

Ryszard Mordarski
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Liberalizm wedle starożytnych i nowożytnych. Leo Straussa krytyka liberalizmu

Teza niniejszego artykułu sprowadza się do stwierdzenia, że krytyka liberalizmu przeprowadzona przez Leo Straussa, pomimo swego radykalizmu, a nawet – jak niektórzy twierdzili¹ – jednostronności, jest zasadniczo krytyką przyjazną, usiłującą udoskonalić podstawy demokracji liberalnej. Zmierza zatem do ukazania wszystkich słabości i wad liberalizmu w tym celu, aby liberalizm reformować, umocnić i „uszlachetnić”. Toteż mylą się ci wszyscy liberalni krytycy Straussa², którzy dostrzegali w jego filozofii politycznej stanowisko zasadniczo wrogie wobec współczesnej demokracji liberalnej. Klasyczny racjonalizm polityczny proponowany przez Straussa nie był doktryną odrzucającą nowożytność (w tym nowożytny liberalizm) w imię powrotu do jakiejś wyidealizowanej klasycznej teorii politycznej. Był on raczej propozycją spojrzenia na nowożytną filozofię polityczną w perspektywie założeń wypracowanych przez myślicieli klasycznych. Wedle Straussa perspektywa taka dawała bowiem szerszy horyzont, w świetle którego lepiej i pełniej można dostrzec wszystkie niedoskonałości propozycji nowożytnych. Z tego też względu Straussa krytyka liberalizmu nie była nigdy bezpośrednia, lecz ujmowana była zawsze w szerokiej perspektywie kształtowania się nowożytnej filozofii politycznej, a zatem częściej przyjmowała formę krytyki nowożytności, lub krytyki projektu

¹ Por. G. S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, “The New York Review of Books”, 18 February (1988), ss. 33-40; L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

² Por. S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York: St. Martin's Press, 1988; S.B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, New York: St. Martin's Press, 1997; S. Holmas, *Prawda tylko dla filozofów*, w: idem: *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1998, ss. 95-130; A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven: Yale University Press, 2004.

oświeceniowego.³ W związku z tym w pierwszej części artykułu przedstawię kilka najważniejszych, zdaniem Straussa, słabości nowożytnej (liberalnej) filozofii politycznej; natomiast w drugiej części omówię proponowane przez Straussa *remedium*, mające udoskonalić podstawy nowożytnej demokracji liberalnej.

Cechy nowożytnego liberalizmu

1. Strauss przedstawia krytykę liberalizmu w ramach szeroko rozumianego sporu starożytnych i nowożytnych, który w jego rozumieniu jest fundamentalnym sporem odwołującym się do dwóch fundamentalnie różnych koncepcji filozofii oraz kryjących się za nimi dwóch różnych projektów uzasadniających zarówno teorię, jak i praktykę moralną, polityczną i społeczną.⁴ Podstawową różnicą jest to, że filozofia klasyczna odwoływała się do koncepcji opartych na prawie naturalnym, nowożytność natomiast funduje swe podstawy na idei historii i zmyśle historycznym. Toteż krytyka nowożytności przybiera u Straussa postać krytyki narastających w nowożytności tendencji historycystycznych. Strauss opisuje ten proces w schemacie trzech fal lub trzech etapów nowożytności. Każda z tych fal, w sposób coraz bardziej radykalny odrzucała klasyczny schemat filozofii politycznej, ufundowanej na idei prawa naturalnego, jako nierealistyczny, niefunkcjonalny i teoretycznie bałamutny. Z drugiej strony jednak nowożytna krytyka schematu klasycznego wiąże się z narastaniem tendencji liberalnych w filozofii nowożytnej. Tak więc trzy fale nowożytności są przez Straussa rozumiane również jako trzy etapy kształtowania się nowożytnej myśli liberalnej. W tym sensie krytyka historycyzmu wiąże się w sposób ścisły z krytyką jednego z podstawowych założeń, na których wyrasta, zdaniem Straussa, nowożytna doktryna liberalna. Historycyzm jest, dla niego, tendencją, która od czasu Hegla zainfekowała nowożytną myśl liberalną, zmierzając do przedefiniowania całej wiedzy ludzkiej, w taki sposób, aby nadać jej wymiar historyczny. Wiąże się ona w sposób ścisły z progresywizmem i pozytywizmem, czyli tendencjami usiłującymi zastąpić klasyczną filozofię polityczną przez behawioralnie nastawione i skłonne do relatywizmu współczesne nauki polityczne

³ Jak słusznie zauważyła Shadia Drury, Straussa krytyka liberalizmu często przybiera formę krytyki całej nowożytności. (S.D. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, s. 14). Drury lansuje opinię, że Strauss był wrogiem liberalizmu i żywił dużą niechęć do demokracji amerykańskiej, choć nie wyrażał jej wprost, lecz w sposób ukryty i ezoteryczny. W niniejszym artykule nie będziemy jednak wchodzić w dosyć zawile zagadnienia związane z odkryciem przez Straussa tzw. „pisarstwa ezoterycznego”. Zagadnienie to omawiam szeroko w mojej monografii poświęconej filozofii politycznej Straussa pt. *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW, 2007.

⁴ Por. M. Platt, *Leo Strauss: Three Quarrels, Three Questions, One Life*, [w:] *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, Kenneth L. Deutsch and Walter Soffer (eds.), Albany: State University of New York Press, 1987, ss. 17-28.

i społeczne. Przybierają one formułę albo technicznych analiz ilościowych, albo zideologizowanej i podatnej na manipulacje „nowej nauki polityki”. Jedyńm ich skutkiem jest współczesna formuła liberalnej demokracji proceduralnej, całkowicie odrzucającej przekonanie, które dla klasycznej demokracji było najbardziej istotne, że prawda, dobro i sprawiedliwość powinny określać podstawy wolności indywidualnej i politycznej.

