

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

### OSTATNI SOKRATES EUROPY? KRZYSZTOF MICHALSKI (1948–2013)

Krzysztof Michalski polski filozof, tłumacz, nauczyciel akademicki, organizator instytucji naukowych urodził się w 1948 roku, zmarł 10 lutego 2013. Uczeń Leszka Kołakowskiego i Jana Patočki. Przyjaciel między innymi Tischnera i Gadamera. Profesor Uniwersytetu Warszawskiego i Boston University, rektor Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

Dnia 10 lutego 2013 roku odszedł od nas Krzysztof Michalski. Odszedł za wcześniej – co najmniej 15 lat za wcześniej.

Profesor Jerzy Szacki zapytany o spuściznę Profesora Michalskiego stwierdza:

Zostawił kilka bardzo dobrych książek, które nie tylko dostarczają ważnych informacji czy interpretacji, ale uczą także sztuki pięknego i jasnego pisania. Przygotował sporo wzorcowych przekładów, które nadążają za oryginałami zarówno treściowo, jak i stylistycznie. Pokazał, że można być niezależnym, nie wycofując się z rynku, a także nie uciekając od uczestniczenia w polityce. Działał ponad podziałami. Ścisłej: ludzi dzielił tylko na mądrych i głupich. Co może najważniejsze Krzysztof Michalski był obywatelem przez bardzo duże „O” i naprawdę troszczył się o dobro wspólne... zależało mu przede wszystkim na tym, aby to co robi miało sens. To rzadka u nas cnota.

Natomiast Tim Garton Ash powiada, wspominając zmarłego filozofa:

Cały czas miał w sobie coś z młodego chłopaka poszukującego i prawdy i zabawy.

By dopełnić tej charakterystyki należy dodać, że miał nadzwyczajny dar dydaktyczny i wychowawczy. Miałam przyjemność obserwować z bliska jak ten dar się realizował na maratonowych seminariach w drugiej połowie lat 90. ubiegłego wieku, gdy po długiej nieobecności w Polsce wrócił ponownie na Uniwersytet Warszawski.

Mimo, że przedmiotem namysłu często były bardzo zawile, abstrakcyjne konstrukcje filozoficzne, potrafił prosto i jasno je wyklądać, a co więcej pokazywać, że filozofowanie jest bliskie życia każdego z nas, pozwala lepiej rozumieć to, czego doświadczamy.

Jego pytania były „prawdziwe” i „żarliwe”. Pytał naprawdę, szukał odpowiedzi razem z innymi. Poważnie traktował głosy dyskutujących studentów. Wielu z nich mogło zobaczyć prawdziwy warsztat filozoficzny – brać udział w narodzinach myśli i doświadczać radości, jaka płynie z przygody poszukiwania rozumienia tego, co jest, tego, co się dzieje, poszukiwania prawdy o kondycji ludzkiej.

Bo właśnie człowiek, jego myślenie i jego uczucia oraz kontakt z tym, co transcendentne były dla Michalskiego nieustającym źródłem niepokoju, fascynacji i poszukiwań. Ale człowiek dla niego nie był czystą abstrakcją, uogólnionym *Homo sapiens*. Jego filozofowanie było myśleniem z wnętrza własnego doświadczenia. Oczywiście zakorzeniło się w wielkiej tradycji filozofii europejskiej, w XIX-wiecznej i XX-wiecznej filozofii niemieckiej (m.in. Nietzsche, Husserl, Heidegger, Gadamer).

Ale jako filozof, odkrywał swoje własne widzenie, przeżywanie i rozumienie świata, szczególnie świata relacji międzyludzkich. Tak jak Kierkegaard, potrafił własne, konkretne, doświadczenie życia, doświadczenie przemijania, przeżywania czasu, dotykania wieczności tu i teraz oraz własne spotkanie miłości ludzkiej i Boskiej przekuć na doświadczenie uniwersalne, zrozumiałe dla innych i innym otwierające dostęp do ich własnych przeżyć i myśli.

Jego znakomicie napisane książki o Heideggerze, Husserlu czy Nietzschem można traktować jako przejrzyste interpretacje tych bardzo skomplikowanych myślicieli. Ale ja osobiście jestem skłonna zgodzić się z wypowiedzią Leszka Kołakowskiego, którą w jednym z wywiadów przywołuje sam Michalski: „*Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego* to świetna książka, dobrze się ją czyta. Ale co to ma wspólnego, Krzysiu, z Nietzschem?” Krótko mówiąc: w książkach tych znajdziemy więcej oryginalnej myśli samego Krzysztofa Michalskiego na temat fundamentalnych zagadnień takich, jak czas jako życie, wieczność obecna tu i teraz, lęk i miłość jako siła życia, obecność Boga w nas pozwalająca stawiać opór złu, przezwyciężać lęk i podejmować odpowiedzialność za wspólne dobro.

W zasadzie teksty rozlicznych artykułów i książek należy czytać dwuwarstwowo. Pozwalają one nie tylko usłyszeć opowieść na temat historii filozofii i dynamizmu jej rozwoju i zamierania. Pojęcia, którymi zajmują się filozofowie, powiada Michalski:

[...] to pojęcia, które oznaczają różne strony ludzkiego doświadczenia – a takie pojęcia żyją, zmieniają się, rosną, kurczą. Raz zlepiają się z innymi, kiedy indziej odwracają się od siebie. Złapane w podręcznik umierają.

Czytając spuściznę pozostawioną nam przez Sokratesa Europy XX i XXI wieku możemy jednak skupić się na rekonstrukcji oryginalnej myśli, a właściwie oryginalnie, na nowo stawianych pytaniach o odwieczne kwestie, wobec których każdy konkretny człowiek, w każdym miejscu ziemi i w każdym czasie, nie może być obojętny, nie może ich bezkarnie wyminąć. Są to problemy związane z szeroko rozumianą wizją ludzkiej skończoności i wieczności.

Co miał do powiedzenia Krzysztof Michalski na temat czasu, miłości, Boga i śmierci?

Jego refleksja nad czasem zaczęła się od badania pism Heideggera. Od niego nauczył się dostrzegać ostateczność czasu, w jakim żył, w jakim żyje każdy z nas, rezygnować z marzenia o możliwości przyjęcia punktu widzenia na nasze „teraz” *sub specie aeternitas*, bo jest on niemożliwy. Jak powie dobitnie:

Nawet Bóg przychodzi teraz i tu, a więc w coraz nowej postaci, nie istnieje ponadhistoryczny katalog cech, po których zawsze w każdej sytuacji można go rozpoznać<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Patrz wstęp do drugiego wydania książki: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 11.

Uczył się od niego sztuki wydobywania na jaw ciężaru każdego kroku życia, jaki każdy z nas stawia, odkrywania znaczenia w każdym geście, choćby najbardziej banalnym a nie tylko szukania znaczenia w grubych foliach spoczywających na półkach bibliotecznych.

