

Paweł Marczewski

Żyjąc w cieniu wielkiego drzewa

Leo Strauss o sprawiedliwości w tradycjach

Aten i Jerozolimy

Porwanie albo o metodzie

Lektura pism Leo Straussa wykracza poza zwyczajne doświadczenie czytelnicze. Choć nie są to teksty określane zazwyczaj mianem porywających, to kontakt z nimi mimo wszystko porywa. Wytrąca z codzienności, z sytuacji, w jaką wpisuje nas historia, historyczne tu i teraz. Każe obejrzeć się za siebie, przyrzeć przeszłości, odnaleźć swoje doświadczenie w tym, które było udziałem mędrców sprzed wieków. Brzmi to jak truizm, ale Strauss wypełnia ów postulat konkretną treścią, posługując się przy tym językiem, o którym współczesność zapomniała. Któż dziś z całą otwartością deklaruje, że obiektem jego poszukiwań, jego najgłębszych intelektualnych wysiłków jest mądrość? Nie wiadomo-

ści, informacje, ale mądrość – jedna, wspólna dwóm największym tradycjom myślowym zachodniego świata, Atenom i Jerozolimie, choć rozumiana przez nie na różne sposoby. W eseju *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections* czytamy: „Czy istnieje słowo, które wskazuje z jednej strony na najważniejsze kwestie Biblii, z drugiej zaś głoszą je największe prace Greków? Jest takie słowo: mądrość. Nie tylko greccy filozofowie, ale także poeci uważani byli za mędrców, powiada się zaś, że Tora to «twoja mądrość w oczach narodów»¹. Cel zostaje zatem jasno nakreślony. Powaga zadania może przyprawić o zawrót głowy. Nic w tym dziwnego – o ile traktujemy słowa Straussa serio, to stoimy nad przepaścią.

1. L. Strauss, *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, [w:] *L. Strauss Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1986, s. 149.

Zadanie tak wielkie, jak poszukiwanie mądrości skłania do pokory, jednakże jest to pokora szczególnego rodzaju. Strauss pisze, że jedynym uprawnionym sposobem prowadzenia badań w historii idei jest dążenie do zrozumienia autora tak, jak on sam siebie rozumiał². Chodzi o to, aby uczyć się od wielkich pisarzy przeszłości, nie zaś o nich. To, co początkowo wydaje się jedynie chwalebny postulatem naukowej rzetelności w obcowaniu z klasycznym tekstem, staje się wyzwaniem często ponad ludzkie siły, a w każdym razie ponad siły człowieka patrzącego z perspektywy swojego czasu. Historyk filozofii, o ile chce dotknąć prawdy, musi stać się filozofem, to zaś oznacza posiadanie „tak doskonałej wolności umysłu, jak na to pozwala człowieczeństwo”³. Wolność ta oznacza, że badając myśl powstałą przed wiekami musimy porzucić wszelkie pewniki, jakich nabyliśmy dorastając we współczesnym świecie. Strauss używa tutaj słowa drogowskazy (*singposts*). Namysł nad pracami klasyków oznacza odrzucenie tych drogowskazów, którymi kierowaliśmy się od najwcześniejszych lat, które zostały nam głęboko wpojone już w dzieciństwie. Wykraczając poza swój czas, początkowo trafiamy w próżnię. Drogowskazy wskazujące drogę myślicielom z przeszłości nie dają się dostrzec od razu. Początkowo widać jedynie „gruzy i pył”, które zostają po obaleniu pewników. Gdy pył opada, a może raczej gdy zostanie z mozołem usunięty, zaczynamy powoli dostrzegać nową drogę. W gruncie rzeczy jest to ten sam typ doznania, który staje się domeną człowieka opuszczającego platońską jaskinię. Oczy, nienawykłe do światła, przyzwyczajają się do nowej rzeczywistości stopniowo. Minie trochę czasu, zanim będzie

można spojrzeć na najważniejszy drogowskaz – słońce – utożsamiane z mądrością i wiedzą. Badając dzieła autorów sprzed wieków, jak powiada Strauss, „znajdujemy się w ciemności oświecanej jedynie wiedzą o tym, że nic nie wiemy”⁴. Przyjmujemy zatem mądrość Sokratesa, która jest istotą postawy filozoficznej. To doświadczenie wyrwania z teraźniejszości i zakwestionowania pewników jest doświadczeniem na wskroś sokratejskim, to ono przemienia historyka filozofii w filozofa.

Przemiana ta, choć nadzwyczaj trudna, jest zaledwie początkiem drogi. Jednym ze złudnych drogowskazów nowoczesności jest przekonanie, że wiedza może stać się udziałem wszystkich ludzi. Jak pisze Strauss w eseju *Prześladowanie i sztuka pisania*, „mniej więcej od połowy XVII wieku coraz większa liczba heterodoksyjnych filozofów, którzy cierpieli w wyniku prześladowań, zaczęła publikować swe dzieła nie tylko w celu wyrażenia swych poglądów, ale też dlatego, że chcieli oni przyczynić się do zniesienia samych prześladowań. Wierzyli oni, że stłumienie wolności badań czy też publikacji ich wyników było czymś przypadkowym, wynikiem złej organizacji politycznej, i że królestwo ogólnej ciemności może zostać zastąpione przez republikę powszechnego światła. Oczekiwali oni czasów, w których – w wyniku powszechnego wykształcenia – stanie się możliwa praktycznie pełna wolność słowa, albo, nieco przesadzając dla celów uwyrażnienia, czasów, w których nikt nie będzie cierpiał z powodu żadnej prawdy”⁵. Wydaje się, że obecnie żyjemy w czasach, o których marzyli XVII-wieczni filozofowie, w republice światła, gdzie każdy może patrzeć na

2. L. Strauss, *How to Begin to Study Medieval Philosophy*, [w:] L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 209.

