

[RE]KONSTRUKCJA TRADYCJI SOKRATEJSKIEJ A POSZUKIWANIE ZDROWEGO ROZSĄDKU W NAUKACH POLITYCZNYCH

Paweł Armada

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”
w Krakowie

W politologii zauważamy dziś wzmożone próby wykorzystania dorobku filozoficznego starożytnych Greków. Intelktualny powab zyskują nie tylko wypowiedzi oddające ponadczasowy majestat *polis* czy sensotwórczą powagę uczestnictwa w życiu politycznym, lecz także wywody, które wskazują napięcie między życiem filozoficznym, *vita contemplativa*, a perspektywą obywatela. Choć tendencja powrotu do narracji filozoficzno-politycznej powołującej się na uczniów Sokratesa jest obecna przede wszystkim w dyskursie anglosaskim, to w zasadzie nie wywodzi się z dokonania Anglosasów. Pierwsza próba ożywienia refleksji Platońskiej przez twórców nowego humanizmu z Paulem Elmerem More'em (publikującym kolejne tomy *The Greek Tradition* w latach 20.) na czele, jakkolwiek głęboko przemyślana, była zadziwiająco nietrwała (Lambert 1999: 47–54, Ryn 1996: 117–127). Opisana niżej druga próba, podjęta przez Leo Straussa, okazała się bardziej udana, tworząc silnie oddziałujący prąd myślowy (zob. Cropsey red. 1964, Meier 2006: 5).

Obraz odnowicieli klasycznego racjonalizmu rzucających wyzwanie nowoczesności został wybrany i przyjęty przez strausistów jako swoisty emblemat ich podejścia badawczego. Uznanie intelektualnej przewagi klasyków (takich jak Platon, Arystoteles, ale również Ksenofont), którym przypisano zagubione od paru stuleci umiejętności operowania „retoryką Sokratejską”, kryjącą ezoteryczny przekaz filozofii, stało się kamieniem obrazu dla XX-wiecznych politologów. Trudno jednak nie dopatrzeć się

w tym „obrazoburczym” podejściu źródła ekscytacji dla młodych badaczy i nauczycieli akademickich.

/// 1.

Rozwój szkoły Straussa wiąże się z reakcją na powojenny kształt politologii i – szerzej – pozytywistyczny „klimat”, jaki zapanował w naukach społecznych. Chodzi tu o „rewolucję behawiorystyczną” połowy minionego stulecia, która uczyniła Amerykę *bastionem moderności* (Korab-Karpowicz 2010: 353). Wystąpienie behawiorystów stanowi wyraźnie widoczne stadium odrzucenia „wartościowania” w imię „prawdziwej”, bezstronnej naukowości czy też „obiektywizacji wyniku badawczego” (Antoszewski 1999: 74, 82).

Jak wywodził Nasser Behnegar (2003: 11), powojenna „nowa politologia łączyła w pewien sposób wątpliwości Webera odnośnie do władzy rozumu przy rozwiązywaniu konfliktów wartości z nadzieją Comte’a, iż empiryczne nauki rozwiążą fundamentalne problemy społeczeństwa”. Przesiąknięci popularnymi wówczas „odkryciami” na temat natury człowieka „nowi politolodzy stanęli [...] w obliczu nieuniknionego napięcia pomiędzy demokracją a nauką, które zostało nieco zakryte przez oświecenie. Kiedy już jednak nowa politologia dojrzała, demokratyzm pierwotnie współlistniejący z wątpliwościami na temat demokracji zdołał znieść owe wątpliwości. Podczas gdy pierwszą generację nowych politologów stanowili inżynierowie społeczni zajęci naprawianiem wad demokracji, behawiorysty byli teoretykami, którzy zdawali się nie widzieć żadnych braków w demokracji”. Podejście tych drugich można opisać, wskazując na właściwe im „pragnienie, aby stworzyć pokojowe i wolne społeczeństwo poprzez odwrócenie uwagi od wielkich zagadnień moralnych, religijnych i politycznych, które podzieliły rodzaj ludzki” (Behnegar 2003: 13, 16, 20).

Ambicje behawiorystów, z czasem ulegające w pewien sposób wewnętrznemu stępieniu, zderzyły się w latach 60. z konfrontacyjnie zarysowanym stanowiskiem, wyrażanym przede wszystkim przez „sympatyzujących z lewicą, humanistycznych krytyków obiektywizmu naukowego”, którzy „przeprowadzili protest przeciwko behawiorystycznym naukom politycznym”, „protest” torujący „drogę dla bardziej powszechnego ożywienia normatywnej teorii politycznej” (Behnegar 2003: 28).

Ta podwójna „przemiana paradygmatu” nauk społecznych stanowi tło dla naszej „(re)konstrukcji”. Odnotujmy głos jednego z zasłużonych odnowicieli dyskursu klasycznej filozofii politycznej, Harveya Mansfielda (1991: 1–5), który łączy pierwszą „rewolucję” w amerykańskiej politologii

z wydaniem w 1956 roku *A Preface to Democratic Theory* Roberta Dahla, a drugą – z publikacją *The End of Liberalism* Theodore’a Lowiego w 1969 roku. „Każda z tych rewolucji stanowiła projekt obalenia panującej metody badawczej, którą uważano za sztywną i nieprecyzyjną. Każda chciała zastąpić to, co widziano jako formalizm, własnym nowym realizmem”. Zatem: w pierwszym wypadku „behawioryści sprzeciwiali się skoncentrowaniu uwagi na instytucjach, jak to czynili ich poprzednicy. Badanie instytucji oznacza przyjęcie możliwości, że zbiorowości formalne mogą determinować działanie polityków; takie badanie wymaga tego, by wierzyć, iż cel danej instytucji – np. ustawodawstwa w Kongresie – mógłby stanowić faktyczny motyw tych, którzy działają w tej instytucji. Jest czymś bardziej realistycznym i precyzyjnym – powiadali behawioryści – odłożyć to założenie, a w istocie każde założenie co do motywu, i skierować uwagę na faktyczne zachowanie, które rozumieli jako różne od wszelkich zajęć polityków oraz ich akademickich rzeczników”. Drugi przypadek możemy rozpatrywać, przynajmniej do pewnego stopnia, *per analogiam*, gdyż „z kolei postbehawioryści oskarżyli behawiorystów o scjentystyczny formalizm”. W oczach przedstawicieli nowej generacji ich poprzednicy pozostawali ślepi na rzeczywistą rolę wartości, o których potrafili mówić tylko jako o „interesach”. „Według postbehawiorystów naukowy obiektywizm jest niemożliwy; to, co uchodzi za obiektywizm, to w rzeczywistości naukowe nastawienie, będące odbiciem wartości, na dodatek wątpliwej”.

Oba wystąpienia wpisują się w nurt, który my zapewne nazwalibyśmy politologicznym *mainstreamem*. „Behawioryści – to bardzo ważny moment diagnozy Mansfielda (1991: 1–5) – wprowadzili naukowy żargon do profesji (badań politologicznych), a przez to, niedługo potem, do świata politycznego. Zamiast rozjaśnić język polityki, ten potężny wpływ rozdmuchał pretensje zewnętrznych komentatorów, jednocześnie degradując dzieło praktyków”. W ten sposób nadano nowy, „naukowy” sens np. słowu „elita” (zob. Tansey 1997: 27–30), abstrahując od rozumienia zachowań polityków w świetle ich zobowiązań; „postbehawioryści zaś, słusznie odrzucając obskurantyzm swoich oponentów, zapelnili atmosferę szumem wokół wartości oraz pretensjonalnym gadaniem o jaźni” (Mansfield 1991: 1–5).

Jeśli chodzi o zakorzenionych w tradycji akademickiej instytucjonalistów, po prostu nie mieli oni adekwatnej odpowiedzi na „rewolucje”. Zepchnięci do defensywy, przejmowali pojęcia w rodzaju „procesu decyzyjnego”, zacieśniające utrwalony obraz opisywanych przez nich instytucji. Zarazem – „choć większość z instytucji, do których instytucjonałiści byli przywiązani, była instytucjami konstytucyjnymi, to nie postrzegali ich oni jako natchnionych

przez Konstytucję”. Wyrażenie normatywnych podstaw ustroju zdawało się bowiem od dawna odległym punktem wyjścia do opisu żyjącej własnym życiem rzeczywistości. „Nie postrzegali oni okresu tworzenia Konstytucji jako ustanowienia czy założenia instytucji, które znali tak dobrze; w istocie, idea [założenia] nie była im bliska”.

Słabość dawnej politologii stanowiła grunt wystąpienia behawiorystów i następnie „rewolucji postbehawiorystycznej, która przywracała prawo konstytucyjne z zapalem – ale też z otwartym brakiem szacunku dla Konstytucji” (Mansfield 1991: 1–5). Począwszy od końca lat 60., część dawnych behawiorystów faktycznie przeniosła się do obozu „zrewoltowanych studentów”, przechodząc niejako od konsekwentnego porzucenia wymiaru rozważań normatywnych do poparcia idei generowanych w łonie ówczesnej lewicy. Na końcu znajdujemy zatem ekscesy akademickiej kontrkultury i destrukcyjne jej wtargnięcie w szeroką sferę debaty publicznej. Dla wielu politologów i nauczycieli politologii – świetnym przykładem jest Allan Bloom (1997: 373–400) – to bolesne doświadczenie stanowiło szczególnie impuls do poszukiwań normatywnych, krzewienia obywatelskości i całościowego zwrotu w kierunku dziedzictwa klasyków filozofii politycznej.

/// 2.