Kolejnym krokiem było sięgnięcie po Husserla i próba zrozumienia czasu jako wewnętrznej świadomości. Kończąc swoją rozprawę *Logika i czas* powie:

Gra pojęć „świadomości” i „czasu” ... wydobyła na jaw nowe znaczenie... *Świadomość* nie jest już tylko *wnętrzem* w opozycji do świata zewnętrznego, lecz uniwersalną sferą zjawiania się... *Czas* zaś nie jest wyłącznie następstwem chwil lecz przede wszystkim właśnie strukturą tego zjawiania się... pytanie o świadomość czasu to problem uniwersalny: ... w pytaniu tym idzie o wszystko<sup>2</sup>.

Pytanie dotyczące czasu jest według Michalskiego jedynym pytaniem, do jakiego koniec końców sprowadza się filozofia.

Kolejnym krokiem doprecyzowywania pytania o czas było zmaganie się ze spuścizną Nitzscheego, gdzie wyraźnie Michalski bardziej reprezentował siebie niż jego filozofię. Tu natomiast odkryciem była waga chwili i waga wieczności. Jego rozważania jednak były bliższe temu, co na ten temat odkrył już w XIX wieku Kierkegaard. Koło zostało zatoczone. Zaczynając od Heideggera, nie zdawał sobie sprawy, jaki naprawdę dług wobec Kierkegarda zaciągnął Heidegger, gdy zmagał się z zagadnieniem czasu.

W jednym z wywiadów pod koniec XX wieku Michalski podsumuje:

*Czas, życie, śmierć* – to pojęcia, które charakteryzują ludzką kondycję, ludzkie życie; problematyczne, ryzykowne, pełne cierpienia i nadziei, życie, jakie jest. Stąd czas nie jest problemem, który da się rozwiązać... jeśli więc mam rację, że czas i życie to jedno, to czas zawsze pozostanie dla nas problemem. I zawsze będziemy chcieli na ten lub inny sposób od tego problemu uciec.

Według Michalskiego pojęcie czasu niepokoi i uwiera bardziej niż inne pojęcia, szczególnie na przełomie XX i XXI wieku. Czas niepokoi, bo niesie ze sobą naszą śmierć, a nasza kultura chce śmierć wyprosić ze świadomości. Im bardziej jest ona wypraszana, tym bardziej czas uwiera, niepokoi, staje jako wyzwanie.

Żarliwe dociekanie Tajemnicy czasu jako życia, wieczności jako obecności transcendencji tu i teraz w każdej chwili, która ma znaczenie, nieustanne drżenie przed nadchodzącą Apokalipsą w każdej obecnej chwili, i próby przeformułowania pytań o te odwieczne Tajemnice można odnaleźć w tekstach pozostawionych przez profesora Michalskiego. Ale nie tylko. Sądzę, że więcej znajdziemy w wywiadach, seminariach, które prowadził, debatach, w których uczestniczył i w których zawsze był najbardziej niespokojnym duchem, najbardziej żywym myślicielem, w pamięci tych, którzy byli aktywnymi uczestnikami tych wydarzeń. Był on, można powiedzieć korzystając ze sformułowania Heschela, jednym z niewielu już pozostających wśród nas myślicieli ogarniętych pasją prawdy, namiętnością jej poszukiwania, jej odkrywania i budowania nieustannych drogowskazów dla innych na krętych, wyboistych czy stromych ścieżkach wiodących ku niej. Miejmy nadzieję, że pozostały nagrania, które z czasem zostaną spisane, a może przekute na Dialogi Platońskie XXI wieku. Krzysztof Michalski odszedł za wcześnie. Może znajdzie się „Platon” dla tego Sokratesa przełomu XX i XXI wieku.

<sup>2</sup> Patrz: K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 204.

Gdzie należy szukać oryginalnej myśli Profesora Krzysztofa Michalskiego? Źródłem mogą być nie tylko teksty napisane, zredagowane, wydane, ale i dialogi, które rozbrzmiewały w wielu salach seminaryjnych, wykładowych czy na międzynarodowych debatach.

KATARZYNA WOJTKOWSKA  
(Warszawa)

## LEO STRAUSS REDIVIVUS

Leo Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, przełożył i wstępem opatrzył Ryszard Mordarski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, ss. 301.

### WSTĘP

Prezentowana książka jest zbiorem 18 prac Leo Straussa, jednego z największych i najbardziej wpływowych amerykańskich filozofów politycznych XX w. Obejmuje ona różne, zarówno co do formy, jak i tematyki dzieła autora, które powstały już po wojnie, w drugim i trzecim etapie twórczości filozofa, w trakcie pobytu w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Wszystkie pisane były w języku angielskim. Prace z pierwszego okresu, powstałe przed wojną, wydane zostały w Europie, głównie w języku niemieckim. Warto dodać, że lista wszystkich prac autora obejmuje około 180 pozycji. O wadze twórczości filozoficznej tego autora świadczy jednak nie tyle liczba jego własnych publikacji, co m. in. liczba opracowań na jego temat, obejmująca kilka razy więcej pozycji.

Strauss należy z pewnością do grona największych filozofów polityki ubiegłego wieku – niektórzy uważają go nawet za największego od czasów Nicolai Machiavellego. Jego myśl jest od kilku lat coraz lepiej rozpoznawana w Polsce. Wydano już tłumaczenia kilku jego prac. Ukazała się w języku polskim najważniejsza pozycja tego autora pt. *O tyranii*, wydana w 2009 r. przez Wyd. UJ; praca pt. *Prawo naturalne w świetle historii* wydana została już w 1969 r. przez Wyd. Pax. Ponadto ukazał się w 1998 r. zbiór esejów jego autorstwa pt. *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane* wydany przez Wyd. Aletheia oraz *Historia filozofii politycznej* w 2010 r. przez Fronęę. Opublikowano też listy między Straussem a Löwithem („Arka” i „Kronos”) oraz kilka esejów filozoficznych („Przegląd Polityczny”). Popularność Straussa na świecie rośnie w ostatnich latach lawinowo. Inicjatywę Wydawnictwa Marek Derewiecki wydania zbioru kilkunastu mniejszych, dotychczas nietłumaczonych na język polski, utworów amerykańskiego filozofa w serii *FUNDAMENTA Studia z historii filozofii* należy więc ocenić jako właściwą i na czasie. Przekład podjął się Ryszard Mordarski, autor monografii o filozofii politycznej Straussa pt. *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*. Dokonał on wyboru prac Straussa i opatrzył dzieło dość obszernym i niezbędnym wprowadzeniem, zatytułowanym *Leo Strauss a problem teologiczno-polityczny*, który daje obraz całokształtu myśli filozoficznej Straussa. Praca zawiera także spis wybranych opracowań, poświęconych myśli amerykańskiego filozofa i skorowidz nazwisk. Ubolewać należy, że wydawca nie załączył spisu jego dzieł, co z pewnością przyczyniłoby się do podniesienia wartości wydawnictwa.

Tytuł recenzowanego zbioru jest zaczerpnięty z artykułu Straussa zatytułowanego *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*. Choć zrozumiałe i w pewnym

sensie uzasadnione jest opatrzenie wydanego tomu tytułem pierwszego i najobszerniejszego tekstu autora, stanowiącego treść wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w Uniwersytecie Nowojorskim, to można mieć wątpliwości, czy kolejne zamieszczone w nim prace mu odpowiadają. W dodatku nie podano oryginalnych tytułów poszczególnych esejów, które zamieszczono w tomie. Z tego powodu nie wiadomo na przykład, czy jest to pełne, czy skrócone wydanie tego wykładu.