3. Tamże, s. 211.

4. Tamże, s. 212.

5. L. Strauss, *Prześladowanie i sztuka pisania*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 118.

Żyjąc w cieniu wielkiego drzewa

Paweł Marczewski

słońce wiedzy. Jeśli blask za bardzo go razi, na pierwszym lepszym straganie może kupić okulary przeciwsłoneczne. Założenie, że w gruncie rzeczy każdy może zostać filozofem, a więc sięgnąć po wiedzę i prawdę, było obce pisarzom przednowożytnym. Strauss uważa, że dzieliłi oni głębokie przekonanie, iż „filozofia jako taka jest przedmiotem podejrzeń i nienawiści ze strony większości ludzi”⁶. Filozof narażony jest zawsze, w każdym społeczeństwie, niezależnie od czasów, bowiem kwestionuje zastane sposoby myślenia i postępowania. W obawie przed prześladowaniami albo ogranicza krąg swoich słuchaczy do wąskiej grupy zaufanych uczniów, albo też decyduje się wiedzę o najważniejszych kwestiach zawrzeć między wierszami swoich prac. Jeśli zatem chcemy dotrzeć do zasadniczych prawd, musimy nauczyć się czytać między wierszami. Oznacza to szukanie sprzeczności, drobnych sugestii, poczynionych mimochodem napomknien w dziełach autorów, od których chcemy się uczyć.

Powiedziawszy to, należy zdać sobie sprawę z jeszcze jednej rzeczy – wszystko wskazuje na to, że samego Straussa należy czytać tak, jak zaleca on czytać dawnych mistrzów. Weźmy następujący przykład – we wspomnianym wyżej szkicu *How to Begin to Study Medieval Philosophy* znajdowało się radykalne zerwanie z postulatem Kanta głoszącym, że należy rozumieć autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Strauss pisał, że jedynym uprawnionym sposobem badań w zakresie historii idei jest dążenie do tego, aby zrozumieć danego autora dokładnie tak, jak on sam się pojmował. Tymczasem w *Prześladowaniu i sztuce pisania* znajdujemy na pozór zupełnie inny projekt. Czytamy tam: „Można więc zastanawiać się, czy niektórzy najwięksi pisarze przeszłości nie dostosowywali swych tech-

nik pisarskich do wymogów prześladowania, przedstawiając swe poglądy na najważniejsze kwestie jedynie pomiędzy wierszami. W rozważeniu tej możliwości, a tym bardziej niektórych związanych z nią pytań, przeszkadzają nam pewne nawyki wytworzone albo mające związek ze względnie niedawnym postępowaniem w badaniach historycznych. Na pierwszy rzut oka postęp ten był wynikiem powszechnej akceptacji i sporadycznego zastosowania kilku zasad. Każdy okres przeszłości, twierdzono, musi być rozumiany sam w sobie i nie może być osądzany na podstawie obcych sobie zasad”⁷. Wygląda to z pozoru na sprzeczność, ale jest w istocie wskazaniem na zadanie, jakie leży przed czytającym teksty dawnych autorów. Przyjęcie ich perspektywy jest jedynie pierwszym krokiem, ale nie może być dla prawdziwego filozofa krokiem ostatnim. Przypomnijmy, że tytuł eseju, w którym zawarty był postulat „rozumienia autora tak, jak on sam by siebie rozumiał”, brzmi *How to Begin to Study Medieval Philosophy*.

Esej *Prześladowanie i sztuka pisania* kończy przypomnienie sceny z *Ucztu*, w której Alkibiades porównuje mowy Sokratesa do rzeźb, które choć szkaradne z zewnątrz, kryją w środku niezwykle skarby. Strauss powiada, że dzieła „wielkich pisarzy przeszłości są piękne nawet z zewnątrz. A mimo to ich widoczne piękno jest najzwyczajszą brzydotą w porównaniu z pięknem ukrytych skarbów, które ukazują się jedynie po długiej, nigdy za łatwej, ale zawsze przyjemnej pracy”⁸. Te same słowa można zastosować do jego pisarstwa. W niniejszej pracy staram się wydobyć kilka ukrytych w jego tekstach skarbów, których blask być może rzuci nieco światła na problem sprawiedliwości w dwóch wielkich tradycjach myślowych, jakie legły u podstaw naszej cywilizacji, w tradycjach Aten i Jerozolimy.