Przypomnijmy dwie krytyki pozytywistycznego modelu nauk politycznych (społecznych). Choć obie zmierzają do odrodzenia „zdroworozsądkowej” refleksji normatywnej, to ich stosunek do rekonstruowania tradycji klasycznej jest całkiem odmienny. Nie każde bowiem uzasadnione filozoficznie odwołanie do „zdrowego rozsądku” przeciwko roszczeniom pozytywizmu zmierza ku poznaniu Greków.

Reprezentant pierwszego nurtu, Isaiah Berlin, z właściwą sobie mocą wypowiedzi piętnuje przede wszystkim metanaukowe „przeświadczenie o istnieniu jednego wielkiego uniwersalnego wzorca i jednej metody pozwalającej go zrozumieć, znajomość której uchroniłaby polityków od wielu błędów, a ludzkość – od wielu strasznych nieszczęść”. Naprzeciw tego rodzaju oświeceniowych pretensji intelektualnych stawia on refleksję osnutą wokół pojęcia „osądu politycznego”, czyli umiejętności skutecznego poruszania się w rzeczywistości politycznej (decydowania, reagowania) bądź, innymi słowy, udanego (może wręcz efektownego) uczestnictwa w życiu politycznym.

W punkcie wyjścia pytanie Berlina brzmi: czym w ogóle jest wiedza o polityce? „Czy jest wiedzą naukową? Czy istnieją realne prawa, które można by odkryć; reguły, których można się nauczyć? Czy politycy są

w stanie przyswoić sobie coś, co określa się mianem nauki o polityce – nauki o powiązaniach między ludźmi oraz między ludźmi a ich otoczeniem – która byłaby, podobnie jak inne nauki, systemem weryfikowanych hipotez podległych prawom, które na gruncie dalszych eksperymentów i obserwacji pozwoliłyby odkryć nowe fakty i zaobserwować nowe hipotezy?”. (Berlin 2002: 72, 69–70). Odpowiedź Berlina jest w zasadzie negatywna. Jasne jest, że odrzuca dwa identyfikowane przez siebie wzory takiej nauki: wedle pierwszego, wynikającego z poglądów deterministycznych, ustalenia politologa służyłyby politykowi w podobnym sensie, w jakim inżynierowi służy podręcznik mechaniki, czyli byłyby konstytutywne dla jego umiejętności; wedle drugiego, politolog byłby kimś w rodzaju autorytetu z dziedziny anatomii, a polityk – lekarzem czerpiącym z dobrodziejstw tego autorytetu, które musi jednak uzupełnić własnym doświadczeniem i oczywiście indywidualnymi predyspozycjami. W obu wypadkach orientujemy się na uniwersalny wzorzec.

Oczywiście, wielcy mężowie stanu z przeszłości nie opierali swych działań na tak czy inaczej przyswojonym porządku wiedzy naukowej. Washington czy Bismarck obywali się bez politologii. Jednak z punktu widzenia entuzjastów nowej, pozytywistycznej nauki o polityce postęp miał umożliwić zmianę „wątpliwego źródła natchnienia” praktyków w twardy teoretyczny grunt ich działania. W tej perspektywie „osąd polityczny nigdy nie miał już być kwestią instynktu, smykalki, nagłego olśnienia albo przeblysku nie podlegającego analizie geniuszu; jego źródło miała odtąd stanowić niepowątpiewalna wiedza” (Berlin 2002: 72).

Według Berlina, optymizm co do możliwości powtórzenia sukcesu przyrodonoznawstwa w dziedzinie badań nad społeczeństwem został poddany szybkiej i bolesnej próbie przez „wielkie, niszczycielskie wstrząsy polityczne naszych czasów”, czyli skutki przejścia prądów totalitarnych, zrodzonych poniekąd w czeluści antypluralistycznego myślenia dawnych metafizyków i bliższych nam scjentyistów. Obecna (powojenna) sytuacja – sądzi Berlin – domaga się sformułowania na nowo problemu dystansu między teorią a praktyką. Trudno oczywiście nie zgodzić się z myślą – odpowiadającą przecież ustaleniom klasyków – iż *w* „sferze działalności politycznej prawa są tylko bardzo nieprecyzyjne i nieliczne: podstawą jest umiejętność; że zasługa mężów stanu polega na uchwyceniu niepowtarzalnej kombinacji cech charakterystycznych, tworzących tę konkretną sytuację – tę i żadną inną”. Polityk działa zawsze, lepiej lub gorzej, „tu i teraz”; nie oczekujemy po decydentach wypowiedzania tego, co ogólne i wieczne, lecz umiejętnego działania we własnej (wspólnej) sprawie. Potrzeba im natomiast

pewnej zdolności, która dla humanisty Berlina okazuje się „czymś pokrewnym talentowi pewnych pisarzy, takich jak Tolstoj czy Proust, których talent ów obdarzał zmysłem umożliwiającym bezpośredni kontakt z tkanką życia (...) jak mamy nazwać taką zdolność? Mądrością praktyczną, czy też rozumem praktycznym, wycuciem tego, co zafunkcjonuje, a co nie. Jest to więc przede wszystkim – tak puentuje ten wywód – zdolność do syntezy raczej niż do analizy; „znajomość” w takim sensie, w jakim trenerzy znają swoje zwierzęta, rodzice znają własne dzieci, a dyrygenci swoje orkiestry – w przeciwieństwie do słowa „znajomość” w odniesieniu do chemików znających zawartość probówki lub matematyków znających reguły, które rządzą ich symbolami”. Można być naukowcem osiagającym znakomite wyniki bądź głęboko współczującym intelektualistą i jednocześnie „politycznym głupcem”. Ale konsekwencja tego rozumowania sięga dalej: im bardziej mamy do czynienia z umysłowością analityczną, tym bardziej oddalamy się od cech umysłowości syntetycznej; im większy geniusz teoretyczny (jak Newton czy Einstein), tym dalej mu do rozumienia politycznej praktyki. Obiektywna analiza naukowa znajduje swoje chwalebne zastosowanie w dziedzinie badań nad przyrodą (Berlin wyraźnie odcina się od braku szacunku czy zaufania do nauk przyrodniczych), ale zwyczajnie nie sięga wszędzie i właśnie w życiu politycznym okazuje się pewnego rodzaju szkodliwą uzurpacją. O tym w każdym razie informuje nas obecny stan wiedzy. Puenta autora *Czterech esejów o wolności* wydaje się w tym kontekście bardzo znacząca: „dopóki nie ma w zasięgu wzroku żadnej nauki o polityce, próby zastąpienia osądu jednostki przez fałszywą naukę nie tylko będą prowadzić do porażek, a nieraz i większych nieszczęść, lecz również będą kompromitować prawdziwe nauki i stawiać pod znakiem zapytania wiarę w ludzki rozum” (Berlin 2002: 75, 76–77, 83–84). Przedstawiony punkt widzenia należy zatem ujmować relatywnie. Autentyczna troska o kierunek, w jakim zmierza życie polityczne z jednej, a życie intelektualne z drugiej strony, nie może być wszakże posadowiona na gruncie poznania (dobra) natury ludzkiej (czy jakkolwiek ujęlibyśmy zobiektywizowany, racjonalny dyskurs służący normatywnemu wyrażeniu celów, możliwości i ograniczeń człowieka „w wymiarze ogólnym”), bo okazuje się ono w praktyce jedynie zarzewiem wstrząsów i kompromitacji. Czy docieramy do czegoś więcej niż prywatna, poniekąd dosyć elitarna preferencja estetyczna na rzecz Churchilla raczej niżli, powiedzmy, Łukaszenki; uzdolnionego dżentelmena niżli przypadkowego rządcy?

Choć obdarzany zasługami w dziele odrodzenia normatywnej teorii polityki (zob. Marsch i Stoker 2006), Berlin zasadniczo nie podejmuje

kontakty z klasyczną filozofią polityczną i z pewnością nie zachęca do intensywnych wysiłków, jakie musieliby podjąć politologowie, by odnaleźć się w gąszczu odniesień do dzieł starożytnych klasyków. Taka zachęta, dokładnie przemyślana i być może nieco zwodnicza, pochodzi natomiast od piszącego mniej więcej w tym samym czasie Leo Straussa, który krytykuje jednocześnie pozytywizm współczesnych politologów czy socjologów i relatywistyczny humanizm. I to właśnie Strauss staje się dla nas głównym patronem i niejako prawodawcą wysiłków (re)konstrukcji tradycji Greków.

W interesującym nas tutaj eseju Straussa, zatytułowanym *Nauka społeczna i humanizm*, pojęcie „osądu politycznego” – który to „osąd”, traktowany „po Berlinowemu”, przyjmuje wartościową postać u nielicznych szczęśliwie urodzonych demiurgów rzeczywistości politycznej – zdaje się występować w bardziej demokratycznym brzmieniu jako „sztuka obywatelska”. Pozytywistyczne zagrożenie można tutaj wyrazić w trzech punktach. Po pierwsze, mamy do czynienia z postępującym procesem specjalizacji dyscyplin akademickich, któremu jednocześnie towarzyszy – budzący słuszny sprzeciw – wzrost roszczeń do „całościowości” i „fundamentalności” danej „nauki”. Zdaniem Straussa, „można powiedzieć, że specjalizacja jest w ostatecznym rozrachunku ugruntowana w założeniu, że aby pojąć całość, należy rozłożyć ją na elementy, przeanalizować każdy element z osobna, a następnie zrekonstruować (złożyć) całość ponownie. Rekonstrukcja zakłada, że całość można pojąć przed podjęciem samej analizy”. Tymczasem „nienaruszalna zasada specjalizacji oznacza, że rekonstrukcja nie może nawet być podjęta. Powód niemożności rekonstrukcji można wypowiedzieć w taki sposób: całość jako obiekt pierwotnej wiedzy jest przedmiotem zdrowego rozsądku, ale zasadą ducha naukowego, czy przynajmniej ducha, który dochodzi do głosu w nauce, jest nieufność do zdrowego rozsądku czy też całkowite jego odrzucenie”. Innymi słowy, im bardziej utrwała się pozytywistyczny wariant samoświadomości badaczy zamykających się w jednej z wielu wyspecjalizowanych dziedzin nauk społecznych czy politycznych, postrzegających skądinąd coraz węższy fragment rzeczywistości empirycznej i biorących miarę z własnych ograniczonych ustaleń, tym bardziej dana dziedzina oddala się od tego, co uznaje się zwykle za wiedzę przednaukową, niedojrzałą, niepoddającą się wymaganej obiektywizacji.

