

Nuovo indirizzo:  
7 Square Grangé, 22 rue de la Glacière, Parigi (13°)  
30 dicembre 1932

Caro signor Löwith!

Soltanto oggi riesco a esprimerle i più sentiti ringraziamenti per l'invio dei suoi due lavori. Nelle scorse settimane sono stato molto impegnato e lo sono tuttora; ho trovato tuttavia almeno il tempo di leggere i suoi saggi e riflettere sul loro contenuto.

Il saggio *Nietzsche e Kierkegaard*<sup>1</sup> mi interessa più, ovviamente, del saggio dedicato prevalentemente a Jaspers<sup>2</sup>. Posso pertanto limitarmi a quello, in quanto la concezione fondamentale di entrambi i saggi è identica.

A grandi linee, la sua tesi mi era già nota da alcuni colloqui di Marburgo. Anche allora ero stupito dalla radicalità con la quale

1 Strauss si riferisce al saggio di K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche*, in "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 11, 1933, pp. 43-66, ora in *SS*, VI, pp. 75-100 (trad. it. *Kierkegaard e Nietzsche*, in "Il canocchiale. Rivista di studi filosofici", 1, 2008, pp. 3-33, alla quale si fa ora riferimento). La lettera di Strauss è datata 30 dicembre 1932, mentre il saggio uscì, come ricordato, nel 1933; probabilmente Strauss ricevette da Löwith il dattiloscritto prima della sua pubblicazione definitiva. I numeri di pagina del saggio di Löwith, che Strauss indica nella lettera, vengono riportati tra parentesi secondo la loro successiva collocazione nelle *SS* di Löwith, seguiti dai numeri di pagina dell'edizione italiana.

2 Strauss intende probabilmente la lunga recensione dello scritto di Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschen, Bd. 1000, 1931, in "Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung", 9, 1933, pp. 1-10, ora in *SS*, VIII, pp. 19-31, ma potrebbe anche riferirsi al saggio *Existenzphilosophie*, in "Zeitschrift für Deutsche Bildung", 9, 1932, pp. 602-13, ora in *SS*, VIII, pp. 1-18.

lei poneva la questione della *natura* dell'uomo e dell'umano *in generale*. La domanda, che lei formula fin dall'inizio, "Che cos'è l'uomo, e che cosa ne è divenuto?" lascia supporre che ciò "che è l'uomo" vada inteso come criterio universale ed *eterno* "per ciò che ne è divenuto", ovvero per ciò che egli in virtù della sua libertà ha fatto di sé stesso. Tale supposizione viene smentita dai successivi chiarimenti, dove appunto si sostiene la mutevolezza della natura umana. Cosa intende allora con la domanda circa *la* natura umana? Lei intende la "natura" in opposizione alla non-natura [*Unnatur*], sarebbe a dire quella del cristianesimo. Anche lei, in pratica, intende questo concetto – non diversamente da Nietzsche – solo «polemicamente e reattivamente» (p. 96/p. 29). Ora, però, lei va oltre Nietzsche, poiché discute anche ciò che si intende per "esistenza" e, quindi, la domanda sulla natura dell'uomo diviene per lei la domanda circa quell'essere umano nel quale sono presenti sia "vita" che "esistenza". Così lei alimenta certamente la polemica, ma non perviene a una domanda non polemica, "integrata".

Credo che la cosa sia inevitabile finché ci si orienti al XIX secolo, anche ai livelli più alti. Lei stesso nota (p. 80/p. 12) che qui si tratta sempre di *riabilitazione*: si vuole ripetere qualcosa di perduto, riportare alla luce qualcosa di sepolto. Ciò che è perduto, tuttavia, viene cercato e desiderato a partire dalla realtà contemporanea, confermando che è stato negato da Hegel, e in generale dalla filosofia moderna, *così come è stato compreso in questa negazione*, senza che si raggiunga la dimensione originaria. Se la filosofia del XIX secolo è assolutamente polemica e *quindi* non radicale, allora prendendo come punto di riferimento questa filosofia non si potrà mai arrivare alla domanda radicale.

