

TIRANIA I SAVIESA O FILOSOFIA I POLÍTICA

(Comentari al debat entre L. Strauss i A. Kojève)

Josep MONSERRAT I MOLAS

L'any 1948 Leo Strauss va publicar el seu primer llibre dedicat a un autor antic. Era un comentari de l'*Hieró* de Xenofont. Fins aleshores la trajectòria de Strauss l'havia portat per Jacobi, Mendelssohn, Spinoza, Maimònides i Hobbes. No ens equivocariem si diguéssim que *On Tyranny* obre les portes de l'estudi de la filosofia antiga en el treball straussià. Veuem en aquest comentari com aquest treball s'engrandeix per una polèmica amb Alexandre Kojève i pot donar una clau interpretativa del pensament de Leo Strauss. A més, intentarem exposar els termes del debat entre *saviesa i tirania*.

Leo Strauss i Alexandre Kojève es conegueren a Berlin cap als anys 20. Es dedicaven aleshores a l'estudi sobre el pensament religiós. El primer llibre de Strauss estava dedicat a la crítica de la religió en Spinoza com a fonament de la seva ciència bíblica¹ i el seu segon llibre eren estudis sobre el pensament jueu i musulmà medievals.² Kojève, per la seva banda, escrivia la seva dissertació doctoral dirigida per Karl Jaspers a Heidelberg sobre la filosofia de la religió de Solovíev.

L'any 1932 es tornen a trobar a París fins que, l'any 1934, Strauss marxà a Londres i després als Estats Units on començà la seva carrera docent, principalment a la Universitat de Xicagó. Alexandre Kojève, que havia impartit un seminari sobre Hegel a l'École pratique des Hautes Études des de 1933 fins 1939, deixà la vida acadèmica després de la Segona Guerra Mundial. L'any 1947 publicà els materials del seminari titulant-los *Intro-*

1. Leo STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Akademie Verlag, Berlin, 1930.

2. *Philosophie un Gesetz*, Schocken, Berlin, 1935.

duction à la lecture de Hegel, llibre que ha influït poderosament en el pensament europeu i americà.³ Kojève no va tornar a la vida acadèmica sinó que, gràcies a un ex-alumne del seu seminari, Robert Marjolin, assolí un càrrec important en el Ministeri d'Economia francès, i participà decisivament en el tractat GATT i en la creació de la Comunitat Econòmica Europea. Fins la seva mort el 1968 va ser important la seva activitat i influència en la política econòmica internacional de França.

La relació entre Strauss i Kojève continuà per carta. Així, a la petició de fer una ressenya del llibre sobre l'*Hieró*, Kojève va respondre amb la idea de publicar un nou llibre en francès que inclouria, a més de la traducció de l'*Hieró* i del comentari de Strauss, la crítica de Kojève i la resposta de Strauss a aquesta crítica. El llibre va ser publicat l'any 1954 i deu anys després en anglès. L'any 1991 ha estat reeditat amb l'afegit d'un paràgraf del segon comentari straussià que havia estat suprimit en l'edició americana, i publicant, per primera vegada, la correspondència entre Strauss i Kojève.⁴ El llibre queda, doncs, dividit en tres parts: 1) la versió de l'*Hieró* de Xenofont i el comentari de Leo Strauss; 2) el debat entre Kojève i Strauss; i 3) la seva correspondència.

I) Sobre la tirania

L'*Hieró* és un petit diàleg de Xenofont que porta com a subtítol «De la Tirania». En ell podem veure com el poeta Simònides, que ha anat a visitar al tirà Hieró, li demana en una conversa privada quin és el seu parer sobre quina és la vida més regalada, si la del tirà o la del ciutadà particular. Hieró respon presentant les moltes penes i fatigues que comporta la tirania, i els pocs plaers que poden fruir-s'hi, desfent així l'opinió vulgar, que Simònides també sosté, segons la qual el tirà disposa d'innombrables i esplèndids motius de plaer. El diàleg acaba amb les recomanacions de Simònides a Hieró que, si les seguís, aconseguirien que fos estimat i honorat pels seus súbdits.

