2(2)/2011

Paweł Armada

Boże Prawo i ludzki potencjał: w stronę rozważań problemu teologiczno-politycznego

Podstawowy teologiczno-polityczny kontekst aktorstwa politycznego czy raczej – szerzej – indywidualnego udziału w rzeczywistości politycznej może niewątpliwie stanowić ważną część rozważań dotyczących potencjału osoby ludzkiej. Współczesna debata nad niektórymi kluczowymi zagadnieniami z zakresu teologii politycznej, zainspirowana w znacznej mierze przez krytyczną diagnozę nowoczesnego państwa i społeczeństwa, wiążącą postęp zachodnioeuropejskiej sekularyzacji z rozwojem postaw nihilistycznych (jakkolwiek poprzedzonych przez trywialne, wzajem posplatane przejawy konformizmu i dowolności, niestroniących w końcu od całkowitego zaparcia się kulturowego i moralnego dziedzictwa Zachodu), opiera się w znacznej mierze na ponownym odczytaniu stanowiska Carla Schmitta, myśliciela dość dobrze znanego polskiemu czytelnikowi[1].

1 Por. A. Wielomski, *Interpretacje Schmitta na świecie i w Polsce (II)*, <http://www.konserwatyzm.pl/publicystyka.php/Artykul/7282> (dostęp: 21.03.2011).

C. Schmitt we własnym rozumieniu jest teologiem politycznym; wydaje się, że można ująć jego punkt widzenia, posługując się pojęciami solidnie zakorzenionymi na niwie historii idei, takimi jak: „fideizm", „woluntaryzm" i „decyzjonizm"; liczy się tu egzystencjalny moment opowiedzenia się za lub przeciw Chrystusowi, z czego wynikają najbardziej zasadnicze implikacje dla życia politycznego bądź politycznej – w wymiarze totalnym – samoświadomości indywiduum[2].

Badacze poruszeni problemem teologii politycznej jako reakcji na nowoczesność[3] (gdzie akt moralnego oburzenia czy moralnej niezgody poprzedza i warunkuje użycie intelektu dla „sprawy"[4]) nie pozostają jednak wyłącznie w intelektualnych objęciach zadeklarowanego teologa politycznego. Niekoniecznie też pragną ograniczyć swoją perspektywę do kręgu zagadnień kojarzonych z właściwościami myśli chrześcijańskiej (choć, z drugiej strony, można często odczuwać wątpliwość, na ile bogactwo dyskursów chrześci-

2 Por. P. Armada, *Polityczna natura człowieka jako problem: między czytaniem Arystotelesa a nowoczesnym użyciem rozumu*, „Horyzonty Polityki" 1(1)/2010, s. 26-27, 60-61.

3 Takie zasadniczo „reakcyjne" potraktowanie sensu teologii politycznej zdaje się wskazywać nerw debaty, jaka wynikła z wystąpienia C. Schmitta (po raz pierwszy używającego pojęcia „teologii politycznej" aprobatywnie i otwarcie, poniekąd odpowiedzialnego więc za powstałe kontrowersje), stając się w naszych czasach częścią i ewentualnym katalizatorem sporów intelektualnych rozgrywających się w obliczu nowych zjawisk i procesów politycznych, globalizacji czy wojny z terroryzmem. Na tej podstawie stwierdza H. Meier, że „ktokolwiek (...) stawia dzisiaj to pytanie [„czym jest teologia polityczna?" – dop. P.A.], stawia je w kontekście debaty rozpoczętej przez Schmitta. Spotka się więc z poglądami, oczekiwaniami i przesądami, które z tej debaty wyrosły (*Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*", przekł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna" 1/2003-2004, s. 178). Por. T. Kinzel, *Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger velorener Sachen*, Edition Antaios, Schnellroda 2006. Oczywiście, istnieje nadal możliwość szerszego ujęcia teologii politycznej jako całości racjonalnego dyskursu opisującego ład ziemski, a zapośredniczonego przez doświadczenie transcendencji. Por. zwłaszcza M. Scattola, *Teologia polityczna*, przekł. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2011; *The Blackwell Companion to Political Theology*, red. P. Scott, W.T. Cavanaugh, Blackwell Publishing, Malden, MA 2007.

4 Por. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2009, s. 13n.

jańskich traktowane jest z należytą uwagą i życzliwością, na ile zaś odruchowo zbywane w poczuciu jak gdyby myślowego przedawnienia tegoż lub, być może, przez zwykłą, lekceważoną u źródeł niewiedzę). Drugą postacią budzącą szczególne zainteresowanie dzisiejszych teoretyków jest Leo Strauss, myśliciel wywodzący się z kręgów niemieckiej społeczności żydowskiej, mniej więcej współczesny C. Schmittowi, a przy tym autor niezwykle przenikliwego komentarza do Schmittowego *Pojęcia polityczności*, przez który, jak się obecnie wskazuje, wydobyte zostały na światło dzienne pewne niedopowiedziane sądy, zdradzające głęboki, moralny sens całego wywodu[5]. L. Straussa uważa się za filozofa politycznego zmierzającego do sproblematyzowania albo zakwestionowania teologiczno-politycznych roszczeń do tłumaczenia (fatalnego) biegu dziejów i wyznaczania możliwych trajektorii ruchu myślącego indywiduum w życiu zbiorowym naszych czasów.

