

# LEO STRAUSS I OBNOVA KLASIČNE ISLAMSKE POLITIČKE FILOZOFIJE

Samedin KADIĆ

UDK 3221:141]:28

1 Strauss L.

DOI:

**SAŽETAK:** U ovom radu se istražuje utjecaj Lea Straussa na prepoznavanje i rehabilitaciju političke dimenzije unutar klasične islamske filozofije. Kao jedan od najistaknutijih političkih filozofa u 20. stoljeću Strauss je posebno bio zainteresiran za političku misao Al-Fārābija, smatrajući ga najvećim filozofom klasične misli nakon Aristotela. Na Al-Fārābija ga je uputio rabin i veliki filozof arapske tradicije, Majmonid, koji je Al-Fārābija smatrao najvećim misliocem falsafe. Proučavajući ovu dvojicu mislilaca Strauss je došao do zaključka da su obojica koristili ezoterični stil pisanja kako bi izbjegli mogući sukob s dominantnim konvencionalnim mišljenjima. Ovaj stil pisanja, koji podrazumijeva sakrivanje političke poruke u dubljim slojevima teksta, karakterizirao je prema Straussu najveći broj klasičnih političkih filozofa, od Platona do Majmonida. Takvim stilom klasični autori su podrazumijevali postojanje obrazovane elite i neprosvijećenog puka kao univerzalnih kategorija.

*Ključne riječi:* politička filozofija, Platon, Al-Fārābi, Majmonid, zakon, ezoterično pisanje, elita i puk, kritika liberalizma

## 1. Život i djelo

Leo Strauss (1899–1973) spada u red najznačajnijih političkih filozofa 20. stoljeća, te se uz Erica Voegelina ubraja u autore koji su najzaslužniji za obnovu klasične političke teorije. Zbog eksplicitnog odbacivanja vrijednosno-slobodne političke znanosti, kritike liberalne demokratije, ali i učešća u političkim kampanjama republikanskih senatora, Strauss se često opisuje kao zastupnik radikalno konzervativne struje u političkoj znanosti.<sup>1</sup>

Rođen je u Njemačkoj u ortodoksnoj jevrejskoj porodici. Kao mladi intelektualac pridružio se njemačkom cionističkom pokretu kojem su pripadali brojni jevrejsko-njemački intelektualci poput Norberta Elias, Hannah Arendt, Waltera Benjamina i dr. Bio je osobni prijatelj i bliski saradnik s bardovima evropske misli iz prve polovine 20. stoljeća od kojih izdvajamo Ernsta

Cassirera, Karla Löwitha, Hans-Georga Gadamera, Franza Rosenzweiga, Garshoma Scholema, Carla Schmitta, Etienea Gilsona, Alexnadera Kojea, Isaiaha Berlina. Prije početka Drugog svjetskog rata seli u SAD, gdje ostvaruje blistavu akademsku karijeru.

Inspiriran klasičnom političkom filozofijom, Strauss je smatrao da glavna tema svake relevantne političke filozofije trebaju biti *grad i čovjek*, pri čemu je potrebno da čovjek uredi grad u skladu s prirodom. U modernim vremenima se, međutim, ova izvorna tematika u najvećoj mjeri transformira, a time indirektno i napušta.<sup>2</sup> Grad se u modernoj epohi organizira u skladu s principom nužnosti i samoodržanja (umjesto prema prirodnom obrascu i vrlini). Strauss strogo razlikuje klasične teorije i moderne teorije prirodnog prava. U klasičnim teorijama se “dobar život” određuje kao život koji je u

skladu s prirodom ili, preciznije, umom i vrlinom.<sup>3</sup> Pošto je priroda hijerarhijski uređena, čovjek treba uvijek da teži višim ciljevima. Otuda dobar život podrazumijeva usklađivanje s umom, a ne tijelom, kao što je i dobro društvo ono u kojem vlada vrlina; ona je svrha svakog pozitivnog prava. Moderne teorije prirodnog prava, međutim, vrlinu potčinjavaju principu nužnosti ili preživljavanja u okolnostima anarhije i univerzalnog rata. Prema Thomasu Hobbesu, najistaknutijem predstavniku modernih teorija prirodnog prava, čovjek je egoista, a ne uzvišeno

<sup>1</sup> Richard J. Bishirjian, “Leo Strauss and the American Political Religion”, *Modern Age*, Jesen, 2014, str. 7.

<sup>2</sup> Više: Leo Strauss, *Grad i čovjek*, Anti-barbarus, Zagreb, 2004.

<sup>3</sup> Više: Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1971.

moralno biće. Otuda Hobbes u prvi plan stavlja okolnosti sveopćeg rata i sveopćeg straha koji dovode do nastanka poretka kao odgovora na nužnost. Država ima zadatak da obezbijedi samoodržanje svakom pojedincu, a ne neku univerzalnu vrlinu. Vrlina nije više cilj pravnog poretka, cilj je poredak kao takav. Definicija dobrog života nije više "život u skladu s vrlinom", već ugodan i prijatan život (svako je slobodan da odredi kako će da živi). Ukratko, vrlina je privatna stvar svakog pojedinca, a poredak treba da štiti tu privatnost i promovira toleranciju kao najveću vrijednost. "Liberalni relativizam temelji se na prirodno-pravnoj tradiciji trpeljivosti ili ideji da svako ima pravo da traga za srećom onakvom kako je on shvata. Međutim, ovo shvatanje je, u suštini, odgajalište netrpeljivosti."<sup>4</sup> Drugim riječima, bit zakona više nije moral, već strah i nužnost, a sretan život nije onaj koji je usklađen s višim vrijednostima. To je razlog da Strauss kritikuje moderno odbacivanje prirodnog prava u korist pozitivnog prava, insistirajući na povratku klasičnim filozofskim izvorima prava. (Odnos između prirodnog i pozitivnog prava u klasičnoj filozofiji bio je predstavljen kroz znamenitu opreku *physis* i *nomos*).<sup>5</sup> Dominacija pozitivizma (u kojem su činjenice i vrijednosti razdvojeni) nužno, smatra Strauss, završava u nihilizmu. Međutim, "velikodušni liberali posmatraju odbacivanje prirodnog prava ne samo spokojno već i s olakšanjem."<sup>6</sup> Budući da se zalagao za simbiozu činjenica i vrijednosti u pravnom domenu, Strauss se općenito opisuje kao konzervativni politički filozof.