El comentari que Strauss fa del diàleg és un comentari extens, documentat i rigorós. De fet, ja s'adverteixen les característiques principals del que seran les seves lectures dels texts clàssics. Leo Strauss ha estat aquest segle un dels principals «intèrprets de texts i de texts difícils».⁵ La seva tasca hermenèutica, crítica amb el predomini de la visió historicista i neopositivista ha estat comentada, entre d'altres, per H.G. Gadamer.⁶ La seva obra més important pel que fa a aquest aspecte és *Persecution and the Art*

3. Stanley ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, Odeon, New York, 1987. Trad. catalana, *Hermenèutica com a política*, Barcelonessa d'Edicions, Barcelona, 1992. Michael S. ROTH, *Knowing and History*, Cornell U.P., Cornell, 1988. Sobre la trajectòria d'A. Kojève veure Dominique AUFFRET, *Alexandre Kojève*, Bernard Grasset, París, 1990.

4. Leo STRAUSS, *On Tyranny*, Revised and Expanded Edition including the Strauss-Kojève correspondence. Edited by Victor GOUREVITCH, Michael S. ROTH, Free Press, New York, 1991.

5. Arnaldo MOMIGLIANO, «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss», a *Rivista Storica Italiana*, LXXXIX, 1967, pàg. 1164-1172.

6. Especialment a «Hermeneutik und Historismus», article reeditat a *Warheit und Methode*, Tübingen, 1975, 4^{ed}.

of Writing (1952), però totes les seves obres en són un reflex i participen de la mateixa manera de fer.

A grans trets, la lectura straussiana dels texts clàssics descansa en el principi d'intentar comprendre un autor tal i com ell mateix es comprengué. Per això la lectura straussiana se cenyeix sobremanera a tots els meandres del text, destacant-ne les seves incorreccions i incoherències —que si són voluntàries poden amagar alguna cosa—, i seguint fil per randa les seves evolucions. Per a Strauss els texts d'un autor cal llegir-los tenint present la totalitat de les seves obres, les intencions que amagava, el públic a qui es dirigia, etc. La lectura de Strauss troba, però, un dels seus fonaments en el redescobriment d'una manera d'escriure oblidada, aquella dels autors que amaguen en els texts les seves doctrines perquè l'exposició pública d'aquestes comportaria un malestar en la societat. Aquests texts esotèrics serien autosuficients per a permetre una possible lectura coherent més profunda que la simplement literal. Aquesta manera d'escriure, que Strauss fa extensiva a tota la filosofia fins al predomini de la tesi il·lustrada de la publicitat de la raó, és la que permet aquesta lectura que ha il·luminat molts texts i n'ha permès una comprensió no exempta de polèmica.⁷ Una mostra d'aquest llegir és el comentari a l'*Hieró*.

El comentari de Strauss va ser fet en un moment en què predominava un descrèdit de Xenofont, descrèdit que compartien la retòrica i, en conseqüència, la retòrica socràtica. Una de les intencions de Strauss era retrobar el sentit de la retòrica i la seva relació amb la filosofia. Una altra intenció era comentar els diàlegs de Xenofont per trobar una clau dels diàlegs platònics dels que no s'havia trobat suficientment la manera de comentar.⁸ Una de les particularitats del comentari straussià és que pren el diàleg com una forma de comunicar el pensament de l'autor de manera obliqua i indirecta. Aquesta suposició podria comportar el perill d'una interpretació arbitrària. Strauss intenta evitar-ho sotmetent-se amb paciència al text, a les seves giravoltes, a les paraules presents i absents, als temes resolts i als atzucacs, als suggeriments, a les coincidències i a les divergències. En fi, és un comentari que té present l'acció del diàleg, la seva forma, els personatges i les seves motivacions, etc.