Należy pamiętać, że kontrowersje wokół stanowiska L. Straussa, których niekwestionowanie żywym aspektem jest polemika dotycząca Straussowskiej recepcji historycznego judaizmu oraz różnicy między żydowskim a chrześcijańskim pojmowaniem najistotniejszych treści Objawienia, są dosyć dawne, a przy tym obejmują one zdumiewające rozbieżności w ocenie samych podstaw teoretycznych. W poważnej literaturze przedmiotu możemy znaleźć dość ekstremalne opisy Straussa-arystotelika i Straussa-nietzscheanisty; bliskiego sojusznika neotomistycznej wersji nauki o prawie naturalnym z jednej, cynicznego nihilisty bądź „twardego hiperindywidualisty" z drugiej strony. Można zauważyć, że w miarę jak słabną czasoprzestrzenne uwikłania w bieżące partykularne spory na scenie politycznej[6], w oddaleniu od

5 Por. L. Strauss, *Uwagi do* Pojęcia polityczności *Carla Schmitta*, przekł. P. Graczyk, B. Kuźniarz, „Kronos" 3/2008, zwłaszcza s. 71-72; P. Graczyk, *Komentarz do uwagi Straussa o Schmitcie*, tamże, s. 74-77.

6 L. Straussowi przypisywano rolę demiurga współczesnej amerykańskiej prawicy (czy raczej odnoszącego sukcesy jej odłamu, który odcina się od tradycji Burke'owskich tudzież dziedzictwa intelektualnego Południa), a jego uczniom role czołowych protagonistów w procesie kształtowania ruchu neokonserwatynego i następnie podejmowania decyzji na zapleczu republikańskiej administracji; decyzji, zaznaczmy, kontrowersyjnych, z najoczywistszym przykładem wkroczenia wojsk do Iraku. Por. S. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, New York 1999; C. Zuckert, M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and*

„świateł" tejże sceny[7], rośnie zainteresowanie filozofią L. Straussa jako całościową próbą wyjścia naprzeciw wyzwaniu, jakie niechybnie stanowi dla samodzielnie dociekającego rozumu dyktat prawdy objawionej. Tacy autorzy, jak Daniel Tanguay[8] czy David Janssens[9] pokazują niezwykle głęboki pułap zakotwiczenia tej filozofii w rozważaniach obejmujących z jednej strony intelektualne początki nowoczesnego ateizmu politycznego (wykpienia religii i wypchnięcia Boga ze sfery publicznej, sekularyzacji), z drugiej zaś – odrębne od nurtu dominującego na Zachodzie – tradycje klasycznego racjonalizmu w awerroistycznym wydaniu średniowiecznych myślicieli kręgu islamu i judaizmu. Na tej podstawie rodzi się następnie wielki projekt krytyki współczesnych nauk politycznych czy społecznych oraz reinterpretacji dziedzictwa klasyków myśli politycznej.

Z pewnością można sądzić, iż pisarstwo L. Straussa wpisuje się w arcydługi ciąg wypowiedzi przejmujących *topos* napięcia między Atenami i Jerozolimą. Są to oczywiście symbole: miasto, w którym żył i umarł Sokrates; ośrodek poznania i czci Prawa Bożego. To zestawienie, chciałoby się rzec, zajmuje poczesne miejsce w wyobraźni autorów chrześcijańskich od czasów mowy świętego Pawła na Aeropagu, o ile zaś zyskuje wymowę konfrontacyjną, o tyle ożywia wątpliwości co do właściwych sposobów czerpania z zasobów intelektualnych pogaństwa. W swej najbardziej znanej formule pytanie o to, cóż właściwie może łączyć „portyk Salomona" z ateńskim intelektualizmem, znajdujemy w dziele Tertuliana[10]. Czy i na

American Democracy, University of Chicago Press, Chicago – London 2006, s. 1-20. Sceptycznie na ten temat, por. R. Legutko, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] *Neokonserwatyzm*, red. I. Stelzer, przekł. D. Suwik, A. Warso, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 26.

7 Por. L. Strauss, *Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przekł. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 277.

8 Por. D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, przekł. Ch. Nadon, Yale University Press, New Haven – London 2007.

9 Por. D. Janssens, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008.

10 Sytuowanie samego Tertuliana po stronie Jerozolimy jest poniekąd zrozumiałe w kontekście jego słynnej polemicznej wypowiedzi, jednakże myślenie o nim jako o wrogu filozofii (raczej, aniżeli próżnego intelektualizmu

jakim poziomie możliwa jest synteza myślowa Aten i Jerozolimy, która to synteza nie równałaby się poświęceniu czy wyzyskaniu jedną przez drugą bądź nieodwracalnej, wzajemnie zgubnej kontaminacji dwóch postaw: filozoficznej i konfesyjnej? Czy nie jest tak, że mamy tu do czynienia z pewną pulą wyraźnie głoszonych alternatyw[11], których prawdziwe, a nie jedynie retoryczne, przezwyciężenie nie jest możliwe? Przyjąwszy tego rodzaju pogląd, można następnie dać upust rodzącemu się (w duszy człowieka religijnego) pragnieniu oczyszczenia bądź wydestylowania oryginalnych treści z dziejowego roztworu filozofii i teologii; można szukać czystego

zbłądzonych doktrynerów szukających dla siebie zakotwiczenia pośród powszechnie poważanych autorytetów filozoficznych) patronującym fideizmowi wydaje się błędne. Wszakże samo chrześcijaństwo to „prawdziwa filozofia". Por. zwłaszcza D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Ośrodek Myśli Politycznej / Fronda, Kraków – Warszawa 2005, s. 42-56, 127-150. Zasadniczy pogląd Tertuliana odpowiadał zapewne sformułowaniu, iż „bez pomocy Objawienia człowiek, co najlepiej widać po filozofii pogan, wydany jest na pastwę zgubnej *hybris*, pychy, która sprowadza rozum na manowce. Przykład filozofów, uczniów Grecji, poucza nas, że bez Objawienia uczeń natury staje się przyjacielem błędu" (tamże, s. 55). Po wtóre zaś, „w Tertulianowej krytyce spekulacji widać charakterystyczny dla Rzymian sposób parodiowania filozofii Greków przez przedstawienie jej jako patologicznej formy czystej i, dodajmy, niekonkluzywnej spekulacji. Pamiętać trzeba, że znajdujemy się w epoce [II-III w. n.e.], która nie potrafi się wyrwać ze sceptycznego odrętwienia, redukującego filozofię do kontemplacji własnej niemocy" (tamże, s. 133).

