

Hobbes schmittiano o Schmitt hobbesiano?
Sul «cambio di orientamento» nelle «Note a Carl Schmitt» di Leo Strauss

di Pierpaolo Ciccarelli

I. Un'ipotesi sul change of orientation di Leo Strauss. II. Il ritorno a Hobbes e la critica radicale del liberalismo. III. La storia del «concetto di cultura». IV. L'isomorfismo tra la polemica hobbesiana e l'ostilità nello stato di natura. V. L'isomorfismo tra critica e crisi del liberalismo: lo «storicismo radicale» di Strauss.

I. Un'ipotesi sul change of orientation di Leo Strauss.

Il titolo della presente indagine allude alla drastica alternativa tra due modi di leggere Hobbes, che si delinea in uno scritto giovanile di Leo Strauss, apparso nel 1932 con il titolo *Note a Carl Schmitt*, «*Il concetto del politico*» (*Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [d'ora in poi: *Anmerkungen*])¹. Alternativa che è, a sua volta, il riflesso di una discontinuità metodica interna a questo scritto, messa in rilievo dall'autore stesso in un passo autobiografico di trent'anni successivo. Ci riferiamo alla pagina della *Preface* del 1962 all'edizione americana del primo libro di Strauss, *Spinozas Religionskritik als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (1930), nella quale si legge che, nelle *Anmerkungen*, «viene per la prima volta ad espressione, non del tutto accidentalmente», un «cambio di orientamento» (*change of orientation*) rispetto alla «premessa», su cui quello studio spinoziano poggiava, secondo la quale «un ritorno alla filosofia premoderna è impossibile»². La presente indagine muove dall'ipotesi che tale osservazione sia da prendere alla lettera, significhi cioè che il *change of orientation* avviene nel corso dello svolgimento delle *Anmerkungen*, più precisamente, tra il secondo ed il terzo paragrafo³. In questo scritto si assiste al passaggio da una

¹ L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* (1932), in: ID., *Gesammelte Schriften*, Band 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. und W. MEIER, Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, p. 217; tr. it. di C. BADOCCO, *Note su «Il concetto di politico» di Carl Schmitt*, in: H. MEIER, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, a cura di C. BADOCCO, Cantagalli, Siena 2011, pp. 97-123; là dove ci parrà necessario, modificheremo la traduzione di Badocco).

² L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, tr. di E.M. SINCLAIR, University of Chicago Press, Chicago 1965, p. 31.

³ Possiamo qui soltanto abbozzare la nostra ipotesi (per il suo svolgimento, rinviamo a P. CICCARELLI, *Il morale e il politico. La possibilità della filosofia in Leo Strauss*, ESL, Roma [in preparazione]). L'ipotesi è suggerita dal seguente passo nel capoverso conclusivo delle *Anmerkungen*: «Abbiamo detto sopra (p. 739 [= cpv. 14, P. C.] che Schmitt intraprende la critica del liberalismo in un mondo liberale; intendevamo con ciò: la sua critica del liberalismo si attua nell'orizzonte del liberalismo (*vollziehe sich im Horizont des Liberalismus*) (...)» (L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 217; tr. it. p. 123). Questa auto-interpretazione suggerisce essenzialmente due cose. 1) Il ragionamento ermeneutico nei primi due paragrafi (ossia fino al cpv. 14) è differente da quello svolto nel terzo ed ultimo paragrafo: il «cambio di orientamento» va quindi collocato tra il quattordicesimo e il quindicesimo capoverso. 2) Il lessico adoperato nell'auto-interpretazione nel cpv. 35 suggerisce, inoltre, quale sia la differenza di impianto metodologico tra i primi due paragrafi e il terzo. I tipici termini fenomenologici «vollziehen» e «Horizont» («[Schmitts] Kritik des Liberalismus vollzieh[t] sich im Horizont des Liberalismus») usati per riformulare la tesi espressa nel cpv. 14 («Schmitt untern [immt] in einer liberale Welt die Kritik des Liberalismus») mostrano che il nuovo «orientamento» ermeneutico straussiano è guidato da un metodo «fenomenologico» di impronta husserliana. Circa il cruciale rapporto di Strauss con Husserl, ci permettiamo di rinviare a: P. CICCARELLI, *Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, «Etica & Politica – Ethics & Politics», XI (2009), pp. 25-58; ID., *Leo Strauss nell'«aporia teologica-politica». Religione e politica in prospettiva fenomenologica*, in: G. BAPTIST (a cura di), *Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Tra ragione, scienza e religione*, Mimesis, Milano, 2015, pp. 241-258; ID., *Ordinary language and transcendence of ideas. On the phenomenological «reactivation» or «repetition» of Plato's dialogues by Leo Strauss*, in: F. CRASTA/A. CORRIAS (eds.), *Platonism and Modernity. From Ficino to Foucault*, Brill, Leiden (in stampa); ID., *Leo Strauss nella «seconda caverna». Fenomenologia ed ermeneutica straussiana*, in: G. BAPTIST/E. CATTANEI/M. SANNA (a cura di), *L'universalità e i suoi limiti. Meccanismi di inclusione ed esclusione nella riflessione filosofica dall'antichità al mondo contemporaneo*, ESL,

lettura di Schmitt di «orientamento» ‘storicista’ (in un senso del termine che avremo qui modo di chiarire), ad un’altra lettura, diversamente orientata. Una diversa lettura, il cui metodo prelude agli studi straussiani successivi, ossia, anzitutto al libro su Hobbes pubblicato in traduzione inglese nel 1936 (e poi alle ricerche sul razionalismo medioevale pre-moderno, nonché ai saggi di «ermeneutica della reticenza»). Che l’esito più immediato del «cambio di orientamento» sia stato l’approfondimento dello studio di Hobbes, non è un caso. È infatti proprio in relazione a Hobbes, che la differenza tra i due «orientamenti» delle *Anmerkungen* emerge con particolare nettezza: nel secondo paragrafo, Strauss legge Hobbes da un punto di vista schmittiano, laddove, nel terzo, dando luogo ad un rovesciamento di prospettiva, individua in Schmitt la presenza di taluni presupposti hobbesiani, a motivo dei quali questi non riesce a portare a compimento il proposito di svolgere una «critica radicale del liberalismo»⁴. Può dunque ben dirsi che il riflesso più vistoso del «cambio di orientamento», che si produce nelle *Anmerkungen*, è un singolare sdoppiamento dell’immagine di Hobbes, interpretato, dapprima, in chiave schmittiana, e poi, all’inverso, utilizzato come chiave per interpretare Schmitt. Nella presente indagine metteremo a fuoco soltanto il primo di questi due contrastanti profili, ossia lo ‘Hobbes schmittiano’, riservandoci di compiere altrove l’indagine sul diverso «orientamento» interpretativo che caratterizza il terzo paragrafo delle *Anmerkungen*⁵.

II. Il ritorno a Hobbes e la critica radicale del liberalismo.

Nelle *Anmerkungen*, la figura di Hobbes compare per la prima volta nel secondo paragrafo, all’altezza dell’undicesimo capoverso, e rimane al centro dell’attenzione fino alla sua conclusione, nel quattordicesimo capoverso. Qui, in una nota in calce, posta quasi a suggello dell’intero ragionamento ermeneutico svolto fino a quel punto, si legge: «in verità, [Hobbes] è il pensatore antipolitico (“politico” inteso nel senso di Schmitt)»⁶. Si tratta di una affermazione sintomatica. È sintomo di un dubbio che, ad un certo punto della redazione delle *Anmerkungen*, deve essersi affacciato nella mente dell’autore. Se, infatti, si guarda a quel che sta scritto a proposito dell’antiliberalismo di Schmitt nella parte del testo che precede questa nota, una così drastica contrapposizione tra Hobbes e Schmitt non appare affatto giustificata. Vero è che poco prima, nel dodicesimo capoverso, Hobbes è stato definito l’*auctor* dell’«ideale della civilizzazione» e, «perciò[,] il fondatore del liberalismo»⁷. Sembra perciò ovvio che l’ostilità di Schmitt al liberalismo debba riverberarsi sul suo «fondatore» e questi apparire, quindi, «il pensatore antipolitico». Senonché, il ragionamento ermeneutico svolto sino a questo punto delle *Anmerkungen* è ben più complesso. Fin qui, il rapporto di Schmitt con Hobbes non si è presentato nei termini di una pura e semplice contrapposizione. Nell’atto stesso, infatti, in cui individua in Hobbes il «fondatore del liberalismo», Strauss stabilisce una netta disparità tra – per dir così – il ‘fondamento’ e il ‘fondato’. Un conto, cioè, è la «forma compiuta del liberalismo» e quello che, in questo scritto, Strauss individua quale suo emblema filosofico, la «filosofia della cultura» neokantiana; un altro conto è Hobbes. Si legge, infatti, nel tredicesimo capoverso: «Hobbes si distingue dalla forma compiuta del liberalismo solo per il fatto, ma sicuramente per il fatto, che egli sa e vede, *contro che cosa* l’ideale liberale, l’ideale della civilizzazione ha da combattere: non semplicemente contro istituzioni corrotte, contro la cattiva volontà di una classe dominante, ma contro la cattiveria naturale dell’uomo»⁸. Ed ancora, nel quattordicesimo capoverso, proprio dove è aggiunta la nota in calce da cui abbiamo preso le mosse:

Roma (in stampa); ID., *Politische Philosophie versus Geschichtsphilosophie. Leo Strauss’ Interpretation von Husserls Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Politisches Denken. Jahrbuch 2016», XXVI (2017) [in corso di stampa].

⁴ Cfr. il passo citato dopo nella nota 10.

⁵ Cfr. la seconda parte della monografia menzionata nella nota 3.

⁶ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 225; tr. it. p. 107.

⁷ Ivi, p. 224; tr. it. p. 106.

⁸ Ivi, p. 225; tr. it. p. 106.

Se è vero che l'autocoscienza conclusiva del liberalismo è la filosofia della cultura, è permesso allora dire, riassumendo: il liberalismo, protetto e irretito nel pregiudizio (*befangen*) di un mondo della cultura, dimentica il fondamento della cultura, lo stato di natura, cioè la natura umana nel suo esser pericolosa e nel suo esser in pericolo. Contro il liberalismo, Schmitt torna indietro al suo fondatore, a Hobbes, onde, nella esplicita negazione hobbesiana dello stato di natura, colpire alla radice il liberalismo⁹.