2. Kieruje to naszą uwagę na kolejny zarzut Straussa, że nowożytny liberalizm zrywa z klasyczną ideą prawa naturalnego, w tym sensie, iż odrzuca obiektywistyczny fundament ugruntowania etyki normatywnej oraz związaną z tym ideę perfekcjonizmu moralnego. Pierwszy krok w tym względzie został dokonany, zdaniem Straussa, u progu nowożytności, w dziele Machiavellego i Hobbesa. Myśliciele ci zakwestionowali klasyczne wzorce moralne poprzez wprowadzenie różnicy pomiędzy rzeczywistością a ideałem, zmierzającej do zastąpienia ideału przez realistyczny model. Skutkowało to w praktyce przyznaniem namiętnościom ludzkim takiej roli w kształtowaniu życia i działania, jaką w myśli klasycznej spełniał rozum, wsparty na racjonalnej i obiektywnej hierarchii cnót i celów. Toteż, to co wcześniej uważano za złe i godne potępienia, uznano teraz za możliwe do zaakceptowania, a nawet konieczne dla realizacji w pełni dobrego lub szczęśliwego życia. Przyjęto bowiem, że zasady etyczne nie wynikają z racjonalnej natury człowieka, lecz mają swe źródło w egoistycznie pojętym instynkcie samozachowawczym. Jednym słowem, etyka cnót i powinności moralnych została zastąpiona przez realistyczną i faktualną moralność, kierującą się na spełnianie ludzkich pragnień i realizację namiętności.⁵ W sferze życia politycznego i społecznego obniżenie standardów moralnych skutkowało przede wszystkim wyraźnym przesunięciem akcentów z obowiązków na prawa i uprawnienia człowieka. Porządek polityczny, definiowany w świetle obowiązków moralnych, wydawał się dla myślicieli nowożytnych utopijny, toteż podejmowali oni próbę takiej jego modyfikacji, aby mógł wyrażać pragnienia i namiętności ludzkie i sankcjonować indywidualne korzyści. Zwieńczeniem tych dążeń była, zdaniem Straussa, teoria własności prywatnej J. Locke’a i A. Smitha, którzy z egoistycznego pragnienia zachłanności uczynili podstawową kategorię moralną, umożliwiającą „rozwiązanie problemu politycznego środkami ekonomicznymi”⁶. Natomiast najważniejszym myślicielem drugiej fali nowożytności jest dla Straussa – J.J. Rousseau, który wywodzi standardy moralności z przedspołecznego stanu naturalnego. Jednakże idealizacja pierwotnego stanu natury jest jednocześnie pochwałą spontaniczności i instynktownego działania oraz apoteozą wolności

⁵ Por. L. Strauss, *The Three Waves of Modernity*, [w:] *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, Hilail Gildin ed., Indianapolis: Bobbs-Merrill, s. 91.

⁶ L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe: IL: Free Press, 1959, s. 49.

i nieskrępowanego niczym indywidualizmu. Naśladowanie natury w tym względzie jest równocześnie stanowczym odrzuceniem racjonalnej strony człowieczeństwa.⁷ Echa myśli Rousseau widoczne są w teorii moralnej Kanta, gdzie natura ludzka pojmowana jest jedynie jako przeszłość człowieka i nie dostarcza żadnych wzorców dla jego dzisiejszego życia i działania. Toteż, jak zauważa Strauss, dla Kanta

„prawa moralne, podobnie jak prawa wolności, nie są więc już pojmowane jako prawa naturalne, a ideały polityczne i moralne ustanawia się bez odwołania się do natury ludzkiej; człowiek jest ostatecznie wyzwolony spod kurateli natury.”⁸

Ostateczne konsekwencje tych dążeń widoczne są w pełni w trzeciej fali nowożytności, w dziele takich filozofów, jak F. Nietzsche i M. Heidegger.⁹ Nietzsche zwraca się do woli mocy, jako do jedynej źródła ludzkiej kreatywności, umożliwiającego przewartościowanie wszystkich wartości i zrealizowanie ideału nadczłowieka. Heidegger natomiast odwołuje się do specyficznego doświadczenia trwogi, mającego emocjonalny i poetycki charakter, które jest źródłem autentyczności i wierności własnej istocie. Zasady moralne oparte na takim fundamencie są efektem ślepego wyboru, nieuzasadnionego przez nic innego, niż otchłan indywidualnej wolności i bezcelowej kreatywności. Stanowisko to jest skrajnie subiektywne, a zasady moralne z niego wyprowadzone mają czysto indywidualistyczny i relatywistyczny charakter.¹⁰ Wszystkie te trzy fale nowożytności zaowocowały, zdaniem Straussa, takimi liberalnymi ideami jak indywidualizm, autentyczność, egoizm, subiektywizm, relatywizm i permisywizm moralny, naturalizm i niechęć do metafizyki.

3. W perspektywie teoretycznej powyższy zwrot w myśli nowożytnej związany jest, zdaniem Straussa, z tym, że nowożytność zaproponowała całkowicie nową koncepcję nauki, która miała zastąpić klasyczną koncepcję nauki i filozofii. Pionierami na tym polu byli F. Bacon, Kartezjusz i Hobbes. Nowa koncepcja nauki była wynikiem nowożytnego rozumienia natury, odrzucającego klasyczną ideę obiektywnego, hierarchicznego i racjonalnego kosmosu. W dziele Bacona nowożytna nauka miała za zadanie prowadzić podbój natury, potraktowanej jak przeciwnik i największe zagrożenie dla człowieka.¹¹ Natura jawiła się więc jako chaotyczna, nieracjonalna i wroga wobec człowieka. Jedyne sposoby jej poznania miały polegać

⁷ Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa: PAX, 1969, s. 267.

⁸ L. Strauss, *The Three Waves of Modernity*, s. 92.

⁹ Strauss żywił wobec Nietzschego i Heideggera dosyć ambiwalentny stosunek. Z jednej strony w wyraźny sposób poddawał krytyce ich myśl, jednocześnie jednak zawsze wyrażał głęboki podziw dla obu tych myślicieli.

¹⁰ Por. L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, [w:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Thomas L. Pangle ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1989, ss. 32-34.

¹¹ L. Strauss, *The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964, s. 42.

na opanowaniu, ujarzmieniu, podporządkowaniu i całkowitemu poddaniu pod absolutną władzę człowieka. W rezultacie prowadziło to do dyktowania warunków, na podstawie których natura powinna działać i służyć człowiekowi.