6. Tamże, s. 119.

7. Tamże, s. 111.

8. Tamże, s. 121.

Stworzenie świata

Leo Strauss nie przypadkiem poświęca wiele uwagi stworzeniu świata w dwu tradycjach – ateńskiej i jerozolimskiej. Biblijny opis stworzenia rozumie jako opowieść o wychowaniu człowieka i przybliżeniu mu zasadniczej cechy Boga – niemożliwości jego poznania⁹. Podobnie tradycja grecka, na przykład poprzez Hezjoda i jego *Prace i dni*, łączy opowieść o stworzeniu człowieka z nauką o właściwym sposobie życia. Różnice między opisami greckim i hebrajskim składają się na obraz swoistych aktów założycielskich dwóch tradycji. Skoro zatem opisy te stanowią jednocześnie pouczenie, mają walor edukacyjny, to rozważenie różnic między nimi może rzucić nieco światła na pojmowanie sprawiedliwości przez Greków oraz Żydów.

Zacznijmy od narratora, nad którym na dłuższą chwilę zatrzymuje się także Strauss. „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” – początek Biblii, jak powiada autor *Athens and Jerusalem*, jest rozsądny. Strauss za chwilę jednak mnoży pytania, jak sam powiada, bliższe rozumowaniu filozofa. Nie wiemy, kto wypowiada (charakterystyczne – mimo że słowa są na papierze, są wypowiedzane) pierwsze słowa. Nie mamy prawa zakładać, że to Bóg, bowiem jeżeli jakieś słowa zostały wypowiedziane przez Niego, Biblia zawsze to podkreśla¹⁰. Co więcej, jedynym świadkiem stworzenia był sam Bóg, któż zatem mógłby zdawać sprawę z tego wydarzenia, jeżeli nie On? Narrator nie wyjaśnia, od kogo usłyszał o stworzeniu. Być może powtarza to, co usłyszał od Boga? Jednakże jedynym człowiekiem, który zetknął się z Bogiem twarzą w twarz, był Mojżesz, stąd też ów początkowy fragment tradycyjnie przypisywano właśnie jemu. Jest to jednakże mocno niepewne, narrator nigdzie nie nadmienia, jakoby to Bóg podyktował mu te słowa. Być może słowa

te zostały zasłyszane od jakiegoś człowieka lub ludzi? Być może są powtórzeniem opowieści?

Narratorzy opowieści o stworzeniu, którą wydała tradycja grecka, są znani¹¹. Hezjod, Parmenides, Empedokles – choć znamy ich imiona, to nie są to jedynie ludzie. Strauss pokazuje, że Hezjod śpiewa pieśń, której nauczyły go Muzy, córki Zeusa, zaś Parmenides i Empedokles relacjonują słowa bogini. Wszyscy oni są jednakże autorami ksiąg, Biblia zaś nie jest księgą, bowiem każda księga ma swojego autora, który kształtuje arbitralnie jej zawartość zgodnie z celem, dla którego została pomyślana, starając się nadać jej zwartość. Tymczasem Biblia jest pewnym zbiorem, który zawiera powtórzenia oraz fragmenty wzajemnie ze sobą sprzeczne.

Sprawa narratora jest istotna, ukazuje bowiem, jak ważne jest w tradycji żydowskiej snucie opowieści, przekazywanie jej z pokolenia na pokolenie. Skoro jej autor pozostaje nieznan, trzeba ją zapamiętać i przyjąć na wiarę. O jej prawdziwości świadczy to, że usłyszeliśmy ją od ojca, ten zaś usłyszał ją od swego ojca, ten od swojego – i tak idzie to aż do początku świata albo przynajmniej do czasów przymierza mojżeszowego.

Obok kwestii związanych z narratorem chciałbym skupić się na jeszcze jednej zasadniczej różnicy pomiędzy opisem stworzenia w Biblii a tym, jaki podaje tradycja grecka. Bóg w tradycji biblijnej, takiej, jaką relacjonuje Leo Strauss, jest Bogiem opowieści. Używając tego określenia mam na myśli to, że Stwórca definiowany jest tu przez swoje dzieło, przez swoje dokonania, o których opowieść jest następnie przekazywana. Strauss opisuje go następująco: „Bóg, który stworzył niebo i ziemię, który jest jedy-

9. L. Strauss, *Jerusalem and Athens*, op. cit., s. 157.

10. Tamże, s. 152.

11. Tamże, s. 163.

Żyjąc w cieniu wielkiego drzewa

Paweł Marczewski

nym Bogiem, którego jedynym wizerunkiem jest człowiek, który zakazał człowiekowi jeść z drzewa wiadomości dobrego i złego, który zawarł Przymierze z ludzkością po potopie, potem zaś Przymierze z Abrahamem, które stało się Jego Przymierzem z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem¹². Dla autora *Athens and Jerusalem* pytanie o to, kim jest biblijny Bóg, jest pytaniem o Jego imię, o ową znamioną odpowiedź udzieloną Mojżeszowi. „Ehyeh-Asher-Ehyeh” tłumaczone jest zazwyczaj jako „Jestem, który Jestem”. Strauss proponuje w tym miejscu „Będę tym, czym będę”, podkreślając w ten sposób niemożliwość przeniknięcia bożych zamiarów. Opowieść o upadku człowieka jest jednocześnie, jak już powiedzieliśmy, historią jego edukacji. Zasadnicza nauka głosi, że Bóg jest niepoznawalny. Nie sposób przewidzieć Jego poczynania, można jedynie zdawać z nich sprawę, snuć o nich opowieść. Jedynymi momentami, kiedy Bóg odsłania przed człowiekiem swoje zamierzenia, są momenty zawierania przez Niego Przymierza. Jest ono obietnicą, której dotrzymuje z własnej woli oraz w sposób, który do ostatniej chwili pozostaje tajemnicą.