È dunque chiaro: secondo Strauss, Schmitt, lungi dal contrapporvisi, «torna indietro» a Hobbes. «Torna indietro», più precisamente, alla «esplicita negazione hobbesiana dello stato di natura», perché, in tale «negazione», individua la consapevolezza di una fondamentale verità antropologica, che il liberalismo ha invece avuto il torto di «dimenticare»: la «cattiveria naturale dell'uomo». Si faccia quindi attenzione: nel punto dello svolgimento delle *Anmerkungen* in cui ci troviamo, alla fine, cioè, del secondo paragrafo, Strauss sostiene che il «ritorno» a Hobbes, o meglio, a quel che questi ha «esplicitamente negato» – lo «stato di natura» –, consente a Schmitt di «colpire alla radice» il liberalismo, ne rende cioè possibile una «critica radicale». La rende possibile perché il concetto hobbesiano dello «stato di natura» rivela, benché – come vedremo dopo (*infra*, § III) – nella forma della «negazione» o del «rifiuto polemico», la 'radice' dell'uomo, ossia la sua «cattiveria naturale». Nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*, questa tesi subirà un drastico capovolgimento: nel ventiseiesimo capoverso, infatti, Strauss sosterrà che Schmitt, proprio in ragione del fatto che condivide la concezione naturalistica hobbesiana della cattiveria umana come «cattiveria animale», non è in grado di portare a compimento una «critica radicale del liberalismo»¹⁰. L'antropologia naturalistica di Hobbes, compendiata dal celebre *homo homini lupus*, non consente affatto, dunque, l'accesso alla «radice del liberalismo», la rende bensì inaccessibile, e, per ciò stesso, impedisce a Schmitt di svolgere una critica che possa sul serio ambire ad essere «radicale». Ora, nella contraddizione tra questa tesi interpretativa e quella sostenuta prima, in conclusione del secondo paragrafo, non va semplicemente visto un difetto di coerenza da parte di Strauss. Va bensì individuata la conseguenza, a suo modo perfettamente coerente, del *change of orientation* che, come abbiamo avvertito all'esordio della nostra indagine, investe l'impianto metodico delle *Anmerkungen*. Ci sembra perciò ragionevole supporre che l'affermazione di Strauss, collocata, non per nulla, in una nota in calce alla fine del secondo paragrafo, secondo cui ««in verità, [Hobbes] è il pensatore antipolitico ("politico" inteso nel senso di Schmitt)», sia espressione di un dubbio. Un dubbio che indurrà, immediatamente dopo, ad aprire una prospettiva sul rapporto tra i due pensatori nettamente diversa da quella entro la quale si è svolto fin lì il ragionamento ermeneutico straussiano.

Come abbiamo anticipato, in questa sede non avremo modo di occuparci del diverso «orientamento», apprezzabile già all'inizio del terzo paragrafo delle *Anmerkungen*, e del non meno diverso profilo che, in conseguenza del *change of orientation*, tanto la figura di Hobbes quanto quella di Schmitt vengono ad assumervi. Quel che qui ci proponiamo, invece, è di mettere a fuoco il metodo interpretativo in ragione del quale, nella parte conclusiva del secondo paragrafo del testo, Strauss giunge a delineare la singolare figura di uno 'Hobbes schmittiano'. Giungeremo ad una conclusione piuttosto inaspettata. È quindi opportuno anticiparla, affinché il lettore possa giudicare se i passaggi, per il tramite dei quali vi perverremo, siano idonei, o meno, a giustificarla. La nostra tesi può essere così compendiata: nei primi due paragrafi delle *Anmerkungen*, Strauss condivide la critica schmittiana del liberalismo, ponendo a suo fondamento una 'filosofia della storia'. Detto in altro modo: l'«orientamento» metodico, che guida il ragionamento ermeneutico nei primi due paragrafi delle *Anmerkungen*, è analogo a quello che anni dopo, per designare la «philosophy of history» di pensatori come Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger, Strauss chiamerà «storicismo radicale»¹¹. È stato in primo luogo Strauss stesso, perciò, ad aver ragionato da «storicista radicale» nei primi due paragrafi delle *Anmerkungen* (ed aver altresì posto, nel terzo, le premesse onde prender congedo dalla «philosophy

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, p. 231; tr. it. 115: «Per la critica radicale del liberalismo, a cui Schmitt aspira, segue pertanto il compito di revocare la concezione della cattiveria umana come "cattiveria" animale, e quindi innocente, e di tornare indietro alla concezione della cattiveria umana come indegnità morale (*moralische Schlechtigkeit*)».

¹¹ Cfr. *infra* nota 33.

of history»). La figura di uno ‘Hobbes schmittiano’ – soppiantata, non per nulla, negli studi successivi da una ben diversa figura – va perciò considerata come una sorta di emblema dell’«orientamento» ‘storicista-radicalista’ che caratterizza questa parte delle *Anmerkungen*. Osserviamola, dunque, più in dettaglio.

III. La storia del «concetto di cultura».

Per buona parte del secondo paragrafo delle *Anmerkungen* (cpvv. 7-11), l’analisi della «determinazione concettuale del politico» (*Begriffbestimmung des Politischen*) schmittiana è intesa a porre in evidenza la critica, che questa alberga implicitamente in sé, del «concetto di cultura» (*Kulturbegriff*) neokantiano. A questo proposito, va tenuto presente che, negli anni in cui Strauss scrive, il neokantismo costituisce, in Germania, l’emblema accademico dello «storicismo» di ispirazione «liberale». La «critica del concetto di cultura predominante»¹², che Strauss individua al fondo del *Begriff des Politischen* schmittiano, è perciò la messa in discussione di una nozione basilare dello *Historismus*. Per questo motivo, viene quasi spontaneo assimilare, a questa interpretazione di Schmitt quale critico della *Kulturphilosophie*, viene quasi spontaneo assimilare la critica che, più tardi, Strauss rivolgerà allo storicismo, ed inferirne o ‘smascherarne’, così, l’inconfessata ispirazione ‘schmittiana’, ossia ultra-conservatrice e aspramente antiliberalista¹³. Le cose stanno, in realtà, in termini più complessi. Per avvedersene, basti osservare che l’antistoricismo, individuato da Strauss al fondo del pensiero schmittiano, è animato da una pretesa non meno storicistica di quella fatta valere dalla *Kulturphilosophie* neokantiana. È dunque senz’altro vero che, nei primi due paragrafi delle *Anmerkungen*, Strauss accorda il proprio consenso alla critica del liberalismo schmittiano, condividendone, per ciò stesso, l’ostilità allo *Historismus*. È nondimeno vero, però, che ciò accade in difesa di una concezione della storia che pretende di essere ancor più radicale di quella fatta valere dallo storicismo. Qualora, dunque, si interpreti la più tarda critica straussiana dello storicismo muovendo dalla polemica di Schmitt con lo *Historismus* neokantiano, presa in esame e condivisa nei primi due paragrafi delle *Anmerkungen*, si incorre in un fuorviante anacronismo. Non ci si avvede, infatti, che il consenso, che Strauss accorda lì a Schmitt, sta, o cade, su una «premessa» storicistica, la quale, revocata in dubbio già dal *change of orientation* nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*, è infine abbandonata negli studi successivi.

Il carattere intimamente o ‘radicalmente’ storicistico della critica del *Kulturbegriff* neokantiano, che, secondo Strauss, innerva il *Begriff des Politischen* di Schmitt, emerge in un passo del decimo

¹² L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 222; tr. it. p. 103.

¹³ Sulla prossimità ideologica di Strauss a Schmitt e, più in generale, alla cosiddetta «rivoluzione conservatrice», hanno recentemente insistito, tra altri, M. BRUMLIK, „...ein Funke des Römischen Gedankens“. *Leo Strauss’ Kritik an Hermann Cohen*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2008; S. STEINER, *Weimar in Amerika. Leo Strauss’ politische Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013; J.P. MCCORMICK, *European Legitimacy Crises – Weimar and Today: Rational and Theocratic Authority in the Schmitt-Strauss Exchange*, in: KJAER/OLSEN (eds.), *Critical Theories of Crisis in Europe: From Weimar to the Euro*, Rowman & Littlefield International, London 2016, pp. 53-68; (sul quale cfr. *infra* nota 29) A. KELLNER, *Politik im Posthistoire: Die politische Philosophie von Leo Strauss*, beingoo Wissenschaft, Spiegelberg 2016 (abbiamo brevemente discusso quest’ultimo contributo in P. CICCARELLI, *Politische Philosophie versus Geschichtsphilosophie*, cit.). La figura di Strauss come ‘pensatore di destra’ appare in forma esasperata in W.H.F. ALTMAN, *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*, Lexington Books, Lanham 2011, il quale, con dovizia di argomenti e acribia filologica senz’altro ragguardevoli, sostiene la tesi, a nostro giudizio grottesca, secondo cui Strauss sarebbe stato un nazista che, analogamente al protagonista di un celebre film di Orson Welles (*The Stranger* [1946]), fu costretto a dissimulare per tutta la vita le proprie convinzioni. In ciascuno degli studi menzionati, il pensiero di Strauss viene letto in chiave strettamente ideologico-politica. Questo genere di lettura non ci persuade perché non presta la dovuta attenzione al *change of orientation* che ha luogo nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*, e che determina il corso successivo della riflessione filosofico-politica straussiana, rendendola irriducibile ad una presa di posizione ideologico-politica. Non potendo, in questa sede affrontare questo tema, non ci resta che rinviare allo studio menzionato nella nota 3 (ma cfr. anche le osservazioni che, al riguardo, svolgiamo nello studio poc’anzi citato).

capoverso che, sebbene possa apparire una digressione, è, in realtà, di cruciale importanza. Converrà dunque leggerlo e commentarlo con attenzione. Riferendosi alla concezione neokantiana della «cultura» quale «“produzione pura” dello spirito umano», Strauss osserva:

Questa concezione fa cadere in oblio (*Vergessenheit*) che «cultura» presuppone sempre qualcosa che viene coltivato: cultura è sempre *cultura della natura*. Ciò significa originariamente: la cultura educa le disposizioni naturali; essa è scrupolosa cura della natura, sia questa intesa come terra o come spirito umano; proprio perciò essa *obbedisce* alle istruzioni fornite dalla natura stessa. Cultura della natura può però anche significare: per mezzo dell'obbedienza alla natura, *prevalere* sulla natura (*parendo vincere*, secondo le parole di Bacone); la cultura è allora, non tanto cura devota della natura, quanto invece lotta, tenace ed astuta, *contro* la natura. Il modo in cui la cultura viene compresa, come cura della natura o lotta contro di essa, dipende dal modo di comprendere la natura stessa: quale ordine esemplare o disordine di cui venir a capo. Comunque sia compresa, però, «cultura» è in ogni caso cultura della natura. «Cultura» è a tal punto cultura della natura, che essa può essere compresa come creazione sovrana dello spirito soltanto se la natura, che viene coltivata, è stata presupposta e *dimenticata* come *opposto* dello spirito¹⁴.

