



Horyzonty Polityki
2(3)/2011

MONIKA BAHYRYCZ

Uniwersytet Warszawski
Instytut Nauk Politycznych

Leo Strauss. Przełom ezoteryczny

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest analizie języka interpretacji filozoficznej Leo Straussa, szczególnie zaś wczesnemu etapowi kształtowania się zasady autora „czytania między wierszami” jako paradygmatu analizy tekstu. Tytułowy „przełom ezoteryczny” dotyczy okresu lat 30. i 40. XX wieku, kiedy to Strauss ostatecznie utwierdza się w przekonaniu o istnieniu tajemnego nauczania w pismach przednowożytnych myślicieli. Przewodnikiem w poszukiwaniach Straussa jest przede wszystkim Majmonides, jeden z czołowych przedstawicieli średniowiecznego racjonalizmu, oraz al-Farabi, z którego nauk czerpie żydowski myśliciel. Artykuł jest próbą udowodnienia, iż Strauss nie tylko odkrywa obecność technik ezoterycznych w pismach obu autorów, ale też następnie wykorzystuje je we własnych tekstach analitycznych. W tym celu porównane zostają dwa eseje Straussa – *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi* z 1936 roku oraz *Maimonides' Statement on Political Science* z 1953 roku. Zmiana w sposobie prezentowania oraz interpretacji przez Straussa idei etyki i polityczności w dziele *Millot ha-Higajon* Majmonidesa jest przykładem

„ezoterycznego przełomu”, jaki dokonał się we wczesnym okresie kariery akademickiej naszego autora.

SŁOWA KLUCZOWE

Leo Strauss, Majmonides, al-farabi, hermeneutyka, ezoteryczne (pisarstwo), etyka

LEO STRAUSS. THE ESOTERIC BREAKTHROUGH

Summary

The article is the analysis of the language of Leo Strauss's philosophical interpretation, concentrating on the early stage of forming author's principle of „reading between the lines” as a paradigm of his hermeneutics. The „esoteric breakthrough”, mentioned in the title, concerns the period of the 30s and the 40s of the 20th century, when Strauss eventually becomes confirmed in his belief that in the writings of pre-modern thinkers existed what he calls „secret teaching”. In his academic research Strauss is guided, above all, by Maimonides, one of the most important medieval rationalistic philosophers, as well as by al-Farabi, the intellectual source for the Jewish thinker. The article aims at proving that Strauss not only discovers the esoteric techniques in the writings of these authors, but also implements them in his own analytic texts. For this purpose, the article will compare and analyze two of Strauss's essays – *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi* (1936) and *Maimonides' Statement on Political Science* (1953). The change in the way Strauss presents and interprets the ideas of ethics and of „what is political” in Maimonides' *Millot ha-Higayon* indicates in the most accurate way the „esoteric breakthrough” that takes place in the early period of author's academic career.

KEYWORDS

Leo Strauss, Maimonides, al-Farabi, hermeneutics, esoteric (writing), ethics

Interpretowanie Straussa to niemalże straceńcze zadanie. Nigdy bowiem nie wiadomo, czy faktycznie zanurzamy się w głębię jego myśli, czy może błędząc, ledwie ślizgamy się po jej migoczącej powierzchni¹.

Opinia ta, wypowiedziana „ku przestrodze” dla przyszłych pokoleń badaczy przez Rémię Brague’a, jednego z europejskich znawców filozofii politycznej Leo Straussa, prawdopodobnie powinna skutecznie odwieść każdego „straceńca” od próby odszyfrowania poglądów myśliciela. Nie jest ona jednak na tyle zniechęcająca, by nie podjąć wyzwania. Inna rzecz, że nie wszyscy zgodziliby się z tym w gruncie rzeczy niezwykle pochlebnym zdaniem o dorobku intelektualnym Straussa. Nie jest bowiem tajemnicą, iż wielu współczesnych znawców tematu po pierwsze odmawia w ogóle uznania istnienia owej „głębi myśli” u naszego filozofa, po drugie zaś, co wynika z pierwszego, nie widzi sensu i potrzeby jej interpretowania. Trzeba przyznać, że zachwyty Brague’a nad wielkością filozofii Straussa może wydawać się nieco przesadzony. Faktycznie bowiem niekiedy toń jej wód bywa zmacona, a refleksy na jej powierzchni bardzo zwodnicze, by posłużyć się tą marynistyczną metaforą zaproponowaną przez Francuza. Ponadto Strauss wydaje się czasami niepewny swoich poglądów, które ubiera w formę nader oczywistych odkryć, innymi słowy – zdarza mu się wyważać otwarte już wcześniej intelektualne drzwi. Niemniej istnieją w jego filozofii pewne elementy, wobec których nie sposób przejść obojętnie i które dostrzegają nawet najzacieklejsi krytycy Straussa. O jednym z tych elementów traktuje niniejszy artykuł.

Za cytowanym powyżej stwierdzeniem francuskiego badacza stoi, prócz chęci docenienia myśli Straussa, mocne przekonanie, iż filozof ten nie tylko odkrył „zapomnianą sztukę czytania [podkr. M.B.]”², ale i taki sam sposób pisania, oraz że nie wahał się następnie zastosować go we własnej pracy. Inaczej mówiąc,

-
- 1 R. Brague, *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's „Muslim” Understanding of Greek Philosophy*, „Poetics Today. Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange” 1998, nr 19 (II), s. 238.
 - 2 Tamże, s. 237. R. Brague używa sformułowania „forgotten art of reading”, parafrazując i łącząc w jedno dwa znane tytuły prac L. Straussa, por. L. Strauss, *On a Forgotten Kind of Reading*, „Chicago Review” 1954, t. 8, nr 1;

Brague porusza niezwykle drażliwą kwestię rzekomego ezoteryzmu pism Straussa. Faktycznie, centralnym założeniem naszego myślicie-la jest przekonanie o pojawianiu się w historii fenomenu pisarstwa ezoterycznego szczególnie rozpowszechnionego wśród autorów starożytnych i średniowiecznych, czyli o istnieniu tekstów, które napisano w taki sposób, by przekazywały swoje ukryte treści wybranym, elitarnym adresatom, a jednocześnie skutecznie ukrywały je przed niewprawnym i niepowołanym odbiorcą. Paradoksem pisarstwa ezoterycznego było zatem to, iż łączyło ono w sobie nauczanie ustne, zarezerwowane dla wiedzy zakazanej, z nauczaniem pisemnym, które ukrytym treściom dzieła dawało ochronny immunitet prawomysłności słowa pisanego. Owocem tego mariażu było „milczące nauczanie”, zdolne do przekazania nawet najbardziej kontrowersyjnych prawd. Czy Strauss sam także posługuje się nim na potrzeby swoich nauk – nie sposób orzec na pewno. Wiele jednak wskazuje na to, iż techniki pisarstwa ezoterycznego, które myśliciel odkrywał i zgłębiał szczególnie w pierwszym okresie swojej kariery naukowej³, wpłynęły w znacznym stopniu zarówno na hermeneutykę Straussa – rozumianą szeroko jako „filozofia języka”⁴ – jak i na całość poglądów naukowca, zwłaszcza w kontekście formowania się jego filozofii racjonalizmu politycznego. Myśl ta dojrzałego kształtu nabrała dopiero w pierwszych latach pobytu filozofa w Stanach Zjednoczonych, lecz jej zaczątków należy szukać jeszcze w okresie studiów akademickich w Niemczech. Prześledzenie narodzin fascynacji Straussa ezoteryzmem będzie naszym celem.

Do Tertuliańskiej opozycji Jerozolimy i Aten, którą na swoje potrzeby ostatecznie zaadaptował Strauss w głośnym eseju o niemal identycznym tytule⁵, Brague sugeruje dodać jeszcze jeden element,

oraz L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe 1952.