W tomie można w pewnym uproszczeniu wyróżnić cztery typy prac: 1) prace z zakresu teologii politycznej, wśród nich *Interpretacja „Księgi Rodzaju”*, 2) prace z historii filozofii, poświęcone takim myślicielom starożytnym i nowożytnym, jak Platon, Nietzsche i Heidegger; 3) prace dotyczące myśli Mojżesza Majmonidesa, największego przedstawiciela średniowiecznej filozofii żydowskiej; 4) prace z filozofii politycznej oraz 5) teksty prezentujące metody filozofii politycznej i teksty autobiograficzne: *Zapomniany sposób pisania* oraz *Relacje ze spotkania: Jacob Klein i Leo Strauss*. Zwraca uwagę różnorodność tematyczna prac, jak również i to, że po części są to opublikowane w czasopiśmie filozoficznych artykuły Straussa, po części niepublikowane jego przemówienia (nie widnieją w wykazie publikacji Straussa), a jedna praca stanowi w zasadzie sprawozdanie ze spotkania, które odbyło się z udziałem Straussa i Jacoba Kleina w St. John College w Annapolis. Obaj byli zasłużonymi profesorami tej uczelni, a ich przyjaźń datowała się od czasów studenckich w Niemczech.

Trudno doszukiwać się w doborze prac Straussa jakiejś głębszej logiki. Można zapytać, czy nie warto było przełożyć bardziej reprezentatywnych, a niepublikowanych w języku polskim dzieł Straussa, np. znakomitej książki *Thoughts on Machiavelli*. Nie znamy jednak kryteriów, jakimi kierował się wydawca, dobierając teksty do niniejszego tomu. Pozostaje mieć przekonanie, że wybór prac, którego dokonał, nie był zupełnie przypadkowy. Być może zamierzał oddać w ten sposób obraz amerykańskiego filozofa, jako wielkiego nauczyciela lub ukazać wyjątkowość jego filozofii politycznej z perspektywy problematyki teologiczno-politycznej? Szkoda, że we wprowadzeniu wyraźnie nie wypowiedział się w tej kwestii, czytelnik nie byłby wtedy skazany na domysły.

#### SYLWETKA INTELEKTUALNA STRAUSSA

Stephen Holmes napisał o Strausie, że był on „egzotycznym kwiatem przeniesionym z Europy Środkowej na równiny amerykańskiego Środkowego Wschodu”<sup>1</sup>. Bezpośredni wpływ na kształtowanie się poglądów Straussa miała, z jednej strony, nowożytna myśl filozoficzna, zwłaszcza niemiecka, z drugiej myśl judaistyczna. Zaważył na nim szczególnie neokantyzm w wydaniu Hermana Cohena ze szkoły marburskiej, który także osobiście był zainteresowany myślą judaistyczną. Wpływ wywarła także fenomenologia egzystencjalna Martina Heideggera i filozofia Fryderyka Nietzschego. Strauss nie krył powszechnego podziwu do Heideggera, doceniał oryginalność jego myśli, uważał go za największego filozofa XX w., ale nigdy nie uważał się za jego ucznia. Słuchał wykładów Heideggera w trakcie studiów we Fryburgu, jednak nie wykazywał jakiegoś szczególnego zainteresowania w późniejszym okresie swojego życia jego filozofią. Epizod związany z poparciem przez Heideggera NSDAP w 1933 r. osłabił autorytet niemieckiego mistrza. Jak mówi autor wprowadzenia do recenzowanej książki: „Stosunek Straussa do Heideggera był wyraźnie ambiwalentny” (s. 17). Rady-

<sup>1</sup> Cyt. za: R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wyd. UKW, Bydgoszcz 2007.

kalnie odmienny był stosunek Straussa do Nietzschego. Zainteresowanie myślą Nietzschego było u niego intensywne, ale i przejściowe. Jak sam pisał „w okresie młodości Nietzsche go oczarował i zdominował tak, że wierzył we wszystko, co on napisał” (s. 4). Uważał jego filozofię za adekwatną diagnozę sytuacji kulturowej Europy. Strauss był żywo zainteresowany myślą judaistyczną, reprezentowaną przez współczesnych mu myślicieli takich, jak: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Walter Benjamin, z którymi się spotkał podczas studiów w Akademii Żydowskiej we Frankfurcie nad Menem. Interesowała go zarówno średniowieczna filozofia żydowska, jak i myśl nowożytnych filozofów żydowskich.

Jerozolima i Ateny dla Straussa mają znaczenie symboliczne, wskazują na korzenie cywilizacji Zachodniej. Oznaczają odpowiednio tradycję biblijną i tradycję filozofii greckiej, objawienie i filozofię, rozum i wiarę. Odzwierciedlają także źródła jego własnych inspiracji filozoficznych. Jerozolima i Ateny to dwa heterogeniczne, niewspółmierne i nieredukowalne do siebie nurty konceptualizacji świata i człowieka, które nadają cywilizacji Zachodu szczególny charakter. Nieustannie ze sobą konkurują i rywalizują, napięcie między nimi stymuluje myślicieli do ciągłego poszukiwania konsensusu. Strauss w swoim sądzie na temat dwóch odrębnych pierwiastków cywilizacji Zachodu nie jest oryginalny. Kontrowersje budzi raczej ujęcie ich wzajemnej relacji. W tym względzie idzie bowiem pod prąd utartym i popularnym poglądom, które w cywilizacji zachodniej widzą swoistą syntezę pierwiastka racjonalizmu greckiej filozofii i fideizmu Biblii. Nie jest łatwo powiedzieć, czy źródła te są dla Straussa równorzędne, czy jedno z nich jest ważniejsze i bardziej wpływowe. Lektura prac Straussa nie dostarcza jednoznacznej odpowiedzi na te kwestie. Zdaniem Straussa, już samo pytanie o to, czy bardziej inspiruje filozofia czy Biblia hebrajska, a nawet sama świadomość istnienia tych dwóch nurtów, jest żywotne dla tej cywilizacji (s. 9).

Nie jest łatwo zrozumieć przesłanie filozoficzne Straussa. Zakłada się, że filozofia Straussa jest spójna, ma walor dydaktyczny i wymiar praktyczny. Stanowi swoisty manifest, rodzaj zachęty do działania. Wydaje się, że takie podejście, czy taka interpretacja filozofii Straussa nie jest niezgodna z intencjami amerykańskiego filozofa. Wypowiedź powyższą należy jednak zaopatrzyć dwoma uwagami. Po pierwsze, istnieje jednak kilka interpretacji filozofii Straussa. Wśród nich wymienić należy stanowisko racjonalistyczne, do którego zdaje się przychylić autor wprowadzającego do tomu artykułu. Istnieją także inne interpretacje, tzw. decyzyonistyczna, sokratyczna i fideistyczna. Po drugie, Strauss miał świadomość dwóch typów pisarstwa filozoficznego, tj. egzoterycznego, oficjalnego i popularnego, adresowanego do inteligentnego, ale przeciętnego odbiorcy oraz ezoterycznego, skrytego i najbardziej osobistego, adresowanego do wyrafinowanego, dociekliwego i powiedzielibyśmy wtajemniczonego odbiorcy.

