

Waleria Szydłowska-Hmissi

Leo Strauss: między religią a polityką

Sztuka i Filozofia 33, 167-177

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Waleria Szydłowska-Hmissi

Leo Strauss: między religią a polityką

Leo Strauss lubił cytować powiedzenie Ksenofonta, zapożyczone od Sokratesa: wspaniałe i szlachetne są rzeczy, które udało mi się pojąć; sadzę, że podobnie jest z tymi, których nie pojąłem. Niechaj to będzie też dewizą poniższego artykułu, omawiającego bogate dzieło amerykańskiego myśliciela pochodzącego z Niemiec. Dzieło to powstawało w ciągu czterech dziesięcioleci w języku niemieckim i angielskim, a dotyczyło filozofii politycznej od Platona po czasy współczesne. I, zgodnie ze sztuką pisania zaczerpniętą przez Straussa u dawnych mistrzów, pisma tego autora nie są też pozbawione swoistych pieczęci.

Literatura przedmiotowa na temat Straussa jest również bogata i bardzo niejednorodna. Są to przede wszystkim artykuły publikowane w związku z szczegółowymi kwestiami jego analiz, co do których inni autorzy zgłaszają swoje uwagi (Lévinas), okolicznościowe teksty wspomnieniowe (Joseph Cropsey, Allan Bloom), wstępy i posłowania do rozmaitych zbiorów artykułów Straussa. W języku polskim także ukazał się taki zbiór pod redakcją Pawła Śpiwaka (*Sokratejskie pytania*). Całościowe ujęcie twórczości naukowej Straussa właściwie nie istnieje; światowe bibliografie podają jako wzorcowe opracowanie Miguela Abensoura i Michela Pierre'a Edmonda z *Encyklopedii Universalis*. W języku francuskim pojawiło się ostatnio wiele cennych publikacji w związku z przekładami Straussa, które wcześniej po francusku nie istniały, oraz za sprawą badań prowadzonych przez Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux.

Leo Strauss uczył przede wszystkim respektu i pokory wobec wielkich dzieł przeszłości, ale zachęcał też do intelektualnej odwagi. Szacunek i odwaga powinny zatem towarzyszyć badaniom nad jego spuścizną. Jest to dorobek filozoficzny, począwszy od wczesnej pracy *Philosophie und Gesetz* (1935) aż po ukoronowanie studiów nad filozofią polityczną w obszernym dziele *History of Political Philosophy* (wspólnie z Josephem Cropseyem, 1963). W *Philosophie und Gesetz* Strauss pisał: każda praca badawcza z historii filozofii sama jest badaniem filozoficznym¹. Idee te sprecyzował dwa-

¹ *Philosophie und Gesetz*. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Schocken, Berlin, 1935. Jest to zbiór trzech artykułów o Majmonidesie ze wstępem, druga

dzieścia lat później, postulując, by historyk myśli przeszłości nawrócił się na filozofię, to znaczy zgłębiał te myśli, poszukując prawdy o całości, osiągając najdoskonalszą dla człowieka wolność umysłu².

Trudno zaszeregować myśl Leo Straussa do takich kategorii, jak „liberalizm”, „konserwatyzm” etc. Trudno też nazywać jego myśl oryginalną, ponieważ Leo Strauss bardzo poważnie zakwestionował typowo nowożytne faworyzowanie oryginalności i przyczynił się do wznowienia badań nad filozofią starożytną i średniowieczną, badań prowadzonych po mistrzowsku przez niego samego.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z najważniejszych filozofów był Platon ani też że w interpretacji Leo Straussa jest on myślicielem politycznym (Strauss nawiązuje obszernie do słynnej w średniowieczu interpretacji Platona ogłoszonej przez arabskiego myśliciela Al-Farabiego). Podobnie, w kategoriach myśli politycznej, interpretuje Strauss dziedzictwo filozofii średniowiecznej, czego najsłynniejszym przykładem są studia poświęcone Majmonidesowi, a w szczególności późnemu dziełu tego filozofa, które zatytułował on *Przewodnik błędzących* (*Guide for the Perplexed, More nebuchim*). Niniejszy artykuł omawia wybrane zagadnienia Straussowskich interpretacji judeoarabskich filozofów średniowiecza w dyskusji z innymi komentatorami.

Leo Strauss (1889–1973) to jedna z ważniejszych figur współczesnej myśli filozoficznej, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, gdzie wykładał on po wojnie przez kilka dziesięcioleci jako profesor Uniwersytetu w Chicago. Urodzony w Niemczech, rozpoczął studia w Marburgu, gdzie słuchał m.in. wykładów Hermanna Cohena, znanego przedstawiciela szkoły neokantowskiej, a także wykładów Husserla. W 1921 roku obronił doktorat w Hamburgu; promotorem pracy na temat problemu poznania w filozofii Jacobiego był Ernst Cassirer. Od 1922 roku Strauss uczestniczył w seminariach we Fryburgu, gdzie zapoznawał się głębiej z fenomenologią Husserla i odkrywał młodego Heideggera. W tym okresie pozostawał niewątpliwie pod wpływem Heideggerowskiej idei powrotu do źródeł filozofii i zagłębiał się w studiach autorów starożytnych. Jeszcze w roku 1959, czyli kilka lat po wojnie i po kryzysie wywołanym przystąpieniem Heideggera do partii NSDAP, pisał, że swoją inteligencją spekulatywną przekraczał on wszystkich swoich współczesnych. Strauss stracił prawie całą rodzinę w obozach niemieckich, a jednak znany jest z rezerwy wobec *reductio ad Hitlerum*: z tego, że Hitler podzielał jakąś opinię, nie wynika, że trzeba ją koniecznie odrzucić.