Zdrowy rozsądek dąży do wypowiedzenia istoty czy charakteru całości zjawisk, jakie napotyka. Naukowiec nie traktuje tego poważnie. Tworzy natomiast własny język, który w istocie „abstrahuje od podstawowych

elementów rzeczywistości społecznej”. Powstają sztuczne słowa i sformułowania bądź neologizmy znaczeniowe niezrozumiałe dla obywatela i niepowiązane z jego codziennym doświadczeniem. Byłoby to jedynie kłopotliwym obciążeniem dla specjalistów i ich słuchaczy, gdybyśmy stwierdzali na tej podstawie jedynie problem translatorski. Trudność sytuuje się wszak głębiej, albowiem język używany przez politologa czy socjologa opiera się na „układzie odniesień”, który jest całkowicie różny od „układu odniesień” obywatela. Otóż „specjalista od nauk społecznych zajmuje się regularnymi zachowaniami, obywatel interesuje się dobrym rządem. Dla obywatela ważne są wartości, w które wierzy i które kultywuje, czyli wartości, które są doświadczane jako pozytywne cechy realnych bytów: ludzi, działań i myśli, instytucji, norm” (Strauss 1998: 182, 183). Pozytywistyczne oddzielenie faktów od wartości oznacza więc utratę zdroworozsądkowej perspektywy osądu tego, co stanowi istotną treść życia politycznego bądź życia partykularnej społeczności. Mówiąc obrazowo: dla „prostego” człowieka, który zagłosował na swego przedstawiciela i stwierdza potem, że ten przedstawiciel go zawiódł, zobiektywizowany opis „rol” owego delikwenta nie będzie przedstawiał większej wartości; interesuje go dobro – na ile je pojmuje i z nim się utożsamia – a nie „naukowość”.

Czy politolog bądź socjolog powinni zejść na ziemię praktyków i po prostu dawać świadectwo rozterek, uniesień i rozczarowań przeżywanych przez ludzi spoza akademii? Musimy uważnie zastanowić się nad odpowiedzią Straussa: „aby przeciwstawić się niebezpieczeństwu nieodłącznym od specjalizacji, jeśli można to zrobić w obrębie nauk społecznych, należy podjąć świadomy powrót do myślenia zdroworozsądkowego. Oznacza to powrót do perspektywy obywatela i zarazem integrację nauki w ramach społecznej „całości”, wypowiedanej na poziomie *common sense*” i stanowiącej wymiar celów; „prawdziwym kontekstem nauki o społeczeństwie nie jest ogólne pojęcie nauki czy metody naukowej, ale sztuka obywatelska”.

Czy należy zatem pojmować naukę o społeczeństwie jako pewną formę służby praktykom życia politycznego? Czy samodzielnym powołaniem tej nauki jest nic innego jak tylko ułatwianie nawigacji w życiu politycznym? Strauss (1998: 183) najwyraźniej bierze to pod uwagę; natychmiast wspomina o „szlachetnej tradycji”, z której politologia się wywodzi i z której może nadal czerpać, by „uszlachetnić sztukę obywatelską: musi ona spojrzeć dalej niż sztuka obywatelska, patrząc jednak w tym samym kierunku. Jej punkty odniesienia muszą być, przynajmniej wyjściowo, takie jak dla obywatela czy męża stanu: musi więc przemawiać czy też nauczyć

się przemawiać tym samym językiem, co obywatel i mąż stanu”. „Szlachetna tradycja” wiąże się w oczywisty sposób z Sokratejską nauką o dobru.

Z taką perspektywą łączy się „humanistyczne podejście do fenomenów społecznych”; jest to wszakże humanizm różny od nastawienia, jakie wcześniej wyczytaliśmy w tekście Berlina; humanizm postulujący ukoronowanie etyki i jednocześnie nieodrzucający politycznego, czyli partykularnego punktu wyjścia refleksji nad dobrem czy człowieczeństwem. „Przez refleksję nad tym, co oznacza bycie człowiekiem – pisze Strauss – można wyostrzyć swoją świadomość tego, co wspólne wszystkim ludziom, nawet jeśli mają to w różnym stopniu, oraz celów, ku którym wszyscy są skierowani przez sam fakt bycia ludźmi. Można przekroczyć horyzont zwykłego obywatela – czy każdy rodzaj partykularyzmu – i stać się obywatelem świata” (Strauss 1998: 185). To „obywatelstwo świata” nie oznacza poczucia przynależności do jakiegoś uniwersalnego tworu politycznego czy też, powiedzmy, intelektualnego wsparcia dla globalizacji. Jest to niejako udział w myśleniu, które wykracza poza konkretne i częściowe „tu i teraz” (Strauss 1989: 8).

Z naszych dotychczasowych rozważań wylania się obraz podwójnej (re)konstrukcji: po pierwsze, chodzi o odtworzenie perspektywy „zdroworozsądkowej”; po drugie, o odnowę „tradycji”, która nie obywa się bez tak rozumianej perspektywy, a jednocześnie dąży do jej przekroczenia. Z punktu widzenia uczonego, by poznać prawdziwe światło, trzeba najpierw przeżyć doświadczenie jaskini. Z uczniami Sokratesa spotyka się zaś ten, kto decyduje się zadać pytanie o dobro. Bez wzięcia pod uwagę choćby hipotetycznej możliwości ustalenia w sposób racjonalny pojedynczego, zewnętrznego kryterium osądu działań i decyzji politycznych nie oplaca nam się sięgać po Greków. Jest to nasz „warunek brzegowy”, który nie wypełnia się w samym akcie odrzucenia pozytywizmu czy też uniwersalnonowożytnych roszczeń do naukowości.

/// 3.

Oczywiście nie byłoby prawdziwe twierdzenie, jakoby wszelki znaczący wysiłek przypomnienia czy nawet przywrócenia starożytnej nauki o polityce w ciągu ostatnich kilku dekad mógł być przypisany jedynie Straussowi, jego uczniom, zwawcom i fascynatom.

Wielu współczesnych autorów, których nie sposób określić mianem „straussistów” (amerykańskich uczniów Straussa), niekoniecznie nawet mocno zainspirowanych tym nurtem, wyraża podobne sugestie na temat owocnej lektury dzieł klasyków. Przykładem może być tu choćby Mark

Lilla, skądinąd krytyk strauszizmu (zob. Lilla 2007), który jasno zauważa, że „Sokrates kreśli w *Państwie* oburzający wizerunek królów-filozofów, ażeby obudzić swoich rozmówców z samozadowolenia w myśleniu o relacjach między intelektualistami a tyranami” (Lilla 2006: 173). Nie chodzi więc o wielki projekt metafizyczno-polityczny, ale o sposób oddziaływania na pewien typ obywateli, o słowne poskromienie niecierpliwych „Glaukonów”. Z kolei John R. Wallach w swojej ważnej książce na temat współczesnego zastosowania „sztuki” Platonińskiej w naukach politycznych rozwija koncepcję czytania Platona pod kątem „złożonego, zróżnicowanego rozumienia relacji dyskursu krytycznego do rozmaitych aspektów życia politycznego” i na tej podstawie wprowadza postać filozofa, który nie jest „dogmatykiem opowiadającym się za nową metafizyką rozumu czy systematyczną postacią dyskursu jako samowystarczalnej prawdy, ale raczej krytycznym interpretatorem wielowymiarowego świata słów i czynów. W tej perspektywie Platon nie jest platonikiem” (Wallach 2001: 10); nie jest „platonikiem”, czyli jest, by tak rzec, świeży, niekoturnowy, zdalny do użycia w naszych warunkach, do rozświetlenia od wewnątrz czeluści liberalno-demokratycznego oceanu *doksa*.

Nieco dalej od obszaru nauk politycznych rozważa się natomiast perspektywy dowartościowania formalnej czy literackiej strony dziedzictwa sokratyków. Chodzi tu o autorów takich, jak Charles Kahn (1996) czy Alexander Nehamas (1998), ujmujących „żywość” Platona pod kątem żywotności jego przekazu: dialog nadal zaskakuje i nadal działa (Kahn 1996: xiii–xv)¹. Dialog, powiedzielibyśmy, przenosi relację pomiędzy filozofem i obywatelem ze starożytnego otoczenia wprost na biurka współczesnych. Pytanie o to, czy nadal potrafimy rozumieć pasję filozofa, łączy się z pytaniem o pasję obywatela, czyli ze wskazaniem tego, co wynika naturalnie ze zdroworozsądkowego uczestnictwa w tym świecie.