El problema del diàleg resta amagat. Strauss intentarà trobar les respostes implícites a partir de les explícites o provisionals. Amb això segueix una de les notes de la retòrica antiga: partir de l'opinió comuna per arribar a suggerir allò que es vol comunicar. És la tàctica d'Ulisses.⁹ Així també pot entendre's la consideració del diàleg com a gènere més filosòfic: partint del paral·lelisme en els diàlegs tècnics de Xenofont entre el *De economia* i l'*Hieró* (que tenen la forma de diàleg) i l'*Hiparc* i el *De la caça* (escrits en forma de tractat), comenta com la temàtica dels primers es més elevada, més filosòfica que la dels segons. El tractament de la filosofia és el tractament del

7. Leo STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*, University of Chicago Press, Chicago, 1952; *Natural Right and History*, U. Chicago P., Chicago, 1953; *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, 1958; *City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964; *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York, 1966; *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York, 1968.

8. A més del comentari de l'*Hieró* Strauss escriu: *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of Aeconomicus*, Cornell U.P., Ithaca, 1970 i *Xenophon's Socrates*, Cornell U.P., Ithaca, 1972.

9. XENOFONT, *Records de Sòcrates*, I, 2, 58-61.

diàleg.¹⁰ Segons Strauss, l'ensenyament conversacional de l'art de governar gaudiria dels següents avantatges sobre un tractat tècnic: primer, necessita de la confrontació entre un home savi i un governant. Això porta a meravellar-se si les lliçons donades pel savi al governant donen fruit, perquè porta a l'autor a deixar sense resposta la qüestió que no és més que una forma de la qüestió fonamental de la relació entre teoria i pràctica, o entre coneixement i virtut. La segona raó és que mentre la prova de la infelicitat del tirà injust es basa emfàticament en l'experiència, la prova de la felicitat del tirà benefactor no ho està: la felicitat només la promet un poeta.

La interpretació de Strauss, de la que no podem seguir tots els arguments, doncs ens embarcaríem en una glossa del text, té, però, unes línies principals. D'una banda configura el pensament de Xenofont al voltant de la creença que la felicitat només és possible sobre l'excel·lència o superioritat (la del governant o la del savi). De l'altra, i aquest és un dels temes bàsics de la interpretació straussiana de l'ensenyament de Xenofont sobre la tirania, és que el món clàssic de referència sobre la tirania pot valdre per tractar les tiranies actuals. Strauss, que creu que els problemes fonamentals són i seran sempre, en principi, accessibles, estaria procurant una revalorització de la filosofia política clàssica com a filosofia vàlida per a donar raó del que passa en aquest segle. Això que ja apunta el comentari de l'*Hiero* està sistematitzat a *What is Political Philosophy?* (1959).

II) La polèmica Kojève-Strauss

Alexandre Kojève parteix del fet que per a Simònides o Xenofont la tirania tal com la presenta Simònides en l'última part del diàleg és un ideal impossible, una utopia. Aquesta manera de veure és també la de Strauss? Strauss el que afirma és que la distinció entre la tirania actual i la tirania clàssica enfonsa les seves arrels en la diferència entre els conceptes moderns de filosofia i ciència i els corresponents conceptes clàssics. La tirania actual es basa en el progrés il·limitat de la «conquesta de la naturalesa» que la ciència moderna ha fet possible, així com la vulgarització i difusió dels coneixements científics i filosòfics. Els antics refusarien aquestes idees perquè les considerarien «antinaturals», destructores de la humanitat.¹¹ La posició de Kojève és que la tirania ideal que descriu Simònides ja és un fet: el tirà distribuirà els premis, sobretot honorífics, per a instaurar en el seu Estat una emulació (que Kojève en diu «stakhanovista») en el camp de l'economia, i reservará els càstigs a d'altres; en lloc de tenir un exèrcit mercenari el tirà organitzarà un cos de seguretat i un exèrcit permanents, amb servei militar obligatori i recorrerà, si cal, a la mobilització general;¹² caldrà també que esmerci una part de la seva fortuna particular pel bé comú, construint edificis públics abans que palaus.