Si consideri anzitutto, in questo passo, la distinzione tra il 'significato originario' del «concetto di cultura», e quella che, per contrasto, risulta invece esserne una sorta di versione 'impropria' o 'decaduta'. Una distinzione che richiama alla mente il metodo, oltre che della *Genealogie der Moral* nietzschiana, della *Destruktion* heideggeriana¹⁵ dei concetti filosofici in *Sein und Zeit*. Quali che siano, però, le 'influenze' che le letture di Nietzsche e Heidegger (e forse anche della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel) possono aver esercitato su questo passo straussiano, quel che, ora, maggiormente importa, è riuscire ad afferrarne la logica interna. Disponiamoci, dunque, a svolgerne un'analisi strettamente concettuale. Strauss, pur affermando che «cultura è *sempre*» (c.vo nostro, P. C.) – non, quindi, in un'epoca sì, mentre in un'altra no – «*cultura della natura*», precisa che la comprensione di quel che questa nozione «originariamente significa» non è stata sempre, in ogni momento storico, vigile. In una certa epoca, i cui confini temporali racchiudono l'intero passato, sia antico, sia moderno, la «cultura» è stata compresa nel suo costitutivo ed essenziale rapporto con la «natura». Comprensione che, nel transito dall'antichità classica alla modernità, va incontro, certo, ad una rilevante alterazione. Laddove, un tempo, la «cultura» era intesa, giusta l'etimo *colere*, quale «cura devota della natura», il passaggio all'epoca simbolizzata dal motto baconiano *natura nisi parendo vincitur* (*Novum organum* I, 3) importa, invece, una modificazione, se non proprio una alienazione di senso: la cultura è, non più «cura devota», ma «lotta, tenace ed astuta, *contro* la natura». Senonché, il processo che, dalla concezione della natura quale «ordine esemplare», conduce a quella, antitetica, che vi scorge un «disordine da risolvere», non rappresenta, qui, il passaggio decisivo. Al riguardo, è bene non lasciarsi suggestionare dalla periodizzazione sulla quale Strauss insiste, sì, ma

¹⁴ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 222; tr. it. p. 103. La proposizione al centro di questo passo – «Kultur ist immer Kultur der Natur» – si incontra già in alcuni luoghi dello *Spinozabuch*: cfr. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (1930), in: ID., *Gesammelte Schriften*, Band 1: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, pp. 108 s., 131. Un indizio lessicale, questo, che corrobora la nostra ipotesi, secondo cui il ragionamento svolto qui da Strauss poggia su una «premessa» non diversa da quella che orienta il libro giovanile su Spinoza, e, di conseguenza, il *change of orientation*, a questa altezza delle *Anmerkungen*, è da considerarsi non ancora avvenuto.

¹⁵ M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 110, individua nel passo appena citato «una decostruzione della tradizione delle *Kulturwissenschaften*, un procedimento capace di far emergere il *presupposto* necessario del concetto di cultura». Diversamente, però, da quel che a noi sembra, ossia che tale «presupposto» è individuato, in questa fase dello svolgimento delle *Anmerkungen*, nello *status naturalis*, polemicamente negato da Hobbes e «riportato ad onore», invece, da Schmitt, Farnesi Camellone ritiene che la «decostruzione del concetto di cultura (...) conduc[a] Strauss verso il riconoscimento di un'alternativa fondamentale circa l'essenza del politico, sullo sfondo del quale si fronteggiano Hobbes e Platone» (ivi, p. 111). Anche N. BEHNEGAR, *Carl Schmitt and Strauss's Return to Premodern Philosophy*, in: M.D. YAFFE/R.S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 119, individua, nel passo in questione, un procedimento decostruttivo: «Strauss shows what is entailed in Schmitt's will to deny that politics is fundamentally a cultural phenomenon by *deconstructing* the idea of culture» (c.vo nostro, P. C.).

in scritti successivi¹⁶. C'è anzi da rilevare un aspetto del passo che stiamo commentando che, se osservato alla luce dei temi che dopo si imporranno all'attenzione di Strauss, appare non poco sorprendente: la distinzione tra «diritto naturale antico» e «diritto naturale moderno» non svolge affatto, qui, il ruolo decisivo che acquisirà dopo, quando Strauss se ne avvarrà per riproporre una *quaestio* per lui quanto mai importante, la *querelle des anciens e des modernes*.

Non che, nella definizione della «cultura» come «*Kultur der Natur*», il tema del 'diritto naturale' – νόμος τῆς φύσεως ο δίκαιον φύσει – non venga indirettamente evocato. Anzi, è evidente che tale definizione chiama in causa il rapporto tra ciò che è νόμος, «per convenzione umana», e ciò che è φύσει, «per natura». Senonché, stando a quanto Strauss ne dice qui, la «natura», comunque venga compresa, al modo 'positivo' degli antichi – modello di «ordine» da seguire – o a quello 'negativo' dei moderni – «disordine» di cui bisogna «venir a capo» –, risulta in ogni caso essere l'autorità a cui la «cultura», quando venga intesa nel suo significato «originario», non può non «obbedire». C'è dunque, nel mutarsi del diritto naturale antico in quello moderno, qualcosa che rimane senz'altro immutato: la *consapevolezza* del sussistere, alla radice di ogni artificio culturale umano, di una non trascendibile dimensione naturale. Ora, è precisamente tale *consapevolezza*, a subire, nello schema di svolgimento storico tracciato qui da Strauss, il mutamento decisivo. Ciò che distingue, infatti, l'odierno «concetto dominante di cultura» da quello passato, sia antico, sia moderno, è la persuasione che, alla radice di ogni espressione culturale, c'è soltanto «la creazione sovrana, la “pura produzione” dello spirito umano»: «questa concezione – ecco il punto saliente del ragionamento straussiano – *fa cadere in oblio* [c.vo nostro, P. C.] che “cultura” presuppone sempre qualcosa che viene coltivato (...)». La concezione neokantiana della «cultura» è perciò espressione di una *Vergessenheit*, di un «oblio»: l'«oblio» di quel che, invece, la concezione moderna aveva tenuto così ben presente nella sua non dimenticata e non dimenticabile realtà, da farne l'«*opposto*» dello «spirito».

Questo schizzo storico del *Kulturbegriff* narra dunque la vicenda di un progressivo *Verfallen*: la 'decadenza' o il 'crepuscolo' della *consapevolezza* circa il fondamento naturale della cultura. Una storia della decadenza alquanto diversa da quelle che troviamo narrate nei libri di storiografia, classici, moderni o contemporanei che siano, nei quali, ad essere oggetto di attenzione, è di norma una formazione politica, una società, una cultura determinata. L'oggetto che va incontro al tramonto narrato da Strauss è, non già *una* cultura determinata, ma la *comprensione della cultura in quanto tale*, la *consapevolezza*, cioè, del suo fondamento, non già artificiale, ma «naturale». Senonché, l'esito di questa vicenda è, in realtà, l'«oblio», ovvero il definitivo tramonto di quella *consapevolezza*

¹⁶ È quel che sembra accadere, ad esempio, all'interpretazione di questo passo data da D. JANSSENS, *A Change of Orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt Revisited*, «Interpretation», XXXIII/1 (2005), pp. 93-103, secondo il quale «when Strauss introduces Hobbes», cioè già all'altezza del secondo paragrafo delle *Anmerkungen*, «he immediately does so in the light and against the backdrop of classical philosophy» (ivi, p. 97). Senonché, i passi che Janssens richiama a conferma di questa tesi sono tratti, in realtà, non dal secondo, ma dal terzo paragrafo (cfr. ivi, pp. 98 ss.). Ben più attenta, invece, ci sembra la lettura del medesimo passo svolta dallo stesso autore in uno studio successivo, dove, a proposito della «Strauss's discussion of the relationship between culture and nature», si legge: «The reader cannot be struck by the fact that Strauss only broaches the contrast between the ancient and the modern concept of culture in order to argue that in both cases culture always relates to nature: in the classical view, this relationship is complementary, while the modern view sees it as opposition (...) The classical view and its ramification, it seems, are passed over in near silence» (D. JANSSENS, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany [NY] 2008, p. 137 [c.vo nostro, P. C.]). Non appare convincente, però, la spiegazione di questo singolare «silenzio», proposta da Janssens immediatamente dopo, secondo la quale Strauss avrebbe adottato qui un tipico accorgimento della scrittura reticente. Avrebbe cioè intenzionalmente passato sotto silenzio la macroscopica differenza tra la concezione classica dello naturale socialità dell'uomo e l'hobbesiano *homo homini lupus*, onde attirare «our attention to the connection between the classical concept of culture and the classical understanding of the state of nature» (ivi, p. 137). Questa spiegazione suppone che Strauss avesse piena *consapevolezza* del fenomeno della scrittura reticente, e ne padroneggiasse perciò la tecnica, già al momento della stesura delle *Anmerkungen*. La qual cosa pare poco verosimile, giacché, come egli stesso osserva nella *Preface* del 1962, l'attenzione «alla maniera in cui i pensatori eterodossi delle epoche precedenti scrissero i loro libri» fu destata dal, ed è quindi cronologicamente successiva al, «cambio di orientamento» che trovò la sua «prima espressione» nelle *Anmerkungen* (cfr. L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, cit., p. 31).

riguardo al fondamento naturale della cultura che caratterizzava, invece, i precedenti *Kulturbegriffe*. Ciò significa che l'«oblio» è qui prospettato alla stregua di un *occultamento della verità delle cose umane*. Questo è, propriamente, il senso della tesi conclusiva del passo che abbiamo letto. Leggiamola di nuovo:

«Cultura» è a tal punto cultura della natura, che essa può essere compresa come creazione sovrana dello spirito soltanto se la natura, che viene coltivata, è stata presupposta e *dimenticata* come *opposto* dello spirito.