Ciekawe wnioski dotyczące (re)konstrukcji tradycji greckiej można byłoby wyciągnąć z konfrontacji Straussa z wielkimi XX-wiecznymi

¹ Kahn stwierdza m.in.: „proponuję interpretację wczesnych i środkowych dialogów Platonińskich – taką, która czyni zadość geniuszowi Platona nie tylko jako myśliciela, ale także jako pisarza. Platon to bowiem jedyny poważny filozof będący zarazem wybitnym artystą słowa. Nie ma pisarza bardziej złożonego tak samo, jak nie ma drugiego filozofa, którego dzieła wymagałyby tak wielu poziomów interpretacji (...) jako student na University of Chicago, nauczyłem się od Davida Grene’a czytania Platona jako wielkiego dramaturga, któremu należy się miejsce w towarzystwie Shakespear’a oraz attyckich tragików (...). Jego głównym celem – nade wszystko we wczesnych dziełach – nie jest stwierdzenie prawdziwego poglądu, lecz przemiana umysłów i serc własnych czytelników (...) stosownie do tego, rzeczzone dialogi muszą być interpretowane przede wszystkim z punktu widzenia zamierzonego przezeń oddziaływania na czytelnika, oddziaływania zamyślnego jako prowokacyjne, pobudzające i oszołamiające”.

odnowicielami normatywnej teorii polityki, platonizmu i arystotelizmu: Yves'em Simonem (któremu Strauss zarzucał, że chce „połączyć zasady Tomaszowe z duchem demokratycznym”; Strauss 1988: 307); Erikiem Voegelinem z jego noetyczną wizją platonizmu (Czarnecki 2008), Hannah Arendt z jej próbą świeżego ujęcia zdeprecjonowanej w chrześcijaństwie i nowożytności sfery *vita activa* (Marulewska 2008) czy Alasdaiem MacIntyre'em z jego nowym odczytaniem spuścizny Greków. Ponieważ samo zestawienie tych nazwisk domagałoby się głębszych uwag, których w tym miejscu nie zdołamy jednak poczynić (zob. McAllister 1995, Villa 1998), skupimy się tylko na tym ostatnim autorze.

Puenta *Dziejstwa cnoty*, najsłynniejszej książki MacIntyre'a (1996) uderza swoją dosadnością, przywodzącą na myśl najmocniejsze strofy napisane przez Straussa i jego uczniów. Amerykański filozof wieszczy nadejście „wieków barbarzyństwa i ciemnoty”, obecny kryzys sfragmentaryzowanej moralności społeczeństw zachodnich porównuje wprost z sytuacją panującą u schyłku świata antycznego i w końcu każe nam wybierać pomiędzy Nietzschem i Arystotelesem. Jednak to pozornie dające się wyczuć pokrewieństwo skrywa całkowicie nieprzystający punkt widzenia. MacIntyre nie dąży wszak do racjonalnego wykazania tego, co mogłoby stanowić naturalną podstawę życia wspólnotowego. W istocie „woli on zatrzymać się przy swojej wizji norm zakorzenionych w praktykach, nie w naturze ludzkiej” (Gawkowska 2004: 146). Mówiąc najprościej, człowiek powinien naśladować swoich przodków. Autor *Dziejstwa cnoty* z jednej strony wskazuje na „prowizoryczną konkluzję”, iż „dobre życie to życie spędzone na poszukiwaniach dobra człowieka” (MacIntyre 1996: 392), z drugiej zaś, kluczowym aspektem jego wywodu zdaje się podążanie za wskazaniem tradycji czy też dążenie do realizacji dóbr, które odnajdujemy w ramach praktyk czytanych przez okulary tradycji. Żyjemy w obrębie partykularnych wspólnot, w takim czy innym kontekście kulturowym, zawsze w konkretnym miejscu i czasie. Nasze rozumienie zależy od naszej sytuacji historycznej. Konkretnie są relacje międzyludzkie i konkretne dobra do zdobycia. Zatem „każdy rodzaj uniwersalizmu, który byłby oderwany od partykularizmów, jest iluzją” (Gawkowska 2004: 133), albowiem nieprawdą jest, że „istnieje jeden tylko model teoretycznego i praktycznego myślenia wspólny wszystkim kulturom” (jak model zaproponowany przez Johna Rawlsa i kontestowany m.in. przez komunitarystów) „lub, w innej wersji, wszystkie znane odmiany racjonalności dają się nań przełożyć” (Śpiewak 1998: 257). Jeśli różne tradycje wchodzą ze sobą w spór, to nie można sądzić, iż zostanie on rozwiązany za pomocą kryteriów niezależnych i racjonalnych

(MacIntyre 2007); nie ma tu filozofa ogarniającego pozostawioną za sobą czeluść jaskini. Możemy, owszem, starać się najpełniej czy najjaśniej ujmować to, co dane w kulturze, a co w ostatecznym rozrachunku okazuje się przygodne czy konwencjonalne, jednak o ile zostanie poważnie potraktowane, o tyle nadaje ludzkiemu życiu sens; sens, którego indywiduum nie zechce czynić dla siebie relatywnym.

Wraz ze wskazaniem poziomu wyboru z puli partykularnych odniesień jesteśmy znów na gruncie, po którym wcześniej poruszał się Isaiah Berlin. Wydaje się, że dla MacIntyre'a Arystoteles wyniesiony ponad Nietzschego nie jest już klasykiem filozofii wieczystej. Jak to ujmuje Paweł Śpiewak, „w teorii Arystotelesowskiej cele, jakie jednostki mają realizować, wywiedzione są ze znajomości ładu natury (...) odbudowa moralności innej niż współczesna musi zacząć się od odbudowy idei całości, w jakiej jesteśmy zanurzeni, jaka nas określa i wyznacza zasady postępowania. Z kolei owa »całość« nie może już być tym, czym była natura u Arystotelesa. Owa całość nie jest już tak solidna i trwała. Nie może mieć więc tej zniewalającej siły. U MacIntyre'a miejsce natury zajmuje praktyka, tradycja, kultura – obszar działań, norm nie będących dowolną kreacją wolnej, liberalnej jednostki” (Śpiewak 1998: 277). Remedium na dowolność opinii moralnych, usankcjonowaną teoretycznie przez emotywistów, znajduje się więc w domenie historii, poza refleksją prawnonaturalną właściwą dla wielu filozoficzno-politycznych spadkobierców Sokratesa i bez względu na napięcie między *vita contemplativa* i *polis*; napięcie pomiędzy światłem i jaskinią, odkrywaniem tego, co ogólne, i przeżywaniem w tym, co partykularne. Sam MacIntyre musiał zauważyć zasadniczy problem, jaki jego stanowisko oparte na relatywizmie czy historyzmie stanowi w obliczu absolutystycznego podejścia tomistów, potwierdzanego przez autorytet papieski. To, że uległ temu autorytetowi i *de facto* pozostawił za sobą własne dociekania (Chmielewski 1996: XLIX)², nieuchronnie oddała tego myśliciela od rzeczników głównego nurtu odnowy klasycznego racjonalizmu politycznego, zwłaszcza jeśli dokonują jednoznacznej identyfikacji w ramach – przypominanego również przez Straussa – schematu „Ateny–Jerozolima”, oczywiście po stronie Aten.

² Adam Chmielewski pisze wręcz o świadectwie „aktu podporządkowania się filozofa prawdzie religijnej i odrzucenia – albo przynajmniej głębokiej modyfikacji – przezeń prawd, które uzyskał jako myśliciel samodzielnie formułujący i wybierający pierwsze zasady swojej filozofii lub chociażby do tej samodzielności dążący. Efektem tej zmiany jest ostatecznie” obrócenie jego filozofii w niewolnicę jego religii.

/// 4.

Siłą podejścia zrodzonego w szkole Strausowskiej jest niewątpliwie misterne – rozmyślnie „wyzywające” i niejednoznaczne – łączenie obywatelskiego zdrowego rozsądku czy zdrowego stosunku do polityki z odpowiadającym temu sposobem rekonstruowania „tradycji”. Doskonale świadectwo tego podejścia znajdujemy m.in. w książce Thomasa Pangle’a o wiele mówiącym tytule *Uszlachetnianie demokracji*. Zdradzając na wstępie klucz do swoich rozważań, powiada on: „ten sokratejski racjonalizm polityczny ma niewiele wspólnego ze starzejącym się »platonizmem« i »arystotelesowską teleologią«, które spozierają na nas z koturnowych akademickich portretów malowanych przez tradycyjnie szacowną uczoność minionych dwóch stuleci (...) by wywalczyć własną drogę, pozbawioną naleciałości nowożytnego racjonalizmu, jakie osadziły się na tekstach racjonalizmu klasycznego, aby pozbyć się zniewalających kłapek (...) musimy znaleźć mocne oparcie poza kanoniczną listą »dopuszczalnych« czy też »szacownych« interpretacji Sokratesa, Platona, Ksenofonta i Arystotelesa”. Potrzeba niejako zmiany soczewki, za pomocą której unaocznia się znaczenie wypowiedzi klasyków. Racjonalizm Sokratejski oznacza filozofię polityczną, która „po raz ostatni doczekała się rozkwitu w islamskim i żydowskim średniowieczu w takich klasycznych dziełach, jak *Filozofia Platona i Arystotelesa* al-Farabiego i *Przewodnik dla błądzących* Mojżesza Majmonidesa” (Pangle 1994: 12). Właśnie te dzieła – nie zaś prace nowoczesnych i chrześcijańskich interpretatorów starożytności – mogą stanowić drogowskazy na ścieżce prowadzącej do rozpoznania tradycji klasycznej w jej właściwym (akceptowalnym?) kształcie; tradycję tę należy bowiem czytać nie w świetle jakichś założeń metafizycznych, lecz w związku z filozoficzno-politycznym rozumieniem wspomnianego napięcia między *vita contemplativa* i życiem obywatela³. Dopiero wzięwszy pod uwagę ten punkt widzenia, możemy zrozumieć właściwy sens prowokacyjnej i enigmatycznej formuły Seta Bernardete, iż *to, czym jest filozofia, wydaje się nierozdzielne od pytania o to, jak czytać Platona* (Bernardete 2000: 407). Czy człowiek wydobywający się z jałskini może istotnie odkryć dobro w postaci racjonalnego, wiecznego wzoru porządku politycznego – czy raczej odkrywa konieczność twórczego „zabezpieczenia” własnej drogi życia przed byłymi współwznieńcami?