Styl ezoteryczny stosowany przez filozofów, w przeszłości podejmujących zagadnienia o charakterze politycznym, wprowadzany był, aby uniknąć oskarżeń i podejrzeń o nieprawomyślność i rewolucyjność poglądów, z drugiej strony, by ominąć przeciętnego odbiorcę, tzw. obywatela. Obydwa style mogły być stosowane w tym samym dziele przez autorów klasycznych; niejako „między wierszami” znajdowały się wypowiedzi i intencje ukryte. Nie jest wykluczone, że amerykański filozof od czasu dokonania tego odkrycia stosował w swoich pracach także styl ezoteryczny, który uniemożliwia, a przynajmniej utrudnia zrozumienie treści i właściwej intencji autora, jeżeli dokonuje się jego zwykłej wykładni. Jedynie zastosowanie odpowiednich kanonów interpretacyjnych, pozwala dostrzec właściwy sens wypowiedzi. Niespójności, powtórzenia, prze-

milczenia, brak wypowiedzi są jedynie metodami nadania tego właściwego, „skrytego” komunikatu. Do tej sprawy wrócimy jeszcze pod koniec recenzji, aby nakierować uwagę czytelnika na trudności, czy aporie związane z tłumaczeniem tego typu tekstów.

Klein, charakteryzując zainteresowania Straussa z okresu studiów filozoficznych w Niemczech, stwierdził, że dwa problemy wybijały się spośród ogółu jego zainteresowań na czoło, tj. zagadnienie Boga i zagadnienie polityki. Trzeba podkreślić, że chociaż w późniejszym, dojrzałym już życiu Strauss podejmuje szereg innych tematów filozoficznych, np. problematykę moralną, antropologiczną, społeczną, ekonomiczną, a nawet edukacyjną, to zawsze są one podejmowane w odniesieniu czy ze względu na te dwa podstawowe. Moglibyśmy, parafrazując św. Augustyna powiedzieć, Bóg i polityka – nic więcej.

### FILOZOFICZNY I BIBLIJNY OBRAZ BOGA

W literaturze filozoficznej poświęconej Straussowi dyskutowana jest sprawa tego, czy Strauss pozostawał teistą czy ateistą. Nie ulega jednak wątpliwości, że w swoich filozoficznych pismach podążał za biblijnym pojmowaniem Boga. Bóg jest tajemniczy i niepoznawalny. Niepoznawalność dotyczy samego Boga, a nawet Jego Imienia. Jak wiemy, pytający Mojżesz otrzymał odpowiedź „Jestem, Który Jestem”, będącą w istocie sentencją, a nawet tożsamością, a nie określeniem imienia. W opinii omawianego autora ten sposób odpowiedzi jest wyrazem tego, że Bóg nie jest przedmiotem ludzkiej wiedzy, nie można go ujmować tak jak obiekty świata. Posiąść wiedzę bowiem, to w biblijnym sensie także osiąść władzę nad obiektem, który stał się przedmiotem wiedzy. Bóg jest wszechmocny, a wszechmoc wyklucza jakąkolwiek nad nim władzę. Stąd też Bóg nie może być przedmiotem wiedzy, lecz wiary, zaufania i miłości. Strauss wyklucza zatem pozytywny sposób mówienia o Bogu oraz całą tradycję pozytywnego sposobu orzekania o Bogu. Dopuszcza jednak negatywny sposób orzekania o Bogu, tzn. uprawnione jest mówienie. W podejmowaniu problematyki Boga pozostał Strauss wierny tradycji judaistycznej, opartej o księgi Biblii żydowskiej. Bóg Biblii, to dla niego Bóg Stwórcy, to Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, to Bóg proroków, to wreszcie Bóg Objawienia (s. 49). Straussowi nieobca była także myśl teologiczna chrześcijańskiego, żydowskiego i arabskiego Średniowiecza. Jego prace dotyczyły filozofów teistycznych, jak św. Tomasz z Akwinu dosyć krytycznie, a nawet nie do końca sprawiedliwie ocenianego, oraz przedstawicieli arabskiej filozofii średniowiecznej, np. Al-Farabiego, Awicenny, czy żydowskiej, jak np. Mojżesza Majmonidesa. Choć poświęcił także swoje prace Spinozie i heterodoksyjnym nurtom religijnym w XVII w., to jednak dystansował się od tradycji nowożytnego deizmu.

Zagadnieniu Boga poświęcone są dwa pierwsze eseje omawianego tomu. Autor podejmuje tutaj temat opisu początków świata zawartego w Biblii i konfrontuje go z kosmogonią i kosmologią filozoficzną pierwszych filozofów greckich. Poszukuje paraleli pomiędzy opisem stworzenia świata a kosmogonią grecką Hezjoda. Ponadto w pracach tych szuka podobieństw i różnic między posłannictwem proroków starotestamentalnych a losem Sokratesa, który stał się symbolem dążeń i misji filozofa. Pierwsza paralela wypada dość niepomyślnie dla filozofii greckiej. Mimo podobieństwa biblijnego opisu stworzenia świata do opisu jego powstania przedstawionego przez Greków – obie wersje mówią bowiem o sprawstwie czynnika boskiego – różnic jest wiele i to w istotnych sprawach. Pierwsza różnica dotyczy przede wszystkim natury Boga i bóstw greckich; Bóg jest wieczny, zaś u Parmenidesa i Empedoklesa „bogowie podob-

nie jak niebo i ziemia powstałi do bycia i kiedyś zginą” (s. 47). Kolejna różnica związana jest z samym aktem tworzenia świata; w Biblii jest to akt stworzenia, o którym nie ma w ogóle mowy w filozofii greckiej, tutaj zaś mamy do czynienia z aktem jedynie nadawania kształtu i ładu temu, co stanowi *arche*. Inny jest także porządek wyłaniania się poszczególnych bytów, a w konsekwencji także miejsce człowieka w uniwersum. Inaczej tłumaczy się także upadek moralny człowieka i pojawienie się zła w jego życiu itd. Porządek czasowy pojawienia się rodzajów bytów w Biblii odpowiada porządkowi ontycznemu, tj. byt doskonalszy powstaje jako późniejszy, w myśli greckiej zaś odwrotnie, to, co doskonalsze „rodzi” to, co mniej doskonałe. To, co najdoskonalsze pojawia się jako czasowo pierwsze. W filozofii greckiej *kosmos*, a właściwie sfera ponadziemską, słońce, gwiazdy itd., ukazana jest jako doskonalsza od ziemskiej. Biblia wskazuje na doskonałość człowieka jako stworzenia ostatniego, który jest złożony w swojej naturze, jest odbiciem świata przyrody i zarazem obrazem Boga.

