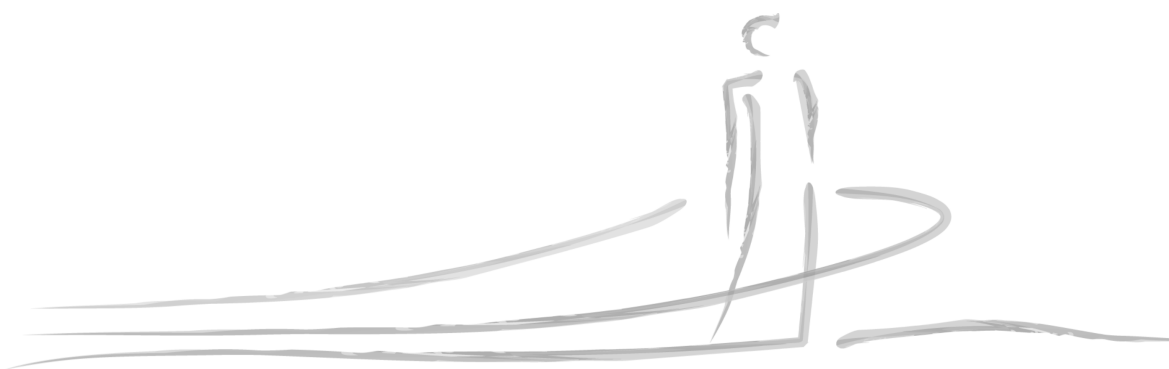


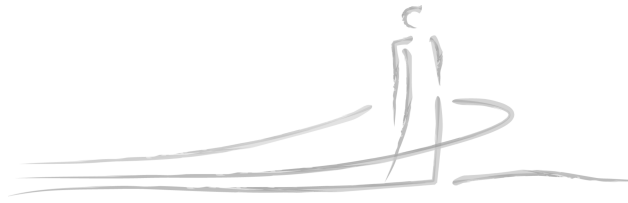
Paweł Armada

**Szkoła
myślenia politycznego
Leo Straussa**



dyskurs politologiczny
monografie

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM
Kraków 2012



dyskurs politologiczny

seria pod redakcją
Włodzimierza Bernackiego, Wita Pasierbka, Bogdana Szlachty

- Paweł Armada, *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*



- Anna Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny. Wokół sporu o idee i instytucje demokracji deliberatywnej*
- Paweł Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*
- Radosław Rybkowski, *Upadek stopni – stopnie upadku. Problemy amerykańskiego szkolnictwa wyższego*
- Mirosław Łakomy, *Rynek radiowy w Polsce*
- Konrad Oświecimski, *Grupy interesu i lobbying w amerykańskim systemie politycznym*

© Akademia Ignatianum, 2012
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Redakcja: Magdalena Jankosz
Projekt okładki: Anna Garsztko
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-063-6 (Ignatianum)
ISBN 978-83-7767-051-4 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 012 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

Podziękowania	7
Wprowadzenie	9
1. Szkoła Leo Straussa w konserwatyźmie amerykańskim	27
1.1. Zagadnienie straussizmu	27
1.2. Tradycja konserwatywna w amerykańskiej myśli politycznej?	63
1.3. Straussizm a neokonserwatyźm	106
1.4. Uwaga o komunitaryźmie	122
2. Leo Strauss jako odnowiciel klasycznej nauki o polityce	141
2.1. Strausowski schemat nowoczesności	141
2.2. Krytyka nauk społecznych	196
2.3. Koncepcja prawa naturalnego	227
2.4. Nauka dla dżentelmenów	279
2.5. Powrót do klasyków a nauczanie ezoteryczne	300
3. Nowoczesność a problem teologiczno-polityczny	329
3.1. Sformułowanie problemu teologiczno-politycznego	329
3.2. Strauss w konfrontacji z Nietzschem i Heideggerem	399
3.3. Obrona życia filozoficznego czy obrona życia przed filozofią?	433

4. Główny rys podziału w szkole Leo Straussa	493
4.1. Problem wielobiegunowości straussizmu	493
4.2. Erotyczni filozofowie: Allan Bloom	519
4.3. Filozoficzni mężowie stanu: Harry Jaffa	557
 Zakończenie	 581
 Bibliografia	 589
 Summary	 611

WPROWADZENIE

Pośród mnogości wystąpień składających się na rozległą, wielowiekową tradycję usystematyzowanej refleksji o polityce zdarzają się zjawiska szczególne, oddziałujące ponad zwykłym torem wspólnego porządkowania spraw. Celem tego opracowania jest nakreślenie możliwie koherentnego opisu jednego z takich zjawisk intelektualnych, charakteryzujących się niewątpliwym potencjałem wpływu na kształtowanie praktyki życia politycznego. Byłby to przykład samoświadomej idei, która przekracza mury akademii po tym, gdy stało się jasne, że żadna „akademia” – przy zachowaniu sensu tego określenia w bliskim stosunku do jego klasycznego desygnatu – nie może przetrwać naporu tendencji zachodzących w łonie całego społeczeństwa lub całego świata zachodniego, prądów czy procesów kulturowych stanowiących nieodparte świadectwo duchowego kryzysu nowoczesności.

Tym szczególnym zjawiskiem czy ideą jest straussizm, czyli zespół poglądów – niekoniecznie wyrażanych w sposób odpowiadający zazwyczaj przyjmowanemu rygorom języka naukowego – podzielanych przez straussistów. Pojęcia „strausizm” i „strausista”, przejęte z języka angielskiego (*Straussianism, Straussian*), wymagają rozjaśnienia o tyle, o ile wypada konstatować ich nikłą obecność w ramach tego, co można by uznać za polską literaturę przedmiotu, nie mówiąc już o bardziej rozpowszechnionym użyciu w opracowaniach lub wykładach zmierzających do syntetycznego przedstawienia spektrum stanowisk intelektualnych wewnątrz

współczesnych doktryn politycznych i prawnych bądź dyskursu filozofii politycznej (filozofii polityki). Pojęcia te wiążą się w oczywisty sposób ze spuścizną Leo Straussa (1899-1973) – myśliciela wciąż mało u nas znanego (choć w ciągu ostatnich kilku lat zachodzi tu pewna zmiana, przynajmniej pośród przedstawicieli niektórych środowisk) i często powierzchownie kojarzonego z „doktryną” konserwatywną, poparciem dla absolutyzmu wartości w duchu prawnonaturalnym, nieprzejednaną kontestacją politologicznego scjentyzmu, wreszcie – ze „smakowaniem klasyków” niby „starej brandy”¹. Sproblematyzowanie tego obrazu, jak również efemerycznych nawiązań o charakterze bardziej publicystycznym do sporów toczonych w ostatnich latach wokół rzeczywistej skali pośmiertnego wpływu Straussa (który był żydowskim emigrantem z Niemiec) na bieżącą politykę wewnętrzną, a przede wszystkim zagraniczną rządu Stanów Zjednoczonych, jawi się jako warunek *sine qua non* owocnej pracy badawczej nad tym trudnym tematem.

Słowo „straussista” oznacza osobę będącą bezpośrednim uczniem Leo Straussa bądź kształconą przez jego uczniów, działającą w obrębie amerykańskiego życia akademickiego (głównie uniwersyteckich wydziałów politologii) lub poruszającą się w tamtejszym dyskursie politycznym, wyróżnioną przez pewne istotne przekonania na temat roli filozofii politycznej, wagi i sposobu odczytywania tekstów filozoficzno-politycznych, nade wszystko zaś poprzez charakterystyczną retorykę nawiązującą do *la querelle des anciens et des modernes*, powagi zasad konstytutywnych dla ustroju politycznego Stanów Zjednoczonych oraz klasycznie pojmowanej cnoty *a contra* pozytywizmu i relatywizmu nauk społecznych oraz przesiąkniętej jednostkową indyferencją wobec pytania o dobro kultury masowej, a w końcu – do obrony cywilizacji Zachodu przed zewnętrznymi i wewnętrznymi zagrożeniami, barbarzyńskim atakiem i nihilistycznym rozpadem. W bardziej swobodnym rozumieniu słowo „straussista” bywa również używane w odniesieniu do szerokiego grona badaczy czy intelektualistów zainspirowanych myślą Straussowską i często proponujących jej głębokie, krytyczne analizy albo zajmujących się opracowaniem dorobku Straussa ze szczególnym uwzględnieniem jego wczesnych pism

¹ Por. P. Śpiewak, *Filozofia jako utopia zrealizowana*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 14.

(„Straussa – Europejczyka”²). Ścisłe rozgraniczenie obu znaczeń nie jest możliwe, a w każdym razie nie odpowiadałoby ono prostemu przeciwstawieniu uczonego rozpatrującego zagadnienia wskazane przez wybitnego myśliciela z jednej, zaś ograniczonego w swych dociekaniach wyznawcy doktryny jako spetryfikowanej formy wyrażenia obecności czy uporczywości tychże zagadnień z drugiej strony. Stosowane w ramach niniejszej monografii określenia „straussizm”, „straussista” czy „szkoła Straussowska” dotyczą wszakże ograniczonej sfery oddziaływania Straussa i jego uczniów, bez uwzględnienia niepodatnej na wyczerpujący opis, stanowiącej tedy zagadnienie osobne i być może fascynujące, recepcji ich dokonań intelektualnych w różnych krajach świata (np. w Chinach³). Mowa zatem o poglądach na temat problemów, o których można sądzić, że zostały celowo poddane pod rozagę młodych ludzi nieprzypadkowo zachęconych do refleksji, ale także do przyjęcia określonej formuły zewnętrznych zachowań czy odniesień, rozpoznawalnego stylu. W tym sensie można też mówić o dysponentach myśli Straussowskiej w odróżnieniu od tych, którzy jedynie starają się tę myśl zrozumieć i wy tłumaczyć.

Takie ujęcie tematu „szkoły Straussowskiej” – jako oryginalnego projektu filozoficznego zrodzonego w umyśle jednej osoby – prowadzi nieuchronnie do skupienia się na intensywnej próbie dotarcia do zasadniczego punktu rozważań w dziele jej założyciela; punktu, z którego można by dojrzeć na odpowiednio szerokim tle refleksji filozoficznej (lub teologicznej) wykoncypowany sens powołania do życia tejże szkoły. Podejmujący tego rodzaju próbę musi zmierzyć się z trudnościami interpretacyjnymi spowodowanymi nie tylko złożonością i zakresem dzieła, które każe pochylić się nad długim ciągiem drobiazgowych komentarzy do wielu wystąpień mających z punktu widzenia badacza myśli politycznej bezspornie samoistne znaczenie, ale również faktem rzadko spotykanego, rozmyślnego powikłania przekazu. Niezwykłość dziedzictwa Straussa polega bowiem także na tym, że głosił on istnienie w pisanej tradycji filozoficznej podwójnego nauczania (treści ezoterycznych

² Por. M. Lilla, *Leo Strauss – Europejczyk*, przeł. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 84 (2007), s. 130-135.