Równocześnie jednak Strauss angażuje się po stronie ludności żydowskiej i pozostaje w bliskim kontakcie z młodymi żydowskimi teologami, takimi jak Rosenzweig i Buber. Rosenzweig zaprasza Straussa do wykładania

z kolei książka młodego Straussa. Cytowana uwaga odnosi się do pracy Juliusa Guttmanna, *Die Philosophie des Judentums*, Munich 1933.

² Uwagi te pochodzą z francuskiego zbioru pism Leo Straussa, *La renaissance du rationalisme politique classique*, przekł. z ang. P. Guglielmina, Gallimard, Paris 1993. Strauss pisze tam: „Angażując się w studia nad filozofią przeszłości, badacz powinien wiedzieć, że wypływa w rejs, którego cel jest całkowicie ukryty: małe są szanse, że powróci on na brzeg swej epoki takim, jakim był, gdy ten brzeg opuszczał” (s. 287).

w słynnym Lehrhaus, ośrodku powołanym przez niego do celów krzewienia nauki o kulturze żydowskiej. Następnie Juliusz Guttman przyjmuje Straussa do Judaistycznej Akademii Nauk (Akademie für Wissenschaft des Judentums). Prace Straussa z tego okresu dotyczą filozoficznej interpretacji Biblii w XVII wieku, szczególnie zaś koncentrują się wokół Spinozy. W 1930 roku publikuje pierwszą ważną książkę, którą dedykuje pamięci Rosenzweiga (*Krytyka religii u Spinozy*). W tym samym czasie zajmuje się też przygotowaniem do druku pism Mendelssohna.

Strauss będzie dalej dążyć do poszerzenia obszaru swych badań przez zgłębienie bogactwa myśli od starożytności po czasy współczesne. I nieprzerwanie będzie się zajmował analizą problematyki żydowskiej, nie tracąc z oczu filozofii politycznej badanej u źródła, czyli w dialogach Platona. W 1932 roku, dzięki rekomendacjom Cassirera i Guttmanna, otrzymuje stypendium Fundacji Rockefellera i wyjeżdża z Niemiec do Paryża, potem do Londynu. Podejmuje prace nad dziełem Majmonidesa, zajmuje się też Hobbesem, spędzając czas w bibliotece British Museum.

W latach 30. XX wieku Martin Buber i Gerschom Scholem tworzą nowe środowiska akademickie w Palestynie i Leo Strauss przedstawia swoją kandydaturę Uniwersytetowi Hebrajskiemu w Jerozolimie. Jednakże Senat tej instytucji uznaje jego poglądy za zbyt „ateistyczne” i przychyła się raczej do przyjęcia kandydatury Juliusza Guttmanna. Strauss publikuje drugą książkę *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. W 1938 roku osiedla się w Stanach Zjednoczonych w New School for Social Research w Nowym Jorku. Od 1949 wykłada w Chicago, gdzie powołuje własną katedrę filozofii politycznej. W 1952 roku ogłasza słynny tekst *Persecution and the Art of Writing*. Dzięki tej pracy znana staje się metoda badawcza Straussa zastosowana do lektury i interpretacji wielkiego dzieła Majmonidesa *Przewodnik błędzących*.

Dzieło to, napisane pod koniec życia średniowiecznego rabinu i myślicie-la z XII wieku, przez całe stulecie XIII wzbudzało gorące spory, a w roku 1232, potępione przez rabinów prowansalskich, zostało spalone przez Wielką Inkwizycję na rynku w Montpellier. Strauss, po gruntownym przestudiowaniu żydowskiej i arabskiej literatury średniowiecza (szczególnie interesujące są z tego punktu widzenia prace filozofów arabskich komentujących pisma Platona i Arystotelesa, niedostępne jeszcze w tym czasie w środowisku kultury chrześcijańskiej), dochodzi do opracowania teorii dotyczącej utajnionego (ezoterycznego) przesłania ostatniej książki Majmonidesa, która w warstwie egzoterycznej musi być zgodna z doktryną religii. W tym sensie, w interpretacji Straussa, Majmonides wyprzedza o kilka wieków wprowadzony przez Spinozę podział na *pia dogmata* i *vera dogmata*.