Hezjod powiada, że wszystko, co jest, kiedyś się stało. Empedokles i Parmenides nie podzielają tego poglądu. Wedle nich istnieją prawdziwie jedynie te rzeczy, które nigdy się nie stały i nigdy nie zginą¹³. Tym niemniej obaj twierdzą, że bogowie, podobnie jak niebo czy ziemia, także „kiedyś się stali” i jako tacy przemina. U Arystotelesa Bóg jest, jak zauważa Strauss, istotą myślącą, a zatem bliższy jest temu rozumieniu Boga, które podaje tradycja biblijna, tym niemniej pozostaje myślą, czystą myślą, która projektuje siebie i rządzi światem¹⁴. Nie jest Stwórcą, świat jest równie wieczny jak Bóg.

Bóg Stworzyciel pojawia się natomiast u Platona. To On, niewidzialny i nazywany Ojcem, powołał do życia niebo i ziemię. W *Athens and Jerusalem* czytamy, że platoński Bóg jest wieczny, dobry, a zatem i jego stworzenie jest dobre. Trwanie świata zależy od woli jego Stwórcy. Teologia Platona zamyka się według Straussa w dwóch stwierdzeniach: 1) Bóg jest dobry i w żaden sposób nie przyczynia się do zaistnienia zła; 2) Bóg jest prosty i niezmienny¹⁵. Uczeń Sokratesa przypisuje Bogu zatroskanie ludzkimi sprawiedliwością i niesprawiedliwością, co zbliża jego poglądy do tych zawartych w Biblii. Jednak, jak pisze Strauss, różnice są tu równie jaskrawe, jak podobieństwa. Opis Platona jest zasadniczo odmienny w tym, że Bóg nie stwarza tu świata za pomocą słowa, lecz czyni go na podobieństwo wiecznych idei, które poprzedzają Go i są od Niego ważniejsze. Autor *Prawa naturalnego w świetle historii* łączy tę wizję z przebiegiem debaty w *Państwie*. Platońska teologia pojawia się tam podczas pierwszej, wstępnej dyskusji o wychowaniu, zaś nauka o ideach zastępuje ją w debacie ostatniej, gdzie przedstawione jest wychowanie filozofa. Co więcej, u Platona można, zdaniem Straussa, odnaleźć dwa rodzaje bogów – cenionych przez greckiego myśliciela wyżej bogów kosmicznych, dostępnych poznaniu każdego człowieka, objawiających się stale (słońce i inne ciała niebieskie) oraz bogów dostępnych jedynie za pośrednictwem miejscowej tradycji, którzy objawiają się jedynie zgodnie ze swą wolą. Skoro bogowie na niebie dostępni są stale i wiedzę o nich można czerpać z obserwacji, to naturalną kolejną rzeczą są oni czczeni przez barbarzyńców, którym obca jest grecka tradycja. Biblia również przypisuje barbarzyńcom kult słońca, księżyca i gwiazd, jednak nie ma on naturalnych przyczyn. To Bóg zakazał Izraelowi

12. Tamże, s. 162.

13. Tamże, s. 165.

14. Tamże.

15. Tamże.

ich czczenia, czyniąc je przedmiotem modłów innych ludów. W tradycji Jerozolimy Bóg dostępny wszystkim nie może być prawdziwym, jedynym Bogiem – wszak już pierwszy człowiek nauczył się, że istotą Stwórcy jest jego niepoznawalność. Strauss zauważa więc, że zestawiając wizję Platona z biblijną dochodzimy do zasadniczej różnicy między Atenami i Jerozolimą¹⁶. Obłok skrywający boże oblicze przeciwko oczom wpatrzonym w nieboskłon, objawienie przeciw rozumowi – oto jej istota.

Kod i droga

Zasadnicza różnica, jaką Strauss dostrzega pomiędzy tradycją biblijną a grecką filozofią, dotyczy natury. Pisze on w eseju *Postęp czy powrót*: „Tym, co odróżnia Biblię od filozofii greckiej, jest fakt, iż ta ostatnia jest oparta na założeniu, że istnieje coś takiego jak natura czy natury – pojęcia, które nie mają swych odpowiedników w myśli biblijnej”¹⁷. Zasadniczym odkryciem greckiej filozofii jest zatem odkrycie *physis*. W innym szkicu Strauss pisze, że ten, kto odkrył naturę, jest zarazem pierwszym filozofem¹⁸. Świadomość istnienia natury jest nierozzerwalnie związana z oryginalnym znaczeniem filozofii, to jest poszukiwaniem prawdy, a więc początków wszystkich rzeczy. W tym punkcie jednakże dociekania filozofa niczym nie różnią się od mitu. Snujący opowieść poeta również sięga do początków, jak czynił to Hezjod w *Teogonii*. Poszukiwania filozofa kierowane są jednak przez dwa zasadnicze rozróżnienia, wprowadzające zarazem dystynkcję między mitem a wiedzą filozofa: 1) rozróżnienie pomiędzy pogłoską (*hearsay*) a tym, co zobaczone na własne oczy; 2) rozróżnienie na rzeczy stworzone przez człowieka