- 3 Na temat różnicy między „wczesnym” a „późnym” ezoteryzmem L. Straussa por. S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 107-138.
- 4 B. Ramberg, K. Gjesdal, *Hermeneutics*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics>> (dostęp: 10.06.2010).
- 5 Por. L. Strauss, *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*, „Commentary” 1967, nr 43, przedr. [w:] *Studies in Political Philosophy*, wstępem poprzedził T.L. Pangle, Chicago University Press, Chicago 1983.

trzecie miasto. Jerozolima – Mekka – Ateny: to wzdłuż tej poetycko nakreślonej linii ma przebiegać droga myśliciela ku odkryciu ezoteryzmu⁶. W podróży rozpoczętej w punkcie dla Straussa naturalnym – dziedzictwie myśli judaizmu uosobionego w postaci Mojżesza Majmonidesa – a zakończonej na dorobku greckiej filozofii antycznej, identyfikowanej przede wszystkim z Platonem, ważnym przystankiem okazuje się średniowieczna myśl muzułmańska, której największym przedstawicielem miał być w oczach Straussa al-Farabi. Inaczej rzecz ujmując, hermeneutyka Straussa wyrosła z badania myśli średniowiecznej, w szczególność jej żydowskiej gałęzi, a następnie przekształciła się w studium klasycznej myśli greckiej. Ale żydowscy pisarze filozoficzni, z których w dużej mierze czerpał Strauss, byli pod wpływem islamskich wzorów myślowych. Zaczepnięta od stoików i neoplatoników nauka al-Farabiego stanowi dla naszego filozofa dogodne narzędzie, kładkę, po której może on swobodnie poruszać się pomiędzy monoteistyczną religią objawioną a grecką filozofią racjonalizmu. Triada trzech miast i trzech filozofów będzie od momentu ich „odkrycia” zawsze już towarzyszyć Straussowi na ścieżce naukowego rozwoju.

Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że szczególnie jedna postać z wymienionej trójcy – postać, można powiedzieć, wyjściowa nie tylko pod względem chronologicznym – była bliska Straussowi. Mowa o Majmonidesie, autorze, na którego „wielkich księgach” przyszło się uczyć młodemu żydowskiemu naukowcowi. Był także pierwszym, który zwrócił uwagę Straussa na problem ezoteryzmu. To, czy Strauss traktował Majmonidesa jako wzór dla własnej teorii interpretacji tekstów historycznych, jest jednak kwestią sporną pośród badaczy myśli naszego filozofa. Zasadniczo zgadzają się oni co do jednego – mianowicie, że Straussowi udało się przekonać współczesnych mu znawców pism Majmonidesa o ich ezoterycznym charakterze, czym przyczynił się walcie do nowego spojrzenia na średniowiecznego myśliciela. Kontrowersje zaczynają się jednak, o czym była już mowa, wraz z dyskusją nad tym, czy Strauss – jako wierny uczeń Majmonidesa – sam także stosował w pracy nad dziełami swego mistrza zaczerpnięte od niego techniki ezoteryczne. Niektórzy badacze – wśród nich Shlomo Pines, tłumacz *Przewodnika*

6 Por. R. Bague, *Athens, Jerusalem, Mecca*, dz. cyt., s. 238.

błądzących na język angielski – twierdzą, iż prace Straussa poświęcone Majmonidesowi należy traktować jako wierne faktom opracowania historyczne. W tej samej kategorii „opracowania historycznego” umieszcza interpretację Straussa Alfred L. Ivry – specjalista od wątków filozoficznych myśli Majmonidesa – z tym, że uznaje starania Straussa za nieadekwatne i błędne. Z kolei kilkakrotnie wspomniany już Brague stwierdza, że Straussowski Majmonides może być przynajmniej w części projekcją w przeszłość własnych poglądów naszego myśliciela⁷. Innymi słowy, analizy Straussa dzieł innych autorów należy bez wątpienia odczytywać przez pryzmat własnych, często ukrytych idei filozofa.

Przychylając się do tej tezy i biorąc ją za podstawę dalszych poszukiwań, dobrze wyznaczyć przybliżony początek stosowania przez Straussa wypowiedzi ezoterycznej. W tym kontekście kluczowy wydaje się okres końca lat trzydziestych XX wieku. Jest to moment, w którym Strauss – wyszedłszy od krytyki Hermanna Cohena i jego metody analizy tekstów tradycji judaistycznej⁸, a trafiwszy na Barucha Spinozę⁹, z liberalnymi poglądami, których dokonuje rozrachunku – dociera wreszcie do filozoficznych źródeł Majmonidesa w postaci splotonizowanego al-Farabiego. Nowe spojrzenie na dorobek średniowiecznych myślicieli oświecenia muzułmańsko-żydowskiego, szczególnie zaś na sposób, w jaki przekazywali oni swoje nauki, stanowi „przełom ezoteryczny”, który zaważy na

7 Por. R. Brague, *Leo Strauss and Maimonides*, [w:] *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, red. A. Udoff, L. Rinner Publishers, Boulder 1991, s. 104.

8 Na temat krytyki H. Cohena por. m.in. L. Strauss, *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*, „Der Jude” nr 8, 1924, s. 295-314, przekł. M. Zank, *Cohen's Analysis of Spinoza's Bible Science*, [w:] *The Early Writings (1921-32)*, red. M. Zank, State University of New York Press, Nowy Jork 2002, s. 140-172. Por. również: L. Strauss, *List do dr Gottschalka z 28 grudnia 1931 roku*, cyt. za: A. Udoff, *On Leo Strauss: An Introductory Account*, [w:] *Leo Strauss's Thought*, dz. cyt., s. 22-23; oraz L. Strauss, *A Giving of Accounts*, „The College”, nr 22, s. 1-5, przedr. [w:] *Jewish Philosophy and the Crisis of the Modernity*, red. K.H. Green, State University of New York Press, Albany 1997.

9 Por. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930, przekł. E.M. Sinclair, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, Nowy Jork 1965.

późniejszej pracy Straussa zarówno jako historyka myśli politycznej, jak i filozofa.

* * *

O tym, że Strauss doświadcza przełomowej zmiany w poglądach na ezoteryzm średniowiecznego racjonalizmu politycznego, uosobionego w postaci Majmonidesa i al-Farabiego, nie dowiedzielibyśmy się wprost z jego książek czy esejów. Nigdy bowiem nie uczynił on ze swojego „odkrycia” przedmiotu publicznych rozważań, nie przedstawił otwarcie jego genealogii. Z całą pewnością jednak milcząco włączył owoce swoich długoletnich studiów nad myślą obu filozofów do własnego korpusu metod zarówno odczytywania tekstu, jak i jego pisania. Porównanie dwóch artykułów Straussa – opublikowanego w 1936 roku *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*¹⁰ oraz „*Maimonides*” *Statement on Political Science*¹¹ z roku 1953 – pozwoli dowieść tej tezy. Jednakże, aby wychwycić konkretny moment kulminacji badań Straussa nad problemem „tego, co ukryte” w naukach przednowożytnej filozofii, należałoby sięgnąć poza owoce pracy akademickiej naszego myśliciela. Wiele światła na zagadnienie rzuca prywatna korespondencja, jaką prowadził Strauss ze swym przyjacielem z okresu studiów, Jacobem Kleinem. Szczególnie trzy listy, napisane w pierwszym roku pobytu autora w Stanach Zjednoczonych, ujawniają rosnącą fascynację Majmonidesem, którego Strauss niejako „uczy się” po raz drugi.

10 Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w tłumaczeniu na jęz. francuski, por. L. Strauss, *Quelques Remarques sur la Science Politique de Maïmonide et de Farabi*, „Revue des Études Juives” 1936, nr 100, s. 1-37, przekł. R. Bartlett, *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*, „Interpretation” 1990, nr 18 (1), s. 3-30. Numery stron w przypisach odnosić się będą do tego tłumaczenia.

11 L. Strauss, „*Maimonides*” *Statement on Political Science*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 1953, nr 22, s. 115-310, przedr. [w]: *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago 1988, s. 155-169. Numery stron w przypisach odnosić się będą do tego wydania.

Leo Strauss zaczyna poważnie kwestionować ortodoksję poglądów Majmonidesa-rabina, postrzegając uważane za kluczowe dla tradycji judaizmu pisma swojego mistrza jako przejaw wysublimowanej retoryki, która ma na celu ukrycie poglądów Majmonidesa-filozofa przed niewprawnym okiem przeciętnego czytelnika. Już w pierwszym liście do Kleina, opatrzonym datą 20 stycznia 1938 roku, Strauss przyznaje, że odczytanie prawdziwych intencji żydowskiego myśliciela nastęrcza mu niemałych trudności, „(...) ponieważ rozważa on [Majmonides] zagadnienie w ezoterycznej formie”¹². Niecały miesiąc później, 16 lutego 1938 roku, Strauss donosi przyjacielowi o szybkich postępach w pracy nad odczytywaniem Majmonidesa i rozpoznaniem, jak mu się wydaje, metody stosowanej przez średniowiecznego filozofa:

Istotnym punktem techniki Majmonidesa jest rzecz jasna fakt, iż wypowiada on wszystko zupełnie otwarcie, lecz – dodaje bez pardonowo Strauss – w miejscach, w których głupiec nie szuka [podkr. L.S.]¹³.