Sve u svemu, Strauss je krajnje kontroverzna figura. Hamid Dabashi piše o Strausu u izrazito negativnom tonu, pronalazeći uporište u knjizi Heinricha Meiera *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (1988) i smatrajući kako je Meier ubjedljivo objelodanio *stepen slaganja* između "političke teologije" Carla Schmitta, koja kategorički odbija liberalnu demokratiju kao takvu, i Straussove "političke filozofije", koja rezultira sličnim antiliberalnim zaključcima, ali do kojih je Strauss došao putem filozofske analize, a ne teološke spekulacije.<sup>7</sup> Iako je Schmittov koncept "neprijatelja" kao političke nužnosti svoje povijesno ostvarenje pronašao u Jevrejima, Meier drži kako Straussov politički konzervativizam dubinski slijedi ovu koncepciju. Meier je pokazao kako ova dvojica autora, uz sve evidentne razlike, govore identično (izvedući vrijednosti iz prirode), što je nužno rezultiralo pojavom nacizma u slučaju Schmitta, i američkog imperijalizma u slučaju Straussa.<sup>8</sup> Otuda Dabashi zaključuje: "Schmitt i Strauss nisu čak dvije strane istog novčića. Oni su ista strana jedne noćne more."<sup>9</sup> Dabashi nadalje smatra kako je Straussova povezanost sa "nacističkim političkim teoretičarom Carlom Schmittom od najvećeg značaja", budući da se nakon 11. septembra Schmittov koncept "neprijatelja" postepeno primjenjuje na islam.<sup>10</sup> Štaviše, administracija Geoga W. Busha će vjerno slijediti Straussove konzervativne ideje gurajući američku politiku u pravcu suspenzije liberalne demokratije i produkcije neprijatelja.

## 2. Obnova srednjovjekovne islamske političke filozofije

Malo je poznato izvan akademskih krugova da je Leo Strauss jedan od najzaslužnijih intelektualaca za rehabilitaciju političke dimenzije unutar klasične *falsafe*. U knjizi *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy* Joshua Parens objašnjava kako su upravo Straussovi radovi vodili ka obnovi Al-Farabijeve političke misli i općenito arapske tradicije političke filozofije. U predgovoru ovoj Parensvoj knjizi Douglas Kries ovako izlaže opće signature srednjovjekovnog političkog mišljenja:

Ako je srednjovjekovna tradicija političkog mišljenja počivala na grčkom naslijeđu političke filozofije, postavlja se pitanje da li je uopće riječ o zasebnoj tradiciji ili tek o manje ili više uspjeljoj, da upotrijebimo Spenglerov izraz, *pseudo-morfozi*? Drugim riječima, da li se radi o izvornoj intelektualnoj formaciji ili tek jednoj liniji antičke filozofije? Ono što srednjovjekovnu misao odvajala od antičkog izvora jeste striktno monoteistički kontekst u kojem je antička misao reinterpetirana i reartikulirana. Riječ je o jedinstvenom susretu grčke baštine i objavljenih religija; susretu koji se dogodio na dva jezika: latinskom i arapskom.<sup>11</sup> Latinska srednjovjekovna tradicija političkog promišljanja počiva uglavnom na Ciceronu i Augustinu, budući da su Aristotelova "politička" djela, *Politika* i *Nikomahova etika*, prevedena na latinski tek u 13. stoljeću. Arapska tradicija političke filozofije je, s druge strane, počivala na Al-Farabiju.<sup>12</sup> Iako

<sup>4</sup> Ibid., str. 13.

<sup>5</sup> Više: Leo Strauss, *Grad i čovjek*, Anti-barbarus, Zagreb, 2004.

<sup>6</sup> *Prirodno pravo i istorija*, str. 12.

<sup>7</sup> Hamid Dabashi, *Iran, The Green Movement and the USA*, Zed Books, London & New York, 2010, str. 37.

<sup>8</sup> Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, Routledge, London & New York, 2008, str. 52.

<sup>9</sup> Ibid., str. 53.

<sup>10</sup> Hamid Dabashi, *Brown Skin, White Masks*, Pluto Press, London & New York, 2011, str. 11.

<sup>11</sup> Douglas Kries, predgovor knjizi *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of

Rochester Press, Rochester, 2016.

<sup>12</sup> Iako je Strauss bio zainteresiran isključivo za Al-Farabija i Majmonida u arapskoj filozofskoj tradiciji, kasnija istraživanja će osvijetliti političke aspekte i u djelima koja su tradicionalno opisivana kao apolitička ili čak antipolitička, poput Gazalijevog *Izbavljenje iz zablude*, Ibn Bādždžinog *Vodiča usamljenim*, Ibn Tufaylovog *Živog sina Budnog* ili Ibn Rušdove *Odlučujuće rasprave*. Osim Al-Farabijevih radova (*Nabranje znanosti*, *Knjiga religije*, *Političko upravljanje*, *Postizanje sreće*, *Platonovi zakoni*, *Uzorita država*), Joshua Parens i Joseph C. Macfarland u hrestomatiju o srednjovjekovnoj političkoj filozofiji

uvršavaju, slijedeći prvo izdanje koje su uredili Muhsin S. Mahdi i Ralph Lerner, i dijelove Ibn Sināvog rada *O podjeli racionalnih znanosti* (u kojem on iskazuje uvjerenje kako je islam suštinski Zakon). Navedena djela nam otkrivaju šta bi mogla biti srednjovjekovna islamska politička filozofija i koje su to njene najistaknutije tačke: identifikacija Platonovog filozofa-kralja sa poslanikom-zakonodavcem, podjela znanosti, napad na filozofiju (a time i političku filozofiju) i pitanje usamljenosti, izolacije, egzila. (Više: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 2nd edition, ed. by Joshua Parens i Joseph C. Macfarland, Cronell University Press, New York, 2011, str. 11.)