11 Zwięzłe, aczkolwiek z założenia niepełne, ujęcie tego rodzaju puli „pozornie nieprzezwyciężalnych alternatyw" proponuje (w celach polemicznych) Werner Beierwaltes. Tworzą one następujące (fałszywe) antytezy: myślenia greckiego, które „kieruje się w gruncie rzeczy ku ogólnemu", w stronę wieczności, tego, co naturalne i niezmienne, i myślenia biblijnego skupiającego się na tym, co niepowtarzalne (Wcielenie), wprowadzającego schemat eschatologiczny i określoną teorię dziejów, zatem programowej ahistoryczności z jednej, uhistorycznienia myśli z drugiej strony; kosmocentryzmu Greków i antropocentryzmu chrześcijan; greckiej statyczności i żydowsko-chrześcijańskiej dynamiczności myślenia; tego, iż „pojęcie Boga w filozofii greckiej musi być konsekwentnie apersonalne, podczas gdy chrześcijańskie należy rozumieć osobowo i dialogowo"; znajomości półboga *erosa* i znajomości Boga jako *agape*; koniecznego wyłonienia się świata („emanacji zasady") i świadomego, wolicjonalnego aktu stworzenia (por. *Platonizm w chrześcijaństwie*, przekł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 10-11).

(niezhellenizowanego) przekazu Objawienia, jak to czynił w teologii protestanckiej Adolf von Harnack, albo też – przeciwnie – starać się o odzyskanie perspektywy Sokratejskiego racjonalizmu nieskażonej przez szczerą chęć filozoficznego uprawomocnienia „nienaturalnej" obecności Słowa. To drugie dążenie można – w zasadzie – przypisywać L. Straussowi, który w swoich dociekaniach alternatywy dla porządku nowoczesnego zwracał się do myślicieli muzułmańskich i żydowskich, „ponieważ są oni uczniami Platona, a nie chrześcijan"[12], co oznacza – nie są uwikłani w myślenie wtórne i stwarzające pozór udanej syntezy. Dodajmy jeszcze, że z punktu widzenia historyka myśli politycznej przypomnienie napięcia między Atenami i Jerozolimą stanowi jak gdyby pierwszy krok do zrozumienia genezy kluczowych wystąpień oraz języka, jakim posługiwano się w ciągu stuleci namysłu nad polityką. Dość powiedzieć, że konstytutywna dla refleksji prawnonaturalnej koncepcja *φύσις* ma rodowód wyłącznie grecki i próżno szukać jej odpowiednika w starotestamentowym widzeniu kwestii sprawiedliwości[13]. Z kolei samo pytanie o granicę lub horyzont samodzielnych dociekań rozumu należy uznać za ponadczasowe i nieprzynależące do pojedynczej dziedziny wiedzy, ale też mające szczególny sens w sytuacji, gdy podstawowe pytanie filozoficzno-polityczne – o słuszny ład polityczny czy społeczny – jawi się jako pytanie naglące. Mówiąc obrazowo, czy w obliczu najdalej idącego kryzysu myśli ludzkiej i całkiem namacalnej groźby unicestwienia bądź wynaturzenia ludzkości jesteśmy istotnie skazani na to, by za kotarą pomniejszych ustaleń teoretycznych chować widok na ponury *bon mot* sędziwego M. Heideggera: *nur noch ein Gott kann uns retten*? Wydaje się w każdym razie właściwe, by przy opracowaniu historii myśli politycznej mieć na uwadze zarysowującą się w ten sposób głębię rozważań[14].

12 L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, [w:] tegoż, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, W. Meier, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1997, s. 61.

13 Por. L. Strauss, *Wprowadzenie*, przekł. J. Tokarski, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego / Fronda, Warszawa 2010, s. 11.

14 Nawiasem mówiąc, konfrontacyjny schemat myślowy Ateny – Jerozolima zdaje się odgrywać coraz większą rolę w porządkowaniu ustaleń najwybitniejszych dwudziestowiecznych teoretyków życia politycznego, nie tylko

Stanowisko L. Straussa można zatem określić jako awerroistyczne, to znaczy stwierdzające konieczność wyraźnego oddzielenia porządku rozumu i porządku Objawienia, życia filozoficznego i życia kierowanego przez autorytet religijny. Filozof nigdy nie jest naprawdę „wierzący", zaś większość ludzi nigdy nie zrozumie filozofii; „filozof żyje w stanie ponad bojaźnią i drżeniem, ale też ponad nadzieją"[15]. Filozofia nie jest tutaj rozumiana jako system twierdzeń czy bagaż ustaleń, a tym bardziej jako zajęcie wynikające z faktu zatrudnienia w odpowiedniej instytucji. Oznacza ona raczej *vita contemplativa* w szczególnym wymiarze życia otwartej umysłowości, ciągłego dociekania, zadawania pytań, kwestionowania tego, co zastane, wyrażania tego, co nieprzemijające, co stale wzywa i niepokoi człowieka, acz ukazuje się w swej istocie tylko przed oczyma nielicznych. L. Strauss na określenie prawdziwej filozofii używa przymiotnika „zetetyczna": „jako taka nie jest ona niczym