Bardziej zgodnie niż opis powstania świata wydaje się brzmieć porównanie życia i dzieł proroków z życiem i działalnością filozofa w osobie Sokratesa. Wypada dodać, że choć, zdaniem Straussa, w okresie klasycznego średniowiecza uważano, że nikt bardziej nie zbliżył się do ideału człowieka zarysowanego w Biblii niż Platon, to jednak zważywszy na fakt trudności w zakreślaniu granic między poglądami Platona i Sokratesa oraz tego, że dla samego Platona życie i los Sokratesa posiadały znaczenie symboliczne, paralela prorocy – Sokrates jest bardziej odpowiednia. Wyrażna zbieżność jest widoczna między misją Sokratesa i misją proroków. Zarówno grecki myśliciel, jak i prorocy przejęci są sprawiedliwością lub prawością oraz wizją doskonałego społeczeństwa – sprawiedliwego i wolnego od wszelkiego zła. U Sokratesa jest ono ukazane jako pewna możliwość, a w wizji prorockiej jest zapowiedź, że ziści się ona w czasach mesjańskich. Różnic jest jednak znacznie więcej niż podobieństw i to nie tylko w kwestii zapowiedzi zaktualizowania się doskonałego społeczeństwa. Inaczej rozumie się przede wszystkim doskonałość człowieka. Doskonale sprawiedliwy i prawy człowiek jest u proroków „sługą Boga”, a w rozumieniu Sokratesa jest on Filozofem. Pisownia przez duże „F”, wskazuje na prawdziwego lub rzeczywistego filozofa, a nie rzekomego lub domniemanego. Kim jest Filozof, a raczej kim powinien być? Ten najdoskonalszy z ludzi poświęca swoje życie poszukiwaniu wiedzy, dążąc do wiedzy najwyższej zobiektywizowanej w idei dobra. W związku z tym powinien być władcą doskonałego społeczeństwa. Dla proroków nie istnieje potrzeba poszukiwania wiedzy o tym, co dobre, bo wiedza o dobru została człowiekowi objawiona przez samego Boga. Jedna z aporii dotyczy relacji między Filozofem a społeczeństwem. Czy ostatecznie społeczeństwo jest dla Filozofa, czy Filozof dla społeczeństwa. Dzieła Platona mogą być tak zinterpretowane, że społeczeństwo znajduje swoje usprawiedliwienie w egzystencji Filozofa. Dla proroków doskonały nie jest jednak pojedynczy człowiek, lecz samo społeczeństwo, a raczej ogół ludzi, czyli lud.

W eseju zatytułowanym *Interpretacja „Księgi Rodzaju”* Strauss poszukuje ponownie analogii między myślą filozoficzną grecką a opisami biblijnymi. Dyskutuje kwestie mitycznej interpretacji aktu stworzenia. W sprawie tej zajmuje nieco inne stanowisko niż w poprzednim eseju. Jego zdaniem, „opis świata przedstawiony w pierwszym rozdziale Biblii nie jest w istotny sposób różny od opisów filozoficznych” (s. 67). Potwierdza jednak, że kosmologia, czyli teoria budowy kosmosu, zawarta w Biblii ujmuje w innym porządku wyłanianie się poszczególnych form bytu niż u filozofów greckich. O ile w filozofii mamy przejście od niebios do ziemi, które jest deprecjacją bytu, o tyle



w Biblii taka kolejność jest udoskonaleniem bytu. W Biblii mamy raczej do czynienia z deprecjacją „niebios”, bytów nieożywionych, na rzecz stworzeń ożywionych, a w szczególności na rzecz człowieka. Strauss podkreśla w niniejszym eseju biblijną deprecjację wiedzy w ogóle, zwłaszcza zaś wiedzy o dobru i złu. Wiedza, którą symbolizuje filozofia, jest tutaj przedstawiona jako pokusa dla człowieka. Biblia, zdaniem omawianego autora, konfrontuje człowieka z alternatywą: życie w posłuszeństwie wobec Boskiego objawienia albo życie w wolności, którą proponuje filozofia grecka (s. 74). W pracy *Wzajemny wpływ teologii i filozofii* autor szuka dalszych paraleli i różnic pomiędzy tradycją symbolizowaną przez Jerozolimę a tradycją symbolizowaną przez Ateny. Podejmuje kwestie genezy Biblii i jej relacji do dzieł greckich. Mamy tutaj do czynienia z dziełem szczególnym, któremu brak odpowiednika w kulturze hellenistycznej. W tradycji greckiej mamy do czynienia z wielkimi księgami, które są dziełami autorskimi, dziełami ludzi, których możemy wskazać po imieniu i nazwisku, zaś Biblia jest „kompilacją źródeł” (s. 79); w jej powstaniu udział brało bardzo wielu anonimowych ludzi, piszących z natchnienia Boga, których nazwisk nie da się wskazać. O jej kształcie zdecydował nie geniusz ludzki, a osobiste doświadczenie Boga. Ludzie ci mówią o Jego działaniach i obietnicach, bez spekulacji i argumentacji charakterystycznych dla dzieł filozoficznych. W dziełach greckich mamy do czynienia z uogólnieniami dokonanymi na podstawie danych uzyskanych na drodze percepcji zmysłowej ich autorów. W każdym razie brak w nich powołania się na takie doświadczenie religijne. Wydaje się, że przyznanie racji Straussowi co do różnic w genezie Biblii i wielkich dzieł greckich, nie musi oznaczać zgody na całkowitą odmienną genezę jej treści. Kosmogonia Hezjoda jest podobnie jak opis biblijny stworzenia przesłaniem ustnym, przekazywanym przez kolejne pokolenia. Biblia i dzieła greckie mają naturę dzieł mądrościowych. O ile jednak mądrość grecka polega na uchwyceniu i kontemplacji tego, co niezmiennie w rzeczywistości, o tyle mądrość w rozumieniu żydowskim wyraża się nie w kontemplacji, lecz w działaniu, a przede wszystkim w posłuszeństwie, a więc działaniu zgodnym z nakazami Boga.

W omawianym eseju autor ujawnia, na czym polega w jego rozumieniu filozofia. Docenia sposób i wyniki pracy filozofa, jednak woli widzieć w filozofii, nie tyle doktrynę (zbiór twierdzeń), czy instrument społecznego oddziaływania, a nawet nie „dziedziczną ludzką realizację” (s. 82), lecz raczej sposób życia ożywionego przez szczególnego rodzaju pasję poznawczą – platońskiego erosa. Przy takim ujęciu filozofia, a raczej filozofowanie nie jest w ogóle sprzeczne z żadnym projektem życia, także z biblijnym. Nie jest to jednak podstawowy sposób rozumienia filozofii. Częściej rozumiano ją jako rodzaj, styl czy drogę życia. I jako taka stała w opozycji z biblijnym projektem. W okresie Średniowiecza w chrześcijaństwie to podstawowe, „erotyczne”, znaczenie filozofii jednak zanikło, gdyż stało ono na przeszkodzie realizacji właściwej chrześcijaninowi drogi życia. Wybór filozofii jako drogi życia jest jednak – zdaniem Straussa – oparty na uprzedniej wierze. Nie sposób bowiem wykazać konieczności takiej drogi życia, co jest równoznaczne z niemożliwością uzasadnienia, że jest to jedyna słuszna droga życia (s. 93). Jak mówi autor w innym miejscu „wszystkie rzekome próby odrzucenia objawienia zakładały niewiarę w objawienie, a wszystkie rzekome próby odrzucenia filozofii zakładały uprzednią wiarę w objawienie” (s. 92). Konkluzja z tego jest taka, że filozofowie nigdy nie obalili objawienia, a teologowie nigdy nie obalili filozofii.