Autorytety religijne zobowiązują do ugruntowania prawd pewnych, których trwałość ma znaczenie polityczne: wspólnota religijna tworzy pewną społeczność, a w społeczności tej porządek przekonań religijnych wyznacza porządek polityczny. Jest to szczególnie charakterystyczne dla wspólnoty żydowskiej w średniowieczu, żyjąc bowiem na terenach obcych państw (środowisko bliskie Majmonidesowi to przede wszystkim Żydzi z Hiszpanii

i południowej Francji), wyznawcy judaizmu traktują rabinów nie tylko jako autorytety w sprawach religijnych, lecz także jako sędziów w sporach występujących w tej społeczności i jako swoistych przywódców politycznych.

Zanim przejdziemy do wykładu opracowanej przez Leo Straussa metody interpretacji systemów średniowiecznych filozofów niechrześcijańskich (szczególnie Al-Farabiego i Majmonidesa), powinniśmy precyzyjnie podać, do kogo, historycznie rzecz biorąc, systemy te mogły być adresowane i jak należy to rozumieć. W naturalny sposób prowadzi nas to do omówienia stosowanego przez Majmonidesa rozróżnienia na masy i elity, rozróżnienia, które, jak często przypominano, zajmuje centralne miejsce w jego filozofii. U autora *Przewodnika błędzących* występuje więc problem prawdy, co nie powinno dziwić, skoro mamy do czynienia z filozofem, a problem prawdy został powiązany ze zjawiskiem społecznym. Nawet objawienie, niezależnie od założenia, czy w rzeczywistości miało miejsce, czy nie, od początku zostaje umieszczone w kontekście społecznym. Religia oparta na objawieniu stanowi zatem także instytucję społeczną. Majmonides rozwija wiele aspektów swej myśli, mając na uwadze tę właśnie rzeczywistość. Ta istotna kwestia dawała już znać o sobie, kiedy Majmonides zajmował się nieprzekraczalnymi granicami intelektu ludzkiego: czy człowiek może wznieść się na wyżyny bytu i wydobyć najgłębsze tajemnice, czy przeciwnie, może tylko mieć nadzieję na jakiś eudajmonizm w obszarze społecznym? Mówiąc bardziej precyzyjnie, jakiego wyboru powinien dokonać człowiek, stojąc między metafizyką, która domaga się przemiany kondycji ludzkiej, a polityką, która wymaga jedynie niewielkiego wysiłku adaptacji? Podział ludzkości wprowadzony przez Majmonidesa pozwala bez wątpienia sądzić, że niektórzy ludzie (właściwie tylko wybrańcy) przeznaczeni są do zajmowania się metafizyką, podczas gdy przytłaczająca większość powinna trzymać się prawa objawionego i religii pozytywnej tak, jak jest ona praktykowana w określonych granicach porządku społecznego. Omawiając zawartość biblijnych przykazań, Majmonides przypisuje im kluczową rolę polityczną. Treść objawienia jest więc podwójna: polityczno-religijna dla mas, wobec których religia przede wszystkim pełni funkcję edukacyjną, i etycznie-metafizyczna dla wybrańców, którzy sami potrafią prowadzić się w społeczeństwie, będąc zarazem oddanymi całkowicie kultowi czystej duchowości, to znaczy prawdom najwyższym, powszechnie niedostępnym.

Jak zauważa Strauss, Majmonides nie wymyślił tej „teorii podwójnej wiary”, z jednej strony jest ona bowiem zakorzeniona w starej tradycji talmudycznej, a z drugiej – w filozofii grecko-muzułmańskiej, czyli w tradycji *falasifa*. Interpretacja Straussa obejmuje cztery wielkie zagadnienia: elity i masy według Talmudu i według Majmonidesa, niepodzielność prawdy i jej następstwa, źródła muzulmańskie, które miały wpływ na tego autora, i wreszcie pytanie, do kogo przemawiali dawni filozofowie.

Przewodnik błędzących został pomyślany jako dzieło zarezerwowane dla nielicznych odbiorców. Autor nie wahał się powiedzieć, że szuka niewielkiej publiczności, która jednak będzie przygotowana do odbioru jego idei. Znajdujemy też nawiązanie do talmudycznego traktatu Hagiga:

„Nie będziemy interpretować merkaby z jednym tylko uczniem, chyba że byłby to człek mądry, rozumiejący dzięki swej własnej inteligencji, a wtedy przekażemy mu wyłącznie podstawowe elementy”³.

Majmonides powie dalej, że nawet zagadnienia fizyki podlegają takiemu samemu zakazowi i takiemu samemu odstępstwu, do jakiego można dopuścić podczas nauczania. Do uczonych należy posługiwanie się alegoriami i parabolami, jednak nie mogą oni przeszkodzić temu, by mroczne parabole przedostawały się bezwiednie do ich wypowiedzi, czyniąc je niezrozumiałymi. Wola boska zdecydowała, że tak ma być:

„Trzeba pamiętać, że kiedy kto z ludzi doskonałych, odpowiednio do stopnia swej doskonałości, ustnie lub pisemnie pragnie się wypowiedzieć na temat jakiejś rzeczy, którą pojął z tych tajemnic, nie ma on możliwości wyłożenia tego, co pojął z doskonałą jasnością, tak jak by to było możliwe w innych naukach, gdzie nauczanie jest rozpowszechnione. Przeciwnie, w nauczaniu innych przytrafi mu się to, co przytrafiło się w jego własnych studiach; mam na myśli to, że rzecz pojawi się i pozwoli dostrzec, a za chwilę się skryje; powiemy bowiem, że taka jest natura tej rzeczy, czy chodzi o dużo, czy o niewiele. Dlatego wszyscy uczeni metafizycy i teologowie, przyjaciele prawdy, kiedy pragnęli czegoś takiego, mówili tylko przez alegorie i zagadki, a mnożąc alegorie, sięgali po różne ich gatunki, a nawet rodzaje; większość alegorii formułowali tak, żebyśmy mogli zrozumieć temat, o który chodzi, czy to na początku alegorii, czy w środku, czy pod koniec. Niekiedy, mając na celu wyjaśnienie studentowi tematu, chociaż temat był zasadniczo jeden, dzielono go, umieszczając w kilku alegoriach oddalonych od siebie; ale jeszcze bardziej mylące jest zastosowanie jednej alegorii do różnych tematów w taki sposób, że początek alegorii należy do pewnego tematu, a koniec do innego. W tego typu nauce może się zdarzyć, że cała alegoria zostanie użyta do dwóch tematów analogicznych. Wreszcie, gdy kto chciał nauczać bez alegorii i zagadek, był w jego słowach mrok i niedostatek, zajmujący miejsce alegorii i zagadek. Rzeklibyśmy, że pod tym względem uczeni i doktorzy prowadzeni są przez wolę boską, tak jak pod innymi względami prowadzą ich dyspozycje psychiczne”⁴.

Emmanuel Lévinas opatrzył wstępem traktat Majmonidesa *Sefer Hamitsvot* będący jak gdyby wstępem do późniejszego wielkiego dzieła *Mishneh Torah*, gdzie dokonana została kodyfikacja nakazów i zakazów religijnych. Lévinas pisze, że wyznanie żydowskie to monoteistyczna wiara w Boga wyrażająca się w przyjęciu pewnych dogmatów; dotyczą one istoty bytu i świata w relacji do jedyne Boga i stwórcy, a także powołania i przeznaczenia Izraela wśród ludzkości. Prawd tych nie można oddzielić od wiary – lektura i rabiniczny komentarz Pisma to zarazem akt intelektualny i liturgiczny. Jeszcze przed epoką chrześcijaństwa konfrontowano prawdy religii żydowskiej z nauczaniem filozoficznym, a ukoronowaniem tych prób stało się dzieło Majmonidesa w XII wieku. Jego wpływ na myśl żydowską nie pozostał bez echa w świecie chrześcijan, i z pewnością dzieło to należy do filozofii.

Maurice-Ruben Hayoun, francuski historyk myśli żydowskiej, zauważa, że istnieje uderzający kontrast między poziomem współczesnego rozumienia chrześcijańskiej scholastyki a średniowiecznej filozofii żydowskiej

³ *Guide des Egarés (Przewodnik błędzących)*, I, Wstęp, s. 9; przekł. V. Hmissi za wydaniem francuskim (przekł. z arabskiego S. Munk, przedmowa C. Birman, Verdier, Paris 1979).

⁴ *Ibidem*, I, s. 12–13, przekład mój – V.H.

i arabskiej. Ten kontrast wynika prawdopodobnie z przekonania najlepszych analityków scholastyki chrześcijańskiej o bezpośrednim filozoficznym przesłaniu badanych dzieł, podczas gdy analitycy filozofii arabskiej i żydowskiej z epoki średniowiecza przypisują jej raczej tylko znaczenie historyczne. Renesans scholastyki chrześcijańskiej pozwolił jednak na rozwinięcie zainteresowania takimi autorami, jak Awerroes i Majmonides, którzy pojawili się w niektórych opracowaniach filozofii arabskiej i żydowskiej jako odpowiednicy Tomasza z Akwinu w chrześcijaństwie. Tymczasem, chcąc zrozumieć filozofię islamu i judaizmu wieków średnich, trzeba badać tych myślicieli z prawdziwym zainteresowaniem filozoficznym dla specyficznej tematyki i metody ich pracy, porzucając zbyt prostą analogię do chrześcijaństwa.

Leo Strauss podkreśla, że najważniejsza różnica między autorami z jednej strony chrześcijańskimi, a z drugiej żydowskimi i arabskimi w średniowieczu dotyczy źródeł myśli filozoficznej, w szczególności zaś myśli politycznej. Scholastyka chrześcijańska koncentruje się wokół *Polityki* Arystotelesa, pism Cyserona i prawa rzymskiego, natomiast islam i judaizm sięgają w średniowieczu bezpośrednio do Platona (zwłaszcza do *Państwa* oraz *Praw*). Europa Zachodnia odkryła Platona dopiero w XV wieku, podczas gdy Arabowie czytali go już w IX stuleciu. Dwaj wielcy filozofowie arabscy, Al-Farabi i Awerroes, napisali komentarze do politycznej filozofii Platona (*Praw* i *Państwa*), czego konsekwencją było podkreślenie znaczenia filozofii politycznej wobec dorobku filozofii w ogóle. Majmonides, najwybitniejszy żydowski myśliciel średniowiecza, uważał z kolei Al-Farabiego za największy autorytet filozoficzny po Arystotelesie, toteż jego własny system filozoficzny pozostał w zaczerpniętych od Platona ramach filozofii politycznej. Szczególnie cenione przez Majmonidesa dzieło Al-Farabiego, złożone z dwóch części (część I: *O Bogu i wszechświecie*, część II: *O rządach politycznych*), było znacznie mniej znane wśród chrześcijan niż pisma dwóch innych filozofów arabskich, Awicenny i Awerroesa.