Podobne uwagi na temat pozornej otwartości wypowiedzianych prawd filozoficznych nasz myśliciel czynił później także pod adresem al-Farabiego i jego sposobu pisania¹⁴. Widzimy zatem, że Strauss – odkrywając rzecz u Majmonidesa – ustanawia metodę pisania „na powierzchni” paradygmatem techniki ezoterycznej. Z dużą dozą szczerości przyznaje również, że widzi w odbiorcach Majmonidesa zarówno ludzi inteligentnych, jak i – eufemistycznie ujmując – niezbyt błyskotliwych, którzy nie dostrzegają tego, co dla tych

12 L. Strauss, *Gesammelte Schriften* 3, red. H. Meier, J.B. Metzler, Stuttgart 2001, s. 545, cyt. za: L. Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*, [w:] *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, red. S.B. Smith, Cambridge University Press, Nowy Jork 2009, s. 63. Wszystkie kolejne cytaty z listów L. Straussa do J. Kleina zaczerpnięte są z eseju L. Lamperta [w nawiasach numery stron źródła w jęz. niemieckim].

13 Tamże, s. 64 [550].

14 Por. L. Strauss, *How Farabi Read Plato's „Laws”*, „Mélanges Louis Massignon” t. 3, Damaszek 1957, przedr. [w:] *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, The Free Press, Glencoe 1959, s. 134-154. L. Strauss stwierdza, iż al-Farabi odkrywa i czerpie metodę od Platona (podobnie jak L. Strauss zrobił to później z Majmonidesem), s. 136-137.

pierwszych jest oczywiste. Nie powinniśmy mieć zresztą wątpliwości, że tak samo Strauss traktował swoich potencjalnych czytelników. W liście z 23 lipca 1938 roku ujawnia Kleinowi, iż przygotowując przez siebie analizę prac Majmonidesa – pisaną w nowym duchu niedawnych odkryć – podobnie jak średniowieczny uczyony przeznacza dla dwóch rodzajów odbiorców¹⁵.

Wracając jednak do kwestii zasadniczej – fascynacji naszego autora nową interpretacją „prawdziwych poglądów” swojego mistrza – Strauss już w pierwszym liście do Kleina formułuje daleko idące wnioski. Roztaczając przed przyjacielem wizję kontrowersji, jaką wzbudzić miała nowa odsłona dorobku średniowiecznego filozofa, Strauss pisze:

Był on [Majmonides] prawdziwie wolnym umysłem... Kluczowym zagadnieniem n i e była dla niego kwestia stworzenia czy wieczności świata (jako że był przekonany o jego wieczności), ale to, czy idealny prawodawca musi być także prorokiem [podkr. L.S.]¹⁶.

Tym jednym zdaniem Strauss zdaje się dawać ostateczne potwierdzenie dokonanego przez siebie „wyrwania” Majmonidesa z domeny judaizmu, a szerzej religii jako takiej, i umiejscowienia jego poglądów w dziedzinie filozofii, dodajmy – filozofii politycznej. Jeszcze dobitniej daje temu wyraz w liście z 16 lutego, pisząc „obrazoburczo”, że największy żydowski myśliciel „(...) w swojej wierze jest a b s o l u t n i e nie-Żydem [podkr. L.S.]”, jednocześnie stwierdzając, iż rzuca to nowe światło na zagadnienie wzajemnego wykluczenia się filozofii i religii. Zauważa też z nieskrywanym zachwytem, że Majmonides zajmuje się kwestiami teologicznymi z „nieskończonym wyrafinowaniem i ironią”¹⁷. W liście z 23 lipca posuwa się nawet do stwierdzenia, iż *Przewodnik błędzących* w zamyśle Majmonidesa, podobnie jak *Tako rzecze Zaratustra* w założeniach Nietzschego, jest nie czym innym, jak parodią Biblii, choć dalece doskonalszą

15 Chodzi o opublikowany po raz pierwszy w 1941 roku esej *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, przedr. [w:] L. Strauss, *Persecution and the Art*, dz. cyt., s. 38-94.

16 L. Strauss, *Gesammelte Schriften* 3, dz. cyt., s. 65 [545].

17 Tamże, s. 64 [550].

od próby podjętej przez nowożytnego filozofa¹⁸. Biorąc pod uwagę, iż jeszcze w *Spinoza's Critique of Religion* Strauss nazywa Majmonidesa „wierzącym Żydem”¹⁹, można śmiało powiedzieć, że przełom końca lat trzydziestych w studiach myśliciela nad istotą racjonalizmu średniowiecznego obrócił jego perspektywę badawczą o sto osiemdziesiąt stopni. Jednakże zmianę tę, choć zasadniczą, w pracach Straussa na pierwszy rzut oka niełatwo dostrzec. Próba analizy dwóch tylko pozornie podobnych w swej treści esejów Straussa – z roku 1936 oraz roku 1953 – pomoże w jej wychwyceniu.

Na początku lat pięćdziesiątych, w siedemnaście lat po pierwszej próbie analizy *Millot ha-Higajon*²⁰ [Słowa logiki] Majmonidesa, Strauss decyduje się przyrzeć tekstowi po raz kolejny. Zarówno w jednym, jak i drugim esej, będącymi owocami dogłębnych badań lingwistycznych i filozoficznych, nasz autor stara się odpowiedzieć na pytanie, czym dla średniowiecznego myśliciela była nauka o polityce. W obu wersjach analizy przytacza jedyny fragment z dzieł Majmonidesa traktujący na ten temat, we własnym tłumaczeniu z hebrajskiego, a następnie poddaje szczegółowej analizie – która dla Straussa zawsze jest interpretacją – niemal każde słowo tekstu. Powód, dla którego autor po raz drugi zadaje sobie trud skrupulatnego zbadania dzieła Majmonidesa, może być tylko jeden – weryfikacja wcześniejszych ustaleń. W tym celu Strauss jeszcze raz przedstawia trzy zagadnienia, o których już w 1936 roku pisał, że „uderzają współczesnego czytelnika”²¹, będąc z punktu widzenia dzisiejszej nauki co najmniej problematycznymi. Interesować nas będzie szczególnie jedno z nich. Analiza podejścia Majmonidesa do kwestii idei szczęścia oraz jej pozycji względem etyki – dokonywana przez Straussa w obu artykułach – zdaje się obrazować najlepiej przemianę w spojrzeniu zarówno na sposób interpretacji, jak i treść nauki średniowiecznego twórcy.

W artykule *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi* Strauss wysuwa na czoło swych „badawczych wątpliwości”

18 Por. tamże, s. 65 [553].

19 L. Strauss, *Spinoza's Critique*, dz. cyt., s. 185.

20 Ze względów praktycznych w całym artykule stosuje się uproszczoną, fonetyczną transkrypcję wyrazów w jęz. hebrajskim.

21 L. Strauss, *Some Remarks*, art. cyt., s. 8.

zagadnienie przyporządkowania przez żydowskiego myśliciela wiedzy o szczęściu do nietypowej dziedziny nauk. Nasz autor zauważa: „Majmonides nie wspomina o szczęściu, kiedy mówi o etyce, lecz czyni to dopiero, wypowiadając się o tak zwanej polityce właściwej”²². Leo Strauss widzi tu zasadniczo dwie trudności. Po pierwsze – sam fakt użycia przez Majmonidesa terminu „etyka”. Klasycznym filozofem, który posługuje się nim w swoim podziale nauk, jest Arystoteles. To nie on jednak, zdaniem L. Straussa, jest źródłem głównej inspiracji Majmonidesa w jego rozważaniach nad szczęściem. Jest nim al-Farabi, który choć „(...) niekiedy dzieli filozofię praktyczną czy polityczną na etykę (*kholaqiyya*) i filozofię rządzenia (*siyasiyya*)”, to jednak w gruncie rzeczy odżegnuje się od tego podziału²³. Robi to do tego stopnia, twierdzi Strauss, że w swojej enumeracji nauk nawet nie wymienia etyki jako osobnej dziedziny, politykę natomiast owszem – przypisuje ją do ostatniej ich grupy²⁴. Zatem jeżeli etyka nie stanowi odrębnej nauki, to która z dziedzin wiedzy zajmuje się zagadnieniami przez etykę we współczesnym rozumieniu poruszonymi, czyli jak ujmuje to Strauss – kwestią cnót? Idąc tym tokiem rozumowania, natrafia na drugą trudność w odczytaniu poglądów Majmonidesa, a mianowicie – kwestię utożsamienia przedmiotu etyki z przedmiotem polityki. Oczywiście i tym razem wskazuje na al-Farabiego jako inspirację poglądów Majmonidesa. Zdaniem Straussa, dla muzułmańskiego filozofa „szczęście możliwe jest tylko w oraz poprzez społeczność polityczną”²⁵. Ma to wyjaśniać, dlaczego al-Farabi pisze o szczęściu i cnotach wyłącznie w swoich traktatach politycznych, na dodatek zaraz po tym, jak

22 Tamże.

23 Por. tamże, s. 9-10.

24 Por. tamże. L. Strauss ma na myśli pierwszą w świecie arabskim encyklopedię nauk filozoficznych, której autorem był al-Farabi. Systematyzuje on filozofię muzułmańską, dzieląc ówczesną wiedzę na pięć wielkich grup. Pierwsza z nich dotyczy nauki o języku, druga to logika, trzecia – nauki matematyczne, czwarta – fizyka i metafizyka, zaś ostatnia, piąta grupa obejmowała politykę prawo i teologię. Faktycznie, al-Farabi nie wymienia etyki jako przedmiotu żadnej z wyliczonych przez siebie dziedzin nauk. Por. J. Bielawski, *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Życie i dzieło*, [w:] al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, PWN, Warszawa 1967, s. XXVI-XXVII.

