

Mariusz BODYNEK

Leo Strauss na tropach prawdy. Problem istnienia i znaczenia narracji ezoterycznej w pisarstwie filozoficznym

Dzieła wielkich pisarzy przeszłości są piękne nawet z zewnątrz. A mimo to ich widoczne piękno jest najzwyklejszą brzydotą w porównaniu z pięknem ukrytych skarbów, które ukazują się jedynie po długiej, nigdy za łatwej, ale zawsze przyjemnej pracy.

Leo Strauss¹

Uwagi wstępne

Leo Strauss należy do grona powszechnie rozpoznawalnych, a jednocześnie bardzo kontrowersyjnych filozofów polityki XX wieku. W jego bogatej i nietuzinkowej twórczości można odnaleźć wiele tez osobliwych i „idących pod prąd” współczesnego myślenia. Zalicza się do nich choćby słynna „diagnoza”, zgodnie z którą filozofia w ogóle, a filozofia polityki w szczególności, znajduje się w stanie rozkładu i upadku. Radykalizm tej tezy można zrozumieć na tle równie słynnej, co ostrej i bezkompromisowej krytyki, którą Strauss kierował pod adresem wpływowych dwudziestowiecznych kierunków w naukach społecznych i filozofii, czyli pozytywizmu i historyzmu. Tym ostatnim przeciwstawiał antyczne wzorce pojmowania i sposoby uprawiania nauki o świecie i człowie-

¹ L. Strauss, *Prześladowanie i sztuka pisania*, [w:] idem, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 118.

ku. Starożytna myśl była bowiem dla niego źródłem niewyczerpanej inspiracji i filozoficznym drogowskazem. To właśnie żmudne i mozolne badania nad „pisanymi mowami” klasyków skłoniły go do powzięcia myśli najbardziej kontrowersyjnej i najmocniej krytykowanej spośród wszystkich, które ogłosił. Była to teza o występowaniu w dziele filozoficznym podwójnej narracji: ezoterycznej i egzoterycznej.

Owo „egzoteryczne objawienie ezoteryki” spotykało się na ogół z reakcjami chłodnymi i szyderczymi, wśród których pobrzmiewał krytyczny ton politowania i lekceważenia². Wydaje się jednak, że ta być może niepoważnie brzmiąca teza Straussa zasługuje na poważne potraktowanie. Nie jest ona wyłącznie sprawozdaniem z przygodnych i przypadkowych praktyk pisarskich, wydobytych na światło dzienne drogą hermeneutycznych i historycznych badań nad tekstami wielkich myślicieli. Jej waga i sensowność wynika także, jeżeli nie przede wszystkim, z samej koncepcji filozofii. Teza o sekretnym nauczaniu wpisuje się, w gruncie rzeczy, w zawsze potrzebną i zawsze aktualną dyskusję o miejscu filozofii w życiu publicznym.

Zarys problematyki hermeneutycznej

Punktem wyjścia rozważań nad zagadnieniem podwójnej narracji winno być jednak pytanie o możliwość sekretnego przekazywania istotnych filozoficznie prawd. Kwestia takiej możliwości stawia nas w samym centrum problemów i sporów istniejących w obrębie współczesnej hermeneutyki. Pytanie o to, czy możliwa jest identyfikacja ezoterycznego wymiaru dzieła, opiera się na innym, bardziej fundamentalnym pytaniu: czy istnieje jedna, jedyna i prawdziwa interpretacja dzieła. Uznanie, że taka interpretacja istnieje, nie przesądza jeszcze o możliwości dotarcia do niej. Z kolei możliwość osiągnięcia perspektywy autorskiej wcale nie rozstrzyga o sensie podjęcia trudu jej odkrywania. Współczesna hermeneutyka rozwiązuje powyższe dylematy w duchu historystycznym, progresywnym i na wskroś antyklasycznym.

Po pierwsze, obecnie spotykamy się z przekonaniem, że istnieje nieskończona liczba możliwych interpretacji dawnych dzieł. Stanowisko to wynika z przyjęcia założeń historyzmu, w myśl których każde zjawisko kulturowe jest zależne od konkretnej sytuacji historycznej i specyficznego kontekstu społecznego³.

² Zob. tego typu stosunek w: A. Waśkiewicz, *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*, Warszawa 1998, s. 81; zob. także: *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, ed. J. Tully, Cambridge 1988, s. 40.

³ Więcej na temat historyzmu zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 16–28.

Zatem jest tyle różnych sposobów odczytania dzieł, ile jest kultur, tradycji i epok historycznych. Żadna z perspektyw interpretacyjnych nie jest uprzywilejowana i wyróżniona pod względem epistemologicznym – każda jest tak samo prawdziwa, a przynajmniej żadna z nich nie jest prawdziwsza, ponieważ każda stosuje immanentne względem swoich czasów procedury i standardy. Powyższe rozumowanie jest dodatkowo umacniane przez powoływanie się na sam fakt skończoności bytu ludzkiego, mający skłaniać do uznania różnorodności sytuacji hermeneutycznych, a także wymuszać akceptację okazjonalnego charakteru każdej interpretacji⁴.

Po drugie, nawet jeżeli uznaje się w hermeneutyce istnienie jednej, jedynej i prawdziwej interpretacji (Friedrich Schleiermacher), to jednocześnie neguje się możliwość jej osiągnięcia (Hans-Georg Gadamer). Reprezentowany przez Schleiermachera pogląd opiera się na założeniu, iż poznanie prawdziwego i w pełni adekwatnego znaczenia dzieła wymaga „odbudowy świata”, w którym to dzieło powstało; przywrócenia pierwotnego układu, w ramach którego funkcjonował autor i który miał na myśli ów autor, tworząc dzieło⁵. Ale hermeneutyka, której celem jest odtworzenie pierwotnego tworzenia, „jest nie mniej bezsensowna niż wszelkie próby odrodzenia i odnowienia minionego życia”⁶. Zabiegi restauracyjne, „w obliczu dziejowości naszego bytu”⁷, są daremne, a każde odbudowane życie nie jest poszukiwanym bytem pierwotnym, lecz już wtórnym bytem kultury. Dlatego „istota ducha dziejowego nie polega na przywracaniu tego, co przeszłe, lecz na *myślowym pośrednictwie wobec współczesnego życia*”⁸. To „myślowe pośrednictwo” nie jest bynajmniej aktem zubażającym proces interpretacji. W odróżnieniu od historycznej rekonstrukcji, która jest zadaniem pomocniczym i zawsze powierzchownym, myślący duch dziejowy, prezentując dzieło, wykracza poza nie i „jest czymś więcej niż życie etyczne i rzeczywistość etyczna narodu [który je stworzył]”⁹. W tym akcie pośrednictwa „duch widzi siebie przedstawionego w wyższy sposób”¹⁰.