je živio u Bagdadu, njegova djela su izučavana širom islamskog svijeta sve do Andaluzije gdje su ga jednako proučavali muslimanski (Ibn Badždže, Ibn Tufayl, Ibn Rušd) i jevrejski (Juda Halevi, Majmonid) mislioci. Kries otuda zaključuje kako srednjovjekovna tradicija koja je izražavana na arapskom započinje s Al-Fārābijem, a završava s Majmonidom.<sup>13</sup>

Kries potom postavlja pitanje zašto bi se u modernom dobu uopće izučavala ova "jedinствена forma političke filozofije koja je izražavana na dva jezika i unutar konteksta tri monoteističke religije."<sup>14</sup> Tri su razloga za to. Većina srednjovjekovnih "političkih" mislilaca je komentirala antičko političko naslijeđe na jedinstvene načine koji modernom čitaocu otkrivaju drugačije tematske puteve, skrivene idejne slojeve i zaboravljene interpretacijske kodove. Drugi je razlog da srednjovjekovno političko mišljenje već nagovještava moderno doba. Mnogi od srednjovjekovnih modela i rješenja i danas su pretrajali kako u akademskim krugovima, tako i u religijskim i kulturnim mentalitetima. Treći razlog je "intrinstičan": proučavanje srednjovjekovne političke filozofije otvara povijesne vidike i omogućava bolje razumijevanje čovjeka kao povijesnog bića.<sup>15</sup>

Za razliku od srednjovjekovne političke misli koja je izražavana na latinskom jeziku, politička tradicija na arapskom (posebice muslimanska) bila je gotovo zaboravljena. Paradoks počiva u tome da je upravo artikulacija političke filozofije u islamskom svijetu omogućila političku filozofiju u okvirima judaizma i kršćanstva.<sup>16</sup> Kao mladi jevrejski znanstvenik na njemačkim univerzitetima tokom 1920-ih i 1930-ih, Strauss se, nezadovoljan naslijeđem prosvjetiteljstva, počinje zanimati za predmodernu filozofiju. Za glavnu temu svog mišljenja

naznačit će *teološko-politički problem*, pri čemu nikad nije u cjelini definirao taj problem. Biografske okolnosti otkrivaju kako ga je njegova osobna religijska i nacionalna pripadnost (jevrej i Nijemac) trajno opredijelila za ovu temu. Upravo je konflikt religijskog i političkog identiteta bio velika tema u njegovim ranim radovima (1925–1928) u kojima Strauss i ne pokušava premostiti, već tek razumjeti jaz između dva suprotstavljena identiteta: njemačkog i jevrejskog, identiteta većine i identiteta manjine. Ovaj "teološko-politički problem" bio je istovremeno njegova vlastita povijesna sudbina ali i problem tako karakterističan za monoteističke religije.

Spomenuta okolnost će biti motiv da počne proučavati velikog jevrejskog mislioca Majmonida koji se nalazio u sličnoj poziciji: pisao na arapskom, mislio na grčkom i molio se na hebrejskom.<sup>17</sup> Majmonid će ga, međutim, brzo odvesti do Al-Fārābija kojeg će jednom prilikom nazvati "velikom figurom" koja je utemeljila kurs budućeg razvoja srednjovjekovne političke filozofije.<sup>18</sup> Strauss je smatrao kako je upravo Al-Fārābi najzaslužniji za obnovu Platonove političke filozofije. To potvrđuje činjenica da je Al-Fārābi posvetio više pažnje politici od bilo kojeg drugog srednjovjekovnog filozofa. Kod ova dva filozofa Strauss je prepoznao problem odnosa filozofije i (vjero)zakona, kojeg će razumjeti, kao što ćemo vidjeti u nastavku, kao suštinski politički problem.

U ovoj obnovi srednjovjekovne političke filozofije učestvovali su i Straussovi učenici i saradnici Muhsin Mahdi i Charles Butterworth. Mahdi je bio Iračanin (1926 – 2009) koji je napravio značajnu karijeru u SAD-u. Preveo je na engleski brojna djela iz područja arapsko-muslimanske intelektualne historije (pri čemu su ističu djela Al-Fārābija i Ibn Haldūna), dok

je Butterworth bio Mahdijev učenik koji je također prevodio Al-Fārābija, te Ibn Rušda.

Mahdi je ne samo potvrđivao mogućnost postojanja političke filozofije u širem korpusu arapsko-islamske filozofije, već naglašavao političku orijentaciju cjelokupne islamske filozofije. Najbolji argument za to je njen "utemeljitelj" – Al-Fārābi.<sup>19</sup> Prema Mahdijevom razumijevanju ove tematike, islam se u susretu s grčkom filozofijom našao pred izazovom dubljeg razumijevanja vlastitog religijsko-političkog poretka zasnovanog na poslanstvu, objavi i Šerijatu.<sup>20</sup> Po uzoru na grčku političku filozofiju i islamska filozofija je svijet poimala kao hijerarhijsku cjelinu u kojoj je čovjek pozicioniran, samim tim što posjeduje razum, kao jedinstvena vrsta bića. Pripadnici *falsafe* su držali kako prepoznavanje ciljeva koje razum postavlja pred čovjeka trebaju biti svrha čovjekovog postojanja. Međutim, većina ljudi ne prepoznaje te ciljeve, niti slijede one koji ih prepoznaju. Otuda u centru islamske filozofije stoji podjela na prosvijećene (خاص) i puk (عام). Puk slijepo i konformistički slijedi normativni sistem svoje zajednice prepuštajući se ugodnostima legalne rutine. Prosvijećeni mogu da prepoznaju kako jedna zajednica postavlja pogrešne ciljeve, koji nisu u skladu s razumom već su više ili manje razrađene verzije ciljeva drugih životinja kao što su: uživanje, bogatstvo, čast i tako dalje. Tako započinje klasični konflikt između filozofije i političke zajednice.<sup>21</sup> Ovdje se, opet, ukazuje i suštinska kompatibilnost filozofije i objavljenog Zakona jer i jedno i drugo traže od čovjeka da dosegne nešto veće od njega samog, a to je moguće jedino moralnim djelovanjem (ili "u skladu s vrlinom") koje podrazumijeva realizaciju zahtjeva dobrote na