³ Por. tenże, *Reading Strauss in Beijing*, <URL = <http://www.saloforum.com/index.php?threads/chinas-leaders-turn-towards-leo-strauss-and-carl-schmitt.180/>> [dostęp: 31.05.2011].

skierowanych do potencjalnych filozofów, skrywanych w gąszczu pisarstwa egzoterycznego, służącego uzgodnieniu tychże treści – jako zdolnych do podważenia wszelkiej ortodoksji – z opiniami czy wierzeniami właściwymi dla ogółu czytelników), a uzasadniony jest sąd, że sam takową praktykę wcielał w życie.

Tym samym zarysowuje się kilka odrębnych poziomów, na jakich można rozpatrywać „akt założycielski” straussizmu. Po pierwsze, będzie to warstwa eksponowanych zainteresowań badawczych i retorycznych wypowiedzi nakierowanych przede wszystkim na wynikającą z diagnozy kryzysu państwa liberalno-demokratycznego (a szerzej – kryzysu nowoczesności) konieczność „powrotu do klasyków” czy też odnowy Sokratejskiego racjonalizmu politycznego, zawierającego w sobie wizję najlepszego ustroju politycznego (ziemiańskiej republiki) oraz poparcie dla cnót obywatelskich i liberalnego kształcenia. Po drugie, warstwa namiętnej lektury szeroko pojętego kanonu tekstów filozoficzno-politycznych pod kątem odkrycia rzekomo zawartego w nich momentu nauczania ezoterycznego, dotyczącego zapewne nieukontekstowanego historycznie rozumienia „naturalnego” podziału ludzi na filozofów i niefilozofów oraz wynikającego stąd napięcia między filozofią a „miastem” (lub między swobodnymi dociekaniem filozofa a sferą wyższych norm wywodzonych spoza dyskursu filozoficznego, na jakich opiera się porządek polityczny); byłaby to poniekąd warstwa intelektualnej zachęty czy atrakcji, wykazująca przy tym szczególną podatność na wystąpienie nadużyć interpretacyjnych wobec nie tylko samej interpretacji Straussa (i jego uczniów), ale także przywoływanych myślicieli z odległej przeszłości. Trzeci wreszcie poziom zajmowałyby rozważania wokół tak zwanego problemu teologiczno-politycznego, wobec którego dwie poprzednie warstwy jawiłyby się jako pochodne. Jest to jednak poziom najtrudniejszy do uchwycenia i bodaj najbardziej odsunięty od utrwalonej domeny zagadnień poruszanych przez filozofów i teoretyków polityki, wymagający bowiem skupienia na takich pojęciach jak „objawienie” czy „proroctwo”, a nade wszystko – „Prawo” pojmowane w duchu Tory, talmudu i szariatu.

Zasadnicze tedy pytanie, które musiał sobie zadać autor tego opracowania – w istocie zdradzające intelektualny niepokój, jaki odczuł, będąc młodym badaczem myśli politycznej zainteresowanym szczególnie problematyką teorii normatywnych opartych na

bardzo krytycznym diagnozowaniu dotychczasowych kierunków rozwoju państw liberalno-demokratycznych – brzmiałoby: Na jakiej płaszczyźnie teoretycznej należy umieścić myśl Straussa? Na jakim poziomie można toczyć debatę z jego ustaleniami?

Skomplikowane zjawisko straussizmu zdaje się pośredniczyć między formacją duchową *Kulturpessimismus* a współczesnym dyskursem politologicznym i filozoficzno-politycznym, sprzyjając jednocześnie wyrażeniu trosk dotyczących osłabienia wiary w liberalną demokrację oraz fundamentalnemu wątpieniu w słuszność czy prawomocność przyjętego sposobu życia w nowoczesnym państwie czy społeczeństwie. Problem z jego umiejscowieniem ujawnia się zarówno w wymiarze dyskutowanym przez historyków doktryn politycznych (czy i w jakim sensie mamy tu do czynienia z doktryną konserwatywną bądź jedną z wielu odsłon „konserwatywnego stylu myślenia“?), jak i tym stanowiącym pole zainteresowania filozofów polityki, skłonnych postrzegać trwałość lub niezbywalność fundamentalnych zagadnień filozoficznych w odniesieniu do sfery racjonalnego dociekania podstaw ładu normatywnego przechodzącej w sferę zasadniczych ustaleń na poziomie ładu instytucjonalnego niejako *a contra* doraźnych ujęć doktrynalnych.

Być może ten wyjściowy problem w rozumieniu dzieła Straussa wynika ze stanu debaty prowadzonej na gruncie filozoficzno-politycznym albo nawet z samego pojmowania roli tej dyscypliny (jak też korzystającej z niej części dyskursu politologicznego). Używając pojęcia „filozofia polityki“, zwykliśmy odnosić się do normatywnej teorii polityki, czyli rodzaju usystematyzowanej refleksji wskazującej pożądany charakter ustroju i kształt życia politycznego, refleksji długo odrzucanej bądź lekceważonej na skutek dominacji podejścia pozytywistycznego w ramach dwudziestowiecznych nauk społecznych. Od czasu publikacji w 1971 roku pracy Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości* dziedzina ta zdaje się przeżywać pewien renesans. Napisane z intelektualnym rozmachem, dzieło myśliciela o nastawieniu liberalnym (odpowiadającym amerykańskiej wersji liberalizmu, afirmatywnej w stosunku do idei państwa dobrobytu) spotkało się z krytycznym odbiorem ze strony autorów zaliczanych – w sposób mniej lub bardziej zasadny – do trzech „obozów“: libertarian, komunitarystów i neorepublikanów. Wyłoniła stąd żywa debata mogła zarazem czerpać swą siłę z faktu wygaśnięcia optymizmu co do możliwości konstruowania przez

politologów empirycznie weryfikowalnych teorii na podstawie długo uznawanego kanonu naukowości, według którego eksplanacyjne osiągnięcia nauk przyrodniczych miały służyć za wzór dla nauk opisujących dążenia ludzi.

Należy przy tym jednak zauważyć, za Willem Kymlicką, że „uwaga badaczy przeniosła się” – z zagadnień tradycyjnie postrzeganych jako tworzące rdzeń refleksji filozoficzno-politycznej, pojęć „władzy”, „suwerenności” czy „natury prawa” – „na ideały sprawiedliwości, wolności i wspólnoty, na które powołujemy się, gdy oceniamy instytucje i decyzje polityczne”⁴. Ocena ta odnosi się w praktyce do instytucji i decyzji zaistniałych w państwie liberalno-demokratycznym. Współcześni dyskutanci, być może głęboko przeżywający własne starcia, raczej nie zmierzają do głębszego sprobematyzowania tego, co powszechnie uznaje się za naczelną wartość lub, by tak rzec, duchowy punkt ciężkości dominującego obecnie modelu społeczeństwa zachodniego:

nasze zrewidowane podejście lokalizuje spór nie na poziomie przyjęcia bądź odrzucenia równości, lecz na płaszczyźnie możliwie najlepszej interpretacji tej idei⁵.

To ujednoczenie perspektywy – zapewne pożyteczne, gdy idzie o zmniejszenie dystansu pomiędzy światem rozpraw akademickich oraz rzeczywistością codziennych problemów dotyczących obywateli nowoczesnego państwa – może wszakże budzić wątpliwości co do powagi podejmowanej refleksji, szczególnie z punktu widzenia myśliciela odwołującego się do Sokratejskiego pytania o dobre życie; pytania, które wnosi nieegalitarne intuicje do całościowego oglądu spraw ludzkich. Tego rodzaju fundamentalna wątpliwość – że nie każda droga życia liczy się tak samo – zdaje się pobrzmiewać w wielu wypowiedziach Straussa. W istocie jawi się on jako myśliciel stale wpatrzony w perspektywę (dążenia do) doskonałości. Wszakże ewentualna doskonałość filozofa byłaby czymś zupełnie innym od doskonałości obywatela czy członka wspólnoty. W jednej ze swych wczesnych publikacji Strauss stwierdza znacząco, iż „życie

⁴ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1998, s. 9.

⁵ Tamże, s. 14.

polityczne, jeśli brać je na poważnie, oznaczało wiarę w bogów miasta, filozofia zaś stanowi odrzucenie bogów miasta”⁶.

Rozpatrywana u sedna, refleksja Strausowska zdaje się dotyczyć nie tyle wskazanych wyżej zagadnień filozoficzno-politycznych, ile tego, co można by nazwać warunkami brzegowymi istnienia wspólnoty politycznej („miasta”, *polis*), łączonej przezeń z klasycznym (Platońskim) obrazem jaskini. Jeśli zaś chodzi o filozofię, pojmowaną za klasykami jako życie dobre z natury czy też najlepsza droga życia (*vita contemplativa*), to należałoby uznać, iż warunkiem *sine qua non* przeżywania życia filozoficznego jest jaskinia, czyli naturalny świat *polis*. Zarazem to, co polityczne, nie jest stanowione przez swobodnie dociekający rozum filozofa. W tym miejscu otwiera się pole rozważań poruszającego Straussa problemu teologiczno-politycznego; pojawia się pytanie o racjonalne uzasadnienie norm, na jakich opiera się z konieczności każda „zdrowa” wspólnota polityczna, wzięwszy pod uwagę konstatację filozoficzną przypisaną tradycji sokratejskiej, że dla ogółu obywateli potrzeba uznania tychże norm stanowi raczej przedmiot wiary aniżeli kalkulacji. Filozof, choć z definicji nie wierzy, tak samo odczuwa tę potrzebę; tyle że wymaga on niejako zlokalizowania „momentu” prawomocności przez rozum, także – jeśli nie wyłącznie – po to, aby uprawomocnić własną rolę wobec zadanego ładu bądź nieuchronnie konfrontujący się z tymże ładem sposób urzeczywistnienia własnej natury: człowieka poszukującego mądrości. Należy dodać, że ten obraz *polis* czy jaskini zostaje przyjęty przez Straussa pod wpływem lektury średniowiecznych filozofów z kręgu islamu i judaizmu, co oznacza nieuchronne uwikłanie polityki w niegrecki kontekst teologiczny wynikający z *factum brutum* Objawienia czy też powstania religii monoteistycznych (profetycznych).