Tesi nella quale troviamo sintetizzato, e formulato altresì in modo paradossale, quel che abbiamo finora osservato. È qui ribadito, infatti, che il rapporto tra «cultura» e «natura» non è accidentale, tale cioè da sussistere ora sì, ora no. È bensì un rapporto 'strutturale', e quindi *innegabile*. Così innegabile – ecco la movenza paradossale dell'osservazione straussiana – che esso rimane tale anche là dove, come accade nella concezione neokantiana dello «spirito umano» quale «pura produzione», lo si nega espressamente. Non è difficile comprendere la ragione di questa riformulazione della tesi secondo cui «cultura è sempre *cultura della natura*». Grazie al paradosso di una negazione che, in realtà, non nega affatto, ma soltanto dimentica o misconosce quel che implicitamente presuppone, Strauss formula un argomento inteso a confutare la tesi della «purezza» della «produzione» spirituale. L'idea cardine della *Kulturphilosophie* neokantiana, secondo la quale lo spirito è «creazione sovrana», risulta cioè essere, alla luce di quel che Strauss afferma qui, nulla più di un'illusione. A ben vedere, quindi, la vicenda del *Kulturbegriff*, schematizzata nel decimo capoverso delle *Anmerkungen*, equivale ad una 'filosofia della storia': *il divenire storico, mettendo capo alla erroneità del «concetto dominante di cultura», ne rende eo ipso vera la critica filosofica*. Si chiarisce, con ciò, il motivo che induce Strauss a questa apparente digressione sulla storia del *Kulturbegriff*. Mostrando, con l'ausilio di questo abbozzo di filosofia della storia, che la «cultura» oggetto del «concetto dominante di cultura» rimane, in realtà, non compresa, perché obliata quanto al suo fondamento naturale, Strauss fornisce una legittimazione filosofica alla critica di Schmitt del «concetto dominante di cultura».

IV. *L'isomorfismo tra la polemica hobbesiana e l'ostilità nello stato di natura.*

Veniamo finalmente allo 'Hobbes schmittiano'. Nel brano del decimo capoverso, poc'anzi commentato, l'emblema dell'epoca moderna è individuato in un motto baconiano. Subito dopo, però, l'attenzione di Strauss si concentra, non su Bacon, ma su Hobbes. È in Hobbes, infatti, che il tratto essenziale della modernità messo in rilievo nella storia del *Kulturbegriff* – l'«*opposizione*» cultura/natura – si dà a vedere nel modo più nitido. Hobbes ha «compreso lo *status civilis* – così si legge in periodo sintatticamente aggrovigliato all'inizio dell'undicesimo capoverso – (...) come *opposto* dello *status naturalis*»¹⁷. Non ci si lasci sfuggire, qui, quello che potrebbe apparire un trascurabile dettaglio grafico: è Strauss stesso, ad evidenziare con il corsivo la parola *Gegensatz*, «*opposizione*» o «*opposto*». La evidenza con il corsivo, non diversamente da quel che aveva fatto poco prima, nel decimo capoverso, là dove aveva parlato della «cultura», intesa in senso moderno, come «*lotta contro [gegen] la natura*» e quindi come quell'«*opposto*» (*Gegensatz*) che, nel

¹⁷ Cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 223; tr. it. p. 104: «Nel senso del concetto specificamente moderno di cultura – mettendo ora da un canto la questione se in generale si possa parlare, in modo rigoroso, di un concetto di cultura altro da quello [c.vo nostro, P. C.] moderno – lo *status civilis*, che è il presupposto di ogni cultura in senso stretto (cioè di ogni cura delle arti e delle scienze) e che, a sua volta si fonda su una determinata cultura, cioè su una educazione alla disciplina della volontà umana, è stato compreso da *Hobbes* come *opposto* dello *status naturalis*». È di particolare interesse la prima delle diverse parentetiche che si susseguono in questo passo. Strauss sembra qui non riuscire a reprimere un dubbio che, qualora venisse compiutamente svolto, finirebbe con l'infirmare l'intero ragionamento sulla storia del *Kulturbegriff* esposto poche righe prima. È infatti evidente che, se, quello di «cultura», è un concetto intrinsecamente moderno, non è possibile parlare, come Strauss stesso ha fatto poco prima, di uno svolgimento storico dal *Kulturbegriff* antico a quello moderno. È dunque ben comprensibile che Strauss inviti a mettere da parte la questione. Il fatto che, ciò nonostante, vi dia espressione, può essere letto come un indizio dell'imminente *change of orientation* che avrà luogo di lì a poco, nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*.

Kulturbegriff neokantiano, è «caduto in oblio» Per avvedersi del rilievo teorico-sistematico che assume qui la nozione di «opposizione», occorre leggere con attenzione quel che Strauss aggiunge subito dopo:

Noi facciamo qui astrazione dal fatto che Hobbes concepisce il rapporto tra *status naturalis* e cultura (nel senso più ampio) come opposizione; sottolineiamo soltanto il fatto che Hobbes caratterizza lo *status naturalis* come lo *status belli* per eccellenza, nella qual cosa occorre considerare che «the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto» (Leviathan XIII [c.vi di Strauss, P. C.]). Ciò significa, nella terminologia di Schmitt: lo *status naturalis* è lo stato autenticamente *politico*; infatti, anche secondo Schmitt, «il politico» sta «(...) *non nella lotta stessa* (nicht im Kampf selbst) (...), ma in un comportamento determinato da questa reale *possibilità* (Möglichkeit) (...)» (25 [120, c.vi di Strauss, P. C.]). Ne risulta dunque: il politico, messo in risalto da Schmitt come fondamentale, è lo «stato di natura» che sta a fondamento di ogni cultura; Schmitt riporta ad onore il concetto hobbesiano di stato di natura (cfr. p. 47 [144])¹⁸.

Al centro di questo passo sta un rilievo di natura filologica. Viene infatti evidenziato, con l'uso del corsivo, un parallelismo tra un passo schmittiano ed uno hobbesiano: le espressioni «nicht im Kampf selbst» e «Möglichkeit», all'inizio del quarto paragrafo del *Begriff des Politischen*, appaiono un calco di «not in actual fighting» e «disposition» in *Leviatano* XIII. Ora, questo accostamento di Schmitt a Hobbes, per quanto corroborato filologicamente, non può non destare perplessità. Nel volgere il passo hobbesiano nella «terminologia di Schmitt», e nel mostrarne la somiglianza con la frase tratta da *Begriff des Politischen*, Strauss – è quasi superfluo notarlo – passa sotto silenzio la macroscopica differenza di senso tra le affermazioni dei due pensatori. Laddove, infatti, Hobbes parla dello stato di natura, Schmitt si riferisce a quello che il pensatore inglese ritiene essere l'opposto dello stato di natura, ossia l'ordine politico-civile. È quasi superfluo notare tutto ciò, perché è Strauss stesso, all'inizio del brano, ad avvertire espressamente che sta facendo «astrazione dal fatto che Hobbes concepisce il rapporto tra *status naturalis* e cultura (nel senso più ampio) come opposizione». Egli ammette dunque senz'altro la forzatura interpretativa che sta compiendo. Viene però spontaneo domandarsi: se è vero, com'è senza dubbio vero, che Hobbes ha «compreso lo *status civilis* come *opposto* dello *status naturalis*», perché mai questo sarebbe, «nella terminologia di Schmitt, lo stato autenticamente politico»? Se, in altri termini, l'insegnamento-base di Hobbes è che lo «stato di natura» *non* è una condizione politica, ne è bensì l'*opposto*, e, perché questa possa sorgere, deve esser abbandonato, che rapporto può mai avere, con tutto ciò, il *Begriff des Politischen* schmittiano? Attribuendo allo «stato di natura» il carattere della politicità, Schmitt non si colloca agli antipodi di Hobbes? Queste domande sono autorizzate – oltre che, naturalmente, dal buon senso storiografico – dal fatto che, come abbiamo già segnalato, in una nota collocata alla fine del secondo paragrafo, Strauss ammetterà che, effettivamente, è proprio così, ossia che «Hobbes è *il pensatore antipolitico* (“politico” nel senso di Schmitt)»¹⁹. Prima, però, di giungere a questa ammissione – che Strauss colloca, non a caso, *in limine*, quasi a volerne rendere meno vistosa l'incoerenza con quanto fin lì

¹⁸ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 223; tr. it. p. 104. Le cifre fra parentesi tonde indicano le pagine di C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitistierungen*, Duncker & Humblot, München 1932. Abbiamo aggiunto, tra parentesi quadre, il numero di pagina corrispondente della traduzione italiana di P. SCHIERA, *Il concetto del politico; L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in: C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Il Mulino, Bologna 1972.

¹⁹ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 225; tr. it. p. 107. D. JANSSENS, *Between Athens and Jerusalem*, cit., osserva che la collocazione di questa osservazione «in an unassuming footnote» è «ironically enough» (ivi, p. 136). Sembra intendere, con ciò, che essa è in realtà ben più importante di quanto la sua collocazione a margine non lasci capire, costituisca cioè il vero e proprio centro dell'interpretazione straussiana del rapporto tra Schmitt e Hobbes nel secondo paragrafo delle *Anmerkungen*. Muovendo da questa premessa (che, per i motivi esposti nel testo, non condividiamo), Janssens arriva alla conclusione secondo cui «according to Strauss» Schmitt sarebbe anch'egli caduto vittima dell'«oblivion» che contraddistingue il concetto liberale di cultura (ivi, p. 137). Una conclusione, questa, che sta in aperta contraddizione con quel che si legge alla fine del secondo paragrafo delle *Anmerkungen*, dove Strauss descrive il «ritorno a Hobbes» compiuto da Schmitt alla stregua di una vera e propria rivelazione della autentica natura dell'uomo, che il «liberalismo sviluppato» avrebbe invece «occultato» o «dimenticato».

sostenuto – egli sostiene la tesi, ben diversa, che stiamo analizzando, ossia che, «riporta[ndo] ad onore il concetto hobbesiano di stato di natura», Schmitt «torna indietro» a Hobbes»²⁰.

