

Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*

Pierpaolo Ciccarelli

Università di Cagliari

Dipartimento di Filosofia e teoria delle scienze umane

pierpaolo.ciccarelli@unica.it

ABSTRACT

Through an accurate reading of Leo Strauss' essay *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, the paper aims to provide a contribution to raise the *principled question* of the relationship between philosophy and politics. Strauss states that there is an "intimate connection" between the "facts" occurred in Germany in 1933 and "the core" of Heidegger's philosophical thought. Now, it's difficult to let this statement about Heidegger fit within the well-known Strauss' critique of the historicistic vision, accordingly to which every philosophy is conditioned from its historical time. An accurate, *i. e.*, a critical reading of Strauss' essay, forces us to answer to the following question: What does properly mean Strauss' statement? Does it imply something like a *reductio ad Hitlerum* of Heidegger's thought, *i. e.*, an essentially historicistic interpretation of the issue? My paper supports the idea that Strauss' interpretation of the relation between thought and politics is *not historical, but phenomenological*, assuming the word in a Husserlian way. In fact, according to Strauss, Heidegger's thought – like every modern "philosophy of history" as for example those of Hegel, Marx and Nietzsche – is basically a renunciation of the "infinite philosophical task" in favour of what Husserl called *Weltanschauungsphilosophie*, that is, in favour of time-conditioned practical solutions of the riddles of life and the world. Seen in this way, Heidegger's political engagement is a consequence, not of his philosophy, but rather of his essentially non-philosophical incapacity to resist the temptation of *Weltanschauungsphilosophie*, *i. e.*, the desire of satisfying the human need of exaltation and consolation. The roots of Heidegger's political choices are therefore to be understood within a specific cultural-political framework, and not within his philosophical thinking.

* Il presente scritto costituisce l'esito, ancora parziale, di una ricerca condotta presso la "Berghische Universität" di Wuppertal sul tema *Phänomenologie der politischen Welt. Die Rückkehr zum klassischen Rationalismus im Werk von Leo Strauss*. Desidero qui ringraziare il Prof. Dr. Klaus Held, per aver auspicato il mio soggiorno di studi, e la Heinrich-Hertz-Stiftung, per averlo reso possibile assegnandomi una borsa di studio annuale.

1. Husserl e il giovane Strauss

Nel 1971 Leo Strauss pubblica un breve saggio, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, nel quale afferma, tra le altre cose, che v'è uno stretto rapporto tra il pensiero di Heidegger e il nazismo. Prima di esaminare tale giudizio, soffermiamoci sull'evidente allusione, nel titolo dello scritto straussiano, al saggio programmatico di Edmund Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft* del 1911: Strauss si propone infatti di comprendere “se, nella filosofia di Husserl, vi sia posto per la filosofia politica”.¹ Uno strano proposito: non si vede infatti che cosa abbia a che fare, con la filosofia politica, questo scritto, dove Husserl svolge un brevissimo riassunto di alcune analisi fenomenologiche della coscienza svolte in altri, ben più importanti, testi, nonché alcune linee programmatiche su future ricerche e, infine, una critica, condotta dal punto di vista della fenomenologia, della “filosofia naturalistica”, dello “storicismo” e della “filosofia della visione del mondo” (*Weltanschauungsphilosophie*). Nessun cenno, dunque, a temi di filosofia politica in senso proprio, quali ad esempio, lo “stato”, le “forme di governo”, la “sovranità”, la “società civile” etc. Perché, dunque, Strauss, il dotto interprete della tradizione classica del pensiero politico, va a cercare la “filosofia politica” di Husserl proprio in questo scritto e non – per fare un possibile esempio – nelle *Meditazioni cartesiane*, nelle analisi della costituzione dell'*alter ego*? Questa ovvia domanda può forse trovare risposta se ci disponiamo a leggere il breve saggio straussiano come una sorta di ‘contributo alla critica di me stesso’. Strauss, in altre parole, offre qui al lettore una riflessione sul significato della fenomenologia di Husserl nella maturazione del problema di fondo della sua riflessione: il problema della “filosofia politica”. Due indizi, nel testo, ci spingono a formulare questa ipotesi. In due passaggi, infatti, troviamo delle insolite allusioni di carattere autobiografico. La prima è questa: “Quando ero ancora un ragazzo e a quel tempo aderivo in modo incerto e dubbioso alla scuola neokantiana di Marburgo, Husserl mi spiegò in questi termini il carattere della sua opera: ‘La scuola di Marburgo comincia dal tetto, mentre io comincio dalle fondamenta’”.²

¹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in: “Interpretation” 1971 (vol. 2 n. 4), p. 5 (= *Filosofia come scienza rigorosa e filosofia politica*, tr. it. di C. Adorasio con un nota di presentazione di F.S. Trincia, in: “MicroMega Almanacco di filosofia”, 2008, p. 164). Il saggio era stato già pubblicato nel 1968 in lingua ebraica. Esso è poi confluito in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983.

² Ivi, p. 2 (= tr. it. cit., p. 161).

Strauss torna a sottolineare il suo giovanile accostamento a Husserl là dove afferma: “Quanto sto per dire è basato su una rilettura, compiuta dopo molti anni di oblio, del saggio programmatico di Husserl *Filosofia come scienza rigorosa*.”³

A questi passi è interessante accostare alcune osservazioni che troviamo nel carteggio tra Strauss e Eric Voegelin. In una lettera del 13 febbraio 1942, Strauss critica, come era solito fare, il pensiero moderno e contemporaneo: benché sia vero – afferma – che “nell’epoca moderna c’è sempre stato un movimento di opposizione contro il pensiero moderno”, si è trattato sempre di una “movimento di opposizione concentrato su se stesso, anche quando si oppone al pensiero moderno”.⁴ Subito dopo, però, la severità del giudizio sui “tempi moderni”, incapaci – secondo Strauss – di trascendere il proprio orizzonte storico-culturale, si attenua per far posto ad una eccezione: “Husserl è l’unico che ha realmente cercato un nuovo inizio, *integre et ab integro*; il saggio sulla crisi della scienza moderna è l’indicazione più chiara – esso mira all’inizio, o alla scienza sociale.”⁵

Strauss, che dedicò la propria esistenza di studioso quasi esclusivamente all’interpretazione dei classici, vedeva dunque in Husserl l’unico ‘classico’ contemporaneo. Ciò emerge in modo ancor più netto in un’altra lettera, data 9 maggio 1943. All’osservazione di Voegelin che aveva sottolineato il carattere spiccatamente moderno della “egologia” di Husserl, Strauss risponde: “Questo [*scil.*: il problema dell’egologia] è, comunque, soltanto un problema e non il più importante: l’analisi fenomenologica di Husserl sfociò nell’analisi radicale dell’intero sviluppo della scienza moderna (il saggio in *Philosophia* e il saggio sull’evidenza geometrica così come lo splendido frammento sulla coscienza dello spazio nel volume in ricordo di Husserl). Non conosco niente nella letteratura del nostro secolo che possa essere comparabile a queste analisi quanto a rigore, profondità e respiro. Husserl ha visto con incomparabile chiarezza che la restaurazione della filosofia o della scienza – perché egli nega che quanto oggi passa per scienza sia autentica scienza – presuppone la restaurazione del livello problematico platonico-aristotelico. La sua egologia

³ Ivi, p. 5. (= tr. it. cit., p. 164).

⁴ P. Emberley, B. Cooper (edit.), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania 1993, p. 12. Strauss si riferisce qui all’annuario filosofico internazionale *Philosophia*, edito a Belgrado, sul quale apparvero, nel 1936, le prime due parti del volume, pubblicato poi nel 1954, intitolato *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Il “volume in memoria” è verosimilmente quello edito da M. Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass. 1940.

⁵ Ivi, p. 12.

può essere compresa solo come risposta al problema platonico-aristotelico del *Nous* – e solo al livello di tale questione quella risposta può essere adeguatamente discussa.”⁶

Strauss torna sull’argomento nella lettera a Voegelin dell’11 ottobre 1943: “Lei senza dubbio sovrastima il significato del *guscio* “storico-filosofico” ed “epistemologico” proprio della situazione da cui Husserl ha preso le mosse. Il punto di vista decisivo in Husserl è la critica della scienza moderna alla luce della scienza vera e propria, cioè [la scienza] platonico-aristotelica. La sua opera può essere compresa solo alla luce delle enormi difficoltà in cui culmina la scienza platonico-aristotelica, il problema del *nous*. Al cospetto delle enormi difficoltà di comprensione di *De anima III*, 5 e ss., la fondazione egologica husserliana dell’ontologia è in fondo scusabile.”⁷

Giudizi così positivi su Husserl da parte di un autore come Strauss, sempre drasticamente critico nei riguardi del pensiero contemporaneo, appaiono alquanto insoliti. Viene così da pensare che, nello scritto sulla *Filosofia come scienza rigorosa*, Strauss abbia inteso, non soltanto determinare “il posto lasciato da Husserl alla filosofia politica”, ma indicare anche come, al fondo del proprio modo di concepire il compito del pensiero filosofico, agisca una decisiva ‘movenza fenomenologica’ in senso specificamente husserliano. Nella letteratura critica – *salvo errore*⁸ – il tema dell’ispirazione fenomenologica dell’ermeneutica e, più in generale, del pensiero di Strauss non è stato ancora affrontato, né questa è la sede adatta a svolgere in modo esauriente questo compito. Ci limiteremo dunque a mostrare in che misura il giudizio di Strauss sulla connessione tra filosofia e politica in Heidegger non sia comprensibile senza tener conto del suo tenore fenomenologico-husserliano.

⁶ Ivi, p. 17.

⁷ Ivi, p. 35.

⁸ Non mi è riuscito di consultare L. Berns, *The prescientific world and Historicism: some reflections on Strauss, Heidegger and Levinas*, in: A. Udof (ed.), *Leo Strauss’s Thought: toward a critical engagement*, Boulder/London 1991, pp. 169-182. La critica si è concentrata soprattutto sul rapporto dell’ermeneutica di Strauss con la *Destruktion* heideggeriana: al proposito, cfr. le differenze opportunamente segnalate da H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart-Weimar 1996, pp. 29 ss. Cfr. anche S. B. Smith, *Destruktion or recovery? On Strauss’s Critique of Heidegger*, in: Id., *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago 2006, pp. 108-130.

2. I fatti del 1933 e il “nucleo del pensiero” di Heidegger

Lo scritto straussiano esordisce con la constatazione di un paradosso che caratterizza la nostra epoca. Da un lato, osserva Strauss, “è un fatto che, nel corso delle due ultime generazioni, la filosofia politica ha perso la propria credibilità”; dall'altro, però, “la filosofia politica ha perso la sua credibilità nella proporzione in cui la politica stessa è, in un certo senso, divenuta più filosofica che mai”.⁹ Non più credibile è ormai diventato ciò che, da sempre, ha costituito l'oggetto della filosofia politica, “l'ordine giusto o migliore della società, l'ordine per natura giusto o migliore dovunque e sempre”. E tuttavia, contemporaneamente a questa perdita di senso della domanda centrale della filosofia politica, si assiste ad una radicale trasformazione della politica stessa, la quale non è ormai più quello che essa era sempre stata, ovvero il dominio del *particolare*: “Un'agitazione sociale – osserva Strauss – in quello che viene chiamato genericamente, per non dire demagogicamente, un ‘ghetto’ di una città americana ha ripercussioni a Mosca, Pechino, Johannesburg, Hanoi, Londra ed in altri posti molto lontani, e rimane a questi collegato.”¹⁰

La politica dunque si è ‘filosofizzata’: ha acquisito una dimensione universale, empiricamente universale. Simultaneamente “la filosofia politica è scomparsa”. Nessuno, nessun filosofo, intellettuale, uomo di cultura ritiene ormai che sia sensata un'indagine sul migliore ordine possibile delle cose umane. Su questo, osserva Strauss, concordano anche i più decisi avversari politici, quali l'ideologia comunista (Strauss scrive – ricordo – all'inizio degli anni '70) e le tendenze culturali prevalenti in quelli occidentali. Strauss sorvola sul comunismo per individuare, invece, con maggior precisione due filosofie influenti in Occidente, il “positivismo” e l'“esistenzialismo”. Seguendo una linea già adottata altrove¹¹, Strauss riassume nel modo seguente, gli argomenti positivisti e quelli esistenzialisti contro la “filosofia politica” nel senso antico dell'espressione, dunque contro la ricerca dell'ordine umano giusto *physei*, “per natura”. Il “positivismo” si vede costretto a rigettare la “filosofia politica come radicalmente non scientifica” poiché questa enuncia giudizi di valore, o di disvalore, giudizi cioè che la conoscenza scientifica – “l'unica vera cono-

⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 1 (= tr. it. cit., p. 159).