„Człowiek – jak komentuje to Strauss – jako potencjalny zdobywca natury stoi poza naturą. To z kolei zakłada, że nie ma naturalnej harmonii pomiędzy ludzkim umysłem a całością.”¹²

Nauka staje się aktywnością techniczną, zmierzającą do dominacji nad naturą środkami techniki i technologii. Odrzucenie wiedzy potocznej i wprowadzenie w jej miejsce wyrafinowanej metody poznawczej, zaowocowało w dziele Kartezjusza zastąpieniem obiektywnej rzeczywistości przez teoretyczne konstrukty, w myśl zasady, że możemy wiedzieć tylko to, co sami tworzymy. Geometryczna i czysto ilościowa metoda miała służyć metodologicznemu celowi prostoty, negującemu naturalną różnorodność rzeczywistości. W sferze politycznej i społecznej tendencje nowożytnej nauki przejawiały się najwyraźniej w dziele Hobbesa, który analizował fakty polityczne posługując się metodą naukową Bacona i Kartezjusza. Jego materialistyczno-mechanistyczne podejście prowadziło do wypracowania koncepcji społecznej jednostki ludzkiej, która była ujmowana poza jakimkolwiek kontekstem społecznym i opisywana w kategoriach materialistycznej psychologii. Motywy działań ludzkich pozbawione są jakichkolwiek teleologicznych uzasadnień i wyjaśniane w kategoriach psychologiczno-fizjologicznych, poprzez wskazywanie na splot odruchów, pragnień i pożądań. Ostateczną konsekwencją nowożytnej koncepcji nauki jest, tak popularna w tradycji liberalnej, koncepcja wiedzy typu „know-how”. Nauka, utraciwszy perspektywę mądrościową, staje się zbiorem luźno powiązanych dyscyplin, konkurujących na wolnym rynku o klientów i uznanie.¹³ Wzrastająca wielość specjalizacji nie oddaje obiektywnej natury rzeczywistości, lecz służy propagowaniu wielości stylów życia. Zdaniem Straussa, nowożytna koncepcja nauki, pozbawiając wiedzę teoretyczną jej metafizycznych podstaw, doprowadziła ostatecznie do wypracowania czysto ilościowych i znaturalizowanych podejść do świata i człowieka.

4. Efektem nowożytnej koncepcji nauki jest nowożytna antropologia, która, zdaniem Straussa, odcisnęła najsilniejsze piętno na podstawach nowożytnego liberalizmu. Ujmuje ona człowieka, jako byt przede wszystkim uczuciowo-popędowy, który realizuje swe pragnienia w sposób irracjonalny, a zasady moralne wywodzi z zachowań, mających swe źródło w pierwotnych impulsach i przedracjonalnych stanach emocjonalnych o podłożu lękowym. Z tego względu nowożytny liberalizm przesuwa, zdaniem Straussa, akcenty moralne z celu człowieka na uprawnienia

¹² Ibidem, ss. 42-43.

¹³ Por. L. Strauss, *Liberal Education and Responsibility*, [w:] L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968, s. 23.

człowieka, czyli przenosi istotę moralności z cnoty na wolność. Od czasów Locke'a przestaje się zatem mówić o obowiązkach człowieka a zaczyna się mówić o jego prawach i oczekiwaniach, co konsekwentnie zmierzało do zastąpienia kwestii *res publica* problemami *res privata*. Jak powiada Strauss:

„Przez przesunięcie akcentu z naturalnych obowiązków na prawa naturalne, jednostka, ja, staje się ośrodkiem i początkiem świata moralnego, ponieważ człowiek – a nie cel człowieka – stał się tym ośrodkiem, czyli początkiem.”¹⁴

W koncepcji tej cnota staje się wartością instrumentalną, promowaną ze względu na indywidualną wolność. Prowadzi to, zdaniem Straussa, do postawy, w której cnoty publiczne będą pojawiać się w służbie prywatnych wad. W istotny sposób przyczynił się do tego zaproponowany przez Kartezjusza zwrot do *cogito*, który uczynił z subiektywności punkt wyjścia wszelkiego myślenia i podstawę wszelkiej racjonalności. Wynikało to z przekonania, że wszystko, co racjonalne, znaczące i wartościowe musi mieć swoje ostateczne źródło w myślącym i samoświadomym podmiocie ludzkim. Wszyscy wielcy filozofowie nowożytności uznawali za oczywisty ten antropologiczny zwrot do podmiotu lub do świadomości, traktując go jako punkt wyjścia i pierwszy aksjomat filozofowania. Człowiek uznany został za koronę stworzenia, za byt w pełni autonomiczny, wolny zarówno od uwarunkowań kosmicznych, jak i od jakiegokolwiek transcendentnego autorytetu boskiego. Zaczęto przedstawiać go jako twórcę siebie i świata oraz źródło wszelkiego znaczenia. Jednak, w przekonaniu Straussa, osadzenie racjonalności w podmiocie rozerwało jedność bytu ludzkiego. Istotną konsekwencją tego procesu było odpolitycznienie namiętności i sprowadzenie ich do subiektywności, czyli w ostateczności do egoistycznie pojętych „pasji duszy”. To właśnie u Kartezjusza dokonało się po raz pierwszy przeniesienie namiętności z dziedziny politycznej w sferę psychologiczną. To przeniesienie namiętności ze sfery publicznej do prywatnej spowodowało materialistyczną interpretację duszy, jako umysłu – podmiotu, funkcjonującego jako myślące *cogito*, zamknięte w materialistycznej klatce ciała. Kwestia duszy i ciała została zastąpiona przez kwestię umysłu i ciała, co doprowadziło do reifikacji samego umysłu i sprowadzenia go do zdolności wyłącznie analityczno-dyskursywnej, którą może wykonywać maszyna. Z kolei przeniesienie zagadnienia natury duszy z polityki do fizjologii, wymusiło powstanie nauk politycznych i socjologii, których metody badawcze są ilościowe i opisujące zewnętrzne ludzkie zachowania. Stąd też Strauss zwraca uwagę na fakt, że wszystkie nowe dyscypliny filozoficzne, które pojawiły się w nowożytności, związane są z filozofią człowieka bądź z filozofią umysłu.

¹⁴ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 228.