10. *On Tyranny*, pàg. 34.

11. «Restatement on Xenophon's *Hiero*», a *On Tyranny*, pàg. 178.

12. En una carta a Strauss del 2 de novembre de 1936 Kojève li explica la síntesi final del senyor i esclau: la lluita del treballador esdevé treball del lluitador (servei militar obligatori com la més gran conseqüència de la Revolució Francesa, segons Hegel). *On Tyranny*, pàg. 232-233.

Partint d'aquesta realitat de la tirania, que per una banda Kojève identifica amb el compliment de la fi de la història i amb l'adveniment de l'Estat universal i homogeni, i que per l'altra Strauss critica severament des dels seus paràmetres clàssics, el debat se centra en la qüestió de quina relació han de mantenir saviesa i tirania, o dit d'una altra manera, filosofia i política. Kojève no dóna gaire importància a que ell sí que cregui en l'existència del savi (com a figura posseïdora de la saviesa hegeliana) mentre que Strauss no parli sinó del filòsof. La qüestió esdevé important. A grans trets es dibuixen les dues solucions: la de Strauss que implica la màxima distància, i la de Kojève que treballa per una reconciliació.

L'escrit d'Alexandre Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, fa una anàlisi hegeliana del text de Xenofont. Són importants, per exemple, la seva identificació del desig d'honor de Simònides i de la passió eròtica del tirà en un mateix desig: el desig de reconeixement (revisió hegeliana de la doctrina maquiavèlica del desig de glòria), que com se sap juga un paper important en la interpretació de la *Fenomenologia de l'Esperit*. També ressalta la seva anàlisi realista de les diferents relacions històriques entre el filòsof i el poder a partir de les diferents concepcions ontològiques: la retirada al jardí epicuri, la creació de la República de les Lletres, la secta, la «capelleta» ... Totes aquestes són formes d'un mateix egoisme, segons Kojève, fruit d'una concepció «teista» de la veritat i de l'ésser. La postura que en conjunt presenten, bàsicament la d'apartar-se del joc polític i no destorbar-lo esperant un tracte recíproc, canvia radicalment si hom admet l'ateisme radical hegelian, tal i com ho fa Kojève, segons el qual l'Ésser mateix és temporal i es crea, en tant que revelat discursivament, en el transcurs de la història.

La postura final de Kojève planteja la necessitat de la col·laboració entre saviesa i tirania: cal que els filòsofs donin consells polítics als homes d'Estat per a que hi hagi progrés històric, i cal que els homes d'Estat realitzin en l'acció política els consells filosòfics per a què la realitat es vegi sotmesa a l'acció negadora i esdevingui una nova realitat que necessiti ser compresa pels filòsofs.¹³ És en aquesta situació que es fa necessària la figura de l'intel·lectual que mediarà entre la manca de temps del tirà per omplir el buit teòric entre utopia i realitat, i la manca de temps del savi per omplir el buit pràctic entre realitat i utopia. El tirà no judicarà la filosofia i el filòsof tampoc la tirania. La pretensió de Kojève, tal com està aquí esquemàticament exposada, pot ser matisada per dos comentaris.

En primer lloc, veiem en la seva correspondència amb Strauss com deixa ben clar quin dels dos personatges, si el savi o el tirà, és superior: que el rei esdevingui filòsof és impossible.¹⁴ Tenim, doncs, que la relació que presentava al final de *Tyrannie et Sagesse* ja no està tan clara. L'altre comentari és una pregunta: per què parla Kojève de la relació entre saviesa i tirania com si d'aquesta depenguessin l'evolució de la història futura quan ja ha «decretat» el final de la història? La relació que dibuixa no té sentit en el món en què ell creu viure. L'esquema de la relació seria més proper al d'una jerarquia piramidal que a un esquema polaritzat en dos extrems amb els intel·lectuals fent de mitjancers. Seguint les pistes que dóna S. Rosen, hom diria que Kojève volia viure a l'Olimp.¹⁵

13. «Tyranny and Wisdom», a *On Tyranny*, pàg. 174-176.