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cfr. anzitutto i primi due capitoli di L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1965 (I^a ed. 1950) pp. 9-80 (= *Diritto naturale e storia*, tr. it. di N. Pierri, Genova 1990, pp. 15-89), nonché le pagine introduttive di L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago 1964, pp. 1-12.

scienza”¹², secondo i positivisti – non è in grado di enunciare. L’”esistenzialismo” si oppone risolutamente al “positivismo”, giacché esso sostiene “il punto di vista secondo il quale tutti i principi di conoscenza e di azione sono storici, non hanno cioè altro fondamento che un’infondata decisione umana o una dispensa del fato”.¹³ Esso è “ben lontano” dal ritenere la scienza l’unica vera conoscenza: al contrario, la giudica come “una forma tra le altre per vedere il mondo, tutte di pari dignità”.¹⁴ Questo fondamentale disaccordo col “positivismo” però, non impedisce all’”esistenzialismo” di giungere, riguardo alla “filosofia politica”, al medesimo verdetto di condanna emesso dal suo avversario: “dal momento che, secondo l’esistenzialismo, tutto il pensiero umano è storico, nel senso indicato, l’esistenzialismo deve rifiutare la filosofia politica come radicalmente a-storica.”¹⁵

Ora, Strauss solleva, per così dire, una *quaestio iuris*: intende cioè svolgere un’indagine critica riguardo alla validità degli argomenti fatti valere contro la “filosofia politica”. Questa indagine critica appare, al contempo, come una sorta di ‘autobiografia intellettuale’, un’anamnesi della riflessione che ha condotto Strauss stesso a porsi criticamente nei riguardi del “positivismo” e dell’”esistenzialismo” e, di conseguenza, a ‘cassare’ il verdetto di condanna emesso contro la “filosofia politica”. Al centro di questa anamnesi critica compaiono due maestri di Strauss: Husserl e Heidegger. A Heidegger, egli tributa qui la medesima ammirazione già espressa, come vedremo tra poco, anche in altre occasioni: “L’esistenzialismo è un “movimento” che, come tutti i movimenti simili, ha una periferia debole ed un centro duro. Tale centro è il pensiero di Heidegger. Solo a questo pensiero l’esistenzialismo deve tutta la sua importanza o rispettabilità intellettuale.”¹⁶

Senonché, Strauss mette altresì in evidenza che “nell’opera di Heidegger non c’è spazio per la filosofia politica, e questo può ben essere dovuto al fatto che lo spazio in questione è occupato da Dio o dagli dei”.¹⁷ L’osservazione rinvia a quello che, a buon diritto, si può considerare l’argomento fondamentale attorno al quale ruotano la riflessione e l’ermeneutica di Strauss: il problema “teologico-politico” e del rapporto conflittuale tra filosofia e religione (il tema

¹² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 1 (= tr. it. cit., p. 159).

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ivi, p. 2 (= tr. it. cit., pp. 159 s.).

¹⁷ Ibid.

da lui evocato con l'espressione "Atene e Gerusalemme").¹⁸ Ci accorgeremo, leggendo lo scritto su *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, che l'insegnamento husserliano ha dato un impulso decisivo alla elaborazione filosofica di questo *Leitmotiv* della vita intellettuale di Strauss. Ma lasciamo da parte, per ora, questo punto e torniamo alle osservazioni di Strauss riguardo a Heidegger. Il fatto che nell'opera heideggeriana non ci sia spazio per la "filosofia politica" "non significa – precisa ovviamente Strauss – che Heidegger sia stato del tutto estraneo alla politica: nel 1933 ha dato il benvenuto alla rivoluzione di Hitler, ed egli, che non aveva mai apprezzato nessun altro sforzo politico contemporaneo, espresse ammirazione per il nazionalsocialismo ancora a lungo dopo che Hitler era stato messo a tacere e che *Heil Hitler* si era trasformato in *Heil Unheil*."¹⁹

Strauss allude qui, probabilmente, all'edizione di *Einführung in die Metaphysik*, il corso universitario che Heidegger tenne nel 1935 in occasione del quale parlò dell'"intima verità e grandezza"²⁰ del nazionalsocialismo: successivamente, quando, nel 1953, pubblicò il corso, Heidegger non tolse questa frase e, al contempo, segnalò anche, in una *Avvertenza* iniziale, che il testo era stato "emendato dagli errori": una sorta di allusione 'esoterica' con la quale Heidegger lascia intendere indirettamente, 'fra le righe', in modo quindi da non destare scandalo, di non avere rinnegato la propria esperienza politica.²¹

¹⁸ "Atene e Gerusalemme", ossia, fuor di metafora, il problema del rapporto conflittuale tra filosofia e religione è presente in ogni scritto di Strauss. Il testo decisivo, al riguardo, è la *Einleitung* del 1935 a *Philosophie und Gesetz* (ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, hrsg. von H. Meier, Stuttgart-Weimar 1997, pp. 9-27 [= *Filosofia e Legge*, tr. it. di C. Altini, Firenze 2003, pp. 131-154; la traduzione è pubblicata insieme ad un ampio e ben documentato saggio di C. Altini, *Oltre il nichilismo. Ritorno all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, ivi, pp. 7-128]). Sull'importanza di questo testo nella maturazione del pensiero Strauss e, più in generale, sulla centralità del "problema teologico-politico" ha molto opportunamente insistito H. Meier, *How Strauss Became Strauss*, in: *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner*, Lanham, MD 2006 pp. 363-82. Cfr. anche, sempre di Meier: *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, cit.; *Carl Schmitt, Leo Strauss und der "Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart-Weimar 1998; *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart-Weimar 2003.

¹⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 2 (= tr. it. cit., p. 160).

²⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987⁵, p. 152 (= *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano 1979, p. 203).

²¹ Ivi, *Vorbemerkung* (= tr. it., cit., p. 12). La cosa non poteva ovviamente sfuggire ad un maestro nell'esegesi della scrittura esoterica come Strauss, il quale infatti vi accenna sia in *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, in: Th. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago 1989, p. 30 (= *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, tr. it. di A. Ferrara, in: L. Strauss, *Atene e Ge-*

L'ammirazione di Strauss nei riguardi della "rispettabilità intellettuale" che Heidegger procura all'"esistenzialismo" non lo trattiene qui, come del resto in altri luoghi, dal pronunciare un giudizio severo al suo indirizzo: "Noi non possiamo fare a meno di incolpare Heidegger di questi fatti. Inoltre, si è indotti a fraintendere radicalmente il pensiero di Heidegger se non si scorge l'intima connessione di tali fatti con il nucleo del suo pensiero filosofico."²²

Strauss, quindi, ritiene che tra i "fatti" del 1933 e il "nucleo del pensiero" di Heidegger vi sia un'"intima connessione". Sembra, a leggere tale affermazione, che il giudizio di Strauss sulla politica di Heidegger si traduca immediatamente in un giudizio sulla sua filosofia. Sembra cioè che Strauss si inserisca in quella non esigua schiera di detrattori di Heidegger che ritengono l'adesione di questi al nazismo come un fatto che, per così dire, è già 'inscritto' nella sua stessa filosofia. Sembra, dunque, che per Strauss, così come per tutti coloro che hanno giudicato negativamente il pensiero heideggeriano in ragione della sua "intima connessione" con l'ideologia politica nazionalsocialista, tra la filosofia e la sfera politico-culturale sussista un rapporto di dipendenza: l'una non può essere giudicata senza tener conto dell'altra. Senonché chiunque conosca l'ermeneutica di Strauss e, più in particolare, la sua insistenza sulla distinzione tra "scrittura esoterica" e "scrittura essoterica", sa che la sua intenzione di fondo consiste proprio nel *negare recisamente l'ovvietà di questo rapporto di dipendenza tra filosofia e contesto culturale* (e dunque politico e ideologico). In aperta polemica con questo *idolum* 'storicista' Strauss si è costantemente sforzato di mostrare – per ricorrere qui alle parole di un fine interprete – che "la dipendenza storica [della] filosofia non è da intendersi come un ovvio presupposto, ma come una questione aperta per la *Destruktion* della storia della filosofia".²³

Viene dunque da chiedersi di che natura sia, come vada cioè intesa questa tesi di Strauss sull'"intima connessione" tra i *facts* e il *thought* di Heidegger. È bene, al riguardo, esercitare quella virtù della "lettura accurata" dei testi di cui Strauss stesso è stato esempio. Almeno due luoghi testuali vanno qui considerati. Uno è collocato nel secondo capitolo di *Natural Right and History*,

rusalemme. Studi sul pensiero politico dell'Occidente, Torino 1998, p. 361); sia nella importante *Preface to the English Translation* alla edizione americana del suo *Spinoza-Buch* nel 1965 (cfr. L. Strauss, *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe*, tr. di W. Meier, in *Gesammelte Schriften*, Band 1, Stuttgart-Weimar 1996, p. 10 [= *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in: L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, tr. it. di S. Antonelli e C. Geraci, Milano 1973, p. 281]).

²² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 2 (= tr. it. cit., p. 160).

²³ H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, cit., p. 31.

dove emerge una connessione fra *facts* e *thought* analoga (benché non identica) a quella affermata a proposito di Heidegger nel brano citato. Riferendosi alla dottrina weberiana del “politeismo dei valori” ed alla sua “conseguenza nichilistica”, “seguendo” la quale “si giunge inevitabilmente a un punto, oltre il quale la scena è oscurata dall’ombra di Hitler”, Strauss avverte: “C’è purtroppo ancora bisogno di dire una cosa, che dovrebbe essere ovvia e tacitamente ammessa: nel corso del nostro esame ci guarderemo bene dal cadere in un procedimento erroneo (*fallacy*), che in questi ultimi decenni è stato spesso adoperato come un surrogato della *reductio ad absurdum*: la *reductio ad Hitlerum*. Un punto di vista (*view*) non è confutato dal fatto che le è capitato di essere condiviso da Hitler.”²⁴

Con la singolare espressione *reductio ad Hitlerum* Strauss intende un modo di argomentare ben noto, perché ancor oggi in voga in diverse varianti (e che, ironia della sorte, recentemente è stato rivolto proprio contro Strauss²⁵): criticare un punto di vista associandolo a fatti riprovevoli sul piano etico-politico. Le ragioni che inducono Strauss a considerare questo modo di procedere una vera e propria *fallacy* sono evidenti: ogni *reductio ad Hitlerum* o – potremmo dire, per menzionare le diverse forme che può assumere questa *fallacy* così comune – ogni *reductio ad terrorem* presuppone come ovvio proprio quello che Strauss si è sempre sforzato di criticare: la dipendenza ‘storicistica’ del *thought* dai *facts*. Viene allora da chiedersi: la tesi di Strauss sull’“intima connessione” dei fatti del 1933 e il “nucleo del pensiero” di Heidegger è da considerarsi come una delle tante *reductiones ad Hitlerum* a cui abbiamo assistito dal dopoguerra in poi, oppure, seguendo l’ammonimento di Strauss stesso riguardo a questa *fallacy*, dobbiamo cercare di intenderla diversamente?

Analoga domanda è sollecitata da un altro luogo testuale dell’opera strausiana. Le parole sopra menzionate circa “l’importanza e la rispettabilità intellettuale” che l’esistenzialismo deve a Heidegger, non sono le uniche che Strauss ha speso in lode di colui che era stato indubbiamente uno dei suoi *auctores*. Si tratta però sempre di parole caratterizzate da una caratteristica ambivalenza. Si legga, ad esempio, il seguente passo di *Introduction to Heideggerian Existentialism*: “Oggi [1956], a prescindere dal neotomismo e dal marxismo volgare o raffinato non esiste più un sistema filosofico. Tutti i sistemi fi-

²⁴ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., pp. 42 s. (= tr. it. cit., p. 50).