³ Zdaniem Straussa „w swej pierwotnej formie filozofia polityki w szerokim rozumieniu jest podstawą wszelkiej filozofii czy raczej *pięruszą filozofią* (L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania...*, s. 30), zaś głównym motywem w filozofii politycznej jest Miasto i Człowiek” (L. Strauss, *Miasto i człowiek*, przeł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny”, 87/2008, s. 164).

Innym dobrym przykładem interesującego nas założenia co do sposobu (re)konstrukcji Sokratejskiego racjonalizmu politycznego jest wypowiedź jednego z najpoważniejszych uczniów Straussa, Christophera Bruella. Jego błyskotliwy wywód pozwala rozumieć sens filozoficznego pytania o dobro w świetle koniecznego napięcia – związanego z religią – w którym najpełniej wyraża się zdroworozsądkowa pasja ogółu nie-filozofów. Przedtem jednak należy skonstatować fakt, że „żyjemy w nie-zwykłych czasach”; upadek komunizmu sprawił, iż sposób życia „zwycięskiej” strony konfliktu zimnowojennego jawi się jako uniwersalna droga życia mieszkańców całego globu; jednak zwycięstwo zachodnich „idei i zasad” nie wyklucza klęski, gdy idzie o przedsięwzięcie uzasadnienia swoich racji; te bowiem przedstawia się jedynie jako „wartości” wynikające z „osobistych zaangażowań” i „subiektywnych osądów”. Lekarstwem na tę kryzysową sytuację jest powrót do poważnej lektury klasycznych tekstów, szczególnie zaś dialogów Platona, które zostały „zamierzone – z wytrwałością, do jakiej ledwo przystają dzieła jakiegokolwiek innego filozofa – do tego, żeby przyciągnąć młodych czytelników i poprowadzić ich w stronę filozofii”. Rozbudzone w ten sposób pragnienie filozofowania – życia spędzonego na poszukiwaniu prawdy o tym, jak żyć – uwidoczniła się również w naszych czasach, skoro „niewielkie, lecz rosnące grupy ludzi znów biorą dzisiaj Platona na poważnie – to znaczy, czytają go nie tylko „dla przyjemności” czy dla znalezienia poprzedników współczesnych idei albo z jakiegokolwiek innej, lekkiej czy niepoważnej przyczyny, lecz po to, by znaleźć w nim przewodnika w najlepszym pokierowaniu swoim życiem” (Bruell 1995: 95, 96). Takie właśnie czytanie Platona, ogniskujące się wokół namiętnie zadawanego pytania o sprawiedliwość bądź dobro rozpoznawane i ucieleśniane przez filozofa, odpowiada „obecnym celom”. Cele te dotyczą pożytecznego dla nas określenia albo raczej odnowy przednowoczesnego sposobu „rozumienia świata”, który wykracza poza subiektywizm i arbitralność sądów czy też indywidualnych opinii, z jakimi bezsilnie zderzamy się w przestrzeni politycznej czy społecznej.

Lektura dialogów ma zatem umożliwić refleksję nad pytaniem o słuszną (z natury) drogę życia. Problem w tym, że życie filozoficzne ucieleśnione w rozmowie wymaga konfrontacji z życiem „niefilozoficznym” bądź „zwyczajnym”, życiem opartym na zdroworozsądkowym oglądzie spraw ludzkich; lub inaczej – konfrontacji ze „światem” (który dla nas, ludzi nowoczesnych, podlega przede wszystkim tłumaczeniu przez nauki przyrodnicze), „całością”, naturalnym porządkiem rzeczy. Filozofia nie zamyka się w stwierdzeniu, iż życie filozofa samo w sobie jest życiem

sprawiedliwym, lecz, powiedzmy, szuka wyzwań, mierzy do kwestii najbardziej zasadniczych i otwartych. Filozofia potrzebuje tego, co mentor Bruella określał jako „naturalne rozumienie” (Strauss 2010: 192).

Sam Bruell, jak łatwo się domyślić, przyznaje, że „naturalne rozumienie” nie jest nam dostępne. „Rozwój” myśli ludzkiej, jaki nastąpił po Platonie, spowodował przekształcenie zdroworozsądkowej perspektywy niefilozofa do tego stopnia, iż zapomnieniu uległ „fundamentalny charakter pytania, które usiłujemy odtworzyć, a nawet samo istnienie tego pytania”. Oznacza to nic innego jak tylko przypisany człowiekowi nowoczesnemu brak rzeczywistej szansy na zmierzenie się z kwestią dobrego życia; powiedzielibyśmy, brak wycucia sprawy. Czy jest to przeszkoda nieusuwalna? Współcześnie – dowodzi Bruell – mamy do czynienia z sytuacją, w której „stary liberalizm”, pojmowany jako polityczna implementacja projektu nowoczesnego (zatem kosmopolityczny i uniwersalistyczny w swych założeniach), ustępuje miejsca poglądom zrodzonym z intelektualnych trendów ujętych hasłem „różnorodności kulturowej”, czyli mody na eksponowanie różnic. Nie oznacza to jednak końca oddziaływania stanowisk, jakie dominowały dotychczas, tym bardziej że „nowy ruch” w istocie zakłada „uniwersalistyczną perspektywę” i „zgadza się z liberalizmem – świadomie bądź nie – że żadna różnica, jaka mogłaby nas podzielić (a w szczególności żadne różnicujące stanowiska, jakie moglibyśmy przyjąć wobec pytań, co do których się nie zgadzamy), nie może nigdy stać się tak istotna, by zasłużyć doprowadzić do podania w wątpliwość celu, który przyszło nam podzielać, [mianowicie] wspólnego życia w pokoju i harmonii”. Nowoczesny uniwersalizm wyradza się w tyleż bezrefleksyjną, ile prowadzącą do intelektualnego zubożnienia i stopienia wrażliwości moralnej afirmację różnych sposobów życia. Docieramy tedy do momentu powszechnej relatywizacji ocen wewnątrz całościowego dyskursu publicznego; momentu zapowiedzianego niejako w łonie XX-wiecznych nauk społecznych i skupiającego na sobie ostrze krytyki podejmowanej przez Straussa i jego uczniów. Bruell rozjaśnia dalej ten motyw, stwierdzając, iż „różnorodność, której efektów liberalizm najbardziej się obawia i najbardziej chce je kontrolować, nie jest różnorodnością rasową czy etniczną, lecz raczej religijną, [zatem] różnorodnością zakorzenioną w zróżnicowaniu przekonań dotyczących odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytanie, w niezgodzie dotyczącej tego, gdzie leży prawda na ten temat” (Bruell 1995: 101, 103). Podejście liberalne skłania bowiem wyraźnie do uznania różnic najbardziej żywotnych z religijnego punktu widzenia za nieważne czy niemające znaczenia dla dobrego samopoczucia obywateli nowoczesnego państwa. „Radosne

odkrycie” Thomasa Jeffersona, iż niezwracanie uwagi na religijne dysputy prowadzi do ich wyciszenia, zdaje się wyrażać prosto „przesłanie” formujące podstawę amerykańskiego *nomos* czy też „niepisanego prawa” o sposobie obchodzenia się z „najbardziej fundamentalnym pytaniem”. „Starzy” liberalowie mają jasno wyrażony cel: „zachowanie pokoju i porządku”; religia jako taka może służyć temu celowi; poważna religijna niezgoda może przy tym jedynie zawadzać. Ponadto istnieje zasadnicza zgodność między zadekretowanym w ten sposób modelem poświęcenia sporów o dobro dla harmonii indywidualnych interesów a charakterem nowoczesnej nauki, która nie pyta o dobro i zarazem opiera się na wierze w „wewnętrzna harmonię świata”, której to wiary nie może uzasadnić.

Wszystko to prowadzi współcześnie do pogrzebania zdroworozsądkowej świadomości, od której zależy w punkcie wyjścia filozoficzny namysł nad słuszną drogą życia, uniemożliwiając przez to prosty dostęp do spuścizny klasycznej filozofii. Tym samym należy przyznać, że „liberalizm – poprzez przeobrażenie charakteru uniwersalizmu [tj. zamianę podejścia Sokratejskiego, które rozwijało się w otoczeniu partykularnych wspólnot politycznych pozostających ze sobą, z naszego punktu widzenia, w zjadłej konfrontacji, na projekt oświeceniowy] – uzyskał dla niego [tj. uniwersalistycznego poglądu na świat] szerszy zasięg oddziaływania, jednak wyłącznie za cenę zakrycia przed wieloma indywidualami dostępu do pytania, w świetle którego świat okazuje się tym, czym jest” (Bruell 1995: 101) ⁴. Właściwą reakcją na nowoczesne zaciemnienie czy przegadanie dobra i wyrastającą z tego płaską moralną drętwość – ze wszystkimi konsekwencjami tejże drętwości w życiu politycznym – wydaje się jakiegoś rodzaju nonkonformizm na niwie wierzeń czy pretensji do absolutu jako najwyższego autorytetu i źródła norm (Pangle 1994: 125–126) ⁵. Oznaczałoby

⁴ W tym samym duchu, aczkolwiek w wywodzie znacznie bardziej nasyconym retoryką, zauważa Thomas Pangle, że „oczywistą prawdę stanowi twierdzenie, że w demokracji liberalnej jest znacznie mniej prawdopodobne, by filozoficzne dociekania prowadziły do fizycznego prześladowania, niż w większości dawnych odmian republikańskiego czy nierepublikańskiego społeczeństwa. Jednakże oczywistość ta przysłania na ogół prawdę głębszą i bardziej złożoną, że nasze społeczeństwo otwarte zdobywa swą wolność ekspresji kosztem niezmiernego narażenia rzeczywistej intelektualnej niezależności, odwagi i różnicowania”.