Tak więc nawet jeżeli byłaby możliwość dotarcia do pierwotnego sensu, to ów sens byłby mało wartościowy w porównaniu z sensem, który jest udziałem i wytworem współczesnego wglądu. Koncepcja ta została ukształtowana pod

⁴ Zob. R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Bydgoszcz 2007, s. 85.

⁵ Za: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 241–242.

⁶ Ibidem, s. 243.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 245.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 244.

wpływem idei postępu, czyli – mówiąc w uproszczeniu – przekonania o wyższości terażniejszości nad przeszłością oraz perspektywy aktualnej nad minioną. W świetle tej idei współczesny interpretator dysponuje skuteczniejszymi i lepszymi narzędziami rozumienia niż jego odpowiednik z przeszłości, a współczesna epoka wypracowała doskonalszy wgląd niż ten, który był dostępny poprzedniej. Dawna myśl nie powinna być biernie odtwarzana, ale powinna być twórczo i krytycznie rekonstruowana z punktu widzenia aktualnej sytuacji intelektualnej. To progresywistyczne podejście w hermeneutyce rodzi więc swoisty ahistoryzm, który sprawia, iż „dawna myśl odczytywana jest nie poprzez swoje własne pojęcia, teoretyczne schematy i znaczenia, lecz umieszczana w nowym (rzekomo lepszym) horyzoncie oświeceniowej interpretacji”¹¹.

Strauss odrzucał wszystkie naszkicowane powyżej (relatywistyczne, subiektywistyczne i historystyczne) tendencje ujawniające się we współczesnej hermeneutyce. Jego zdaniem okoliczność, że istnieje nieskończona liczba sposobów odczytania dzieła, nie tylko nie wyklucza faktu, iż autor tego dzieła rozumiał je w jakiś jeden określony sposób, ale wręcz nie może go wykluczyć. Autor piszący tekst musiał bowiem posiadać określoną koncepcję rozumienia tego, co pisze. Zatem odczytanie tekstu w sposób, w jaki rozumiał go autor, jest jedynym historycznie adekwatnym rozumieniem tekstu¹².

Straussowskie podejście nie jest jednak – choć takie skojarzenie może się nasuwać – próbą realizacji programu sformułowanego przez Schleiermachera, a dzięki temu nie jest tak łatwo podatne na krytykę przedstawioną przez Gadamera. Różnica jest tu dość istotna, gdyż Strauss nie przypisywał procedurze historycznej rekonstrukcji takiej dużej roli jak Schleiermacher. Choć był daleki od ignorowania owej zewnętrznej perspektywy badań nad tekstem, nazywanej przez niego *w y j a ś n i e n i e m*, zdecydowany prymat przyznawał immanentnym badaniom tekstu, czyli *i n t e r p r e t a c j i*¹³. Celem interpretacji jest zrozumienie, co dany autor dokładnie powiedział oraz w jaki sposób rozumiał to, co powiedział. Na tym etapie badacz usiłuje wniknąć w słowa, w formę wypowiedzi, a także próbuje odnaleźć presupozycje, jakie kryją się za słowami i wypowiedziami; ponadto podejmuje metodologiczny namysł nad warsztatem pisarskim i aparatem retorycznym autora. Celem wyjaśnienia jest natomiast ustalenie kontekstu historyczno-kulturowego i, generalnie, całego klimatu intelektualnego, w jakim powstawała myśl badanego autora; w ten sposób można określić „przesady, uprzedzenia i postawy będące wyrazem nieświadomych oczekiwań,

¹¹ R. Mordarski, op. cit., s. 86.

¹² Zob. L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 114–116.

¹³ Zob. L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, „Review of Metaphysics” 1952, vol. 5, no. 4, s. 583–584.

pragnień i interesów epoki”¹⁴, a także stwierdzić, czy określona myśl jest wynikiem panujących w danym czasie wzorców emocjonalnych. Widać więc, iż interpretacja jest zawsze osadzona w schemacie intelektualnym i pojęciowym badanego autora, wyjaśnienie zaś stanowi wykroczenie poza jego wzorce i schematy myślenia. Zdaniem Straussa interpretacja ma pierwszeństwo chronologiczne i prymat epistemologiczny. Po pierwsze, interpretacja musi być zatem inicjującym krokiem w badaniu tekstu, gdyż poprawne wyjaśnienie opiera się zawsze na adekwatnej interpretacji. Po drugie, procedura interpretacji jest ważniejsza poznawczo, gdyż – jak wynika z reguły historycznej adekwatności – zasadnicze znaczenie ma koncentracja na samym tekście, a nie refleksja nad jego historycznym i społecznym kontekstem; tekst mówi bowiem do nas przede wszystkim przez siebie. Odmienne rozłożenie akcentów i nadmierne wyeksponowanie roli wyjaśnienia prowadzi zaś do przerostu krytyki zewnętrznej, w wyniku czego badanie tekstu przestaje służyć jego rozumieniu.

Ale czy próba odzyskania poziomu myślenia, który został utracony, ma sens i nie jest tylko przedsięwzięciem antykwarycznym? Oczywiście nie ma tu miejsca na nawet skrótowe rozważania tego zagadnienia. Pozostaje jedynie odnotować, że dla Straussa nie ulegało wątpliwości, iż właściwe wzorce uprawiania filozofii, a także właściwie określony program działalności filozoficznej został wypracowany w ramach filozofii klasycznej. Jego zdaniem nowożytność i powstałe na jej gruncie największe – jak zwykł mawiać – potęgi współczesnego świata, tj. Nauka i Historia, wprowadziły do myślenia wszystkie przesady i uprzedzenia, z którymi starożytność już dawno zdołała się uporać¹⁵. Dlatego badania tekstów klasycznych myślicieli traktował nie tylko jako sentymentalne spotkania z reliktem historii, z zamierzchną i dostojną kulturą myśli, ale przede wszystkim jako spotkania z prawdą wieczną, uniwersalną i zawsze aktualną. Odrzucając współczesną hermeneutykę, Strauss powracał do przednowożytnych i przedhistorycznych wzorów odczytywania dzieła. W swojej pracy wzorował się na średniowiecznych myślicielach żydowskich i arabskich (np. Majmonides czy al-Farabi), piszących komentarze do Tory i Talmudu. Jak zauważa Ryszard Mordarski, to właśnie od nich „zaczepnął wymóg literalnej adekwatności interpretacji, dosłowności i egzegetycznej wnikliwości oraz poszukiwania sensu wiernego duchowi tekstu”¹⁶. To także studia nad ich twórczością i piśmiennictwem znacząco lub wręcz decydująco wpłynęły na ukształtowanie się poglądu Straussa o ezoteryzmie.