²⁵ Mi riferisco alla *communis opinio* secondo cui vi sarebbe un legame diretto tra l’insegnamento di Strauss e la politica conservatrice della destra statunitense. Al proposito, si leggano le intelligenti considerazioni di C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna 2000, pp. 87 ss. Cfr. anche C. and M. Zuckert, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago 2006.

losofici razionali e liberali hanno perso il loro significato e potere. Si può deplorare ciò, ma non riesco a costringermi a tener fede a sistemi filosofici che si sono dimostrati inadeguati. Temo che dovremo fare uno sforzo grandissimo per poter trovare una base solida per il razionalismo liberale. *Solo un grande pensatore potrebbe aiutarci in questa congiuntura intellettuale. Ma qui è il grande guaio: il solo grande pensatore del nostro tempo è Heidegger [corsivo mio].*²⁶

Poco dopo, Strauss aggiunge: “Più comprendo ciò a cui Heidegger mira, più vedo quanto ancora mi sfugge. *La cosa più stupida che potrei fare sarebbe di chiudere gli occhi o di rifiutare la sua opera [corsivo mio].*”²⁷

Strauss è dunque persuaso che Heidegger sia un autentico pensatore (addirittura l'unico del nostro tempo): la sua opera è intrinsecamente filosofica, dunque sotto questo profilo, in quanto espressione cioè della filosofia, non è essenzialmente diversa da quella, ad esempio, di Platone, di Aristotele o di Spinoza. Senonché, quando si tratta di leggere Platone, Aristotele o Spinoza, ossia opere filosofiche, Strauss ritiene unicamente adeguata la massima di non confondere, *more solito*, bensì di tenere accuratamente distinti il piano del pensiero da quello delle opinioni religiose e politiche dell'autore interpretato. Si ripropone, allora, la medesima domanda: che cosa significa, propriamente, per Strauss, che tra i fatti del 1933 e il “nucleo del pensiero” di Heidegger sussiste una “intima connessione”? La tesi che intendo qui argomentare è che, per comprendere questo giudizio nei termini in cui Strauss lo ha inteso, occorre intendere l'*interpretazione fenomenologica del rapporto tra filosofia e politica* che sta alla sua base. Che ci sia una *connection* tra il pensiero di Heidegger e i “fatti del 1933” e che, senza scorgere questa *connection* tra *facts* e *thought*, niente si comprende del *thought*, *non significa*, per Strauss, che il *thought* sia spiegabile sulla base dei *facts*, oppure che i *facts* siano una conseguenza del *thought*. Leggendo *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, scopriremo, al contrario, che il concetto straussiano di “filosofia politica” nasce dalla consapevolezza, formatasi in Strauss anche grazie all'insegnamento di Husserl, riguardo alla radicale antitesi tra la filosofia e ogni espressione culturale umana (anzitutto politica e religiosa). Per Strauss, quindi, la ‘causa’ dell'adesione di Heidegger al nazismo può essere solo di ordine politico (culturale, ideologico ecc.), non filosofico.²⁸

²⁶ L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit., p. 29 (= tr. it. cit., p. 359). Come segnalato dal curatore statunitense (ivi, p. XXIX) il testo di questo saggio è, in realtà, soltanto la trascrizione fatta da studenti di una conferenza tenuta da Strauss alla University of Chicago nel febbraio del 1956.

²⁷ Ivi, p. 30 (= tr. it. cit., p. 360).

²⁸ Segnalo che, osservato sotto questo profilo, il giudizio di Strauss sulla politica di Heidegger rivela un impianto strutturalmente analogo a quello di H. Arendt, *Martin Heidegger ist*

3. Heidegger e la necessità della “filosofia della storia”

Ritorniamo, dunque, al saggio sulla “scienza rigorosa” per osservare come, anche qui, il giudizio di Strauss su Heidegger non sia privo di ambivalenze. Infatti, subito dopo aver richiamato la necessità di osservare l’“intima connessione” tra “i fatti del 1933” ed il “nucleo” del pensiero heideggeriano, Strauss precisa: “Tuttavia, essi [scil.: i fatti del 1933] forniscono una base troppo esigua per una comprensione adeguata del suo pensiero.”²⁹

Per ottenere una base adeguata alla “comprensione del pensiero di Heidegger e, in particolare, [del] suo atteggiamento riguardo alla politica”, Strauss consiglia di non “trascurare l’opera del suo maestro, Husserl”.³⁰ Questi, come già ricordato, aveva raffigurato la propria indagine filosofica al giovane Strauss come un “cominciare, non dal tetto, ma dalle fondamenta”. Strauss spiega così l’immagine husserliana: “Husserl aveva capito più profondamente di ogni altro che la comprensione scientifica del mondo, lungi dall’essere la perfezione della nostra comprensione naturale, deriva da quest’ultima in un modo tale che ci fa dimenticare i fondamenti veri e propri della comprensione scientifica: l’intera comprensione filosofica deve partire dalla nostra comune

80 *Jahre alt*, in: “Merkur” (1969), pp. 893-902 (= *Heidegger compie ottant’anni*, tr. it. di N. Curcio, in: G. Anders, H. Arendt, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Roma 1998, pp. 63-73). L’argomento meriterebbe un’apposita indagine, volta a rilevare la comune ispirazione fenomenologica del pensiero di Strauss e di Arendt. Mi limito qui a ricordare la veemente polemica di Arendt nei confronti degli “innumerevoli intellettuali e cosiddetti scienziati, che, non solo in Germania, ancor sempre preferiscono non già parlare di Hitler, Auschwitz, genocidio, ‘eliminazione’ come politica permanente di spopolamento, bensì fermarsi, a seconda della circostanza e del gusto, a Platone, Lutero, Hegel, Nietzsche, ma anche a Heidegger, Jünger o Stefan George, così da nascondere il fango di quel fenomeno terribile, imbellettandolo di scienza dello spirito e di storia dell’ideologia. Si può dire che la fuga dalla realtà sia diventata una professione, la fuga non già in una spiritualità, con cui quel fango non ha mai avuto nulla a che spartire [corsivo mio, P. C:], bensì in un mondo di fantasmi, fatto di rappresentazione e di ‘idee’, un mondo talmente defilato da ogni realtà esperita ed esperibile, talmente franato nella mera ‘astrazione’, che in esso tutti i pensieri dei pensatori hanno perduto ogni consistenza, e si confondono a vicenda, come accade ai corpi nuvolosi, che pure trapassano costantemente l’uno nell’altro” (ivi, p. 901 [= tr. it. cit., p. 73]).

²⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 2 (= tr. it. cit., p. 160).

³⁰ *Ibid* (= tr. it. cit., p. 161).

comprensione del mondo, dalla nostra comprensione del mondo in quanto percepito dai sensi prima di ogni teorizzazione.”³¹

Questo è l’insegnamento fondamentale di Husserl. Questo è però anche, secondo Strauss, il punto di partenza di Heidegger, il quale “andò molto più lontano di Husserl nella medesima direzione”.³² Qual è, dunque, il punto a cui Heidegger giunge ed a cui né Husserl, né – lo vedremo – Strauss giungono? Heidegger giunge, o meglio, “è costretto” – così suona l’enunciato della tesi interpretativa straussiana – “ad elaborare, schizzare o suggerire ciò che nel caso di ogni altro uomo si chiamerebbe: la sua filosofia della storia.”³³

La circospezione con cui Strauss formula questa tesi induce a prenderla con cautela, ad interpretarla, cioè, facendo ben attenzione al contesto specifico in cui essa è esposta. Si tratta, in particolare, di intendere bene che cosa precisamente intenda Strauss con l’espressione “filosofia della storia”. A tal fine occorrerà ‘compiere un giro più lungo’, passare cioè per l’interpretazione straussiana di Husserl. Si osservi però per prima cosa che, secondo Strauss, Heidegger è stato costretto ad “elaborare”, o quantomeno a “suggerire” una “filosofia della storia”, da una “difficoltà” di fondo che egli ha dovuto necessariamente incontrare inoltrandosi sulla via dischiusa da Husserl. Vediamo di che difficoltà si tratta. Contro Husserl, Heidegger assume che il tema primario della fenomenologia non è la percezione sensibile. Al proposito, Strauss rinvia in nota ad alcune pagine del § 21 di *Sein und Zeit*: si tratta del paragrafo nel quale viene svolta una critica a Cartesio che – non è difficile accorgersene – colpisce di necessità anche Husserl. Secondo Heidegger, Cartesio rimane legato alla “tradizione” nel suo “orientamento ontologico di fondo”: questa *Grundorientierung* “gli rese impossibile aprire una problematica ontologica originaria dell’esserci”.³⁴ Si tratta del limite dell’impostazione coscienzialista di Cartesio, che per Heidegger è anche il limite cartesiano di *Ideen I*.³⁵ Impostazione che non consente di comprendere il carattere primario della dimensione qualitativa all’interno della quale le cose anzitutto ci riguardano, ovvero, il loro apparire “belle, brutte, adatte, inadatte, utilizzabili, inutilizzabili”.³⁶ Heidegger procede dunque lungo la “direzione” indicata da Husserl, comincia, anche

³¹ Ivi, p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

³² Ibid.

³³ Ibid. (= tr. it. cit., p. 162).

³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993¹⁷ (I^a ed. 1927), p. 98 (= *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Milano 2005, p. 125).

³⁵ Cfr. i §§ 10-12 del corso tenuto all’università di Marburg nel semestre estivo 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Gesamtausgabe Band XX, Frankfurt a. M. 1994³ (= *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova 1991).

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 99 (= tr. it. cit., p. 126).

lui, dalle “fondamenta” e non dal “tetto” e, tuttavia, pensa che occorra scendere ancor più a fondo di quanto non abbia fatto l’husserliana *Analyse der Wahrnehmung*: “Il tema primario [*scil.*: per Heidegger] – nota Strauss – non è l’oggetto della percezione, bensì la cosa intera in quanto esperita come parte di un contesto individuale umano, il mondo individuale al quale essa appartiene.”³⁷

Di particolare interesse è l’esempio – *salvo errore* non tratto da nessun testo heideggeriano – che Strauss fa subito dopo il passo citato: “La cosa in senso pieno è ciò che è non soltanto in virtù di qualità primarie e secondarie così come di attributi di valore nel senso ordinario del termine, bensì di caratteristiche come sacro o profano: il fenomeno in senso pieno di una mucca, per un Indù, è costituito molto più dal carattere sacro della mucca che da ogni altra qualità o aspetto.”³⁸

Un esempio che, se si considera il tenore autobiografico del contesto, appare molto significativo: lascia intendere che l’insegnamento fenomenologico (tanto husserliano quanto heideggeriano) ha contribuito non poco a far emergere, nella mente di Strauss, l’importanza del tema religioso. Dobbiamo però qui accantonare questo spunto di ricerca per concentrare invece l’attenzione sulla “difficoltà” che, a questo punto, Strauss vede farsi incontro a Heidegger. La radicalizzazione della fenomenologia husserliana compiuta da Heidegger “implica” che non si possa più parlare – come Husserl ancora faceva – di una “comprensione naturale del mondo”: ogni comprensione è storica e, di conseguenza, non c’è “una ragione umana”, bensì soltanto la “molteplicità dei linguaggi storicamente “cresciuti in un processo naturale” e non “fatti””.³⁹ Con ciò stesso, la filosofia si vede posta dinanzi al compito di “comprendere la struttura universale comune a tutti i mondi storici”.⁴⁰ È qui che sorge la difficoltà posta in rilievo da Strauss: *la comprensione filosofica della storicità si vede costretta a comprendere se stessa come una comprensione storicamente divenuta*. In altre parole, chi assume il carattere essenzialmente storico di ogni conoscenza, chi afferma che ogni conoscenza è il prodotto di una determinata costellazione storica deve altresì assumere, se non vuole smentire la premessa di fondo del proprio ragionamento, che anche la conoscenza del carattere storico di ogni conoscenza è il prodotto di una determinata costellazione storica: “la comprensione della struttura essenziale di tutti i mondi storici deve essere

³⁷ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

compresa come essenzialmente appartenente ad uno specifico contesto storico, ad uno specifico periodo storico.”⁴¹

È la storia, insomma, che deve incaricarsi di ‘dedurre’ il punto di vista storicista, se si vuole coerentemente sostenere il punto di vista storicista. Lo storicista “radicale”⁴², fino in fondo coerente, è costretto a individuare nella storia il momento in cui si produce la veduta storicista stessa, il punto di vista, cioè, secondo cui ogni punto di vista è essenzialmente storico. Ma questo “momento storico” in cui è la storia stessa a rivelare il proprio carattere fondamentale ed a rendere così necessario lo storicismo, è di necessità un “momento assoluto”: “la visione storicistica è la visione finale, nel senso che essa rivela che tutto il pensiero anteriore è radicalmente insufficiente nel punto decisivo e che non c’è nessuna possibilità, in futuro, di un altro legittimo mutamento che possa rendere obsoleto o relativizzare (*mediatise*) la visione storicistica. In quanto visione assoluta essa deve appartenere al momento assoluto della storia.”⁴³

La “filosofia della storia” che, secondo Strauss, Heidegger “è stato costretto ad elaborare, schizzare o suggerire” è, appunto, questa individuazione di un momento storico decisivo, assoluto, assolutamente rivelativo, nel quale viene a prodursi, non già una tra le tante comprensioni storiche, bensì la definitiva comprensione storicistica della storicità di ogni possibile comprensione.