5. W planie praktycznym, konsekwencją nowożytnego historycyzmu oraz nowożytnej koncepcji nauki i nowożytnej antropologii jest liberalna koncepcja wolności i związana z nią liberalna idea tolerancji. Strauss szeroko krytykuje negatywną koncepcję wolności zawartą w eseju *Two Concepts of Liberty* I. Berlina. Wskazuje na niekonsekwencje tezy Berlina, który broni z jednej strony absolutnej wartości wolności negatywnej, a z drugiej strony zaprzecza jakoby liberalizm przyjmował jakiegokolwiek absolutne przesłanki, które nie wynikałyby z czysto empirycznego rozumienia polityki. Toteż, w przekonaniu Straussa, teza Berlina zdaje się dążyć do „znalezienia niemożliwego punktu wspólnego pomiędzy relatywizmem i absolutyzmem”.¹⁵ Relatywizm wynika z przyjęcia pluralizmu ludzkich dążeń i celów; absolutyzm natomiast wypływa z wiary, że sfera osobistej wolności jest wartością konieczną i nienaruszalną. Problem jednak w tym, że Berlin nie jest w stanie podać dobrych racji w obronie absolutności swojego ideału wolności, a nawet jego relatywistyczne stanowisko w kwestiach ludzkich dążeń, w jakiś sposób mu to uniemożliwia. W ocenie Straussa, „liberalizm, tak jak rozumie go Berlin, nie może istnieć bez absolutnej podstawy i nie może istnieć na absolutnej podstawie”.¹⁶ Sprzeczność w teorii Berlina powstaje w wyniku obrony indywidualnej wolności z jednej strony, połączonej z całkowitym agnostycyzmem dotyczącym podstaw wolności z drugiej strony. Zdaniem Straussa jest to konsekwencja antymetafizycznej tendencji liberalizmu wyznawanego przez Berlina, który opierając się jedynie na przesłankach empirycznych próbuje uzasadnić absolutne zasady, określające granice wolności. Sprzeczności w argumentacji Berlina wydają się, zdaniem Straussa,

„typowym świadectwem kryzysu liberalizmu – kryzysu będącego wynikiem faktu, że liberalizm porzucił swą absolutystyczną podstawę i próbuje stać się całkowicie relatywistyczny.”¹⁷

W przekonaniu Straussa, XIX-wieczny liberalizm stanął przed zasadniczym wyborem pomiędzy uznaniem obiektywnych norm moralnych jako podstawy życia politycznego a skłonnością do kultywowania nieskrępowanej niczym indywidualności. Opowiadając się za tym drugim, musiał uznać jednocześnie, że jedyną wartością czy ideałem, któremu można nadać w sensowny sposób znaczenie społeczne jest tolerancja. Odrzucając obiektywne prawo naturalne, liberalizm musiał zwrócić się do ugruntowania niezdolności do poznania tego, co dobre i słuszne na fundamencie zasady tolerancji. W imię tej zasady liberałowie wydali walkę wszystkim, którzy roszczą sobie pretensję do posiadania wiedzy osadzonej na podstawach bardziej solidnych niż tylko prywatna opinia. Za racjonalne uznano tylko takie postawy, które respektują różnorodność poglądów jako na równi prawomocnych, krytykując

¹⁵ L. Strauss, *Relatywizm*, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, s. 246.

¹⁶ Ibidem, s. 244.

¹⁷ Ibidem, s. 246.

jednocześnie jako nietolerancyjne jakiegokolwiek przejawy stanowisk absolutystycznych.¹⁸ Wzywano do przekraczania wszelkich granic, które w jakikolwiek sposób mogłyby utrudniać celebrację nieograniczonej niczym wolności i indywidualnej niepowtarzalności. Jednak, zdaniem Straussa, tolerancja rozumiana w sposób tak szeroki, jak proponował to nowożytny liberalizm, zaczęła funkcjonować jako zasada ambiwalentna. Innymi słowy, postawa tolerancyjna była skłonna do włączania, jako równorzędnych stanowisk, poglądów zarówno tolerancyjnych, jak i niemających z tolerancją nic wspólnego. Przenosząc bowiem ocenę działania z celu na intencję, liberalizm musiał uznać równorzędną wartość każdego czynu, który deklarował swoją szczerłość czy autentyczność. W ostateczności spowodowało to, że zasada tolerancji zaczęła służyć do usprawiedliwiania wszelkich aktów obskurantyzmu i fanatyzmu, a zatem zaczęła zwracać się przeciwko samym podstawom ideologii liberalnej. W tym kontekście Strauss zarzucał nowożytnemu liberalizmowi skłonności do relatywizmu, a w konsekwencji do nihilistycznego subiektywizmu.¹⁹ W *Natural Right and History* czytamy, że:

„liberalny relatywizm, ma swe korzenie w tradycji tolerancji według prawa naturalnego lub w idei, że każdy człowiek ma naturalne prawo do subiektywnie pojętego szczęścia, lecz liberalny relatywizm sam w sobie jest zarodkiem nietolerancji.”²⁰

Toteż liberalny ideał tolerancji stał się, według Straussa, podstawowym źródłem nietolerancji, gdyż znaczenie tolerancji zaczęło być kwestionowane przez zbyt szerokie jej stosowanie. Skoro bowiem decyzje moralne nie mają adekwatnego odniesienia do obiektywnych celów, lecz przypisywane są tylko do subiektywnych preferencji i osobistych upodobań, to wybór określonego postępowania jest zawsze tylko wyborem ślepym i arbitralnym, czyli nie posiada żadnego oparcia w obiektywnej wartości zasad moralnych. Z tego względu, opowiedzenie się za jakimkolwiek zbiorem zasad jest tak samo dobre, jak wybór zasad przeciwnych. Tolerancja staje

¹⁸ „Wspaniałomyślni liberałowie [...] zdają się wierzyć w to, że nasza niezdolność zdobycia prawdziwego poznania tego, co jest wewnątrznie dobre i słuszne, zmusza nas do tolerowania każdej opinii o tym, co słuszne i dobre, lub do uznawania wszystkich upodobań czy wszystkich ‘cywilizacji’ za jednakowo uczciwe. Tylko nieograniczona tolerancja jest ich zdaniem zgodna z rozsądkiem. Takie stanowisko prowadzi do przypisywania racjonalnego czy naturalnego prawa każdemu wyborowi tolerancyjnemu w stosunku do innych wyborów albo – wyrażając się negatywnie – do rozsądnego czy naturalnego prawa do odrzucenia lub potępienia każdego nietolerancyjnego lub ‘absolutystycznego’ stanowiska” (L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 12).