oraz te, których nie stworzył. Przy tym skoro człowiek zdolny jest wytwarzać rzeczy, a sam nie jest rzeczą pierwszą, początkiem wszystkiego, to płynie stąd wniosek, że rzeczy, które nie zostały stworzone przez człowieka, są lepszym źródłem wiedzy o rzeczach pierwszych. Idąc dalej tym tropem należy stwierdzić, że człowiek wytwarza przedmioty kierując się pewnym zamysłem, określonym planem¹⁹. Odkrycie natury polega zatem, zdaniem Straussa, na uświadomieniu sobie *możliwości*, że pewne rzeczy mogą stwarzać inne nie kierując się zamysłem, lecz na mocy konieczności. Podkreślić jednak trzeba, że była to według niego właśnie *możliwość*, nie odrzucono całkowicie idei boskiego zamysłu, jednak wymagał on teraz dowodu opartego na demonstracji, ponieważ zaś żadna demonstracja nie może zakładać *demonstrandum*, filozofia jest z samego założenia ateistyczna.

Dlaczego natura jest tak istotna? Czemu stanowi fundamentalną różnicę między Atenami i Jerozolimą? Wreszcie jakie ta różnica ma konsekwencje dla człowieka poszukującego sprawiedliwości? Postaram się choć w części zreferować odpowiedzi, jakich na te pytania udziela Leo Strauss.

W szkicu *Postęp czy powrót* przytoczony zostaje fragment *Odysei*, gdzie Hermes pokazuje Odyseuszowi ziele, dzięki któremu ten może wspólnie z towarzyszami ochronić się przed Kirke²⁰. Jest to dowód na wszechmoc bogów, ale wszechmoc szczególnie pojętą. Otóż bogowie są wszechmocni nie dlatego, że wszystko posłuszne jest ich woli, lecz z powodu znajomości natury wszystkich rzeczy, natura ta jest

16. Tamże, s. 166.

17. L. Strauss, *Postęp czy powrót*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, op. cit., s. 220.

18. L. Strauss, *Reason and Revelation*, niepublikowany maszynopis.

19. Interesujące byłoby zapewne porównanie Straussowskiej wizji z przemyśleniami Hannah Arendt zawartymi w pracy *Kondycja ludzka*, szczególnie z rozdziałem czwartym zatytułowanym „Wytwarzanie”.

20. L. Strauss, *Postęp czy powrót*, op. cit., s. 219.

Żyjąc w cieniu wielkiego drzewa

Paweł Marczewski

jednak od nich niezależna. W tym kontekście można zauważyć, że filozof dążący do odkrycia natury staje się w pewien sposób równy bogom. Istotą znajomości natury rzeczy jest uświadomienie sobie konieczności, jaka jest z nią związana. Strauss zauważa, że „w całej myśli greckiej odnajdujemy bezosobową konieczność jako coś wyższego niż jakikolwiek byt osobowy”²¹. W tradycji Jeruzolimy jest całkowicie odwrotnie. Żadna konieczność nie jest w stanie ograniczyć jedynego, osobowego Boga, którego imię brzmi „Ehyeh-Asher-Ehyeh”.

Strauss, podkreślając różnicę, stara się zarazem znaleźć wspólny punkt oparcia w badaniu obydwu tradycji. Skoro zasadniczą różnicą pomiędzy nimi jest natura, należy sięgnąć po pojęcia pochodzące sprzed jej odkrycia. Pojęciem takim jest droga. Autor szkicu *Postęp czy powrót* trafia na nie początkowo u Majmonidesa („rzeczywiście znał korzenie tego, o czym teraz mówię”), by skonstatować, że odnaleźć je można zarówno w tradycji biblijnej, jak i greckiej. Droga oznacza pewną regularność postępowania, pewien zwyczaj cechujący dane plemię czy pleć (Strauss pisze o hebrajskim *de-rech nashim*, drodze kobiety, co oznacza menstruację). Istnieje wielość takich dróg, wśród nich zaś jedna uprzywilejowana – nasza droga. Jest to właściwy sposób postępowania, słuszny, bowiem, jak powiada za Burkiem Strauss, „wychowany w domowej perspektywie”, co znaczy „stary i własny”²². Oznacza to, że drogę dziedziczy się po przodkach, którzy są uczniami bogów i jako taka jest ona bożym prawem, *theos nomos*. Tu jednak drogi obydwu tradycji zaczynają się rozchodzić. Problem polega na tym, że istnieje multum rozmaitych praw i wszystkie mają pretensje do boskości, choć są ze sobą sprzeczne. Z dylematem tym można poradzić sobie na dwa sposoby. Jeden reprezen-

tuje tradycja Aten, drugi tradycja Jeruzolimy; jeden nazywam za Straussem drogą w sensie właściwego sposobu życia (*the right way to live* – jest to nieco inne rozumienie pojęcia drogi od tego, o którym wcześniej była mowa), drugi zaś boskim kodeksem – jedynym, który można zaakceptować.