4. *L’insegnamento husserliano: il conflitto tra episteme e doxa*

L’argomento formale appena esposto riguardo alla necessità logica che costringe allo “storicismo radicale” rinvia, in realtà, ad un problema fenomenologico che Strauss vede delinearci in modo esemplare nel saggio husserliano del 1911 sulla *Filosofia come scienza rigorosa*: la “filosofia della storia” altro non è, per Strauss, che il modo tipicamente moderno di risolvere il problema segnalato esemplarmente da Husserl in quel breve scritto. Strauss non ignora, ovviamente, che “dopo il 1911, il pensiero di Husserl andò incontro a importanti cambiamenti”.⁴⁴ Come risulta dalla lettera sopra citata, Strauss cono-

⁴¹ Ibid. (= tr. it. cit., p. 162).

⁴² L’espressione “radical historicism”, riferita implicitamente a Heidegger, compare – ad esempio – nel primo capitolo di *Diritto naturale e storia* (cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 22 [= tr. it. cit., p. 29]).

⁴³ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 162).

⁴⁴ Ivi, p. 5 (= tr. it. cit., p. 164).

sceva l'opera dell'ultimo Husserl e ne era entusiasta.⁴⁵ Egli ritiene però che, riguardo alla “questione della quale ci occupiamo”, tale scritto costituisce l’”espressione più importante”.⁴⁶ Cerchiamo dunque di cogliere più da vicino tale “questione” intrecciando la lettura del saggio husserliano con il commento straussiano. Scopo principale di Husserl è stabilire una distinzione di principio, dunque non meramente dossografica, tra la filosofia come scienza rigorosa (a cui aspira la fenomenologia) ed altri tipi di filosofia che, all'epoca, occupavano la scena accademico-culturale: la “filosofia naturalistica”, da un lato, e lo “storicismo” e la “filosofia della visione del mondo”, dall'altro. Per Husserl, la “filosofia naturalistica” è caratterizzata da un “contrasto” tra la “pretesa” che essa programmaticamente avanza e la “realizzazione” di tale programma. La pretesa del “naturalismo” è quella che ha animato, sin dai suoi esordi galileiani, la scienza naturale moderna: comprendere la natura nella sua oggettività. Senonché, a dispetto di questa sua pretesa, “il naturalismo distrugge necessariamente ogni oggettività”.⁴⁷ Ciò accade, secondo Husserl, perché la filosofia naturalistica è incapace di distinguere ciò che è “natura” da ciò che è, non già “natura”, bensì “fenomeno”. Il “naturalismo” – spiega Strauss, parafrasando Husserl – “è il punto di vista in base al quale ogni cosa che è fa parte della natura, “natura” intesa come l'oggetto della (moderna) scienza naturale”.⁴⁸ In una pagina del saggio husserliano, richiamata in nota da Strauss, leggiamo, infatti: “Il naturalista non vede nient'altro che natura e, anzitutto, natura fisica. Tutto ciò che è, o è di per se stesso fisico, appartie-

⁴⁵ Cfr. *supra*, nota 6. Quanto importante fosse, per Strauss, l'idea di fondo della *Krisis* husserliana è indirettamente testimoniato anche dalla stima in cui egli teneva il saggio del suo amico fraterno Jakob Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Band 3, Heft 1-2), il quale – osserva ironicamente Strauss nel *Vorwort* all'edizione tedesca del 1965 del suo *Hobbes-Buch* – “in un'epoca tutt'altro che silente, ha ottenuto il titolo onorifico di esser passato quasi completamente sotto silenzio” (L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, in: L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von H. Meier, Band 3, Stuttgart-Weimar 2001, p. 8). Klein scrisse un interessante saggio sulla fenomenologia genetica di Husserl (*Phenomenology and Science*, in: M. Farber [ed.] *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, cit., pp. 143-163) che Strauss cita nel saggio *Political Philosophy and History*, in: L. Strauss, *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago 1959, p. 75 (= *Filosofia politica e storia*, tr. it. di F. Taboni, in: L. Strauss, *Che cos'è filosofia politica?*, Urbino 1977, p. 113). Cfr. L. Strauss, J. Klein, *A Giving of Accounts*, in: “The College” XXII (1970), pp. 1-5 (ristampato in: Green J.H. (ed.), *Jewish Philosophy and Crisis of Modernity*, Albany 1997).

⁴⁶ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 5 (= tr. it. cit., p. 164).

⁴⁷ Ivi, p. 6 (= tr. it. cit., p. 165).

⁴⁸ Ibid.

ne cioè alla connessione unitaria della natura fisica, oppure è psichico, ma allora esso stesso non è altro che mera variabile dipendente dal fisico, nel migliore dei casi un ‘fatto concomitante parallelo’.”⁴⁹

Presupposto metodico costitutivo della conoscenza scientifico-naturale è dunque l’esclusione di principio di tutto ciò che essa proclama ‘qualità secondarie’, di quelle determinazioni, cioè, appartenenti al dominio della mera apprensione soggettiva, per far posto soltanto alla natura vera, oggettiva, fisico-esatta. Nella prospettiva naturalistica aperta dalla fondazione della scienza naturale moderna, il dominio dello “psichico” rimane di necessità sottratto alla determinabilità oggettiva. Ma ciò significa che quella scienza che dovrebbe soddisfare l’esigenza di una fondazione rigorosa della conoscenza scientifica (così come della logica, dell’estetica, dell’etica, della pedagogia), vale a dire, la “psicologia sperimentale”, sfocia in realtà nella negazione scettica di ogni validità oggettiva, sia quella della conoscenza e delle leggi logiche, sia quella dei valori estetici, etici e pedagogici. Tutto quanto pretende di valere assolutamente, al di fuori, cioè, della connessione spazio-temporale a cui appartiene il “fisico” – dunque il “vero”, il “bene”, il “giusto”, il “bello” – viene consegnato al dominio dell’inessenziale, dell’apparenza, di ciò che è mera opinione. Non è possibile, dunque, alcuna indagine scientifica volta ad accertare i valori nella loro oggettività. All’esito scettico del naturalismo, esemplarmente rappresentato da Hume, Husserl contrappone la filosofia come scienza rigorosa. Con questa espressione Husserl intende qualcosa che, per un verso, è ben noto: l’*episteme* nel senso originario del termine; per altro verso, la ‘scienza rigorosa’ husserliana è – potremmo dire – una *scientia novissima*, giacché si propone di radicalizzare e portare finalmente a compimento quel programma che il naturalismo moderno non è stato capace di realizzare: indagare i fenomeni psichici nella ‘natura’ ad essi propria. Una ‘natura’ che, in realtà, non è la ‘natura’ della scienza naturale, ma è “fenomeno”, “flusso di coscienza”. Tale compito inaudito – osserva Strauss – implica ciò che il naturalismo è “costituitivamente incapace di fare”, vale a dire, “una critica radicale dell’esperienza come tale”:

L’atteggiamento scientifico, che accetta come dato di fatto e dà per scontata la natura, è preceduto da e basato su una attitudine prescientifica, e questa è, rispetto al primo, molto più bisognosa di una chiarificazione radicale. Perciò, una adeguata teoria della conoscenza non può riposare

⁴⁹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, edizione a cura di W. Szilasi, Frankfurt a. M. 1965 (I^a ed. in: “Logos” I [1911]) 13 (= *Filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Roma-Bari 1994, pp. 13 s.)

sull'accettazione ingenua della natura, qualunque sia il senso del termine 'natura'.⁵⁰

L'acquisizione della dimensione nei riguardi della quale la scienza naturale è cieca, perché costretta per necessità metodica ad escluderla dal proprio orizzonte, esige il ritorno all'esperienza pre-scientifica. Occorre calarsi in quelle "fondamenta" che, secondo l'immagine husserliana ricordata da Strauss, costituiscono il punto di partenza della fenomenologia. L'"egologia" husserliana (vale a dire: "la conoscenza scientifica della coscienza come tale, per la quale natura ed essere sono correlati o oggetti intesi che si costituiscono in e attraverso la coscienza soltanto, in pura "immanenza"⁵¹) è dunque la soluzione data da Husserl al problema che il naturalismo solleva senza sapervi rispondere. Tale soluzione scaturisce da una esigenza critica radicale: l'esigenza di mettere in discussione quello che tanto la coscienza scientifico-naturale quanto la coscienza pre-scientifica assumono come ovvio e indiscutibile. Strauss sottolinea decisamente questo momento radicalmente critico della fenomenologia husserliana, ma, soprattutto, ne fa emergere una *decisiva conseguenza*: il compito di chiarificazione razionale che Husserl si propone, l'esigenza di rendere completamente intellegibile "natura" e "essere", lo stesso essenzialismo platonico per il quale i fenomeni sono a tal punto eterogenei rispetto alla natura da avere un'"essenza" ma non una "esistenza"⁵², – tutto ciò comporta una rottura radicale sia con la scienza naturale sia con il mondo pre-scientifico dell'esperienza quotidiana. In altri termini, il radicalismo critico husserliano rende chiaro, per Strauss, *il conflitto tra episteme e doxa (o filosofia e cultura)*.⁵³

⁵⁰ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 7 (= tr. it. cit., pp. 165 s.).

⁵¹ Ibid. (= tr. it. cit., p. 166).

⁵² Ibidem. Afferma Strauss: "precisamente perché i fenomeni non hanno natura, essi hanno essenza. La fenomenologia è essenzialmente studio di essenze e in alcun modo dell'esistenza. In accordo con ciò, lo studio della vita della mente così come esso è praticato dagli storici che pensano offre al filosofo un materiale di indagine più originale e perciò più fondamentale che lo studio della natura" (ibid.). Strauss sottolinea quindi un importante punto di contatto tra fenomenologia e storicismo, da Husserl stesso posto in rilievo. Le "scienze storiche" da cui lo storicismo prende le mosse, grazie alla loro eterogeneità metodica rispetto alle scienze naturali, hanno il vantaggio, agli occhi di Husserl, di non naturalizzare la coscienza e le idee. Strauss ne conclude, con chiara allusione alla via da lui stesso percorsa muovendo dall'insegnamento di Husserl: "Se è così allora lo studio della vita religiosa dell'uomo deve essere di una rilevanza filosofica più grande rispetto allo studio della natura" (ibid.).