<sup>13</sup> Douglas Kries, predgovor knjizi *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester, 2016.

<sup>14</sup> Ibid., str. x.

<sup>15</sup> Ibid., str. xi.

<sup>16</sup> Ibid., str. xii.

<sup>17</sup> Daniel Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski*, Demetra, Zagreb, 2009.

<sup>18</sup> Joshua Parens, *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester, 2016.

<sup>19</sup> Muhsin S. Mahid, *The Political Orientation of Islamic Philosophy*, Center for

Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1982.

<sup>20</sup> Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2001, str. 29.

<sup>21</sup> Ibid., str. 17.



način kako je ustanovljavaju Božiji zakon ili ljudski um.<sup>22</sup>

Charles E. Butterworth pod utjecajem Muhsina Mahdija striktno odvaja političku filozofiju od ostalih intelektualnih proučavanja ljudskog društva.<sup>23</sup> Činjenica da u središtu islamske političke filozofije stoji pitanje zakona, vodi (starom) zaključku kako je islam ipak "više Božiji Zakon nego religija primarno sastavljena od dogmi i uvjerenja." Ma koliko jedan takav zaključak danas bio nepopularan, činjenica je da su takvu poziciju – poziciju *nomocentrizma*, držali, zaključuje Parens, svi veliki klasični islamski politički mislioci.<sup>24</sup> Krunska disciplina u islamu nije bio *kelām*, niti *falsafa*, već *fiqh*, konstatira Mahdi.<sup>25</sup> Politička filozofija se kreće u ovim širokim i skoro sveobuhvatnim okvirima koje općtva Zakon. Al-Fārābī kombinira stabilnost Zakona s fleksibilnošću filozofa-kralja; otuda je tema stabilnosti/rigidnosti i fleksibilnosti autentična islamska politička tema.

### 3. Straussov Al-Fārābī

Strauss će napisati ukupno tri članka o Al-Fārābiju, od kojih je najpoznatiji "Farabi's Plato" iz 1945. godine. Već u prvim rečenicama Strauss pojašnjava razloge zašto bi uopće trebalo proučavati Al-Fārābijeva djela; ključni je argument to što je "Al-Fārābijev Platon" "savršen rad za razumijevanje filozofskog backgrounda Majmonida", iz čega dalje slijedi kako nije moguće razumjeti Majmonidov *Vodič za one što dvoje* prije nego se shvati učenje muslimanskih filozofa.<sup>26</sup> (Strauss se ne trudi da obrazloži zašto bi uopće trebalo proučavati Majmonida). Osim toga, sam Majmonid je u jednom pismu Samuelu ibn Tibbonu jasno naznačio koliko cijeni Al-Fārābiju, nazivajući ga najvećim filozofom nakon

Aristotela. Djelo koje će preporučiti Ibn Tibbonu bilo je političke naravi, *As-Siyāsāt al-madaniyya* (*Političko upravljenje*), iz čega Strauss zaključuje kako je upravo ovo djelo "nesumnjivo najbolje" mjesto za početak analize nečega što Strauss imenuje kao Majmonidova "politička filozofija."<sup>27</sup> Slijedi kako je osnovna karakteristika Al-Fārābijeve filozofije to da se radi o političkoj filozofiji, dok će Majmonidov *Vodič za one što dvoje* u nastavku Straussove analize biti protumačen kao "prosvjetljeni *kelām*" na površni tekst, dok se u njegovim dubljim slojevima radi o jednom suštinski politički orijentiranom mišljenju.

Al-Fārābī je prema Straussu držao kako je Platonova filozofija istinska filozofija. Steven Lenzner, međutim, smatra kako Straussovi argumenti za to nisu najubjedljiviji. Strauss čak i ne raspravlja o tome je li Al-Fārābī želio i mogao izmiriti platonizam sa islamom. "Umjesto pronalazjenja principa koji bi dozvoljavao izmirenje aristotelizma s neoplatonizmom i islamskim dogmama... Strauss otkriva Platonovo učenje koje je slobodno od islamskih dogmi i neoplatonizma, i koje provizorno uključuje sve razlike između Platona i Aristotela pod njihovom zajedničku svrhu."<sup>28</sup> Za Lorenza je posebno zanimljivo Straussovo insistiranje na Al-Fārābijevoj "heterodoksiji": ne radi se o tome da Strauss tek implicira kako je Al-Fārābī bio nevjernik, koliko da nije bio *vjerujući musliman*. Strauss naglašava kako je ovaj veliki muslimanski filozof držao da je "filozofija sama po sebi dovoljna za sreću", što drugi srednjovjekovni filozofi nisu imali hrabrosti da izjave.<sup>29</sup> Al-Fārābī je na dva načina prevazilazio teške okolnosti svoje epohe: *smislenim prećutivanjem* i izricanjem heterodoksnih gledišta kroz usta drugih autora. Primjer je Al-Fārābijevog negiranje tjelesnog oživljenja, koje je