14. Kojève a Strauss, 15 de maig de 1958. *On Tyranny*, pàg. 303.

15. S. ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, pàg. 92.

Strauss no accepta el punt de partida de Kojève, sinó que reitera en la seva resposta, titulada *Restatement on Xenophon's Hiero*, la maldat intrínseca del concepte de tirania, a la que compara amb un càncer. Si Kojève pensa que els tirans contemporanis són tirans bons en el sentit que els descriu Simònides això implicaria, per exemple, que la introducció de l'emulació stakhanovista s'hagués acompanyat per un acabament de les accions de la NKVD o dels camps de «treball».¹⁶ La qüestió la centra Strauss en la validesa o no del marc conceptual de la filosofia política clàssica. Deixant de banda les seves gens factibles propostes formulades de cara a convèncer el seu auditori conservador, la seva intenció profunda és salvar la filosofia dels atacs que se li fan des del poder. Strauss no oblidia el conflicte que viu el filòsof que sap que ningú millor que ell per governar, i que d'altra banda no vol governar. L'anàlisi de la filosofia política clàssica té aquest fet com a puntal de la seva interpretació. Strauss està d'acord amb Kojève que el filòsof ha de sortir al carrer, però ho fa amb l'ànim de cercar nous filòsofs potencials i de defensar públicament la filosofia. Strauss diu que no hi ha cap connexió necessària entre la indispensable filosofia política del filòsof (la que fa per defensar i garantir la seva activitat filosòfica) i els esforços que pugui fer o no fer de cara a establir el sistema òptim de govern. La raó per això és que la filosofia i l'educació filosòfica són possibles en tota classe de règims.

Cal matisar també aquesta postura de Strauss. En altres obres ha descrit molt bé el que entén per filosofia política, l'aparença política de la filosofia que ha de guardar les formes a la vegada que és una exhortació a la vida filosòfica i una defensa de les activitats dels filòsofs presentant-los com els millors ciutadans. Aquesta aparició pública prudent es veuria impossibilitada en l'Estat universal i homogeni de Kojève. Els totalitarismes d'aquest segle han volgut suprimir tot pensament lliure i crític. Sortosament tenien escletxes per on els representants de la filosofia podien intentar el seu exercici, amb perill de les seves vides.¹⁷ Qui pot dir, però, que no refinaran els seus mètodes de domini ideològic? D'alguna manera encara és vigent la descreixença que fa Strauss de la vida filosòfica?

Strauss i Kojève no deixen de tenir punts en comú en aquest debat. Els dos es reconeixen com a interlocutors vàlids en la mesura que s'entenen un a l'altre i saben que les seves diferències són irreconciliables. Amb tot, poden coincidir en la valoració que fan de Heidegger. És curiós com no anomenen el pensador alemany en tot el llibre, tot i estar present en el rerafons de la polèmica. Fins i tot l'últim paràgraf de la resposta de Strauss en l'edició francesa, que té una òbvia referència a Heidegger, fou suprimit en la versió americana (i no ha estat traduït fins l'edició de 1991). Deia Strauss en aquest últim paràgraf:

«Dans notre discussion, le conflit entre les deux hypothèses fondamentales opposées a à peine été mentionné. Mais nous y avons toujours été attentif, car nous nous détournons tous deux, en apparence, de l'Être pour nous tourner vers la tyrannie, parce que nous avons vu que ceux qui manquent de courage pour braver les con-

16. *On Tyranny*, pàg. 188-189.

17. Com es veu per exemple a J.M. BARNADES, *Quadern de Praga*, Barcelonès d'Edicions, Barcelona, 1991.

séquences de la tyrannie, qui, par conséquent, et *humiliter serviebant et superbe dominabantur*, étaient forcés de s'évader tout autant des conséquences de l'Être, précisément parce qu'ils ne faisaient rien d'autre que parler de l'Être». ¹⁸.