¹⁴ R. Mordarski, op. cit., s. 83.

¹⁵ Zob. L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 69–78.

¹⁶ R. Mordarski, op. cit., s. 81.

Od hermeneutyki do socjopolityki

Strauss na pewno nie należał do „hermeneutycznych radykałów”, których działalność naznaczona jest ideologiczną podejrzliwością. Nie przystępował do badania tekstu, mając z góry przyjętą hipotezę o występowaniu ezoterycznego wymiaru dzieła. Hipotezę tę dopuszczał jedynie w następstwie dokładnego i uważnego przeczytania tekstu. Twierdził też: „Czytanie pomiędzy wierszami jest niedozwolone we wszystkich przypadkach, w których byłoby ono mniej dokładne niż literalna interpretacja”¹⁷. Tak więc rozpoczęcie „procedury ezoterycznej” jest prawomocne i usprawiedliwione jedynie uprzednim wykonaniem wnikliwej interpretacji i wszechstronnego wyjaśnienia, a więc wyczerpaniem wszystkich standardowych środków i możliwości badawczych. Nasuwają się tu naturalnie pytania: Co uprawnia do ezoterycznej interpretacji dzieła? Na co trzeba natrafić w tekście, żeby można było uzasadnić to ponadstandardowe i (zawsze) kontrowersyjne działanie? Jedną z odpowiedzi udzielonych przez Straussa wiąże się z kwestią nadzwyczajnych trudności kompozycyjnych dzieła. W sytuacji gdy napotykamy w tekście niespójności, niespodziewane błędy, niedokładne powtórzenia, fałszywe cytaty, pseudonimy, nieoczekiwane zaprzeczenia wcześniej wyrażanych poglądów lub przemilczenia, to jest prawdopodobne, że mamy do czynienia z pisarstwem ezoterycznym. Strauss wyjaśnia to w następujący sposób: „[...] jeśli mistrz sztuki pisania popełnia błędy, których wstydziliby się inteligentny licealista, można sensownie zakładać, że zostały one popełnione celowo, szczególnie jeśli autor niekiedy dopuszcza możliwość intencjonalnego popełniania błędów”¹⁸.

Trzeba podkreślić, że wypowiedź ta jest tylko częściową odpowiedzią na interesujące nas pytanie, i to odpowiedzią nie najważniejszą. Przede wszystkim zauważmy, że powołaniem się na trudności interpretacyjne nie możemy w sposób satysfakcjonujący rozwiązać problemu zasadności podjęcia „procedury ezoterycznej” w ramach badania hermeneutycznego. Sprzeczności, błędy i pomyłki można z równym powodzeniem wyjaśniać ewolucją poglądów autora, jego niedopatrzaniem, roztargnieniem, zwyczajną igraszką słowną i innego tego typu względami; a w ostateczności można nawet uznać dzieło za fałszywe. Nadawca ezoterycznego przesłania – będąc tak przemyślnym, by ukrywać „między wierszami” swoje prawdziwe nauczanie nie mógł być jednocześnie tak zarozumiałe naiwny, by sądzić, że jakiś jego błąd wystarczy jako sygnał o istnieniu zaszyfrowanego i sekretnego wymiaru dzieła. Ponadto gdyby ów błąd był tak jaskrawo skandaliczny, jak sugeruje to powyższa wypowiedź Straussa, czyli taki, że

¹⁷ L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 114.

¹⁸ *Ibidem*, s. 115.

niemal każdy sztubak mógłby go dostrzec, wówczas mielibyśmy do czynienia z błędem, którego wstydziliby się przeciętnie inteligentny konspirator, a więc z błędem, o który nie podejrzewalibyśmy wielkiego myśliciela. Wobec powyższych zastrzeżeń teza o ezoterycznym wymiarze dzieła wydaje się nie do obrony wyłącznie w terminach strukturalnych i kompozycyjnych aspektów tekstu, uzupełnionych o zapewnienia o nieomyślności autora.

Jeden z uczniów Straussa, Stanley Rosen, odnosi się do problemu istnienia ezoterycznego pisarstwa w następujący sposób: „[...] poważne pytanie nie dotyczy tego, czy filozofowie uprawiali ezoterykę – każda myśląca istota ludzka czyni to od czasu do czasu – ale dlaczego”¹⁹. Tylko odpowiedź na pytanie, dlaczego filozof jest skłonny uprawiać pisarstwo ezoteryczne, może dostarczyć istotnych kryteriów do rozpoznania ukrytego wymiaru dzieła. Ponadto tylko oczywistość (albo niewielka problematyczność) tej odpowiedzi dla grupy potencjalnych adresatów sekretne nauczania może uczynić ezoteryczne nauczanie sensownym i celowym. Podejmując te kwestie, wykraczamy poza krąg zagadnień hermeneutycznych. Rozstrzygnięcia pojawiające się w obrębie hermeneutyki są bowiem konieczną, ale niewystarczającą przesłanką tezy o istnieniu pisarstwa ezoterycznego. Musimy wkroczyć w obszar rozważań na temat wzajemnych relacji między społeczeństwem a filozofią.

Pisarstwo ezoteryczne w służbie „polityki filozoficznej”

Mordarski stwierdza, że „istnieją dwie podstawowe funkcje istnienia literatury ezoterycznej. Pierwsza polega na unikaniu prześladowania; natomiast druga – w opinii Straussa znacznie ważniejsza – zmierza do przekazywania wybranym adeptom filozofii prawd, które są niemożliwe do przekazania ogółowi społeczeństwa”²⁰. Wskazane funkcje wymagają dokładnego wyjaśnienia, bo to one zdają się warunkować formułowanie trafnych i precyzyjnych kryteriów identyfikacji pisarstwa ezoterycznego.