⁵³ Il tratto specificamente 'husserliano' del pensiero di Strauss mi sembra dunque consistere nel rilievo conferito al problema fenomenologico del rapporto tra *episteme* e *doxa*: la migliore indagine critica su tale problema, a mia conoscenza, è il libro di K. Held, *Heraklit, Par-*

5. Husserl e il “pericolo” della *Weltanschauungsphilosophie*

Il carattere conflittuale del rapporto tra filosofia e cultura emerge, secondo Strauss, nella parte del saggio husserliano dedicata allo *Historismus* ed alla *Weltanschauungsphilosophie*. Non si intende il significato della distinzione tra *Philosophie als strenge Wissenschaft*, da un lato, e *Historismus* e *Weltanschauungsphilosophie*, dall'altro, se prima non si è intesa la conseguenza che necessariamente discende, secondo Strauss, dalla “risoluta ricerca”⁵⁴ della filosofia come scienza rigorosa e, dunque, dalla radicale rottura con il mondo della *doxa* che questo atteggiamento risoluto comporta. Strauss mette qui ben in evidenza un punto alquanto sfuggente del testo husserliano. Ad una lettura non attenta, infatti, potrebbe sembrare che per Husserl la scienza rigorosa debba distinguersi dallo storicismo e dal positivismo per la medesima ragione per la quale essa deve rimanere distinta dalla *Weltanschauungsphilosophie*: il loro comune esito scettico, la negazione della validità assoluta, il ricadere in quell'empirismo dei “meri fatti” che sbarra il cammino verso la scienza rigorosa. Si potrebbe cioè avere l'impressione che Husserl sia intento soltanto a scongiurare il cosiddetto ‘spettro’ dello scetticismo naturalista e del relativismo storicista (di qui la conseguente superficiale impressione che quella di Husserl non sia altro, in fondo, che una *lamentatio* conservatrice per la perdita delle certezze assolute).

Senza dubbio “naturalismo” e “storicismo” sona agli occhi di Husserl inaccettabili perché conducono allo scetticismo. Lo storicismo è per Husserl un “fraintendimento gnoseologico” che “in virtù delle sue assurde conseguenze deve essere respinto così risolutamente come il naturalismo”.⁵⁵ Rispetto alla *Philosophie als strenge Wissenschaft*, quindi, “storicismo” e “naturalismo” appaiono collocati sullo stesso piano: vanno entrambi respinti, in quanto entrambi portano allo scetticismo. In altre parole, la critica fenomenologica del naturalismo e dello storicismo vuole mostrare l'*assurdità* di queste filosofie, il loro “controsenso”. Diversa è, a ben vedere, la critica husserliana della *Weltanschauungsphilosophie*. Husserl non respinge la *Weltanschauungsphilosophie* perché in essa vede profilarsi lo scetticismo: la respinge per la ragione contra-

menides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin/New York 1980 (cfr. in particolare la *Einleitung* e la prima parte, pp. 1-126).

⁵⁴ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁵⁵ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 55 (= tr. it. cit., p. 80).

ria, a causa cioè del suo *dogmatismo*. La respinge, cioè, non già perché nega, bensì perché afferma la verità, o meglio, perché pretende di individuarla *hic et nunc*, nella propria epoca. La critica della *Weltanschauungsphilosophie* ha dunque un senso radicalmente diverso da quello della critica rivolta al naturalismo e allo scetticismo. Laddove “naturalismo” e “storicismo” sono respinti *perché assurdi*, la *Weltanschauungsphilosophie* va respinta *perché è plausibile*. Interpretando Husserl, Strauss dice che la *Weltanschauungsphilosophie* è una “tentazione”⁵⁶: la tentazione della certezza, della risposta sicura, della soluzione definitiva, dello scioglimento degli enigmi. A tutto ciò si oppone la filosofia in quanto scienza rigorosa, in quanto cioè, pretesa alla validità assoluta, in quanto “egologia trascendentale”.

Prestiamo ora attenzione a quelle pagine di *Philosophie als strenge Wissenschaft* nelle quali Husserl, prendendo spunto da Dilthey, delinea il concetto di *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* è un’ “esperienza di vita”, dunque “non soltanto – osserva Strauss – esperienza del mondo, bensì esperienza religiosa, estetica, etica, politica, tecnico-pratica etc.”.⁵⁷ È in possesso di una *Weltanschauung* colui che chiamiamo “colto” o “sapiente” e che, in forza di questa ricca “esperienza di vita”, incarna la “perfetta virtù” ed è, per ciò stesso, in grado di “giudicare razionalmente sulle oggettività delle [proprie] prese di posizione, sul mondo circostante, sui valori, sui beni e sulle azioni *etc.* e così di giustificare espressamente le proprie prese di posizione”.⁵⁸ La *Weltanschauung* coincide dunque con ciò che chiamiamo *Weisheit*, la “sapienza” intesa come ‘saggezza mondana’. La *Weltanschauung* non è però propria soltanto della “personalità individuale”, bensì “appartiene alla comunità culturale o all’epoca”: come “esigenza dello spirito collettivo” che si “impone all’individuo”, essa assurge al rango di una “cultura di alto valore”.⁵⁹ Oltre che “sapienza”, la *Weltanschauung* è quindi anche *Bildung* o *Kultur*, la “cultura” di una determinata collettività umana. La *Weltanschauungsphilosophie*, la “filosofia della visione del mondo” (o, come anche potrebbe tradursi in italiano, la “filosofia della cultura”) sorge nel momento in cui “i motivi culturali viventi dell’epoca dotati per questo della maggior forza persuasiva” diventano “non soltanto oggetto di concettualizzazione, ma anche di uno sviluppo logico e di un’ulteriore elaborazione intellettuale”.⁶⁰ La *Weltanschauung*, la “sapienza” o “cultura”, si trasforma a questo punto in ciò che di solito si intende

⁵⁶ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁵⁷ Ivi, p. 7 (= tr. it. cit., p. 166).

⁵⁸ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 57 (= tr. it. cit., p. 85).

⁵⁹ Ivi, pp. 58 s. (= tr. it. cit., p. 86).

⁶⁰ Ibid.

con l'espressione "sistema filosofico". Il contributo fondamentale dei "grandi sistemi" consiste – secondo Husserl – nell'offrire "la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo, [nell'offrire] cioè nel migliore modo possibile una soluzione ed una soddisfacente chiarificazione alle discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita, che l'esperienza, la sapienza e la mera visione del mondo e della vita possono superare soltanto in modo imperfetto."⁶¹

La *Weltanschauungsphilosophie* offre "la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo": questo momento della determinazione del concetto di *Weltanschauungsphilosophie* è per Husserl di capitale importanza. È a motivo di esso, infatti, che Husserl avverte la necessità di distinguere nettamente la *Weltanschauungsphilosophie* dalla *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ciò che maggiormente interessa a Strauss è il significato polemico di tale distinzione: Husserl, infatti, non soltanto distingue la filosofia come scienza rigorosa dalla *Weltanschauungsphilosophie*, ma avverte in quest'ultima un "grande pericolo per la filosofia del nostro tempo".⁶² Il pericolo sorge a causa di un "fatto" che per Husserl, come attesta la *Krisis*, rimarrà sempre decisivo. Si tratta di un fatto specificamente moderno, anzi, della "modernità" stessa: "per la coscienza moderna, le idee di cultura o *Weltanschauung* e di scienza – intese come idee pratiche – si sono separate nettamente e tali rimarranno in eterno. Possiamo anche dolercene, ma dobbiamo accettare ciò come un fatto che continua ad avere effetto e che deve determinare corrispondentemente le nostre prese di posizione pratiche."⁶³

Il "fatto" costitutivo della modernità è dunque rappresentato dal processo nel quale la *scienza* si rende autonoma dalla *cultura*, dalla "sapienza mondana", dalla "virtù pratica", da tutto ciò che costituisce il contenuto della *Weltanschauungsphilosophie*. Ciò implica che il compito della scienza e il compito della sapienza non coincidono più. Infatti, all'"esperienza di vita", alla "sapienza", alla "cultura" è intrinseca "l'idea di un compito finito che può di principio realizzarsi nel modo di una costante approssimazione, così come per l'eticità (*Sittlichkeit*), che perderebbe il proprio senso se si rivelasse l'idea di un infinito di principio transfinito".⁶⁴ Di natura completamente diversa appare il compito della scienza: "l'idea della scienza è un'idea sovratemporale, ovvero non è limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca".⁶⁵ L'infinità

⁶¹ Ibid.

⁶² Ivi, p. 63 (= tr. it. cit., p. 93).

⁶³ Ivi, p. 60 (= tr. it. cit., p. 89).

⁶⁴ Ivi, p. 61 (= tr. it. cit., p. 90).

⁶⁵ Ibid.

dell'idea della scienza significa, correlativamente, infinità del compito posto dinanzi allo scienziato. A partire dalla scienza moderna – quella che Husserl chiama “la costituzione di una *universitas* sovratemporale di scienze rigorose” – “generazioni su generazioni lavorano con entusiasmo all'imponente edificio della scienza, recando ciascuna i suoi modesti contributi, consapevole che si tratta sempre di un edificio infinito, che mai ed in nessun luogo potrà essere ultimato”.⁶⁶

Ma qual è dunque il “pericolo” paventato da Husserl? È il pericolo che la filosofia rinunci alla propria vocazione rigorosamente epistemica in ragione del fatto che è in linea di principio escluso che il compito di una scienza rigorosa possa venir eseguito in un tempo finito, in un tempo significativo, cioè, per la vita individuale umana. La *Weltanschauungsphilosophie* è la più grande “tentazione” per la filosofia, rischia cioè di distogliere quest'ultima dalla propria intima vocazione, giacché essa rappresenta, per Husserl, come abbiamo visto, “la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo, offre cioè nel migliore modo possibile una soluzione ed una soddisfacente chiarificazione alle discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita, che l'esperienza, la sapienza e la mera visione del mondo e della vita possono superare soltanto in modo imperfetto”.⁶⁷ In altre parole, lo iato che viene ad aprirsi nella modernità tra l'ambito dell'esperienza, della cultura, della sapienza mondana e quello della scienza rigorosa e la conseguente divaricazione dei compiti correlativi a ciascuno di questi ambiti rendono la filosofia incapace di fornire risposte, concrete e ‘applicabili’, agli enigmi della vita e del mondo. Niente, quindi, è più seducente, per il filosofo, di rinunciare al proprio compito infinito, puramente epistemico, e di accogliere quelle risposte “relativamente perfette” – e tuttavia non rigorose, non filosofiche, bensì soltanto culturali – che la *Weltanschauungsphilosophie* è in grado di fornire. Si leggano al proposito le seguenti osservazioni di Husserl a proposito della ammaliante ragionevolezza della *Weltanschauungsphilosophie*: “L'intera vita è un prendere posizione e ogni prendere posizione sottostà ad un dovere, ad una sanzione della validità e non validità, secondo norme di cui si presume l'assoluto valore [...] È certo che noi non possiamo aspettare. Dobbiamo prendere posizione, dobbiamo sforzarci di eliminare le disarmonie esistenti nella nostra presa di posizione verso la realtà – verso la realtà della vita, che ha per noi significato, e nella quale *noi* stessi dobbiamo avere significato – in una “visione del mondo e della vita” razionale, sia pure non scientifica.”⁶⁸

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ivi, pp. 58 s. (= tr. it. cit., p. 86).

⁶⁸ Ivi, pp. 89 s. (= tr. it. cit., pp. 97 s.).