Tym samym proponowana teza badawcza – stanowiąca próbę odpowiedzi na pytanie, w punkcie wyjścia, o płaszczyznę debaty z ustaleniami Straussa – mogłaby sprowadzać się do twierdzenia, iż jego właściwym adwersarzem nie jest „rawlsista” czy komunitarysta (filozof polityki), lecz myśliciel przyjmujący odrębny kierunek dociekań teologiczno-politycznych (np. Carl Schmitt, Alexandre Kojève) bądź filozof unikający przyznania wagi tego problemu

⁶ L. Strauss, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, „Social Research” 6, nr 4 (Winter 1939), s. 531.

(niebędący zatem filozofem politycznym, jak np. Martin Heidegger). Pożytecznym zabiegiem okazuje się tedy rozróżnienie między filozofią polityki oraz filozofią polityczną, oznaczającą racjonalny wysiłek obrony (przez sceptyczne uświadomienie własnych ograniczeń filozofa) i uprawomocnienia życia filozoficznego. Jest to więc szczególna obrona filozofii i szczególna koncepcja jej uprawomocnienia, całkowicie odrębna od wszelkich ujęć dociekającego rozumu jako środka do zapewnienia politycznego (wraz z nowoczesną ekonomizacją polityki – nade wszystko materialnego) dobrostanu. Takie sformułowanie problemu wymaga wszakże podjęcia dalszych spekulatywnych rozważań, czemu poniższy tekst może sprostać tylko częściowo. Z punktu widzenia badacza myśli politycznej istotne osiągnięcie zawierałoby się w udanej propozycji unaocznienia głębi, a nade wszystko zdumiewającego radykalizmu myśli Strausowskiej, przewrotnie sytuującej się *a contra* wielowiekowej tradycji myślenia politycznego na Zachodzie – nie tylko oświeceniowego racjonalizmu, lecz także tego, przeciw czemu zasadniczo (nieskutecznie) buntowało się oświecenie, a więc chrześcijaństwa, które dla Straussa stanowi perwersyjną syntezę porządku rozumowego z porządkiem wiary.

Zagadnienie teologiczno-polityczne, w którym zawiera się bardzo trudny motyw filozoficznej krytyki poglądów skojarzonych (być może niesłusznie!) z dziejowym *mainstreamem* zrodzonym w myśli chrześcijan, zostało tutaj wyeksponowane zarówno pod kątem prezentacji najnowszych ustaleń badawczych dotyczących biografii intelektualnej Straussa, jak i – przede wszystkim – w imię przekształcenia utrwalonego obrazu tego myśliciela. Jego dorobek powinien mianowicie zostać oddzielony od dorobku postaci umieszczanych zazwyczaj wewnątrz tradycjonalistycznego nurtu powojennego amerykańskiego konserwatyizmu (i kontynuacji tegoż w postaci tzw. paleokonserwatyizmu), zdradzających, ogólnie rzecz biorąc, głębokie przywiązanie do dziedzictwa wartości chrześcijańskich wraz z wpisaną w nie recepcją filozofii klasycznej. Powiązanie dociekań Straussa z doktryną prawa naturalnego w rozumieniu bliskim tradycji tomistycznej, czyli jako naturalnego kodeksu moralnego (danego wszystkim „światła rozumu”) wyznaczającego racjonalne ramy prawodawstwa, okazuje się całkowicie błędne. Nie wynika z tego wszakże ukryta sympatia dla dowolności bądź filozoficzna obojętność w stosunku do polityki. Strauss

dokonuje natomiast złożonej reinterpretacji dziejów filozofii politycznej, tak aby móc przedstawić obraz sokratejskiego filozofa jako w pełni świadomego ograniczeń rozumu w kształtowaniu partykularnego porządku wspólnoty politycznej czy społeczeństwa lub też w konfrontacji z mitem na temat „rzeczy pierwszych”, a następnie Objawieniem stanowiącym właściwe, racjonalne źródło owego porządku.

Jest to zatem temat niezmiernie złożony u podstaw, a cała problematyka myśli Strausowskiej nie doczekała się dotąd poważnego opracowania na gruncie polskim⁷. Konieczne wydaje się uporządkowanie zawartych w niej wątków politologicznych, filozoficznych i teologicznych, tak aby zjawisko strausizmu mogło być dalej przedstawiane we właściwym dlań świetle i odpowiednio głębokim kontekście myślowym. Jest tu miejsce dla niejednego opracowania monograficznego, a dla każdego z nich należy przyjąć pewne ograniczenia. Obecnie proponowany tekst skupia się na dyskursywnym wyrażeniu tego, co można określić jako fundamentalny zamysł szkoły Strausowskiej. Z dość oczywistych względów nie zawiera on natomiast opisu dokonań wszystkich uczniów Straussa; pod tym względem stanowi raczej prolegomenę do biografii intelektualnej myśliciela pokroju Allana Blooma czy Harry'ego Jaffy, dążąc do wskazania poziomów „szkoły”, na jakich należałoby rozpatrywać zasadnicze kierunki ich pisarstwa, jak również ujmować napięcia zachodzące między ich wypowiedziami na podzielanym przez nich gruncie myślenia o polityce.

Na gruncie polskim można mówić o znaczącym wzroście zainteresowania dorobkiem tego myśliciela i kontrowersjami wokół jego osoby, niewątpliwie stanowiącym refleks burzliwej debaty

⁷ Choć z pewnością warto zwrócić uwagę na monografię autorstwa Ryszarda Mordarskiego *Klasycyzm racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa* (Bydgoszcz 2007) przedstawiającą w sposób wyczerpujący większość zagadnień i tekstów przywoływanych zazwyczaj w kontekście oglądu dokonań tego myśliciela, zwłaszcza powojennego okresu jego twórczości pisarskiej i działalności wykładowcy, porządkującą nade wszystko aspekt opisywania przezeń „tradycji Sokratejskiej” stanowiącej w praktyce podstawę liberalnego kształcenia. Wywód Mordarskiego jest brany pod uwagę przede wszystkim w drugim rozdziale niniejszego opracowania, formującym dlań częściowo polemiczne uzupełnienie. Z kolei rozdział trzeci otwiera perspektywę teologiczno-polityczną raczej niewykorzystaną szerzej w jego książce.

na Zachodzie⁸. Jednak liczba przekładów pism Straussa (i jego uczniów) nie jest porównywalna z ilością tłumaczeń na przykład tekstów Isaiaha Berlina czy Hannah Arendt. Z bogatej spuścizny interesującego nas myśliciela wydano przede wszystkim wybór esejów, noszący polski tytuł *Sokratejskie pytania*⁹, mieszczący tak ważne teksty jak *Czym jest filozofia polityki?* czy *Postęp czy powrót?* Najbardziej znana książka Straussa – rozpatrywana w dalszej części pracy jako „dokument założycielski” szkoły Straussovskiej – *Natural Right and History*, ukazała się jeszcze w końcu lat 60. minionego wieku, przetłumaczona (w sposób niekoniecznie zgrabny i adekwatny) jako *Prawo naturalne w świetle historii*¹⁰. W ciągu ostatnich kilku lat polski czytelnik zyskał wreszcie szansę zapoznania się z inną kluczową pozycją w dorobku Straussovskim, *On Tyranny (O tyranii)*¹¹, zawierającą zapis słynnej debaty Straussa z francuskim heglistą, Alexandre’em Kojève’em. Oprócz tego, niektóre krótsze (albo skrócone) teksty Straussa ukazały się na łamach kilku widocznych czasopism naukowych i popularyzatorskich¹². Ten ciągle skromny zasób znacząco wzbogaciła publikacja monumentalnego dzieła *A History of Political Philosophy (Historia filozofii politycznej)*¹³,

⁸ W tym kontekście wypada chociażby wspomnieć o międzynarodowej konferencji, jaka odbyła się w dniach 4-5 czerwca 2009 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, której owocem jest publikacja *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss* (Kraków – South Bend, 2010).

⁹ Por. L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, dz. cyt.

¹⁰ Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969.

¹¹ Por. L. Strauss, *O tyranii*, przeł. P. Armada, A. Górniewicz, Kraków 2009.

¹² Por. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, przedruk za: „Res Publica” nr 11 (1988); *Refleksje*, przeł. P. Marczewski; *Tukidydes albo o sensie historii politycznej*, przeł. Ł. Sommer, „Przegląd Polityczny” 84 (2007); *Machiavelli*, przeł. A. Lipszyc; *Czego uczy nas teoria polityczna*, przeł. M. Warchała; *Przypadek Niemiec. Reeducacja państw osi w kwestii żydowskiej*, przeł. tenże; *Miasto i człowiek*, przeł. tenże („Przegląd Polityczny” 87 (2008)); *Platon*, przeł. P. Nowak; *O „Polityce” Arystotelesa*, przeł. T. Merta, M. Pietrzak-Merta, „Kronos” 2 (2008); *Uwagi do Pojęcia polityczności Carla Schmitta*, przeł. P. Graczyk, B. Kuźniarz, „Kronos” 3 (2008); *Czym jest edukacja liberalna?*, przeł. Ł. Dominiak, „Dialogi Polityczne” 7 (2007); *O tyranii. Odpowiedź*, przeł. M.J. Czarnecki, „Dialogi polityczne” 10 (2008); *Dlaczego pozostajemy Żydami? Czy żydowska wiara i historia wciąż do nas przemawiają?*, przeł. K. Wigura-Kuisz, „Teologia Polityczna” 4 (2006-2007); K. Löwith, L. Strauss, *Listy*, przeł. P. Armada, A. Górniewicz, „Kronos” 2 (2010).

¹³ Por. *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, przeł. P. Nowak, M. Wiśniewski et al., Warszawa 2010.

w oryginale redagowanego przez Leo Straussa i Josepha Cropseya, w którym teksty omawiające poszczególnych myślicieli politycznych zostały zasadniczo napisane przez uczniów i współpracowników Straussa (a kilka przez niego samego). Jeśli zaś chodzi o książki tych uczniów, czyli straussistów, to na język polski przetłumaczono dwie kluczowe pozycje jednoznacznie oddające charakter podejścia Straussowskiego, a mianowicie: „konserwatywny bestseller” Allana Blooma *Umysł zamknięty*¹⁴ i paralelną doń publikację Thomasa Pangle’a *Uszlachetnianie demokracji*¹⁵. Nie istnieją natomiast przekłady prac książkowych trzeciego sławnego rzecznika myśli Straussowskiej, Harry’ego Jaffy¹⁶. Nieocenioną wartość ma z kolei książka Stanleya Rosena *Hermeneutyka jako polityka*¹⁷, będącego również jednym z uczniów Straussa (tyle że filozofem, a nie politologiem), jednak odnoszącym się do jego dzieła w sposób bardzo sceptyczny i otwarcie kwestionujący. Drugą pracą, na którą warto zwrócić uwagę czytelnika zainteresowanego krytycznym omówieniem spuścizny Straussa, jest *Anatomia antyliberalizmu* Stephena Holmesa¹⁸, książka udatnie wpisująca się w nurt bezkompromisowej demaskacji tejże spuścizny przez myśliciela tworzącego wywód służący obronie współczesnych stanowisk liberalnych; niestety, nie została dotychczas przełożona publikacja, która zawierałaby odpowiadającą temu krytykę straussizmu z perspektywy tradycjonalizmu czy paleokonserwatyzmu¹⁹.