25 L. Strauss, *Some Remarks*, art. cyt., s. 9.

omawia strukturę polityczną wspólnoty²⁶. Argumentem przekonującym o tym, iż al-Farabi wpisywał kwestię szczęścia do dziedziny polityczności, ma być także fakt, że w swoim wyliczeniu opinii, jakie winni mieć członkowie wspólnot politycznych, po opiniach na temat Boga i świata następują bezpośrednio opinie o wspólnocie idealnej i szczęściu²⁷. Cały wywód Straussa zmierza do wniosku, iż rozróżnienie pomiędzy etyką a polityką nie przedstawiało dla al-Farabiego jakiegokolwiek praktycznej wartości. Majmonides natomiast, z jednej strony zaznaczając formalnie rozdział tych dwóch dziedzin, z drugiej zaś przyjmując poglądy al-Farabiego na polityczny charakter nauki o szczęściu, po prostu próbuje – przekonuje Strauss – pogodzić nauczanie Arystotelesa z nauką swojego arabskiego mistrza²⁸. W ten oto sposób – pytanie, czy przekonujący – nasz autor uzasadnia wprowadzenie przez Majmonidesa etyki utożsamianej z wiedzą o szczęściu do dziedziny polityczności.

Aby w pełni odmalować przed czytelnikiem obraz poglądów Majmonidesa i al-Farabiego, Strauss powraca do jednego z często przez siebie poruszanych zagadnień, po raz pierwszy szeroko omawianego w *Spinoza's Critique of Religion*, a mianowicie kwestii

26 L. Strauss nie podaje w tym miejscu źródeł, na podstawie których dochodzi do wniosków o kwestii szczęścia u al-Farabiego. Dwa najbardziej „polityczne” w swoim charakterze traktaty al-Farabiego to *Państwo doskonałe* i *Polityka*. W obu o szczęściu wypowiada się w kontekście doskonałości intelektualnej, przy czym omówienie tego zagadnienia następuje nie po przedstawieniu struktury politycznej wspólnot, ale w ramach wykładu o zdolnościach rozumowych człowieka. Por. al-Farabi, *Państwo doskonałe*, dz. cyt., s. 63-65; tegoż, *Polityka*, dz. cyt., s. 168-169. *Państwo doskonałe* i *Polityka* nie mogą być zatem tymi dziełami, o które chodzi L. Straussowi.

27 Por. L. Strauss, *Some Remarks*, art. cyt., s. 9. Także i tutaj L. Strauss zdaje się nawiązywać do *Państwa doskonałego* i *Polityki*, niemniej jego uwagi nie znajdują pokrycia w tych tekstach. Por. przyp. powyżej.

28 Do rozstrzygnięcia pozostaje kwestia, czy próba Majmonidesa pogodzenia nauki Arystotelesa z nauką al-Farabiego, a *de facto* zaś z nauką neoplatońską przez al-Farabiego reprezentowaną, jest oryginalnym pomysłem żydowskiego myśliciela, tak jak przedstawia to L. Strauss. Wiele bowiem wskazuje, że i tym razem Majmonides może naśladować al-Farabiego, o którym twierdzi się, że próbował połączyć w jedno myśl Arystotelesowską z filozofią Platoniąską. Por. M.S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, wstępem poprzedził Ch.E. Butterworth, The University of Chicago Press, Chicago – Londyn 2001, s. 196 n.

„spraw boskich” jako przedmiotu filozofii politycznej. Dokonując syntezy trzech poruszanych przez Majmonidesa problemów – etyki szczęścia, religii oraz polityki, Strauss formułuje tezę:

Jeżeli to nauka o polityce daje wiedzę o szczęściu i jeżeli prawdziwe szczęście nie jest możliwe w tym życiu, ale jedynie następnym, innymi słowy – jeśli nie ma prawdziwej szczęśliwości bez wiedzy o bytach oddzielonych od materii, o Bogu i Aniołach, to nauka o polityce musi zajmować się „rzeczami boskimi”²⁹.

I tym razem Strauss zdaje się być przekonany o wpływie al-Farabińskiego racjonalizmu na wnioski, które formułować miał Majmonides. Podaje przykład osoby pierwszego przywódcy państwa³⁰, który dla muzułmańskiego myśliciela był jednocześnie prorokiem i przewodnikiem religijnym wspólnoty – imamem. Zatem połączenie funkcji przywódcy religijnego z funkcją przywódcy politycznego miało być oczywiste – płynęło wszak z doświadczeń własnych wspólnot – zarówno dla al-Farabiego, jaki i Majmonidesa. Innymi słowy, zdaniem Straussa, najistotniejszym elementem doktryny średniowiecznego oświecenia muzułmańsko-żydowskiego było przekonanie o możliwości osiągnięcia „prawdziwego szczęścia” – utożsamianego z celem ostatecznym człowieka poznania prawdy o rzeczach pierwszych – jedynie we wspólnocie polityczno-religijnej rządzonej przez filozofa-proroka.

Istnieje szczególny związek między odczytywaniem przez Straussa poglądów Majmonidesa na etykę, jakiego dokonuje w latach trzydziestych, a punktem widzenia przyjętym w latach czterdziestych, ostatecznie krystalizującym się w następnym dziesięcioleciu. Ta wyraźnie widoczna ewolucja rozumienia „prawdziwej nauki o szczęściu” postępuje u Straussa wraz z umacnianiem się jego przeświadczenia o ukrytych treściach, jakie dostrzec można w pismach autorów przednowożytnych. Krótki esej „*Maimonides' Statement on Political Science*” jest najlepszym przykładem, do jakiego stopnia Strauss posunął swoją sztukę zarówno czytania, jak i pisania w sposób ezoteryczny. Zanim jednak przejdziemy do poglądów

29 L. Strauss, *Some Remarks*, art. cyt., s. 10.

30 W literaturze pol. określany *Naczelnikiem*, por. al-Farabi, *Państwo*, dz. cyt.

Straussa, które przedstawił w artykule z 1953 roku, warto poświęcić chwilę przyjrzeniu się innemu jego dziełu, esejowi opublikowanemu w roku 1945. Mowa o tekście *Farabi's Plato*³¹, w którym autor zwraca szczególną uwagę na pierwsze zdanie *Księgi zdobycia szczęścia* al-Farabiego, wchodzącej w skład trylogii *Filozofia Platona i Arystotelesa*³². Strauss dochodzi do ważnego wniosku. Zauważa, że choć na początku *Księgi* al-Farabi stosuje rozróżnienie między „szczęściem tego świata, w tym życiu” i ostatecznym szczęściem w życiu następnym” [cytat niedokładny – przyp. M.B.], to w drugim piśmie trylogii, przez Straussa zwanym *Platonem*, al-Farabi pomija tę kwestię zupełnym milczeniem. Zgodnie ze swoją filozofią odczytywania tekstu Strauss zauważa, że pismo *Platon*, jako druga, a zatem i najmniej wyeksponowana część trylogii, jest szczególnie podatnym gruntem na przekazywanie zakamuflowanych, ezoterycznych treści. Strauss „rozszyfrowuje” pozornie błahe przeoczenie jako szczególny zamysł al-Farabiego:

Co oznacza to milczenie staje się jasnym, zwróciwszy uwagę na fakt, że w całym „Platonie” (który zawiera podsumowania „Gorgiasza”, „Fajdrosa”, „Fedona” oraz „Państwa”), nie ma żadnej wzmianki o nieśmiertelności duszy: Platon al-Farabiego po cichu odrzuca Platońską doktrynę życia po śmierci³³.

