

Il bene del filosofo e il limite della città. Sulla politica filosofica di Leo Strauss

MARCO MENON*

Sommario: 1. Contro la scienza politica per il bene della città; 2. Contro lo storicismo per il bene della filosofia; 3. La retorica a difesa della filosofia; 4. Tirannide come collettivizzazione del pensiero; 5. Il fondamento della lode alla tirannide; 6. Il carattere problematico dell'insegnamento tirannico; 7. Filosofia politica e ingiustizia.

Abstract: The intention of this paper is to show how Leo Strauss' mature writings respond to the twofold necessity of political philosophy: contributing, at the same time, to the good of the city and to the good of the philosophers. In the first place, it will try to prove this point by analyzing in detail the *Introduction to On Tyranny* (1948), which represents an essential step in order to understand the intention of the author. In the second place, it will tackle the problem of justice, that is, of natural right, by concentrating on the so called "tyrannical teaching". This teaching is a way to present a truth which the city cannot find acceptable, that is, an unpleasant truth concerning the irresolvable problem of justice and legitimacy. In conclusion, it will point to the tension between philosophy, i.e., search for knowledge, and the city, i.e., the realm of opinion. For the philosopher, as such, has to "corrupt" the young in order to pursue his search for knowledge of the whole, or the nature of all things. Therefore, he weakens the city, since philosophizing implies unbelief in the gods of the city.

Keywords: Leo Strauss, Xenophon, Socrates, tyranny, natural right, justice, political philosophy

Nel 1945, anno in cui il commento al *Gerone* di Senofonte veniva ultimato,¹ una tirannide era appena crollata e un'altra invece si presentava come la grande alternativa ai paesi liberali e democratici, o ai paesi capitalisti, dell'occidente. Senza dubbio *On Tyranny*, la prima grande opera in lingua inglese di Leo Strauss,² si presenta, e deve essere anzitutto vista, come un contributo filosofico al pensiero politico

* Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München (Germany).

¹ Cfr. Eric VOEGELIN – Leo STRAUSS, *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, a cura di Emmanuel Patard e Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München 2010, p. 51.

² Per la ricezione critica di Leo STRAUSS, *On Tyranny*, a cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000, si rimanda a questi studi: George P. GRANT, *Tyranny and Wisdom. A Comment on the Controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, «Social Research», 31:1, 1964, pp. 45-72; Victor GOUREVITCH, *Philosophy and Politics, I*, «Review of Metaphysics», 22:1, 1968, pp. 58-84; IDEM, *Philosophy and Politics, II*, «Review of Metaphysics», 22:2, 1968, pp. 281-328; Stanley ROSEN, *Hermeneutic as Politics*, Yale University Press, London 2003; Robert PIPPIN, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 209-261; Carlo ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il mulino, Bologna 2000, pp. 245-52; Aakash SINGH, *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, University Press of America, Lanham 2005; Laurent BIBARD, *La Sagesse et le féminin. Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005; Steven B. SMITH, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006, pp. 131-155; Adrien LOUIS, *Leo Strauss et la question de la tyrannie: L'argumentation de On Tyranny*, «Archives de Philosophie», 73, 2010, pp. 469-490; Alessandra FUSSI, *La città*

contemporaneo che mostra difficoltà gravissime nel comprendere il fenomeno della tirannide. Parlare di tirannide come cattivo regime era stato reso illegittimo da una scienza politica che pretendeva di essere oggettiva e che invece riusciva solo nell'impresa di rendersi inutile e dannosa.³ Ad una prima lettura, sembra proprio che il lavoro di Strauss abbia come scopo esattamente il ritorno al buon senso comune, alla sana opinione politica secondo cui la tirannide è un male.

On Tyranny cerca quindi di restituire alla scienza sociale la capacità di formulare quei giudizi di valore che ogni uomo politico dà per scontati; il filosofo è in grado di difendere la buona pratica dai pericoli a cui l'espone una cattiva teoria. Nella misura in cui egli contribuisce al bene della città, ovvero si pone gli stessi obiettivi del buon cittadino abbracciando al contempo un orizzonte più ampio, abbiamo a che fare con la filosofia politica nel senso ordinario, come mostra Strauss nel saggio del 1945 *Sulla filosofia politica classica*.⁴ In quello stesso scritto, però, egli illustra in conclusione un senso più profondo della filosofia politica: la filosofia politica come azione politica in difesa della vita filosofica di fronte al tribunale della città e azione pedagogica finalizzata ad introdurre i giovani dotati di buona natura alla vita filosofica. I due sensi della filosofia politica riflettono così l'opposizione tra il bene della filosofia e il bene della città.⁵

In questo intervento si cercherà di mostrare in che modo quest'opera di Strauss provi a rispondere a questa duplice esigenza della filosofia politica: riuscire a servire ad un tempo il bene della città e il bene dei filosofi, nonostante la loro problematica coesistenza. Riteniamo che questo punto possa essere dimostrato analizzando dettagliatamente l'introduzione, essenziale per capire le intenzioni dell'autore. In seguito, verrà affrontata la questione della giustizia, o del giusto "secondo natura", prendendo in considerazione soprattutto il capitolo dedicato all'insegnamento tirannico. L'intento è quello di mettere in evidenza come l'insegnamento sulla tirannide benefica non sia altro che un modo per esibire una verità che la città, in quanto tale, non può trovare accettabile, e quindi di mostrare come questo stesso insegnamento rifletta la tensione insanabile tra la vita filosofica e la vita politica.

nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte, ETS, Pisa 2011; Raimondo CUBEDDU, *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014; Giampiero CHIVILÒ - Marco MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015; Eric BUZZETTI, *A Guide to the Study of Leo Strauss' On Tyranny*, in Timothy W. BURNS (a cura di), *Brill's Companion on Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 227-257.

³ Cfr. Leo STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1995, p. 223.