¹⁴ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.

¹⁵ Por. T.L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.

¹⁶ Wedle wiedzy autora, jedyny tekst Jaffy opublikowany po polsku to: tegoż, *Argument przeciwko teorii polityki*, przeł. D. Stasiak, „Dialogi Polityczne” nr 9 (czerwiec 2008), s. 131-146.

¹⁷ Por. S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.

¹⁸ Por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Kraków 1998.

¹⁹ Polski czytelnik może natomiast zaznajomić się z ciekawym wywodem umieszczającym Straussa w szerokim (i nieco kontrowersyjnym dlań) kontekście dziejów filozofii żydowskiej. Por. K. Hart Green, *Leo Strauss, [w:] Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O Leaman, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 848-883.

Rozdział 1.

SZKOŁA LEO STRAUSSA W KONSERWATYZMIE AMERYKAŃSKIM

1.1. Zagadnienie straussizmu

Pojęcie „strausizmu” łączy się z dorobkiem filozoficznym oraz praktycznym oddziaływaniem myśli politycznej Leo Straussa. Poglądy jego – i jego uczniów – ujmuje się zwykle w kontekście rozwoju amerykańskiego konserwatyizmu drugiej połowy XX wieku¹. Wokół właściwego odczytania spuścizny Straussa, a także domniemanej roli straussistów (kształconych przezeń bądź przez tych, których on wykształcił) na zapleczach ośrodków decyzyjnych republikańskiej administracji, toczono w ostatnich latach bardzo burzliwe spory². Jeśli faktycznie mamy tu do czynienia z wyraźnie odrębną

¹ Tak m.in. w ujęciu podręcznikowym: R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 257-263; A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2006, s. 160-164; B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998, s. 152-153.

Oдноśnie do całości rozważań zawartych w tym podrozdziale por. R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Bydgoszcz 2007, zwł. s. 7-18.

² Spory te angażowały z jednej strony nieprzejednanych krytyków, z drugiej – apologetów mistrza, znajdując swoje żywe odzwierciedlenie w publicystyce (zarówno w tradycyjnych środkach przekazu, jak i – przede wszystkim – w Internecie). Określenie „strausisty” stało się niepochebną etykietką, stosowaną wobec decydentów i intelektualistów podejrzewanych o skrajnie elitarystyczne poglądy, hipokryzję czy amoralny stosunek do polityki; etykietką, którą wielu zainteresowanych próbowało z siebie zrzucić (por. np. R. Kagan, *Nie*

i przy tym niezwykle wpływową szkołą myślenia o polityce – stworzoną, jak można sądzić, w oparciu o pewną koncepcję diagnozy współczesnego państwa czy społeczeństwa³ – to punkt wyjścia do tego, by opisać jej charakter i znaczenie stanowiłoby podjęcie kwestii genezy straussizmu. Jest bowiem znamienne, że – jako niewątpliwie wartki nurt intelektualny – znajduje on swoje zakorzenie nie tyle w tradycji konserwatywnej Stanów Zjednoczonych Ameryki (ucieleśnionej nade wszystko w pisarstwie Russela Kirka), ile pośród zasadniczych napięć intelektualnych ujawniających się z całą siłą w początkach minionego stulecia na kontynencie europejskim, szczególnie zaś – na obszarze kultury niemieckiej, w ramach którego poruszali się również niemieccy Żydzi.

Strauss był Amerykaninem z wyboru; zarazem jednym z tych, którzy dokonywali tego wyboru w dramatycznych okolicznościach, zagrożeni przez nazizm. Urodził się w miejscowości Kirchhain, w Hesji. Pod koniec życia, w jednej z zaledwie dwóch publicznych wypowiedzi odnoszących się do własnego dzieciństwa⁴, stwierdzał on:

*jestem straussistą. Przeciw fałszywym interpretacjom, „Europa” 29/2006). Strauss jako intelektualny patron „bushyzmu”, por. zwł. G. Spörl, *The Leo-Conservatives*, „Der Spiegel” 4 sierpnia 2003, <URL = <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,259860,00.html>> [dostęp: 31.05.2011].*

³ Jak zauważa na temat Straussa Robert Pippin, „to jego złożony, wielostronny atak na niedostatki nowoczesności jest tym, co stanowi jego najpoważniejsze dziedzictwo w Ameryce, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz akademii” (*Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge 1997, s. 209).

⁴ Chodzi tu o wspólne wystąpienie Straussa z jego wieloletnim przyjacielem, egzegetą Platona, Jacobem Kleinem (1899-1978), zorganizowane 30 stycznia 1970 r. w St. John’s College. Por. *A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss*, [w:] L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany 1997. Druga wypowiedź na ten temat zawiera się w wykładzie, jaki Strauss wygłosił 4 lutego 1962 r. w siedzibie Fundacji Hillel na University of Chicago. Jego adresatem była niewielka publiczność, a treść znana jest dzięki (niekompletnemu) zapisowi na taśmie magnetofonowej. Znajdujemy tam wspomnienie pomocy, jakiej rodzice Straussa udzielili swym pobratymcom – uciekinierom z carskiej Rosji: „miałem pięć, a może sześć lat i mieszkaliśmy w małym niemieckim miasteczku, właściwie w wiosce (...). My, Żydzi, żyliśmy w zupełnym pokoju z naszymi nieżydowskimi sąsiadami. Rządzący nie byli [być może] w każdym sensie godni podziwu, jednak potrafili utrzymać w kraju porządek i prześladowania były dla nas zupełnie nie do pomyślenia. Pomimo to historia, którą usłyszałem [przy tej okazji], zrobiła na mnie wrażenie tak głębokie, że nie zapomniałem jej aż do dnia dzisiejszego” (*Dlaczego pozostajemy Żydami?*

zostałem wychowany w konserwatywnym, czy wręcz ortodoksyjnym, żydowskim domu, gdzieś w wiejskim rejonie Niemiec. „Ceremonialne” prawa były raczej ściśle przestrzegane, bardzo niewiele było natomiast żydowskiej wiedzy.

W Gimnazjum zostałem wystawiony na przekaz niemieckiego humanizmu. Czytałem ukradkiem Schopenhauera i Nietzschego. Kiedy miałem szesnaście lat i czytaliśmy w szkole „Lachesa”, wymyśliłem sobie plan – albo życzenie – żeby spędzić żywot czytając Platona i hodując króliki, gdy tymczasem zarabiałbym na życie jako wiejski naczelnik poczty. Nieświadom tego, oddaliłem się dość mocno od swego żydowskiego domu, nie zbuntowawszy się w żaden sposób⁵.

Wziąwszy pod uwagę to osobiste wyznanie, można zadać pytanie o wzajemny stosunek dziedzictwa judaizmu oraz myśli niemieckiej u zarania drogi intelektualnej Straussa: z jednej strony – poczucie zakorzenienia w mocno przeżywanej tradycji wspólnoty żydowskiej (wyrażone następnie przez udział w sporach dotyczących alternatywy syjonizmu i asymilacji), z drugiej – krytyczna ocena duchowej kondycji człowieka Zachodu, niosąca z sobą „humanistyczną” awersję do egalitarnego społeczeństwa masowego i liberalno-demokratycznej formy rządów⁶.

W pisanej po latach przedmowie do amerykańskiego wydania swojej pierwszej książki (podejmującej krytykę racjonalistycznego wystąpienia Barucha Spinozy) Strauss zastosował następujące określenie swej osoby: „autor był młodym Żydem, urodzonym i wychowanym w Niemczech, który znajdował się w dotkliwym położeniu teologiczno-politycznym”⁷. Wysłunięcie na pierwszy plan jasno

Czy żydowska wiara i historia wciąż do nas przemawiają?, przeł. K. Wigura-Kuisz, „Teologia Polityczna” 4 [2006-2007], s. 69).

Por. K.H. Green, *Editor’s Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker*, [w:] L. Strauss, *Jewish Philosophy*, dz. cyt., s. 3, 53.

⁵ L. Strauss, *Giving of Accounts*, dz. cyt., s. 459-460.

⁶ Zestawienie tych dwóch korzeni myśli Straussowskiej – zmierzające do wskazania, iż Strauss, jako Żyd, który kojarzy swą żydowskość z sytuacją zagrożenia nielicznych przez ogół, nie może zdobyć się na zaakceptowanie uniwersalistycznego projektu nowoczesności – rozwija m.in. Shadia Drury, badaczka niezwykle krytycznie ustosunkowana do całego nurtu straussizmu. Por. zwł. teŹe, *Leo Strauss and the American Right*, New York 1999, s. 31-96.

⁷ L. Strauss, *Preface to Spinoza’s Critique of Religion*, [w:] tegoŹ, *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca-London 1989, s. 224.

deklarowanej żydowskiej tożsamości myśliciela⁸, zyskujące niewątpliwe potwierdzenie dzięki penetracji jego pism i ukazaniu genealogii podejmowanych przezeń tematów, nie może jednak łączyć się z ewentualną pokusą bagatelizacji wpływu, jaki wywarły na nim poszukiwania teoretyczne przedsiębrane w szerszym kontekście filozofii niemieckiej. Innymi słowy: postać Friedricha Nietzschego (po wtóre zaś Martina Heideggera czy Carla Schmitta) należy sytuować w samym rdzeniu refleksji Strausowskiej, nie umieszczając jej w obszarze historycznego tła. Wyraźne świadectwo zostaje znów dostarczone przez samego Straussa. W liście do Karla Löwitha z 23 czerwca 1935 roku pisze on:

mogę jedynie powiedzieć, że Nietzsche tak zawładnął mną i oczarował pomiędzy 22 i 30 rokiem życia, że wierzyłem mu na słowo, we wszystko, co z niego pojąłem⁹.

