

Ryszard Mordarski
Bydgoszcz

Ostatni ezoterysta. Uwagi Lea Straussa o ezoterycznym charakterze twórczości Gottholda Ephraima Lessinga

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych tez w całej myśli filozoficzno-politycznej Lea Straussa była teza o występowaniu sztuki pisarstwa ezoterycznego. Strauss uważał, że wszyscy najwięksi myśliciele polityczni, począwszy od Platona, poprzez filozofię klasyczną, średniowieczną i wczesnonowożytną, aż do Gottholda Ephraima Lessinga, przekazywali w sposób świadomy sekretne nauczanie, skierowane tylko do wybranych. W nurcie nauczania ezoterycznego Lessing jest dla Straussa myślicielem przełomowym, gdyż w jego twórczości spotykamy po raz ostatni pisarstwo ezoteryczne, stosowane z całą świadomością i wedle najlepszych wzorców klasycznych¹. W niniejszym artykule zamierzam uwyraźnić tezę Straussa związaną z twierdzeniem, że Lessing był ostatnim pisarzem ezoterycznym. Podejdę do tego zagadnienia w trzech krokach: najpierw przedstawię teorię Straussa dotyczącą sztuki pisarstwa ezoterycznego, następnie ukażę powody, dla których Lessing uważany był za ostatniego myśliciela stosującego sztukę ezoteryczną, a na zakończenie przedstawię próbę odczytania późnych pism Lessinga, która przemawiałaby na rzecz tezy Straussa.

Zasady sztuki pisarstwa ezoterycznego przedstawił Strauss po raz pierwszy w książce *Persecution and the Art of Writing*, wydanej w 1952 r. Twierdził w niej, że cała klasyczna tradycja filozofii politycznej stosowała specyficzną formę publicznej prezentacji tez filozoficznych, którą można nazwać sztuką pisarstwa ezoterycznego lub sztuką pisarstwa pomiędzy wierszami. Sztuka ta znana

¹ Ważność twórczości Lessinga dla odkrycia przez Straussa pisarstwa ezoterycznego potwierdzają następujące słowa: „Lessing był u mnie zawsze pod ręką. Oznacza to, że nauczyłem się od niego więcej niż w owym czasie mogłem sobie uświadomić. Później dopiero zrozumiałem, że Lessing powiedział wszystko o różnicy pomiędzy wypowiedzią ezoteryczną i egzoteryczną oraz o ich założeniach.” L. Strauss, *A Giving of Accounts*, “The College”, vol. 22 (April 1970), no. 1, s. 3.

była wszystkim wybitnym myślicielem politycznym, którzy z obawy przed prześladowaniem politycznym ukrywali w swych tekstach nieortodoksyjne poglądy i niebezpieczne społecznie prawdy. Występowanie pisarstwa ezoterycznego było tak powszechne, że bez znajomości jego technik i sposobów odczytywania nie jesteśmy w stanie zrozumieć historii filozofii politycznej. Jak powiada Strauss:

„Nauczanie ezoteryczne było potrzebne dla ochrony filozofii. Była to osłona, w której filozofia musiała ukazywać się wobec społeczeństwa. Potrzebne to było zwłaszcza z powodów politycznych, a zatem była to forma, w której filozofia ujawniała się wobec społeczności politycznej. Był to polityczny aspekt filozofii, czyli filozofia »polityczna«.”²

Wedle Straussa podstawowym powodem występowania pisarstwa ezoterycznego jest permanentny konflikt występujący pomiędzy dążeniami filozofii a dążeniami społeczeństwa politycznego. Rozbieżne cele obu dążeń można przedstawić jako konflikt pomiędzy teorią a praktyką lub prawdą a opinią. Działalność polityczna zawsze nakłada na wolną myśl cenzurę i prześladowuje poglądy niebezpieczne dla państwa. Wywołuje to z konieczności szczególny rodzaj wyrażania myśli krytycznej, polegający na ukrywaniu pomiędzy wierszami poglądów heterodoksyjnych w obawie przed polityczną represją.