L. Straussa. Przykładem tego może być bardzo ciekawe zestawienie głosów odzwierciedlających różne perspektywy osądu dzieła Erica Voegelina. Por. *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, red. M.J. Czarnecki, A. Miętek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010; jak czytamy we wstępie, „teksty prezentowane w niniejszym tomie stanowią zaledwie pewną próbkę komentarzy i dyskusji nad myślą Voegelina. Uporządkowaliśmy je według dwóch symbolicznych kategorii: «Aten» i «Jerozolimy». Ich wybór wypływa z przekonania, że temat napięcia teologiczno-politycznego, do którego wprost odnosi się kompozycja niniejszego tomu, jest jedną z podstawowych osi organizujących dojrzałą myśl Voegelina, zarówno w jej warstwie filozoficzno-teologicznej, jak również w kontekście jego filozofii porządku politycznego i analizy kondycji nowożytnej polityki" (<http://www.teologiapolityczna.pl/assets/stories/okladki_ksiazek/problem_ladu_polit_wstep.pdf> dostęp: 25.03.2011). Ateny oznaczają tu wszakże „refleksję człowieka nad polityką", Jerozolima zaś „stosunek Voegelina do chrześcijaństwa". Rzecz jasna, w kontekście dzieła L. Straussa kojarzenie Jerozolimy z chrześcijaństwem jest od początku bardzo problematyczne, podczas gdy pojmowanie refleksji filozoficznej okazuje się bardzo radykalne. Intelektualne starcie L. Straussa i E. Voegelina to z kolei osobny, bardzo trudny temat. Por. zwłaszcza *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, przekł., red. P. Emberley, B. Cooper, University of Missouri Press, Columbia – London 2004; T.V. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence, Kansas 1995.

15 L. Strauss, *Postęp czy powrót?*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania*, dz. cyt., s. 218.

innym, jak prawdziwą świadomością problemów"[16]. Trwanie w tej świadomości wyznacza, jak można sądzić, płaszczyznę, na której urzeczywistnia się potencjał zgoła ograniczonej liczby ludzi przynależących do pewnej naturalnej kategorii „myślących inaczej" czy też nieustannie poszukujących. Twarda dystynkcja pomiędzy filozofem a niefilozofującym obywatelem okazuje się czymś nieuchronnym. W oczach obywatela ta swoista celebra wiecznego braku odpowiedzi – czyli braku ostatecznego oparcia – wygląda co najmniej niepoważnie. Należy stwierdzić, że

> filozofowie nie są niezbędną częścią miasta [tzn. *polis*], zaś jedynymi nauczycielami, którzy tworzą konstytutywną część miasta, są kapłani – wszak cele miasta nie są celami filozofii[17].

Straussowski filozof byłby „politycznie" u siebie tylko w idealnym państwie rządzonym przez filozofów; jedynie takie *polis* stanowiłoby sprawiedliwą wspólnotę służącą niczemu innemu, jak tylko urzeczywistnieniu naturalnego potencjału elity epistemicznej[18].

16 L. Strauss, *„Hieron" Ksenofonta: rekapitulacja*, [w:] tegoż, *O tyranii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, przekł. P. Armada, A. Górnisiewicz, Kraków 2009, s. 185.

17 L. Strauss, *Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania*, dz. cyt., s. 264.

18 W tym kontekście należy czytać wywody ucznia L. Straussa, Allana Blooma, którego książka *The Closing of the American Mind* posłużyła spopularyzowaniu szczególnej interpretacji platonizmu (odmawiającej Sokratejskiemu filozofowi jakiejkolwiek skłonności do idealistycznego osądu rzeczywistości politycznej na rzecz prywatnego, poetyckiego dystansowania się od nędznych realiów świata *polis*, lekcji „umiaru i rezygnacji") na prawach bestsellera. Stwierdza on na koniec: „prawdziwa wspólnota ludzka, pośród swych wszystkich wewnętrznie sprzecznych namiastek, to wspólnota ludzi poszukujących prawdy, potencjalnych posiadaczy wiedzy, to jest w zasadzie, wszystkich ludzi, o ile pragną poznania. Faktycznie jednak obejmuje ona niewielu, tych prawdziwych przyjaciół, jakimi Platon i Arystoteles byli właśnie wtedy, gdy spierali się o naturę dobra (...) to tutaj ludzie mogą znaleźć kontakt, którego tak rozpaczliwie poszukują. Inne rodzaje więzi to tylko niedoskonałe odbicia tej najwyższej: choć dążą do samoistności, tylko z pokrewieństwa z nią czerpią swą wartość" (A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 458).

Rzeczywiste porządki polityczne skazują na banicję ludzi najbardziej samowystarczalnych, a zatem najlepszych z natury. Ich ewentualna bliskość może jedynie przysłużyć się pewnemu „zhumanizowaniu" czy „ucywilizowaniu" tych porządków[19].

Przywołanie starożytnego obrazu filozofii, w wersji cokolwiek wyidealizowanej[20], wskazuje bez wątpienia jeden z biegunów refleksji teoretycznej L. Straussa. Zbyt łatwe byłoby jednak kojarzenie go, po prostu, z niewczesnym wyrażeniem własnego upodobania do epikurejskich ogrodów w łonie Hellady. L. Strauss nie tyle agituje na rzecz „Aten", ile – wedle własnego sformułowania[21] – rozważa „problem teologiczno-polityczny". Swoiste uwarunkowanie tych rozważań wynika na pewno z biografii myśliciela. Dorastając w Niemczech w okresie pierwszych dekad minionego stulecia, zmuszony był on rozpoznać własne „dotkliwe położenie