⁴ Cfr. IDEM, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, pp. 78-94. Per un commento puntuale a questo capitolo si veda Nathan TARCOV, *Leo Strauss's «On Classical Political Philosophy»*, in Rafael MAJOR (a cura di), *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What is Political Philosophy?"*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013, pp. 65-79

⁵ Il concetto straussiano di filosofia politica è stato analizzato e ulteriormente sviluppato in Heinrich MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C.H. Beck, München 2013, pp. 13-37.

1. Contro la scienza politica per il bene della città

L'introduzione è una spiegazione.⁶ Strauss deve dare ragioni per un'iniziativa i cui destinatari immediati sono gli scienziati della politica: la sua analisi dettagliata di un dialogo dimenticato sulla tirannide può apparire anacronistica e di dubbio gusto nell'epoca in cui viene proposta. L'intenzione di questo "ritorno" inizia a essere illuminata da quella che riteniamo un'affermazione chiave: «la tirannide è un pericolo coevo alla vita politica».⁷ È un problema sempre presente, un pericolo della vita politica in quanto tale e non di un determinato regime. Sin dal principio Strauss sembra allora volerci dire che la tirannide non è solo un regime degenerato che ha origine a partire dalla democrazia, seguendo la lezione platonica. Riteniamo che vi siano due direzioni in cui leggere l'affermazione secondo cui la tirannide sia un male endemico della vita comune. In un senso strettamente tecnico, il concetto di tirannide resta legato a quello di tiranno; in senso lato il concetto di tirannide si slega dal carattere monocratico del governo e assume un aspetto più sfumato ma non per questo meno inquietante. Strauss sgancia la tirannide dall'essere solamente la degenerazione della democrazia, perché anche una città in salute può essere in senso non tecnico "tirannica" (una democrazia tirannica, ad esempio, nel senso di una tirannide della maggioranza in cui le forme eterodosse di pensiero sono soffocate). Tuttavia il *Gerone* sembra essere "semplicemente" il ritratto di un sovrano siciliano del V secolo e quindi può darci materiale su cui riflettere se siamo interessati alla tirannide in senso stretto. L'opera di autori come Senofonte è stata talmente profonda, acuta, comprensiva che ha permesso ai lettori delle generazioni successive di comprendere perfettamente l'analisi della tirannide nonostante non avessero mai vissuto direttamente l'esperienza di una tirannide. Questo vuol dire che le categorie concettuali elaborate dai greci, per quanto essi apparentemente non potessero prevedere le vicende politiche del futuro, sono talmente potenti ed efficaci da permettere potenzialmente anche a noi uomini del XX secolo un'adeguata intelligenza dei totalitarismi o delle tirannidi novecentesche. Ed è qui che entra in gioco il peculiare problema della nostra epoca. La nostra scienza politica non è stata in grado di riconoscere una forma inaudita di tirannide. Forse non l'ha riconosciuta perché appunto era una forma nuova, che i pensatori del passato nemmeno immaginavano, ma il fatto che molti contemporanei abbiano riconosciuto la tirannide moderna come tale (e proprio per questo siano stati disgustati e delusi

⁶ L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., pp. 22-28.

⁷ *Ibidem*, p. 22; cfr. con Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, p. 21, e Christopher LYNCH, *The Prudence of the Philosophic Politics: Leo Strauss' «Introduction» to Thoughts on Machiavelli*, in Christopher LYNCH, Jonathan MARKS (a cura di), *Principle and Prudence in Western Political Thought*, State University of New York Press, Albany 2016, pp. 331-32. Sulla tirannide come rischio permanente della vita politica, cfr. CUBEDDU, o.c., pp. 119-216.

dall'analisi scientifica della tirannide contemporanea) conferma che la scienza politica contemporanea non è all'altezza dell'esperienza politica.⁸

Tuttavia nessuno si è interessato all'unica opera dedicata esplicitamente e specificamente alla tirannide, ovvero il *Gerone* di Senofonte. Date le gravi insufficienze della scienza politica contemporanea, è quindi necessario tornare al testo classico sulla tirannide. Ma come già accennato, c'è un'inevitabile differenza tra la tirannide moderna e la tirannide antica. La differenza essenziale tra tirannide antica e moderna è rappresentata dalla scienza moderna. La scienza moderna si distingue dalla scienza antica, o filosofia, per il fatto che la scienza moderna è anzitutto scienza applicata alla conquista della natura (tecnologia) e alla conquista della mente umana (ideologia). Per comprendere la tirannide moderna dobbiamo perciò comprendere il fenomeno "naturale" della tirannide, ovvero le esperienze fondamentali a partire da cui gli antichi hanno stabilito la analisi classica della tirannide, e il carattere specifico della scienza moderna, nel suo duplice aspetto tecnologico ed ideologico. Solo così possiamo riaffermare il fenomeno della tirannide nella sua dirimpente versione moderna.⁹ Ma le categorie della scienza politica contemporanea sono insufficienti, perché – probabilmente – confuse dall'assumere come punto di partenza la scienza moderna nel suo carattere tecnologico ed ideologico, non riconoscono la tirannide nel suo nucleo essenziale. In qualche misura, la scienza politica contemporanea non riesce ad avere una comprensione politica della tirannide, ovvero non ne ha alcuna comprensione.

La scienza politica contemporanea vuole essere oggettiva e non accetta giudizi di valore come quello implicito nel concetto di tirannide, un concetto che definisce una forma di regime e al tempo stesso ne denota il carattere degenerare. Lo scienziato politico contemporaneo assume che la prospettiva del cittadino sulle cose politiche sia non scientifica e perciò la rifiuta, ma così facendo perde l'unico accesso possibile ai fenomeni politici e si ritrova a parlare di astrazioni in modo incoerente e addirittura dannoso. Strauss cita quattro concetti utilizzati dalla scienza politica per nominare la tirannide moderna, ovvero autoritarismo, stato di massa, dittatura, totalitarismo, spiegando come si tratti di concetti astratti che cercano di descrivere la tirannide senza però voler esprimere un giudizio di valore. Per cercare di spiegare questo fallimento grave della scienza politica dobbiamo seguire l'indicazione della stessa scienza politica che afferma di essere stata originata da Machiavelli. Allora l'indagine sulle origini della scienza politica contemporanea richiede uno studio integrale di Machiavelli.¹⁰ Ad ogni modo Machiavelli non è uno scienziato politico nel senso contemporaneo del termine, come già Strauss aveva spiegato in una recensione del 1946 ad un libro di Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist*.¹¹ Studiando Machiavelli, che non comprende se stesso come uno scienziato politico quanto come un innovatore, un

⁸ Cfr. L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., p. 23.