Zdaniem Straussa, wszyscy najwybitniejsi myśliciele polityczni przeszłości (Platon, Ksenofont, Arystoteles, Tukidydes, al-Farabi, Majmonides, Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Lessing) stosowali podwójne standardy w przekazywaniu najważniejszych prawd w tym celu, aby nie były one dostępne dla niewtajemniczonych czytelników. W ich dziełach można zatem wyodrębnić dwa rodzaje narracji: tekst egzoteryczny – który dokładnie znaczy to, co mówi; oraz tekst ezoteryczny – który na tzw. pierwszy rzut oka (na powierzchni) wydaje się ortodoksyjną rozprawą o polityce, moralności lub religii, ale zawiera sceptyczny podtekst (między wierszami), przeznaczony dla wąskiej grupy uważnych czytelników (filozofów i miłośników prawdy). Oznacza to, że pod powierzchniową warstwą tekstu ukryte jest sekretne znaczenie, które ma charakter religijny, moralny bądź polityczny, a więc taki, który może podważać fundamentalne założenia, na których opiera się funkcjonowanie porządku państwa. Strauss powiada, że sztuka pisarstwa ezoterycznego jest formą obrony filozofii przed trybunałem państwa i społeczeństwa politycznego.

„Na czym bowiem polega filozofia polityczna. Na przekonywaniu państwa, że filozofowie nie są ateistami, że nie profanują świętości państwowych, że szanują to, co państwo otacza szacunkiem, że nie są także wrogami ustroju, oraz, ostatecznie, że nie są nieodpowiedzialnymi łowcami przygód, ale dobrymi, a może najlepszymi obywatelami.”³

² L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, Chicago University Press, 1952, s. 18.

³ L. Strauss, *Restatement on Xenophon's "Hiero"*, w: idem: *On Tyranny*, Revised and Expanded Edition, ed. V. Gourevitch and M.S. Roth, The Free Press, New York 1991, s. 196.

Działalność filozoficzna, czyli teoretyczne poszukiwanie prawdy, jest bowiem zawsze podejrzane w perspektywie politycznej. Toteż ci, którzy kultywują aktywność intelektualną, muszą ukrywać prawdziwy sens swej aktywności i w obawie przed prześladowaniem przekazywać swe myśli w formie sekretnej, skierowanej tylko do wybranych. Ezoteryzm wynika zatem z przekonania, że najwyższa prawda nigdy nie jest dostępna całemu społeczeństwu, lecz tylko garstce ludzi wybranych i uprzywilejowanych. Stąd też stosowanie pisarstwa ezoterycznego spełnia podwójne standardy prawdy: zaspokajają oczekiwania państwa i władzy politycznej oraz przekazuje na innym poziomie prawdy filozoficzne dla wybranych czytelników. Wynika z tego jednak, że przy lekturze tekstu klasycznego trzeba brać pod uwagę dwie grupy czytelników, do których jest on skierowany. Pisarze klasycy formułowali bowiem swoje nauczanie w podwójnych standardach, ukrywając prawdziwe znaczenie tekstu poza powierzchnią i czytelną narracją, możliwą do uchwycenia w pasywnym procesie czytania. Głębsza prawda i ukryty sens możliwe są do uchwycenia tylko przy niekonwencjonalnym podejściu do procesu czytania. Tylko uważni i ostrożni czytelnicy będą wyczuleni na wszystkie przejęzyczenia, błędy, niejasno sformułowane fragmenty, zabiegi ironiczne, niedokładne powtórzenia i nieoczekiwane zaprzeczenia wcześniej wyrażonych poglądów, pseudonimy, pominięcia, aluzje, dwuznaczne wyjaśnienia powszechnie przyjmowanych przekonań itp. Stąd też tylko uważne i rygorystyczne potraktowanie tekstu odsłania jego ezoteryczne przesłanie. Strauss ostrzegł przy tym, iż „czytanie pomiędzy wierszami jest niedozwolone we wszystkich wypadkach, w których byłoby ono mniej dokładne niż literalna interpretacja”⁴. Toteż założenie o występowaniu pisarstwa ezoterycznego powinniśmy przyjmować jedynie wtedy, gdy hipoteza ezoteryzmu najlepiej tłumaczy pewne trudności strukturalne i interpretacyjne badanego dzieła.