dato kroz neutralnost komentara, ali tako da "nema nikakve sumnje" da se on sam slaže s tim. "Kroz Platonova usta Al-Fārābī govori kako religijsko mišljenje, religijsko proučavanje bića i umijeće religijskog zaključivanja ne služi znanosti o bićima, a u čemu se sastoji najviša ljudska vrlina, dok filozofija služi."<sup>30</sup> Prema Straussu, Al-Fārābī, a ne Al-Fārābijev Aristotel izjavljuje "da postoji samo sreća na ovom svijetu i da su ostala mišljenja samo babine gatke."<sup>31</sup> Otuda Lenzner kaže kako Starussovom insistiranju na Farabijevom "nevjerovanju" nedostaje ponešto suptilnosti.<sup>32</sup> Da li možda Strauss, pita se Lenzner, preko Al-Fārābiju govori o samom sebi, prepoznavajući u isto vrijeme još neke sličnosti između ova dva filozofa.<sup>33</sup> Al-Fārābī je, poput Straussa, želio obnoviti Platonovu političku filozofiju u vremenu kada je ona bila nepoznata i zapostavljena. Al-Fārābī je kao i Strauss prepoznao veličinu Platonove političke misli. Nadalje, Al-Fārābī poput Straussa (ili, bolje reći, Strauss poput Al-Fārābiju) piše komentare na velike filozofe antičkog svijeta. Strauss kao i Al-Fārābī velikuodušno koristi karakteristični *imunitet* komentatora i historičara kako bi afirmirao vlastite ideje. Napokon, "Straussovi radovi o Al-Fārābiju mogu se razumjeti jedino u svjetlu okolnosti s kojima se sam suočio i moraju biti smješteni u ispravnu perspektivu unutar cjeline Straussovog opusa."<sup>34</sup>

Generalni zaključak do kojeg je Strauss došao čitajući Al-Fārābijevu političku filozofiju jeste da filozof, budući da nužno živi u nesavršenoj političkoj zajednici, mora preuzeti političku akciju u ime filozofije. Da bi izbjegao Sokratovu sudbinu on mora upotrebljavati dvostruku strategiju: jednu za elitu i jednu za puk. "Generalna pouka je... da mudar čovjek koji dobije priliku da utiče na tiranina

<sup>22</sup> Ibid. str. 3.

<sup>23</sup> Charles E. Butterworth "Arabic Contributions to Medieval Political Theory" u: *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ed. George Klosko, 2011.

<sup>24</sup> Parens, str. 15.

<sup>25</sup> Mahdi, str. 31.

<sup>26</sup> Leo Strauss, "Farabi's Platon", *Luis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, 1945, str. 357.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Steven J. Lenzner, "Strauss's Fārābī, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics, u: *Perspectives on Political*

*Science*, 28:4, 194-202, 1999., str. 196.

<sup>29</sup> Ibid., str. 198.

<sup>30</sup> Ibid., str. 197.

<sup>31</sup> Ibid., str. 196.

<sup>32</sup> Ibid., str. 199.

<sup>33</sup> Ibid., str. 194.

<sup>34</sup> Ibid., str. 199.

treba upotrebljavati svoj utjecaj kako bi koristio drugima. Neko će reći kako je riječ o trivijalnoj pouci. Bilo bi tačnije reći kako je (pouka) bila trivijalna u nekim ranijim vremenima, jer danas takve radnje... drugi ne uzimaju za ozbiljno, zato što imamo naviku da očekujemo mnogo.”<sup>35</sup> Ovo možda implicira kako je sam Strauss imao velike političke ambicije.

#### 4. Ezoterijsko pisanje i kritika prosvjetiteljstva

Najveći Straussov doprinos historiji ideja prema Michaelu Kochinu bilo je ponovno otkriće ideje ezoteričnog pisanja. O ovoj temi Strauss je pisao u već pomenutom eseju “Persecution and the Art of Writing” objavljenom u časopisu *Social Research* 1941.g, da bi 1952. objavio i knjigu pod istim naslovom. U ezoterijskom obliku pisanja filozofovo skriveno ili ezoterijsko učenje se izlaže putem njegovog pažljivo osmišljenog izlaganja općepoznatih, dominantnih mišljenja.<sup>36</sup> Pošto konvencionalna mišljenja uglavnom proturječe jedna drugima, otvara se prostor za autorovo mišljenje, za onu *očiglednu istinu*, koju on prešućuje. Knjiga se sastoji od pet poglavlja s pet različitih tema, od Al-Fārābijevog razumijevanja Platona, preko opservacije o Majmonidovom razumijevanju objavljenog zakona do analize Spinozinog *Teološko-političkog traktata*.

U uvodu knjige Strauss analizira Al-Fārābijevog Platona koji je, kako to uvida Strauss, jasno razdvojio Sokratov način rada od Trasimahovog. Trasimah se obraća (neukoj) većini, a njegovo je retoričko umijeće prilagođeno slušateljstvu. Riječ je o *moralizirajućoj retorici* koja propovijeda pravdu. S druge strane, Sokrat se obraća odabranoj nekolicini koja je u stanju shvatiti filozofske istine.