⁹ Cfr. IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 95-96.

¹⁰ Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., pp. 23-24.

¹¹ Cfr. IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 286-290.

“Cristoforo Colombo” del pensiero politico,¹² dobbiamo anzitutto capire la posizione con cui egli afferma esplicitamente di rompere. Questa posizione, stando a Machiavelli stesso, viene rappresentata in modo esemplare da Senofonte. Lo studio del *Gerone* si rivela perciò necessario alla comprensione dei fenomeni politici più gravi del presente. Con un argomento telescopico, Strauss ci fa passare, con la massima urgenza, da Hitler e Stalin allo studio della storia della filosofia politica classica. Invita, in altre parole, i giovani alla ricerca di un orientamento politico razionalmente fondato in un'epoca di catastrofi a dedicarsi ad uno studio faticoso. Così facendo li sottrae all'azione.

2. Contro lo storicismo per il bene della filosofia

Alla prima parte dell'introduzione, che consta di cinque paragrafi, segue la seconda parte, che consta di nove paragrafi.¹³ Strauss ci spiega il modo con cui intende procedere nella lettura di Senofonte. In questa maniera introduce il problema dell'arte della scrittura, o della scrittura essoterica, e ci introduce al livello più profondo della sua indagine. Quindi se nella prima parte potremmo dire che egli entra in polemica con la scienza politica, o con la filosofia politica nel senso ordinario del termine, in questa seconda parte Strauss entra in polemica con l'incapacità contemporanea di saper leggere i classici o, in altre parole, con lo storicismo – e quindi, tra le righe, con lo storicista più radicale, Heidegger.¹⁴ I primi due paragrafi di questa seconda parte sono dedicati alla spiegazione di che cosa sia per Strauss la vera comprensione storica e in che cosa si distingua dal presupposto storicista. I successivi sette paragrafi, quindi fino alla fine, sono dedicati alla particolare retorica socratica di Senofonte, ovvero all'arte della scrittura.

Strauss introduce la distinzione tra interpretazione e critica perché vuole sottolineare la distorsione che si produce necessariamente nel momento in cui si assume che vi sia, nell'opera di un autore, un cono d'ombra che resta opaco all'autore stesso: l'opera sarebbe espressione, anche inconsciamente, dello spirito dell'epoca. Per capire come questa impostazione entri in conflitto con quella proposta da Strauss è necessario rifarsi al suo principio ermeneutico fondamentale: egli sostiene che il solo criterio di oggettività storica consiste nel cercare di comprendere un autore come l'autore ha compreso se stesso. Per questo motivo l'interpretazione deve precedere la spiegazione. Infatti, prima di sostenere che una data affermazione sia espressione inconscia dello spirito dell'epoca, espressione di cui l'autore è una sorta di veicolo passivo, dobbiamo capire se quell'espressione non sia piuttosto una deliberata formulazione dell'autore che assume consapevolmente i pregiudizi della sua epoca con intento retorico e protrettico. In questo senso l'approccio storicista rovescia la gerarchia e antepone la spiegazione

¹² Cfr. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1965, p. 177.

¹³ Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., rispettivamente pp. 22-25 e 25-28.

¹⁴ Cfr. IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., p. 27.

all'interpretazione. Ma secondo Strauss così facendo l'interprete rischia di spiegare il frutto della sua immaginazione e non l'opera per come l'autore l'ha intesa. In altre parole Strauss non nega che di un'opera possano darsi molteplici interpretazioni, ma afferma che solo una può essere quella vera, ed è quella che rispetta fedelmente l'intenzione autoriale. La spiegazione mostra un aspetto ulteriore: la spiegazione è in realtà una forma di critica. Il primato della spiegazione ha come presupposto una critica preliminare al pensiero del passato.

È questo il punto su cui si concentra l'argomento distruttivo di Strauss. Infatti la critica implicita nell'assunzione del primato della spiegazione equivale ad affermare che l'interprete deve necessariamente comprendere l'autore del passato meglio di come l'autore del passato ha compreso se stesso. L'interprete del presente è superiore al pensatore del passato grazie alla coscienza storica, è in grado di comprendere le assunzioni inconscie del pensatore del passato, è in grado di far luce sul cono d'ombra che restava opaco al pensatore del passato proprio perché sa che il pensiero è l'espressione della propria epoca e dispone dei mezzi storico-critici per poter far luce su questi pregiudizi inconsci. Per questo motivo, sostiene Strauss, una buona interpretazione del pensiero del passato (un'interpretazione che rispetti il criterio di oggettività storica) deve mettere in discussione l'assunto fondamentale dello storicismo. Il criterio di oggettività storica non viene rispettato se interpretiamo il pensiero del passato a partire da un'assunzione estranea al pensiero del passato. Partendo dall'assunzione storicista, il pensiero del passato, che è privo di coscienza storica per come noi la intendiamo, si mostra come pensiero storico e per questo motivo inferiore al nostro approccio. L'interprete storicista non può evitare di deformare il pensiero del passato e giudicarlo perciò inferiore al pensiero del presente, che prende le mosse dall'assunzione che il pensiero sia espressione della propria epoca. Il pensiero del presente, nella misura in cui è determinato dalla coscienza storica, deve necessariamente riconoscersi come superiore al pensiero del passato: lo storicismo, dal proprio punto di vista, rappresenta un progresso sul pensiero storico e in fondo acritico del passato. A fronte di questo progresso, ogni interesse autenticamente filosofico per il pensiero di altre epoche è destinato a lasciare il passo a una sterile erudizione.