Per lei ne va della *incondizionatezza* [*Unbefangtheit*], della conoscenza incondizionata dell'uomo e dell'ideale dell'uomo incondizionato. Il fatto che per lei *ne vada* di questa incondizionatezza, dimostra che noi non *siamo* incondizionati e di conseguenza che non possiamo neanche porre domande senza essere

incondizionati. Non potremmo, tuttavia, neanche mettere a tema questa incondizionatezza se “in qualche modo” non sapessimo che cosa essa sia. Che cosa si deve fare? Mi sembra che dobbiamo seguire il pallido bagliore che la parola “incondizionatezza” ci offre, seguirlo senza condizioni; dobbiamo assumere del tutto seriamente il sospetto verso la nostra condizionatezza [*Befangenheit*]. Noi siamo condizionati dalla tradizione cristiana e dalla polemica contro di essa. Da questo circolo della polemica e della polemica anti-polemica possiamo tuttavia uscire solo tramite una *visione* positiva e concreta della natura che non venga subito reinterpretata in modo polemico. Questa esigenza, tuttavia, è soddisfatta soltanto dalla filosofia pre-cristiana, quella greca.

La filosofia greca, tuttavia, non può adempiere a questa funzione e non si può arrivare a un autentico umanismo finché lo storicismo obietta che un'altra epoca ha bisogno di un altro ideale e che quindi l'ideale dei Greci non può essere il nostro. Ora, io ritengo che lei, in base alla sua intenzione “naturalistica” rivolta all'incondizionatezza, sia giunto ai confini ultimi dello storicismo, senza però oltrepassarli veramente. Lei intende aggirare il dualismo di “essere” e “significato”, lei cerca l'“essere” che non sia tale in virtù di una “interpretazione”. Se lei, tuttavia, ammette che l'universalmente umano, la natura umana, sia stato *legittimamente* compreso in modo diverso nelle diverse epoche, che quindi “l'eterno testo fondamentale” venga *legittimamente* interpretato in modo diverso di volta in volta, allora lei ammette appunto la *necessità* di una “interpretazione”.

Non so se queste osservazioni, fin troppo provvisorie, le siano comprensibili. Perciò vorrei esprimere la mia critica in modo del tutto generale: trovo in lei tutti gli *elementi* di un umanismo, di una filosofia umana dell'uomo; questi elementi, tuttavia, non si congiungono tra loro perché lei si orienta troppo verso l'eredità della nostra tradizione antiumanista, così da non poterne uscire.

È forse un caso che ogni umanismo si sia compreso come ritorno ai Greci? E perché lei crede di potersi sottrarre a questa necessità?

Devo concludere. Si faccia sentire presto e mi faccia sapere come vanno le cose, in particolare per quanto riguarda la questione Rockefeller.

Un cordiale saluto a sua moglie e a lei.

Suo Leo Strauss

8 gennaio 1933

Caro Signor Strauss!

Cordialmente grazie per la sua lettera! Il metodo della sua *argomentazione* critica (è lo stesso della sua critica a Schmitt<sup>1</sup> e a Mannheim<sup>2</sup>) è, come sempre, convincente! Che essa, nonostante ciò, non mi colpisca a morte, dipende dal fatto che il superamento del relativismo storico, dal quale io sarei secondo lei “condizionato”, non mi sembra possibile se non partendo dalla situazione contemporanea, necessariamente polemica. Lei crede – in modo del tutto tradizionale! – all’incondizionatezza della “visione” gre-

1 Löwith si riferisce al saggio *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 6, LXVII (1932), pp. 732-49, ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3 voll., Metzler, Stuttgart-Weimar 1997 e ss., III, pp. 217-38. D’ora in avanti l’edizione critica sarà citata con l’abbreviazione GS e a seguire il numero del volume (trad. it. *Note sul «concetto di politico» in Carl Schmitt*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-99).