Falasifa, jak w arabskiej transkrypcji brzmi greckie słowo oznaczające filozofów, dążyli do zrozumienia, czym jest Objawienie, zakładając, że Bóg zwraca się do człowieka przez proroka. Była to więc próba interpretacji objawienia jako doskonałego porządku politycznego przy założeniu, że prorok, pierwszy prawodawca, jest nie tylko pierwszym przywódcą politycznym, lecz także pierwszym filozofem. Był on dla nich filozofem-królem. Tematyki tej nie poruszał w swych pismach Arystoteles, natomiast można ją było znaleźć u Platona. Nie ma więc nic dziwnego w stwierdzeniu Awicenny, że dyscyplina filozoficzna zajmująca się profecją to filozofia polityczna lub nauka polityczna, a podstawową książką z tej dziedziny są *Prawa* Platona.

Według Straussa, jaki dokładnie istnieje związek między doktryną Platona a nauką Majmonidesa i uczonych filozofów (*falasifa*)? Po pierwsze, wysiłek rozumienia Objawienia zgodnie z modelem polityki platońskiej wymaga modyfikacji tej doktryny. Z jednej strony horyzont platoński rozciąga się, ale nie pęka. Prorocy przekazują pewne świadectwa przyszłości, których filozoficzna interpretacja może być polityką. Z drugiej strony zakorze-

nienie w Objawieniu pozwala na głęboką krytykę platonizmu, bo Objawienie, jak rozumieją je żydzi i muzułmanie, to bardziej Prawo (*tora, szari'at*) niż Wiara.

Filozofom judaizmu i islamu chodziło raczej o porządek społeczny, a nie o *credo* czy zbiór dogmatów. Tym samym szukali oni w filozofii interpretacji Objawienia jako doskonałego prawa i doskonałego porządku politycznego. W wielu kwestiach filozoficznych Majmonides pozostaje arystotelikiem, ale staje się platonikiem, kiedy pisze o roli proroka, mistrza i przewodnika w jednej osobie. Specyficzna funkcja proroka, jak mówi Awerroes, czy też funkcja największego z proroków, jak twierdzi Majmonides, to wprowadzenie najwyższego poziomu prawa.

Al-Farabi wypowiedział się najbardziej jasno w swoim krótkim traktacie o filozofii Platona. Podnosił w nim kwestię, jak narody i miasta mogą osiągnąć szczęście. Najważniejszym tego warunkiem okazuje się władza filozofów, ponieważ Filozof, Pierwszy Przewodnik, Król, Prawodawca i Imam to jedno i to samo. Teza ta pochodzi wprost od Platona, co autor dodatkowo podkreśla. Według Al-Farabiego Platon rozpoczął badanie doskonałości człowieka i jego szczęścia i doszedł do wniosku, że zależy ono od wiedzy i sposobu życia. Wiedza, o którą chodzi, to nauka o wszystkim, co istnieje, a sztuka, z której płynie ta wiedza, okazuje się filozofią. Jeśli chodzi o wspomniany sposób życia, sztuka dostarczająca go ludziom jawi się jako polityka lub sztuka królowania. Filozof i Król są więc tożsami: filozofia wystarczy do szczęścia i nie potrzeba niczego poza nią, żeby przynosić szczęście innym.

Pochwała filozofii u Al-Farabiego to zarazem pochwała filozofów pogańskich, jakimi byli Platon i Arystoteles. Jest więc ona skierowana przeciwko wszelkim próbom ukonstytuowania nauki o religii, którą można by wznieść ponad filozofię. Al-Farabi traktuje „nauki islamiczne” (*fiqh* i *kalam*) jako pochodne nauki o polityce, a zatem przestają one być naukami ściśle islamicznymi i stają się sztuką interpretacji boskiego prawa i religii pozytywnej w ogóle. Ta wyjątkowa pozycja, jaką nauka *kalam* zdobyła w islamie, pozwoliła średniowiecznym filozofom arabskim zająć miejsce pośrednie między chrześcijaństwem i judaizmem. Tymczasem w religii żydowskiej jest rzeczą oczywistą, że można być doskonałym talmudystą, nie mając żadnego przygotowania filozoficznego. A nawet filozofowie tacy, jak Halevi czy Majmonides, postrzegali postawę filozoficzną i postawę religijną jako wykluczające się nawzajem. Na pierwszy rzut oka *Przewodnik błędzących* Majmonidesa wydaje się odpowiednikiem tego, czym w chrześcijaństwie jest *Summa theologica* Tomasza z Akwinu, a jednak dzieło Majmonidesa nie zdobyło nigdy nawet w drobnej części autorytetu *Summy*; autorytet tego filozofa i rabinu zaś opierał się w jego epoce na innym dziele, w którym dokonał on kodyfikacji żydowskiego prawa (*Mishneh Torah*). Leo Strauss powtarza za Al-Farabim, że Platon chciał przestrzec filozofa przed niebezpieczeństwem, jakie mogło mu grozić w greckim mieście. Sukces Platona, jak zauważył Al-Farabi, zwalczył to niebezpieczeństwo. Ale, przypomina Leo Strauss, filozofia musi ciągle o nim pamiętać, ponieważ praca filozoficzna, bez względu na swoje formy, zawsze może wywołać prześladowanie.