¹⁹ „Gdy uświadomimy sobie, że zasady naszego postępowania nie mają innego oparcia, jak tylko ślepy wybór, wówczas już nie będziemy w nie wierzyć. Nie możemy już szczerze postępować według nich, nie możemy już odtąd żyć jako istoty odpowiedzialne. Chcąc żyć, musimy odtąd zagłuszyć łatwo zresztą milknący głos rozsądku, który mówi nam, że nasze zasady są, same w sobie, tak samo dobre czy złe jak jakiegokolwiek inne zasady. Im więcej będziemy rozwijać nasz umysł, tym bardziej będziemy kultywować nihilizm; będziemy się stawać także coraz mniej lojalnymi członkami społeczeństwa. Nieuniknionym praktycznym skutkiem nihilizmu jest fanatyczny obskurantyzm” (ibidem, s. 13).

²⁰ Ibidem.

się więc pustą formułą, nie dostarczającą żadnych przejrzystych kryteriów wyboru.²¹ Konsekwencją tego jest zanik odpowiedzialności oraz nihilizm moralny, odbierający jakąkolwiek obiektywną wartość życia indywidualnemu i społecznemu. Osiąganie celów życiowych staje się odtąd realizacją strategii Trazymacha, ukazanej na kartach księgi I Platońskiego *Państwa*.

6. Kolejna negatywna cecha liberalizmu, realizująca się w planie praktycznym, sprowadza się wedle Straussa do zarzutu, że nowożytny liberalizm głosi poparcie dla kultury masowej i egalitarnej koncepcji edukacji, która niszczy elity polityczne i obniża standardy życia publicznego. Społeczeństwo potraktowane jest instrumentalnie, jako zadowolona z siebie masa, która konsumuje kulturę masową na poziomie najniższych instynktów i najmniej wyrafinowanych oczekiwań. Oświeceniowa idea powszechnej edukacji dostosowała poziom kształcenia do oczekiwań masowych, odrzucając wszystkie wymagania wzywające do pracy nad sobą i dążenia do doskonałości. W konsekwencji liberalne kształcenie zamiast wychowywać w prawdzie i cnocie, psuje młodzież, ucząc ją relatywizmu i braku odpowiedzialności oraz traktując edukację jak rozrywkę i niestresującą zabawę. Liberalny uniwersytet zamiast ukazywać wysokie standardy prawdy i cnoty oraz uczyć dróg do nich prowadzących, głosi relatywizm kulturowy i moralny oraz propaguje ideę wielokulturowej tolerancji, pozbawionej jakichkolwiek aksjologicznych wyznaczników i treści.²² Nowożytna demokracja liberalna, wspierając się na tych koncepcjach, zatraciła wymiar duchowy i metafizyczny. Pogrążyła się w konsumpcjonizmie i pustce duchowej.

7. Kolejny zarzut Straussa wobec liberalizmu można streścić w stwierdzeniu, że nowożytny liberalizm pozbawiony jest teologii politycznej, czyli odrzuca jakiegokolwiek odniesienie do religii i transcendencji w życiu politycznym i publicznym. Wynika to z faktu, że nowożytny liberalizm ma oświeceniowe źródła, charakteryzuje się zatem wąsko pojętym racjonalizmem i sekularyzmem przesiąkniętym niechęcią wobec religii. Tak zwana neutralność światopoglądowa głoszona przez liberalizm pozbawia społeczeństwo liberalne autonomicznej sfery wartości religijnych, które są nieodzowne do właściwego funkcjonowania społeczeństwa. Strauss uważa, że każde społeczeństwo potrzebuje wyraźnie sformułowanej autorytatywnej ortodoksji, czyli zbioru idei określających co jest dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe,

²¹ „Tolerancja okazała się jedną z wartości czy jednym spośród wielu ideałów nie przewyższającym w istocie rzeczy swego przeciwieństwa. Innymi słowy, nietolerancja okazała się równorzędna tolerancji. Ale na dobrą sprawę, nie można poprzestać na zrównaniu wszystkich upodobań czy wyborów” (ibidem).

²² Krytykę liberalnej edukacji rozwinął uczeń Straussa Allan Bloom w słynnej książce *Umysł zamknięty* (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1997).

prawdziwe i fałszywe, słuszne i niesłuszne, szlachetne i podłe. Religia jest tradycyjnie najsilniejszym instrumentem kształtowania moralności społecznej i spajania społeczeństwa w jedność. Oświeceniowy ateizm liberalizmu usiłował jednak usunąć lub ograniczyć i zneutralizować rolę religii. W tym kontekście Strauss krytykuje liberalne tendencje zmierzające do propagowania pluralizmu religijnego w społeczeństwie demokratycznym. Odrzuca możliwość rozwiązań pluralistycznych w odniesieniu do religii ze względu na fakt, że każda religia musi uznawać określone zasady objawione jako prawdziwe. A skoro tak jest, to prawda objawienia jednej religii będzie z konieczności wchodzić w konflikt z prawdą objawienia innej religii. Pluralizm co do prawdy jest niemożliwy, nie można bowiem tolerować poglądów religijnych, które z perspektywy mojej religii są fałszywe. To jest podstawowy powód dla którego społeczeństwo liberalne nie może być w rzeczywistości pluralistyczne. Pluralizm religijny jest postulatem naiwnym i błędnym. Usilne jego wprowadzanie i promowanie może doprowadzić do sekularyzmu i odrzucenia jakichkolwiek poglądów i postaw autentycznie religijnych. A konsekwencją tego jest w ostateczności nihilizm społeczny, ufundowany na anty-wierze i prowadzący do pustki duchowej i utracenia głębokiego sensu egzystencji przez całe społeczeństwo.²³

Cechy klasycznego liberalizmu

1. Pomimo powyższych zarzutów, Strauss z sympatią odnosił się do takiej wersji demokracji liberalnej, którą w małej skali realizowała w latach dwudziestych XX wieku Republika Weimarska, a w skali mocarstwowej realizuje liberalna demokracja amerykańska. Przede wszystkim, najwyższe uznanie żywił do koncepcji amerykańskiej demokracji liberalno-konstytucyjnej, którą proponowali Ojcowie Założyciele. Był przy tym przekonany, że demokracja liberalna może być uzasadniona w pojęciach filozofii klasycznej.