Com no pensar en Heidegger en el tema de la relació entre tirania i saviesa? Per què no ho posà en l'edició americana? Potser per moderació en el discurs públic? ¹⁹. De fet, Strauss i Kojève no deixen de tenir present allò que és primer per si mateix i allò que és primer per a nosaltres, la filosofia política tal i com la tematitza Strauss.

Un altre dels punts en comú, i aquí entrem en el terreny de les interpretacions, és que, segons S. Rosen, Strauss i Kojève estarien fent el mateix, un amb Plató i l'altre amb Hegel. Com mostra Rosen ²⁰ l'obra hegeliana de Kojève era una operació de propaganda dirigida en favor del marxisme. De la mateixa manera Strauss posaria Plató en la seva filosofia exotèrica amb la qual incidir sobre el món. Certament que el discurs de Strauss concedeix massa coses al seu auditori «conservador». Ara bé, pensem que la tria de Plató no és un exercici de propaganda, ni un caprici d'erudit, sinó que la proposta platònica de la filosofia que fa Strauss és el seu propòsit seriós. ²¹

Per a Rosen, Kojève fa un esforç per completar el programa de la Il·lustració: segons això definiria el final de la història com la satisfacció del desig humà, el desig de reconeixement. Strauss també completaria aquest programa tot i que en la seva dimensió conservadora, posició que el lliga amb Nietzsche. ²² Deixant de banda la presentació que fa Rosen de Strauss com defensor d'un programa polític per a la preservació de la filosofia en sentit clàssic o estricte del terme fent ús d'una retòrica il·lustrada, podria dir-se a Rosen que les decisions que porten a Strauss i Kojève a escollir entre Plató i Hegel (per a Kojève, les úniques possibilitats) com a propaganda de les seves empreses no són de la mateixa naturalesa. En base a la correspondència pot dir-se que la decisió de Kojève no és moral mentre que si ho seria la de Strauss. Per a Kojève la consciència de Torquemada o Dzerzhinski no són condemnables, la història els ha fet necessaris. Sospitem que Strauss no pot permetre's, des de la seva consciència de pertànyer a un poble perseguit per la Inquisició i els totalitarismes del segle XX, no condemnar-los.

18. Edició francesa, pàg. 344. *On Tyranny*, pàg. 212.

19. Strauss parla el 4 de setembre de 1949 de la «Heidegger's cowardly vagueness», pàg. 244. Fora aquest un comentari parcial si no citéssim el tractament que feu després Strauss de Heidegger: veure «Kurt Riezler» a *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe, 1959 i «Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy», a *Studies in Platonic Political Philosophy*, U. of Chicago P., Chicago, 1983.

20. Rosen cita la carta de Kojève al seu deixeble Tran Duc Thao (7-X-1948) on deixa clar que la seva interpretació de Hegel és una «oeuvre de propaganda destinée à frapper les esprits». *Hermeneutics as politics*, pàg. 104, nota 44.

21. Veure la situació de Strauss en el marc dels estudis platònics i la de Plató en l'obra de Strauss és un dels objectius de la meua tesi de llicenciatura *Leo Strauss lector de Plató* (Universitat de Barcelona, 1991). La conclusió a què s'arriba és que tota l'obra de Strauss és una obra de filosofia política platònica.

22. Pierre MANENT, «Strauss et Nietzsche» a *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1989, pàg. 377-345. Rémi BRAGUE, «Leo Strauss et Maïmonide» a S. PINES i Y. YOVEL *Maïmonides and Plato*, Nijhoff, 1986, pàg. 246-268. Strauss acceptaria bona part de la crítica nietzscheana però en refusaria la manera d'expressar-se.