Na podstawie badań nad dziełami średniowiecznych filozofów judeo-arabskich Leo Strauss wykazuje ciągłość najważniejszych zagadnień filozoficznych i sposobu ich ujmowania od czasów starożytnych, a zwłaszcza od Platona: w 1942 roku Leo pisze słynny artykuł *Prześladowanie i sztuka pisanania*. Arnaldo Momigliano w postłowie do francuskiej edycji tego tekstu zwraca uwagę na specyficzną hermeneutykę zastosowaną przez Straussa do klasycznej filozofii politycznej. Tytułowa sztuka pisanania to sposób zapisywania nauczania, które mistrz przekazuje uczniowi w bezpośrednio adresowanym do niego ustnym dyskursie. Sokrates, jak wiemy, nigdy nie pisał, a Platon nadał swoim pismom formę dialogów, gdzie słowo mistrza włożone jest w usta Sokratesa – filozofia platońska jest więc zapisem niezapisywalnej nauki Sokratesa lub samodzielną nauką Platona przekazaną następnym pokoleniom dzięki zabiegowi pewnej inscenizacji, w której postać Sokratesa odgrywa najważniejszą rolę. Interpretacja Straussa wskazuje, że u Majmonidesa chodzi o zabieg podobny, chociaż innego rodzaju – i ten argument okazuje się szczególnie przekonujący. Majmonides to średniowieczny filozof i rabin, któremu religia nie pozwala udostępnić potencjalnym czytelnikom (czyli bez wyjątku wszystkim ludziom) wyjaśnienia tajemnic Tory; tajemnice te mistrz może jedynie wyjawić w bezpośredniej rozmowie ze swym uczniem. Słynne dzieło *More nebuchim (Przewodnik błędzących)* Majmonides rozpoczyna więc od długiej dedykacji, sugerując tym samym, że cała książka adresowana jest tylko do jednego czytelnika, Józefa, który rzeczywiście był jego uczniem, ale musiał wyjechać i nie mógł dalej korzystać z ustnego nauczania swojego mistrza. Dedykacja tekstu to list do Józefa; dowiadujemy się z niego, jakie dziedziny wiedzy Józef już opanował i jaki był stan jego umysłu, gdy rozpoczynał naukę u Majmonidesa. Nabieramy także świadomości, że w tym nauczaniu istnieją jak gdyby kolejne stopnie wtajemniczenia i że najwyższym stopniem jest poziom zagadnień metafizycznych, do którego mistrz chce doprowadzić ucznia, pisząc dla niego ów *Przewodnik*.

Majmonides w interpretacji Leo Straussa to doskonały przykład filozofa – autora, który uznaje za słuszne i konieczne, by wytworzyć dystans wewnątrz swojej książki i wytyczyć drogi dostępu do prawdziwego nauczania zarezerwowane tylko dla czytelników przygotowanych wcześniej do takiej lektury. Jedną z metod polega na wprowadzaniu sprzecznych wypowiedzi na ten sam temat, co zaniepokoi wnikliwego czytelnika i sprawi, że będzie on szukał wyjaśnienia tej sprzeczności.

Przewodnik błędzących był po raz pierwszy odczytany w ten sposób przez tłumacza Tibbona: autor przekładu z arabskiego na hebrajski szukał u samego Majmonidesa potwierdzenia swojej interpretacji, tymczasem jego śmierć uniemożliwiła dłuższą wymianę korespondencji na ten temat. Dzięki fragmentom ocalałych listów wiemy jednak, że Majmonides celowo ukrył filozoficzne przesłanie dzieła, starając się zachować pozory zgodności z tradycyjną nauką rabinów i obowiązującą wykładnią religii żydowskiej. Tym samym *Przewodnik błędzących* obejmuje dwa poziomy komunikacji: jeden publiczny – dla szerokiego grona odbiorców ukształtowanych przez nauczanie tradycyjne, drugi prywatny – przeznaczony dla wąskiego grona uczniów.

Interpretacja Leo Straussa kładzie nacisk na ten podział, wskazując, że odzwierciedla on istniejący w rzeczywistości podział na społeczność i rozumność. Uwypuklona przezeń sztuka pisania ma za zadanie chronić filozofa przed pośpieszными interpretacjami i przed próbami politycznego zawłaszczenia nauczania, któremu grozi przekształcenie w ideologię. Postępując w ten sposób, autor zachowuje równy dystans do filozofii i do polityki; nie mogąc zadośćuczynić filozoficznemu wymaganiu jasności, przekazuje jednak prawdę, choćby dla większości była trudna i niebezpieczna.