⁵ Nieco zabawne lub w każdym razie niezamierzenie naiwne wydają się w tym kontekście rozważania Pangle’a na temat intensywnego odczuwania obecności „jakiegoś ognia pomiędzy zdroworozsądkową miłością ojczyzny a zdrową religijnością”, co ma rzekomo miejsce w poddanych przeobrażeniom ustrojowym (ok. 1990 r.) krajach Europy Wschodniej. W tym kontekście przywołana zostaje wypowiedź Vaclava Havla oraz przykład Solidarności w Polsce. „Wiara rzymskokatolicka – powiada Pangle – zliberalizowana przez dekady opozycji do marksistowskiego ateizmu, użyczyła polskiemu ruchowi Solidarności cierpliwości i zrozumienia wartości ofiary i samoopanowania, które nawet najbardziej znużonemu mieszkańcowi Zachodu nie mogą nie przypomnieć o ogromnej spuściznie moralnej cnoty i wizji, jaką zawdzięczamy tradycjom biblijnym, które dominują w naszym dziedzictwie (...)

to teologiczno-polityczny wysilek odparcia uniwersalizmu wymyślonego przez ludzi odrzucających prawdziwy uniwersalizm boży.

U Straussa i jego uczniów pojawia się także inna pobożność, nakierowana jak gdyby na postać Sokratesa – umiłowanie filozofii. Jak to lapidarnie ujął sam Strauss, „my nie możemy być filozofami, jednak możemy kochać filozofię; możemy próbować filozofować” (Strauss 1989: 7). Można powiedzieć, że propozycja odnowy tradycji Sokratejskiej jako szerokiej – zawierającej namysł etyczny czy prawnonaturalny, dotyczący sprawiedliwości, słusznej drogi życia – perspektywy odniesienia do nauk politycznych wynika nie tyle z naszego uczestnictwa w tej tradycji (jakkolwiek osłabionego), ile z rodzącego się w naszej sytuacji ludzi (po)nowoczesnych swoistego umiłowania myśli Greków. Od czasów bowiem wystąpienia Nietzschego „filary, na jakich spoczywała nasza tradycja – prorocy i Sokrates-Platon – zostały zburzone”, dzięki czemu paradoksalnie XX-wieczni radykałowie mogli dostać się do „przed-»chrześcijańskich« głębi ducha zarówno żydowskiego, jak i hellenisko-europejskiego” (Strauss 1997: 389, 308); radykałom tym nie starczało jednak zdrowego rozsądku (*vide* rektorat Heideggera) albo też rozumienia filozoficzno-politycznej zasady *primum non nocere* wobec społeczeństwa; to zaś społeczeństwo nie było już społeczeństwem „szczęśliwych nieoświeconych” obywateli *polis*.

Do wytłumaczenia sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie umysł potencjalnego filozofa, Strauss proponuje niezwykle sugestywny obraz „drużej jaskini” (Armada 2010: 202–203). Ten jak gdyby nowy pułap człowieczeństwa sytuuje się poniżej „naturalnego” poziomu Platońskiego i stanowi rezultat zastosowania sztucznych konstruktów myślowych, obciążających widzenie świata przez każde indywidualium poruszające się w ramach zachodniej – *de facto* globalnej – cywilizacji; rezultat zagwarantowany w oświeceniu. Należy więc skorygować wcześniejsze wyobrażenie uczonego, który przekracza zdroworozsądkową perspektywę obywatela i nabiera zdolności obiektywnego osądu „sztuki obywatelskiej”. Uczony ten musi najpierw zmierzyć się z rzeczywistością, w której odrzucono nie tylko filozofię, ale i zdrowy rozsądek; to znaczy rozumienie dobra „na zewnątrz” jako kwestii racjonalnego kryterium „osądu politycznego” czy też obiektywnego wzoru dla naszych „wartości”, ale i naturalną świadomość znaczenia dobra „jako takiego” – dla życia przeżywanego „tu i teraz”.

Od Polski i ogólnie Europy Wschodniej możemy ponownie nauczyć się, jakie korzyści daje uczynienie miejsca w naszym życiu publicznym dla jakiegoś rodzaju boskiej obecności, wraz z towarzyszącymi temu ponadludzkimi ograniczeniami moralnymi i sankcjami⁷. W przeciwnym wypadku (konsekwentnego wykluczenia świętości ze sfery politycznej) społeczeństwu zachodniemu może grozić reakcja w postaci niekontrolowanego przyplwy fanatyzmu religijnego. „Lech Wałęsa nieraz i tylko na polu żartobliwie powiedział, *Gdybym nie wierzył w Boga, byłbym członkiem bardzo niebezpiecznym*”.

Na koniec skupmy się na Straussowskim rozumieniu kategorii „zdrowego rozsądku”. To pojęcie zdaje się łączyć z drogą myślową, której przebieg wyznacza „naturalne rozumienie” spraw ludzkich. Czy jednak „naturalne rozumienie” świata przez „naturalne istoty”, jakimi pozostają ludzie, nie zostało w istocie zaprzepaszczone wskutek życia i myślenia w „nienaturalnych warunkach” świata nowoczesnego? Czy „zdrowy rozsądek” pozostaje nadal udziałem prostych ludzi rodem z prowincjonalnego hrabstwa albo powiatu – w przeciwieństwie do wyrafinowanych i zblazowanych – to chyba dobre określenie – „wykształciuchów” z kosmopolitycznych ośrodków akademickich i wielkich miast? Czy z punktu widzenia politologa istotna kwestia zamyka się w przyznaniu, że początkowe naiwność, otwartość, dosadność przy wyrażaniu poglądów są czymś nieodzownym dla samej nauki o polityce? „Rozumienie zdroworozsądkowe – pisze Strauss – to rozumienie za pomocą nieświadomej struktury” (czyli: widzenie rzeczy po prostu takich, jakie jawią się na co dzień człowiekowi nieuzbrojonnemu w metodologiczne czy terminologiczne narzędzia porządkowania świata); „rozumienie naukowe to rozumienie za pomocą struktury świadomej”. Nowoczesna politologia nie dostrzega rzeczy lub spraw (i własności tychże), rozpatrując w zamian „dane empiryczne”. Działając w ten sposób, „musi odrzucić jako takie rezultaty politycznego rozumienia czy politycznego doświadczenia, skoro zaś sprawy polityczne są nam dane w politycznym rozumieniu, nowe nauki polityczne nie mogą być pomocne przy głębszym rozumieniu spraw politycznych: muszą one zredukować sprawy polityczne do niepolitycznych danych” (podsuwanych chociażby przez współczesną psychologię). Tym samym, nie potrafiąc „po ludzku” uzasadnić swojego nastawienia, „nowa politologia wylania się z powziętej próby zerwania ze zdrowym rozsądkiem”. W jaki sposób wszakże „zdrowy rozsądek” pozostaje wciąż obecny i zachowuje swe znaczenie w ramach nowoczesności? Żyjemy w świecie odczarowanym, z dala od tajemnych mocy, jakimi władały – budzące powszechną („zdroworozsądkową”) grozę – czarownice, w poczuciu przewyciężenia zabobonów i uprzedzeń. Czy nie jest tak, że „przez zaufanie zdrowemu rozsądkowi, stajemy wobec niebezpieczeństwa przywrócenia całego królestwa ciemności z Tomaszem z Akwinu na czele (Strauss 1989: 212, 213)? „Królestwo ciemności” zderza się, rzecz jasna, z Hobbesowską nauką o polityce; stanowi negatywny punkt wyjścia projektu liberalnego, bądź – szerzej – nowoczesnej wizji człowieka jako istoty mogącej żyć pokojowo i bezpiecznie wśród wygod, jakich dostarcza nam technologia. „Naturalne rozumienie”

najwyraźniej zanika w sytuacji, gdy owa wizja zostaje spełniona. „Dopóki – stwierdza Strauss – utożsamiamy naturalny czy przednaukowy świat ze światem, w którym żyjemy, mamy do czynienia z abstrakcją. Świat, w którym żyjemy, jest już produktem nauki, a w każdym razie nauka wywarła nań głęboki wpływ”. Można sądzić, że na tym poziomie rysuje się poważna trudność. Z jednej strony powinniśmy wziąć pod uwagę, iż klasyczna nauka o polityce – w przeciwieństwie do nowoczesnych nauk politycznych czy społecznych – nie odrzuca *in toto* rozumienia zdroworozsądkowego; nie zastępuje „spraw ludzkich” „danymi empirycznymi”; nie służy uprawianiu inżynierii społecznej; pyta o dobry rząd – to wszystko zaś łączy ze świadomością niepełności czy niedoskonałości opinii, ludzkich mniemań na tematy politycznie istotne.