Droga filozofa polega na bezustannym poszukiwaniu, przy czym poszukiwanie to należy rozumieć tak, jak różnicę pomiędzy wiedzą a mitem, o której pisałem wyżej. Filozof nie daje wiary pogłoskom, lecz przyjmuje jedynie te rzeczy, które zobaczył na własne oczy. Zachowuje przy tym zasadnicze rozróżnienie pomiędzy rzeczami stworzonymi przez człowieka a tymi istniejącymi niezależnie od jego woli. Odpowiedzią na sprzeczności jest zatem odkrycie *physis* oraz stosowanie *schepsis*, oglądu przy badaniu wszelkich zagadnień. Strauss pokazuje, że wraz z przyjęciem tej perspektywy dokonuje się zasadniczy zwrot polegający na porzuceniu boskiego prawa rozumianego jako „kodeks mający swój początek w osobowym bogu”²³. Jest to zbieżne z uwagami na temat *Państwa*, jakie znajdujemy w *Jerusalem and Athens*. Przypomnijmy, że w toku debaty prawa boskie były punktem wyjścia, warunkiem wstępnym debaty. Potem jednak dyskutanci porzucają je dla nauki o ideach, która staje się udziałem filozofa. Ich wybór nie jest zaskoczeniem, zwiastuje go już początkowa scena dialogu. Sokrates, szykujący się do powrotu do Aten, zostaje zatrzymany przez Polemarcha i jego kompanię, by następnie trafić do domu starego Kefalosa w Pireusie i odbyć dyskusję nad idealnym państwem. Sokrates wybrał się do Pireusu, aby obejrzeć procesje przygotowane ku czci bogini Bendis. Po rozmowie towarzystwo ma udać się na dalszy ciąg uroczystości religijnych, ale debata okaże się tak

21. Tamże, s. 220.

22. Tamże, s. 222.

23. Tamże, s. 223.

zajmująca, że nikt nie będzie już o tym myślał. Scena ta ma wymiar symboliczny – ukazuje powolną wspinaczkę od porządku religijnego do naturalnego porządku idei.

Greki podnosi wzrok znad tablic z wyrytymi przykazaniami i spogląda w niebo, w kosmos. W jego oczach musi być spojrzenie człowieka zdumionego. Istotą filozoficznej refleksji jest zdziwienie (*wonder*). O ile droga oznaczała wcześniej ustalony sposób postępowania, to droga filozofa polega na ciągłym dziwieniu się, co już zakłada pewną zmienność jego poczynań. Paradoksalnie można by powiedzieć, że filozof postępuje w ten sam sposób – jest nieprzewidywalny. Nie przypadkiem angielskie słowo *wonder* oznacza zarówno zdumiewać się, jak i cud. Tam, gdzie brak pojęcia natury, a zatem i zdziwienia, nie ma również miejsca na cud. Leo Strauss zauważa zatem, że skoro w Biblii nie istnieje pojęcie natury, nie możemy mieć również do czynienia z cudami²⁴. Raz jeszcze przypomnijmy, że opowieść o owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego to historia edukacji człowieka. Bóg okazuje się niepoznawalny, jego poczynania nieprzewidywalne. „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33, 19) – tymi słowami Stwórcy raz jeszcze poucza Mojżesza²⁵. W boskich czynach nie można znaleźć żadnej regularności poza tą, którą On sam ukazuje zawierając Przymierze. Skoro Bóg jest niepoznawalny, a zarazem wszechmocny, to żadne wydarzenie w stworzonym przez niego świecie nie jest niezwykle, każde ma swoje miejsce i staje się fragmentem opowieści o bożych czynach, jaką obowiązuje się przekazywać sobie Jego wyznawcy. Człowiek religijny nie okazuje zdumienia, lecz jest posłuszny. Ze zdziwienia

rodzi się pragnienie wiedzy, które Biblia piętnuje jako pokusę²⁶. Podporządkowanie się boskiemu prawu oznacza zarazem wyrugowanie owej pokusy.