W *Uwagach o „Księdze wiedzy” Majmonidesa* Strauss wraca do zagadnienia wiedzy na temat Boga. Wychodzi w swoich analizach od stwierdzenia Majmonidesa, że

„[...] wiedza o istnieniu Boga jest podstawą wszelkich podstaw i podporą nauk [...]” (s. 265). Nie jest ona jednak drogą do poznania ani istnienia Boga, ani Jego jedności i bezcielesności, lecz jedynie drogą do miłości Boga i bojaźni Bożej. W dalszej analizie autor stwierdza, że Majmonides zdaje się sugerować, że „[...] miłość Boga w odróżnieniu od bojaźni Bożej w niczym nie zależy od posiadanej wiedzy” (s. 267). Dodaje jednak za Majmonidesem, że możemy miłować Boga tylko w takim stopniu, w jakim Go znamy, „dlatego musimy się poświęcić studiowaniu nauk i wglądom, które umożliwiają poznanie Boga w takim zakresie, w jakim jest to człowiekowi potrzebne” do jego miłowania (s. 277). W końcowym fragmencie pracy Strauss dochodzi jednak do konkluzji, że człowiek służy Bogu na ogół z bojaźni, a nie z miłości. Obydwa fragmenty wydają się być razem niespójne, jakby pochodziły z dwóch odmiennych kultur, pierwsze z judaistycznej, drugie z filozoficznej, greckiej. Należałoby jednak zapytać, co autor ma na uwadze, używając słowa „wiedza” i „nauki” w pierwszym, a co w drugim przypadku; a może ta pozorna niespójność jest jedynie rodzajem kodu pisarstwa ezoterycznego Straussa? Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, co chciał nam autor przez takie dwuznaczne ujęcie roli wiedzy w naszym ukierunkowaniu i odniesieniu do Boga powiedzieć.

#### KLASYCZNA FILOZOFIA POLITYCZNA A NOWA NAUKA POLITYKI

Polityka stanowi drugi, obok zagadnienia Boga, obszar zainteresowań Straussa. Nie ulega wątpliwości, że na nim najwięcej koncentrował swoją uwagę. Jego poglądy w zakresie filozofii polityki stały się przedmiotem licznych komentarzy i interpretacji. Szczególny wysiłek, a nawet rodzaj misji wiązał Strauss z nauczaniem. Zjednało mu to wielu uczniów, którzy interpretowali i rozwijali myśl mistrza. Ci, tzw. strausiści akademicy, jak Allan Bloom czy Harry V. Jaffa, rozwijali myśl Straussa w różnych obszarach filozofii, np. filozofii edukacji. Inni, jak P. Wolfovitz czy W. Kristol, zwani strausistami politycznymi, zaangażowani w działalność polityczną, w mniejszym albo większym stopniu starali się wdrażać idee Straussa w politykę realną. Filozofia Straussa wywarła poważny wpływ na ukształtowanie się neokonserwatyizmu w Ameryce. Żaden z filozofów amerykańskich nie mógłby się pochwalić równie znaczącym oddziaływaniem na władzę, co omawiany autor. Jego zwolennicy uzyskali spore wpływy w Białym Domu za czasów prezydentury obydwu Bushów. Zbyt wyraźne kojarzenie Straussa z administracją Busha, pomówienia o imperializm, negatywna ocena jego rządów, zwłaszcza w zakresie polityki międzynarodowej, nie pozostało bez wpływu na reputację Straussa i jego filozofii polityki. Nie osłabiło to jednak zainteresowania jego myślą filozoficzną. Podstawy jej popularności tkwią z pewnością znacznie głębiej niż mniej lub bardziej koniunkturalne jej wykorzystanie w walce i praktyce życia politycznego w USA.

Filozofii politycznej w omawianym tomie poświęcono trzy eseje, zatytułowane: *Klasyczna filozofia polityczna*, *Filozofia polityczna i historia* oraz *Filozofia jako ścisła nauka a filozofia polityczna*. Nim przejdzie się do omówienia poglądów filozoficznych Straussa na temat polityki, wypada zwrócić uwagę na samo pojęcie filozofia polityczna. Strauss nie używa terminu „filozofia polityki”, który na ogół używany jest na określenie działu filozofii mającego za przedmiot życie polityczne, także przez przedstawicieli nurtu filozofii klasycznej. Nie jest to jakiś szczególny manieryzm, czy brak staranności i precyzji wysławiania się. Strauss zupełnie świadomie i celowo używa przymiotnika „polityczna”, aby podkreślić nie przedmiot dociekań, ale sposób podejścia do za-

gadnień politycznych (s. 163). Status filozofii politycznej jest dla Straussa najwyższy w całokształcie refleksji filozoficznej. Dla niego jest to zasadniczo filozofia pierwsza. „Dobrobyt wspólnoty politycznej zależy ostatecznie od studium filozofii” (s. 162), co starał się wykazać zarówno Platon w swoim dziele *Państwo*, jak i wszyscy filozofowie klasyczni za nim. Filozofia polityczna osiąga swoje najgłębsze cele poprzez zachętę do życia filozoficznego, albo nawet wprost, poprzez odciąganie swoich najlepszych obywateli od życia politycznego i kierowanie ich do życia filozoficznego.

Poglądy w zakresie filozofii polityki Straussa określa się jako klasyczny racjonalizm polityczny, ze względu na jego próby odnowienia filozofii polityki, reprezentowanej przez takich myślicieli starożytności, jak Platon i Arystoteles. Odnowienie myśli klasycznej wiązało się z przełamaniem dominacji tzw. naukowej myśli politycznej, która wyparła czy stłumiła wpływy myśli filozoficznej na teorię polityki i praktykę polityczną w nowożytności. Upatrywał w niej przyczynę obecnego kryzysu demokracji liberalnych. Jego zdaniem, począwszy od Machiavellego, trwa ciągły proces odchodzenia w teorii polityki od myśli klasycznej. Machiavelli, Hobbes i Nietzsche wyznaczają kolejne etapy (fale) tego procesu. Pierwszy z wymienionych, określany „nauczycielem zła”, (s. 14), zerwał nić, jaka łączyła teorię polityki z etyką. Zastąpił zasady polityki ufundowane na etyce społecznej zasadami wyprowadzonymi z ówczesnej praktyki politycznej, pełnej intryg, podstępów, zdrady i skrytobójstwa. To, jak powinno się postępować, uzasadniano tym, jak się postępuje. Drugi z nich odpowiedzialny jest za hedonizm polityczny i za wyeliminowanie znaczenia cnót publicznych w procesie tworzenia się społeczeństwa cywilnego. Odtąd to nie cnoty obywateli mają zagwarantować dobre rządy, ale odpowiednia metoda i technika organizacji państwa. Ostatni z wymienionych, chociaż oceniany przez Straussa nad wyraz życzliwie i pozytywnie, ukazał jedynie nihilizm, który tkwił w hedonizmie i ateizmie poprzednich fal. Nietzsche przeprowadził osąd nad społeczeństwem, które, w jego mniemaniu, w miejsce natury ludzkiej wprowadziło wolność, a w miejsce wartości uniwersalnych własne projekty i cele. Diagnoza brzmiała: nihilizm. Strauss uważa, że odejście w polityce od moralności i od cnót społecznych miało ostatecznie swoje bolesne konsekwencje we wszelkich totalitaryzmach XX w. Strauss wypowiada więc walkę historycyzmowi, relatywizmowi i moralnemu permisywizmowi, czyniąc te nurty odpowiedzialnymi za upadek myśli politycznej w nowożytności.