Prześladowania z powodu głoszonych nauk dotykały (i dotykają) nie tylko filozofów, lecz także myślicieli społecznych, politycznych i religijnych. Wiadomo jednak, że myśliciele, którzy prezentują poglądy ortodoksyjne, prawowierne, powszechnie uznawane lub przez państwo propagowane, nie mają powodu do obaw przed sankcjami społecznymi czy represjami politycznymi. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy każdy filozof musi obawiać się prześladowania, czy tylko ten, kto wygłasza nauki heterodoksyjne; oraz pytanie, czy filozof zawsze i wszędzie musi obawiać się prześladowania, czy też groźba taka pojawia

¹⁹ S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 163.

²⁰ R. Mordarski, op. cit., s. 94.

się tylko w nietolerancyjnych społeczeństwach i autorytarnych systemach politycznych. Jest to pytanie o powszechność i konieczność uprawiania pisarstwa ezoterycznego w ramach filozofii. Ponadto dobrze byłoby wiedzieć, dlaczego nie można ogółowi społeczeństwa przekazywać pewnych prawd? Czy ma to wyłącznie związek z groźbą represji? Gdyby jednak miało się okazać, że drugi motyw pisania „między wierszami” jest niezależny od pierwszego, tj. od tego, który wiąże się z opresywnością społeczeństwa, to czy jest on w sposób nieuchronny wyrazem elitaryzmu, czyli przekonania, iż ogół nie zasługuje z powodów moralnych na poznanie prawd filozoficznych bądź dróg do ich odnalezienia?²¹

Poniżej przytoczony cytat – przez znawcę myśli Straussa uznany za „najlepsze streszczenie istoty pisarstwa ezoterycznego”²² – powinien rozjaśnić niektóre z przedstawionych w poprzednim akapicie problemów:

Filozofia lub nauka jako najwyższa aktywność człowieka jest próbą zastąpienia opinii o „całości rzeczy”, wiedzą o „całości rzeczy”; ale opinia jest elementem społeczeństwa; toteż filozofia lub nauka jest próbą usunięcia elementu, którym społeczeństwo oddycha, a zatem zagraża społeczeństwu. Z tego powodu filozofia lub nauka musi ograniczyć się tylko do niewielkiej mniejszości, a filozofowie lub naukowcy muszą respektować opinie, na których wspiera się społeczeństwo. Jednak respektowanie opinii jest czymś całkowicie różnym od uznawania ich za prawdziwe. Filozofowie i naukowcy, którzy utrzymują ten pogląd o relacji filozofii lub nauki do społeczeństwa, są zmuszeni do użycia szczególnego sposobu pisania, który umożliwi im ujawnienie nielicznym tego, co uznają za prawdę, bez podawania w wątpliwość uznawanych przez większość opinii, na których wspiera się społeczeństwo. Będą różnić pomiędzy prawdziwym nauczaniem, jako nauczaniem ezoterycznym, i nauczaniem społecznie użytecznym, jako nauczaniem egzoterycznym; podczas gdy nauczanie egzoteryczne jest w łatwy sposób dostępne dla każdego czytelnika, to nauczanie ezoteryczne odkrywa się tylko przed czytelnikami bardzo ostrożnymi i dobrze wytrenowanymi, po długich i pełnych uwagi studiach²³.

Cytowany tekst pozwala wyprowadzić kilka ważnych dla nas wniosków.

Wynika z niego, iż pisarstwo ezoteryczne jest – w przekonaniu Straussa – konieczną formą prezentacji filozoficznych dociekań, a więc nie można potrzeby jego uprawiania w ramach działalności filozoficznej odnosić do określonych warunków społeczno-politycznych. Ezoteryczny sposób pisania wynika bowiem nie tyle z opresywności takiego czy innego społeczeństwa, ile z funda-

²¹ Wielu badaczy jest zdania, iż klasycy zakładali, że nie wszyscy ludzie byli godni – z powodów intelektualnych i moralnych – poznać prawdę w całym zakresie. Zob. *ibidem*, s. 90.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

mentalnej i nieusuwalnej niewspółmierności między prawdą a opinią. Stąd należy odrzucić pogląd, zgodnie z którym „jeżeli badane dzieło ma być zaliczone do literatury ezoterycznej, to musiało ono powstać w okresie, w którym polityczna czy religijna ortodoksja zmuszała pisarza do ostrożności. Nie trzeba tropić literatury ezoterycznej w czasach, gdy istnieje wolność słowa i każdy pisarz może bez obawy wyrażać otwarcie wszelkie swoje poglądy”²⁴. Przedstawione w tym tekście kryterium występowania ezoteryki daje się zastosować do myślicieli politycznych, społecznych czy religijnych, ale nie do filozofów, a przynajmniej nie do filozofów w rozumieniu Straussa. Jest tak dlatego, że myśl polityczna jest, jako taka, niewrażliwa na rozróżnienie między opinią a wiedzą²⁵. Innymi słowy, myśl polityczna – wyłączając z jej zakresu myśl obejmującą filozofię polityki – jedynie w przygodny i przypadkowy sposób znajduje się w opozycji do opinii leżących u podstaw danego społeczeństwa. Toteż stosowanie przez myślicieli politycznych, niebędących filozofami, osłony egzoterycznej dla swoich poglądów i przekonań jest sensowne i celowe wyłącznie w określonych warunkach społeczno-politycznych. Uwaga ta nie odnosi się do filozofów, których myśl nie tyle bywa heterodoksyjna, ile taka po prostu jest²⁶. Zatem tropienie literatury ezoterycznej jest zadaniem aktualnym także w warunkach wolności wypowiedzi i tolerancji. Skoro jednak konkretne warunki społeczno-polityczne dla występowania pisarstwa ezoterycznego są czynnikiem obojętnym, samo zaś stwierdzenie błędu w tekście jest niewystarczające, to na jakiej podstawie można postawić hipotezę o występowaniu podwójnej narracji? Obszernie zacytowany wyżej tekst dostarcza nam równie istotnych, co oczywistych wskazówek, w świetle których można zracjonalizować trud podjęcia interpretacji ezoterycznej.

Po pierwsze jest to kwestia – jak ujął to Strauss – „usunięcia elementu, którym społeczeństwo oddycha”. Stąd jedno z kryteriów identyfikacji pisarstwa ezoterycznego może brzmieć następująco: warunkiem koniecznym sensownego mówienia o ezoterycznej narracji jest wskazanie ścisłego związku między treścią dzieła a sprawami o żywotnym znaczeniu dla społeczeństwa. Inaczej mówiąc, ezoterycznego wymiaru prawdy możemy się spodziewać przede wszystkim w literaturze podejmującej uniwersalne kwestie polityczne. Te ostatnie spełniają zawsze dwa warunki: dotyczą zagadnień, które są istotne dla każdego członka społeczeństwa, oraz odnoszą się do celów politycznych (np. dobro wspólne), które są zawsze niejasne i dwuznaczne, a zatem posiadają status opinii. Sfor-

²⁴ Ibidem, s. 94.