3. La retorica a difesa della filosofia

A partire dal paragrafo ottavo Strauss cessa di parlare della comprensione storica per come egli la intende e inizia ad introdurre il concetto più profondo di filosofia politica, ovvero quello che può essere definito alternativamente come retorica socratica o come scrittura, o dottrina, essoterica, spiegandone le ragioni. Senofonte era considerato fino alla fine del settecento come un classico ovvero come un saggio; nell'ottocento e nel novecento è scivolato nell'oblio a causa di una moda che impedisce di apprezzare

l'arte della retorica. Strauss, confrontandolo con Platone e Tucidide, che invece di questa moda non sono rimasti affatto vittime, cerca di restaurarne l'autorità tra i classici della filosofia politica. Questo oblio è dovuto al fatto che se confrontato con Platone, Senofonte risulta essere un filosofo inferiore; se confrontato con Tucidide, Senofonte risulta essere uno storico inferiore. Il punto è che Senofonte non voleva essere considerato né l'uno né l'altro; Senofonte era un oratore. Quindi il primo passo dell'argomento dei paragrafi conclusivi consiste nel restituirci Senofonte nella sua specifica dimensione autoriale. Il secondo passo consiste nello specificare che la retorica di Senofonte non è una retorica comune: si tratta infatti di retorica socratica. «Il prodotto più perfetto della retorica socratica è il dialogo».¹⁵ Sembra quasi che uno degli scopi dello studio di Strauss sia quello di iniziare a chiarire alcuni aspetti del dialogo socratico iniziando da Senofonte, evidentemente uno scrittore meno sofisticato di Platone. La lettura di Senofonte appare come una sorta di esercizio propedeutico allo studio di Platone, una sorta di introduzione alla retorica socratica. Il fatto che questa comunichi il pensiero dell'autore in maniera obliqua, e qui abbiamo a che fare con passo di raccordo dell'argomento, assume significato se non perdiamo di vista lo scopo e la funzione della retorica socratica. Il terzo passo dell'argomento consiste nello spiegare questa funzione. Si tratta forse del paragrafo più importante:

«La retorica socratica vuole essere uno strumento indispensabile della filosofia. Il suo fine è condurre alla filosofia potenziali filosofi, addestrandoli e liberandoli dalle fascinazioni che ostacolano lo sforzo filosofico, e insieme impedendo l'accesso alla filosofia a quanti non hanno predisposizione per essa. La retorica socratica è enfaticamente giusta. È animata dallo spirito della responsabilità sociale. È basata sulla premessa secondo cui c'è una sproporzione fra la ricerca intransigente della verità e le esigenze della società, o non tutte le verità sono sempre innocue. La società cercherà sempre di tiranneggiare il pensiero. La retorica socratica è il mezzo classico per vanificare continuamente tali tentativi».¹⁶

Le prime sette proposizioni di questo paragrafo (che in tutto consta di nove proposizioni; la quinta, centrale, è stata messa in corsivo), che abbiamo appena riportate, sono di massima importanza perché mettono in rilievo, articolandolo, quello che Strauss ha identificato come il significato più profondo della filosofia politica: introduzione alla vita filosofica e difesa della filosofia di fronte alle autorità secolari e spirituali della città.

Anzitutto apprendiamo che la filosofia non può fare realmente a meno della retorica socratica, che ne rappresenta uno strumento indispensabile. Lo scopo di questa retorica, ci viene detto, è quello di introdurre i potenziali filosofi alla vita filosofica. Allo stesso tempo la retorica socratica serve a tenere distanti dalla filosofia coloro i quali non sono adatti alla vita filosofica. Ci viene detto perciò che la retorica socratica è a) enfaticamente giusta, b) animata da uno spirito di responsabilità sociale. Il fatto

¹⁵ IDEM, *On Tyranny*, cit., p. 26.

¹⁶ *Ibidem*, p. 27, corsivo mio.

che sia “enfaticamente” giusta dovrebbe farci sospettare del fatto che la retorica socratica non sia “autenticamente” giusta. La ragione che rende necessario questo strumento è il seguente: c’è una sproporzione tra l’intransigente ricerca della verità e i requisiti (o le necessità) della società; ovvero, non tutte le verità sono sempre innocue. Ma queste sono due formulazioni molto diverse. Da una parte abbiamo a che fare con la ricerca della verità, e i suoi requisiti, dall’altra abbiamo a che fare con delle verità che non sono innocue per la società. Quali sono queste verità? E quali sono i requisiti della società?¹⁷ Quali invece quelli della vita filosofica o della ricerca della verità? Non ci viene detto, almeno nell’introduzione. Non sembra illegittimo aspettarsi delle risposte dal commento al *Gerone*.

4. Tirannide come collettivizzazione del pensiero

La frase che segue è forse quella più interessante perché concerne proprio il libro che abbiamo di fronte: «La società tenterà sempre di tiranneggiare il pensiero».¹⁸ La retorica socratica, afferma Strauss, è lo strumento classico per frustrare sempre questi tentativi. Tale arte della scrittura allora è la difesa della filosofia contro il tentativo perpetuo della società di tiranneggiare il pensiero. Ma cosa vuol dire che la società tiranneggia il pensiero? Nelle nostre società il pensiero viene tiranneggiato? La risposta, come appare dal testo, è affermativa, e la forma di tirannide che minaccia la libertà di pensiero nella nostra epoca ha un nome ben preciso. Ma vediamo come prosegue Strauss, invocando nel paragrafo che segue due tipi di tirannide, una tirannide strettamente politica e una tirannide di tipo diverso.