Omawiany autor po pierwsze konstatuje fakt zaniku filozofii politycznej w XX wieku. Na Wschodzie została ona zastąpiona ideologią komunistyczną, a na Zachodzie wyparta przez neopozytywizm – modny w kręgach akademickich – i przez egzystencjalizm – modny w kręgach artystycznych i mocniejszy w swoim powszechnym oddziaływaniu na społeczeństwo. Po drugie, filozofia polityczna nie jest refleksją filozoficzną nad realnym życiem politycznym. Jej zadanie polega na „uczynieniu przejrzystymi naszych idei politycznych – po to, aby mogły być one podporządkowane analizie krytycznej”. Idee to swoistego rodzaju skróty, pozostałości myślenia z przeszłości. Idee polityczne państwa i miasta, pochodzące ze starożytności, mają swoją genezę w bardziej jeszcze pierwotnych ideach. Strauss widzi zatem potrzebę uzupełnienia badań w zakresie filozofii politycznej także przez historię idei. To uzupełnienie nie było jednak potrzebne ani filozofom starożytnym, ani nawet średniowiecznym. Filozofowie nowożytnemu już niestety tak, gdyż filozofia nowożytna przekształciła się w filozofię historyczną. Dotyczy to szczególnie nowożytnej filozofii politycznej, gdyż „jej podstawy nie są jej współczesne lub bezpośrednio dostępne” (s. 184).

Strauss przeciwstawia sobie klasyczną filozofię polityczną, której tradycja sięga starożytnej Grecji i trwa aż do XVII wieku i nową filozofię polityczną. Nie wychodzi ona już od doświadczenia codziennego związanego z życiem wspólnoty, nie posługuje się terminami potocznymi opisującymi jej doświadczenie, lecz terminami technicznymi, wynikającymi z refleksji filozoficznej nad życiem politycznym. Klasyczna filozofia polityczna miała zatem za przedmiot kontrowersje związane z przedfilozoficznym życiem politycznym, a nowożytna nauka polityki z filozoficznym życiem politycznym. Starożytni nie pytali, jak nowożytni filozofowie, dlaczego istnieje lub powinna istnieć wspólnota polityczna, lecz raczej – jaki typ ludzi powinien posiadać decydującą władzę w państwie lub jaki ustrój jest najlepszy dla danej wspólnoty politycznej (s. 154). Najbardziej wydatną różnicą pomiędzy nimi jest zatem to, że nowa filozofia polityczna nie poszukuje już rozwiązania zagadnienia najlepszego ustroju politycznego (s. 149). Klasyczna jest w „istotny sposób «praktyczna» z powodu swej bezpośredniej relacji do życia politycznego”, gdyż chodzi o właściwe pokierowanie nim w konkretnej wspólnocie, w przeciwieństwie do nowożytnej zmierzającej jedynie do opisu i zrozumienia życia politycznego. Wydaje się, że kwintesencją Straussa ujęcia różnic między klasyczną filozofią polityczną a nowożytną nauką polityczną jest znaczenie filozofii w refleksji nad państwem i w uprawianiu polityki, szczególnie jej rola w kształtowaniu dobrego państwa. W starożytności życie polityczne zrodziło filozofię polityczną, w nowożytności przeciwnie, to filozofia zrodziła życie polityczne, które stało się przedmiotem tej nowej filozofii (nauki) politycznej.

Fundamentem filozofii polityki Straussa jest teoria prawa naturalnego, ujmowana jako teoria normatywna. Jak pisze Mordarski w swojej monografii o Straussie, teorię prawa naturalnego należy potraktować wręcz jako klucz interpretacyjny dla koncepcji klasycznego racjonalizmu politycznego Straussa (R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, s. 17). W eseju pt. *Prawo naturalne* Strauss dokonuje wykładni swojego rozumienia prawa naturalnego. W zasadzie w jego wydaniu jest to powrót do nauki o prawie naturalnym, w wersji głoszonej przez starożytnych i średnio-wiecznych mistrzów, takich jak Platon i Arystoteles oraz Św. Tomasz z Akwinu. Twierdzi, że takie rozumienie jest współcześnie „odrzucone przez niemal wszystkich badaczy społeczeństwa, niebędących rzymskimi katolikami” (s. 137). Teoria prawa naturalnego jest uważana współcześnie za kontrowersyjną i z różnych stron atakowana. Ataki na teorię prawa naturalnego w wersji klasycznej idą z dwóch stron. Zwolennicy pozytywizmu odrzucają prawo naturalne, bo sądy wyrażające treść prawa naturalnego są sądami o wartościach, gdy tymczasem sądy o wartościach nie przynależą ich zdaniem do nauki. Ta zajmuje się w ich mniemaniu faktami, o których wygłasza się sądy opisujące, a nie wartościujące. Przedstawiciele historycyzmu z kolei odrzucają prawo naturalne, bo według nich sądy o wartościach są zawsze wyrazem określonego światopoglądu, stanowiącego wytwór określonej epoki. Nie może zatem istnieć prawo naturalne dotyczące człowieka jako człowieka, ale człowieka na danym etapie rozwoju historycznego.

Zdaniem Straussa, w ujęciu klasycznym „przez prawo naturalne rozumiano prawo, które określa to, co słuszne lub niesłuszne, i które posiada zdolność lub jest wiążące przez naturę, czyli jest od niej nieodłączne” (s. 136). Odkrycie natury zawdzięczmy Grekom. Jest ona przeciwieństwem zarówno sztuki (wiedzy o tworzeniu artefaktów), jak i *nomos* (prawo, zwyczaj, konwencja, itd.). Prawo natury jest zatem zbitką pojęciową ujęcia natury i prawa (*nomos*). Nic dziwnego, że wg amerykańskiego filozofa, skoro natura jest przeciwieństwem prawa, to w samym pojęciu prawa naturalnego mieści się

sprzeczność. W pojęciu prawa naturalnego chodzi w zasadzie o oddzielenie naturalnych uprawnień, wypływających z natury człowieka, jako przeciwieństwo uprawnień zwyczajowych czy obyczajowych, przyjętych poprzez konwencje. Spór między zwolennikami i przeciwnikami klasycznego rozumienia pojęcia prawa naturalnego ogniskuje się na poziomie pojmowania sprawiedliwości. Konwencjonalisci podkreślają historyczny charakter sprawiedliwości, ale nie mogą jednak zaprzeczyć, pod groźbą popadnięcia w sprzeczność, że istnieje jakieś stałe jądro sprawiedliwości, które jest powszechnie rozpoznawane, niezależnie od czasu i miejsca życia określonej społeczności. Na potwierdzenie wystarczy przywołać przypadki uciekania się do nieprawdy, kłamstwa i mitu przy obronie niesprawiedliwości, by była ona publicznie akceptowana jako sprawiedliwa. Strauss sprowadza istotę sporu o sprawiedliwość właśnie od tego jądra, powszechnej akceptacji tego, co sprawiedliwe, niezależnie od zmiennych okoliczności historycznych. Spór w istocie dotyczy więc tego, czy wynika ono z natury człowieka, jak chcą zwolennicy teorii prawa natury, czy z jakiejś niepisanej umowy lub porozumienia między ludźmi, rodzaju umowy pierwotnej, jak chcą konwencjonalisci. A także tego, czy obowiązuje z natury, a więc dla niej samej, czy z ustanowienia człowieka, jako wynik ludzkich kalkulacji.