- 31 L. Strauss, *Farabi's Plato*, [w:] *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, Nowy Jork 1945. Skrócona wersja artykułu (z której pochodzą będą cytaty i numery stron w przypisach): L. Strauss, *Wstęp*, [w:] *Persecution and the Art*, dz. cyt., s. 13 n.
- 32 Od M.S. Muhdiego dowiadujemy się, że już w 1936 r. L. Strauss wpada na istotny, dotąd niepodejmowany trop w badaniach nad al-Farabim. Na podstawie *Reszit Chochma* [Źródło wiedzy], studium trzynastowiecznego filozofa żydowskiego Falakery nad obowiązkami moralnymi, L. Straussovi udaje się zidentyfikować strukturę najważniejszego filozoficznego dzieła al-Farabiego – *Filozofii Platona i Arystotelesa*. Por. M.S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, dz. cyt., s. 5. W bibliografii M.S. Mahdi podaje także pismo L. Straussa, w którym – jak można się domyślić – miały zawierać się opisywane przez badacza odkrycia młodego niemieckiego akademika, por. L. Strauss, *Eine vermisste Schrift Farabis*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” t. 80, 1936, s. 96-106. Do *Reszit chochma* L. Strauss odnosić się też będzie w „*Maimonides*” *Statement*, dz. cyt., s. 161 (przypis nr 11). L. Strauss robi częściowy użytek ze swojego odkrycia już w tekście *Some Remarks*, art. cyt., s. 10.
- 33 L. Strauss, *Wstęp*, [w:] *Persecution and the Art*, dz. cyt., s. 13.

Strauss zauważa dalej, iż w podejściu do kwestii szczęścia, a wraz z nim do nieśmiertelności duszy, różnica pomiędzy *Księgą zdobycia szczęścia* (oraz *Wyliczeniem nauk*, które Strauss bierze na warsztat już w 1936 roku³⁴) z jednej strony, a *Platonem* z drugiej, wynika z ortodoksji pierwszych i heterodoksji ostatniej. Ponadto stwierdza, że śmiałość wyrażania heretyckich poglądów w *Platonie* przez al-Farabiego (a raczej, powiedzielibyśmy, śmiałość dokonanych przemilczeń) wynika z charakteru dzieła – jest to wszak komentarz do pism pogańskiego filozofa. Strauss dochodzi do wniosku, że

al-Farabi wyposaża się zatem w szczególny immunitet komentatora czy historyka po to, by móc wypowiedzieć swoje poglądy dotyczące ważkich tematów w formie „historycznych” prac, a nie pism, w których mówi we własnym imieniu³⁵.

Po raz kolejny Strauss przekonuje się, że każdy szczegół – jak choćby znaczące przemilczenie – może być wskazówką odczytywania ezoterycznych treści pisma autorów dawnych. Tekst z 1945 roku poświęcony al-Farabiemu i Platonowi jest z pewnością dowodem rozwoju u Straussa „sztuki czytania między wierszami”³⁶. Więcej, pozwala też zauważyć, jak odkrywane w tekście „podpowiedzi” prowadzą Straussa do coraz radykalniejszych wniosków³⁷.

34 Por. L. Strauss, *Some Remarks*, art. cyt., s. 10. O różnym stopniu ortodoksji poszczególnych pism al-Farabiego pisze M.S. Mahdi, *Wstęp*, [w:] *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, tłum. i wstępem poprzedził M. Muhdi, The Free Press of Glencoe, 1962, s. 5-6.

35 L. Strauss, *Wstęp*, [w:] *Persecution and the Art*, dz. cyt., s. 14.

36 L. Strauss, *Prześladowanie i sztuka pisania*, [w:] *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, red. P. Śpiewak, przekł. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 109.

37 Przykładem może ponownie posłużyć problem szczęścia. L. Strauss stwierdza między innymi, że dla al-Farabiego tym, co zapewnia je człowiekowi, jest filozofia uzupełniona bardzo istotnym elementem. Nie jest nim wszak religia czy Objawienie, jak twierdziło wielu przed nim, ale polityka, konkretnie zaś – polityka w wydaniu Platona. Al-Farabi jako pierwszy zastępuje religię polityką – podsumowuje L. Strauss – tym samym kładąc podwaliny pod sojusz władzy świeckiej i filozofii. Por. L. Strauss, *Wstęp*, [w:] *Persecution and the Art*, dz. cyt., s. 15.

Krótki esej „*Maimonides*” *Statement on Political Science* z 1953 roku jest tego najlepszym przykładem. Sam sposób, w jaki Strauss podejmuje na nowo zagadnienie etyki u Majmonidesa – to samo, któremu kilkanaście lat wcześniej poświęcił niemalże całość swojego wywodu – budzi niemałe zdziwienie. Początkowo ofiarowuje jego analizie jedynie parę akapitów³⁸, następnie powraca do tematu w najmniej spodziewanym momencie. Co więcej, wprawdzie formułuje problem przypisania przez Majmonidesa rozumienia szczęścia do dziedziny etyki – robi to niemalże dokładnie na wzór tekstu z 1936 roku – lecz ostatecznie nie daje prawie żadnego wyjaśnienia. Na niejasność przyjętej przez Straussa struktury analizy nakłada się także szczególny zabieg, któremu poddaje traktat o logice oraz inne pisma Majmonidesa.

Strauss proponuje czytelnikowi poświęcić chwilę na pewnego rodzaju grę z tekstami żydowskiego myśliciela, która ma rzekomo nie być „na tyle swawolna, by nie licować z powagą naukowości”³⁹, jak zapewnia Strauss. Podobnie jak robi to później z *Przewodnikami błędzających* w swoim tekście *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*⁴⁰, Strauss postanawia odnaleźć matematyczną strukturę pism Majmonidesa. Trudno nie pomyśleć w tym kontekście o wysiłkach numerycznych metod żydowskiej kabały (tzw. gematria), choć podobieństwo technik jest jedynie pozorne. W każdym razie Strauss sugeruje, że liczba 7 ma wyjątkowe znaczenie w odczytywaniu – czy w tym przypadku lepiej powiedzieć „odcyfrowywaniu” – ukrytych założeń Majmonidesa. Z nieprawdopodobną skrupulatnością Strauss liczy, dzieli i mnoży wielokrotności liczby 7, by dowieść – inna rzecz, czy w sposób przekonywający – że między *Logiką* (tak Strauss nazywał *Millot ha-Higajon*), *Miszne Torą* i *Przewodnikami błędzających* Majmonidesa zachodzi ścisły związek, konkretnie zaś, że zachodzi on między pojęciem logiki, prawa i filozofii politycznej. Dlatego też Strauss przekonuje, iż podział

38 Por. L. Strauss, „*Maimonides*” *Statement*, dz. cyt., s. 165-169.

39 Tamże, s. 165.

40 L. Strauss, *How to Begin to Study „The Guide of the Perplexed”*, Wstęp [w:] M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, przekł. S. Pines, University of Chicago Press, Chicago 1963, przedr. [w:] L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, Nowy Jork 1968.

przez Majmonidesa filozofii praktycznej na siedem części⁴¹ nie jest zwykłym zbiegiem okoliczności, ale wyraźną wskazówką interpretacyjną. Strauss nie ujawnia, co dokładnie ma na myśli, stwierdza jednak:

Ten sam dziwny podział filozofii praktycznej, z którego wynika, że filozofia bądź nauka składa się z 7 części, następnie skutkuje tym, iż etyka zajmuje centralne miejsce w porządku nauk. Lecz, jak to daje do zrozumienia Majmonides w swoim stwierdzeniu o nauce o polityce, etyka nie zasługuje wcale na to główne miejsce⁴².

Strauss zauważa oczywistą sprzeczność istniejącą między zaproponowaną przez siebie metodą analizy tekstu, zgodnie z którą etyka znajduje się w centrum zainteresowania Majmonidesa, a otwartym stwierdzeniem średniowiecznego filozofa, jakoby wcale nie powinno się poświęcać czasu jej badaniu. Co w związku z tym czyni Strauss? Przede wszystkim zaskakuje czytelnika, oznajmiając, że „etyka (...) nie jest nauką o szczęściu czy inaczej prawdziwym celu człowieka; nauka o celu człowieka należy do polityki właściwej”⁴³.

Stwierdzenie to jest, rzecz jasna, absolutnym zaprzeczeniem wszystkiego, co Strauss mówił o etyce w roku 1936. Nie tylko bowiem utożsamiał ją wtedy z nauką o szczęściu, ale podkreślał też, że jako taka ma ona charakter polityczny. Tymczasem teraz autorytatywnie oświadcza, iż etykę należy całkowicie oddzielić od nauki o osiągnięciu szczęścia. Tę ostatnią nadal jednak identyfikuje z „prawdziwą polityką”. *Ergo*, etyka w nowym rozumieniu nie przynależy do polityki, a praktykowanie cnót nie jest ostatecznym celem człowieka⁴⁴. Strauss nagle, jednym zdaniem, przekreśla wszystkie swoje dotychczasowe ustalenia. Ale czy faktycznie?

