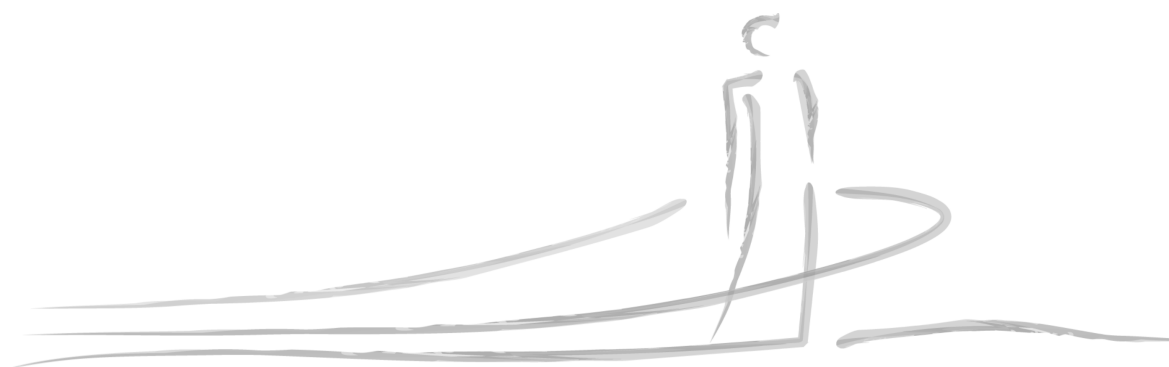


Paweł Armada

**Szkoła
myślenia politycznego
Leo Straussa**



dyskurs politologiczny
monografie

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM
Kraków 2012

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 sprobmatyzowania 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 *Klasycyzyzm 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 Strausowskiego, 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 Strausowskiej, 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.