Nowożytni filozofowie polityki, chociaż utrzymali w mocy teorię prawa natury, to dokonali na niej daleko posuniętej manipulacji, która zmieniła zasadniczo jego treść i wymowę. Szczególne znaczenie w erozji klasycznego rozumienia prawa naturalnego miał Hobbes, który zapoczątkował jego nowe ujmowanie. W nowożytnym rozumieniu prawa naturalnego nie wychodzi się już od naturalnej hierarchii ludzkich celów, ale od najniższego z tych celów, tj. samozachowania, czyli zachowania swego życia. Perspektywa zbudowania wspólnoty politycznej na fundamencie takiego, najniższego celu, wydawała się Hobbesowi co prawda mało wzniosła, ale przynajmniej realna, w przeciwieństwie do wielu wspaniałych, lecz utopijnych projektów społecznych jego poprzedników. Zdaniem Straussa, nowożytna doktryna prawa naturalnego charakteryzuje się: (1) autonomicznością prawa naturalnego, czyli odejściem od ujmowania go w kontekście teologicznym (prawo odwieczne, prawo boskie) oraz charakterem formalnoprawnym (prawo pozytywne), (2) upodobnieniem do naturalnego prawa społecznego (tzw. ogólne warunki prawowitości, bez względu na miejsce i czas, np. zachowanie suwerenności, zgoda publiczna na podatki itd.), (3) występowaniem i obowiązywaniem prawa natury w stanie natury, czyli przed pojawieniem się społeczeństwa cywilnego (Rousseau), (4) stopniowym zastępowaniem go przez tzw. prawa człowieka, gdzie nie mówi się już w ogóle o obowiązkach człowieka wynikających z prawa naturalnego, ale jedynie o jego uprawnieniach, (5) przekształcaniem się z „konserwatywnego” w „rewolucyjnego” w swoim oddziaływaniu (s. 144).

## ZAKOŃCZENIE

Omawiana książka, pomimo że stanowi zestaw mniej znanych prac Straussa, daje dość dobry wgląd w istotę jego poglądów filozoficznych. Niemniej należy ją traktować nie jako substytut czy zastępnik, a raczej jako uzupełnienie w stosunku do dzieł autora już wcześniej wydanych w Polsce. Tłumaczenie prac filozoficznych nie jest zadaniem prostym i łatwym, zwłaszcza jeżeli ma się na uwadze prace autora oryginalnego i wybitnego. Pierwszy powód wynika jakby z natury dyskursu filozoficznego, w którym stosuje się język naturalny, wzbogacony jedynie o słownictwo specjalistyczne. Styl

pisarstwa filozoficznego jest dość zróżnicowany w zależności od koncepcji i kierunku filozoficznego, reprezentowanego przez autora. Stąd należy mówić raczej o stylach filozoficznych niż stylu. Stanowią one zróżnicowane spektrum od stylu zbliżonego do beletrystycznego, jak w przypadku egzystencjalistów, aż do stylu dzieł naukowych, jak u neopozytywistów. Styl pisarstwa filozoficznego Straussa stanowi jakieś ogniwo pośrednie w łańcuchu łączącym obydwie skrajności. Wydaje się być nieco bliższy piarstwu beletrystycznemu niż naukowemu, ma się nawet wrażenie, że Strauss nie dokłada zbyt wielu starań, jeśli chodzi o formę swoich dzieł. Druga trudność wiąże się z koncepcją piarstwa ezoterycznego. Chodzi o sposób eksponowania prawd filozoficznych o znaczeniu politycznym i społecznym i religijno-moralnym, ze względu na rozbieżności między praktyką (realną polityką) a filozofią (teorią polityczną) w danym okresie historycznym i w danym państwie. Strauss nie miał jednak w Ameryce zbyt wielu powodów, aby go stosować. Czy Strauss uprawiał takie piarstwo w swojej twórczości, czy tylko o nim rozprawał? Sprawa ezoteryczności dzieł Straussa jest dość wątpliwa. Autor wprowadzenia do omawianej pracy wskazuje na zamieszczony w niej esej pt. *Uwagi o planie „Poza dobrem i złem” Nietzschego*, w którym Strauss miałby się posługiwać formą i techniką piarstwa ezoterycznego (s. 17). Nie istnieje wszakże jakaś spójna ezoteryczna interpretacja dzieł Straussa. W jego przypadku mamy na pewno do czynienia ze stosowaniem niektórych technik właściwych dla dzieł ezoterycznych bardziej dla nadania pracom szczególnego waloru dydaktycznego niż z intencją ukrycia niektórych prawd przed cenzurą społeczną czy polityczną.

Niezależnie od tego, czy wszystkie prace Straussa mają podwójne „dno” czy tylko nieliczne z nich, już samo to stanowi poważne utrudnienie dla pracy tłumacza. Trzeba się bowiem liczyć z tym, że tekst może być odczytany inaczej. Tym bardziej w przypadku stwierdzonej ezoteryczności dzieła należałoby nadać tekstowi formę egzo- i ezoteryczną dzieła oryginalnego. Należałoby wtedy dokonać niejako dwóch przekładów równoległe. Powinien on ponadto oddawać nie tylko intencje, czy dwojakie przesłanie tekstu, zarówno sens jawny, jak i ukryty, ale powinien to także czynić w sposób właściwy dla danego języka i kręgu kulturowego. Tłumacz musi się wczuwać, albo raczej projektować to, w jaki sposób wyrażałby swoje myśli w danym okresie dziejów i w danym języku autor. Wymaga to oczywiście najpierw uchwycenia dwóch intencji autora i zastosowania technik piarstwa ezoterycznego na wzór autora dzieła. A zatem tłumacz musi osobiście posiadać sztukę piarstwa ezoterycznego. Czy tak jest w tym przypadku? Należałoby jednak zapytać autora przekładu czy czytelnik uzyskał wystarczające wskazówki dla właściwego zrozumienia dzieła amerykańskiego filozofa. Niezrozumiałe w tym kontekście jest pominięcie objaśnień do tekstu przekładu, tak aby zbliżył się on maksymalnie do intencji i do sensu dzieła oryginalnego. Chodzi zarówno o komentarze językowe, przypisy słownikowe, jak i odpowiednie analizy semantyczne. Trudno jednak doszukać się ich w przypadku recenzowanego dzieła. Pozostaje jedynie zawierzyć tłumaczowi, że oddane czytelnikowi dzieło odzwierciedla w pełni sens myśli samego Straussa. Uwagi te nie podważają jednak w niczym znaczenia i wysiłku, jaki dokonał Mordarski udostępniając rodzimemu użytkownikowi języka polskiego mało znane prace autora nie tylko głębokiego i inspirującego, ale i trudnego w odbiorze.

RYSZARD MACIOLEK  
(Bydgoszcz)