41 Por. L. Strauss, *Some Remarks*, art. cyt., s. 7.

42 L. Strauss, „*Maimonides*” *Statement*, dz. cyt., s. 166.

43 Tamże.

44 Nie oznacza to bynajmniej, że jest nim polityka, zastrzega L. Strauss. Podkreśla jednak, że: „(...) prawdziwy koniec człowieka bądź inaczej ostateczna jego perfekcja mogą być rozumiane jedynie poprzez skontrastowanie go z jego pierwszą perfekcją, dobrem jego osoby, a zatem poprzez zestawienie go najlepszym życiem politycznym człowieka”. Dowiadujemy się

To radykalne oderwanie etyki od polityki staje się bardziej zrozumiałe, jeśli potraktować je bardziej jako pewien zabieg niż ostateczne stwierdzenie. Zauważamy bowiem, że w następnym akapicie Strauss dokonuje pewnego przewrotu w strukturze dotychczasowego wywodu. W sposób niezwykle ostrożny, niemalże niepostrzeżenie, zastępuje termin „etyka” pojęciem „moralność”, by następnie przyporządkować nowo wprowadzoną kategorię do dziedziny „powszechnie akceptowanych opinii, do endoksy”⁴⁵. Strauss odsyła nas tym samym, jak się zdaje zupełnie intencjonalnie, bezpośrednio do nauki Arystotelesa. W przeciwieństwie do Platona, który w poszukiwaniu prawdy ostatecznej wychodził od *doksy* (wierzenia i opinii), Arystoteles stosował termin *endoksa*, przypisywał mu jednak inne znaczenie. W jego rozumieniu było to powszechnie przyjęte przekonanie, akceptowane zarówno przez większość, jak i mędrców czy szlachetnych. Opinia ta, ukształtowana w dyskusji, wyrażała myśl całego *polis*⁴⁶.

Cóż wynika z tej misternej operacji dyskretniej zamiany dokonywanej przez Straussa? Znając technikę autora i jego zalecenia poszukiwania w tekście drugiego dna, nie możemy mieć wątpliwości co do tego, iż otrzymaliśmy właśnie ważną wskazówkę interpretacyjną. Podążając za tropem, także i my dokonujemy tej „kosmetycznej” zmiany w terminologii. W cytowanym powyżej, zaskakującym stwierdzeniu o etyce u Majmonidesa, jej miejsce powinna zabrać, rozumiana jako opinia wspólnoty politycznej, moralność. Tym samym to ona – a nie etyka właściwa – jest nietożsama z nauką o szczęściu, a co za tym idzie, nie przynależy do dziedziny polityki. Rola pojęcia moralności w eseju Straussa staje się zatem jasna – to ona skupia na sobie odium wiedzy fałszywej, natomiast prawdziwa etyka wychodzi z początkowej opresji zupełnie bez szwanku. Straussowi udaje się upiec dwie pieczenie na jednym ogniu, mówiąc

zatem, że celem człowieka nie jest ani nauka przekazywana przez etykę, ani ta mówiąca o polityce, choć przez porównanie do tej ostatniej można się o nim czegoś dowiedzieć. Co konkretnie, L. Strauss jednak woli przemilczeć. Tamże.

45 Tamże.

46 Hasło: *endoxa*, [w:] *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, <http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g97814051067956_ss1-54> (dostęp: 29.07.2010).

kolokwialnie: dowodzi, że stwierdzenie Majmonidesa o zbędności etyki jest opinią intencjonalnie zafałszowaną, czyli przejawem ezoteryzmu, jednocześnie zaś potwierdza słuszność swojego wniosku wyciągniętego z numerycznej analizy prac Majmonidesa, iż etyka właściwa jest centralnym zagadnieniem filozofii praktycznej.

Zdanie, w którym Strauss stwierdza, że etyka nie przynależy do polityki, okazuje się nagle jak najbardziej „prawdziwe” – oczywiście jedynie wtedy, gdy domyślimy się faktycznego znaczenia, jakie etyce Strauss przypisuje. Nasz autor stosuje technikę, o której była już mowa, „trik” odkryty u Majmonidesa, a później także u al-Farabiego: wypowiada swoją najbardziej „tajemną” opinię w sposób zupełnie jawny. Czytelnikowi pozostawia natomiast zadanie prawidłowego odszyfrowania swoich intencji. W taki właśnie sposób, jak gdyby od niechcienia, Strauss wprowadza do swoich rozważań zagadnienie, które z czasem stanie się kluczowym dla jego myśli politycznej. Właśnie to, na pierwszy rzut oka niepozorne rozróżnienie na etykę i moralność, wiedzę prawdziwą i wiedzę fałszywą, określi z czasem orientację filozoficzną Straussa. Artykuł z 1953 roku, wydany w przededniu przełomowego wykładu *What is Political Philosophy*⁴⁷, może być zatem odczytany jako wprowadzenie do nowej teorii Straussa. Teorii, której wprawdzie nigdy otwarcie nie wypowiedział, ale która jasno rysuje się w jego pismach – mianowicie, iż między Prawdą (pisaną z wielkiej litery, choć Strauss nigdy słowa tego tak ostentacyjnie nie podkreślał), a nawet najsilniej ugruntowaną przez tradycję polityczną czy religijną „opinią wielu” istnieje zasadnicza różnica, o której nie powinni zapominać filozofowie⁴⁸.

* * *

Nie jest naszym celem omówienie w tym miejscu poglądów Straussa na filozofię polityczną, które to okazały się później głównym przedmiotem ataków i oskarżeń jego osoby o elitaryzm i uprawianie

47 L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Judah L. Magnes Lectures, Uniwersytet Hebrajski, Jerozolima grudzień 1954 – styczeń 1955, druk [w:] *What is Political Philosophy?*, dz. cyt.

48 Por. L. Strauss, „*Maimonides*” *Statement*, dz. cyt., s. 168-169.

„szlachetnego kłamstwa”. Wydaje się jednak, że ich przytoczenie stanowi potwierdzenie założenia, jakie przyświecało powstaniu tego artykułu – Strauss radykalizuje swoje poglądy wraz z odkryciem metody ezoterycznej u autorów średniowiecznych, co nazwalismy „przełomem ezoterycznym”, oraz stosuje ją coraz śmielej na własny użytek. Jest bowiem oczywiste, że w roku 1936, kiedy to wydaje swój pierwszy artykuł poświęcony wpływowi al-Farabiego na Majmonidesa, Strauss daleki jest jeszcze od przypisywania średniowiecznemu mentorowi rewolucyjnych poglądów. W gruncie rzeczy nasz autor wpisuje się bowiem w dość rozpowszechniony nurt badań nad Majmonidesem, będący współczesną kontynuacją *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy. Parę lat później zmienia się jednak jego ogląd na racjonalizm żydowsko-muzułmański. Lata czterdzieste to okres wzmożonych studiów nad zagadnieniem, czas nowych odkryć, w tym ugruntowania się przekonania o konieczności powrotu do dawnej „sztuki pisania między wierszami”⁴⁹, wreszcie narodzin nowych, radykalnych poglądów politycznych, które odtąd w sposób zakamuflowany będzie usiłował przekazać.

Strauss nie był z pewnością pierwszym, który podjął się zbadania zjawiska „ukrytego nauczania” w swym historycznym wymiarze, a następnie sam uległ jego czarowi. W poglądach Straussa na ezoteryzm odnaleźć można jednak pewną oryginalność. Polega ona na przekonaniu autora o niezbędności technik ezoterycznych dla przetrwania życia intelektualnego, dla uprawiania filozofii w ogóle, dla „utrzymywania więzi pomiędzy filozofami, pomimo dzielących ich wieków”⁵⁰, jak stwierdza Brague.

Pozostaje jednak pytanie, czy potrzeba utrzymania tej „komunii filozofów” nie była dla Straussa jedynie wygodnym pretekstem. O ile bowiem łatwo uwierzyć, iż Majmonides czy al-Farabi nie mieli innego wyboru, jak przekazywać swoje prawdziwe poglądy filozoficzne w sposób ukryty z obawy przed realnie zagrażającymi im prześladowaniami, o tyle trudno zrozumieć powody, dla których na podobne zabiegi decyduje się Strauss. Czy sposób filozoficznej

49 L. Strauss, *Prześladowanie i sztuka pisania*, [w:] *Sokratejskie pytania*, dz. cyt., s. 109. L. Strauss esej *Persecution and the Art of Writing* napisał już w 1949 roku.

50 R. Brague, *Athens, Jerusalem, Mecca*, dz. cyt., s. 244.

wypowiedzi, jaki przyjął za paradygmat swojego pisarstwa, był formą płaszcza ochronnego rozpostartego nad ważnymi społecznymi wartościami?⁵¹. Czy może po prostu kwestią braku intelektualnej odwagi?