Zaczeliliśmy od przywołania myśli Straussa o tym, że, starając się zrozumieć rozbieżność między Atenami i Jerozolimą, należy sięgnąć do pojęć sprzed odkrycia natury. Referując tę myśl doszliśmy do zasadniczego problemu, który znalazł w obu tradycjach dwa odmiennie rozwiązania. Jak zatem wygląda problem wielości sprzecznych ze sobą praw, z których każde stara się uchodzić za boskie? Człowiek należący do tradycji biblijnej nie reaguje zdziwieniem, lecz opowiada się za jedynym kodeksem, który uznaje za boski. Na pierwszy rzut oka wybór ten jest wyborem z poziomu mitu w tym sensie, że dokonujący go przyjmuje perspektywę przodków, których uznaje za uczniów bogów. O tym, że nie mamy do czynienia z czytelnikiem słuchającego Muz Hezjoda, świadczy posiadana przez ucznia Jerozolimy „świadomość problemu różnorodności boskich praw”²⁷. Skoro świadom jest wyzwania, to musi znaleźć sposób, aby uczynić boskim jedno, szczególne prawo; prawo swojego ludu. Odpowiedzią na ten dylemat jest osobowy Bóg, który jest pierwszą przyczyną oraz „musi być (...) wszechpotężny i niemożliwy do skontrolowania”²⁸. O ile droga filozofa polega na ciągłym zdziwieniu, o tyle kodeks dany przez Boga wymaga posłuszeństwa i zaufania. Można powiedzieć, że edukacja filozofa biegnie od porzucenia zainteresowania uroczystościami ku czci Bendis (czy też od wyciągnięcia wniosku, do jakiego doszedł Sokrates, tj. że nie można stwierdzić, która procesja była wspanialsza) aż do domu Kefalosa, gdzie odbywa się dyskusja o ideach.

24. L. Strauss, *Jerusalem and Athens*, op. cit., s. 151.

25. Por.: tamże, s. 162.

26. L. Strauss, *Reason and Revelation*, niepublikowany maszynopis, s. 8.

27. L. Strauss, *Postęp czy powrót*, op. cit., s. 224.

28. Tamże.

Żyjąc w cieniu wielkiego drzewa

Paweł Marczewski

Tymczasem edukacja człowieka biblijnego rozpoczyna się lekcją w postaci wygnania z raju, biegnie poprzez Przymierza i zapewne nigdy się nie skończy.

Strauss jest przekonany, że zarówno Biblia, jak i nauczanie Greków sławią sprawiedliwość, pojmując je jako posłuszeństwo boskiemu prawu²⁹. Obydwie tradycje traktują jednak owo posłuszeństwo jako problem, który domaga się rozwiązania i rozwiązują go na dwa różne sposoby. Jak czytamy w eseju *Postęp czy powrót*, rozwiązaniem greckim jest „życie autonomicznego rozumowania”, zaś biblijnym „życie posłusznej miłości”³⁰. Synteza obydwu jest możliwa, ale jedynie za cenę utraty zasadniczych elementów każdej z tych życiowych dróg. Filozofia może stać się narzędziem objawienia, podobnie jak religia może stać się służką filozofii. Przykład zabiegów pierwszego rodzaju można zaobserwować w średniowiecznej i nowożytnej filozofii systematycznej, która staje się „zbiorem twierdzeń, nauczaniem, systemem”³¹, ale przestaje być sposobem życia opartym na pasji. System ma rozstrzygać, zaś prawdziwa filozofia nie zajmuje się rozstrzyganiem, lecz rozmową o zasadniczych problemach. Zajmuje ją i uzasadnia samo rozważenie zagadnienia. Przykład tej drugiej możliwości znajdujemy w II księdze *Państwa*, gdzie bogowie mają służyć wychowaniu ludu. Sprowadzenie religii lub filozofii do podrzędnej roli zatracą ich istotę. Jak powiada Strauss, zachodni świat ma dwa korzenie, wyrastające z Aten i Jerozolimy³². Próba wyrwania któregoś z nich czy zaszczepienia jednego gałęziami przeciwnego doprowadzi do stagnacji, uschnięcia całego drzewa naszej cywilizacji.

Sprawiedliwość i pamięć wspólnoty

Gdybym miał pokazać zasadniczą różnicę między człowiekiem Jerozolimy a człowiekiem Aten, to powiedziałbym, w zgodzie z tym, co już zostało napisane, że pierwszy cechuje się ufnością, drugi zaś nieustannie się dziwi. W przypadku tradycji biblijnej ufność ma jednak szczególne znaczenie. Oczywiście, chodzi tu o ufność wobec Boga, poddanie się jego woli, ale człowiek nigdy nie spotyka się z Nim twarzą w twarz. Jedynym, który rzeczywiście Go oglądał, był Mojżesz. Dlatego też chcąc zaufać boskim przykazaniom, człowiek Jerozolimy musi jednocześnie zaufać wspólnocie, w której żyje, to ona bowiem przechowuje boże słowa. Strauss przytacza „tradycyjną żydowską odpowiedź” na pytanie o to, czy Tora rzeczywiście jest „słowem żywego Boga”: „Nasi ojcowie nam powiedzieli, a oni z kolei usłyszeli to od swoich ojców; istnieje nieprzerwany łańcuch tradycji wstecz aż do góry Synaj”³³. Ufając najbliższemu, ufamy wspólnocie, a w konsekwencji ufamy także Bogu – oto wizja, jaka wyłania się po przyjęciu tego argumentu. Z pokolenia na pokolenie przekazywana jest opowieść, która jest zarazem szczególnym dowodem; szczególnym, gdyż opartym nie na racjonalnych przesłankach, lecz na zaufaniu.