«L’esperienza della generazione attuale ci ha insegnato a leggere la grande letteratura politica del passato con altri occhi e con aspettative diverse. La lezione può non essere priva di valore per il nostro orientamento politico. Noi ora ci troviamo faccia a faccia con una tirannide che, grazie alla “conquista della natura” e in particolare della natura umana, minaccia di diventare perpetua e universale. Di fronte alla spaventosa alternativa che l’uomo, o il pensiero umano, debba essere collettivizzato in un sol colpo e senza pietà oppure attraverso processi graduali e non violenti, siamo costretti a chiederci come potremmo sfuggire a questo dilemma. Per questo riconsideriamo le condizioni elementari e non appariscenti della libertà umana».¹⁹

Strauss ritorna sulla necessità di leggere i classici con attenzione proprio in riferimento al fatto che la scienza politica contemporanea si è rivelata inutile e dannosa. Questa riscoperta dei classici può avere un determinato effetto sul nostro orientamento politico. Cosa questo voglia dire non è ancora chiaro, ma ora Strauss introduce il pericolo di una tirannide perpetua e universale: la tirannide moderna che

¹⁷ Cfr. Leo STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1980, p. 304.

¹⁸ IDEM, *On Tyranny*, cit., p. 27.

¹⁹ *Ibidem*.

dispone dei mezzi per conquistare la natura umana e, a maggior ragione, che dispone dei mezzi per tiranneggiare il pensiero come nessuna tirannide del passato. Con chiaro riferimento allo stalinismo, Strauss paventa il rischio di essere collettivizzati in un sol colpo e senza pietà – ovvero con le armi, per mezzo di una conquista politica, oppure per mezzo di un processo lento e non violento. L'allusione allo stalinismo sembra volerci dire che l'orientamento politico frutto di un'attenta lettura dei classici, nella misura in cui questi ci permettono di condannare ogni forma di tirannide, abbia una fisionomia apertamente anticomunista. Ma la collettivizzazione violenta e brutale non è il solo pericolo evocato da queste righe; Strauss parla infatti anche di “processi gradualisti e non violenti”. Di che cosa si tratta? Alla luce del paragrafo che segue è chiaro che Strauss ha in mente il lento ma apparentemente inesorabile trionfo dello storicismo nel pensiero occidentale:

«La forma storica in cui si presenta qui questa riflessione non è forse inappropriata. La manifesta e deliberata collettivizzazione o coordinazione del pensiero si sta preparando in modo occulto e spesso completamente inconscio mediante la diffusione della dottrina secondo cui tutto il pensiero umano è collettivo indipendentemente da ogni sforzo umano diretto a questo fine, perché tutto il pensiero umano è storico. Sembra non esserci mezzo migliore per combattere questa dottrina che lo studio della storia».²⁰

Se tutto il pensiero umano è storico, allora la filosofia è impossibile, se per filosofia intendiamo la ricerca della conoscenza della verità (non storica) sul tutto. Ma dobbiamo chiederci: in che modo un commento al *Gerone* di Senofonte può aiutarci a comprendere la minaccia rappresentata da questa forma moderna ed estrema di tirannide spirituale? Quello che possiamo concludere sulla base dell'introduzione è che la tirannide va compresa in due modi, come già anticipato all'inizio: 1) la tirannide è un regime cattivo (nel senso della scienza politica classica); 2) tirannica è la società nei confronti della filosofia nella misura in cui la ostacola nel suo tentativo di trascendere il “pensiero dominante”. Si noti come sia necessario passare dal sostantivo “tirannide” all'aggettivo “tirannico” per non confondere cose che comunque hanno una radice comune. Il fatto che il *Gerone* analizzi la tirannide nel primo senso ci fa sperare che possa gettare luce anche nel senso più ampio di tirannide, un senso che ci permette di parlare anche di una sottile tirannide spirituale.

5. Il fondamento della lode alla tirannide

Date queste premesse, il paradosso di *On Tyranny* consiste nel fatto che il dialogo senofonteo che analizza e commenta culmina nella lode della tirannide benefica, o del tiranno illuminato dai consigli di un uomo saggio – idea, questa, pericolosamente ambigua visto il carattere ideologico o

²⁰ *Ibidem*, pp. 27-28.

pseudoscientifico dei totalitarismi. Il capitolo centrale,²¹ intitolato *Sull'insegnamento tirannico*, riveste nell'economia di queste note un ruolo chiave: ci viene spiegato il significato autentico della lode della tirannide benefica e la sua condizione di possibilità, una determinata definizione di giustizia che, come tenteremo di dimostrare, altro non è se non l'insegnamento di diritto naturale dei classici. Una concezione del giusto secondo natura che permette di comprendere, infine, *On Tyranny* come azione politica condotta per il bene della filosofia.

La tirannide viene definita in contrapposizione al governo regale, il governo esercitato da un uomo solo su sudditi consenzienti e in accordo con le leggi. La tirannide è il governo esercitato su sudditi non consenzienti non in accordo con le leggi, ma secondo la volontà del sovrano. La tirannide benefica, ovvero la tirannide con il favore dei sudditi, è comunque un governo al di sopra e contro le leggi. È governo assoluto della volontà di un tiranno saggio – essenzialmente governo monarchico senza leggi. Assumiamo quest'ultima definizione come la definizione tecnica della tirannide secondo il Senofonte di Strauss: la tirannide benefica è un regime in cui un solo uomo ha il potere assoluto, cioè al di sopra delle leggi, ma che governa su sudditi consenzienti e per il bene della città.²² Questa idea che potremmo definire estrema è resa pensabile, almeno in linea di principio, dal carattere del diritto naturale classico per come viene identificato da Strauss. È qui che erompe in tutta la sua potenza la questione della giustizia e l'impossibilità della città – di qualsiasi città reale – di esserne all'altezza. Il problema del giusto secondo natura emerge da un movimento di pensiero che si articola in due snodi successivi dell'argomento, volti a verificare la possibilità che la lode della tirannide benefica non sia dovuta solamente a necessità logografiche, ma sia in parte fondata sul fatto che tale tirannide in ultima istanza possa essere considerata, seppur come caso limite, tuttavia in linea di principio all'altezza dell'eccellenza politica. Questa valutazione viene fatta alla luce dei limiti insuperabili di ogni tirannide, sia essa pure benefica: l'assenza di libertà e l'assenza di leggi.