Razliku između Sokrata i Trasimaha Al-Fārābi ne prepoznaje slučajno; takve razlike su već uspostavljene i podrazumijevaju se u njegovom metafizičkom sistemu. Strauss općenito drži kako su klasični metafizički sistemi suštinski bili konstruirani kao odgovori na politički problem. Riječ je o problemu filozofa u odnosu s većinom. Religijski sistemi preobražavaju *moralizirajuću retoriku u teodiceju* putem opisivanja kosmičke pravednosti koja podrazumijeva da čovjeka nakon smrti očekuje nagrada ili kazna u skladu s njegovim djelima u ovom životu. Filozofsko upravljanje je upravljanje putem metafizike ili *naturaliziranog natprirodnog učenja*.<sup>37</sup>

Fundamentalni politički značaj ove povezanosti metafizike i morala Strauss je naučio upravo iz Platonovih *Zakona* i Al-Fārābijevog tumačenja *Zakona* kao djela koje u biti tretira pitanje poslanstva/profetstva. Strauss, dakle, drži kako su kosmološke doktrine (učenje o biću, supstanci i duši) srednjovjekovnih arapskih i jevrejskih filozofa bili najvažniji aspekti njihovih sistema. U tim sistemima sve je povezano, sva bića u kosmosu, zvijezde i ljudska duša, harmonija sfera i društveni poredak na zemlji. Strauss, zapravo, želi da preko Al-Fārābija prepoznamo kako su svi klasični metafizički sistemi rezultat klasičnog razumijevanja političkog problema. Nužna kosmička hijerarhija implicirala je nužnu zemaljsku hijerarhiju. Prirodno razlikovanje ljudskih tipova koje je bilo od najveće važnosti za klasične filozofe jeste razlikovanje između filozofske manjine i nužno nefilozofske većine.<sup>38</sup> Kao što sam Strauss kaže, raniji autori su “vjerovali kako je razlika između mudrih i prostih temeljna činjenica ljudske prirode koju ne može izmijeniti nikakav napredak popularnog obrazovanja: filozofija i znanost su

suštinski uvijek bile privilegija nekolicine.”<sup>39</sup> Razlika između mnogih i nekolicine je razlika između onih koji misle da je moralni standard odvojen od pitanja znanja i neznanja, i one za koje je vrlina znanje.<sup>40</sup>

Ovo klasično razlikovanje većine i manjine, mase i odabranih, neobrazovanog puka i prosvjetljene elite, odbačeno je u modernom prosvjetiteljstvu. Štaviše, to odbacivanje je središnja ideja prosvjetiteljskog političkog programa oslobađanja mišljenja od političkih i religijskih restrikcija koja su nametana nasuprot mišljenjima “neobrazovane” većine. Egalitaristički prosvjetiteljski projekt je na kraju rezultirao zaboravom prakse ezoterijskog pisanja.<sup>41</sup> Cilj prosvjetiteljstva je, zapravo, bio pravljenje pravednog društvenog poretka koji pojedinačne moralne radnje čini izlišnim usljed izgradnje institucija u kojima su pojedinci primorani da poštuju prava drugih. Društvena pravda, ostvarena u ovim pravednim institucijama, zamjenjuje vrlinu. Straussova kritika prosvjetiteljstva je primarno kritika prosvjetiteljske političke znanosti; kritika koju Strauss ostvaruje putem rehabilitacije političkog razumijevanja zakona velikih srednjovjekovnih racionalista Al-Fārābija i Majmonida.<sup>42</sup> Ovi filozofi su artikulirali središnje mjesto Zakona u judaizmu i islamu, Zakona koji vrlinu nije činio izlišnom. Promišljajući krajnje ciljeve tih zakona, Majmonid pokazuje kako je Zakon neophodan i za većinu i za manjinu jer Zakon nudi proporcionalnu nagradu i proporcionalnu kaznu. Zakon je zapravo institucionalizacija tog iskustva metafizičke zbuđenosti.<sup>43</sup>

#### 5. Atina, Jerusalem i Mekka

Quarterly, Vol. 82, No. 1, 2015, str. 79-97.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> “Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss’s *Persecution and the Art of Writing*”, str. 271.

<sup>42</sup> Ibid. Str. 275.

<sup>43</sup> Ibid., str. 282.

<sup>35</sup> Steven J. Lenzner, “Strauss’s Fārābi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics, u: *Perspectives on Political Science*, 28:4, 194-202, 1999., str. 200.

<sup>36</sup> Michael S. Kochin, “Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss’s

*Persecution and the Art of Writing*”, *The Review of Politics*, Spring 2002, 64, 2; str. 261.

<sup>37</sup> Ibid., str. 267.

<sup>38</sup> Ibid., str. 268.

<sup>39</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *Social Research: An International*

Zapadna tradicija se, prema Straussu, sastoji od dva krajnje nekompatibilna elementa – hebrejskog i grčkog. Ta dva suprotstavljena elementa čine da zapadno biće prebiva u vječitoj unutarnjoj napetosti. Na simboličkoj ravni, riječ je o sukobu između Jerusalema i Atine, religije i filozofije, tradicionalnog judaizma i racionalnog helenizma.<sup>44</sup> I Biblija i filozofija tvrde kako postoji samo jedna kardinalna, velika, nužna stvar za čovjeka. Prema Bibliji to je *pokorna ljubav*; prema filozofiji *slobodno istraživanje*.<sup>45</sup> Cijela povijest Zapada može biti viđena kao pokušaj postizanja kompromisa između ova dva antagonistička principa. Ali svi su pokušaji izmirenja prema Straussu redovito propadali. Zapadna tradicija ne dopušta sintezu dva navedena segmenta, već jedino njihovu tenziju: to je tajna njene vitalnosti.<sup>46</sup> Nadalje, Jerusalem je simbol za vjeru i profetstvo, a Atina za političku filozofiju. Ono što vodi prekidu s antičkim svijetom nije bila Biblija niti Kur'an, već možda Novi zavjet, te reformacija i moderna filozofija.<sup>47</sup> Vodeća ideja u kojoj se Grci i Jevreji slažu bila je ideja božanskog Zakona kao jedinstvenog zakona koji je u isto vrijeme *vjerozakon*, *civilni* i *moralni zakon*. Zapravo, grčko razumijevanje zakona počiva u temelju jevrejske i muslimanske filozofije Tore i Šerijata. "Objava, kako su je razumijevali jevreji i muslimani, imala je formu zakona."<sup>48</sup> Strauss potom ovu izjavu generalizira te izjavljuje kako sadržaj svake objave mora biti zakon. Kršćanstvo, s druge strane, ne predstavlja zakon. Čak i ideja kršćanstva kao "novog zakona" treba biti preispitana jer je tačniji prijevod (*kainos nomos*) – novi ugovor ili nova zapovijed. I Atina (kosmos) i Jerusalem (objavljeni zakon) jesu suštinski zakoni.