III) La correspondència entre Strauss i Kojève

Michael S. Roth, un dels editors de la correspondència entre Strauss i Kojève, trobà les cartes de Strauss entre els papers de Kojève quan preparava el seu llibre *Knowing and History* (1989) sobre l'apropiació de Hegel en la França d'aquest segle. Les cartes de Kojève estaven a l'arxiu de la Universitat de Xicagó. Juntament amb Victor Gourevitch l'han editada, traduint les cartes en alemany a l'anglès i venent les dificultats que comportaven alguns manuscrits o còpies en mal estat. La correspondència, a més d'informar-nos sobre la personalitat i les idees dels interlocutors, i de més d'una xafarderia, és una eina necessària per al coneixement de la relació entre Strauss i Kojève. Tot i no descobrir res especialment nou, sí que dona suport a una manera de veure Strauss més enllà de considerar-lo un simple propagandista.

Strauss i Kojève comencen a cartejar-se després que el primer abandonà París i es dirigí cap a Londres. La primera carta és de 1932 i l'última de 1965. Hi ha moltes qüestions interessants, tant pel que fa a la gènesi del llibre en el que col·laboren com a la mateixa qüestió de la polèmica. Alguna cosa n'hem dit ja.

Un tret que va repetint-se per tota la correspondència és la mútua consideració que es tenen. L'any 1947 Kojève diu que «tinc la impressió que bàsicament no pensem tant diferentment com sembla». Més d'un any després Strauss deixa dit que «I am very anxious to have a review by you because you are one of the three people who will have a full understanding of what I am driving at.» De la mateixa manera que Strauss s'alegra per l'acord pel que fa als problemes genuïns, problemes que són negats per l'existencialisme o trivialitzats pel marxisme o el tomisme.²³

No obstant això, en la correspondència s'evidencia clarament el desacord. En una carta del 11 de setembre de 1957 Strauss escriu sobre la disjuntiva entre Plató i Hegel que ja havia comentat Kojève. La postura de Strauss ja s'endevina, però el que centra la carta és la presència del desacord. Per a Strauss el hegelomarxisme de Kojève impedeix la discussió i no podrà avançar fins que aquest respongui a dues qüestions. La primera és si no tenia raó Nietzsche descrivint el final hegelomarxista com «l'últim home». La segona objecció a la teorització kojeviana és que aquesta no sap què posar en lloc de la Filosofia de la Natura hegeliana. Aquestes dues qüestions ja eren un dels motius principals de la crítica en el debat públic entre Strauss i Kojève de l'any 1954.

Aquesta reiteració tres anys després de la publicació de la versió francesa ens fa veure com el diàleg no ha avançat. Les posicions queden definides i no s'hi entreveu cap acord ni solució de compromís. Resumint el que diu Kojève a *Tyrannie et Sagesse*, i tenint present els llocs on tematitza millor la qüestió,²⁴ podem dir que el final de la història és l'acabament del discurs essencial humà, tal i com s'expressa en les categories de la lògica dialèctico-especulativa de Hegel i com actua en el procés de la història humana amb el triomf de Napoleó a Jena el 1806. El final de la història ha arribat als Estats Units, Rússia i Japó, diu Kojève. L'existència humana,

23. On *Tyranny*, pàg. 243-244.

24. A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947 (1976), especialment pàg. 434 nota 1.

que ja haurà satisfet tots els seus desigs, viurà en una nova animalitat en la què estaran contents construint els seus edificis i obres d'art com els ocells els nius, jugant com els cadells o donant-se a l'amor com les bèsties adultes.²⁵ De fet, el discurs humà desapareixerà, i amb ell la filosofia i la mateixa saviesa discursiva. Pensar ja no serà altra cosa que re-pensar i re-construir la història, i reconfirmar el seu final.

Strauss veu que aquesta és la descripció de «l'últim home» nietzscheà. Una societat que no és capaç de donar cap motiu per a moure la grandesa de l'ànima acabarà subjugant la massa humana, envilint els homes, convertint-los en esperits atrofiats i incapaços. Strauss ja ha retret això a Kojève al *Restatement on Xenophon's Hiero*. Confia en la corrupció de l'Estat universal i homogeni i en la capacitat de revolta des del nihilisme.²⁶

L'altra diferència fonamental que separa ambdós filòsofs resulta de la manera com llegeixen Plató: per a Strauss la lectura de Kojève està condicionada sobremanera per la lectura hegeliana sense esperar suficientment què revelaria el text per si mateix des del punt de vista de Plató. Clara mostra del que podrien ser les dues formes de lectura seria, salvant la distància, la diferència que hi ha entre el comentari d'un i altre a Xenofont. Strauss pretén una lectura dels clàssics no mediatitzada per cap altra instància que no siguin els texts mateixos i els seus suggeriments. Pren com a model les filosofies jueva i musulmana medievals,²⁷ esdevenint un lector atent dels texts clàssics.