Powiedzielibyśmy zatem, że podstawowym warunkiem realizacji celu właściwie uprawianej politologii jest umiejętność wsluchania się w wypowiedzi zwykłego wyborcy, a następnie ich rozjaśnienia i udoskonalenia – bez zmiany języka. Z drugiej strony – czy w realiach (po)nowoczesności, w pod-Platońskim świecie „drugiej jaskini”, można mówić o zdrowym rozsądku w sensie odpowiadającym temu, który istniał w społeczeństwie ludzi nieoświeconych, w ramach przednowoczesnej wspólnoty politycznej, *polis*? Czy istnieją zwykli wyborcy, prości ludzie zachowujący nieprzekształconą „perspektywę obywatelską”, w której na poważnie dostrzega się coś więcej aniżeli pożytek płynący z ekonomicznego dobrostanu? Czy pozostały nam jedynie próby historycznego badania owej „perspektywy” i tego, w jaki sposób była przekraczana przez filozofów? Pewne jest to, że w oczach Straussa (i jego uczniów) główny nurt empirycznych nauk o człowieku nie przyczynił się w ciągu minionych dwóch stuleci do zachowania bądź odtworzenia stanu naturalnego, biorąc za to na siebie ciężar promocji dogmatycznego ateizmu (Strauss 1989: 218). U Straussa samo pojęcie „zdrowego rozsądku” – inaczej: świadomości przednaukowej, poprzedzającej wszelkie abstrakcyjne ujęcia spraw ludzkich – nie jest zawieszane w teoretycznej próżni; w istocie zostaje przejęte z filozoficznych ustaleń Husserla i Heideggera. Dostrzega on w nowoczesności formowanie „tradycji”, wewnątrz której zdrowy rozsądek jawi się jako „hybryda” nacechowana absolutnym subiektywizmem wrażeń indywiduum, podczas gdy obiektywna prawda o świecie odkrywana jest stopniowo przez naukę (w postaci np. fizyki Newtona). Naukę pojmowano zrazu tak, jak klasycy rozumieli filozofię, „jako doskonałość naturalnego ludzkiego rozumienia świata natury” (Strauss 1969: 77), tyle że punktem wyjścia było tu świadome zerwanie z perspektywą klasyków. Temu stanowisku

zaprzeczyć miały kolejne doświadczenia przyrodoznawstwa, m.in. zwrot ku geometrii nieeuklidesowej, dowodzące, iż nauka nie tyle doskonali, ile radykalnie przekształca obraz, w ramach którego poruszamy się na co dzień. Otóż właśnie Husserl „pojął głębiej niż ktokolwiek inny, że naukowe rozumienie świata, dalekie od bycia doskonałością naszego naturalnego rozumienia, wywodzi się z tego drugiego w taki sposób, iż każe nam to zapomnieć o samych fundamentach rozumienia naukowego: wszelkie rozumienie filozoficzne musi zaczynać się od naszego wspólnego rozumienia świata, od naszego rozumienia świata jako rozsądnie postrzeganego uprzednio wobec wszelkiej teorii. Z kolei Heidegger poszedł w tym samym kierunku dużo dalej niż Husserl: podstawowym tematem nie jest przedmiot percepcji, ale cała rzecz doświadczona jako część indywidualnego kontekstu ludzkiego życia, indywidualnego świata, do którego należy” (Strauss 1989: 31). Podstawy teorii znajdują się z konieczności w naturalnym rozumieniu świata, ale naturalny świat nie jest dziełem teorii; jest konstytuowany przez zajmujący człowieka konkret. Jednak – w ujęciu Straussa – ludzie (po)nowocześni nie zamieszkują już tego świata; nienaturalny jest więc stan ich umysłów. Ludzkość, jak się zdaje, wymaga nie tyle zastosowania metody fenomenologicznej czy ontologii fundamentalnej, ile leczenia z obojętności i bezbożności.

Na podstawie dotychczasowych rozważań widzimy więc, że wpływo- wy projekt Straussowski zmaga się z najbardziej zasadniczymi trudnościami. Postuluje się w nim (re)konstrukcję tradycji Sokratejskiej, czyli odnowę filozofii politycznej polegającej na żywym dociekaniu dobra czy sprawiedliwości na podstawie zdroworozsądkowych wyobrażeń bądź wypowiedzianych przeżyć obywateli. Oznacza to jednak nie tylko konfrontację z duchem XX-wiecznej nauki o polityce – nauki wyspecjalizowanej, językowo wyabstrahowanej, zamykającej się na dyskurs wartości – ale wręcz konfrontację ze światem ukształtowanym przez naukę, którego horyzont stanowi najwyraźniej perspektywę ogółu. Docieramy w ten sposób, być może, na poziom filozofii politycznej operującej metafizyką, pojętej jako świadomy, twórczy wysiłek uzdrowienia sytuacji albo wręcz religijno-terapeutyczne działanie filozofa, co w oczach niektórych interpretatorów ma swoje precedensy. Na przykład działanie Sokratesa w *Państwie* zawierałoby się w subtelnym oddziaływaniu na umysły Glaukona i Adejmanta łaknące poruszenia w sferze spraw boskich; teologia zostaje tymczasem zastąpiona przez doktrynę idei (Strauss 1986: 166), którą Strauss traktuje jako wymyślną fantasmagorię. Zdaniem Laurence’a Lamperta „Strauss sugeruje w ten sposób, że doktryna idei stanowi ze strony społecznie

odpowiedzialnego filozofa jak najbardziej rozsądną próbę wykształcenia z niewiary fundamentu dla wiary. Sokrates wychodzi naprzeciw kryzysowi religijnemu swoich czasów, wymyślając pozaczasowe idee, które wyraźnie pasują do tych czasów” (Lampert 2005). Mogłoby to oznaczać, że filozof „wywołany do tablicy” przez krnąbrną młodzież wdziewa maskę prawodawcy w rozumieniu Nietzscheańskiego twórcy wartości, stając się nie tyle szczególnym egzegetą prawa (boskiego, naturalnego), ile twórcą praw. „Zdrowy rozsądek” byłby zatem – wbrew wcześniejszemu widzeniu filozofii jako odkrywczego przejścia ponad to, co zastane – niejako konstruowany przez filozofa.

Jak powiada Strauss (w zakończeniu *Miasta i człowieka*, gdzie omawia po kolei klasyczne sposoby ujmowania spraw politycznych: Arystotelesowską naukę o polityce, Platońską filozofię polityczną oraz historię polityczną Tukidydesa), „tym, co jest »pierwsze dla nas«, nie jest filozoficzne rozumienie miasta, lecz to rozumienie, które jest właściwe dla miasta jako takiego – dla miasta prefilozoficznego – według którego miasto postrzega siebie jako podlegające albo służące temu, co boskie (w zwykłym rozumieniu tego, co boskie) bądź też podziwiające to, co boskie. Jedynie zaczynając w tym miejscu, staniemy się otwarci na pełną moc arcyważnego pytania, które sięga zarania filozofii, chociaż filozofowie nieczęsto je wypowiadali – pytania *quid sit deus*” (Strauss 1964: 241). „Naturalne rozumienie” stanowiące punkt wyjścia filozofii łączy się zatem wyraźnie z właściwym sposobem pojmowania „tego, co boskie”, lub też z uznaniem koniecznej relacji między „tym, co boskie”, a tym, co polityczne; zaś w samym środku przedsięwzięcia intelektualnego Straussa znajduje się przekonanie o konieczności „odtworzenia natury” (nie zaś buntu przeciwko naturze, przedsiębranego już w starożytności choćby przez gnostyków). Jeśli jednak poziom „natury” („naturalnego” rozumienia czy nastawienia) identyfikuje się ze „zdroworozsądkowym” odbiorem *nomos* czy też koniecznych ograniczeń ucieleśnionych w pierwotnej „starożytnej idei prawa” (*θελος νόμος*), to Straussowska koncepcja filozofii w pewien sposób obraca się przeciw niebezpieczeństwu, jakie reprezentuje sobą filozofia, czyli życie na podstawie rozumu. Zdaniem Roberta Pippina „Strauss, podobnie jak Platon, nie zapomina nigdy o tym, że to w imię zwykłej pobożności stracono Sokratesa. To oznacza, iż Strauss jest na pewno świadom, że prowadzi podwójną grę, wzywając do przypomnienia formy życia [tj. »zdroworozsądkowego« sposobu życia w obrębie »naturalnej« jaskini] potencjalnie całkowicie niechętniej wobec filozofii, która stanowi ludzką doskonałość” (Pippin 2005: 135). Czy jednak taka naturalna doskonałość może zostać osiągnięta? Czy istnieje „naturalna” droga wyjścia z „naturalnej” jaskini?