Occorre, dunque, chiedersi: perché mai, all'altezza delle *Anmerkungen* in cui ci troviamo, Strauss ritiene che Schmitt, affermando quel che Hobbes, invece, nega polemicamente, non si allontani da quest'ultimo, ma vi faccia bensì ritorno? Ebbene, per spiegare questo sorprendente passaggio del ragionamento ermeneutico straussiano, occorre fare attenzione a quel che abbiamo prima segnalato, ossia al rilievo che qui assume la nozione di «opposizione». Vero è che Strauss afferma di voler fare «astrazione dal fatto che Hobbes concepisce il rapporto tra *status naturalis* e cultura (nel senso più ampio) come opposizione». Al contempo, però, egli richiama l'attenzione, sottolineandone l'espressione grafica con il corsivo, sulla «*opposizione*» tra *status naturalis* e *status civilis*, ovvero, più precisamente, sul fatto che Hobbes assume, nei confronti dello «stato di natura», un atteggiamento di indole «polemica». Leggiamo, di nuovo, nel brano sopra citato, che cosa Strauss afferma di voler «sottolineare»:

sottolineiamo soltanto il fatto che Hobbes caratterizza lo *status naturalis* come lo *status belli* per eccellenza, nella qual cosa occorre considerare che «the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition thereto*» (Leviathan XIII, [c.vi di Strauss, P. C.]).

L'attenzione di Strauss è attratta anzitutto dal «fatto» che Hobbes scorge, quale tratto essenziale dello stato di natura, l'ostilità: lo *status naturalis* altro non è che *status belli*. Una ostilità o belligeranza – ecco qual è il punto saliente dell'osservazione straussiana – non episodica, ma costante, e, in questo specifico senso temporale, non già accidentale, ma essenziale. Lo lasciano capire le parole da *Leviatano* XIII che Strauss evidenzia con il corsivo, per mostrarne l'analogia con quelle di Schmitt: «la natura della guerra consiste, *non nell'effettivo combattimento*, ma nell'esservi dichiaratamente *disposti*». Ciò significa che l'inimicizia che caratterizza il tempo di guerra è così pervasiva da rimanere presente anche quando non si concretizza in un atto bellico di aperta ostilità. Nello *status belli*, e quindi – giusta l'equivalenza sottolineata da Strauss – anche nello *status naturalis*, l'ostilità assurge a *criterio ultimo* dell'agire: ogni azione trae orientamento dalla possibilità che il nemico aggredisca e infligga la morte. Ebbene, se è questo il punto per Strauss rilevante, è allora possibile capire quale sia il rapporto che stringe la «natura della guerra» messa in rilievo in *Leviatano* XIII al modo hobbesiano di comprendere lo *status civilis* quale «opposto» dello *status naturalis*. Il rapporto consiste, a ben guardare, in una sorta di corrispondenza formale o *isomorfismo* tra i rispettivi criteri: il criterio della comprensione hobbesiana – l'*opposizione* – è formalmente il medesimo criterio dell'agire umano nella condizione naturale – l'*ostilità* –. Strauss ritiene cioè che la determinazione concettuale dello *status civilis* quale «opposto dello *status naturalis*», «rispecchi»²¹, per così dire, 'astrattamente', l'inimicizia che, 'in concreto', determina la convivenza naturale degli uomini. L'«opposizione» sul piano del *concetto* rinvia all'«ostilità» sul piano dell'*oggetto*. Hobbes – ecco come si potrebbe sintetizzare la tesi straussiana –, determinando la condizione politica alla luce dell'«opposizione», la *pensa* in modo confacente alla *realtà* irriducibilmente *antagonistica* della condizione naturale.

²⁰ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 225; tr. it. p. 106.

²¹ Facciamo nostra la pertinente espressione usata di N. BEHNEGAR, *Carl Schmitt and Strauss's Return to Premodern Philosophy*, cit., p. 119: «[Hobbe's] account of the state the nature in some ways *mirrors* Schmitt's concept of the political» (c.vo nostro, P. C.). Behnegar acutamente si avvede del fatto che, a questo punto delle *Anmerkungen*, Strauss giudica il concetto schmittiano del politico «più vero» della nozione hobbesiana di stato di natura, giacché «Hobbes's account is corrupted by his polemical intention» (ivi, p. 120). Non ne trae però la conseguenza che a noi, invece, sembra necessario trarne, ossia che il modo di prospettare il rapporto tra Schmitt e Hobbes delineato qui, secondo cui il primo costituisce, per così dire, la 'verità' del secondo, sta in contraddizione con quel che Strauss ne dirà alla fine delle *Anmerkungen*, dove, all'opposto, sarà Hobbes, a costituire l'«orizzonte» di senso che Schmitt non riesce a trascendere. Anche S.Y. MINKOV, *Leo Strauss in the Relation between Natural Science and Political Philosophy*, Suny Press, Albany (NY) 2016, p. 20, nel commentare questo passaggio delle *Anmerkungen*, opportunamente ricorre alla metafora del rispecchiamento: «Schmitt is the *mirror image* of Hobbes» (c.vo nostro, P. C.).

Sia detto, a scanso di equivoci: che l'ermeneutica straussiana faccia qui 'violenza' al testo hobbesiano, è indubbio. Così indubbio, che verrebbe quasi da rivolgere a Strauss il medesimo rimprovero che egli rivolgerà allo storicismo, di pretendere, cioè, di capire l'autore meglio di quanto questi abbia capito se stesso. Il che conforta la congettura secondo cui le *Anmerkungen*, a questa altezza, sono caratterizzate da un «orientamento» storicistico. Non è però questo, quel che maggiormente importa adesso rilevare. Essenziale è invece avvertire che la figura di questo singolare 'Hobbes schmittiano' non è il frutto di una arbitraria fantasia ermeneutica, è bensì costruita in conformità ad una ben precisa geometria sistematica. Stigmatizzare questa lettura come una distorsione, per quanto possa sembrare doveroso a chi sia intento a comprendere il pensiero di Hobbes, non è sufficiente. Non è sufficiente – beninteso – se si vuol capire il pensiero di Strauss. Ripetiamo, dunque: Strauss sta compiendo – non importa, nella prospettiva della presente indagine, se a torto o a ragione – qualcosa di simile ad una «genealogia» nietzscheana o a una «decostruzione» heideggeriana (o ad una «fenomenologia» hegeliana). La sua lettura muove cioè dal presupposto che sussista una fondamentale corrispondenza tra pensiero e realtà, ossia, più precisamente, che i concetti siano espressione degli oggetti soggiacenti. E ne siano espressione – si perdoni il paradosso – anche quando non sono intesi a darne positiva espressione, ossia ad affermarli, ma intendano invece negarli, marcare cioè un distacco, una «opposizione» ad essi. Che sia questo «orientamento» a guidare qui le *Anmerkungen*, è confermato, per così dire, *ad oculos* proprio dal singolare stravolgimento che, in modo affatto consapevole, Strauss compie della esplicita dottrina di Hobbes. Hobbes – nel testo è ripetuto diverse volte – *nega* lo «stato di natura»: «la determinazione hobbesiana dello stato di natura – si legge nel prosieguo del capoverso – è intesa in senso *polemico* (*polemisch gemeint*)»²². Strauss ha dunque ben presente che il concetto hobbesiano di *status civilis* è costruito in contrapposizione a quello di *status naturalis*. Lo ha così ben presente, da farne il punto focale della propria lettura genealogico-decostruttiva. La 'negazione', che impronta polemicamente il concetto hobbesiano di *status civilis*, assurge così a sintomo, sul piano del concetto, di quel che accade nell'oggetto. La negazione polemica rinvia cioè alla negatività immanente alla cosa stessa che è oggetto di negazione.

V. L'isomorfismo tra critica e crisi del liberalismo: lo «storicismo radicale» di Strauss.

La nostra indagine è approdata al seguente risultato. Tra la figura dello 'Hobbes schmittiano', con cui il secondo paragrafo delle *Anmerkungen* si conclude, e la storia del *Kulturbegriff*, tracciata nel decimo capoverso, sussiste un interno rapporto sistematico: la prima non può esser capita – né, *a fortiori*, condivisa o respinta – se non a condizione che venga capita – e, eventualmente, condivisa o respinta – la seconda. È infatti la storia del *Kulturbegriff*, a spiegare perché Strauss assegni alla nozione di «opposizione» e, quindi, a quelle di «ostilità» e di «polemica», la funzione sistematica che, come abbiamo appena visto, esse svolgono nell'interpretazione di Hobbes. Ciò consente di far luce su un altro dei diversi segmenti nei quali si articola il ragionamento ermeneutico svolto nei primi due paragrafi delle *Anmerkungen*. Ci riferiamo al rapporto che, all'esordio del testo, Strauss stabilisce tra la *Frage*, la «domanda», o il «problema», di Schmitt e la *Fragwürdigkeit*, la «problematicità», delle istituzioni liberali: «al cospetto del fatto che lo Stato è oggi diventato così problematico (*fragwürdig*) come almeno da secoli non accadeva (11 [105]) – si legge nel primo capoverso –, la comprensione dello Stato richiede una fondazione radicale, una “semplice ed elementare esposizione” di ciò che è il fondamento dello Stato, e cioè: del politico; infatti “il concetto dello Stato presuppone il concetto del politico” (7 [101])»²³. Secondo Strauss, quindi, la «domanda» al «servizio» della quale «sta il trattato di Schmitt», ossia il problema dell'«ordine delle cose umane»²⁴ intrattiene un rapporto

²² L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 223; tr. it. p. 105.

²³ Ivi, cit., p. 217; tr. it. p. 97.