La postura straussiana d'intentar comprendre un autor tal i com s'ha comprès l'apartaria del que G.Reale ha anomenat el paradigma schlaiermacherià, que proclama la intenció de comprendre un autor millor que ell mateix.²⁸ De fet, no es pot incloure Strauss en cap dels paradigmes que Reale tracta al seu *Platone*,²⁹ i la seva adhesió a la crítica de Cherniss a la idea d'un ensenyament oral a l'Acadèmia com a doctrina definida l'apartaria de l'escola de Tubinga.³⁰

La concepció que té Strauss de la filosofia clàssica fa de l'obra de Plató i de la de Xenofont obres de filosofia política, o sigui, de defensa de la filosofia, justificació de la seva existència, propedèutica i transmissió elitista de coneixements. L'escriptura pren així una importància fonamental. Aquesta manera d'entendre l'aparició pública de la filosofia ve donada per una manera de veure les relacions entre filosofia i societat. Aquesta relació en la qual la filosofia o raó estaria confrontada com a pretensió de saber amb la religió o revelació que governa la ciutat sota la forma d'una Llei, la pren Strauss dels filòsofs jueus o musulmans de l'Edat Mitjana i troba les seves arrels en el mateix món grec.³¹

25. *Ibid.*, pàg. 436-437.

26. *On Tyranny*, pàg. 208.

27. Rémi BRAGUE, «Athènes, Jerusalem, La Mecque», a *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1989, pàg. 309-336.

28. Leo STRAUSS, *What is political philosophy?*, pàg. 66 i ss.

29. Giovanni REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

30. Leo STRAUSS, «On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy», a *Social Research*, 13, (1946).

31. J. R. SALES, J. MONSERRAT, *Introducció a la lectura de Leo Strauss: Jerusalem i Atenes*, Barcelonense d'Edicions, Barcelona, 1991.

Els editors de la correspondència creuen que la intenció de Strauss no comparteix la reconciliació entre filosofia i societat perquè pensaria que ambdues serien destruïdes. Strauss mantindria que la vida filosòfica esdevé política en la mesura que els filòsofs viuen en comunitats polítiques i necessiten garantir la seva continuïtat en qualsevol règim. D'aquí la continuïtat de la retòrica. Diu Strauss a Kojève que

«I do not believe in the possibility of a conversation of Socrates with the people (it is not clear to me what you think about this); the relation of the philosopher to the people is mediated by a certain kind of rhetoricians who arouse fear of punishment after death; the philosophers can guide these rhetoricians but can not do their work. This is the meaning of the *Gorgias*».³²

Ara bé, aquest mantenir-se apartat de la vida política no vol dir de cap manera estar-ne absent. Strauss mostra ben clarament que la filosofia té necessitat d'una filosofia política ja que li cal defensar-se de les acusacions a què es veu sotmesa.

El comentari del *Hieró* de Xenofont que fa Strauss, el seu debat amb Kojève i la correspondència entre ambdós ens poden informar de l'objectiu que perseguia Strauss i que té com a eix principal la defensa de la concepció clàssica de la filosofia, exercida des del respecte als clàssics i amb la intenció de recuperar «l'inquietant i seductor reptat ofert per l'escepticisme eròtic de Sòcrates».³³

32. A Kojève, 22 d'abril de 1957.

33. Thomas L. PANGLE a la introducció a Leo STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss*, U. of Chicago P., Chicago, 1989.