Strauss afferma, a partire da Senofonte, che la libertà non è realmente necessaria se il fine della vita politica è la virtù (una virtù quindi caratterizzata da moderazione e lealtà, ma non da coraggio e giustizia). Il radicalismo aristocratico di Senofonte sembra contemplare la plausibilità, in linea di principio, della tirannide benefica come regime all'altezza della felicità della città. Il vero ostacolo è rappresentato dall'identificazione del Socrate dei *Memorabili* – un uomo che Senofonte considerava saggio – di giustizia e legalità. La “possibilità morale” di una tirannide benefica è ammessa solo se questa identificazione è essoterica: a conferma di ciò, Strauss richiama un caso di disobbedienza

²¹ Questo capitolo mostra fino a che punto la scrittura di Strauss sia controllata: nulla è lasciato al caso. *The Teaching Concerning Tyranny*, capitolo centrale di *On Tyranny*, consta di 17 paragrafi non numerati. Il paragrafo centrale è il nono paragrafo. Questo paragrafo consta di 13 frasi. La frase centrale contiene l'unica occorrenza dell'espressione *Socrates' life*, la vita filosofica. L'argomento più importante della filosofia politica nel suo senso profondo fa, per così dire, capolino nel cuore dell'argomento riguardante la natura della tirannide. Se vogliamo, questo dettaglio ci fornisce un indizio: ci suggerisce che a fondamento dell'azione di Strauss, nello scrivere sulla tirannide, c'è la questione della vita filosofica.

²² Cfr. L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., pp. 68-69.

socratica nei confronti di un decreto (una legge, secondo la definizione di *Mem.* I 2.43) del “legislatore” Crizia (cfr. *Mem.* I 2.31 con IV 4.3), aggiungendo inoltre che, se la giustizia è semplicemente legalità, a) non è possibile parlare di leggi ingiuste, b) si fa astrazione da aspetti extralegali della giustizia come ad esempio la gratitudine. Affinché la tirannide benefica sia moralmente plausibile è quindi necessario, dopo aver dimostrato il carattere prudenziale o essoterico del legalismo socratico, guadagnare una definizione positiva di giustizia: ma tale giustizia, necessariamente extralegale, non è altro che il diritto naturale o, in altre parole, ciò che è giusto secondo natura o per natura, in quanto distinto da ciò che è giusto per convenzione o per legge²³.

6. Il carattere problematico dell'insegnamento tirannico

Essere giusti significa, afferma Strauss (basandosi soprattutto su *Mem.* IV 8.11), essere benefici. Però solo il saggio che *sa* che cosa è bene per ciascuno può *fare* davvero il bene di ciascuno.²⁴ Questo implica che se il fine dell'arte politica è quella di rendere felice la città, ovvero farle del bene, il solo titolo sufficiente per governare è la conoscenza: non quindi il consenso, l'elezione, l'ereditarietà, il censo, lo status sociale. E quindi se vi è giustizia solo dove governano uomini giusti, come insegnano i classici,²⁵ dal momento che l'unico capace di fare veramente il bene sembra essere il saggio, vi sarà giustizia solo dove un uomo saggio governa senza alcun impedimento, al di sopra della legge: la realizzazione effettuale del diritto naturale, o della giustizia secondo natura, richiede quindi la tirannide benefica.

Questa dottrina, come si affretta a precisare Strauss, non va però intesa come fondamento di un progetto politico. L'altissima improbabilità che potere politico e saggezza coincidano esclude la possibilità di una riforma o rivoluzione radicale guidata dal diritto naturale: il saggio non vuole governare (perché preferisce godere della beatitudine della contemplazione), né può trovare chi lo costringa a farlo (perché i molti non accettano di affidarsi al potere assoluto di un uomo che in fondo

²³ Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., pp. 66-72.

²⁴ Non sembra di poca importanza evidenziare due aspetti di questo “giusto per natura”. Anzitutto è decisivo sottolineare come la “naturalità” di questa giustizia non vada riferita alla natura umana in modo sillogistico. L'insegnamento di diritto naturale recuperato e valorizzato da Strauss non è una dottrina dedotta dalle caratteristiche antropologiche o spirituali generiche dell'essere umano. Come viene affermato in *Natural Right and History*, «la natura umana è una cosa, la virtù o la perfezione della natura umana è un'altra cosa. Il carattere definito delle virtù e, in particolare, della giustizia non può essere dedotto dalla natura umana. Nel linguaggio di Platone, l'idea dell'uomo è di fatto compatibile con l'idea di giustizia, ma è un'idea diversa» (L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 145). Il diritto naturale non è nemmeno qualcosa di rigido, “inscritto” nella coscienza o nella ragione umana, come la legge naturale classica di tradizione tomista. Al contrario, l'insegnamento tirannico dimostra la superiorità della “legge vivente”, ovvero del saggio che giudica caso per caso, assegnando a ciascun individuo ciò che è buono per lui, rispetto al carattere universale della legge che, per forza di cose, deve astrarre dal particolare e quindi risulta sempre solo parzialmente giusta, cioè incapace di assegnare ciò che è buono a ciascuno. La legge garantisce, nel migliore dei casi, libertà e sicurezza, non ancora il bene di ciascuno come potrebbe fare un sovrano divino o semidivino.