E se ne legga il commento di Strauss: “Ciò significa che noi abbiamo bisogno di “esaltazione e consolazione” adesso, abbiamo bisogno di un qualche tipo di sistema per vivere; solo la *Weltanschauung* o la *Weltanschauungsphilosophie* può soddisfare queste legittime richieste.”⁶⁹

6. L’“esito aporetico” del pensiero di Husserl

L’interpretazione straussiana di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dando particolare rilievo al “pericolo” della *Weltanschauungsphilosophie*, rende evidente un paradosso del discorso di Husserl, che, nella parte conclusiva del saggio del 1911, determina una situazione aspramente aporetica. L’enfasi della dichiarazione di intenti che aveva caratterizzato l’esordio dello scritto, dove la filosofia appariva come “la scienza in grado di soddisfare le più elevate esigenze teoretiche e di rendere possibile, *in prospettiva etico-religiosa [corsivo mio]*, una vita regolata da pure norme razionali”⁷⁰, finisce, nelle pagine conclusive, con il far posto a considerazioni di tono ben più pessimistico. L’entusiastica affermazione della possibilità di realizzare finalmente la pretesa alla validità assoluta, viva in ogni filosofia del passato e, tuttavia, inesorabilmente smentita dagli esiti di tali filosofie, è costretta a mutarsi nella più sobria e, nondimeno, drammatica constatazione dell’incommensurabilità di principio tra la limitatezza individuale o collettiva della “prospettiva etico-religiosa” della vita umana e il compito infinito, “impersonale”⁷¹, della filosofia come scienza rigorosamente teoretica. *Episteme* e *doxa*, filosofia e cultura non si incontrano. Non si incontrano perché è la natura stessa della filosofia, la sua improcrastinabile esigenza di “cominciare dalle fondamenta” a determinare una rottura con il mondo della *doxa*. Ed è proprio grazie alla lucida consapevolezza di questa rottura che Husserl giunge a scorgere il “pericolo” della *Weltanschauungsphilosophie*. Questa gli appare una soluzione insufficiente del problema che sorge nel momento in cui la *Trennung* tra *episteme* e *doxa* si radicalizza al punto da divenire insormontabile. La *Weltanschauungsphilosophie* è cioè un tentativo di “mediazione”. In nome della *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl afferma invece: “qui va respinto ogni tentativo di mediazione”.⁷²

⁶⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁷⁰ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 7 (= tr. it. cit., p. 3).

⁷¹ Ivi, p. 69 (= tr. it. cit., p. 102).

⁷² Ivi, p. 67 (= p. 99).

Ben diverso è il senso della distinzione tra *Philosophie als strenge Wissenschaft*, da un lato, e “storicismo” e la scepsi naturalistica, dall'altro. Storicismo e naturalismo, infatti, sono, non già un tentativo di mediazione tra filosofia e cultura, bensì espressione (a se stesse inconsapevoli) della rottura tra *episteme* e *doxa*. Nella misura in cui non cadono nella “tentazione” della *Weltanschauungsphilosophie*, tanto il naturalista quanto lo storicista, infatti, non fanno altro che rendere incomprensibile, con il loro scetticismo, quello che dal punto di vista della *doxa* è perfettamente comprensibile, e cioè il senso oggettivo della verità, del bene, del buono, del giusto e del loro contrario. Il controsenso, l'assurdità, l'implausibilità in cui cade, ad esempio, la negazione umana del carattere oggettivo del nesso causale è un controsenso doxastico. È la “coscienza naturale”, cioè, a protestare contro lo scetticismo, contro la negazione di quelle evidenze senza le quali non sarebbe possibile vivere. Nella scepsi naturalistica e nel relativismo storicista, quindi, la rottura della filosofia con il mondo della *doxa* giunge, sì, ad esprimersi, ma non diventa però oggetto di esplicita consapevolezza. L'husserliano “cominciare dalle fondamenta” impone di portare ad evidenza la divaricazione tra la scienza e la “coscienza naturale”. La fenomenologia è autentica *episteme* perché chiama al proscenio della riflessione filosofica entrambi gli attori del dramma: la scienza e la coscienza pre-scientifica. Questo è, in sostanza, il senso della già menzionata affermazione di Strauss secondo la quale “Husserl aveva capito più profondamente di ogni altro che la comprensione scientifica del mondo, lungi dall'essere la perfezione della nostra comprensione naturale, deriva da quest'ultima in un modo tale che ci fa dimenticare i fondamenti veri e propri della comprensione scientifica: l'intera comprensione filosofica deve partire dalla nostra comune comprensione del mondo, dalla nostra comprensione del mondo in quanto percepito dai sensi prima di ogni teorizzazione.”⁷³

Ed è sempre questo il senso dell'osservazione in replica a Voegelin che abbiamo già letto, secondo la quale “Husserl è l'unico che ha realmente cercato un nuovo inizio, *integre et ab integro*; il saggio sulla crisi della scienza moderna è l'indicazione più chiara – esso mira all'inizio, o alla scienza sociale.”⁷⁴

Naturalismo e storicismo lasciano vedere la rottura tra *episteme* e *doxa* e, tuttavia, non sanno riconoscerla come tale. La *Weltanschauungsphilosophie*, invece, muove dal riconoscimento di tale rottura, è ben consapevole del profondo problema che vi si annida e, per ciò stesso, offre una soluzione. È dunque evidente quale preoccupazione sta alla radice del saggio husserliano del

⁷³ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

⁷⁴ P. Emberley, B. Cooper (edit.), *Faith and Political Philosophy*, cit. (v. nota 4), p. 12.

1911. Husserl, essendo ben consapevole del problema a cui la *Weltanschauungsphilosophie* intende dare soluzione, non può non avvertire l'esigenza di definire la propria posizione nei riguardi di quest'ultima. Per lui, si tratta anzitutto di sottolineare che, al problema della separazione tra filosofia e cultura, la fenomenologia deve dare una risposta radicalmente diversa da quella fornita dalla *Weltanschauungsphilosophie*. Senonché, in base alla lettura che ne dà Strauss, l'esito di questo confronto critico di Husserl con una filosofia che, per via dell'identità del problema, non poteva non apparirgli assai prossima, è – si perdoni l'ossimoro – un 'esito aporetico'.⁷⁵ In *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl non va molto al di là di un semplice, ma non per questo insignificante, monito. Il saggio si chiude, cioè, così come si era aperto, con il richiamo alla “pretesa che la filosofia ha sin dagli inizi avanzato, di essere scienza rigorosa”.⁷⁶ Se ne leggano, al proposito, le enfatiche affermazioni con-

⁷⁵ 'Esito aporetico' che – mi sembra – è la cifra più profonda del pensiero stesso di Strauss: notevole, al riguardo, la lettura di S. Rosen, *Leo Strauss and possibility of philosophy*, in: “Review of Metaphysics” 53 (2000), pp. 541-564 (poi rifuso in: S. Rosen, *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*, New Haven 2002, pp. 135 ss.). Cfr. anche H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, cit., p. 28, nonché le interessanti osservazioni sulla “sceptis zetetica” socratica in Strauss di M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milano 2007, pp. 161 ss. Si veda inoltre S. B. Smith, *Reading Leo Strauss*, cit. pp. 100 ss. e 148 s. Senonché, nella letteratura su Strauss non è stato rilevato – salvo errore – che è proprio il motivo scettico e radicalmente aporetico a costituire l'elemento di maggior vicinanza di Strauss al suo antico maestro Heidegger. A tale proposito, sarebbe interessante indagare in che misura la frequentazione del giovane Strauss dei primi corsi universitari heideggeriani sia stata di stimolo alla sua concezione della filosofia come “modo di vita” interrogante. Si osservi infatti che i corsi universitari primofriburghesi di Heidegger ruotano in gran parte proprio su questa tema, ossia sulla filosofia intesa come quella “motilità” della “vita fattizia” volta alla *Zeitigung der Fraglichkeit*, “maturazione della problematicità”. Cfr. ad esempio, la seguente affermazione in un corso heideggeriano del semestre invernale 1921/22: “L'autentico fondamento della filosofia è il radicale afferramento esistenziale e la *maturazione della problematicità*; collocare nella problematicità se stessi, la vita e le attuazioni decisive è il vero afferramento fondamentale di ogni cosa, la forma di chiarificazione più radicale. *Lo scetticismo così inteso è l'inizio, e come inizio, anche la fine della filosofia [corsivo mio]*. (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologischen Forschung*, Gesamtausgabe Band LXI, Frankfurt a. M. 1985, p. 35 [= *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. M. De Carolis, Napoli 1990, p. 69]). È Strauss stesso a ricordare di aver frequentato, nel 1922, le lezioni di Heidegger a Friburgo: egli ne rimase così impressionato da indurlo ad affermare, di ritorno da Friburgo a Francoforte, dove incontrò Franz Rosenszweig, che “Weber, a paragone di Heidegger” gli era sembrato un “orfanello” (cfr. L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit. p. 28 [= tr. it. cit., p. 357]).

⁷⁶ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 7 (= tr. it. cit., p. 3).

clusive: “Per sua essenza la filosofia è però scienza dei veri inizi, delle origine, dei *rizomata panton*. La scienza di ciò che è radicale deve essere radicale anche nel suo procedere, e ciò sotto ogni aspetto. Innanzitutto essa non avrà pace fin quando non avrà raggiunto i *suoi* inizi assolutamente chiari, vale a dire i suoi problemi assolutamente chiari, i metodi predesignati dal senso proprio di questi problemi e il terreno ultimo di ricerca in cui le cose sono date con assoluta chiarezza. Solo non si deve *in nessun momento* venire meno alla radicale mancanza di pregiudizi, identificando fin da principio, ad esempio, tali “cose” con i “fatti empirici”, rendendosi così ciechi di fronte alle idee, che pure in così larga misura sono assolutamente date nell’intuizione immediata.”⁷⁷

L’invito a “non venir meno *in nessun momento* alla radicale mancanza di pregiudizi”, il monito al “compito infinito”⁷⁸ altro non è che il lucido, critico, antidogmatico rifiuto di ogni “tentativo di mediazione” che si costituisca – come accade nella *Weltanschauungsphilosophie* – sulla base della negazione della “filosofia come scienza rigorosa”. L’infinità del compito della filosofia, il fatto, cioè, che essa, come dice Strauss nel commento, “è sempre essenzialmente incompleta e bisognosa di radicali revisioni”⁷⁹ non significa niente di più (ma anche niente di meno) della consapevolezza dello iato inaggirabile tra *episteme* e *doxa*.

7. Il contributo di Husserl alla “filosofia politica”

Rimane ancora da capire perché mai Strauss accosti la “filosofia come scienza rigorosa” alla “filosofia politica”. Si legga il passo seguente: “La riflessione sulla relazione tra questi due tipi di filosofia [*scil.*: tra filosofia come scienza rigorosa e filosofia della visione del mondo] appartiene ovviamente alla sfera della filosofia come scienza rigorosa. Essa arriva molto vicino a quello che è il contributo di Husserl alla filosofia politica.”⁸⁰

Viene spontaneo chiedersi: perché mai il monito a non abbandonare il “compito infinito” della filosofia in favore delle risposte finite offerte dalla *Weltanschauungsphilosophie* rappresenta per Strauss il luogo specificamente politico della filosofia husserliana? In che senso, cioè, la protesta husserliana contro ogni “mediazione intesa a cancellare la linea che separa la filosofia del-

⁷⁷ Ivi, p. 71 (= tr. it. cit., pp. 105 s.).

⁷⁸ “‘Unendliche Aufgabe’ (la sua parola preferita)”, affermare Szilasi nella postfazione alla edizione del saggio husserliano sulla scienza rigorosa (ivi, p. 105).

⁷⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁸⁰ Ibid.

la *Weltanschauung* dalla filosofia scientifica”⁸¹ è, secondo Strauss, un “contributo alla filosofia politica”? In altri termini: che cosa intende Strauss, in questo contesto, con l’espressione “filosofia politica”? È evidente che cosa, con questa espressione, Strauss *non intenda*: non intende un ‘sapere regionale’ una disciplina filosofica speciale che, accanto ad altre discipline (logica, epistemologia, etica, estetica ecc.) si collochi in un orizzonte onnicomprensivo generale chiamato “filosofia”. È altresì evidente che la “filosofia politica” ha per Strauss anzitutto a che fare con la *Trennung* di cui si è sin qui parlato, ossia con la rottura con il mondo della *doxa* che la filosofia per sua natura comporta. Senonché, la “filosofia politica” – questo è il punto cruciale e per certi versi sconcertante e controintuitivo del significato straussiano dell’espressione – non rappresenta un luogo di ricomposizione, ‘conciliazione’ o ‘mediazione’ tra i momenti di questa *Trennung*. Come lascia intendere il rilievo da lui conferito alle ultime pagine di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Strauss *individua nella “filosofia politica” qualcosa come il luogo di ‘visibilità epistemica’ della separazione tra episteme e doxa*. Husserl, cioè, offre un “contributo alla filosofia politica” perché porta ad evidenza, senza infingimenti, contro ogni *Vermittlungsversuchung*, l’inconciliabilità di principio tra la filosofia e l’orizzonte della cultura in quanto tale (ossia della sapienza mondana, della vita umana stessa nel suo carattere finito e temporale).