„W sporej liczbie krajów, które przez około sto lat doświadczały praktycznie pełnej swobody dyskusji publicznej, swoboda ta jest obecnie stłumiona i zastąpiona przez przymus dostosowania mowy do poglądów, które rząd uważa za wskazane albo które wyznaje z całą powagą. (...) To, co nazywamy wolnością myśli, w wielu wypadkach sprowadza się do – a nawet w praktyce polega na – możliwości wyboru pomiędzy dwoma czy trzema różnymi poglądami prezentowanymi przez niewielką grupę ludzi, którzy pełnią funkcje publicznych mówców czy pisarzy. Jeśli nie ma nawet tego wyboru, to zniszczony jest jedyny rodzaj niezależności intelektualnej, do jakiej zdolnych jest wielu ludzi, a jest to jedyny rodzaj wolności myśli, który ma znaczenie polityczne. Prześladowanie jest więc niezbywalnym warunkiem najwyższej wydajności tego, co można by nazwać *logica equina*. (...) Logika ta nie jest niczym specyficznym dla koni czy też prowadzonych przez konie filozofów, ale określa, nawet jeśli w nieco odmienny sposób, myśl wielu zwykłych ludzi. (...) W krajach, o których mówimy, wszyscy ci, którzy nie postępują w myśl reguł *logica equina*, innymi słowy ci, którzy są zdolni do w pełni niezależnego myślenia, nie mogą zostać zmuszeni do zaakceptowania poglądów promowanych przez rząd. Prześladowanie nie może przeszkodzić w niezależnym myśleniu, gdyż jest dziś tak samo prawdą jak dwa tysiące lat temu, że można bezpiecznie powierzyć prawdę życzliwym i godnym zaufania znajomym, a dokładniej – rozumnym przyjaciółom”⁵.

Jak Leo Strauss pisze dalej w tym artykule, prześladowanie to termin obejmujący wiele różnych zjawisk, od najokrutniejszego działania hiszpańskiej inkwizycji do najłagodniejszych przejawów społecznego ostracyzmu. Biografie słynnych filozofów: Sokratesa, Platona, Ksenofonta, Arystotelesa, Awicenny, Awerroesa, Majmonidesa, Grocjusza, Kartezjusza, Hobbesa, Spinozy i Kanta, świadczą dobitnie o tym, że przynajmniej przez część życia każdy z tych myślicieli był ofiarą prześladowań. Strauss powołuje się na pracę Vaughana o Kancie, w której czytamy: „Jesteśmy nieomal skłonni podejrzewać, że Kant żartuje sobie ze swych czytelników i że żywi on ezoteryczną sympatię do Rewolucji”. Strauss rozróżnia więc egzoteryczny i ezoteryczny wymiar filozofii, dowodząc, że dostęp do drugiego mają tylko czytelnicy wtajemniczeni. Dzieło pisane jest oczywiście dostępne dla wszystkich, którzy umieją czytać. Chcąc uniknąć prześladowań, filozof może wyklądać jedynie takie koncepcje, z jakimi łatwo się zgodzi niefilozoficzna większość; nie będą one pod każdym względem zgodne z prawdą, toteż filozof pozostawi swym filozoficznym czytelnikom zadanie wydobywania jej, zaznaczając, że można wypowiadać kłamstwa, które są szlachetne, albo snuć opowieści jedynie podobne do prawdy. Tak oto egzoteryczna książka zawiera według

⁵ „Prześladowanie i sztuka pisania”, w: *Sokratejskie pytania*, wybrał i wstępem poprzedził P. Śpiewak, przekł. P. Maciejko, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1988, s. 107–108.

Straussa dwa nauczania: nauczanie popularne przedstawione na pierwszym planie i o budującym charakterze oraz nauczanie filozoficzne, które choć dotyczy najważniejszych zagadnień, zostało ukryte między wierszami.

Najważniejsza różnica między typowym filozofem przednowożytnym (który nie tak bardzo się różni od poety) a typowym filozofem nowożytnym to stosunek do ekonomii prawdy – do „szlachetnych kłamstw”, pobożnych oszustw, *ductus obliquus*. Nowożytny czytelnik może się oburzyć, słysząc, że wielcy ludzie mogli celowo zwodzić swoją czytającą publiczność: dyskusje na ten temat znajdziemy u św. Augustyna i Grocjusza. „Szlachetne kłamstwo”⁶ było w ich języku tym, co współczesny Leo Strauss nazwałby braniem pod uwagę konsekwencji społecznych.