Za Brague je ključno pitanje kojem elementu je naklonjen Strauss: Jerusalemu ili Atini? Iz čije perspektive čita tekstove i gleda na svijet? Ovdje

se i Brague okreće Straussovom djelu *Prosecution and the Art of Writing*.

Ljudi, smatrao je Strauss, *pišu kako čitaju*. Otuda je i sam pisao poput autora koje je izučavao. Često je namjerno ostavljao tekstove "pod velom", čime je otežavao njihovo čitanje i interpretaciju. Brague kod Straussa prepoznaje još jedan trend: čitanje drevnih autora srednjovjekovnim očima. Štaviše, obrazac čitanja kojeg je Strauss primjenjivao na Grke nije bio ni klasični ni moderni, već srednjovjekovni ili preciznije islamski. Drugim riječima, Strauss nije čitao Grke iz grčke (Atina) niti jevrejske (Jerusalem) perspektive, već muslimanske – mekkanske, reći će Brague. Najvažniji izvor Straussove hermeneutike je najvjerojatnije upravo Al-Fārābī. Strauss poziva čitaoca da ponovo promisli povijest srednjovjekovne filozofije tako što će Al-Fārābija dati najviše mjesto. Straussov Platon je u osnovi isti kao Al-Fārābijev: Platon je prvi i najvažniji politički filozof. S druge strane, Al-Fārābijev Sokrat je odvojen od Platonovih gledišta. Ali da li je sam Al-Fārābī bio vjeran Platonu? Strauss je smatrao da nije. Ukoliko je ciljano korigirao Platona, onda ga je razumio bolje nego je on sam sebe razumio (što je jedno od ključnih modernih hermeneutičkih pravila). Brage drži kako Strauss koristi Al-Fārābijev interpretativni ključ kako bi otključao Platonove dijaloge. Strauss je, ukratko, bio *farabijevac*.

Ezoterički stil pisanja je, kako smo već rekli, najznačajnije otkriće Straussove hermeneutike. Ali *ezoterizam* kao sredstvo komuniciranja *opasnih istina* bez izlaganja opasnosti ili ugrožavanja vlastite sigurnosti staro je kao i sama filozofija.<sup>49</sup> Mogućnost ezoteričkog značenja i stoga ezoteričkog interpretiranja tekstova nije suštinski povezana s idejom religijskog pravovjerja. Takva vrsta komuniciranja je prema Brahueu bila prisutna i prije

pojave monoteističkih religija. Straussova hermeneutička originalnost prema ovom francuskom autoru ne počiva u tvrdnji kako postoji razlika u intelektualnim razinama čitalaca jer postoje različite razine značenja. Niti je njegova originalnost u tome da postoje ezoterički tekstovi. To su manje-više poznate stvari. Straussova centralna teza jeste postojanje ezoteričnog stila pisanja, tačnije pisanih tekstova koji trebaju prenijeti puno značenje čitateljima istovremeno ih držeći izvan dosega priprostoga svijeta. Paradoks počiva u miješanju govorništvu i pisanja. Pisana ezoterijska komunikacija čini mogućim "nečujno oralno podučavanje."<sup>50</sup> Takvi su tekstovi namijenjeni izvrsnim ljudima narednih generacija. Platon je bio autor koji je pisao ezoteričke tekstove, kao i Iḥwān aṣ-Ṣafā', Ibn Ṭufayl, Majmonid, i dr. Čak i ako priznamo postojanje ezoteričkog stila izvan religijskih tradicija, upotreba ezoteričkog stila je prikladnija kada je religijska ortodoksija na vlasti.

Za Braguea je centralno pitanje da li je Straussov projekt uopće bio izvorno jevrejski? Po njegovom mišljenju nije. Do ovog otkrića je Strauss došao proučavajući Al-Fārābija čije ezoteričko pisanje možda potiče iz šiitske doktrine *taqiyya*.

Budući da slijedi Majmonida, Straussov pogled na svijet je u biti statičan; on u potpunosti odbacuje ideju progressa. Otuda ezoterizam nije privremena djelatnost. Nikakvo prosvjetiteljstvo neće moći ukinuti razliku između elite i puka. U njegovom svjetonazoru podjela na elitu i puk je temeljna egzistencijalna činjenica. Znanost je uvijek bila i bit će privilegija nekolicine. Otuda ezoterički stil pretpostavlja da je pisanje namijenjeno elitnim čitaocima. (Ideja elite je zajednička religijskim i znanstvenim krugovima.) Budući da su filozofi, prema Straussu, inherentno politični, najbolja stvar koju

<sup>44</sup> Strauss je metaforu Atine i Jerusalema preuzeo od Lava Šestova. (Up. Lav Šestov, *Atina i Jerusalem*, Mediteran, Budva, 1990).

<sup>45</sup> Remi Brague, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding

of Greek Philosophy, *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2, Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange II, ljetno, 1998, str. 235-259. 237.

<sup>46</sup> Ibid., str. 237.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid., str. 253.

<sup>49</sup> Ibid., str. 242.

<sup>50</sup> Ibid., str. 224.



filozof može učiniti za mase jeste da neprestano korigira njihova mišljenja. Međutim, njegova odgovornost se ne proteže na sve ljude, već samo na potencijalne filozofe. Puk je uvijek sredstvo, a nikad svrha.