L’insegnamento che il giovane Strauss ricevè da Husserl quando questi gli spiegò il carattere – in senso letterale – ‘fondamentale’ o ‘basilare’ della ricerca fenomenologica è dunque chiaro: Strauss capì che occorre andare più a fondo nell’analisi di quella “separazione” tra la “scienza” e la “coscienza naturale” di cui Husserl ebbe consapevolezza “più profondamente di ogni altro”.⁸² Naturalmente, l’esito del cammino percorso da Strauss lungo la direzione indicata da Husserl è diverso dall’esito a cui il suo maestro approda. Strauss mostra infatti anche qual è il limite della fenomenologia husserliana. Lo fa in un passaggio alquanto impervio del testo, che converrà citare per esteso. Dopo aver riconosciuto il contributo dato da Husserl alla “filosofia politica”, Strauss aggiunge: “Egli non prosegue oltre fino a domandarsi se la risoluta ricerca della filosofia come scienza rigorosa non avrebbe un effetto avverso sulla *Weltanschauungsphilosophie*, di cui la maggior parte degli uomini ha bisogno per vivere, e di conseguenza sulla attuazione delle idee che questo tipo di filosofia fornisce, in primo luogo a coloro che praticano la filosofia come scienza rigorosa, ma secondariamente anche in tutti coloro che sono influenzati da co-

⁸¹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 67 (= tr. it. cit., p. 100).

⁸² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

storo. Egli sembra aver dato per scontato che ci sarebbe sempre stata una varietà di *Weltanschauungsphilosophien* che coesistono pacificamente all'interno di un'unica società. Egli non ha prestato attenzione a società che impongono una sola *Weltanschauung* o *Weltanschauungsphilosophie* a tutti i loro membri e che per questa ragione non tollerano la filosofia come scienza rigorosa. Né egli considera che anche una società che tollera una molteplicità indefinita di *Weltanschauungen*, lo fa in virtù di una particolare *Weltanschauung*.”⁸³

Proviamo a stringere il filo logico di queste osservazioni critiche. Husserl – lo abbiamo visto – riconosce apertamente il carattere antinomico del rapporto tra filosofia e cultura. Riconosce, altresì, che ciò comporta un *dilemma* per la filosofia: o seguire “risolutamente” la propria vocazione epistemica e, per ciò stesso, rifiutare le soluzioni “relativamente perfette” di carattere pratico offerte dalla *Weltanschauungsphilosophie*; oppure desistere, rinunciare al “compito infinito”, rimettersi a quelle soluzioni. Un dilemma radicale, giacché, con ogni evidenza, è qui in gioco la filosofia stessa come tale: l'abbandono del “compito infinito” equivale a smettere di filosofare. La *Weltanschauungsphilosophie*, nel ricucire l'inevitabile lacerazione che tra *episteme* e *doxa*, pone fine all'*episteme* stessa. Quello che Husserl *non giunge a riconoscere* – qui sta il punto della critica straussiana – è che la filosofia come scienza rigorosa non è soltanto diversa dalle “soluzioni culturali” e quindi dai “tentativi di mediazione” promossi dalla *Weltanschauungsphilosophie*: non soltanto è diversa, ma è in *conflitto con* la *Weltanschauungsphilosophie*. Strauss afferma, infatti, che Husserl non ha compreso che il “perseguimento ostinato della filosofia come scienza rigorosa” può avere un “effetto avverso”, dunque può “essere ostile”, può “entrare in conflitto” con la “*Weltanschauungsphilosophie* di cui la maggior parte degli uomini hanno bisogno per vivere”. In altre parole, la filosofia può essere nociva alla “cultura”. Questa nocività della filosofia, però, non riguarda soltanto la *Weltanschauungsphilosophie*. Riguarda bensì anche – questo è il passaggio più difficile delle osservazioni di Strauss – la realizzazione dell'idea a cui mira la stessa filosofia come scienza rigorosa, “in primo luogo in coloro che praticano la filosofia come scienza rigorosa, ma secondariamente anche in tutti coloro che sono influenzati da questi praticanti”. Ciò significa che l'antagonismo tra filosofia e cultura costituisce un pericolo per la filosofia stessa. La filosofia viene cioè a trovarsi in conflitto con se stessa perché il suo “perseguimento ostinato” mette in pericolo la realizzazione dell'idea a cui quel “perseguimento ostinato” stesso tende. Perseguire l'idea della scienza rigorosa significa, in altre parole, mettere in pericolo l'idea stessa di scienza rigorosa. Chi “pratica” la scienza rigorosa e chi da questa pratica è influenzato, chi,

⁸³ Ivi, p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

dunque, della filosofia fa la propria forma di vita viene inevitabilmente inibito da questa stessa pratica: appartiene cioè al senso stesso della *Lebensweise* filosofica l'impossibilità di realizzare in concreto, nella concretezza della vita individuale, l'idea a cui essa attende con indefessa devozione.

Strauss rileva dunque una contraddizione tra il "perseguimento" e la "realizzazione" dell'"idea di scienza rigorosa". Una contraddizione che Husserl non si è spinto a considerare, così come egli non si è spinto a considerare che "non in ogni tempo" vi è stata una "varietà di *Weltanschauungsphilosophien* che coesistono all'interno della stessa società". Husserl, in altri termini, diede per scontato l'assetto politico del liberalismo, vale a dire, non prestò "attenzione a società che impongono una sola *Weltanschauung* o *Weltanschauungsphilosophie* a tutti i loro membri e che per questa ragione non tollerano la filosofia come scienza rigorosa". L'assetto politico liberale apparve a Husserl talmente ovvio da indurlo a trascurare il fatto che anche "una società che tollera una molteplicità indefinita di *Weltanschauungen*, lo fa in virtù di una particolare *Weltanschauung*". Ciò che Husserl non giunse a considerare, la via che egli non ha battuto e che, pure, Strauss ha visto dipartirsi dal suo pensiero ed è stato così indotto a percorrere, è dunque quella che, senza infingimenti, riconosce l'antagonismo di principio tra la filosofia e ogni assetto politico: ogni assetto politico, anche quello liberale, infatti, si costituisce sul fondamento di una *Weltanschauung*, dunque di una "cultura", di un determinato ordine doxastico. È appunto questo ineliminabile momento autoritativo della sfera politica a rendere politicamente sospetta e non tollerabile la rottura filosofica con il mondo della *doxa*.

8. La lezione del 1933: l'assenza della "filosofia politica" in Heidegger

Possiamo ora tornare, dopo questo 'giro più lungo' al giudizio di Strauss su Heidegger. Torniamo, in particolare, all'osservazione secondo la quale Heidegger avrebbe "elaborato" o "suggerito" una "filosofia della storia". Accostiamola a quell'altra osservazione, già menzionata, secondo cui la "filosofia come scienza rigorosa non può soddisfare le domande" a cui, invece, la *Weltanschauungsphilosophie* dà risposta: "essa è appena cominciata ed avrà bisogno di secoli, se non di millenni finché renderà "possibile in prospettiva etico-religiosa una vita regolata da pure norme razionali", se non addirittura è sempre essenzialmente incompleta e bisognosa di revisioni radicali. Ma ciò significa appunto che la tentazione in favore della *Weltanschauungsphilosophie* è

veramente grande. Dal punto di vista di Husserl si potrebbe dire che Heidegger provò di essere incapace di resistervi.”⁸⁴

Da quanto fin qui rilevato emerge che, con il concetto di *philosophy of history*, Strauss riprende e rielabora la nozione husserliana di *Weltanschauungsphilosophie*. Sappiamo qual è il tratto caratteristico attribuito da Husserl a quest'ultima, tratto che ha attirato maggiormente l'attenzione di Strauss: la “filosofia della visione del mondo offre la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo, offre cioè nel migliore modo possibile una soluzione ed una soddisfacente chiarificazione alle discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita, che l'esperienza, la sapienza e la mera visione del mondo e della vita possono soltanto superare in modo imperfetto”.⁸⁵ In ciascuno degli esempi di “filosofia della storia” che Strauss tratteggia brevemente in questo scritto, e cioè Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger, il momento essenziale che consente di istituire un rapporto di analogia tra pensatori così diversi è, appunto, la pretesa di avere trovato la “soluzione definitiva del mistero di tutta la storia”. Approfondiamo questo punto.

Come già rilevato, Strauss ritiene che la “filosofia della storia” consista nell'individuare e fissare un momento del corso storico nel quale la storia stessa rivela la propria verità. La storia, prospettata nell'orizzonte della *philosophy of history*, contempla un “momento assoluto”. Quest'ultimo – precisa Strauss – può essere concepito sia come “momento semplicemente assoluto” sia come “assoluto rispetto a tutta la storia precedente”.⁸⁶ La prima concezione sta alla radice della filosofia della storia di Hegel, la seconda a quella di Marx, Nietzsche e Heidegger. In Hegel, Strauss individua una stretta relazione tra il momento in cui la filosofia giunge alla propria perfezione – il sistema hegeliano stesso – e il “momento in cui l'umanità ha risolto in linea di principio il suo problema politico con lo stabilire lo stato post-rivoluzionario, il primo che riconosca l'uguale dignità di ogni essere umano come tale”.⁸⁷ La verità della filosofia è la verità stessa di un determinato assetto storico-politico. Non è difficile scorgere la venatura husserliana di questo giudizio sulla filosofia di Hegel: l'assolutezza del momento storico in cui viene a costituirsi lo stato post-rivoluzionario altro non è che l'assolutezza di una determinata *Weltanschauung*. Strauss attribuisce cioè alla filosofia della storia hegeliana la medesima funzione che Husserl attribuisce alla *Weltanschauungsphilosophie*:

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 67 (= tr. it. cit., p. 86).

⁸⁶ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 162).

⁸⁷ Ivi, pp. 3 s. (= tr. it. cit., p. 162).

rendere “i motivi culturali viventi dell’epoca, dotati per questo della maggior forza persuasiva [...] oggetto di un dispiegamento logico e di un’un’ulteriore elaborazione di pensiero [...] di un’unificazione scientifica e di completamento coerente”, in modo da “offrire la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo”.⁸⁸ Lo “stato post-rivoluzionario”, avendo “risolto in linea di principio il problema politico dell’umanità”, fornisce a Hegel la *Weltanschauung*, la *vision*, la “visione” assoluta, perfetta, che ha risolto in sé definitivamente il conflitto politico. Strutturalmente non diversa, agli occhi ‘husserliani’ di Strauss, appare la *philosophy of history* di Marx. Anche Marx, infatti, ha “avanzato la pretesa di aver messo a nudo definitivamente il mistero di tutta la storia”: “Mettendo in questione l’assetto che Hegel aveva considerato razionale, Marx propugnò la visione di una società mondiale che presuppone e stabilisce per sempre la vittoria della città sulla campagna, di ciò che è mobile su ciò che è profondamente radicato, dello spirito dell’Occidente su quello dell’Oriente. I membri di questa società mondiale, che non è più una società politica, sono liberi ed uguali, e sono tali, in ultima analisi, perché tutte le specializzazioni, tutte le divisioni del lavoro hanno aperto la strada al pieno sviluppo di ciascuno.”⁸⁹

Quella di Marx è dunque una *vision* ‘impolitica’ o ‘transpolitica’, suppone cioè il definitivo superamento della dimensione politica come luogo di conflitto tra le diverse *visions*, quali, ad esempio: città *versus* campagna, mondo industriale *versus* mondo contadino, modernizzazione *versus* tradizione *etc.* Questi conflitti politici tra esperienze, culture, *Weltanschauungen* sono espressione, appunto, di quegli “enigmi del mondo e della vita”, di quelle “discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche” a cui, secondo Husserl, non la filosofia come scienza rigorosa, bensì soltanto la *Weltanschauungsphilosophie* è in grado di dare la “risposta relativamente più perfetta”. Al fondo della opposizione tra Hegel e Marx, Strauss rileva dunque il medesimo atteggiamento: per entrambi diventa decisiva una particolare *vision*, in base alla quale il problema politico determinato dal conflitto delle opinioni appare definitivamente risolto e, in tal modo, il “mistero della storia” svelato una volta per tutte. Per entrambi, cioè, la filosofia deve fornire quello che, secondo Husserl, soltanto la *Weltanschauungsphilosophie* è in grado di fornire. Parafrasando Strauss, si potrebbe dire che anche Hegel e Marx non seppero resistere alla tentazione della *Weltanschauungsphilosophie*.