Jak pisze Strauss, egzoteryczna literatura zakłada istnienie podstawowych prawd, których publiczne wypowiedzenie mogłoby wyrządzić krzywdę społeczności, ta zaś w odwecie wyrządziłaby krzywdę autorowi wypowiedzi. Innymi słowy, filozofia pozostaje w koniecznej relacji do społeczeństwa, które nie jest liberalne, i Strauss pyta, czy w ogóle ma ona zastosowanie w prawdziwie liberalnym społeczeństwie. Pytanie to można sformułować inaczej: w jaki sposób połączyć porządek, który nie jest przymusem, z wolnością, która nie jest pobbłażaniem sobie. W świetle pism Leo Straussa są to dylematy towarzyszące myśli ludzkiej od czasów starożytnych i niezmiennie aktualne w epoce nowożytnej, a jednym z niekwestionowanych mistrzów tego rozumowania pozostaje Platon.

Strauss pisze o *Uczcie Platona*, że Alkibiades, otwarty syn otwartych Aten, porównuje mowy Sokratesa do rzeźb, które, choć brzydkie z zewnątrz, zawierają wewnątrz najpiękniejsze wyobrażenia rzeczy boskich. Dzieła dawnych mistrzów są piękne nawet z zewnątrz, ale widoczne piękno jest brzydota w porównaniu z pięknem ukrytych skarbów, do których można dotrzeć dopiero w drodze trudnej pracy nad ich interpretacją. Niedostępnym mistrzostwem w tej sztuce jest zaproponowana przez Leo Straussa interpretacja *Przewodnika błędzących*.

Dzieło Majmonidesa odegrało wyjątkową rolę w swej epoce, a badania rozpoczęte przez Leo Straussa kontynuowane są w Stanach Zjednoczonych przez Ralpa Lenera, autora znanej pracy *Maimonides' Empire of Light. Popular Enlightenment in an Age of Belief*. Lerner, uczeń Straussa, podziela przekonanie o próbie oświecenia przed oświeceniem, czyli szerzenia nauki (filozofii) w czasach średniowiecza. Istotnym aspektem tego zjawiska była z pewnością elitarność i trudny dostęp do wiedzy filozoficznej, której nauczanie łączyło się z koniecznością łamania religijnego tabu. Słynny *Przewodnik* Majmonidesa dostarcza wielu przykładów różnych sposobów owego łamania zakazów z zachowaniem jednakże wielu „środków ostrożności” – na tym właśnie polega owa sztuka pisania, która miała dawnych mistrzów chronić przez prześladowaniem. Od czasów Sokratesa bowiem, jak zauważa Strauss, filozofowie byli poddawani prześladowaniom, a myśl

⁶ Szerzej na ten temat w: J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena*, przekł. i posłowie W. Szydtowska-Hmissi, IFiS PAN, Warszawa 2005.

polityczna musi brać pod uwagę niejednoznaczność rolę filozofa na placu publicznym.

W społeczeństwie musi istnieć miejsce dla religii, której filozof nie powinien burzyć. Strauss pisze:

„Doszedłem do wniosku, który mogę sformułować w formie sylogizmu: filozofia to próba zastąpienia religii przez wiedzę; opinia zaś jest elementem społeczności (*polis*); stąd wniosek, że filozofia ma niszczący wpływ na sferę społeczną, a filozof powinien pisać raczej w sposób, który społeczeństwo naprawia, niż dopuszczać się niszczenia więzi społecznej. Ze swej istoty filozofia jest transpolityczna, transreligijna i transmoralna, ale społeczność (*polis*) jest i musi pozostać moralna i religijna”.

W tym sensie, według Straussa, mądrość dawnych mistrzów góruje nad nowożytnością.

Zacytujmy na koniec wypowiedź dotyczącą Spinozy: „Lot ku nieśmiertelności wymaga niezwyklej dyskrecji przy doborze bagażu”.

Leo Strauss: Between Religion and Politics

Public speech, even the freest, has its constraints. Even in those situations where the truth is conceived as the end of view, not all that is thought is said, not all that is said is put forth fully and baldly. Leo Strauss is one of most important political thinkers and intellectual historians of USA; in exile from Germany, professor of political science at the University of Chicago 1949-1968.

Deploing the waning of interest in cultural and intellectual achievements, he was an eloquent critic of mediocrity and the various manifestations of mass culture. As an intellectual historian, he urged that texts be read and thought of as political (*Persecution and the Art of Writing*, 1952).

Much of Leo Strauss' writing about the twelfth-century philosopher, jurist and theologian Moses Maimonides, is addressed to an elite audience of intellectuals. Strauss describes the brilliant and sometimes wily ways in which Maimonides sought to break through the despair and superstition that gripped the Jewish people's minds, without sacrificing the integrity and core of his message. This project also reveals that Maimonides was willing to risk the ire of his contemporaries in his effort to enlighten his own and future generation. By addressing the writing of Maimonides to his disciple, Strauss shows how the master's project was carried on.

In striking contrast to the Enlightenment of the eighteenth century, Maimonides' enlightenment is premised on the inequality of understandings between the elite and the common people. Instead of scorning the past, as Strauss shows, Maimonides' enlightenment invests it with a new and ennobling dignity. A valuable reference for political philosophy and Jewish studies, Strauss' writing brings to life the richness and relevance of medieval Jewish thought for all those interested in the Jewish tradition (*Das Testament Spinozas*, 1932).