„Nie byłoby zbyt trudno pokazać – pisał – że klasyczny argument nie może być tak łatwo odrzucony, jak to się ogólnie sądzi, i że liberalna lub konstytucyjna demokracja jest bliższa temu co postulowali klasycy, niż jakaś alternatywa dostępna w naszych czasach.”²⁴

Wartość demokracji liberalnej, zwłaszcza w republikańskiej wersji amerykańskiej, okazywała się w pełni widoczna w konfrontacji z takimi współczesnymi systemami politycznymi, jak faszyzm czy komunizm. Strauss był przekonany, że II wojna światowa ostatecznie wyeliminowała faszyzm i jedynym rywalem dla demokracji

²³ Por. L. Strauss, *Perspectives on Good Society*, [w:] L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, ss. 260 n.

²⁴ L. Strauss, *Restatement on Xenophon's „Hiero”*, [w:] idem, *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*, Victor Gourevitch and Michael Roth (eds.), New York: The Free Press, 1991, s. 194.

powojennej pozostawał komunizm.²⁵ Jednak niebezpieczeństwo komunizmu wydawało się tym groźniejsze, że liberalny Zachód zatracił duchową orientację i nie ma jasności, co do przyszłej wizji ludzkości. Toteż istota komunizmu była przez długi czas całkowicie błędnie diagnozowana na Zachodzie. Dla wielu badaczy, wykształconych w demokracji zachodniej, komunizm długo jawił się jako tylko alternatywny ruch polityczny wobec demokracji liberalnej.²⁶ Strauss pisze, że: „było niemożliwością dla Zachodu, zrozumieć komunizm, jako po prostu nową wersję tej wiecznej reakcji, przeciwko której walczył on przez wieki.”²⁷ Stąd też liberalna demokracja zachodnia zgadzała się z komunizmem co do celu, jakim miało być zrealizowanie uniwersalnego społeczeństwa dobrobytu, a nie zgadzała się tylko co do środków, za pomocą których miałyby się ten cel realizować. Dla komunizmu bowiem sam cel był tak wzniosły, że usprawiedliwiał wszelkie środki, łącznie z uciskiem, prześladowaniem i masowymi zbrodniami. Toteż, w przekonaniu Straussa, różnica pomiędzy demokracją zachodnią a komunizmem wydawała się pierwotnie różnicą dotyczącą wyboru środków. Trzeba zatem odwołać się do przednowożytnych źródeł demokracji, aby zobaczyć, że różnica ta musi wiązać się ściśle z moralnością i jej stosowaniem w polityce. Filozofia klasyczna pozwala, zdaniem Straussa, uzyskać odpowiednią perspektywę krytyczną, umożliwiającą osiągnięcie właściwego stosunku demokracji liberalnej wobec wszelkiego typu ideologii totalitarnych.

2. Dla Straussa „przednowożytna filozofia polityczna, a w szczególności klasyczna filozofia polityczna jest liberalna w źródłowym sensie tego pojęcia.”²⁸ Toteż współczesny liberalizm wynikający z projektu oświeceniowego jest wtórną i zdegenerowaną formą liberalizmu klasycznego. Dotarcie do źródeł liberalizmu wiąże się zatem z odnową klasycznej filozofii politycznej, ufundowanej na klasycznej idei prawa naturalnego, umożliwiającego uzyskanie obiektywnego fundamentu dla moralności społecznej. Również w tym kontekście Strauss podkreślał doniosłość myśli Ojców Założycieli, broniących uniwersalnej ważności podstawowych zasad prawa naturalnego. Sugerował jednak przy tym, że potoczna interpretacja,

²⁵ Por. H. Gildin, *Leo Strauss and the Crisis of Liberal Democracy*, [w:] *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, s. 94.

²⁶ „Demokracja nie zdołała jak dotąd znaleźć obrony przed pełzającym konformizmem i wciąż wzrastającym zwięzaniem się sfery prywatnej, które sama promuje. Istoty, które obserwują nas z jakiejś innej planety, mogą uznać, że różnica pomiędzy demokracją a komunizmem nie jest tak wielka, jak mogłoby się wydawać, skoro tylko zastanowimy się nad – bez wątpienia ważnym – pytaniem o społeczne i polityczne swobody, choć jedynie ludzie wyjątkowo beztroscy i nieodpowiedzialni twierdzą, że w ostatecznym rachunku nie ma różnicy pomiędzy demokracją a komunizmem” (L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, s. 38).

²⁷ L. Strauss, *The City and Man*, s. 5.

²⁸ L. Strauss, *Preface*, [w:] *Liberalism Ancient and Modern*, s. X.

wywodząca teoretyczne źródła amerykańskiej *Konstytucji* oraz *Deklaracji Niepodległości* z myśli Hobbesa i Locke'a jest błędna, i powinna zostać zweryfikowana. Toteż namawiał do studiowania poglądów Ojców Założycieli w taki sposób, aby można było rozumieć ich tak, jak oni rozumieli samych siebie. Twierdził, że chociaż Ojcowie nawiązywali do Lockowskiej koncepcji prawa naturalnego, to jednak rozumieli ją bardziej w kontekście klasycznej doktryny moralnej niż w świetle nowożytnej teorii Hobbesa. I chociaż opisywali demokrację językiem Locke'a, to jednak nie akceptowali jego hedonistycznych konkluzji. Jak argumentuje T.G. West, dla Straussa zasady demokracji amerykańskiej „były oparte na Locke'a praktycznych zasadach politycznych, ale nie na Locke'a (i Hobbesa) hedonistycznej wizji natury ludzkiej.”²⁹ Toteż, zdaniem Straussa, Ojcowie Założyciele postrzegali cnotę jako korelat wolności, bez którego człowiek nie potrafi kierować własnym życiem, zarówno publicznym, jak i prywatnym. Odwoływali się zatem do Sokratejskiego sposobu życia, a ich liberalizm miał podstawy bardziej u Platona i Arystotelesa niż u Hobbesa i Locke'a.³⁰