Ten rodzaj potwierdzenia jest niemożliwy do zaakceptowania przez Ateńczyka. Jego sceptycyzm buntuje się przeciw opowieści o Bogu spowitym obłokiem. Innymi słowy, człowiek z Aten domaga się historycznego dowodu objawienia. Dowód ów polegałby, jak pisze Strauss, na przedstawieniu „relacji niezaangażowanych obserwatorów albo świadków należących do obu stron zdarzenia”³⁴. W przypadku zdarzeń

29. Tamże, s. 214.

30. Tamże, s. 212–213.

31. Tamże, s. 227

32. Tamże, s. 212.

33. Tamże, s. 230.

34. Tamże, s. 231.

opisanych w Biblii brak takiej relacji. Pozostaje opowieść – pełna pasji i wyjątkowo stronicza. Co więcej, owa stroniczość wśród jej słuchaczy uchodzi za ogromną zaletę, za dowód, że mamy do czynienia ze słowem żywego, osobowego Boga. Dla domagającego się potwierdzenia uniwersalizm jest wymogiem, który musi zostać spełniony, aby dana rzecz mogła zostać uznana za prawdziwą. Przypomnijmy, że Platon wyżej cenił bogów unoszących się w przestworzach, dostępnych wzrokowi każdego człowieka, także barbarzyńcy.

Przyjmując z ufnością opowieść zasłyszaną od najbliższych, człowiek Jerozolimy bierze na siebie obowiązek najwyższej wagi – pamiętać. Wspólnota trwa, o ile wciąż snuta jest opowieść i o ile kolejne pokolenia przyjmują ją z ufnością. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że straussofskie życie posłusznej miłości zawiera w sobie także powinność pamięci. Powstaje pytanie, na ile pamiętanie powiązane jest w tradycji Jerozolimy z poczuciem winy. Opowieść snuta wciąż na nowo, z dbałością o szczegóły, sprawia, że grzech pierwszych rodziców będzie się wciąż powtarzał. Powiernik Objawienia także się w nią wpisuje, godząc się zarazem, że i jego grzechy, wszystkie razem i każdy z osobna, nie zostaną zapomniane. Czyż nie jest to najwyższy wymiar posłuszeństwa?

Pojęcie amnestii zrodziło się w tradycji Aten. Greckie *amnestos* oznacza leczyć, zapominanie jest tu lekiem na chorobę pamięci. Być może dlatego sprawiedliwość zostaje, jak powiada Strauss, uzupełniona w *Etyce nikoma-chejskiej* o wielkoduszność (*megalopsyche*)? Czyż może zachować prawo do słusznej dumy ten, kogo dręczą wyrzuty sumienia, kto ogarnięty jest z jednej strony litością, z drugiej zaś

trwogą? Wydaje się, że uczucia te wydają się całkowicie destrukcyjne dla odczuwającego je człowieka. Byłoby tak, gdyby nie głębokie przekonanie o tym, że Bóg się nami interesuje, że nie pozostawia nas samym sobie, lecz ingeruje w losy świata. Lekarstwem na lęk są ufność i wiara. Co zatem dla Greka jest lekarstwem, pozwala mu zapomnieć i żyć życiem autonomicznego rozumowania, dla człowieka Jerozolimy jest napojem sprowadzającym przekłętą sen zapomnienia. Lekarstwo proponowane przez Biblię, kodeks posłusznej miłości, dla człowieka Aten jest ciężarem, od którego trzeba się wyzwolić w imię prawdy. Franz Kafka był zapewne tym, który przyjął oba lekarstwa nie patrząc na etykiety.

W swoim eseju *Powinności człowieka: Leo Strauss* Kenneth Murphy pisze: „Historia nowoczesnego konserwatyzmu to historia dialektycznego konfliktu pomiędzy pragnieniem porządku publicznego i namiętym umiłowaniem wolności indywidualnej”³⁵. Wydaje mi się, że historia ta jest dużo dłuższa i nie dotyczy jedynie nowoczesnego konserwatyzmu, ale zachodniej cywilizacji w ogóle. Starcie między porządkiem publicznym a indywidualną wolnością toczy się w cieniu wielkiego drzewa o dwóch korzeniach – jednym wyrosłym na suchej glebie Attyki, drugim powstałym na pustyni Synaj. Czy chcemy tego, czy nie, jesteśmy ludźmi żyjącymi w cieniu wielkiego drzewa, a nasze spory mają sens tylko o tyle, o ile uswiadomimy sobie, skąd czerpiemy argumenty.

Paweł Marczewski
socjolog i historyk idei,
doktorant w Instytucie Socjologii
Uniwersytetu Warszawskiego.
Członek redakcji „Przeglądu Politycznego”.

35. K. Murphy, *Powinności człowieka: Leo Strauss*, tłum. M. Szuster, „Res Publica Nowa” 11/2000.

W centrum uwagi

” [Lewica] przedkłada zmianę nad ciągłość, zmianę rewolucyjną nad zmianę ewolucyjną, walkę nad pokój. Idealem i celem politycznym działalności lewicowego intelektualisty jest wspólnota polityczna pozbawiona nierówności, dyskryminacji, ciesząca się nieskrępowaną wolnością słowa, zlaicyzowana i racjonalnie zorganizowana. ”

Artur Bazak

Trzy wcielenia lewicowego intelektualisty