²⁴ Ibidem.

strutturale con quel che, poco dopo, viene chiamato il «fallimento del liberalismo»²⁵. Viene in tal modo a stabilirsi un'interna corrispondenza – per dirla con il titolo di un libro di orientamento schmittiano di un noto storico tedesco – tra *Kritik und Krise*²⁶. È cioè la «situazione dell'epoca», caratterizzata dal «fatto del fallimento del liberalismo», a renderne necessaria, e, perciò, a legittimarne, la messa in discussione critica. Anche questa tesi, così come quella relativa al rapporto tra il «ritorno» a Hobbes di Schmitt e la sua «critica radicale del liberalismo», nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*, verrà capovolta. Qui, all'inizio del testo, è la «problematicità» dell'epoca, a costituire il motivo fondante del «problema dell'ordine delle cose umane». Alla fine del testo, invece, Strauss darà espressione alla tesi, che lascia presagire il *Leitmotiv* antistoricistico dei suoi studi successivi, secondo cui l'«ordine delle cose umane» è appannaggio di un «sapere» che, lungi dal poter essere raggiunto muovendo dalla «situazione dell'epoca», richiede il «regresso alla “natura intatta, non corrotta”»²⁷. Tesi che, per esser compresa, va analizzata entro il contesto in cui è collocata, guardando cioè al *change of orientation* metodico-sistematico che contraddistingue il terzo paragrafo delle *Anmerkungen* rispetto ai primi due. Rinviando ad altro luogo tale analisi, proveremo qui a mettere a fuoco con maggior precisione il tema ora evocato dall'endiadi *Kritik/Krise*. Leggiamo quel che, a proposito del «fallimento del liberalismo», Strauss afferma nel quarto capoverso:

Reguardo a tale fallimento, le cose stanno così: *il liberalismo ha negato* il politico; con ciò, però, non lo ha eliminato, ma soltanto *dissimulato*; ha fatto sì che, con un modo di parlare antipolitico, si facesse comunque politica. Il liberalismo non *ha quindi annientato* il politico, ma solo *la capacità di comprenderlo, la sincerità riguardo al politico* (53 ss. [152 ss.]). Per dissolvere *l'annebbiamento della realtà effettiva prodotto dal liberalismo*, bisogna che il politico emerga in se stesso, come assolutamente innegabile. Il politico deve anzitutto essere fatto uscire *dall'occultamento, di cui il liberalismo è responsabile*, e tratto finalmente alla luce del giorno, affinché possa essere seriamente posta la questione dello Stato²⁸.

Che, in questo passo, Strauss faccia l'elogio del «compito» che Schmitt si propone, e che vi emerga un consenso circa l'ostilità al liberalismo, è evidente²⁹. Non meno evidente, però, è che elogio e consenso sono espressi in termini filosofici, non meramente ideologico-politici. Strauss elogia e

²⁵ Ivi, p. 218; tr. it. p. 98.

²⁶ Alludiamo, naturalmente, a R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Phatogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973; tr. it. di G. PANZIERI, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

²⁷ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 238; tr. it. p. 123.

²⁸ Ivi, p. 218; tr. it. p. 98 (i corsivi li abbiamo aggiunti noi, P. C.).

²⁹ È quindi senz'altro pertinente la considerazione a margine di questo passo di J.P. MCCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, New York 1997, p. 260: «Strauss and Schmitt agree that liberalism has put the state into crisis by “obfuscating” the political, that the specter of the state of nature must be made apparent (...)» (c.vo nostro, P. C.). L'interpretazione che McCormick ne fa conseguire, però, non ci persuade. Basandosi su un passo nel cpv. 26 delle *Anmerkungen* che abbiamo prima menzionato (cfr. sopra nota 10), dove si parla della *moralische Schlechtigkeit* dell'uomo, ossia del suo essere «morally depraved» e, di conseguenza, *herrschaftbedürftig*, «in need of being ruled», McCormick ritiene che Strauss critichi sia Schmitt sia Hobbes «for not being truly and exclusively pessimistic, for not identifying this more extreme dangerousness of humanity» (*ibidem*). Strauss avrebbe dunque rimproverato a Schmitt di nutrire una concezione dello Stato ancora troppo liberale, ovvero troppo poco autoritaria (cfr. anche J.P. MCCORMICK, *European Legitimacy Crises*, cit., p. 61: «In his commentary on *Concept of the Political*, Strauss challenges Schmitt to concede that human beings are in need of 'being ruled' more fundamentally than Schmitt articulates in that work»). Questa lettura, così come altre che collocano Strauss nel *milieu* ideologico della cosiddetta «rivoluzione conservatrice» (cfr. sopra nota 13), si basa su una interpretazione, a nostro avviso, insufficiente della critica che Strauss rivolge a Schmitt nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*. Essendoci proposti, in questa sede, di limitare la nostra analisi ai primi due paragrafi del testo, non possiamo adeguatamente argomentare le ragioni del nostro dissenso da McCormick. Ci limitiamo soltanto ad osservare che, nel cpv. 26, Strauss, invita, sì, Schmitt a «revocare la concezione della cattiveria umana come “cattiveria” animale e quindi innocente» ed a «tornare indietro alla concezione della cattiveria umana come indegnità morale (*moralische Schlechtheit*)» (L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 231; tr. it. p. 115), ma lo fa nel contesto di una *argumentatio ad hominem*. Strauss, cioè, non intende dare il proprio assenso, ovvero «approvare» (*bejahen*) una antropologia più radicalmente pessimistica di quella di schmittiana. Nel medesimo capoverso, infatti, dopo aver ribadito che «la pericolosità dell'uomo, scoperta come bisogno di dominio, può essere adeguatamente compresa soltanto come indegnità morale», avverte: «come tale, essa deve certo venir riconosciuta, *ma non può venir approvata* (bejaht)» (ivi, p. 232; tr. it. p. 115, c.vo nostro, P. C.).

condivide il «compito» che Schmitt si propone, perché lo considera alla stregua di un'impresa 'illuministica', intesa a smascherare pregiudizi, a rimuovere il velo che occulta la realtà delle cose. In base a quel che se ne dice in questo passo, infatti, la schmittiana «posizione del politico» sta, rispetto alla «negazione» che il liberalismo ne ha invece compiuto, nel medesimo rapporto in cui la vera comprensione della «realtà effettiva» sta con il suo falsificante «occultamento». È questa tesi filosofica, qui, il motivo del consenso ideologico. Tesi che appare senz'altro confermata dalla genealogia storica del *Kulturbegriff* successivamente tracciata nel decimo capoverso. Prospettata, infatti, all'interno di quello schema di filosofia della storia, la schmittiana «posizione del politico» appare equivalente alla critica di una *idea obscura et confusa*, di un «concetto» che, in realtà, è soltanto un pregiudizio, meritevole, proprio perché tale, della più intransigente riprovazione.

A rifletterci bene, però, quel che abbiamo appena letto nel quarto capoverso non appare del tutto coincidente con storia del «concetto di cultura» che viene poi tracciata nel decimo. Si osservino le parole che abbiamo evidenziate con il corsivo: esse non lasciano adito a dubbi circa il fatto che, in questa fase di esordio delle *Anmerkungen*, Strauss ritenga che il liberalismo, negando il politico, è altresì *responsabile* dell'«annebbiamento della realtà effettiva». Il venir meno della «sincerità» nei confronti del politico, lo spegnersi della capacità di comprenderlo è descritto come un «occultamento» prodotto dal liberalismo. Ebbene, riguardo a questo punto, riguardo cioè al principio, o alla causa dell'«occultamento», il ragionamento svolto nel decimo capoverso formula una diagnosi, sotto il profilo filosofico, di gran lunga più radicale ed impegnativa. Una diagnosi che, come ora intendiamo mostrare, presuppone il medesimo *isomorfismo* tra il piano del concetto – l'«opposizione» – e quello della realtà effettiva – l'«ostilità» – che consente a Strauss di delineare la singolare figura di uno 'Hobbes schmittiano'.

Torniamo ad osservare il passo del decimo capoverso (cfr. nota 14), prestando attenzione, per prima cosa, a quel che contraddistingue il «concetto» di cui si narra qui la storia. La peculiarità del *Kulturbegriff* risiede, a ben vedere, nel suo carattere 'riflessivo' o 'speculativo' (nel senso che a questa parola può essere dato in conformità all'etimo *speculum*). Ci riferiamo al rapporto che tale concetto intrattiene con il proprio oggetto: l'oggetto – la *Kultur* – non è soltanto oggetto del concetto – il *Kulturbegriff* –, ne è bensì l'origine o causa. In conformità alla metodologia della decostruzione genealogica, infatti, i concetti vanno considerati, non già come 'platoniche' idealità già date fuori del tempo, bensì come concrezioni storiche, di cui sia possibile indagare l'origine. La «cultura», oggetto del *Kulturbegriff*, è appunto l'origine o principio causale dal quale prendono vita tutti i concetti, inclusi, ovviamente, quelli che lo pongono ad oggetto. Il compito predelineato da un siffatto metodo consiste perciò nell'indagare se, ed in che modo, il concetto preso in esame restituisca la sua propria origine. È quel che accade nel decimo capoverso delle *Anmerkungen*: Strauss, muovendo dall'enunciazione del principio secondo cui «cultura è sempre *cultura della natura*», accerta se i diversi *Kulturbegriffe*, che si sono avvicendati nella storia, abbiano dato, o no, adeguata espressione alla propria origine. Il «concetto dominante di cultura» viene in questo modo a configurarsi come la conseguenza, o l'effetto di un processo di separazione in cui l'origine, per così dire, viene ad allontanarsi da se stessa. È tale separazione, a far sì che, a un dato momento, l'origine 'decada', ossia – letteralmente – 'cada fuori' dall'ambito del concetto, determinandone così l'«oblio».

Si osservi, al riguardo, il ritmo triadico della vicenda narrata da Strauss. Mentre, nell'antichità, la cultura era «cura devota della natura», esprimeva dunque la prossimità alla terra rintracciabile nell'etimo *colere*, nella modernità si assiste ad un divorzio. Compresa come un «opposto», un nemico che costringe ad una lotta «tenace ed astuta», la natura ha oramai acquisito il connotato di un luogo inospitale, del tutto estraneo al vivere civile. Come abbiamo prima rilevato, però, la moderna alienazione dell'uomo dalla natura, che Strauss simbolizza qui con la figura di Francis Bacon, non produce ancora il pregiudizio che contraddistingue l'odierno *Kulturbegriff*. *Parendo vincitur*, infatti: la 'vittoria' sulla natura è possibile soltanto a condizione che ci si renda capaci, mediante la conoscenza, di obbedire 'astutamente' alle sue ingiunzioni, onde poterle volgere a proprio vantaggio. È solo con la terza e conclusiva fase di questa vicenda, che, alla consapevolezza, subentra il suo

contrario. Solo nella «situazione presente», all'epoca cioè in cui domina la concezione neokantiana dello «spirito umano» come «produzione pura», il principio secondo cui «cultura è sempre *cultura della natura*» entra completamente nell'ombra, cadendo nell'«oblio» nel quale si rende irriconoscibile.