3. Zdaniem Straussa, klasyczna idea prawa naturalnego związana jest w sposób ścisły z koncepcją najlepszego ustroju politycznego. Tylko w takim ustroju możliwa jest bowiem pełna realizacja wszystkich aspektów człowieczeństwa i zupełny rozwój istoty ludzkiej, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym. Wedle Straussa już sama idea „ustroju politycznego” była wynalazkiem klasycznej filozofii politycznej i nie posiadała odpowiednika w innych kulturach i cywilizacjach starożytnych (np. idea ta nie występuje w tradycji biblijnej). Była ona związana bezpośrednio z racjonalnym nastawieniem wobec świata i człowieka, wyrażającym się pierwotnie w poszukiwaniu uporządkowania i harmonii kosmosu. Została ona przeniesiona na świat człowieka w jego wymiarze indywidualno-moralnym i społeczno-politycznym. Idea „ustroju” była zatem najszerszą ideą, regulującą w całości życie i działanie człowieka, począwszy od aktywności moralnych i intelektualnych, a skończywszy na aktywnościach społecznych, politycznych, a nawet religijnych. W starożytności klasycznej ideę najlepszego ustroju politycznego określano terminem *politeia*, przez który rozumiano „faktyczne uporządkowanie istot ludzkich

²⁹ Th. G. West, *Leo Strauss and American Founding*, “The Review of Politics”, vol. 53 (Winter 1991), no. 1, s. 158.

³⁰ E.R. Statham pisze, iż „Leo Strauss uważał, że *Federaliści* byli inspirowani przez klasyków, ponieważ konstytucjonalizm, taki, jak go rozumieli, unika wypaczeń czystej demokracji i radykalnego egalitaryzmu, umożliwiając naturalną polityczną przewagę tych, którzy posiadają najwięcej mądrości i najwięcej cnoty, aby dostrzec i podążać za wspólnym dobrem społeczeństwa” (idem, *Carl Schmitt, Leo Strauss, and Heinrich Meier: A Dialogue within „The Hidden Dialogue”*, „The Political Science Reviewer”, vol. 27 (1998), s. 230).

w zakresie władzy politycznej”.³¹ Oznaczało to przede wszystkim, że ustrój *politei* nie jest jakąś formą proceduralnego zorganizowania i zarządzania o charakterze prawnym, lecz czymś bardziej podstawowym, co stanowi źródło i fundament wszelkich ustaw i konstytucji. Charakter *politei* wyznaczany jest raczej przez określony sposób życia i funkcjonowanie społeczeństwa politycznego. Jest racjonalnym projektem teleologicznym, odzwierciedlającym najwyższe racjonalne oczekiwania człowieka. Strauss zwraca przy tym uwagę, że dla myślicieli klasycznych ten najlepszy lub idealny ustrój polityczny był rozumiany tylko jako typ idealny, wzorzec lub idea regulatywna. Przyjmowali oni, iż rzeczywista realizacja takiego ustroju jest niezwykle trudna lub niemożliwa, choć nie istnieją żadne logiczne przeszkody, aby ustrój taki mógł się skonkretyzować. W realnych warunkach życia politycznego możliwe są tylko bliższe lub dalsze przybliżenia do ustroju idealnego. Prawomocność i mandat ustrojów realnie istniejących zależą jednak od tego na ile naśladują one ten idealny lub najlepszy ustrój polityczny. Ustrój idealny jest „utopią” czyli koniecznym wzorcem dla dobrego i sprawiedliwego ustroju politycznego, który można zrealizować w konkretnych warunkach ludzkich. Nowożytny liberalizm, odrzucając wszelkie wzorce idealne, pozbawia się, zdaniem Straussa, odpowiedniego odniesienia, wedle którego można organizować rzeczywiste życie polityczne i społeczne. Toteż powrót do filozofii klasycznej oznacza odzyskanie przez nowożytny liberalizm racjonalnych i moralnych wzorców, umożliwiających krytyczną ocenę aktualnego życia politycznego.

4. Skoro zatem kryzys projektu nowożytnego jest przede wszystkim kryzysem teoretycznym, związanym z upadkiem klasycznego racjonalizmu politycznego, to antidotum na ten kryzys jest reforma nowożytnych nauk politycznych poprzez odnowę klasycznej perspektywy politycznej. Perspektywa ta dostarcza bowiem jasnych standardów moralnych, które można aplikować do politycznego życia. Klasyczna idea najlepszego ustroju politycznego była, zdaniem Straussa, pewną idealizacją, która opisywała wzorzec naturalnego charakteru dobrego porządku politycznego. Stąd też, podstawowym zadaniem współczesnych nauk politycznych powinno być zestawianie i porównywanie różnic pomiędzy rzeczywistą demokracją a jej idealnym wzorcem, a więc stałe odnoszenie demokracji realnej do absolutnej normy.³² Trzeba zatem odrzucić przekonania dzisiejszych badaczy polityki, że ideał najlepszego ustroju jest jedynie iluzją i wszystko, co można zrobić, to opisywać funkcjonowanie rzeczywistej demokracji i badać rzeczywiste zachowania polityczne jej obywateli. Skoro bowiem podstawowym celem nauk społecznych ma być wyraźne

³¹ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 128.

³² Por. J.G. Gunnell, *Political Theory and Politics. The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy*, „Political Theory”, vol. 13 (August 1985), no. 3, ss. 80-84.

artykułowanie kwestii politycznie znaczących, to nauki te nie mogą być w swej metodzie czysto deskryptywne, lecz muszą starać się o rozjaśnienie podstawowego celu społeczeństwa wyrażonego w terminologii dalekiej od neutralności etycznej. Sprawy ludzkie nie są bowiem nigdy wolne od wartości, a zatem nauka, która je opisuje nie może bazować tylko na pozytywistycznej metodologii, wzorowanej na naukach przyrodniczych. Jedynym ratunkiem jest powrót do perspektywy filozofii politycznej, rozwijanej w ramach klasycznego racjonalizmu politycznego. Konieczność ta jest związana z faktem, że nie można zrozumieć założeń dzisiejszych nauk społecznych i politycznych bez powrotu do klasycznej filozofii politycznej. Dla Straussa oznacza to nawiązanie do tych wątków republikańskiej tradycji demokratycznej, które związane są z prawdą, sprawiedliwością, cnotą i doskonałością, widzianą w perspektywie obywatelskiego życia politycznego.