19 Wydaje się, iż jednym z ciekawszych zadań intelektualnych, do jakich może inspirować pisarstwo L. Straussa, byłoby zestawienie obecnych w nim założeń odnośnie do natury bądź potencjału filozofii ze stanowiskiem chrześcijańskim, którego klasycznym (i być może najbardziej kompetentnym z naszego punktu widzenia) reprezentantem jest święty Augustyn, autor *Contra Academicos libri tres*. Być może najważniejszy trop wiedzie w kierunku żeglarskich metafor życia filozoficznego i pytania, w jaki sposób istotne treści tego, co pomyślane w toku samodzielnych odkryć filozofa, mogą być rozpatrzone na podstawie opinii (wiary, przekonań) zainicjowanej dzięki podjęciu „boskiej myśli" (por. Platon, *Fedon*, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 259, 85c-d; W. Dawidowski OSA, *Wstęp. Prawda dostępna tym, którzy jej szukają. Święty Augustyn i jego kolokwium ze sceptykami*, [w:] Augustyn z Hippony, *Przeciw akademikom*, przekł. K. Augustyniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 16n), opinii przeto „społecznie" poprzedzającej i nakierowującej filozofa, niejako antycypującej moment jego przebóstwienia (por. Jan Szkot Eriugena, *Homilia Jana Szkota Tłumacza „Hierarchii" Dionizego*, [w:] A. Kijewska, *Eriugena*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 131-134). Czyż nie sprzyjałby filozofii ustrój możliwie najbardziej niwelujący przypadki na drodze do doskonałości (por. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, dz. cyt., zwłaszcza s. 30-31)?

20 Por. P. Armada, *Leo Strauss as Erzieher: The Defense of the Philosophical Life or the Defense of Life against Philosophy*, [w:] *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*, red. P. Armada, A. Górnisiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego / St. Augustine Press, Kraków – South Bend, IN, 2010, s. 78-79.

21 Por. L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, red. H. Meier, W. Meier, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2008, s. 7-8.

teologiczno-polityczne"[22] w ramach nowoczesnego społeczeństwa, które zwraca się w stronę ideałów liberalnej demokracji i równocześnie nie jest zdolne zapewnić ochrony Żydom i, powiedzmy, wyjść naprzeciw ich szczególnego rodzaju tożsamości. Jak zauważył znany polemista L. Straussa, Isaiah Berlin,

> wiele czynników składa się na ten jedyny w swoim rodzaju amalgamat, w którym cały świat, choć nie zawsze sami Żydzi, natychmiast rozpoznaje naród żydowski, lecz do najpotężniejszych należy świadomość historyczna – poczucie ciągłości z przeszłością[23].

To poczucie ciągłości było wszakże zagrożone nie tylko przez doraźne komasacje problemów właściwych dla życia diaspory, lecz nade wszystko uległo zachwianiu wskutek powodzenia (skądinąd czyniących możliwą jako taką emancypację) kluczowych prądów myślowych oświecenia czy nowoczesności, kiedy niezbywalny w swej istocie akt założycielski wspólnoty żydowskiej, zawarty w wystąpieniu prawodawczym Mojżesza i wynikły wprost z Bożego Objawienia, zaczął się jawić jako historycznie i filozoficznie wątpliwy. Żydzi, w przeciwieństwie do Niemców, nie mieli za sobą dziedzictwa pogańskiej przeszłości stanowiącej właściwy punkt oparcia dla organicznej wizji narodu, musieli więc polegać na sile abstrakcji w rodzaju imperatywu kategorycznego, na jakiej miało się opierać nowe społeczeństwo – bądź stanąć w poprzek tego, co wydawało się racjonalnie ukierunkowanym procesem historycznym. W pierwszym wypadku możliwe było opowiedzenie się za jedną z dwóch alternatywnych opcji, w ramach których na dwa sposoby rozłączano kwestię żydowską z kwestią prawdziwości czy prawomocności judaizmu: asymilacji albo projektu syjonistycznego. W drugim wypadku należało stanąć po stronie ortodoksji i uznać to, co znakomicie wyrażają słowa XIX-wiecznego rabina Samsona Raphaela Hirscha:

22 Por. L. Strauss, *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, [w:] *Liberalism Ancient and Modern*, Cornell University Press, Ithaca – London 1989, s. 257n.

23 I. Berlin, *Benjamin Disraeli, Karol Marks i poszukiwanie tożsamości*, [w:] tegoż, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, przekł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 360.

> Słowo Boga musi po wsze czasy panować nad wszelkim ludzkim osądem, my zaś i nasze czyny muszą przez Nie nabierać kształt. Miast skarżyć się na Nie, że nie odpowiada tym czasom, winniśmy uznać jedną prawowitą skargę: że te czasy nie odpowiadają już Słowu Bożemu[24].

L. Strauss, jakkolwiek zdarzało mu się wyrażać szacunek i nawet podziw dla tych, którzy konsekwentnie podjęli opcje „pronowoczesne", najwyraźniej przyznawał rację – lub w każdym razie adekwatną głębię – temu stanowisku, które wiązało sprawę żydowskości z koniecznością trwania pod rządami Prawa lub powrotu do litery Prawa. Stwierdzał wszelako z rezygnacją, iż

> z każdego punktu widzenia wygląda to tak, jakby naród żydowski był narodem wybranym, przynajmniej w tym sensie, że problem żydowski jest najbardziej widocznym symbolem problemu człowieka, o tyle, o ile jest to problem społeczny lub polityczny[25].

Sytuacja Żydów, spośród których wielu nie uznało własnego (nowoczesnego) państwa, dowodzi tego, że oświeceniowe ujęcie (moralnych) fundamentów bytu politycznego jest w istocie słabe i niedefinitywne.