²⁵ Zob. L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 64.

²⁶ Zob. E. Voegelin, *Anamnesis*, South Bend 1978, s. 143–146. E. Voegelin, określając specyficzne położenie filozofa, twierdzi, że z punktu widzenia objawienia jest on heretykiem, z punktu widzenia ideologii – reakcjonistą, natomiast z punktu widzenia społeczeństwa – ateistą.

mułowanie powyższego kryterium jest o tyle znaczące, że podaje w wątpliwość możliwość sensownego mówienia o pisarstwie ezoterycznym w kontekście dzieła poruszającego inne kwestie niż te, którymi „oddycha społeczeństwo”. Pisarstwo ezoteryczne, które nas interesuje, nie jest więc uprawiane po prostu w celu zakamufłowania jakiegokolwiek prawdy; nie jest grą czy też zabawą z czytelnikiem. Zwróćmy także uwagę na jeszcze inny „wykluczający” aspekt tego kryterium. Pisarstwo ezoteryczne jest bezsensowne w ramach współczesnych (empirycznych) nauk o polityce, choć te przecież zajmują się sprawami politycznymi. Zajmują się jednak nimi w sposób, który z założenia czyni je naukami służebnymi wobec społeczeństwa. Nauki polityczne mają bowiem dostarczać instrumentalnej wiedzy o środkach do osiągnięcia celów, ale nie wypowiadają się na temat wartości samych celów, a zatem nie występuje w nich ta zasadnicza problematyczność treści teorii politycznych, która charakteryzuje tradycyjną filozofię polityki.

Druga kwestia, rozjaśniająca problem identyfikacji narracji ezoterycznej, dotyczy konieczności respektowania opinii, na których ufundowane jest społeczeństwo. Filozof – jak twierdzi Strauss – wykląda w egzoterycznej warstwie dzieła „nauki społecznie użyteczne” m.in. po to, żeby przekonać trybunał państwa i społeczeństwo, że „filozofowie nie są ateistami, że nie profanują świętości państwowych, że szanują to, co państwo otacza szacunkiem, że nie są także wrogami ustroju, oraz, ostatecznie, że nie są nieodpowiedzialnymi łowcami przygód, ale dobrymi, a może najlepszymi obywatelami”²⁷. A zatem znakiem istnienia ezoterycznego wymiaru dzieła może być, dostrzegalna dla każdego czytelnika, prawomyślność i ortodoksja autora dzieła; czyli – inaczej mówiąc – znakiem wskazującym na istnienie sekretnej i wywrotowej myśli jest egzoterycznie i przykładowo wyrażona akceptacja systemu politycznego i ustroju państwowego. Możemy się zapytać, czy w takim ostrożnym i kompromisowym postępowaniu filozofa wyraża się wyłącznie obawa przed prześladowaniem i czy nie występuje tu żaden dodatkowy motyw. Odpowiedzi na to pytanie można poszukać, rozważając alternatywne postępowanie filozofa.

Filozof mógłby kamuflować swoje prawdziwe i z natury wywrotowe nauki za jawnie wyrażoną heterodoksyjną krytyką i myślą antysystemową²⁸. Teoretycznie jest to możliwe, gdyż filozofia polityki, będąc „świadomym, spójnym i nie-

²⁷ Cyt. za: R. Mordarski, op. cit., s. 89–90.

²⁸ Można sobie wyobrazić, że w warstwie egzoterycznej zostają wyrażone heterodoksyjne treści, z których wynika konieczność wprowadzenia nowego porządku politycznego. Status epistemiczny tych treści jest jednak taki sam jak status treści ortodoksyjnych, gdyż jedno i drugie tożsame są z opiniami, a nie wiedzą filozoficzną (opinia demokraty jest, w zależności od aktualnie istniejącego systemu politycznego, prawomyślna albo heterodoksyjna). Jednocześnie filozof mógłby wskazywać między wierszami, że nie solidaryzuje się z tak wyrażoną heterodoksją.

ustannym wysiłkiem zastąpienia opinii o podstawach polityki wiedzą o nich”²⁹, musi być także wysiłkiem zastąpienia opinii heterodoksyjnej. Czemu więc filozof miałby w taki „obrazoburczo-heterodoksyjny” sposób nie uprawiać pisarstwa ezoterycznego? Nie może tu przecież chodzić o naiwną chęć uniknięcia uwikłania zarówno własnej osoby, jak i swojego dzieła w bieżącą politykę. Nie jest to bowiem możliwe w społeczeństwie politycznym zawsze podzielonym na antagonistyczne obozy pro- i antysystemowe. Nie można także filozofa myślowo podważającego powszechne obowiązywanie norm moralnych i praktyk społecznych podejrzewać o konformizm; nie można go też posądzać o oportunizm, gdyż ten, implikując chwiejność powodowaną zmiennością okoliczności politycznych, nie pozwala wyjaśnić stałości afirmacji dla porządku polityczno-społecznego. Jak można więc wytłumaczyć tę przypisaną filozofowi konserwatywną postawę, która wyrażać się ma w szacunku wobec ortodoksji? Otóż, skoro filozofia – z natury rzeczy – znajduje się w opozycji do każdego porządku, to wynika z tego, że ani przeszły, ani przyszły porządek nie jest ani lepszy, ani gorszy od obecnego. Filozof może więc dostosować się do każdego porządku, byle był on porządkiem³⁰. Heterodoksyjna krytyka byłaby więc aktem lekko-myślności, gdyż jedynie siałaby zamęt, z którego w najlepszym razie może się wyłonić nowy porządek, nieróżniący się – pod względem istotnych jakości – od starego porządku sprzed tego zamętu.