6. Z tego właśnie względu Strauss mówił o kryzysie współczesnej demokracji liberalnej najczęściej w kontekście kryzysu edukacji. Uważał bowiem, że gdy demokracja nie będzie pozostawiać miejsca dla edukacji moralnej, to przerodzi się w system „egalitarnego permissywizmu”. Dlatego też, usiłując dostarczyć argumentów w obronie liberalnej demokracji konstytucyjnej, odwoływał się do myśli klasyków. Zdawał sobie przy tym sprawę z faktu, że najmocniejszy argument starożytnych przeciwko demokracji wypływał z potrzeby wykształcenia dla osiągnięcia cnoty. Stąd też wierzył, że jego wysiłki na rzecz reformy edukacji będą jednocześnie wzmacniały demokrację. Reforma ta ma polegać na podnoszeniu standardów intelektualnych i moralnych, dzięki którym nowożytna demokracja liberalna może zachować swą żywotność i obronić się przed samozniszczeniem. Toteż, zdaniem Straussa, jedyną drogą liberalnej demokracji jest powrót do klasycznych cnót republikańskich oraz do mądrości klasycznej filozofii politycznej. Edukacja liberalna, przeciwstawiając się kulturze masowej, winna sprzyjać kształtowaniu się liberalnej elity władzy. Strauss odwołuje się do Ojców Założycieli, którzy zakładali, że w demokracji konstytucyjnej prawo do rządzenia powinny posiadać jednostki charakteryzujące się wyższością moralną i intelektualną. Strauss cytuje w tym kontekście słowa Thomasa Jeffersona, który powiedział, że: „ta forma władzy jest najlepsza, która najbardziej efektywnie zapewnia czystą selekcję naturalnych *aristoi* w urzędach władzy.”³³ Równość wszystkich obywateli powinna umożliwiać swobodne kształtowanie się naturalnej arystokracji w społeczeństwie demokratycznym, która będzie oparta na fundamencie cnoty, inteligencji i talentu. Każda bowiem demokracja musi posiadać swoją elitę, gdyż masy nie mogą same rządzić. Uszlachetnianie demokracji polega zatem na wprowadzeniu zasady elityzmu – jednej z podstawowych zasad klasycznego liberalizmu – do nowożytnej demokracji.

³³ L. Strauss, *On Classical Political Philosophy*, [w:] idem, *What is Political Philosophy?*, s. 86.

Dla Straussa bowiem nie równość wszystkich obywateli, ale mądrość, która jest przywilejem nielicznych, jest podstawowym roszczeniem do sprawowania władzy w systemie demokratycznym.

7. Kolejnym czynnikiem, chroniącym wysokie standardy moralne w demokracji liberalnej jest, zdaniem Straussa, religia. Wnosi ona bowiem do rozumu politycznego element sceptyczny, pokazując, że sam rozum nie jest w stanie zbudować doskonałego społeczeństwa. Religia dostarcza bowiem autorytatywnie sformułowanych zasad ortodoksji, czyli zbioru idei określających co jest dobre a co złe, prawdziwe i fałszywe, sprawiedliwe albo niesprawiedliwe, słuszne bądź niesłuszne, szlachetne lub podłe. Stąd też religia jest najsilniejszym instrumentem kształtowania moralności społecznej i jednoczenia państwa. Uzupełnia liberalną filozofię polityczną o perspektywę teologii politycznej.³⁴ Zgodnie z tezą, że o żywotności cywilizacji zachodniej stanowi delikatny balans rozumu i objawienia (Aten i Jerozolimy), Strauss uważał, iż demokracja amerykańska może być postrzegana również w tej kwestii jako najlepszy ustrój polityczny w nowożytności. W intencjach Ojców Założycieli, separacja państwa i kościoła gwarantuje zarówno wolność wyznawania religii, jak i wolność głoszenia poglądów politycznych. Bowiem nowożytne przekonanie, że „wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi sobie” jest zsekularyzowanym racjonalnym korelatem biblijnego przekonania, że wszyscy zostali stworzeni przez jednego Boga. Idea jednego Stwórcy wszystkich ludzi ożywiła autorów *Deklaracji Niepodległości*, lecz pozostawiła otwartą kwestię, czy jest to Stwórca religii naturalnej czy objawionej.³⁵ Toteż demokracja amerykańska jest pierwszym w historii ustrojem politycznym, który opiera się na uniwersalnych prawach, które są podzielane powszechnie. Jest to tym samym realizacja najwyższych aspiracji w dążeniu do prawdy, a jednocześnie skuteczna obrona przed powstaniem jakiegś formy ideologicznego despotyzmu czy tyranii.³⁶

Zakończenie

Zatem to nie w samym liberalizmie, ale we współczesnej dezinterpretacji podstawowych zasad liberalizmu tkwi zasadnicze źródło jego kryzysu. Mówiąc jednakże o kryzysie demokracji liberalnej, Strauss zmierza w swoich pracach zawsze do

³⁴ Por. L. Strauss, *Perspectives on the Good Society*, ss. 261-265.

³⁵ Por. H. Jaffa, *Crisis of the Strauss Divided: The Legacy Reconsidered*, "Social Research", vol. 54 (Autumn 1987), no. 3, ss. 590-593.

³⁶ Por. H. Jaffa, *Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy*, [w:] *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Kenneth L. Deutsch and Walter Nicgorski (eds.), Rowman and Littlefield Publishers, 1994, s. 196.

wypracowania teoretycznych mechanizmów, wzorowanych na klasycznej filozofii politycznej, w celu obrony i udoskonalenia systemu demokratycznego. Widzimy zatem, że postrzeganie przez Straussa nowożytnej demokracji liberalno-konstytucyjnej jest dosyć niejednoznaczne. Z jednej strony, Strauss poddaje ją surowej krytyce w świetle arystotelesowskiej koncepcji *politei*, usiłując oderwać jej podstawowe zasady od nowożytnych źródeł i odnowić konserwatywne elementy, pochodzące z tradycji klasycznej. Z drugiej strony jednak, uważa podstawowe założenia i instytucje demokracji liberalnej za najlepszą praktyczną formę ustroju politycznego, realizującego najwyższe nadzieje i oczekiwania cywilizacji zachodniej. Stąd też krytyki Straussa nie należy rozumieć jako odrzucenia demokracji liberalnej, lecz przede wszystkim trzeba ją postrzegać jako próbę udoskonalania i rewitalizacji jej najważniejszych wartości, poprzez powrót do jej klasycznych źródeł.