Postarajmy się jednak o inne pożyteczne uogólnienie. Fraza „problem teologiczno-polityczny" może być rozumiana jako szczególne rozwinięcie schematu „Ateny – Jerozolima", które zawiera w sobie teraz niejako dwa momenty: powiązania tego, co polityczne, z nauką o Bogu bądź pochodzącą od Boga (czy taką, której adepci sięgają po sankcję wynikającą z Bożego nakazu); uznania, że to powiązanie stanowi znaczący, dyskursywny, a być może kluczowy problem dla filozofa. Ten punkt widzenia, wskazujący konsekwentnie polityczny sens argumentów teologicznych, jest dla L. Straussa

---

24 Cyt. za: D.N. Myers, *Resisting History. Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2003, s. 31.

25 L. Strauss, *Preface to Spinoza's*, dz. cyt., s. 230. Por. L. Strauss, *Dlaczego pozostajemy Żydami? Czy żydowska wiara i historia wciąż do nas przemawiają?*, przekł. K. Wigura-Kuisz, „Teologia Polityczna" 4/2006-2007, s. 68-95, zwłaszcza s. 91.

zasadniczo zapośredniczony w dziele Barucha Spinozy[26], którego widzi on jako jednego z ojców-założycieli nowoczesnego państwa i społeczeństwa. Nie ulega wątpliwości, iż „pokój polityczny, zdaniem Spinozy, może być osiągnięty tylko wtedy, gdy religia będzie się trzymać z dala od polityki"[27]. Pokój ten oznacza wszakże zarazem perspektywę swobód czy autonomii w dziedzinie najbardziej kluczowej dla filozofa (*libertas philosophandi*); oznacza neutralizację dwóch potęg, z których jedna skłonna byłaby widzieć w akcie filozofowania zagrożenie dla istniejących porządków czy samego trwania państwa (kładąc na szali wywrotowość jawnego intelektualizmu), druga – świadectwo pychy i bezbożności. Oświecenie wraz z krytyką biblijną jest zatem – w perspektywie teologiczno-politycznej – pomyślane jako swoista „akcja" na rzecz uwolnienia potencjału osoby filozofującej czy też mającej aspiracje do poznania naukowego (i przedstawiania rezultatów tegoż poznania). Tyle, że prawdziwych „ateńczyków" mających Sokratejski mandat otwartego dociekania – nade wszystko pytających na serio: *quid sit deus*? – jest w rzeczywistości, jak wiemy, bardzo niewielu, toteż projekt oświeceniowy po prostu grzeszy optymizmem albo naiwnym (od-chrześcijańskim?) szaleństwem. Tymczasem z właściwego miejsca w Atenach widać dachy Jerozolimy. Być może przecież, jak chce Jacob Taubes (niekiedy interesująco współbrzmiący z L. Straussem),

> na samym początku teologia wyłoniła się jako problem teorii politycznej,

stąd

> tak jak nie ma teologii bez politycznych konsekwencji, tak nie ma też teorii politycznej bez teologicznych założeń[28].

Z punktu widzenia człowieka „zwykłego", niesamowystarczalnego horyzont nauczania o Bogu stanowi niejako sensotwórcze

26 Por. zwłaszcza D. Janssens, *Between Athens*, dz. cyt., s. 32n.

27 S. Feldman, *Spinoza*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, przekł. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 643.

28 J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, przekł. R. Kuczyński, „Kronos" 2/2010, s. 14-15.

dopełnienie uczestnictwa w życiu politycznym czy społecznym; teologia rodzi powagę, wyznacza etos, łączy. W tym kontekście należy zapewne zgodzić się z Rémim Brague'iem, że pragnąc wyrazić w całości tę poniekąd zdroworozsądkową intuicję, wypada mówić o „problemie *theio*-praktycznym": powiązania tego, co boskie (a niekoniecznie dookreślone osobowo i „przefiltrowane" przez dyskurs) i tego, co praktyczne, co dotyczy ludzkiego poruszania się w sferze *praxis* w ogóle (nie tylko więc „kierowania miastem", ale i „kierowania samym sobą" tudzież „kierowania gospodarstwem", czyli etyki i ekonomii)[29]. Oczywiście konieczne jest w takim razie rozważenie odmiennych treści Objawienia, którego „przedmiot" stanowczo różni się dla chrześcijan, żydów i muzułmanów, jeśli patrzeć nań przez pryzmat życiowej praktyki wyznawców bądź tego, co dobrze byłoby nazwać naukami prawnymi działającymi na gruncie norm objawionych. Rzeczywista alternatywa dla religijnego partykularyzmu zawiera się w uniwersalnym dyskursie wartości, jaki proponuje myśl nowoczesna, płacąc za to cenę – także polityczną, którą jest: wyparcie się Boga i świata[30].

Wracając do L. Straussa: co wynika z jego narracji teologiczno-politycznej? Czego możemy nauczyć się dzięki takiej, a nie innej formule jednego z kluczowych zagadnień politologicznych (z zakresu antropologii bądź teorii polityczności)? Możliwe są oczywiście różne odczytania, a dwa z nich warto tu wyraźnie z sobą zestawić. Po pierwsze więc, dzieło L. Straussa można oceniać jako wkład do myśli żydowskiej, stanowiący odpowiedź na szczególne problemy narodu żydowskiego i oscylujący wokół określonych tematów zawartych w szeroko pojętej spuściźnie

29 Por. R. Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, przekł. L.G. Cochrane, University of Chicago Press, Chicago – London 2007, s. 6-7.

30 Por. R. Brague, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, przekł. T. Lavender Fagan, The University of Chicago Press, Chicago – London 2003, s. 120. Jak powiada z kolei C. Schmitt, „cnoty się praktykuje, normy stosuje, rozkazy wypełnia; wartości jednak ustanawia się i wprowadza w życie. Kto uznaje ich obowiązywanie, ten musi sprawić, aby rzeczywiście obowiązywały. Kto twierdzi, że obowiązują niezależnie od ludzkiego sprawstwa, chce nas oszukać" (*Tyrania wartości*, przekł. B. Kuźniarz, „Kronos" 3/2008, s. 51).