2 Karl Mannheim (1893-1947), filosofo e sociologo nato a Budapest. Studiò filosofia e sociologia a Budapest, Friburgo, Berlino, Parigi e Heidelberg. Nel 1918 conseguì il dottorato e nel 1926 l’abilitazione a Heidelberg. Nel 1930 venne nominato professore ordinario di Sociologia presso l’Università di Francoforte. Nel 1933, a causa delle sue origini ebraiche, emigrò in Inghilterra, dove divenne docente di Sociologia presso la London School of Economics and Political Science, per trasferirsi poi presso l’Università di Londra. Tra i suoi scritti più noti, *Ideologie und Utopie* del 1929 (trad. it. *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1994). Löwith si riferisce probabilmente al saggio inedito di Strauss del 1929 *Der Konspektivismus* dedicato a Mannheim, di cui potrebbe avere letto il manoscritto o un dattiloscritto. Il saggio è ora in GS, II, pp. 365-75.

ca, ma proprio per questo assume una posizione storica molto più vincolante della mia, poiché ritengo che si possa tornare a essere incondizionati proprio *a causa* dello storicismo e tornare a essere molto naturali *a causa* del nostro Esserci tecnicizzato. Lo storicismo non viene superato per mezzo di un'assolutizzazione storica o di una temporalità *dogmatica* (Heidegger), bensì per mezzo del destino *accelerante* della propria situazione storica, nella quale filosofando si avanza mano nella mano con la civilizzazione del tutto in-naturale. Se Nietzsche non ha trovato nessun "eterno" testo fondamentale della natura umana, ma al contrario ha costruito una "volontà di potenza" molto bismarckiana, ciò non dipende da un ritorno incompleto ai presocratici, bensì dal fatto che sottovalutava la *progressiva artificialità* delle nostre moderne condizioni di vita e voleva ritrovare una "natura" non storica. Tutto questo benché egli *tendesse* a una "naturalità" *futura*, a una "amoralità naturale", *dopo* il nichilismo europeo e *oltre* ciò che finora è stato possibile. L'uomo, ritradotto nella natura *extraumana*, che è l'unica naturalità integrale, non è un *uomo* naturale. Per questo io faccio dipendere, a priori, la definizione della *natura* umana dall'*umanità*, che è sempre data storicamente. Affinché si riconosca la legittimità di questa "relativizzazione" (se così lei vuole) della natura, è sufficiente un unico esempio: che cosa c'è di più naturale per l'uomo che il suo essere sessuato? Eppure, com'è mutevole tra gli esseri umani la condizione di marito e moglie, della famiglia e così via. È del tutto illusorio voler qui individuare una qualche posizione *assolutamente* "originaria" e "naturale" e prendere i Greci come modello. Il sesso è per l'uomo tanto naturale quanto innaturale, così come lo sono le cosiddette perversioni: poiché non vi è alcun essere *immediato*, né una visione immediata dell'uomo. Feuerbach, in questo senso, ha completamente *torto* rispetto a *Hegel*, perché non ha capito cosa Hegel intendesse per spirito in quanto "seconda natura". Da quando il mondo è diventato un *saeculum* che esige di essere nuovamente mondanizzato e secolarizzato, anche la mondanità dei Greci non si lascia ri-petere senza