Si presti ora attenzione al punto concettualmente nevralgico di questo modo di rappresentare il decadimento del concetto dalla sua origine: *l'oblio è conseguenza, o effetto, e non già principio, o causa, dell'allontanamento dall'origine*. È cioè la separazione, a spiegare l'oblio, non l'oblio, a spiegare la separazione. L'oblio non è, e non può essere il principio causale della separazione, perché, se così fosse, non potrebbe assumersi quel che, di questo ragionamento, costituisce l'irrinunciabile presupposto formale, vale a dire, che l'oggetto è l'origine del concetto. In altre parole: posto che, quale che ne sia il concetto, «cultura è sempre *cultura della natura*», l'oblio della natura che contraddistingue il «concetto dominante di cultura» non può derivare da un casuale fraintendimento della coscienza soggettiva. Non è stata cioè una svista, in cui taluni, ad esempio i filosofi neokantiani, sono incorsi, a spegnere la lucida consapevolezza degli antichi e dei moderni. Il 'pregiudizio' contemporaneo, ossia – se è concesso un libero accostamento a Vico – la «boria dei dotti», persuasa che la cultura non sia altro che un prodotto della «creazione sovrana dello spirito umano», è dunque da considerarsi, essa stessa, un prodotto della *Kultur der Natur*. È quel che Strauss lascia chiaramente intendere là dove afferma che «“cultura” è a tal punto cultura della natura, che essa può essere compresa come creazione sovrana dello spirito soltanto se la natura, che viene coltivata, è stata presupposta e *dimenticata* come *opposto* dello spirito»³⁰. Egli dice così, ribadisce cioè, non senza paradosso, l'inevitabile presenza del principio alla radice della sua stessa negazione, appunto perché, rimanendo coerente con il presupposto formale del proprio ragionamento, assume che non possa darsi «concetto di cultura», sia pure affatto erroneo, che non debba al proprio oggetto la sua ragion d'essere. È dunque l'oggetto – la *Kultur der Natur*, la «cultura» nel suo rapporto essenziale con la «natura» –, a determinare l'«oblio» di questo stesso rapporto essenziale. Ciò significa che l'«oblio» è espressione o manifestazione 'soggettiva' di un processo 'oggettivo'. Esso è, *a parte subjecti*, quel che lo svolgimento della cosa stessa, ossia la separazione dall'origine, è *a parte objecti*. Anche qui, dunque, Strauss presuppone che vi sia un isomorfismo tra la negatività propria del concetto – l'«oblio» – e la negatività dell'oggetto – la «cultura della natura» –.

Se, ora, mettiamo a raffronto quel che abbiamo letto nel quarto capoverso (cfr. nota 28) con la storia del *Kulturbegriff* delineata nel decimo (cfr. nota 14), ci accorgiamo che la differenza tra i due passi è di rilievo tutt'altro che marginale. Nel decimo capoverso, l'«occultamento», che Schmitt ha il merito di smascherare, non viene più presentato, come accadeva nel quarto, alla stregua di un puro e semplice errore. Non ha più, cioè, un carattere 'soggettivo'. Assume bensì il carattere della 'oggettività'. In quel che, prima, aveva chiamato «annebbiamento della realtà effettiva», Strauss, adesso, scorge ben di più. Vi scorge qualcosa come la 'spia', o il 'sintomo' di un processo immanente alla realtà effettiva. Collocato, quale suo momento conclusivo, nella sequenza storica tracciata nel decimo capoverso, il «concetto dominante di cultura» appare capace di rivelare quel che, per altro verso, occulta. L'«oblio», proprio perché non è causa, ma effetto della separazione dall'origine, offre la possibilità di scorgere il processo onde esso è sorto. Soltanto ad una condizione, però, ciò può accadere: a condizione che sia l'allontanamento dall'origine, a promuovere la propria manifestazione. Infatti, per la ragione già richiamata, nemmeno il riconoscimento di quel che, per altro verso, si è oramai sottratto nell'«oblio», può accadere senza che, a consentirlo, sia la cosa stessa. La logica del peculiare ragionamento di filosofia della storia, che viene qui svolto, impone che sia sempre e comunque la realtà, a dar luogo alla sua propria comprensione o non comprensione. Se, quindi, deve potersi parlare di una consapevolezza che, *ex contrario*, matura dalla non consapevolezza, quasi *lucus a non lucendo*, deve altresì supporre che ciò non abbia luogo in virtù di una iniziativa soggettiva. Che sia bensì occasionato dallo svolgimento della realtà stessa. L'attuazione della possibilità di comprendere, grazie all'«oblio», l'origine dell'«oblio», è pertanto riservata ad un momento dello svolgimento

³⁰ L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 222; tr. it. p. 103.

dell'origine stessa. Un momento da considerarsi particolare o privilegiato perché, a differenza di tutti gli altri momenti che compongono la serie storica, è l'unico a recare in sé l'energia necessaria a rivelare il carattere essenziale della serie stessa. Si tratta, in altre parole, di un *momento* «estremo» o «assoluto».

Quale sia questo momento 'culminante' che, nell'«oblio», consente finalmente di vedere, o anche soltanto intravedere la natura 'obliata', è indicato, a guardar bene, già nel primo capoverso delle *Anmerkungen*. Ci riferiamo al luogo prima richiamato, nel quale Strauss segnala il rapporto tra la schmittiana «questione (*Frage*) dell' "ordine delle cose umane", ovvero dello Stato» ed il «fatto che lo Stato è diventato così problematico (*fragwürdig*) come almeno da secoli non accadeva»³¹. Questo nesso tra *Kritik* e *Krise*, tra la *problematizzazione* dello Stato e la *condizione problematica* in cui quest'ultimo versa di fatto, va compreso alla luce del peculiare «orientamento» storicistico che impronta i primi due paragrafi delle *Anmerkungen*. Nella critica schmittiana del liberalismo, Strauss scorge il configurarsi *a parte subjecti* di quel che, con la crisi delle istituzioni liberali, accade *a parte objecti*: la *critica* è – per così dire – il 'lato soggettivo' della *crisi* 'oggettiva'. Capiamo ancor meglio, in questo modo, il motivo per cui Strauss richiama ripetutamente l'attenzione sullo «strettissimo rapporto» tra la schmittiana *Begriffsbestimmung* del politico e la «critica del concetto dominante di cultura». La *Grundthese* di Schmitt, proprio perché esprime soggettivamente quel che accade oggettivamente, rivela la verità del processo storico stesso che ha causato il definitivo tramonto della consapevolezza circa l'innegabile fondamento naturale di ogni presunta «creazione sovrana» dello spirito umano. La critica di questa 'presunzione' e la rivelazione del processo che l'ha generata sono, per così dire, come 'dritto' e 'rovescio'. Al «fatto del fallimento del liberalismo», che «determina» (*bestimmt*) il «compito di Schmitt»³², Strauss attribuisce dunque la virtù di rivelare le cose stesse: il liberalismo, ossia la negazione del politico, proprio perché oggi «fallisce», fa sì che la «realtà effettiva», occultata da quel che sta fallendo, venga finalmente compresa. In questa parte delle *Anmerkungen*, in altri termini, il ragionamento ermeneutico di Strauss presuppone un ordine finalistico o – come si dice – una 'teleologia storica'. Presuppone, più precisamente, una teleologia negativa a carattere escatologico: nella crisi presente, la negazione liberale del politico giunge al suo ἔσχατον, al suo 'punto di svolta finale', cosicché, andando incontro al suo annullamento, prepara o introduce al definitivo riconoscimento della verità.

Al lettore che abbia presente la polemica antistoricistica degli scritti straussiani più tardi, non dovrebbe essere sfuggito un aspetto sorprendente del risultato a cui siamo infine pervenuti. Nel delineare la concezione della storia che innerva i primi due paragrafi delle *Anmerkungen*, è accaduto che emergessero caratteristiche proprie di quello che, più tardi, Strauss denominerà «storicismo radicale». Non è possibile, in questa sede, concedere spazio ad una indagine accurata, intesa a chiarire, anzitutto, quali, precisamente, siano i pensatori che, pur nella loro diversità, Strauss riconduce a questa denominazione. Basti qui succintamente dire che, per Strauss, lo storicismo è «radicale» quando non si accontenta, come fa il più superficiale «relativismo», di sostenere che ogni attività teorica e pratica umana sia storicamente condizionata. A qualificarlo come «radicale» è una tesi di

³¹ Ivi, p. 217; tr. it. p. 97.

³² Ivi, p. 218; tr. it. p. 98. Qualche riga prima si legge: «La tesi fondamentale di Schmitt è da cima a fondo condizionata (*bedingt*) dalla polemica contro il liberalismo; essa è da intendere solo come tesi polemica, soltanto "dalla concreta esistenza politica"». L'uso delle espressioni *bestimmen* e *bedingen* attesta, ancora una volta, il fatto che, in questa fase di esordio delle *Anmerkungen*, Strauss ragiona in base al principio – giusta l'elegante formulazione di Benedetto Croce – della ««condizionalità individuale e storica di ogni pensiero del concetto» (B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. FARNETTI, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 161). A proposito del pensiero di Croce, non sembra che, all'epoca, Strauss ne avesse una conoscenza diretta. Tuttavia, egli richiama parzialmente (cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 217; tr. it. p. 97) un passo della conferenza sullo *Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen*, in cui Schmitt ne fa l'elogio: «Che ogni conoscenza storica sia conoscenza presente, che essa riceva luce ed intensità dal presente e, nel suo senso più profondo, sia al servizio del presente, perché ogni spirito è solo spirito presente, da Hegel in poi è stato detto da molti, e, al meglio, da Benedetto Croce» (C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 66; tr. it. p. 167).

rilievo, per così dire, ‘ontologico’, concernente la natura o essenza del tempo storico. Si tratta, più precisamente, della tesi secondo cui non tutti i momenti che intessono il corso degli eventi sono momenti relativi. Se ne dà bensì uno, il «momento presente», che va definito come «assoluto». «Assoluto», «estremo» o anche «finale», perché, a differenza, di tutti gli altri momenti passati e futuri, alberga in sé la *consapevolezza* definitiva e, quindi, *assoluta*, non storicamente relativa, *circa il carattere* relativo, storicamente condizionato, mai definitivo e, quindi, *non assoluto* di ogni attività teorica e pratica umana³³. Tra l’«orientamento» della lettura straussiana di Schmitt nelle prime due sezioni delle *Anmerkungen* e lo «storicismo radicale», l’analogia ci sembra palese. Ciò suggerisce l’ipotesi che la nozione straussiana di «storicismo radicale» sia l’esito di una revisione autocritica. Qualora si intendesse studiarla, compito che eccede i limiti della presente indagine, questa genesi autocritica andrebbe senz’altro posta al centro dell’attenzione. Si potrebbe con ciò spiegare, ad esempio, perché, pur distanziandosene, Strauss sottolinei l’importanza di questa «philosophy of history», contro quelle che gli sembrano affrettate sottovalutazioni dell’autentico problema filosofico che la sottende³⁴.