51 W liście do J. Kleina z 16 lutego 1938 r. L. Strauss zapowiada: „Gdy za parę lat odpalę tę bombę [ma na myśli swoje ustalenia dotyczące heterodoksji Majmonidesa], rozegra się wielka bitwa”. Por. L. Strauss, *Gesammelte Schriften* 3, dz. cyt., s. 64 [549]. Wiemy jednak, że zapowiadany jako wielka rewelacja tekst – *The Literary Character of „The Guide for The Perplexed”* – okazał się ostatecznie mało kontrowersyjny. L. Lampert oraz J.L. Kraemer sugerują, że L. Strauss złagodził swoje początkowo radykalne tezy pod wpływem rozmowy z N. Glatzerem, znawcą religii i filozofii żydowskiej, który – jak przytacza L. Strauss – przekonywał, iż „dla judaizmu Majmonides jest ważniejszy od Biblii”. Tamże. L. Strauss miał zatem zrezygnować z ujawnienia swoich ustaleń z obawy, by nie zniszczyć wizerunku Majmonidesa jako wielkiego mędrca judaizmu. Por. L. Lampert, *Strauss’s Recovery of Esotericism*, art. cyt., s. 64-66; oraz J.L. Kraemer, *The Medieval Arabic Enlightenment*, [w:] *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, dz. cyt., s. 166.





Horyzonty Polityki
2(3)/2011

MICHAŁ WENKLAR
Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Politologii

O prawie oporu i obywatelskim nieposłuszeństwie

Streszczenie

Tematem artykułu jest rozwój pojęcia prawa oporu w historii filozofii politycznej. Zaprezentowano szereg ujęć tej kwestii, od starożytnych Greków, poprzez francuskich monarchomachów, aż do J. Locke'a. Druga część zawiera krótki opis obywatelskiego nieposłuszeństwa, na przykładzie takich postaci jak H.D. Thoreau, H. Arendt, J. Rawls i inni.

SŁOWA KLUCZOWE

prawo oporu, obywatelskie nieposłuszenstwo

ON THE RIGHT OF RESISTANCE AND THE CIVIL DISOBEDIENCE

Summary

The subject of the article is a development of the notion of right of resistance in the history of the political philosophy. There are presented several positions on this matter, since the antique Greeks, thourgh the French

monarchomachs, to J. Locke. The second part contains a short description of the civil disobedience, on the base of such a personalities as H.D. Thoreau, H. Arendt, J. Rawls and others.

KEYWORDS

right of resistance, civil disobedience

Jak długo istniała władza, tak długo istniały jednostki czy grupy, które teź władzy podporządkować się nie chciały. Sprzeciw wobec sprawujących władzę bywał określany wieloma terminami. Warto rozważyć, czym jest opór wobec władzy, jak w historii doktryn politycznych rozwijał się namysł nad prawem do oporu. Osobnym zagadnieniem jest kwestia obywatelskiego nieposłuszeństwa, określająca metodę sprzeciwu wobec władzy pomijającą demokratyczne procedury, możliwą jednak do stosowania w państwie, które na minimalnym chociaż poziomie demokratycznych zasad przestrzega.

Z DZIEJÓW MYŚLI POLITYCZNEJ

Prawo oporu, rozumiane jako uzasadnienie uprawnienia do występowania przeciwko władcy będącemu uzurpatorem, tyranem lub negatorem konstytucji kraju bądź praw osób mu poddanych, stanowi jedno z podstawowych zagadnień myśli politycznej. O ile u starożytnych myślicieli politycznych, na pierwszym miejscu stawiających powszechne skłonności do życia wspólnotowego, raczej nie znajdujemy uzasadnień prawa oporu, o tyle temat ten jest podejmowany w antycznej dramaturgii. Pozostający pod wpływem sofistów Sofokles przedstawił w *Antygonie* tragizm osoby stojącej przed wyborem: posłuszeństwo wobec łamiącego prawa boskie władcy albo posłuszeństwo wobec bogów równoznaczne z nieposłuszeństwem wobec władcy¹. Dramat ten nie zostaje rozwiązany,

¹ Postać Antygony stała się symbolem osoby postawionej między wiernością przekonaniom a posłuszeństwem wobec niesprawiedliwego prawa. Nieprzypadkowo PRL-owska cenzura nie dopuściła do druku opartego na dramacie Sofoklesa poematu *Winogrona Antygony* Romana Brandstattera z 1956 r., uznanego za „utwór poetycki o ostrych akcentach

wypowiedzenie przez Antygonę posłuszeństwa nie znajduje w tym dziele usprawiedliwienia.

Rozwój koncepcji prawa oporu związany był z analizą zjawiska tyranii, uzurpacji i łamania prawa naturalnego lub boskiego. Jednym z pierwszych myślicieli, u którego znajdujemy początki nauki o tyranii i prawie do usunięcia go z tronu, nawet przez pozbawienie życia (*tyrannicidium* – tyranobójstwo), był św. Izydora z Sewilli. Uznawał on, że władca działający w sposób nieprawdy przestaje być prawowitym władcą, traci przynależny monarsze atrybut świętości². Idąc tym śladem, papież Grzegorz VII odróżniał sprawiedliwego króla od tyrańca, którym był nie tylko uzurpator, ale i prawowity władca naruszający prawa. Tenże papież podkreślał równocześnie uprawnienie głowy Kościoła do osądzania sprawujących władzę, pisząc: „Jemu wolno władcami rozporządzać (a więc i cesarzy z tronu składać)”³.

O możliwości zaistnienia oporu wobec władcy w wymiarze doczesnym mówił przedstawiciel angielskiej myśli filozoficznej z XII wieku, Jan z Salisbury. Opór taki w jego ujęciu stanowiłby sankcję Boską nałożoną na niesprawiedliwego panującego, chociaż wymierzana za pośrednictwem ludzi. Jan z Salisbury nie zachęcał jednak do tyranobójstwa i nie usprawiedliwiał go, twierdził za to, że stała negacja praw przez władcę doprowadzi do Bożej kary, a jej formą mogło być wypowiedzenie posłuszeństwa przez poddanych czy nawet pozbawienie przez nich władcy życia⁴.

Niezwykle ważne dla rozwoju prawa oporu były nadawane przez poszczególnych władców przywileje stanowe, przyznające określonym grupom uprawnienie do sprzeciwu w wypadku

rozrachunkowych”. Por. Wykaz książek nie dopuszczonych do druku przez GUKPPiW w latach 1957-1964, [w:] *Zakazane lektury*, oprac. M. Ptasieńska, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2004, nr 2(37), s. 82.

2 Por. B. Szlachta, *Prawo oporu*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, M-Q, red. M. Jaskólski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa [w druku]; K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucji burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 125.

3 Św. Grzegorz VII, *Dictatus Papae*, [w:] *Historia myśli politycznej. Antologia tekstów*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2000, s. 60.

4 Por. B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2001, s. 124-131.

nieprzestrzegania przez władcę zapisanych w przywileju zobowiązań. Dokumenty takie, których przykładem jest angielska *Magna Charta Libertatum* z początku XIII wieku, były wyrazem koncepcji kontraktualnych, opartych na teorii swoistej umowy między monarchą a poddanymi.

W myśli chrześcijańskiej istotne były rozważania św. Tomasa z Akwinu, także analizującego problem tyranii. Kiedy monarcha staje się tyranem, wtedy jego obalenie nie nosi znamion buntu. Ograniczeniem pozostaje za to niebezpieczeństwo, że sprzeciw wobec tyrana spowoduje chaos wnoszący więcej szkód poddanym niż sama tyrania. Pochwałę tyranobójstwa zawierało z kolei dzieło przedstawiciela szkoły z Salamanki katolika Juana de Mariany (XVI/XVII w.), będące już jednym z dzieł wysuwających teorię suwerenności ludu.