Ze stopniowo opracowywanej korespondencji, jaką przez lata prowadził Strauss, wyłania się w dużej mierze obraz człowieka zmagającego się ze swoim odejściem od zasad żydowskiej wiary (ortodoksji) czy też z głębokim zakłopotaniem wobec nieumiejętności złożenia ofiary z rozumu, stanowiącej – z jego punktu widzenia – warunek posłuszeństwa biblijnemu Prawu. Filozofia, oglądana w punkcie wyjścia przez pryzmat dzieła Nietzschego, wiedzie do ateizmu lub raczej zakłada ateizm. Z jednej strony znajdujemy zatem potrzebę podporządkowania autorytetowi (na którym ostatecznie opiera się samo istnienie wspólnoty politycznej), z drugiej – nieuznające ograniczeń dociekania człowieka myślącego, który w oczach tłumu wydaje się mieć coś z błazna i bluźniercy. W liście

⁸ W wykładzie wygłoszonym 7 listopada 1943 r. w New School for Social Research Strauss podejmował – w sytuacji zmagania wojennych i narastającej świadomości nazistowskich zbrodni – kwestię wzajemnego stosunku Żydów i Niemców. Przy tej okazji oznajmiał w sposób jednoznaczny, że nie dzieli przynależności do narodu niemieckiego: „Gdybym był Niemcem, gdybym kiedykolwiek był Niemcem, byłbym przygotowany na to, a być może nawet czułbym zobowiązanie do tego, by mieć taką nadzieję [że po wojnie Niemcy będą najbardziej prożydowskim krajem na świecie] (...) ale nie uwierzę, póki nie zobaczę” (*Przypadek Niemiec. Reedukacja państw osi w kwestii żydowskiej*, przeł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny” 87 [2008], s. 162).

⁹ *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, [w:] L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, red. H. Meier, W. Meier, Stuttgart-Weimar 2008, s. 648.

do Gerharda Krügera z 27 grudnia 1932 roku młody Leo Strauss powiada wprost: „różnica między nami opiera się na tym, że ja po prostu nie mogę wierzyć, dlatego też muszę poszukiwać możliwości życia bez wiary”¹⁰. Tego rodzaju wypowiedzi, adresowane na piśmie do pojedynczych interlokutorów, pozwalają zrozumieć myśl Straussa wypowiedzianą w sposób najbardziej bezpośredni w przedmowie (z października 1964 r.) do powtórnego niemieckiego wydania jego wczesnej *Hobbes' politische Wissenschaft*:

przebudzenie teologii – znaczone dla mnie nazwiskami Karla Bartha i Franza Rosenzweiga – zdawało się czynić koniecznym zbadanie tego, na ile krytyka ortodoksyjnej teologii – żydowskiej i chrześcijańskiej – zasługiwała na zwycięstwo. Odtąd problem teologiczno-polityczny pozostaje tym, co stanowi temat moich badań¹¹.

Refleksję nad wzajemną relacją Objawienia oraz sceptycznego rozumu – wyrażającą w pełni napięcie tkwiące w duszy człowieka pytającego o dobro – należy uznać za najpewniejszą podstawę całego dorobku Straussowskiego. W następnych rozdziałach zostanie pokazane, iż dystynkcja najczęściej kojarzona z nazwiskiem Straussa (jak i z nastawieniem jego uczniów czy też zainspirowanych przezeń luminarzy amerykańskiego życia akademickiego), będąca sugestywną wersją sporu starożytników z nowożytnikami, jest w istocie pochodną ujęcia zasadniczego tematu. Na razie pozostanmy przy zgrabnym uogólnieniu tego, co uznamy dalej za rodowód myślenia Straussowskiego, zaproponowanym przez Teda McAllistera:

dwa fakty dotyczące narodzin Straussa w roku 1899 jawiłyby się jako bardzo istotne dla ukształtowania jego intelektualnej perspektywy. Urodził się on Żydem oraz Niemcem, a połączenie tych dwóch faktów z kulturowym, intelektualnym i politycznym wstrząsem pierwszej połowy dwudziestego stulecia umiejscawia Straussa w bogatym, złożonym i pełnym życia kulturowym i intelektualnym wszechświecie, tudzież w politycznym kontekście, stanowiącym dlań wyzwanie, by przebadać założenia, które opanowały jego wszechświat, w świetle

¹⁰ Tamże, s. 420.

¹¹ W oryginale niemieckim podkreślenie: „...ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben” (*Hobbes' politische Wissenschaft*, dz. cyt., s. 7-8; por. ang.: L. Strauss, *Preface to Hobbes' Politische Wissenschaft*, [w:] L. Strauss, *Jewish Philosophy*, dz. cyt., s. 453).

szczególnie nieodpartych i osobistych pytań i problemów (...) rozumienie Straussa wymaga rozumienia tradycji, którą odziedzyczył, oraz konwencjonalnej interpretacji wybitnych postaci owej tradycji¹².

Nie można natomiast – mimo ewentualnych zbieżności – przywoływać w tym kontekście spuścizny filozofii amerykańskiej, w tym także obecnych w niej wątków humanistycznych i zachowawczych.

Strauss studiował pod okiem między innymi Edmunda Husserla i Ernsta Cassirera. Ten drugi promował jego napisaną w 1921 roku rozprawę doktorską na temat zagadnień epistemologicznych w filozofii Friedricha Jacobiego¹³; autor nie rozważał nigdy jej publikacji, nazywając ją wręcz „skandalicznym zagranem”¹⁴. Przez następne lata był on zatrudniony w berlińskim Centrum Studiów Żydowskich. Już w latach 30. wydano pierwsze trzy książki Straussa napisane w języku niemieckim. Wyłania się z nich śmiała próba odnalezienia perspektywy myślowej wykraczającej poza podejście właściwe dla nowożytnego racjonalizmu czy oświecenia. Poprzez rozpoznanie średniowiecznej filozofii żydowskiej Strauss zmierza w stronę nowego, niedogmatycznego odczytania klasyków (przede wszystkim Ksenofonta i Platona). Nabiera przy tym pewności co do tego, iż w tekstach poważnych myślicieli z przeszłości można odnaleźć pewnego rodzaju ukryty przekaz obejmujący treści, których uchwycenie przez ogół potencjalnych czytelników obróciłoby się na szkodę ich oraz samego piszącego. Według niego, życie filozofa polega na swobodnym dociekaniu (relacji człowieka myślącego do „tajemniczej

¹² T.V. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for Postliberal Order*, Lawrence, Kansas 1995, s. 25.

Na temat wewnętrznych relacji niemiecko-żydowskich w latach dzieciństwa i młodości Straussa, por. R. Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2001, s. 21-29. Warto też wspomnieć w tym kontekście relację Hansa-Georga Gadamera, por. H.G. Gadamer, E.L. Fortin, *Gadamer on Strauss: an Interview, „Interpretation”* vol. 12/1 (January 1984) <URL = <http://users.polisci.wisc.edu/avramenko/Methods/GadamerOnStrauss.pdf>> [dostęp: 31.05.2011].

¹³ Por. L. Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, W. Meier, Stuttgart-Weimar 1997, s. 237-292.

¹⁴ L. Strauss, *Giving Accounts*, dz. cyt., s. 460. Por. H. Meier, *Vorwort des Herausgebers*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, dz. cyt., s. XXVIII.

natury całości”¹⁵). Wydobywając się ze świata opinii, filozof może zadać każde pytanie, także dotyczące początków i celów wspólnego życia, podważając przy tym poglądy czy wierzenia konstytutywne dla wspólnoty. Kluczową kwestią staje się komunikacja pomiędzy poszukującymi mądrości i resztą (obywateli). Jak stwierdzi później Strauss (w jednym ze swoich najbardziej znanych tekstów):

umiarkowanie nie jest cnotą myśli: Platon porównuje filozofię do szaleństwa, przeciwieństwa trzeźwości czy umiarkowania; myśl nie ma być umiarkowana, lecz nieustraszona, by nie powiedzieć bezwstydną. Ale umiarkowanie jest cnotą określającą mowę filozofa¹⁶.

Należy wprowadzić rozróżnienie pomiędzy wypowiedziami filozofa adresowanymi do ogółu (nauczanie egzoteryczne) oraz tym, co może on przekazać swoim uczniom czy przyjaciołom (nauczanie ezoteryczne)¹⁷. Moment świadomego odkrycia ezoteryzmu – początkowo w odniesieniu do spuścizny Mojżesza Majmonidesa, następnie do starożytnych uczniów Sokratesa – ujawnia się w korespondencji Straussa z Jacobem Kleinem. 16 lutego 1938 roku pisze do przyjaciela: „nie jesteś w stanie wyobrazić sobie ironii i finezji, z jaką Majmonides traktuje religię”. W liście napisanym dokładnie rok później znajdujemy rozbijające twierdzenie na temat niedocenianego dziś autora pism sokratycznych:

Ksenofont jest moim szczególnym ulubieńcem, ponieważ miał on odwagę wdziac szaty idioty i iść tak przez stulecia – to największy oszust, jakiego znam – sądzę, że w swoich pismach czyni właśnie to, co Sokrates czynił w swoim życiu. W każdym razie moralność jest u niego czymś wyłącznie egzoterycznym, a mniej więcej co drugie słowo jest dwuznaczne¹⁸.

¹⁵ Por. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 90.

¹⁶ Tamże, s. 83. Jak stwierdza Stanley Rosen, „fragment ten, poza wszystkim innym, wyjaśnia z Sokratejską zwięzłością różnicę pomiędzy Straussem i Nietzschem” (*Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 159).

¹⁷ W tym miejscu możemy jedynie wstępnie zasygnalizować, iż kwestia przekazu ezoterycznego była rozpatrywana także przez Nietzschego (por. zwł. *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, aforyzm 30, s. 39).

¹⁸ *Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein*, art. cyt., s. 549, 567.

Starożytny mówca kojarzony głównie z dziejopisarstwem zajmuje tedy miejsce obok średniowiecznego myśliciela uważanego powszechnie za wielkiego apologetę judaizmu; ich dokonania łączą się na płaszczyźnie ponadczasowego, uniwersalnego przekazu filozoficznej prawdy w ramach podwójnego nauczania, które traktuje się jako niezbędne medium czy wręcz technikę kamuflażu samoświadomego poszukiwacza mądrości w jego relacjach ze wspólnotą polityczną istniejącą „tu i teraz”, a z konieczności odwołującą się do autorytetu praw mającego ostatecznie umocowanie religijne.