²⁵ Cfr. Leo STRAUSS, *Studies on Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1983, pp. 213 e 139.

non comprendono realmente).²⁶ L'insegnamento tirannico è perciò l'espressione del problema della legittimità e della legge, o dei loro limiti insuperabili, non un progetto di riforma o un piano d'azione politica rivoluzionaria:

«L'insegnamento sulla tirannide [...] ha quindi un significato esclusivamente teorico. Non è altro che l'espressione più vigorosa del problema della legge e della legittimità. L'accusa secondo cui Socrate insegnava ai propri allievi ad essere "tirannici" è dovuta senza dubbio alla confusione popolare di una tesi teorica con una proposta pratica».²⁷

L'enfatica negazione di uno specifico significato pratico dell'insegnamento tirannico può contribuire alla sottovalutazione delle sue implicazioni più profonde. In riferimento al fatto che si possa intendere l'insegnamento tirannico come la legittimazione delle ambizioni politiche di uomini intelligenti ma spregiudicati, Strauss parla di un fraintendimento popolare, dovuto alla tendenza volgare a interpretare una formulazione teorica come un'intenzione politica – in questo caso eversiva e antidemocratica. Sembra che il fraintendimento stia nella conclusione da trarsi una volta accettato il nocciolo dell'insegnamento: è per questo che la retorica socratica allontana le anime volgari dal pensiero filosofico. A smentire che il pregiudizio popolare sia totalmente in fallo è il seguito, introdotto da un significativo "tuttavia":

«Tuttavia la tesi teorica di per se stessa impedisce necessariamente ai suoi sostenitori una lealtà incondizionata nei confronti della democrazia ateniese, ad esempio perché impediva loro di credere che la democrazia fosse semplicemente il miglior ordine politico. Impediva loro di essere "buoni cittadini" [...] di una democrazia. Senofonte non prova neppure a difendere Socrate dall'accusa di aver portato i giovani a guardare con disprezzo l'ordine politico prestabilito ad Atene.

²⁶ Cfr. Id., *On Tyranny*, cit., pp. 73-75. L'insegnamento secondo cui la saggezza è il solo titolo sufficiente per governare ripete in parole leggermente diverse quanto già affermato da Strauss nel saggio del 1946 su Platone, dove identificava la saggezza come il titolo autentico per governare e quindi lasciava capire che questo fosse l'insegnamento del diritto naturale. In altre parole: il diritto naturale socratico riconosce nella conoscenza la sola legittimazione al governo degli uomini. Riporto il passo da Leo Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, «Social Research», 13:3, 1946, p. 359: «Se si accetta la tesi platonica secondo cui la saggezza è il solo titolo assolutamente valido per governare [...] e che la saggezza (che è virtù in senso stretto) richiede alcuni doni naturali molto rari, si è portati ad ammettere che l'ineguaglianza naturale tra gli uomini per quanto riguarda le doti naturali è decisiva, cioè, che la democrazia è *contro il diritto naturale*» (corsivo mio); cfr. Harvey Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, p. 267. Il problema quindi è particolarmente rilevante nel caso della democrazia (anche se vale rispetto a tutti i regimi; ma nel caso della democrazia possiamo dire che la legittimazione popolare del potere politico non è affatto una legittimazione dal punto di vista del giusto secondo natura). La democrazia è costitutivamente ingiusta. Ma quali alternative abbiamo? La soluzione è l'aristocrazia camuffata, o il governo dei gentiluomini educati dai filosofi. Ma l'educazione del gentiluomo richiede una certa ricchezza, la divisione del lavoro, e la possibilità di avere molto tempo a disposizione: in altre parole, una forma politica che tuteli e garantisca la proprietà privata, in direzione opposta quindi all'utopica tirannide benefica. Indirettamente, come *second best*, il diritto naturale, che in primo luogo deve negare la legittimità dei *property rights*, deve necessariamente, come compromesso politico, riaffermarli e difenderli. L'antimoderno Strauss tende la mano al liberalismo, con argomenti e ragioni diversi rispetto a quelli dei padri filosofici del liberalismo stesso.

²⁷ L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 76.

Inutile dire che la tesi teorica in questione può arrecare imbarazzo al suo sostenitore in qualsiasi città non governata da un tiranno, ovvero quasi in ogni città». ²⁸

Eccoci quindi giunti al culmine della problematicità del diritto naturale. Non abbiamo a che fare con un semplice problema teorico. ²⁹ Il presunto insegnamento “teorico” ha una conseguenza pratica “necessaria”. I seguaci di Socrate, nella misura in cui condividono il suo pensiero sulla questione della legge e della legittimità, non possono, “praticamente in ogni città”, essere buoni cittadini. La dottrina del diritto naturale classico giustifica quindi la lealtà strumentale o condizionata del filosofo nei confronti della città. Un seguace della *Socrates' way of life* non potrà mai essere un buon cittadino in una città imperfetta – di fatto in *ogni* città: il sostenitore della tesi tirannica apparirà *sempre*, sotto un determinato ma fondamentale rispetto, *ingiusto*, a causa delle “imbarazzanti” implicazioni di tale tesi. Infatti, il fatto che anche un governo regolarmente eletto e legale non sia legittimo dal punto di vista della giustizia secondo natura fa sì che i socratici riconoscano a se stessi un irriducibile diritto di disobbedienza e si conformino, quando necessario, alle leggi per una semplice questione di prudenza, ovvero per evitare la persecuzione e per vivere la vita filosofica lontano dal chiasso della politica, nascondendo la verità per cui la città, che non ammette altra autorità al di sopra di sé, viene trascesa da determinati uomini superiori che badano anzitutto al loro bene individuale e così facendo distruggono la sacralità del bene comune – ovvero negano gli dèi della città. ³⁰ Se la filosofia politica nel suo senso più profondo è introduzione dei giovani alla vita filosofica, ovvero se è una forma di corruzione che allontana i giovani ambiziosi dalla vita politica, l’insegnamento tirannico è senza ombra di dubbio un insegnamento di questo genere. ³¹

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Su questo punto Nicholas XENOS, *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, Routledge, New York 2008, pp. 112-113, coglie perfettamente l’aspetto velenoso della lettura straussiana.

³⁰ Cfr. Leo Strauss, *The Spirit of Sparta, or the Taste of Xenophon*, «Social Research», 6:4, 1939, p. 532: «La filosofia è la negazione degli dèi della città».