Wypada jeszcze uzupełnić powyższe uwagi o ważną wypowiedź Straussa, która ma ścisły związek z egzoteryczną prawomyślnością filozofa, a która jednocześnie dostarcza istotnego kryterium identyfikacji ezoterycznej narracji w dziele:

Jeśli zdolny pisarz, obdarzony przenikliwym umysłem i posiadający doskonałą znajomość ortodoksyjnej doktryny we wszystkich jej formach, ukradkiem zaprzecza sam sobie albo pomija jedną z koniecznych przesłanek czy konieczności, o których *explicite* mówił gdzie indziej, możemy podejrzewać, że jest on przeciwnikiem ortodoksyjnego systemu jako takiego – i musimy przestudiować jego dzieło jeszcze raz, z większą uwagą, a mniejszą naiwnością³¹.

Kryterium to nie tylko odnosi się do samego faktu popełnienia zaskakującego błędu, lecz także jest wzbogacone o istotny element miejsca i kontekstu³². Jedy-

²⁹ L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 64.

³⁰ System totalitarny jest tu wyjątkiem i jego władcy nie mogą liczyć na wyrozumiałość życzliwość filozofa. Wynika to z tego, że nie można go, w moim przekonaniu, zaliczyć do grupy porządków politycznych. Cechuje się bowiem totalną nieprzewidywalnością, bezprecedensowym chaosem oraz absolutnie irracjonalnymi działaniami.

³¹ L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 116–117.

³² Należy dodać, że autor stosujący osłonę egzoteryczną będzie postępował wbrew powszechnym i ustalonym regułom retorycznym i warsztatowym, a najważniejsze swoje idee umieścił nie

nie błędy popełnione w związku z komentarzem, oceną czy prezentacją ortodoksyjnej doktryny uprawniają czytelnika do przyjęcia hipotezy o istnieniu ezoterycznego wymiaru dzieła.

Czytelnik wobec „przebłysku zakazanego owocu”

Możliwość uznania błędu za intencjonalnie i dyskretnie wyrażoną wskazówkę jest uwarunkowana znajomością intencji, a drogą do jej poznania jest namysł nad motywem i celem ukrycia pewnych treści „między wierszami”. Zanim więc uważny czytelnik przystąpi do ponownego czytania, może zastanowić się nad, być może mającą już w jego umyśle, sensownością tworzenia ezoterycznego wymiaru.

Oczywiście kontekst, w którym błąd został popełniony, wiele mu wyjaśni; m.in. to, że autor z jakichś powodów nie chciał ostentacyjnie zademonstrować swojej krytyki wobec powszechnie uznanych poglądów i przekonań. Będzie musiał także dojść do wniosku, że autor w badanym dziele nie występował w roli działacza politycznego, gdyż nie zależało mu na wywarciu swą prawdziwą myślą wpływu na aktualny bieg zdarzeń politycznych, ale kierował się troską o samo jej przekazanie. Szukając motywów zaszyfrowania nieortodoksyjnych treści, czytelnik może natrafić na następujące: troska autora o siebie i swoją działalność lub troska o społeczeństwo. Autor mógł więc uciec się do ezoteryki z obawy przed represywnymi reakcjami społeczeństwa lub z troski o społeczeństwo, czyli z niechęci do zatruwania jego życia i z pragnienia ochrony go przed myślą „obrazoburczą”, dając w ten sposób wyraz swej szlachetnej powściągliwości.

Wstępna analiza drugiego z tych motywów nie prowadzi do przyjęcia go jako wiarygodnego wyjaśnienia pisarstwa ezoterycznego. Jest on niewiarygodny z powodów psychologicznych, gdyż trudno troszczyć się o kogoś lub o coś, co ogranicza czy uniemożliwia swobodne działanie i spycha je do „podziemi”; oraz logicznych, gdyż zakrawa na wewnętrznie sprzeczne przekonanie, wedle którego ta sama myśl raz jest traktowana jako duchowe dobrodziejstwo, a raz jako coś, czego trzeba komuś oszczędzić. Ale mając w umyśle czytelnika przeświadczenie może odpowiedzieć mu, że być może to sama natura myśli w zestawieniu z naturą społeczeństwa wskazuje na to, iż zgoła nieracjonalnym byłoby pragnienie uczynienia owej myśli centralnym elementem życia społecznego. To by zaś wskazywało na intencję autora, by uwiecznić sekretność swojego przekazu. Ale po co? Może lepiej jest przyjąć, że zatajenie tej myśli

w wstępie lub w zakończeniu, lecz w środkowej części dzieła, obok mozolnych analiz i tradycyjnej argumentacji przemawiającej za uznaniem ortodoksyjnych poglądów. Zob. *ibidem*, s. 109.

jest tylko historycznie przygodnym zabiegiem, do którego badany autor nie musiałby uciekać się w bardziej sprzyjających warunkach. A zatem czytelnik mógłby założyć, że badanemu myślicielowi chodziło jedynie o odroczenie jawności swojego przekazu. Ale czy epoka oświecenia nie stworzyła środowiska instytucjonalnego, w którym zaistniały warunki do prowadzenia wszelkiej działalności umysłowej, w tym takiej, którą uprawiał autor? Czy nie zaistniało oświecone społeczeństwo, które jest zdolne tę działalność uszanować, a powagę myśli z niej zrodzonej zrozumieć? Dlaczego więc autor nie propagował idei wolności, równości, braterstwa i tolerancji, tak jak czynili to niektórzy polityczni „męczennicy”?

Oświecenie rzeczywiście usiłowało rozwiązać problem prześladowania przez zniesienie rozdzwiewku między głoszeniem heterodoksyjnych poglądów a wymogami społecznego porządku; w rezultacie miało to doprowadzić do zniwelowania podziału między wykształconą i filozoficzną mniejszością a niewykształconym ogółem. Receptą na te bolączki i sposobem na to, by królestwo ogólnej ciemności zastąpić republiką powszechnego światła, miał być program powszechnej edukacji, a także realizacja ideałów powszechnej równości, wolności słowa, wolności politycznej i tolerancji religijnej. Problem rozwiązano tylko pozornie, gdyż mocą autorytetu uniwersalnych celów oświecenia została zanegowana potrzeba filozofii polityki, a dawną ortodoksję zamieniono na nową i „lepszą”, bo rzekomo oczyszczoną z zabobonów i przesądów hamujących właściwe zrozumienie świata³³. Czytelnik znający historię nowożytnej filozofii społecznej może skierować swoją uwagę na drugi trop, czyli na m a j a c z ą c ą w j e g o u m y ś l e naturę przekazu badanego autora, i dojść do przekonania, że ma do czynienia z myślą, która podważa fundament istnienia każdego społeczeństwa; jest swego rodzaju „błogosławnym przekleństwem”, gdyż myśli tej nie da się przekonująco wyrazić, a samo jej wyrażenie jest brzemienne w złowrogi społecznie skutki.