Rozpoznawszy nieuchronny konflikt między religią (z którą wiąże się „poważne” życie polityczne) i filozofią, Strauss stara się powrócić do takiego rozumienia życia filozoficznego, w którym sposób wypowiedzania się filozofa nie prowadzi do zepsucia otoczenia, od którego filozof pozostaje nieuchronnie zależny (być może też, jak zobaczymy w rozdziale trzecim, właściwe nastawienie filozofa ujawnia swoją wartość w razie potrzeby zapobieżenia dekadencji). Jako badacz czy komentator wypowiedzi filozofów autor *On Tyranny* ukazuje – w sposób poniekąd złożony i zagadkowy – ezoteryczne przesłanie zawarte w dziełach klasycznego Sokratejskiego racjonalizmu, a całkowicie zapoznane przez piszących na tematy politycznie istotne w ramach państwa nowoczesnego. Trudno nie zwrócić uwagi na sam powab takiego projektu. Jeśli zatem problem teologiczno-polityczny należałoby rozpatrywać jako teoretyczny fundament straussizmu, a zwrócenie w kierunku klasycznej filozofii polityki (lub klasycznego republikanizmu) jako najoczywistszą z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora cechę łączącą przedstawicieli szkoły Straussovskiej, to przekonanie o istnieniu nauczania ezoterycznego – owocujące niechybnie poczuciem przynależności do wąskiego kręgu interpretatorów – jawi się w oczach bywalców akademii jako najbardziej „szalone”, ale zarazem przyciągające, jako intelektualna atrakcja i w tym sensie praktyczny fundament całego przedsięwzięcia.

Strauss znalazł się poza granicami Niemiec już w 1932 roku. Wyjazd – do Francji, potem do Anglii – umożliwiło mu stypendium Fundacji Rockefellera, otrzymane dzięki poparciu Carla Schmitta, który pozostawał pod wrażeniem napisanej przez Straussa recenzji *Pojęcia polityczności*. Pointa tego niezwykle przenikliwego tekstu zawiera się w stwierdzeniu, iż „rozpoczęta przez Schmitta krytyka liberalizmu może się powieść tylko wtedy, gdy uda jej się osiągnąć

horyzont poza liberalizmem”¹⁹; naleŹy właŹciwie odczytać podstawowe załoŹenia myŹli liberalnej – upatrywane w dziele Thomasa Hobbesa – i jest to „pałace zadanie”. Strauss podejmuje się tego zadania, pisząc w Anglii²⁰ studium na temat myŹli Hobbesowskiej. W 1938 roku trafia wreszcie za Ocean. W ten sposób jego los splata się z losem całego pokolenia Źydowskich uczonych i humanistów (jak Hannah Arendt czy frankfurtczycy), uciekających z Europy w obliczu śmiertelnego niebezpieczeŹstwa stworzonego przez powstały na gruzach Republiki Weimarskiej reŹim Hitlera²¹. Uwzględniając nasuwający się kontekst lęku przed prześladowaniami, moŹna sformułować ogólną teŹę, dotyczącą wagi transferu myŹli niemieckiej do ośrodków amerykańskich: przeniesiony został багаŹ intelektualny międzywojnia, zawierający w sobie pesymistyczną diagnozę kondycji nowoczesnego paŹstwa czy – szerzej – wizję namiętnych zmagañ z kryzysem nowoczesnoŹci²². Podstawy

¹⁹ L. Strauss, *Uwagi do Pojęcia politycznoŹci Carla Schmitta*, przeł. P. Graczyk, B. KuŹniarz, „Kronos” nr 3 (2008), s. 73. Por. *Notes on Carl Schmitt, Concept of the Political*, [w:] H. Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, przeł. J.H. Lomax, Chicago-London 1995, s. 119. Oryginalny tekst niemiecki (uwzględniający ręcznie dopisane uwagi autora), *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des politischen*, [w:] L. Strauss, *Hobbes' politische*, dz. cyt., s. 217-242.

²⁰ Lata spędzone w Wielkiej Brytanii były dla Straussa wyjątkowo cięŹkie pod względem materialnym (co daje pojęcie o jego determinacji badacza). W liŹcie do Alexandre’a Kojève’a z 3 czerwca 1934 r. wyznaje wręcz: „gdybym miał skromny dochód, mógłbym być najszczęŹliwszym człowiekiem na Źwiecie”. 9 maja 1935 r. pisze z kolei: „sytuacja ekonomiczna jest powaŹna. Do 1 paŹdziernika mam grant, wystarczający ledwie by przeŹyć. Otwartą kwestia pozostaje to, czy zostanie przedłuŹony na kolejny rok. Potem z pewnoŹcią nastąpi koniec. Gdzie się wówczas podziemy, bogowie raczą wiedzieć” (*Korespondencja Strauss – Kojève*, [w:] L. Strauss, *O tyranii*, przeł. P. Armada, A. Górnisiewicz, Kraków 2009, s. 215, 219).

²¹ Na ten temat, por. m.in.: H.S. Hughes, *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965*, New York 1975; M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, New York 1973; L. Fermi, *Illustrious Immigrants: The Intellectual Migration From Europe 1930-41*, Chicago 1968; *The Intellectual Migration; Europe and America, 1930-1960*, red. D. Fleming, B. Bailyn, Cambridge, Mass. 1968); *Exile, Science and Bildung: The Contested Legacies of German Émigré Intellectuals*, red. D. Kettler, G. Lauer, New York 2005; B. Schilmar, *Der Europadiskurs im deutschen Exil, 1933-1945*, München 2004; J.-M. Palmier, *Weimar in Exile: The Antifascist Emigration in Europe and America*, przeł. D. Fernbach, London 2006. W kontekŹcie biografii samego Straussa, por. zwł. E. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Lebanon 2007.

²² „W następstwie klęski Niemiec w 1918 r., wzmoŹło się odczucie wszechogarniającego kryzysu kulturowego i socjopolitycznego. Idea kryzysu pobudzała

tego sformułowania można zakwestionować jako nazbyt oczywiste, skoro wszystkie liczące się idee polityczne w Stanach Zjednoczonych mają, tak czy owak, korzenie na Starym Kontynencie, są rozwijane i przekształcane przez emigrantów. Z drugiej strony, trudno zaprzeczyć, że ta właśnie fala emigracji miała szczególnie charakter z uwagi na obecne w jej ramach doświadczenia pokoleniowe, determinujące postawy w życiu akademickim i publicznym.

Jeśli życie w Hobbesowskiej Anglii było okropne, brutalne i krótkie, to dla pierwszego europejskiego pokolenia urodzonego w wieku dwudziestym życie było niepewne, irracjonalne oraz pełne przemocy – nade wszystko pełne przemocy²³.

Osiedlając się po drugiej stronie Atlantyku, emigranci mogli sądzić, iż zostawiają za sobą świat wywróconych norm, nieprzewidywalnego chaosu, świat utraconej młodości niedający im szansy na powrót. Pytanie o to, co stało się z Europą, pozostawało w związku z pytaniem o ich własną przyszłość w Ameryce, kraju powstałym w oparciu o projekt filozoficzny nowoczesności; kraju wyłaniającym się wprost z oświeceniowej rewolucji. Przenosiny, po których dla wielu następował czas bardzo trudnej adaptacji, nie zawsze w łonie liczących się ośrodków uczelnianych, nie oznaczały przecież porzucenia dawnych perspektyw, myśli Heideggera na rzecz Johna Deweya (czy filozofii anglosaskiej w ogólności). Jak to ujmuje Kielmansegg (w odniesieniu do Straussa, Arendt, Hansa Morgenthaua i Herberta Marcusego),

gdy tylko zostali wygnani, wszyscy stanowczo i na trwałe związali się z krajem dającym im schronienie. Nikt z nich nie szukał i nie znalazł

do szukania pewnego rodzaju syntezy wiedzy oraz realiów życia w bardzo niepokojnej Republice Weimarskiej. Jak cała generacja młodych badaczy we wczesnych latach 20., Leo Strauss – przysposobiony akademicko do paradygmatu neokantowskiego – znalazł się pod urokiem kwitnącej kultury intelektualnej, która wchłaniała nietzscheański radykalizm, francuski witalizm, naukowy pozytywizm, tradycyjny historyzm, fenomenologię, realizm krytyczny, skorygowany klasyczny idealizm, freudyzm, wreszcie – Heideggerowski egzystencjalizm” (J. Gebhardt, *Leo Strauss: The Quest for Truth in Times of Perplexity*, [w:] *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, red. P. Graf Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt, Cambridge 2004, s. 90).

²³ T.V. McAllister, *Revolt Against*, dz. cyt., s. 68.

drogi powrotnej po 1945 roku. A jednak pozostali oni intelektualnymi obywatelami dwóch światów, nie przynależąc w sposób zupełny i niewątpliwy do żadnego; nie byli dłużej Niemcami, jednakże nie stali się po prostu i wyłącznie Amerykanami²⁴.

W biografii Straussa odnajdujemy zatem z jednej strony materialne zerwanie z dawną ojczyzną – po 1932 roku przybył do Niemiec tylko raz i na krótko, w roku 1954, odwiedzając między innymi swoje rodzinne Kirchhain²⁵; z drugiej zaś – świadectwo stałego osądu rzeczywistości politycznej państwa liberalno-demokratycznego przez pryzmat doświadczeń weimarskich. W takim ujęciu zrozumiała okaże się sformułowana przezeń przestroga, dotycząca możliwej przemiany „kryzysu teoretycznego” w „kryzys praktyczny”²⁶, innymi słowy: szkodliwej interakcji pomiędzy nihilistycznymi u podstaw nurtami myślowymi współczesności i staczającym się w otchłań kultury masowej życiem politycznym w obrębie dwudziestowiecznej demokracji; zderzenia w tym kontekście dyskursu akademickiego z dyskursem publicznym²⁷. Tak czy inaczej, teoretyczny fundament myślenia Straussowskiego z konieczności umacnia się pod wpływem osobistych przeżyć. Można powiedzieć, że Strauss ogląda Amerykę z zewnątrz, jako kraj, nad którym przesuwają się cienie ruin Weimaru.

Najistotniejszy okres działalności Straussa – okres w każdym razie kluczowy, gdy idzie o samo formowanie szkoły myślenia o polityce – rozpoczyna się w chwili przyjęcia przez niego posady na University of Chicago w 1949 roku. Wcześniej, podobnie jak wielu innych emigrantów, znalazł on zatrudnienie w nowojorskiej

²⁴ P. Graf Kielmansegg, *Introduction*, [w:] *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 1-2.

²⁵ Por. H. Meier, *The Theologico-Political Problem: On the Theme of Leo Strauss*, [w:] tegoż, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, przeł. M. Brainard, Cambridge 2006, s. 4.

²⁶ Por. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, „Przegląd Polityczny” 84 (2007) (przedruk za: „Res Publica” 11 [1988], s. XII).

²⁷ „Dla Straussa – tak, jak dla wielu innych badaczy, którzy imigrowali do Stanów Zjednoczonych w latach 30. i którzy wnieśli wkład do przemiany teorii politycznej jako dyscypliny akademickiej – dylematy zawierające się w relacji intelektualistów do polityki oraz między dyskursem akademickim i publicznym stanowiły przedmiot wielkiej troski” (J.G. Gunnell, *Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy*, [w:] *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, red. K.L. Deutsch, W. Soffer, New York 1987, s. 68; por. tamże, s. 86).