Cade opportuna, a questo proposito, un’ultima osservazione. La tesi di fondo che Strauss sostiene in questa parte del testo, e che, successivamente, criticherà, individuandovi il contrassegno dello «storicismo radicale», può essere liricamente espressa con un celebre verso di Hölderlin: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch»³⁵. «Dove c’è pericolo», dunque nella crisi presente, quando,

³³ Questa tesi riguardo alla natura dello «storicismo radicale» è esposta in diversi luoghi. Abbiamo qui presente soprattutto L. STRAUSS, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* (1971), in: ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago/London 1983 pp. 29-37; tr. it. di C. ADORISIO, *Filosofia come scienza rigorosa e filosofia politica*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 3/131 (2008), pp. 159-168, dove si parla di «storicismo radicale» a proposito della «difficulty», che costringe Heidegger «to elaborate, sketch or suggest what in the case of another man would be called his philosophy of history» (ivi, p. 32; tr. it. p. 162). La «difficoltà» viene delineata nel modo seguente: «(...) se l’intellezione (*insight*) della storicità di tutto il pensiero deve essere difesa, l’interpretazione (*understanding*) della struttura universale o essenziale di tutti i mondi storici deve essere accompagnata e, in qualche modo, guidata da quella intellesione. Ciò significa che l’interpretazione della struttura essenziale di tutti i mondi storici deve essere interpretata come essenzialmente appartenente ad uno specifico contesto storico, ad uno specifico periodo storico. Il carattere della intellesione storicista deve corrispondere al carattere del periodo a cui essa appartiene. L’intellezione storicista è l’intellezione finale, nel senso che essa rivela che, sotto il profilo decisivo, tutto il pensiero precedente è radicalmente difettivo, e che non è possibile alcun legittimo cambiamento in futuro, che possa rendere obsoleta, o – per così dire – relativizzare (*mediate*) l’intellezione storicista. In quanto intellesione assoluta, essa deve appartenere al momento assoluto della storia» (ivi, p. 33, tr. it. p. 162, tr. leggermente modificata). A proposito di questo scritto della maturità, nel quale emerge con chiarezza l’importanza della fenomenologia di Husserl nella formazione del concetto straussiano di «filosofia politica», ci permettiamo di rinviare a P. CICCARELLI, *Filosofia e politica in Heidegger: l’interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, «Etica & Politica – Ethics & Politics», XI (2), 2009, pp. 25-58; ID., *Politische Philosophie versus Geschichtsphilosophie. Leo Strauss’ Interpretation von Husserls Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit. 162, tr. modificata).

³⁴ Significativo, al riguardo, è il carteggio H.G. GADAMER/L. STRAUSS, *Correspondence Concerning ‘Wahrheit und Methode’*, «Independent Journal of Philosophy», 2 (1978), pp. 5-12.

³⁵ L’accostamento dello «storicismo radicale» al verso di Hölderlin ci è suggerito da questa descrizione straussiana della «philosophy of history» di Heidegger: «La filosofia della storia di Heidegger ha la stessa struttura di quella di Marx e di Nietzsche: *il momento in cui arriva la consapevolezza finale apre la prospettiva escatologica (...)*. Ogni grande epoca dell’umanità è sorta dalla *Bodenständigkeit* (radicamente nel suolo). Tuttavia la grande epoca della grecità classica diede vita ad un modo di pensare che ha sin dall’inizio messo in pericolo in linea di principio la *Bodenständigkeit*, e le sue finali conseguenze contemporanee stanno per distruggere gli ultimi resti di quella condizione di grandezza umana. La filosofia di Heidegger appartiene a quel momento infinitamente pericoloso in cui l’uomo corre il rischio, grande come non mai in passato, di perdere la sua umanità, e perciò – *pericolo e salvezza appartenendosi reciprocamente* – la filosofia può avere il compito di contribuire al recupero o al ritorno della *Bodenständigkeit*, o a preparare una *Bodenständigkeit* interamente nuova: una *Bodenständigkeit* al di là della più estrema *Bodenlosigkeit*, un essere a casa propria nel più estremo spaesamento» (L. STRAUSS, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 33; tr. it. pp. 163 s. [tr. leggermente modificata; tutti i corsivi sono nostri, P. C.]). Strauss ha qui presente evidentemente la conferenza heideggeriana *Die Frage nach der Technik* (1954, ora in: M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Tübingen 1978, pp. 9 ss.; tr. it. di G. VATTIMO, *La questione della tecnica*, in: M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, pp. 5 ss.) che si chiude menzionando, fra l’altro, il verso hölderliniano.

alle certezze, che volgono finalmente al tramonto, è subentrato lo smarrimento, allora matura la palingenesi. Si tratta di una disposizione d'animo che, pur abitata dal 'demone' della negazione critica, esprime un forte sentimento di fiducia 'religiosa' nella possibilità che la redenzione giunga a compimento proprio in virtù della disperazione indotta da eventi negativi. Ciò autorizza – ci sembra – un'ipotesi idonea a spiegare un'enigmatica affermazione parentetica di Strauss nel passo della *Preface* all'edizione americana del libro su Spinoza che abbiamo richiamato all'inizio. A proposito del proprio *change of orientation*, egli afferma che questo «trovò la sua prima espressione, *non del tutto accidentalmente* (not entirely by accident)»³⁶ (c.vo nostro, P. C.) nelle *Anmerkungen*. Viene spontaneo chiedersi perché Strauss lo qualifichi in questo modo, ossia come «non del tutto accidentale»³⁷. È plausibile congetturare, confortati in ciò dal tenore autobiografico della *Preface*, che, con questa espressione, Strauss alluda al rilievo assunto da circostanze personali, non strettamente teorico-sistematiche, nel complesso di motivi che lo indussero al *change of orientation*. Più precisamente, egli sembra qui intendere il sentimento della 'necessità', o 'non accidentalità', che accompagna ogni disillusione. Non è difficile indovinare quale possa essere stata, nel clima in cui si va preparando la *Machtergreifung* hitleriana, la disillusione di un ebreo tedesco colto, animato dalla fiducia che la salvezza maturi proprio là dove il pericolo giunge all'estremo. Qualora, poi, si ponga mente al fatto che tale fiducia era stata riposta nel pensiero di Schmitt, ossia di un uomo che, di lì a poco, avrebbe assunto un ruolo preminente in «the only regime ever anywhere – which had no other clear principle than murderous hatred of the Jews (...)»³⁸, l'affermazione retrospettiva di Strauss riesce senz'altro comprensibile. Il fatto che il *change of orientation* abbia trovato espressione in un scritto a commento di Schmitt non è «del tutto accidentale» perché, nella parte che ne abbiamo fin qui analizzata, Strauss mostra di essere senz'altro persuaso della intrinseca verità della critica schmittiana del liberalismo. Una persuasione, questa, che doveva essere commista al sentimento di fiducia sollecitato da una siffatta verità 'escatologica'. Se è vero, quindi, che, a mutare nel terzo paragrafo delle *Anmerkungen*, è proprio l'«orientamento» storicistico-escatologico, l'espressione di questo «cambiamento» non poté evidentemente presentarsi disgiunto dal pungente sentimento della necessità – non accidentalità – indotto dal rivelarsi illusoria di una speranza.

³⁶ L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, cit., p. 31. Per una diversa spiegazione di queste parole, cfr. D. JANSSENS, *Between Athens and Jerusalem*, cit., p. 147, che chiama in causa un'altra circostanza autobiografica, ossia la «departure» di Strauss «from political Zionism, political activism, and modern politics as such», e la conseguente necessità di confrontarsi con Schmitt, ovvero con «a powerful defender of the two authoritative alternatives to the philosophic life he is trying to recover. L'interpretazione di Janssens si svolge qui in stretta prossimità ad un'altra interpretazione delle *Anmerkungen*, tra le più importanti e influenti, quella di H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1998.

³⁷ Per una diversa spiegazione di queste parole, cfr. D. JANSSENS, *Between Athens and Jerusalem*, cit., p. 147, che chiama in causa un'altra circostanza autobiografica, ossia la «departure» di Strauss «from political Zionism, political activism, and modern politics as such», e la conseguente necessità di confrontarsi con Schmitt, ovvero con «a powerful defender of the two authoritative alternatives to the philosophic life he is trying to recover. L'interpretazione di Janssens si svolge qui in stretta prossimità ad un'altra interpretazione delle *Anmerkungen*, tra le più importanti e influenti, quella di H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1998.

³⁸ Ivi, p. 3. La spiegazione che proponiamo dell'osservazione autobiografica di Strauss, e più in generale, del senso del *change of orientation*, ci pare confortata dalla seguente «hypothesis», alla base della monografia di R. HOWSE, *Leo Strauss. Man of Peace*, Cambridge University Press, New York 2014, p. 13: «As the horrific drama of Nazism unfolded, Strauss became and never ceased to be profoundly troubled that he had been tempted by and even subscribed to an outlook that, at least indirectly in the case of Nietzsche himself and much more directly in the case of the political nihilists who followed in his path, contributed to the political movement that led to the destruction of European Jewry. He sought, through writing as he did, to show how his youthful temptation toward fascist thought was motivated by high-minded considerations, no matter how misguided, and to atone before God and the Jewish people, through providing a critique of the kind of thought represented by German nihilism, which would be persuasive to others who might be tempted by similar motives».