conseguenze. Un nichilista molto moderno – Clemenceau<sup>3</sup> – dice: «per i Greci il mondo era un mondo – per noi sono parole». Bene, ma dimentica di aggiungere che il “mondo” greco era anche un *logos* e una mitologia, mentre il nostro mondo di parole è, al contrario, *effettivamente* razionalizzato. E come il mondo e il sesso, così per l’uomo *tutto* è “mediato” storicamente e umanamente. Non si tratta di rifarsi alla “*visione*” dei Greci quale criterio assoluto, così come non è possibile continuare a sostenere la verità “eterna” del cristianesimo. E anche ammettendo che il sapere dei Greci fosse “integro” (presumo che dietro alla *sua* volontà di “integrità” vi sia un forte pregiudizio “morale”!), perché allora non prendere a modello anche il commercio di schiavi e la pederastia, che per loro erano del tutto naturali? Il mio dunque non è un utopico ritorno *alla natura dell’uomo*, ma il tentativo di sviluppare possibilità “autentiche” a partire da ciò che per noi è diventato, *di fatto*, universalmente umano – come per esempio il denaro e il lavoro! – e che *noi* consideriamo “naturale”. Nel fare questo, non è possibile eludere né l’*interpretazione* (il “significato” dell’essere), né la sua dimensione polemica, critica e reattiva. Non si tratta tanto di *eliminare* le possibilità interpretative storicamente date, quanto di avere la coscienza pulita nei confronti della possibilità dell’interpretazione *contemporanea*, con lo scopo di far *coincidere* “essere e significato”, mirando all’*adeguatezza* dell’interpretazione. Nietzsche non l’ha raggiunta poiché “senso” e “realtà” erano, per lui, due cose tanto diverse quanto la scienza naturale e il metodo storico-critico, benché egli comprendesse che *con* il “vero” retromondo crolla, in questo nostro unico mondo, anche quello “apparente”.

3 Georges Benjamin Clemenceau (1841-1929), giornalista e uomo politico francese. Nel 1870 divenne sindaco di Montmartre ed entrò nell’Assemblea nazionale, nel 1902 divenne senatore, nel 1906 ministro degli Interni, presidente del Consiglio dal 1906 al 1909 e dal 1917 al 1920. Alla conclusione della prima guerra mondiale, al tavolo dei vincitori, fece pressioni affinché la Germania venisse messa politicamente ed economicamente in ginocchio.

Io, quindi, penso in modo più *storico* di lei, poiché la storicità della ragione è per me diventata ovvia; ma proprio per questo penso, allo stesso tempo, in modo più *a-storico*, visto che attribuisco il diritto storico assoluto sempre alla *contemporaneità*, con riferimento al futuro. Lei invece assolutizza proprio una storia che non è più la nostra e *sostituisce il cristianesimo assoluto con un'antichità assoluta*. Lei domanda: che cos'è l'uomo e che cosa ne è divenuto – all'inizio è proprio questa la mia formulazione, tuttavia, approdo effettivamente a questa considerazione: “noi ora *siamo* così” e mi domando “che cosa può ancora scaturire dall'uomo!”. Non io, ma quello sventurato di Kierkegaard e i conservatori di oggi vogliono ancora ri-petere e riabilitare ciò che è andato “perduto”. Io, invece, *sulla base di un'estrema storicizzazione della coscienza*, sono tornato a un pensiero del tutto *astorico*, come la mia stessa vita privata, tutta rivolta all'attimo e libera dal “danno” della storia. Da qui anche la mia predilezione per il Sud, dove si hanno meno scrupoli. Io inizio sempre dalla contemporaneità, avendo come scopo il futuro prossimo, sebbene la spiegazione *scientifica* dell'antropologia contemporanea non possa tralasciare la storia, soprattutto quella recente (XIX secolo). Ma lei cosa intende per “originario”? Conosco anch'io una specie di originarietà, la quale, tuttavia, non si trova *dietro*, ma *davanti* a me e coincide ampiamente con l'idea di Nietzsche di una “innocenza” dell'esistenza pura – *al di là* di senso e non senso. Questa innocenza non è né antica, né semplicemente anticristiana, quanto piuttosto la vera forma di quella amoralità moderna già molto diffusa, ma non ancora concettualizzata e compresa filosoficamente, che è incondizionatezza, naturalezza, indifferenza e perfino “livellamento”. Proprio un determinato tipo umano odierno, il quale è molto “moderno”, è anche molto “naturale”, come per noi lo è diventata, per esempio, la luce elettrica. Ma anche le lampade a olio dei Greci erano un'illuminazione molto artificiale, tecnica e naturale nello stesso tempo. Poiché l'olio in quanto tale è altrettanto naturale quanto l'energia elettrica. *È in questi termini, così innaturali, che io penso la natura dell'uo-*