New School for Social Research; w 1944 roku uzyskał obywatelstwo USA. Zaproszenie do Chicago dotyczyło pierwotnie Wydziału Filozofii, gdzie jednakże nie zaakceptowano jego stanowiska, tak iż ostatecznie trafił na Wydział Politologii²⁸. Ośrodek chicagowski przeżywał wówczas wielki rozkwit, zapoczątkowujący utrwaloną po dziś dzień renomę w dziedzinie nauk społecznych. Błyskotliwie zarządzany przez Roberta M. Hutchinsa, stawał się przy tym – w odróżnieniu od uniwersytetów Ivy League – swoistym tygłem kulturowym. „Mówiono, że Chicago to miejsce, gdzie żydowscy profesorowie nauczają protestanckich studentów katolickiej filozofii”²⁹. Ale macecznik straussizmu był zarazem bastionem pozytywistycznie zorientowanych socjologów³⁰, usposobionych, rzecz jasna, niechętnie wobec namiętej lektury pism filozoficznych, na jakiej skupiał się Strauss (i zachęcani przezeń studenci). Owocujący wykształceniem pokażnej liczby „politologów” (gdy tymczasem wydziały filozofii oraz filologii klasycznej nie dawały swoim studentom formalnej możliwości uczestnictwa w jego kursach) okres chicagowski Straussa trwał do roku 1967 i obejmował dwa urlopy (m.in. w Izraelu w latach 1954-1955). Przygotowywane przezeń kursy (wykłady i seminaria) dotyczyły w mniej więcej równych proporcjach: myślicieli starożytnych (głównie Platona i Arystotelesa), myślicieli nowoczesnych (jak Machiavelli) oraz tematów przekrojowych („prawo naturalne”)³¹. Kwestie niemieszczące się w ramach oficjalnego nauczania „teorii politycznej”, dotyczące pism teologicznych czy literatury pięknej, były przez Straussa

²⁸ Por. Ch.E. Butterworth, *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*, <URL = http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf> (s. 6) [dostęp: 31.05.2012].

²⁹ A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven – London 2004, s. 202. Autorka uzupełnia tę anegdotę przez następujące stwierdzenie: „od wielu lat jest to miejsce, gdzie pogańską filozofię czyta się tak jak Talmud, a katolicy, żydowscy i protestanci (teraz też hinduscy, muzułmańscy i buddyjscy) studenci nieśmiało liżą smarowany miodem tekst” (tamże).

³⁰ Za wymowny symbol tej orientacji może uchodzić napis zdobiący Social Science Research Building: „jeśli nie możesz czegoś zmierzyć, to twoja wiedza jest mizerna i niezadowalająca” (cyt. za: G. Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Lanham 1999, s. 6).

³¹ Por. tamże, s. 4. Pierwszy spośród tych kursów dotyczył myśli Rousseau, a uczestniczyło w nim zaledwie trzech studentów. Por. załącznik z listą zarejestrowanych wykładów i seminariów, tamże, s. 13-18.

omawiane ze studentami na prywatnych spotkaniach³². Trudno opisać w całości wrażenie, jakie ten oddany nauczyciel akademicki mógł wywrzeć na młodych ludziach, nienawykłych do poważnego traktowania takich pojęć jak „dusza” czy „cnota”, nie mówiąc już o ezoterycznym przekazie filozofii³³. Nie sposób wszakże zaprzeczyć, że jeśli chodzi o zainteresowanie ich studiami nad kanonicznie ujmowanym dziedzictwem myśli politycznej, nad tradycją przypisaną autorom „wielkich ksiąg”, to odniósł on niezaprzezalny sukces dydaktyczny. Należy zarazem podkreślić, iż „kanon” Strausowski różni się od tego, co zazwyczaj proponowano przedtem: kluczowe miejsce zajmują w nim średniowieczni myśliciele niezwiązani z chrześcijańskim nurtem dziejów Zachodu, przede wszystkim – Majmonides i Alfarabi³⁴.

Uczniowie Straussa zwykli wypowiadać się o swoim mistrzu z niebywałą atencją. Wśród nich na przykład Harry Jaffa swoje spotkanie z przyszłym autorem *Natural Right and History* (jeszcze w czasach nowojorskich) porównuje do doświadczenia, jakiego zaznać miał biblijny Szaweł na drodze do Damaszku. „Jestem przekonany – powiada Jaffa – że niczyje życie nie zostało tak zupełnie «obrócone» przez spotkanie ze Straussem, jak moje”³⁵. Z kolei Allan Bloom napisał w pośmiertnym peanie, iż

Strauss poświęcił się przywracaniu – bogatej i konkretnej – naturalnej świadomości zjawiska politycznego. Jego doprawdy zadziwiająca przejrzystość i świeżość w opisywaniu rzeczy dookoła nas pochodziła w znacznym stopniu ze sposobu, w jaki używał on starych ksiąg, aby

³² Por. S. Rosen, *Leo Strauss w Chicago*, przeł. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 84 (2007), s. 150.

³³ Alfons Söllner pisze o „osobliwej dialektyce ezoterycznej formy i egzoterycznego wpływu, która stanowi zapewne tajemnicę sukcesu Leo Straussa. Zawiera się ona w prostym fakcie socjologicznym, iż – jako charyzmatyczny przedstawiciel teutońskiej uczoneści w bardzo odmiennym środowisku amerykańskim – wiedział on, jak zebrać wokół siebie mniej lub bardziej oddaną wspólnotę «strausistów»” (*Leo Strauss: German Origin and American Impact*, [w:] *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 136). Na temat stylu nauczania Straussa jako „niemieckiego mandaryna”, por. J. Gebhardt, *Leo Strauss*, dz. cyt., s. 88.

³⁴ W tym kontekście, por. *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, przeł. P. Nowak, M. Wiśniewski et al., Warszawa 2010, oraz: G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York 1961.

³⁵ H.V. Jaffa, *Strauss at One Hundred*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians*, dz. cyt., s. 42.

uwolnić się od wiążących nas kategorii (...). Leo Strauss był filozofem. Nigdy nie powiedziałaby tak o sobie, gdyż był za skromny i miał zbyt wiele szacunku dla tego rzadkiego typu ludzkiego – i dla drogi życia, jaka kryje się za tym określeniem – by przypisać sobie to miano, osobliwie w czasach, gdy używa się go tak tanio³⁶.

Jeszcze bardziej poruszające wspomnienia przekazuje Werner Dannhauser, w obliczu ataków na swojego mentora podkreślający wprost dumę z bycia nazywanym „straussistą”. Stwierdza wręcz:

on był centrum naszego intelektualnego i nawet naszego moralnego wszechświata (...). Leo Strauss był jak słońce, wokół którego orbitować pocztywaliliśmy sobie za przywilej³⁷.

Zajęcia ze Straussem cechować miały: prostota, radość życia, poczucie humoru oraz – co może być zaskakujące – ciągłe nawiązania do bohaterów kultury masowej, z którymi studenci obcowali na co dzień, do treści westernów itp. Przede wszystkim jednak Strauss

pokazał, że nasze opinie są zaledwie opiniami; sprawił, że zrozumieliśmy, że byliśmy ich więźniami, ukazując nam zarazem rozciągające się za nimi szersze horyzonty. Wszyscy wierzyliśmy

– zwróćmy uwagę na to symptomatyczne wyznanie –

w wyprane z mocy stwierdzenia wywiedzione od Marksa, Freuda i innych. Tymczasem u podstaw naszych poglądów tkwi myśl nowożytna (...), długo, ostro i błyskotliwie spieraliśmy się o kwestie, jakie wpływały podczas zajęć. Rozmawialiśmy, jedliśmy i piliśmy razem i do dziś większość moich najbliższych znajomych to ludzie, którzy dzielili ze mną doświadczenie zajęć Leo Straussa³⁸.

³⁶ A. Bloom, *Leo Strauss: September 10, 1899 – October 18, 1973*, [w:] tegoż, *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*, New York 1990, s. 238-239.

Warto jednak zauważyć, że w swej najbardziej znanej książce, „konserwatywnym bestsellerze” *The Closing of the American Mind*, Bloom wspomina Straussa tylko raz, przelotnie, niemal skrycie. Por. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracje i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 196.

³⁷ W.J. Dahnhauser, *Allan Bloom: A Reminiscence*, [w:] *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*, red. M. Palmer, T. Pangle, Lanham, Maryland 1995, s. 4-5.

³⁸ W.J. Dannhauser, *Na powrót stać się naiwnym*, przeł. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny” 84 (2007), s. 140, 142. George Anastaplo pisze o żonach

To doświadczenie wiązało się przede wszystkim z prawdziwie wyzwolicielskim oddziaływaniem lektur – dzięki „Straussowi, zamieniającemu dla nas książki we wszechświat” – odczytywanych w sposób możliwie najbardziej skrupulatny, „linijka po linijce”. W ten sposób jego uczniowie odkrywali, „że książka jest w istocie magiczną strukturą, że jest dosłownie pełna cudów”. Dzieło filozoficzno-polityczne w oczach straussisty „to dom o wielu skrzydłach, sekretnych pokojach i tajemnych przejściach”. W obcowaniu z nim odtwarza się zdroworozsądkowy ogląd świata spraw ludzkich niezapośredniczony przez żargon współczesnych nauk politycznych, niezniekształcony przez takie czy inne scjentyistyczne uprzedzenia badaczy przekonanych o wyższości swoich narzędzi teoretycznych w stosunku do wiedzy, która nie opiera się na zastosowaniu metody naukowej. Podług relacji Dannhausera,

nauczyliśmy się tego, co chyba najtrudniejsze: stać się na powrót odrobinę naiwnymi. Leo Strauss nauczył nas zaczynać od rozważenia problemu z punktu widzenia przeciętnego obywatela, choć zachęcał nas do pójścia dalej. Nauczyliśmy się na powrót doceniać przysłowia, nauczyliśmy się znów używać prostych słów. Zamiast o wartościach, mówiliśmy o dobru i złu; dyskutowaliśmy raczej o nieszczęściu niż o alienacji, rzeczy nie były już dysfunkcjonalne – po prostu nie działały³⁹.