Wydarzeniem historycznym, które wywarło znaczny wpływ na teorie prawa oporu, stała się reformacja. Polityczno-moralny konflikt między władcą a poddanymi, których różnicowała wyznawana religia, przyczynił się do rozwoju koncepcji tak zwanych monarchomachów. Prawo do oporu uznawał już Jan Kalwin w związku z tak zwaną koncepcją eforatu, przyznając go jednak nie jednostkom, ale całej wspólnotie politycznej lub dygnitarzom. Namysł monarchomachów, uzasadniających prawo do złożenia z urzędu, a jeśli to konieczne nawet zabójstwa władcy uznanego za tyrana, kwitł szczególnie we wstrząsanej religijnymi wojnami Francji. Jeszcze przed Nocą św. Bartłomieja dzieła swe wydawał Étienne de La Boétie, katolik, sytuujący się jednak między myślicielami protestanckimi i przez nich uznawany, wyznaczony wcześniej przez kanclerza Michela de L'Hospitala na negocjatora mającego dopomóc w pogodzeniu katolików z hugenotami⁵. Myśliciel ów, w dziele *Contre-un*, a następnie w *Discours sur la servitude volontaire*, zdecydowanie sprzeciwiał się tyranii, a za taką uznawał każdy system, w którym jeden rządzi innymi, niezależnie od tego, czy monarcha pochodzi z wyboru ludu, jest władcą dziedzicznym, czy też przejmuje władzę

⁵ Por. M. Prélot, G. Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Paris 1994, s. 197, 198.

siłą⁶. Koniec nadziei na pokojowe współistnienie różnych wyznań w królestwie, wyjęcie spod prawa oraz prześladowania hugenotów rozpoczęte Nocą św. Bartłomieja stały u genezy namysłu protestanckich pisarzy politycznych piszących o legalności i konieczności oporu wobec uciskającego ich władcy. Monarchomachów łączyły wspólne przekonania o pierwotnej władzy ludu, teorii kontraktu i warunkowego posłuszeństwa poddanych oraz o pojęciu tyranii, której należy się sprzeciwiać. Uzasadnieniem oporu nie były już u nich tylko wykroczenia władcy przeciwko prawu Boskiemu czy też naturalnemu, ale także naruszenie umowy z ludem.

Stojący na czele Kościoła genewskiego po śmierci Kalwina Théodore de Bèze po Nocy św. Bartłomieja wydał pismo *Du droit des magistrats sur les sujets* uzasadniające opór wobec władcy sprzeciwiającemu się prawu Bożemu. Nie każdy jednak miał prawo do oporu. Osoba prywatna mogła według niego co najwyżej poskarżyć się „niższemu szczeblowi władzy”, takiemu jak Stany Generalne, które dopiero mogły orzec o uprawnionym wymówieniu posłuszeństwa. Théodore de Bèze rozróżniał też dwa rodzaje tyranii wywołujące opór: tyrana uzurpatora, wobec którego opór jest nieograniczony, oraz tyrana obejmującego rządy zgodnie z prawem. W drugim przypadku opór nie ma już na celu detronizacji, a jedynie przywrócenie porządku. Genewski myśliciel uzasadniał prawo do oporu koncepcjami kontraktualnymi, pierwotną umową monarchy z poddanymi. Władca, który gwałci porządek, nie jest już potrzebny, nie spełnia swoich zadań, zatem lud może wymówić mu posłuszeństwo. A nawet, co było szczególnie ważne dla ówczesnej sytuacji hugenotów, niższy szczebel władzy lub część ludu domagająca się przywrócenia porządku mogła działać nie tylko przeciw monarsze, ale też przeciw większej części ludu, która „straciła sumienie”⁷.

Kolejny kalwiński myśliciel, mieszkający i piszący w Genewie François Hotman, opór wobec tyranii uzasadniał jej niezgodnością

6 Por. E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, [w:] I. Imbert, H. Morel, R.-J. Dupruy, *La pensée politique des origines à nos jours*, Presses universitaires de France, Paris 1996, s. 179; P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique du XVI^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1969, s. 213-272.

7 T. de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, [w:] I. Imbert, H. Morel, R.-J. Dupruy, *La pensée politique des origines à nos jours*, dz. cyt., s. 174.; P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique du XVI^e siècle*, dz. cyt., s. 315-319.

z francuską tradycją i genezą władzy królewskiej. W dziele *Franco-Galia*⁸ przywoływał historię Galów i Franków, którzy sami wybierali swoich królów. Skoro lud wybierał monarchę, to mógł go również znieść z tronu, gdy ten nie wypełniał swych zobowiązań, nie służył państwu⁹. Możliwość oporu wobec króla tyrana rozważało również dzieło *Vindiciae contra tyrannos*, za którego autorów uznaje się Herberta Langueta i Phillipe'a Duplessis Mornaya, ukrywających się pod pseudonimem Junius Brutus¹⁰. Autorzy wzywali poddanych do oporu wobec władcy nieprzestrzegającego prawa Boskiego, łamiącego tym samym dwa pierwotne kontrakty – pierwszy, zawarty między Bogiem z jednej a królem i ludem z drugiej strony, w którym król i lud zobowiązywali się do przestrzegania prawa Boskiego, i drugi, zawarty między ludem a królem, w którym władca zobowiązywał się do rządzenia zgodnie z zasadami sprawiedliwości, a lud przyrzekał posłuszeństwo. Zatem jeżeli król gwałcił prawa Boskie lub prawo cywilne, to poddani zobowiązani byli nie tylko do nieposłuszeństwa, ale również do czynnego oporu. W imię tego oporu, w służbie Bogu i sprawiedliwości, poddani mogli nawet wezwać na pomoc władcę sąsiedniego państwa, by ten usunął tyrana¹¹. Podobnie jak autorzy *Vindiciae*, również ukrywający się pod pseudonimem Eusèbe Philodelphe Cosmopolite autor pamfletu *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* podkreślał, że król jest władcą za zezwoleniem ludu, a gdy gwałci swe zobowiązania wobec niego, staje się tyranem. Stany Generalne mają za zadanie zdusić taką tyranie w zarodku, ale gdy tak się nie stanie, to obowiązek sprzeciwu spoczywa na poddanych. Wyraźniej niż T. de Bèze i F. Hotman autor *Le Réveille-Matin* uzasadniał więc już opór samego ludu, bez żadnych pośredników¹².

8 F. Hotman, *La France Gaule*, [w:] I. Imbert, H. Morel, R.-J. Dupruy, *La pensée politique des origines à nos jours*, dz. cyt., s. 175.

9 Por. P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique du XVI^e siècle*, dz. cyt., s. 327-336.

10 Por. J. Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, [w:] I. Imbert, H. Morel, R.-J. Dupruy, *La pensée politique des origines à nos jours*, dz. cyt., s. 176.

11 Por. P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique du XVI^e siècle*, dz. cyt., s. 337-347.

12 Por. tamże, s. 348-355.

Argumenty podnoszone przez hugenockich monarchomachów oraz angielskich protestantów występujących przeciwko Marii Tudor (Christopher Goodman, John Ponet)¹³ zostały podjęte przez środowiska katolickiej Świętej Ligi, gdy okazało się, że król może sprzyjać protestantom, a nawet że protestant może zasiąść na tronie Francji. Prawo do oporu wobec takiego władcy uzasadniało dwóch myślicieli ze środowiska katolickich monarchomachów: Jean Boucher i Guillaume Rosé. Boucher, autor dzieła *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno*, podobnie jak jego protestanccy adwersarze kilka lat wcześniej, podkreślał, że królowie są ustalani przez lud, zatem lud jest wyższy od króla i może go zdetronizować. Prawo do zniesienia obowiązku posłuszeństwa i zezwolenia na opór wobec władcy miały dwa ciała: Kościół, gdy król gwałcił prawa religijne, i lud rozumiany jako zgromadzenie wybitnych osobistości (arystokracji, senatorów itd.), gdy król gwałcił prawa ludzkie¹⁴. Również były pastor anglikański nawrócony na katolicyzm, Guillaume Rosé (William Reynolds, Gulielmus Rosseaus), w dziele *De iusta Reipublicae christianae in reges impios et haereticos auctoritate* pisał o istnieniu umowy między ludem a królem, na mocy której monarcha zobowiązany jest rządzić sprawiedliwie i po chrześcijańsku, a wtedy lud będzie mu posłuszny. Król musi więc być katolikiem i strzec wiary. Jeżeli tego nie czyni, to papież, najwyższy pasterz Kościoła, może go ekskomunikować i zwolnić podanych z obowiązku posłuszeństwa¹⁵. Namysł monarchomachów nie był jednak zjawiskiem wyłącznie francuskim. Wymienić trzeba myślicieli szkockich, takich jak George Buchanan czy John Knox (w wielkiej

13 Por. szerzej: B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 357-359; tenże, *Monarchia prawa. Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 381-486.

14 Por. J. Boucher, *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno*, [w:] I. Imbert, H. Morel, R.-J. Dupruy, *La pensée politique des origines à nos jours*, dz. cyt., s. 185.

15 Por. G. Rosé, *De iusta Reipublicae christianae in reges impios et haereticos auctoritate*, [w:] I. Imbert, H. Morel, R.-J. Dupruy, *La pensée politique des origines à nos jours*, dz. cyt., s. 183. Podobne rozumowanie odnaleźć już można w rozważaniach zwolenników doktryn papalistycznej i hierokratycznej. Por. B. Szlachta, *Monarchia prawa*, dz. cyt.