Zdaniem Straussa filozofia polityki nie należy do rzeczy, którymi może „oddychać społeczeństwo”; jest działalnością, o której raczej można powiedzieć, że „zapiera dech w piersi” i przeszkadza czy wręcz uniemożliwia życie zgodne z wymogami społecznego rozwoju. Strauss mimochodem powiada, że „teoretyczna analiza życia jest nader ostrożna, jest zgubna dla idei angażowania się, a przecież życie oznacza zaangażowanie się”³⁴. Konkretyzując swoją myśl, su-

³³ Ponadto przesłanka przyjmowana przez oświeceniowych myślicieli, iż opór społeczny wobec nowych idei politycznych wynika przede wszystkim z zacofania, niewiedzy czy głupoty, jest mocno przesadzona. Opór wynika również z przyczyn ontologicznych, z konstytucji rzeczywistości polityczno-społecznej, której natura ujawnia się w występowaniu rozterki (*stasis*). Zob. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 87.

³⁴ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii...*, s. 31.

geruje nam dalej, iż np. Friedrich Nietzsche powinien był swój przekaz i treści oblec osłoną egzoteryczną w celu „odwrócenia niebezpieczeństwa grożącego życiu”³⁵, ale on (lub jego następcy) dokonał innego wyboru w celu ratowania życia: wybór ten polegał, zdaniem Straussa, na zakwestionowaniu wysokiej rangi teoretycznych rozważań³⁶. Stąd mogłoby wynikać, że ujawnianie rezultatów teoretyczno-filozoficznych analiz jest groźne dla zaangażowanych w życie codzienne ludzi, gdyż osłabia ich dotychczasową wiarę i niepotrzebnie rewolucjonizuje wyuczone praktyki moralne. Z powyższych sugestii można ostrożnie wyprowadzić wniosek, iż obok spełnianej przez narrację ezoteryczną funkcji ochrony filozofii i filozofów przed społeczeństwem trzeba umieścić funkcję ochrony społeczeństwa przed filozofią. Filozofia jako przedsięwzięcie teoretyczne nie powinna więc wkładać kija w tryby działającej „maszyny” społecznej, bo jest to działanie destrukcyjne o charakterze obosiecznym. Ale o ile pierwsza funkcja może być potraktowana jako wyciągnięcie praktycznych wniosków ze śmierci Sokratesa, o tyle druga może zostać odczytana jako zanegowanie sensowności czy uznanie daremności misji sokratejskiej, polegającej na publicznym napominaniu i pobudzaniu. Czy społeczeństwo nie potrzebuje filozofów i filozofii? Pewne jest, że nie całe społeczeństwo taką potrzebę wyraża, a otwarci na filozofię są tylko nieliczni.

Wydaje się, że przekaz filozoficzny odnosi skutek, gdy zostaną spełnione przez odbiorcę jednocześnie dwa warunki: intelektualne zrozumienie oraz egzystencjalno-duchowe poruszenie. Dokonana przez Karla Poppera interpretacja *Państwa* Platona pokazuje, iż intelektualne zrozumienie niewsparte czynnikiem duchowym prowadzi do ideologicznej tendencyjności, szkalującej i zniekształcającej intencje i przekaz filozofa³⁷. Pokazuje ona także, że oświeceni przez powszechny program edukacji członkowie społeczeństwa mogą być równie bezsilni i wrodozy wobec filozoficznego przekazu, co ich niewykształceni przodkowie. Toteż skutkiem otwarcie i jawnie wyłożonej nauki filozoficznej może być zwykła obojętność lub wroga wzgarda; a także pycha i agresywna zarozumiałość ujęte w formę wojującego fundamentalizmu, który środkami poli-

³⁵ Ibidem.

³⁶ „Według Nietzschego teoretyczna analiza życia ludzkiego, uświadamiająca względność wszelkich poglądów ogólnych i tym samym obniżająca ich znaczenie, mogłaby uczynić życie ludzkie niemożliwym, ponieważ zniszczyłaby ochronną atmosferę, w obrębie której możliwe jest życie, kultura i działanie”, a w konsekwencji – kontynuuje L. Strauss – F. Nietzsche zaprzeczył „możliwości właściwej teorii” i uważał „myśl za czynnik z istoty swej pomocniczy lub zależny od życia czy od losu”. Ibidem.

³⁷ Wedle K. Poppera Platon był historycyście, rasistą, propagandzistą, a ostatecznie twórcą totalitarnego programu politycznego. Zob. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 2006.

tycznymi szerzy objawienie boskiej i tajemnej wiedzy. Żaden z tych skutków nie jest w stanie usprawiedliwić praktyki publicznego i powszechnego głoszenia filozoficznych prawd. Natomiast podatnym na egzystencjalne poruszenia wystarczy ledwie sugestia, ledwie widoczny sygnał w dziele, by odkryć prawdę, którą od dawna przeczuwali. Mając z a c a w u m y ś l e naszego czytelnika prawda nie mogła więc zostać wywołana wyłącznie uważną lekturą i staranną analizą tekstu; mogła ona u niego „zamajaczyć” jedynie jako konsekwencja dialektycznego sprzężenia tekstu z jego teoretyczno-praktycznym życiem.

A zatem filozoficzny przekaz jest adresowany do przygotowanych duchowo czytelników – tych, którzy w następstwie mozolnych studiów, samodyscypliny i osobistego namysłu nad życiem otworzyli się (swoją duszę) na treści intelligibilne. Ale skoro do poruszenia dusz ludzkich słowa nie są wystarczające, to nauka filozoficzna musi wymykać się słowom, unikając przebywania w kręgu samych symboli, i rozwijać się w obrębie egzystencjalnych doświadczeń. To z kolei oznaczałoby, że ezoteryczność jest niezbywalną i naturalną właściwością filozoficznego przekazu, a powściągliwość w wyrażaniu radykalnych wniosków politycznych jest podyktowana właśnie tym, że – będące podstawą tych wniosków – doświadczenie filozoficzne jest obce większości członków społeczeństwa. Innymi słowy, wnioski te muszą spotykać się z niezrozumieniem, gdyż ich treści nie mają właściwego umocowania empirycznego u większości odbiorców, czyli u nie-filozofów. Stąd można twierdzić, że to sama ezoteryczność filozofii nakazuje ostrożność i powściągliwość wyrażającą się w pisarstwie ezoterycznym. Gdyby doświadczenie filozoficzne było tej samej natury, co, powiedzmy, doświadczenie rzeczy zewnętrznych, wówczas nie byłoby potrzeby pisania „między wierszami” i można byłoby prawdy filozoficzne głosić publicznie. Wydaje się więc, że konflikt między filozofem a społeczeństwem wynika nie tyle z abstrakcyjnej niewspółmierności prawdy i opinii, ile z różnicy w zakresie i jakości doświadczenia, która dzieli filozofa i pozostałych członków społeczeństwa.