tego narodu[31]. Po drugie – i jest to interpretacja nadal dominująca wśród najbardziej wpływowych uczniów i życzliwych badaczy dzieła L. Straussa – można odnaleźć w nim konstytutywne dążenie do przekroczenia kontekstu żydowskiego w imię uprawiania filozofii rozumianej po platońsku, jako drogi indywiduum poza miary jaskini. Ta druga interpretacja doczekała się znakomitego rozwinięcia w pracach Heinricha Meiera, którego ustalenia historyczno-doktrynalne oraz filozoficzne zostały częściowo udostępnione polskiemu czytelnikowi[32]. Problem teologiczno-polityczny stanowi tutaj przedmiot filozofii politycznej. Dla H. Meiera filozofia polityczna – „ośrodkowa" domena filozofii jako całości – to w praktyce przede wszystkim wysiłek „zabezpieczenia" drogi życia filozofa, pierwej zaś refleksja pozwalająca pojąć i ogarnąć potrzebę takiego „zabezpieczenia". Rozważania tyczące najlepszego ustroju, politei, jako możliwego wzorca wspólnoty politycznej nie są pierwotne w tym sensie, że poprzedza je pewien szczególny rodzaj eudajmonizmu

31 Co czyni najwyraźniej Kenneth Hart Green, por. tegoż, *Leo Strauss*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 848-883. Krytyczne uwagi na ten temat, por. A. Lipszyc, *Tora pisana w Atenach, czyli dlaczego Leo Strauss raczej nie był filozofem żydowskim*, „Przegląd Polityczny" 97-98/2009, s. 84-92; „Podczas lektury niektórych rozdziałów można się z pewnością zastanawiać, czy redaktorzy tomu w stopniu zadowalającym zadbali o jednolity charakter dzieła, zwłaszcza pod względem zakładanej u czytelnika wstępnej wiedzy o judaizmie i dziejach filozofii zachodniej (...) na tym tle szczególne wrażenie robi niezwykle obszerny rozdział poświęcony Leo Straussowi", będący „najdłuższym tekstem w tej części, poświęconym pojedynczemu myślicielowi (...) średnio wtajemniczony czytelnik może zatem odnieść wrażenie, że mamy tu po prostu do czynienia z najważniejszym żydowskim filozofem XX wieku" (tamże, s. 84-86). Wydaje się, iż dosyć ciekawym zagadnieniem z historii idei ostatnich kilkudziesięciu lat jest transformacja, przynajmniej częściowa, skomplikowanej refleksji teologiczno-politycznej L. Straussa w „ezoteryczne" doktryny intelektualne o wymowie *quasi*-religijnej. Por. P. Armada, *Między problemem teologiczno-politycznym a wiarą politologa. Kilka uwag o szkole Straussowskiej*, „Stan Rzeczy" 2/2011 (przyjęte do druku).

32 Por. H. Meier, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, przekł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna" 1/2003-2004, s. 177-184; tegoż, *Dlaczego Leo Strauss? Cztery odpowiedzi i jedno rozważanie na temat pożytków i szkodliwości szkoły dla życia filozoficznego*, przekł. P. Armada, s. 215-225; P. Armada, *Przedmiot filozofii politycznej w ujęciu Heinricha Meiera*, [w:] *Politikon. Publikacja pokonferencyjna*, red. M. Galon, A. Gorgosz, J. Szajnert, KNP UJ, Kraków 2009, s. 45-50.

etycznego: szczęście (potencjalnie) filozofującego indywiduum musi zostać oddzielone od szczęścia na poziomie wspólnoty czy stowarzyszenia (czyli tego dobra, o którym chcielibyśmy sądzić, że stanowi punkt dojścia ludzi wyzwalających swój potencjał na niwie działalności publicznej), gdyż to drugie w istocie przeczy pierwszemu i *vice versa* (któż chciałby poczuć na swoich barkach działający reżim filozoficzny?). „Horyzont uniesienia nie jest horyzontem filozofii"[33] – powiada H. Meier. Wypływa z tego, rzecz jasna, fundamentalny sceptycyzm wobec oczekiwań dotyczących praktyki życia politycznego[34]; obok zaś rysuje się postulat uprawomocnienia filozofii – tak mocno, jak to tylko możliwe – przed trybunałem *polis* (opinii publicznej, kultury masowej, wiary ogółu). I właśnie

> precyzyjne sformułowanie dobrane przez Straussa dla określenia łącznie tematu jego studiów, mianowicie problem teologiczno-polityczny, zawiera w sobie wskazówkę co do płaszczyzny, na której można uzasadnić prawomocność i konieczność filozofii, i na której można pomyślnie doprowadzić do konfrontacji z objawieniem[35].

„Życie posłusznej wiary", czyli polityczna emanacja nauk opartych na Objawieniu – wyrażona w pismach czy to M. Lutra, czy J. Kalwina, czy C. Schmitta – jawi się bowiem jako najbardziej podstawowa opcja naprzeciw filozoficznej otwartości. Umiejętne rozprawienie się z takimi poglądami to jedno; liczy się również – i może przede wszystkim – jedyna w swoim rodzaju sposobność, jaką zyskuje Sokratejski filozof konfrontujący się z Objawieniem; sednem rzeczy jest tutaj wysiłek protreptyczny bądź pokazanie (czytelnikom tyleż inteligentnym, ile cierpliwym i uważnym), jakie możliwości tkwią w myśleniu samej filozofii. Tym samym, czytanie

33 H. Meier, *Epilog. Über Glück und Unglück*, [w:] *Über das Glück. Ein Symposion*, red. tenże, Piper Verlag, München 2008, s. 283. W oryginale znaczące sformułowanie *Horizont der Vornehmen* – por. L. Strauss, *Note on the Plan of Nietzsche's „Beyong Good and Evil"*, [w:] tegoż, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1986, s. 190.

34 Por. H. Meier, *The Theologico-Political Problem: On the Theme of Leo Strauss*, [w:] tegoż, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, przekł. M. Brainard, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 14.

35 H. Meier, *Dlaczego Leo Strauss*, dz. cyt., s. 220.

L. Straussa przez H. Meiera obraca się wokół pojęcia *protreptikos*: czyta on zachęcony po to, by zachęcić (paru) następnych.