³¹ In altre parole, il diritto naturale classico riconosce l’obbligo che gli ignoranti hanno nei confronti dei saggi, in modo analogo alla proposizione di senso comune secondo cui i pazzi devono essere guidati dai sani, e simmetricamente la libertà di giudizio dei sani rispetto alla *luresis* dei pazzi, e così facendo giustifica in linea di principio la tirannide benefica. Cfr. il “right of the knowers” in L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, cit., pp. 36, 37, 41, 48. In questo senso, potremmo vedere il diritto naturale classico come un’affermazione dell’autorità della saggezza o della conoscenza, tale per cui i “conoscitori” rivendicano la possibilità di agire secondo il loro giudizio e quindi in accordo con la legge solo qualora la legge concordi con il loro giudizio; in questa misura esso sembra anticipare un aspetto decisivo del diritto naturale moderno, che estende la capacità di giudizio a tutti gli individui, e non riservarla solo ai filosofi come nel caso dei classici. L’insegnamento moderno nega, di fatto, la differenza fondamentale tra il saggio e i molti, ed è anche per questo motivo che, all’interno dell’orizzonte liberale, si crea un ostacolo ulteriore alla comprensione della specificità della filosofia come forma di vita: cfr. L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, cit., p. 358: «secondo Platone l’uomo è libero solo nella misura in cui è un filosofo [...] quando Platone indica l’assoluta superiorità “dell’individuo” sulla società o sullo stato, egli non intende ogni individuo, ma solo il filosofo».

7. Filosofia politica e ingiustizia

È però importante specificare la portata dell'insegnamento del Senofonte di Strauss. Che il filosofo, sulla base del diritto naturale, si riservi di rispettare e obbedire alla legge della città per prudenza e non per un obbligo morale significa che egli si riserva, come mostrato, il diritto di disobbedienza per perseguire un bene che trascende la città, qualora – salvo un fraintendimento specifico – la città lo ostacoli o lo vieti. Questo scopo è la pratica della filosofia, o più semplicemente la vita filosofica. Come si relaziona quindi la politica filosofica in quanto corruzione dei giovani alla giustizia naturale? Cercheremo di articolare questo problema a partire dal passo in cui Strauss discute del bene supremo e del massimo bene per gli esseri umani. Il bene più grande, ci viene detto, è la saggezza, un bene che però resta precluso ai mortali essendo appannaggio esclusivo della divinità. Solo dio possiede il bene più grande; l'uomo deve accontentarsi, quando possibile, del massimo bene lui concesso. Se il bene *tout court* è la saggezza, la massima approssimazione alla saggezza è quindi la ricerca della saggezza, ovvero la filosofia, che diventa il bene sommo per gli esseri umani.³² Possiamo così proporre una specificazione decisiva dell'affermazione precedente, secondo cui la giustizia consiste nel fare del bene a ciascuno sulla base della conoscenza di ciò che è bene per ciascuno, alla luce della definizione del bene sommo per gli umani: è giusto, secondo natura, favorire il sommo bene e quindi, in termini pratici, riconoscere i giovani potenziali filosofi e introdurli alla vita filosofica. Nella misura in cui la città o il governante non è in grado di garantire questo bene o, nel peggiore (come nella maggior parte) dei casi, ne ostacoli la possibilità o addirittura lo identifichi come un crimine (come empietà, nello specifico), il filosofo maturo si sente pienamente legittimato a perseguire il proprio scopo anche se questo significa andare contro la legge, e quindi disobbedire all'autorità della città e dei padri iniziando i giovani promettenti alla vita filosofica. Il diritto di disobbedienza, ovvero la lealtà condizionata del filosofo socratico, si mostra anzitutto – se non esclusivamente – in riferimento alle restrizioni morali, teologiche o politiche opposte alla vita filosofica.

Bisogna però fare attenzione a non astrarre dal debito che, nonostante tutto, il filosofo contrae nei confronti della città. Infatti, lungi dal poter vivere come un eremita, il filosofo dipende materialmente dalla comunità politica (come emerge da *Mem. II* 1.13-15)³³ e, nel perseguire la sua "corruzione dei giovani", sottrae – proprio come Strauss fa sottilmente con *On Tyranny* – giovani di buona natura all'azione politica, indebolendo di fatto la città. Per quanto egli, posto di fronte al limite insuperabile della città, ovvero al fatto che essa può sfavorire o vietare la vita filosofica, sia legittimato dall'insegnamento classico del diritto naturale a perseguire il proprio bene autonomamente, egli la

³² Cfr. L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., p. 85.

³³ Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., pp. 77, 96-97.

danneggia. L'unico modo per riparare al torto, almeno parzialmente, e quindi mostrarsi giusti, è quello di offrire come "risarcimento" la filosofia politica nel senso ordinario, ovvero, come mostrato in precedenza, preoccupandosi di proteggere la buona pratica dalla cattiva teoria, rafforzando essotericamente le opinioni salutari che orientano gli onesti cittadini che rispettano la legge e gli dèi. I filosofi, così facendo, danno a intendere che «non sono atei, che non dissacrano tutto ciò che è sacro alla città, che riveriscono quello che la città riverisce, che non sono dei sovversivi, in breve, che non sono degli avventurieri irresponsabili ma dei buoni cittadini e addirittura i migliori cittadini».³⁴ Ma come è evidente resta esclusa – a causa della disparità di doti naturali e dell'impossibilità di instaurare il governo dei saggi – la possibilità di illuminare la città e guidarla a partire da una conoscenza sicura del bene. La discontinuità tra politica e filosofia, nel pensiero di Strauss, mostra l'impossibilità di qualsiasi *Aufhebung*: in politica ogni soluzione crea nuovi problemi, perché la città è fondamentalemente ineducabile, e l'unica giustizia di cui essa è in grado è un ordine pacifico e non eccessivamente oppressivo che permetta ai filosofi di vivere, nonostante i necessari compromessi, in pace. La conservazione di tale ordine, per quanto inevitabilmente caratterizzato da una giustizia imperfetta, è nell'interesse della vita filosofica.

³⁴ IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., p. 126.