Brague zaključuje kako Straussova hermeneutika proizlazi iz njegovog proučavanja srednjovjekovnog mišljenja, posebice njegove jevrejske verzije, i kasnijeg proučavanja klasične grčke misli. Ali jevrejska misao nije bila izvorna jer se razvijala u islamskom kontekstu. Otuda i Straussovo razumijevanje grčkih mislilaca ima prepoznatljive "muslimanske" osobine. Sam Strauss je često ublažavao ovu okolnost tvrdeći kako muslimanka filozofija nije u potpunosti bila "muslimanska" jer ti muslimanski filozofi, tvrdio je Strauss, nisu bili posvećeni vjernici. Brague smatra kako se ipak neke temeljne muslimanske ideje (o prirodi objave i religiji) mogu prepoznati u Straussevom učenju. Straussova **intereptacija** Grka ima jasne tragove muslimanskog utjecaja.

## 6. Zaključak

Kao jedan od najistaknutijih političkih filozofa u 20. stoljeću Strauss je posebno bio zainteresiran za političku misao Al-Fārābija, smatrajući ga najvećim filozofom klasične misli nakon Aristotela. Strauss će napisati ukupno tri članka o Al-Fārābiju, od kojih je najpoznatiji "Farabi's Plato" iz 1945. godine. Na Al-Fārābija ga je uputio rabin i veliki filozof arapske tradicije, Majmonid, koji je Al-Fārābija očigledno držao najvećim misliocem *falsafe*. Proučavajući ovu dvojicu mislilaca Strauss je došao do zaključka da su obojica koristili ezoterični stil pisanja kako bi izbjegli mogući sukob s dominantnim konvencionalnim mišljenjima. Ovaj stil pisanja, koji podrazumijeva sakrivanje političke poruke u dubljim slojevima teksta, karakterizirao je prema Straussu najveći broj klasičnih političkih filozofa, od Platona do Majmonida. Takvim stilom klasični autori su podrazumijevali postojanje obrazovane elite i neprosvijećenog puka kao univerzalnih kategorija. Najveći Straussov doprinos historiji

ideja prema Michaelu Kochinu bilo je upravo otkriće ideje ezoteričnog pisanja. O ovoj temi Strauss je pisao u eseju "Persecution and the Art of Writing", objavljenom u časopisu *Social Research* 1941.g, da bi 1952. objavio i knjigu pod istim naslovom.

Stvene Lenzner uočava neke ključne sličnosti između Straussa i Al-Fārābija. Al-Fārābi je, poput Straussa, želio obnoviti Platonovu političku filozofiju u vremenu kada je ona bila nepoznata i zapostavljena. I Strauss, poput Al-Fārābija, piše komentare na velike filozofe antičkog svijeta, velikodušno koristeći karakteristični *imunitet* komentatora i historičara ideja.

Remi Brague kod Straussa prepoznaje srednjovjekovni kanon čitanja grčkih filozofa. Hermeneutički obrazac kojeg je Strauss primjenjivao na Grke nije bio ni klasični ni moderni, već srednjovjekovni ili preciznije islamski. Drugim riječima, Strauss nije čitao Grke iz grčke (Atina) niti jevrejske (Jesusalem) perspektive, već muslimanske – mekkanske, reći će Brague. Strauss je, ukratko, bio *farabijevac*.

## الموجز

ليو شتراوس وتجديد الفلسفة السياسية الإسلامية الكلاسيكية

سامدين قاضيتش

يتناول الكاتب في هذا العمل البحث في تأثير ليو شتراوس في التعرف على البعد السياسي وإعادة تأهيله داخل الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية. كان شتراوس أحد أبرز الفلاسفة في القرن العشرين، وكان شديد الاهتمام بالفكر السياسي عند الفارابي، معتبرا إياه أعظم فلاسفة الفكر الكلاسيكي بعد أرسطو، وقد أيقظ عنده هذا الاهتمام الحاخام والفيلسوف الكبير موسى بن ميمون الذي كان يعتبر الفارابي أكبر مفكري الفلسفة. وبعد دراسته لهذين المفكرين خرج شتراوس بنتيجة مفادها أنهما كانا يستخدمان الأسلوب الباطني في الكتابة لتفادي الصدام مع الأفكار التقليدية السائدة. ويرى شتراوس أن أسلوب الكتابة الذي يخفي الأفكار السياسية في طبقات النص العميقة، هو الأسلوب المميز لدى العدد الأكبر من الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين، ابتداء بأفلاطون وانتهاء بابن ميمون. كان الكتاب الذي يستخدمون هذا الأسلوب يفترضون وجود فئتين رئيسيتين من الناس هما النخبة المتعلمة وأبناء العامة غير المتعلمين.

الكلمات الرئيسية: الفلسفة السياسية، أفلاطون، الفارابي، ابن ميمون، القانون، الكتابة الباطنية، النخبة والعامة، انتقاد الليبرالية.

## Summary

LEO STRAUSS AND THE REVIVAL OF CLASSICAL ISLAMIC POLITICAL PHILOSOPHY

Samedin Kadić

This article analyses the contribution of Leo Strauss to the efforts of recognising and rehabilitating the political dimension within the classical Islamic philosophy. As one of the most renowned political philosophers of the 20<sup>th</sup> century, Strauss is particularly interested in the political thoughts of Al-Farabi, whom he considered as the greatest philosopher of the classical period since Aristotle. Works of Al-Farabi were first introduced to him by a rabbi and a great philosopher of the Arab tradition, Maimonides, who believed Al-Farabi to be the greatest thinker of *Falsafa*. In his study of both these great scholars, Strauss concludes that they both used esoteric style of writing in order to avoid a possible conflict with dominant conventional stream of thought. This style, which includes hiding of political message within deeper layers of the text, is, according to Strauss, characteristic of a larger part of all classical political philosophers from Plato to Maimonides. With this style classical authors imply the existence of an educated elite and uneducated masses as universal categories.

*Key words:* political philosophy, Plato, AlFarabi, Maimonides, law, esoteric writing, elite and masses, critique of liberalism