*mo!* L'ultimo pensiero della natura è stato il "naturalismo" del XIX secolo. Perché, allora, cerchiamo subito la salvezza presso i Greci? Forse perché *questo* naturalismo non ci basta più? Lei sembra urtato dalla "mutevolezza" della natura umana, mentre io ritengo che questa mutevolezza sia l'unica speranza e l'unico futuro (io stesso, per esempio, a trent'anni sono diventato più naturale che tra i quindici e i venticinque). Neanche i Greci scoprirono una volta per tutte l'uomo "in quanto uomo" e il cane "in quanto cane", come ama dire Klein <sup>4</sup>; smisero soltanto di credere a quello in cui credevano gli Egizi, e cioè agli uomini tramutati *in animali*, ma continuarono pur sempre a credere nell'Olimpo. Poi si è creduto in Cristo e infine nella morale e nella ragione – e ora non si crede più in "nulla", sicché la via che conduce a un uomo *naturale e semplice* si è liberata. Che cosa sia l'uomo naturale non lo so e non mi interessa affatto, so però che l'"esistenza" (della filosofia dell'esistenza), per esempio, è qualcosa di molto innaturale e credo anche di poter dimostrare perché. Conosco invece un modo d'essere molto naturale e "incondizionato", sebbene questa incondizionatezza sia "relativa", come tutto ciò che è umano. Ma è una relatività che emerge solo *se* si usa il metro di un'assolutezza storica, sia quella del cristianesimo che dell'antichità, due realtà le cui basi effettive nel mito, nella religione e nella società si sono ormai (dopo Nietzsche!) del tutto logorate. Tanto più incondizionati possiamo essere oggi! Quello che contesto a *Jaspers* è il fatto che egli non tragga dal nichilismo conseguenze positive, poiché è un *intellettuale di formazione romantica* con una paura ridicola del "livellamento" e della "banalità". Proprio in riferimento a *Max Weber* plasma la sua immagine di uomo "vero", trasfigurata in una meta-

4 Jacob Klein (1899-1978), filosofo e matematico tedesco di origine ebraica, amico intimo di Strauss. Studiò a Berlino e a Marburgo, anche con Heidegger. Durante il nazismo emigrò negli USA. Dal 1937 insegnò presso il St. John's College di Annapolis, dove rimase per tutta la vita. Fu in particolare studioso di Platone e della tradizione platonica. Con Strauss intrattenne un lungo carteggio, ora in *GS*, III, pp. 455-605. Tra i suoi scritti, *A Commentary on Plato's Meno* (1965).

fisica del “naufragio”. Lo sfondo banale di una simile trasfigurazione del naufragio è la perdita della sicurezza borghese.

Ma perché la “verità” non dovrebbe essere qualcosa di molto banale, semplice e naturale? Il fatto è che proprio quel che è *semplice*, quindi “naturale”, è molto difficile da raggiungere finché lo si vuole *garantire* da tutte le *obiezioni*! La *rappresentazione* “integrata” del naturale e semplice essere-uomo è così complicata perché non si può rischiare di dire, senza tante premesse, *quanto* sia semplice, in fondo, l’essere-uomo. E questo per paura di non essere considerati abbastanza “filosofi”. Eppure io prendo sul serio, sul piano filosofico, persone come A. Schweitzer<sup>5</sup> – benché in una maniera non cristiana. Così come prendo sul serio ogni chiaro nichilismo e perfino ogni specie di “indifferenza” radicale, per la quale tutto ciò che è ha lo stesso valore. Se veramente l’uomo si è liberato tanto di Dio quanto della morale, allora forse non ha più nessuna “determinazione” particolare. Ma non ne ha nemmeno bisogno se non è altro che “uomo” *senza virgolette*! Per ora, tuttavia, si continua a parlare ancora dell’uomo tra cento virgolette. Così io vedo la *positività* di Heidegger proprio in ciò che a molti infastidisce: nel suo ritorno a fatti così “semplici” come *esser-ci*, prendersi cura e morire. Purtroppo nel suo sangue scorre ancora molto forte la tradizione teologica così che il suo positivismo filosofico è ancora un nichilismo criptoteologico – un nichilismo *incompleto* con una “*metafisica*” della finitezza. Heidegger non ha ancora compreso che, come dice Nietzsche, pensare l’Esserci come “innocente” e “cinico” è quasi la stessa cosa. Invece di cinico, io direi *laconico*. Una “laconicità” filosofica dovrebbe prendere il posto dell’“ironia” romantica e del *pathos* esistenziale. La vera virtù della filosofia è l’imperturbabilità dell’indifferenza – la quale non *distingue* più tra *res extensa* e *res cogitans*, natura ed essenza razio-