⁸⁸ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., pp. 58 s. (= tr. it. cit., p. 86).

⁸⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 4 (= tr. it. cit., p. 162).

Analogamente stanno le cose riguardo a Nietzsche. Strauss non ignora, naturalmente, che “a causa del suo radicale anti-egalitarismo, la visione nietzscheana di un possibile futuro è in un certo senso più profondamente politica della visione di Marx”.⁹⁰ È ben consapevole che “l'uomo della società mondiale comunista” rappresenta per Nietzsche l’“ultimo uomo, inteso come l'uomo nella sua massima degradazione: senza ‘specializzazione’, senza il rigore della necessità, la nobiltà e la grandezza umana sono impossibili”.⁹¹ In ciò, Strauss riconosce la *Weltanschauung* del “tipico conservatore continentale europeo”. Egli, però, segnala anche un'importante peculiarità del conservatorismo nietzscheano. Il conservatore che ha in odio l'egalitarismo democratico ritiene, in modo del tutto ovvio e naturale, che tra la propria *Weltanschauung* e quella a lui opposta vi sia di necessità una rapporto di inimicizia, e in taluni casi anche di mortale inimicizia: quello del conservatore è cioè un atteggiamento schiettamente e naturalmente politico. Nietzsche, invece, ritiene che il limite del conservatorismo sia proprio questa sua intrinseca politicità, giacché è questa a renderlo una “posizione meramente difensiva, condannata quindi al fallimento”.⁹² La “visione” di Nietzsche è, in realtà, radicalmente ‘impolitica’ o ‘transpolitica’ e, sotto questo profilo, quindi, molto più vicina a quella di Marx di quanto il suo anti-egalitarismo non lasci sospettare: “Egli vedeva il XX secolo come un'epoca di guerre mondiali che porteranno ad un governo planetario [...] L'enorme compito di questa età del ferro senza precedenti non potrà essere assunto da governi deboli e instabili, dipendenti dall'opinione pubblica.”⁹³

Osservato sotto il profilo evidenziato da Strauss, il pensiero di Marx e quello di Nietzsche rivelano un motivo strutturale comune, la pretesa cioè di aver scoperto il “mistero della storia”. Nel riferirsi all'uno ed all'altro, infatti, Strauss usa espressioni quasi identiche: “Marx affermò di aver messo a nudo definitivamente il mistero di tutta la storia.”⁹⁴ “Nietzsche affermò di aver scoperto in maniera definitiva il mistero di tutta la storia.”⁹⁵

Al fondo del pensiero di Marx, di Nietzsche e di Heidegger è possibile cogliere dunque una medesima *structure* formale caratteristica di ogni *philosophy of history*: “il momento in cui la visione finale sta per arrivare apre la prospettiva escatologica”.⁹⁶ Come è ovvio, Strauss è ben consapevole che, nonostante

⁹⁰ Ibid. (= tr. it. cit., p. 163)

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ivi, pp. 4 s. (= tr. it. cit., p. 163).

⁹⁶ Ivi, p. 5 (= tr. it. cit., p. 163).

l'identità di struttura formale, le differenze culturali tra questi tre pensatori sono grandi. Egli segnala, ad esempio, un motivo che distingue profondamente Heidegger da Marx e che, invece, lo accomuna a Nietzsche: l'importanza attribuita al nichilismo. Anche a tale proposito, tuttavia, l'attenzione di Strauss è rivolta a porre in evidenza in che misura, per Heidegger, diventi necessario e decisivo il momento storico determinato, la peculiare costellazione culturale e ideologica in cui il suo pensiero si trova immerso. La *Weltanschauung* propria del momento storico è qui il nichilismo stesso che, consumando ogni "radicamento" (*Bodenständigkeit*), pone il compito di "contribuire alla riscoperta o al ritorno della *Bodenständigkeit*, o meglio di preparare un tipo completamente nuovo di *Bodenständigkeit*: la *Bodenständigkeit* oltre l'estrema *Bodenlosigkeit*, l'essere a casa oltre il più estremo essere senza casa."⁹⁷

Anche questa visione, però, è radicalmente 'impolitica'. Prendendo spunto da alcuni passi nell'opera heideggeriana⁹⁸, Strauss ritiene che il compito che Heidegger si prefigge è una "dialogo tra i più profondi pensatori dell'Occidente e i più profondi pensatori dell'Oriente, in particolare dell'Asia dell'Est" che "possa portare al compimento preparato, accompagnato o seguito da un ritorno degli dei".⁹⁹ Non è questa la sede per affrontare la questione circa la pertinenza di queste osservazioni di Strauss riguardo all'esito puramente e semplicemente religioso del pensiero di Heidegger. Non sta qui, infatti, il punto cruciale dell'interpretazione di Strauss.¹⁰⁰ Il punto sta, piuttosto, nell'individuazione – sulla cui pertinenza è più difficile avere dubbi – del fatto che nella *vision*, che nel tardo Heidegger diventa decisiva, non c'è alcuno spa-

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Strauss (ibid., nota 3) si limita a rinviare ad alcune pagine dell'opera heideggeriana, ad esempio, alla citazione di Angelus Silesius in *Der Satz vom Grund* (cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, pp. 101 ss.).

⁹⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 5 (= tr. it. cit., p. 164).

¹⁰⁰ Riguardo a questo punto, in *Introduction to Heideggerian Existentialism*, Strauss sostiene una tesi più complessa (e, a mio avviso, ben più interessante) circa la costitutiva ambivalenza del pensiero di Heidegger: "esse, come Heidegger lo concepisce, può essere descritto crudamente, superficialmente e persino in modo fuorviante (ma non completamente fuorviante) dicendo che è una sintesi delle idee platoniche e del Dio biblico: è impersonale come le idee platoniche ed elusivo come il Dio biblico" (L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit. p. 46 [= tr. it. cit. p. 378]). Ma – viene spontaneo osservare – non è proprio caratteristico della socratica "knowledge of ignorance" l'essere conoscenza del "carattere elusivo" della verità (cfr. L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 38 s.)? Forse qui l'intenzione di Strauss era proprio quella di fare l'elogio – benché in modo indiretto, "fra le righe", "esoterico" – di Heidegger in quanto pensatore.

zio per l'azione politica: "Heidegger recide la connessione della *vision* con la politica più radicalmente di quanto ha fatto Marx o Nietzsche. Si direbbe che Heidegger ha appreso la lezione del 1933 più conseguentemente di ogni altro uomo. Sicuramente egli non lascia nessuno spazio per la filosofia politica."¹⁰¹

Si chiarisce, con ciò, come vada inteso il giudizio di Strauss riguardo all'"intima connessione" dei fatti occorsi nel 1933 e il "nucleo" del pensiero heideggeriano. Il senso di questo giudizio sul nesso politica/filosofia in Heidegger si afferra soltanto se si intende il carattere fenomenologico del concetto straussiano di *philosophy of history*. Va dunque tenuto conto del debito teorico che, in giovinezza, Strauss contrae con Husserl. Nell'accezione straussiana, la *philosophy of history* è un punto di vista, una *vision*, una *Weltanschauung* nel senso husserliano del termine, che avanza la pretesa di sottrarsi al conflitto politico tra i diversi punti di vista, tra le diverse *visions* o *Weltanschauungen*. Così facendo, la *philosophy of history* rende la *vision*, per così dire, 'impolitica': spolitizza cioè qualcosa che è per essenza politico e, quindi, irriducibilmente conflittuale. La distinzione husserliana tra *Philosophie als strenge Wissenschaft* e *Weltanschauungsphilosophie* equivale dunque per Strauss alla distinzione tra filosofia e rinuncia pratica alla filosofia (o filosofia e non-filosofia): l'una è la filosofia che, nel "perseguimento ostinato" della *episteme*, mantiene la consapevolezza del carattere irriducibilmente conflittuale, e quindi parziale, confutabile e storicamente mutevole di ogni "visione", di ogni cultura, di ogni "assetto politico", ossia di ogni "soluzione" delle "discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita"; l'altra è invece la filosofia che rinuncia a se stessa e rende così assoluta, ossia, 'filosofizza' una determinata *vision* quale soluzione definitiva del conflitto tra le opposte *visions*. A ben vedere, dunque, alla *philosophy of history* (sia essa hegeliana, marxiana, nietzscheana o heidegge-

¹⁰¹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 5 (= tr. it. cit., p. 164). Da questo passo emerge ancora una volta un inaspettato punto di contatto tra i modi tenuti, rispettivamente, da Strauss e da Arendt nell'interpretare il nesso filosofia/politica in Heidegger. In un saggio del 1954, *Concern with politics in recent european philosophical thought*, Arendt afferma infatti che l'aver Heidegger definito la "storicità in termini ontologici, e non antropologici" e, inoltre, l'aver egli fatto coincidere la storia umana "con la storia dell'essere", significa che "il filosofo si è lasciato alle spalle la pretesa di essere "saggio" e di poter disporre di criteri eterni per giudicare gli affari della Città [...]. Il fatto che il filosofo stesso abbia abbandonato la pretesa del saggio è, in termini politici, il risultato più importante e fecondo del nuovo interesse filosofico verso la politica. Il rigetto della pretesa di saggezza apre la prospettiva di un riesame dell'intera sfera politica alla luce delle elementari esperienze che vi hanno luogo, e implicitamente comporta l'abbandono dei concetti e dei criteri di giudizio tradizionali, che hanno origine in esperienze molto diverse da quelle della politica" (H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, "aut aut", 239-240 (1990), pp. 34-35).

riana) *Strauss assegna un'origine, non già filosofica, ma politica o 'culturale'*. Come infatti risulta tanto dal saggio di Husserl quanto dal commento che ne fa Strauss, la *Weltanschauungsphilosophie* sorge sul terreno eminentemente politico della aspirazione a trovare “soluzione” alle “discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita”: è su questo ‘terreno politico-culturale’ che, agli occhi di Strauss, Heidegger si è rivelato incapace di resistere alla “tentazione” della *Weltanschauungsphilosophie*. Ed è stata proprio la mancanza, in Heidegger e in tutti i ‘filosofi della storia’, della “filosofia politica” a indurre Strauss a ricercare quest’ultima nell’antichità e nella prima modernità: una ricerca che mira essenzialmente a preservare dalla “tentazione” della *Weltanschauungsphilosophie*. Quella di Strauss è, in altre parole, una ermeneutica dei “grandi pensatori”, i quali – egli afferma in un altro testo – “mentre sono così temerari, sono anche molto più cauti di noi: vedono trappole dove noi siamo sicuri della terra sotto i nostri piedi”.¹⁰² La “trappola” in cui i grandi pensatori ci insegnano a non cadere altro non è che la *Weltanschauungsphilosophie*. Occorre dunque fare attenzione ad intendere rettamente la tesi straussiana circa l’“intima connessione” tra i *facts* del 1933 e il *thought* di colui che Strauss, dal punto di vista politico, giudicò in modo drasticamente negativo e, ciò nonostante, considerò “il solo grande pensatore del nostro tempo”.¹⁰³ Si tratta di una interpretazione fenomenologica della connessione tra *facts* e *thought* e non di una ennesima variante delle *reductiones ad Hitlerum* con le quali, dal secondo dopoguerra fino ai nostri giorni, troppo sbrigativamente e troppo spesso per motivi di pura e semplice politica culturale, si è data, e si continua a dare, una risposta brutalmente semplificante all’impervia questione concernente il rapporto tra filosofia e politica.

¹⁰² L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit., pp. 29 ss. (= *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, tr. it. cit., p. 360).

¹⁰³ Cfr. *supra* nota 26.