Z jednej strony widzimy więc odwołanie do naiwności, z drugiej – wskazanie na przekaz ukryty w „wielkich księgach”. O ile skojarzenie działalności Straussa jako nauczyciela akademickiego z głoszeniem jakiejś zamkniętej doktryny politycznej wydaje się nadużyciem, o tyle można pokusić się o twierdzenie, iż faktycznie, z rozmysłem podjął on próbę odciążenia swoich studentów od ekspansywnych mód intelektualnych połowy XX wieku, uwrażliwiając ich na sposób, w jaki należy traktować to, co przedstawia się jako zdroworozsądkowe opinie stanowiące podstawę życia politycznego, będąc jednocześnie świadomym dystansu, jaki dzieli je od wypowiedzi płynących z życia skupionego na poszukiwaniu mądrości. Tym samym filozoficzno-polityczne pytanie „jak żyć?” znalazło się na powrót w centrum uwagi – z całym ciężarem swojego

studentów Straussa, które „nie mogły już dłużej dzielić ze swoimi mężami najważniejszych spraw” (Leo Strauss, dz. cyt., s. 6).

³⁹ W.J. Dannhauser, *Na powrót*, dz. cyt., s. 142.

podstawowego znaczenia i urokiem dyskretnego dystansu; „zapomnienie o Byciu” okazało się czymś wtórnym wobec zapomnienia ludzkiej doskonałości. Jak to ujmuje Stanley Rosen,

być może największym dokonaniem Straussa (...) było uodpornienie młodych ludzi na spekulatywne ekscesy i hermeneutyczną brutalność Heideggera⁴⁰.

Owi uodpornieni uczniowie wstępowali następnie na ścieżki własnych karier akademickich, odnajdując się na wydziałach nauk politycznych różnych uniwersytetów, skłonni przekazywać podejście Strausowskie kolejnym rocznikom studentów (angażującym się także w politykę). Sam Strauss w 1968 roku przeniósł się do Claremont Men's College, a rok później – do St. John College w Annapolis, gdzie poprowadził swoje ostatnie kursy: o Nietzschem i *Prawach* Platona⁴¹. Jego sytuacja tam nieco się różniła od tej z okresu chicagowskiego (nie tylko z racji późniejszego wieku i bardzo słabego zdrowia):

Strauss niekiedy wspominał, że odkąd jest w St. John's, nie musi tłumaczyć się, czy też przedstawiać uzasadnienia dla studiowania starych ksiąg⁴².

Do samego końca zajmował się wydobyciem politycznego (czy raczej teologiczno-politycznego) przesłania wielkich dzieł filozoficznych, gdy zaś umierał w 1973 roku, mógł być w zasadzie pewny, że jego dzieło znajdzie oddanych kontynuatorów.

Jeśli uznać Straussa za myśliciela zmierzającego do stworzenia własnej szkoły filozoficznej (dla krytyków: sekty albo zakonu⁴³), to należy zastanowić się nad możliwością zidentyfikowania takiego miejsca w jego biografii, skąd najlepiej widoczny byłby „akt założycielski” całego przedsięwzięcia. Próżno przy tym doszukiwać się świadectwa tego, by próbował on bezpośrednio wpływać na życie

⁴⁰ S. Rosen, *Leo Strauss*, dz. cyt., s. 153.

⁴¹ Por. G. Anastaplo, *Leo Strauss*, dz. cyt., s. 18.

⁴² L. Berns, E. Braun, *Leo Strauss at St. John's College (Annapolis)*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians*, dz. cyt., s. 35.

⁴³ Por. G. Spörl, *The Leo-Conservatives*, dz. cyt.

polityczne: Strauss spędzał swe życie wśród murów akademii, unikając „świąteł sceny”⁴⁴. Zdaniem Heinricha Meiera,

jedynym znaczącym aktem politycznym, do którego dokonania Strauss się zmusił, było założenie szkoły, ku czemu zyskał sposobność, gdy zaproponowano mu profesurę na politologii na University of Chicago w roku 1949.

Co ważne, „Strauss był na pewno świadom ceny, jaką musiał zapłacić za podjęcie tej politycznej decyzji” (ceny użycia własnych myśli przez niejednorodny krąg następców). Z czego rodzą się dwa pytania: „co może skłonić filozofa do założenia szkoły? I w jakim sensie owo założenie zawiera w sobie decyzję polityczną?”⁴⁵. Co do pierwszej kwestii, to można wskazać na korzyści płynące z przedsięwzięcia – zarówno w aspekcie wewnętrznym, jak i zewnętrznym. W obrębie szkoły istnieje pewien porządek formułowania pytań i opracowywania możliwych odpowiedzi. W ten sposób może urzeczywistnić się ambicja powołania do życia szczególnego forum dociekań intelektualnych w nierozpoznawanym wcześniej zakresie. Podjęta zostaje zarazem próba dźwignięcia odpowiedzialności, do jakiej filozof poczuwa się względem otoczenia, czyli zróżnicowanych w swym charakterze uczestników wspólnoty politycznej. Idąc za sformułowaniem Rosena,

polityczna filozofia jest publicznym ukazywaniem się filozofii, albo, inaczej mówiąc (...) filozofia nie może ukazywać się na scenie publicznej w niedostosowanej formie⁴⁶.

Z jednej strony chodzi zatem o ugruntowanie dostępu do wypracowanego przez filozofa dorobku poprzez stworzenie pewnej tradycji nauczania, obejmującej kolejne pokolenia adeptów poruszanej dziedziny, z drugiej – o zapewnienie korzystnego obrazu filozofii w oczach niefilozofujących współobywateli; obrazu rodzącego szacunek i pewien rodzaj życzliwego poparcia z ich strony.

Strauss jako nauczyciel zwracał się nie tylko do tych, o których mógł sądzić, że uchwycą głębię jego własnych dociekań i będą je

⁴⁴ Por. L. Strauss, *Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 277.

⁴⁵ H. Meier, *Preface to American Edition*, [w:] tegoż, *Leo Strauss*, dz. cyt., s. xviii.

⁴⁶ S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, dz. cyt., s. 146.

kontynuować na własną rękę. Pragnął również – wzorem Platona i Arystotelesa – dotrzeć do dżentelmenów, czyli osób kierujących się przede wszystkim poczuciem przywiązania do swojego kraju, poruszonych (przynajmniej potencjalnie) chęcią działania na rzecz dobra wspólnego.

Jako obywatel Stanów Zjednoczonych Ameryki, był lojalny wobec kraju, który dostarczył mu schronienia przed prześladowaniem. Przedstawiał się jako przyjaciel liberalnej demokracji, która pozwalała mu wieść życie filozoficzne. Nakłaniał pewną liczbę swoich studentów do tego, aby badali historyczne, konstytucyjne i polityczne fundamenty Stanów Zjednoczonych – i zachęcał ich, by bronili tychże fundamentów. Szanował ich patriotyzm i uczył rozumienia powagi przypisanej życiu politycznemu.

Jednocześnie, odtwarzając być może stosunek Sokratesa do Aten,

nie pozostawił on żadnej wątpliwości odnośnie do tego, że nie uznawał życia politycznego za najlepsze życie⁴⁷.

„Polityczność” decyzji Straussa można rozpatrywać zarówno z punktu widzenia pośredniego (i skądinąd wymykającego się w całości odgórnym kalkuacjom) wpływu jego nauczania na sferę dyskursu publicznego, jak również ze względu na sam fakt wewnętrznego zróżnicowania szkoły: znaleźli się w niej potencjalni filozofowie i potencjalni politycy, reprezentujący – w perspektywie Straussowskiej – odmienne czy wręcz rozłączne sposoby życia. Można sądzić, iż przekaz kierowany do nich był wewnątrznie zróżnicowany; podejmowali go w różny sposób, by następnie w różny sposób kierować go dalej⁴⁸.

W takim kontekście ujawnia się zarazem niebezpieczeństwo wpisane w przedsięwzięcie zakładania szkoły: przerodzenia filozofii w sztywną doktrynę. Z dzieła o wielkiej złożoności wyłaniają się powtarzalne formuły, zdradzające swą użyteczność wobec szerzej zakrojonego kręgu odbiorców. Uczniowie uczniów Straussa mogą w końcu wkraczać na „powtarzalną trajektorię” poszukiwań inte-

⁴⁷ H. Meier, *Preface to American*, dz. cyt., s. xviii-xix.

⁴⁸ Por. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, Chicago-London 2002, zwł. s. 45-46.

lektualnych⁴⁹, dla których myśl Straussa staje się bardziej źródłem autorytetu aniżeli inspiracji. Co więcej, mamy dalej do czynienia z coraz ściślejszym powiązaniem zainicjowanej w ten sposób tradycji filozoficznej z sytuacją właściwą dla konkretnego ustroju; jeśli można tak ujmować straussizm, należałoby go zapewne rozpatrywać jako część współczesnej amerykańskiej ideologii lub propagandy. Odkrycie filozoficznej treści łączyłoby się wówczas z odrzuceniem szerokich nawarstwień retorycznych. Problem dotyczy także tego, jak znajdować ową treść, ważąc ustny i pisemny przekaz nauczyciela. W oczach zewnętrznego obserwatora podstawowym źródłem są starannie napisane książki. Wewnątrz szkoły ujawnia się natomiast tendencja do stawiania wyżej tego, co zostało usłyszane, a czego wagę ze względów osobistych łatwo przecenić. Oddani słuchacze bronią spuścizny mistrza przed niezależnie podejmowanymi próbami ukazania radykalizmu zawartego w jego myśleniu. Krótko mówiąc: szkoła rodzi postawy apologetyczne. „Strauss, jak nikt inny, zaznajomiony był z problemem szkoły i tradycji w filozofii”⁵⁰. Wnikliwie rozpatrywał losy nauk Platona, Arystotelesa, Epikura czy stoików, dążąc – jak to zostanie pokazane w następnych rozdziałach – do nakreślenia wyraźnej dystynkcji między filozofem a doktrynerem, intelektualistą czy sekciarzem⁵¹.

I właśnie dlatego, że znał historię szkół starożytnych, był także świadom tego, że tamte szkoły zasadniczo przyczyniły się do skierowania uwagi na filozofię jako drogę życia.

Ten klasyczny projekt można zestawzić z wysiłkiem wielkich filozofów nowoczesności – Rousseau i Nietzschego – sławiących wielkość życia teoretycznego za pomocą własnych autobiografii⁵².

⁴⁹ Por. M. Lilla, *Mistrz. Zamknięcie Straussowskiego umysłu*, przeł. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 81 (2007), s. 138.

⁵⁰ H. Meier, *Preface to American*, dz. cyt., s. xx.

⁵¹ Por. zwł. L. Strauss, „Hieron” *Ksenofonta: rekapitulacja*, [w:] tegoż, *O tyranii*, dz. cyt., s. 183-184. Oraz: tegoż, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 38.

⁵² Można wskazać, za Meierem, dwie kluczowe pozycje ilustrujące nowoczesne podejście do filozofii: J.J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca* (przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983) oraz F. Nietzschego, *Ecce homo: jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Kraków 2006. Por. też H. Meier, „*Les rêveries du promeneur solitaire*”. *Rousseau über das philosophische Leben*, München 2005.