Otóż znalezienie u Straussa jasnej odpowiedzi na te pytania nie wydaje się możliwe. Chcąc wypowiedzieć w tym względzie coś naprawdę pozytywnego, musiałby on zapewne pokazać, że „miasto” czy też „jaskinia” nie stanowią ostatecznego horyzontu ludzkich pragnień, są zatem nie w pełni „erotyczne”. *Vita contemplativa* w jego ujęciu łączy się z „rozkośszą w wolnym dociekaniu”, z osobliwie niewyraźną przyjemnością osiąganą dzięki „podkreślaniu zagadki istnienia” (Strauss 1969: 74). Życie w *polis* nie spełnia samo w sobie najgłębszego z ludzkich pragnień; jednak to pragnienie może być odczuwane jedynie przez bardzo nielicznych; jest ono, by tak rzec, politycznie niedyskursywne. Tym, co można zapewne wyrazić, byłby sceptycyzm poszukującego mądrości, jego „zetetyczność”, czyli świadomość tego, że dla ludzkiego umysłu (w praktyce najrzadszego typu umysłowości) właściwie wszystko może być otwartą kwestią. Wszakże taka postawa daje się pomyśleć w warunkach „naturalnego” rozumienia spraw ludzkich i – co kluczowe w wymiarze politycznym – wbrew nieuzasadnionym roszczeniom rozumu. Tymczasem to, co dotyczy pojęcia „jaskini”, jest u Straussa dużo bardziej uchwytnie i dojmujące od tego, co dotyczy opisu drogi życia uznającego siebie za życie dobre z natury; autor ten uczy nade wszystko rozumienia wymogów „jaskini”, a nie istnieje przecież powszechne, zdroworozsądkowe rozpoznanie dobra zawierającego się w filozofii. Być może – jak stwierdza prowokacyjnie Pippin – „tym, czego chce Strauss, jest jakaś odnowa tego, co zwyczajne, naturalnego zmysłu wrogości wobec filozofii” (Pippin 2005: 138); nie znajdujemy natomiast w jego spuściźnie wskazówki dotyczącej sposobu przejścia z poziomu tak pojętej odnowy na poziom filozoficznego zakwestionowania zasad konstytutywnych dla życia wspólnotowego. Być może zatem to właśnie „naturalna wrogość” do tego, czym mogła się stać i rzeczywiście stała się filozofia, do „zbawczych” i „naprawczych” uzurpacji rozumu w warunkach chrześcijaństwa i nowoczesności, okaże się zasadniczym postulatem i póljawnym dziedzictwem próby porozumienia z Grekami na gruncie, powiedzmy, „okpienia” nowoczesności. Co w tym wszystkim stanowi problem najbardziej fundamentalny z punktu widzenia adepta nauk politycznych? Otóż wskazana przez Straussa ścieżka (re)konstrukcji zdradza swoiste powiązanie logiki wiary z logiką polityki; posłuszeństwa wobec treści objawionych (niosących z sobą pewien dyktat na temat dobra) z common sense’em warunkującym przyzwoitość i, w pewnym sensie, skuteczność działań czy decyzji politycznych. To, co może być zrozumiałe na tle konfrontacji między filozofią a porządkiem społecznym opartym na Prawie (w wersji żydowskiej i przede wszystkim muzułmańskiej), okazuje się

niejasne i być może nie do przyjęcia na gruncie chrześcijaństwa – przez co chrześcijaństwo staje się, nieco paradoksalnie, „ofiara” wysiłków rekonstrukcyjnych (czy nie powinno zostać w takim razie „logicznie” zastąpione przez religię obywatelską?). Przywołany na początku tego artykułu Paul Elmer More powiada bardzo zgrabnie, iż „rozum ośmiela się otworzyć drzwi, które oddzielają ogród zdrowego rozsądku od ziemi jałowej abstrakcji; przechodzimy, a te drzwi zatrzasują się za nami” (More 1931: 365). Na taki zwięzły opis oświecenia uczniowie i sympatycy Straussa mogą przystać raczej bez problemu. Jednak zdaniem More’a „walka między nieludzką logiką i zdrowym rozsądkiem” toczy się nie tylko w wymiarze zdefiniowanym przez nowożytną ekspansję rozumu, ale również na gruncie wiary, czego najbardziej dobitne świadectwa znajdujemy u purytanów (More 1921: 45 n.). Pseudofilozoficzne rozpuszczenie dobra pośród nieodpowiedzialnych dywagacji stanowi poniekąd rewers pseudoteologicznego zacementowania dobra pośród sztywnych, ekskluzywnych, pełnych resentymetu norm moralnych i obyczajowych. Najwyraźniej zdrowy rozsądek ma to do siebie, że musi lawirować między tymi dwoma ekstremalnymi punktami ludzkiego pomyślnku, które określa się nieraz szlachetnymi nazwami „Aten” i „Jerozolimy”. Można więc powiedzieć, że prawdziwy powrót do Greków, niekonstruowany *ad hoc*, wiąże się ze świadomym rozpoznanem obu tych ekstremów.

Bibliografia:

/// Antoszewski, Andrzej. 1999. *System polityczny jako kategoria analizy politologicznej*. W: A. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.). *Studia z teorii polityki*, t. I. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Behnegar, Nasser. 2003. *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Study of Politics*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

/// Benardete, Seth. 2000. *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago–London: University of Chicago Press.

/// Berlin, Isaiah. 2002. *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*. Przel. M. Filipczuk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

/// Bloom, Allan. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Przel. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

/// Bruell, Christopher. 1995. *On Reading Plato Today*. W: M. Palmer, Th.L. Pangle (red.). *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

/// Chmielewski, Adam. 1996. *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alaisdaira MacIntyre'a*. W: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przel. A. Chmielewski, Warszawa: PWN.

/// Cropsey, Joseph (red.). 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York–London: Basic Books.

/// Czarnecki, Michał J. 2008. *Antyczne źródła nauki o polityce Erica Voegelina*. „Dialogi Polityczne” nr 9, s. 13–26.

/// Gawkowska, Aneta. 2004. *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa: IFiS PAN.

/// Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// Korab-Karpowicz, Julian W. 2010. *Historia filozofii politycznej od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

/// Lambert, Byron C. 1999. *The Regrettable Silence of Paul Emer More*. „Modern Age”, vol. 41, zima, s. 47–54.

/// Lampert, Laurence. 1995. *Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss*. „The Review of Metaphysics”, vol. 58, Iss. 3.

/// Lilla, Mark. 2006. *Lekkomysłny Umysł. Intelektualiści w polityce*. Przel. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.

/// Lilla, Mark. 2007. *Mistrz. Zamknięcie Straussovskiego umysłu*. Przel. A. Lipszyc. „Przegląd Polityczny” nr 81, s. 135–140.

/// MacIntyre, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przel. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Mansfield, Harvey C. 1991. *America's Constitutional Soul*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.

/// Marsh, David i Stoker, Gerry (red.). 2006. *Teorie i metody w naukach politycznych*. Przel. J. Tegnerowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Marulewska, Kinga. 2008. *Tradycja klasyczna a kryzys współczesnej polityczności*. „Dialogi Polityczne” nr 9, s. 29–43.

- /// McAllister, Ted V. 1995. *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for Postliberal Order*. Lawrence: University Press of Kansas.
- /// Meier, Heinrich. 2006. *The Theologico-Political Problem*. W: tegoż, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Przeł. M. Brainard. Cambridge: Cambridge University Press.
- /// More, Paul Elmer. 1931. *The Catholic Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- /// Nehamas, Alexander. 1998. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- /// Pangle, Thomas L. 1994. *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*. Przeł. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- /// Pippin, Robert. 2005. *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. New York: Cambridge University Press.
- /// Ryn, Claes G. 1996. *How the Conservatives Failed "The Culture"*. „Modern Age”, vol. 38, zima, s. 117–127.
- /// Strauss, Leo. 1964. *The City and Man*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- /// Strauss, Leo. 1988. *What Is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- /// Strauss, Leo. 1989. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago–London; University of Chicago Press.
- /// Strauss, Leo. 1989. *What Is Liberal Education?* W: tegoż, *Liberalism Ancient and Modern*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- /// Strauss, Leo. 1997. *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- /// Strauss, Leo. 1998. *Sokratejskie pytanie. Eseje wybrane*. Przeł. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- /// Śpiewak, Paweł. 1998. *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- /// Tansey, Stephen D. 1997. *Nauki polityczne*. Przeł. J. Gilewicz. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.
- /// Villa, Dana R. 1998. *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates*. „Political Theory”, vol. 26, nr 2, kwiecień, s. 147–172.
- /// Wallach, John R. 2001. *The Platonic political art: A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

/// Abstrakt

Artykuł służy rozjaśnieniu relacji pomiędzy poszukiwaniem zdrowego rozsądku w naukach politycznych czy społecznych a szeroko oddziałującą ideą (re)konstrukcji tradycji Sokratejskiej, czyli powrotu do klasycznej filozofii politycznej. Pełne zrozumienie tej relacji zależy od podjęcia kilku kroków: po pierwsze, należy rozważyć tło wskazanej idei mieszczące się w powojennym amerykańskim dyskursie akademickim; po drugie, przyrzyć się dwóm krytykom dominującego w nim nastawienia pióra Isaiaha Berlina i Leo Straussa; po trzecie, uchwycić szczególne znaczenie tudzież powab intelektualny wizji Straussa; po czwarte, zwrócić uwagę na zapoznany problem religijnego bądź teologicznego wymiaru oglądu zdroworozsądkowego; po piąte, stawić czoło jako takiej kwestii filozofii Sokratejskiej oraz temu, w jaki sposób Strauss i jego uczniowie rozwiązują tę kwestię. Omawiany artykuł stanowi jedynie bardzo zwięzły szkic powyższych zagadnień.

Słowa kluczowe:

Sokrates, Leo Strauss, zdrowy rozsądek, nauki polityczne, religia

/// Abstract

The article examines the relation between the quest for common sense in the realm of political or social science and an influential idea of reconstruction of the Socratic tradition, i.e. recovery of the classical political philosophy. The following steps should be taken in order wholly to understand the matter: first, we must consider the prevalent attitude of the political or social scientists in the post-war American academic discourse that formed the background of the idea; second, the comparison of the two fruitful critiques of that attitude, by Isaiah Berlin and Leo Strauss respectively, is helpful; third, the particular importance as well as enduring intellectual lure of the Straussian view must be grasped; fourth, we should notice the problem of a putative religious or theological dimension of the commonsensical view that has been lost from consideration for even a couple of centuries; fifth, we must face the very question of the Socratic philosophy and the way Strauss and his disciples has possibly come to the answer. The article can be seen as only a very brief sketch of those issues.

Keywords:

Socrates, Leo Strauss, commonsense, political science, religion