5 Löwith si riferisce probabilmente ad Albert Schweitzer (1875-1965), teologo, filosofo, medico e musicologo tedesco. Fondò nel Gabon un ospedale e vinse il Premio Nobel per la pace nel 1952. Insieme a Max Weber fu una delle personalità che esercitarono una forte impressione su Löwith. Cfr. *ML*, p. 20/p. 39.

nale, io empirico e io assoluto, Esserci ed esistenza, semplice presenza ed esistere, bene e male, autentico e inautentico e così via, che con Nietzsche però dice sì alla vita nella sua *interezza*, senza selezionare, togliere o aggiungere nulla. Ma cosa ne è allora della “giustizia” alla quale lei dogmaticamente aspira? Si autoannienta! Per mezzo dello spirito liberato, dell'uomo *diventato uguale a sé stesso*.

Si faccia sentire presto! Dal Dr. Fehling ho saputo solo che la mia *età* non sarà in nessun modo un problema perché sono un reduce di guerra. Dovrebbe passare prossimamente per Marburgo. In tal caso gli parlerò. Come referenze, oltre a *Groethuysen*, ho *Heidegger*, *Jaspers*, *Frank*<sup>6</sup>, *von Soden*<sup>7</sup>, *eventualmente* anche *Lederer*; quest'ultimo l'ho rimesso a Fehling. *Speriamo!*<sup>8</sup>

Un saluto cordiale anche da mia moglie.

Suo Karl Löwith

6 Erich Frank (1883-1949) studiò filosofia, filologia classica e storia antica presso le Università di Vienna, Friburgo e Berlino. Nel 1923 conseguì l'abilitazione a Heidelberg e nel 1927 fu nominato professore straordinario. Nell'ottobre 1928 divenne il successore di Heidegger a Marburgo. Essendo di origine ebraica, perse nel 1935 la cattedra e la possibilità di pubblicare i suoi lavori. Emigrato nel 1938 negli USA, nel 1939 vinse una borsa Rockefeller e fino al 1942 insegnò all'Università di Harvard. Nel 1946 venne nominato *visiting professor* di Filosofia al Bryn Mawr College (Pennsylvania). Tra le sue opere, *Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie* (1955).

7 Hans Freiherr von Soden (1881-1945), teologo tedesco, fu rettore dell'Università di Marburgo nel 1927-28 e decano della Facoltà Teologica della stessa università nel 1933. Tra i suoi scritti, *Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen* (1933).

8 In italiano nel testo.

7 Square Grangé  
22 Rue de la Glacière, Parigi (13°)  
2 febbraio 1933

Caro signor Löwith!

Riesco a scriverle solo oggi: ero molto impegnato e lo sono ancora. Perciò solo il minimo indispensabile.

Per prima cosa l'indirizzo della signora Herrmann: Charlottenburg, Kantstrasse 28.

Davvero tante grazie per la sua lettera e per il suo saggio su Jaspers. Abbiamo avuto modo di parlare molto di Jaspers, sia di persona che per iscritto. Mi limito quindi a una replica alla sua lettera.