Politolog może być więc w pewnym sensie zawiedziony. Jakkolwiek powyższe „negatywne" ujęcie (zreinterpretowanej) Sokratejskiej filozofii politycznej może być niezwykle brzemienne intelektualnie, wnosząc bardzo poważne inspiracje na polu historii idei, domaga się ono wszakże uzupełnienia, gdy idzie o pojmowanie religijnych źródeł moralności, czy też – lepiej – wzajemnej relacji norm konstytutywnych dla życia politycznego oraz treści Objawienia; relacji między Prawem danym przez Boga i potencjałem działania po stronie ludzi. Kwestie te doskonale ujmuje Leora Batniztky, badaczka w naszym kraju dotąd nieznana i niepublikowana. Według jej interpretacji stanowiska L. Straussa,

> filozofia odgrywa decydującą i konieczną rolę w kierowaniu społeczeństwem, może to jednak czynić jedynie uznając ograniczenie swej funkcji, gdy w grę wchodzi wskazanie uniwersalnej podstawy prawa. Strauss utrzymuje – zarówno przeciw chrześcijańskiej scholastyce, jak i przeciw nowoczesnym roszczeniom kantyzmu – że nie jest możliwe odkrycie uniwersalnej moralności oraz prawa, którego fundamenty możemy racjonalnie tłumaczyć[36].

Kluczowe dla argumentacji L. Batnitzky jest przyznanie, iż specyfika żydowskiego Objawienia – jego „przedmiot", czyli samo Prawo – czyni je zasadniczo niewrażliwym na wyrażaną w myśli nowoczesnej krytykę roszczeń intelektualnych wynikających rzekomo z potrzeb wiary, a sięgających obszaru teologii naturalnej czy metafizyki. Legalistyczny, a mający absolutne pretensje do moralnego ukierunkowania judaizm, zreinterpretowany przez L. Straussa w duchu wrażliwości i otwartości wobec twierdzeń jego ortodoksyjnych apologetów, nie jest uwikłany w „ontoteologię"[37]; doktrynalny korpus chrześcijaństwa zdaje się pod tym względem zasadniczo

36 L. Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 123. Wyrazy podkreślone w oryginale.

37 Por. L. Batnitzky, *Leo Strauss*, dz. cyt., s. 9; F.G. Lawrence, *Leo Strauss and the Fourth Way of Modernity*, [w:] *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, red. D. Novak, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 1996, s. 134.

obciążony. Biorąc za dobrą monetę to rozróżnienie, L. Batnitzky może kłaść nacisk na ograniczenia dyskursu filozoficznego w stosunku do dyskursu prawdy objawionej, dowodząc, że w zestawieniu z Emmanuelem Lévinasem (częściej kojarzonym jako myśliciel religijny czy wspierający stanowisko osoby religijnej) to „Lévinas jest nowoczesnym obrońcą filozofii, a Strauss obrońcą objawienia"[38] (Objawienia, którego „przedmiot" stanowi Prawo). Nie czyni go to teokratą, ale też nie pozwala mu zrelatywizować podstaw swej żydowskości.

Wydaje się, że z punktu widzenia H. Meiera istotny „kamień obrazy" tkwi w interpretacji L. Batnitzky, kiedy ta wyraźnie podkreśla przywiązanie L. Straussa do partykularnej „treści i formy" tego, co objawione: tym, co się liczy, jest „prawna podstawa" moralności konstytutywnej dla (dobrego) życia we wspólnocie politycznej. Uznanie tego faktu[39] nie mieści się w wymiarze ćwiczenia intelektualnego; postulat jego rozumienia nie stanowiłby jedynie elementu, choćby kluczowego, protreptycznej kombinacji właściwej dla pisarstwa filozoficznego, nacelowanej na wydobycie potencjału filozofa (i tylko filozofa). Innymi słowy, oznaczałoby to przecież, iż nie jest obojętne, jakim jest się niefilozofem, a Boski wymóg moralny, przekazany w konkretnym akcie Objawienia, na serio dotyczy wszystkich – i filozof musi temu sprostać: *primum non nocere* – ale i coś więcej, co rozum może pojąć, ale czego rozum nie stanowi. Zatem, chcąc nie chcąc, stajemy wobec wyzwania, jakie rzuca człowiekowi osobowy Bóg – Ten, który wybrał szczególny moment i czas oraz szczególnych ludzi. Rozważenie problemu teologiczno-politycznego to konieczny ruch w łonie nauk politycznych. Stawką tego wszystkiego jest ponowne rozjaśnienie, na ile to możliwe, racjonalnych podstaw ukierunkowania sądów moralnych, których „zastosowanie" niechybnie poprzedza wszelkie poważne próby urzeczywistnienia politycznego potencjału człowieka.

38 L. Batnitzky, *Leo Strauss*, dz. cyt., s. 17, 131.

39 Por. L. Strauss, *List 34* [do Karla Löwitha z 15 sierpnia 1946 r.], przekł. P. Armada, „Kronos" 2/2010, s. 193; R Brague, *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's "Muslim" Understanding of Greek Philosophy*, „Poetics Today" 19, 2/1998, s. 235-259.

Słowa kluczowe:
teologia, objawienie, L. Strauss, H. Meier, L. Batnitzky

Summary

Paweł Armada, *The Law of God and the Potential of Man: Towards the Theologico-Political Problem*

The article briefly concerns the foundation of the „theologico-political problem" as it has been identified and depicted by Leo Strauss. What is at stake is the relation between Socratic philosophy and political life that reflects the tension between the unassisted human reason and the claim to obey the authority of God. On such a ground it can also be connected to the question of man's political potential. With regard to this, two different approaches to Strauss's legacy are finally taken into consideration: The first one represented by Heinrich Meier and the second one represented by Leora Banitzky.

Paweł Armada, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Instytucie Politologii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum" w Krakowie.