„Przebłysk zakazanego owocu”, który ukazał się czytelnikowi, może skłonić go do postawienia jeszcze dwóch ważnych pytań. Pierwsze: Dlaczego filozof nie ograniczył swojego prawdziwego nauczania do bezpiecznego i niewymagającego takiej pisarskiej ekwilibrystyki przekazu ustnego wśród zaufanych uczniów? Drugie: Skąd pewność, że sekretne nauczanie, które zagraża działalności filozoficznej, a w konsekwencji nauczycielowi, nie zostanie odkryte przez człowieka bezwzględного? Na pierwsze pytanie Strauss odpowiada, iż „literatura ezoteryczna rodzi się zawsze z miłości dojrzałych filozofów do młodych adeptów filozofii, którzy kochają myślenie”³⁸. A odpowiedź na drugie przybiera

³⁸ L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 121.

postać „aksjomatu istnienia” literatury ezoterycznej: „Faktycznie taka literatura nie byłaby możliwa, gdyby Sokratejskie utożsamienie cnoty z wiedzą, a tym samym twierdzenie, że myślący ludzie są z istoty godni zaufania i nie są okrutni, było całkiem nieprawdziwe”³⁹.

Uwagi końcowe

Strauss zdawał sobie sprawę z tego, iż idea czytania „między wierszami” najprawdopodobniej nigdy nie doprowadzi do pełnej zgody między uczonymi. Rzecz jasna, okoliczność występowania trwałego braku zgody nie stanowi poważnego argumentu przeciwko istnieniu pisarstwa ezoterycznego, a to m.in. z tego powodu, iż także metody powszechnie stosowane w hermeneutyce nie doprowadziły do porozumienia w innych ważnych sprawach interpretacyjnych. Rozsądnym wyjaśnieniem niedających się usunąć kontrowersji w dziedzinie interpretacji dzieł jest twierdzenie, iż badania hermeneutyczne nie mają charakteru ściśle naukowego, lecz mają status sztuki. Ta zaś nie może zapewnić jednoznacznych i nieproblematycznych wyników, które można byłoby zapewnić zastosowaniem uniwersalnych reguł hermeneutycznych. Interpretacja zależy przede wszystkim od umiejętności samego interpretatora. Każdy tekst jest wyjątkowy, ponieważ każdy autor stosował specyficzne zabiegi, niemożliwe do pełnego odtworzenia przez innych ludzi, dlatego też do każdego tekstu należy podchodzić jak do zupełnie nowego wyzwania. Zważywszy na to, nie można przekreślić możliwości odkrywania pisarstwa ezoterycznego w literaturze filozoficzno-politycznej. Wprawdzie nie można podać dowodu na jego istnienie, jednak sprawa nie jest beznadziejna. Współczesna hermeneutyka, która przeciwdziała tendencjom do podejmowania interpretacji ezoterycznej, sama opiera się na niepewnych przesłankach, a w każdym razie na nie mniej wątpliwych niż te, które przyświecały interpretatorom doby przednowożytnej i przedhistorycznej, wśród których czytanie „między wierszami” było dość powszechną praktyką. Zagorzałym przeciwnikom ezoterycznej interpretacji Strauss zdaje się udzielać rady, iż nie należy utożsamiać poprawności odczytania z niemożnością dostrzeżenia „lasu pośród drzew”.

Teza o powszechnym występowaniu pisarstwa ezoterycznego w ramach działalności filozoficznej nabiera szczególnego wydźwięku, gdy traktuje się ją nie tyle jako twierdzenie empiryczne, ile jako twierdzenie normatywne. Tak postrzegana staje się czynnikiem stymulującym ważną dyskusję o tym, czym jest filozofia oraz gdzie jest jej miejsce w życiu publicznym. Strauss wydaje się być zdania, iż filozofia, ze względu na naturę swojej refleksji i dociekań powin-

³⁹ Ibidem, s. 110.

na, wskutek swoistego samoograniczenia, egzystować w ukryciu, pozostając niewidoczna dla większości. Rola filozofa jako członka społeczeństwa powinna więc polegać na przekazywaniu współobywatelom takiej dozy prawdy, jaka jest możliwa do przyjęcia, bez narażania porządku społecznego na szwank.

LEO STRAUSS ON TRACKS OF THE TRUTH.
THE PROBLEM OF THE EXISTENCE AND MEANING
OF AN ESOTERIC NARRATION IN PHILOSOPHICAL WRITINGS

S u m m a r y

The article is about, as formulated by L. Strauss, the concept of the philosophical writing. The problem of supposed existence of an esoteric narration in philosophical texts makes the focal point of the consideration. Strauss' concept is considered on the background of the following general relationship: philosopher – society – philosophical literature. In the work, there can be distinguished two parts, of which the first concerns hermeneutical problems and, mainly, the relation: text – receiver, while, the second part concentrates on the relation: philosopher – society. The purpose of the analysis is an attempt to give an answer to the question, whether there is a chance to find out the criteria, which could rationalize the effort to take up an esoteric interpretation.

Philosophical texts, in the opinion of Strauss, consist of two layers: the exoteric narration, which is visible to the naked eye of each reader and the esoteric narration, which only is available to patient, mature and spiritually experienced readers. This composition of work is not, according to Strauss, an expression of a jocular game of the author of the text with his receiver. Therefore, a double narration finds its deep justification in the nature of philosophical record and its incommensurability to opinions, on which society rests. The philosopher, for the sake of an unavoidable conflict between a philosophical truth and social opinions, decides to conceal his real learning under an exoteric layer that is open for everybody and contains orthodox and socially useful instructions. In the paper, a thesis is formulated that the philosopher does it, because of two reasons: the first one, obviously indicated by Strauss, is connected with the motive of fear of social persecution, thus – with protection of the philosopher and philosophy against society; the other one, which is drawn out in the analysis, expresses itself in the concern for society and its order – that is consists in the protection of society against philosophy.