Lei attacca il mio antistoricismo con argomenti ai quali si potrebbe rispondere in molti modi. Tuttavia, preferisco affermare quanto segue: questo antistoricismo è un *risultato* e il mio *inizio* è precisamente come il suo. Io parto dalla situazione della contemporaneità che è, allo stesso tempo, il *nostro* futuro. Non credo affatto, comunque, che nella contemporaneità i fronti della lotta siano così confusi come Jaspers – e anche lei? – ritiene. Io vedo davanti a me la lotta tra *sinistra* e *destra* e vedo le *interpretazioni* di tale lotta da entrambe le parti: a sinistra, l'interpretazione progressista e marxista; a destra, quella di Nietzsche, Kierkegaard e Dostoevskij. Ogni interpretazione della posizione dell'avversario è una caricatura. Per questo motivo ho provato a farmi un'idea *corretta* di uno dei fronti e, precisamente, per una ragione qualsiasi, di quello della *sinistra*. Ho studiato l'illuminismo, in particolare Spinoza e Hobbes. Ho visto cose che difficilmente avrei visto

altrove e ho compreso alcuni aspetti di Heidegger e Nietzsche meglio di come li avevo in precedenza compresi dai loro stessi scritti. E alla fine credo di aver capito la vera aporia di Nietzsche. La *scoperta* di Nietzsche è stata la contrapposizione tra “buonocattivo” in risposta a quella “bene-male”, cioè l’interpretazione “morale”. Questa scoperta è stata una *riscoperta* dell’ideale *originario* dell’umanità: l’ideale del valore virile (coraggio); i travisamenti e le esagerazioni, nelle quali Nietzsche talvolta si compiaceva (almeno secondo la lettura comune), erano conseguenza di questo ideale rinnegato e dimenticato. A causa di cosa? Nietzsche sostiene: a causa del contributo comune di Socrate-Platone e del cristianesimo. Io, con più prudenza, direi: a causa dell’illuminismo, che ha negato esplicitamente e per la prima volta il carattere virtuoso del valore [coraggio]. Nietzsche ha contrapposto l’affermazione del valore alla negazione illuministica del valore (da questo punto di vista si può comprendere anche il carattere del *filosofare* di Nietzsche: filosofare con il martello significa che il sentimento del valore, dell’ardimento, del rischio e del dominio – e non la ragionevolezza – viene inteso quale *organon* della filosofia). Questo atteggiamento valoroso, tuttavia, non è privo di difficoltà: la potenza – “lo spirito” – che ha detronizzato il valore torna sempre a colpire Nietzsche alle spalle. Ci si domanda, allora, se ci si debba fermare a questa *antitesi* tra valore e sapere. Da quando ho letto le *Leggi* di Platone mi è diventato chiaro che questo *non* è necessario e, se ci si ricorda di certe dottrine platoniche, le domande di *Nietzsche*, vale a dire le *nostre* domande, diventano molto più semplici, chiare e originarie. Tutto ciò ha trovato conferma in certe osservazioni sulla filosofia medievale che ho fatto in seguito, sicché sono arrivato *finalmente* a ritenere opportuna una *ricerca* su Platone. Sono consapevole delle perplessità astratte e storiche che suscita tutto ciò, tuttavia credo che alla fine esse si presentino diversamente che all’inizio. In breve, devo vedere se “riesco a cavar-mela”. Quando le avrò reso comprensibile come correggo Nietzsche alla luce della mia interpretazione di Hobbes, il mio “platonizzare” le apparirà, forse, meno “romantico” di ora. Per le “Re-

cherches philosophiques” ho scritto un breve saggio su Hobbes <sup>1</sup> che dovrebbe uscire tra qualche mese. Potrebbe dargli un’occhiata (glielo spedirò dopo la pubblicazione).

Perdoni questa brutta lettera – ma sono, come le ho già scritto, occupatissimo – e non mi renda pan per focaccia. Mi faccia sapere come sta e a che punto è la situazione Rockefeller.

Saluto cordialmente sua moglie e lei.

Suo Leo Strauss

<sup>1</sup> Strauss si riferisce probabilmente alla recensione al volume di Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (1932) che fu tradotta in francese da Kojève e pubblicata in “Recherches philosophiques”, 2, 1933, pp. 609-22, con il titolo *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. À propos du livre récent de M. Lubienski*; ora in GS, III, pp. 243-61, con il titolo *Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes* (cfr. anche la nota editoriale alle pp. 779-80).