Tak sformułowana przez Straussa teza o występowaniu pisarstwa ezoterycznego spotkała się z powszechną krytyką, zarzucającą Straussowi, że stosuje dziwaczną hermeneutykę o proveniencji talmudycznej do interpretacji filozoficzno-politycznej myśli Zachodu. Jednakże szczegółowe studia krytyczne, które Strauss poświęcił wielu najwybitniejszym filozofom politycznym, uwiarygodniły do pewnego stopnia jego tezę. Zwracał przy tym uwagę na fakt, że współczesny brak zainteresowania tymi kwestiami bierze się bardziej z przyjętej metodologii interpretacyjnej, wyznaczającej specyficzne podejście do tekstów klasycznych niż z rzeczywistego braku problematyki ezoterycznej w klasycznych tekstach. Powoduje to, że w dzisiejszej humanistyce, teorii literatury i krytyce literackiej odwołującej się do interpretacji tekstów klasycznych rozróżnienie na pisarstwo egzoteryczne (publiczne) i ezoteryczne (prywatne) nie odgrywa żadnego znaczenia. Wpływ filozofii nowożytnej określił bowiem odpowiedni stosunek do

⁴ L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, s. 30.

klasyków i do interpretacji ich tekstów, pomijający całkowicie – jako kwestię nieistotną i niemającą żadnego znaczenia lub nieistniejącą – sztukę pisanie ezoterycznego. Nie tylko na wyniki badań historycznych, ale również na całą perspektywę historycznych badań nad literaturą klasyczną wpłynęły w zasadniczy sposób założenia i dogmaty nowożytnej, postoświeceniowej perspektywy filozoficznej⁵.

Przecież, zdaniem Straussa, autorzy klasyczni przywiązywali do tego rozróżnienia zasadniczą wagę i było ono akceptowane również w czasach nowożytnych, co więcej, nowożytni autorzy dosyć często sięgali do tego rozróżnienia, aby wyrazić poglądy niewygodne politycznie, społecznie i obyczajowo. Jak wskazuje np. A. Paterson, cała XVIII-wieczna literatura angielska jest w dużym stopniu niezrozumiała, gdy pominie się sztukę pisarstwa ezoterycznego. W tym okresie podział na literaturę ezoteryczną i egzoteryczną został po raz pierwszy użyty *expressis verbis* przez Johna Tolanda, wigowskiego wydawcę pism Milтона i Harringtona, w dziele *Clidophorus*, wydanym w 1720 r., którego pełny tytuł brzmiał: *Clidophorus, or, of the Exoteric and Esoteric Philosophy: That is, Of the External and Internal Doctrine of the Ancients: The one open and public, accommodated to popular prejudices and the Religions establish'd by Law; and the other private and secret, wherein, to the few capable and discrete, was taught the real Truth stript of all disguises*. Pamflet Tolanda, traktujący o tolerancji religijnej i wolności intelektualnej, był reakcją na polityczną cenzurę w Anglii na przełomie XVII i XVIII w. Toland definiował ezoterycyzm jako system zróżnicowanych stylów narracji skierowanych do dwóch różnych grup słuchaczy. Styl egzoteryczny miał być, jego zdaniem, otwarty i powszechnie zrozumiały dla publiczności uznającej potoczne przesady i uznaną przez prawo religię. Styl ezoteryczny byłby natomiast prywatny i sekretny, skierowany do nielicznych czytelników, zdolnych do uchwycenia dyskretnych aluzji, przez które wyrażana jest rzeczywista prawda. Ta podwójna strategia pisarska miała na celu ukrycie pomiędzy wierszami rzeczywistego znaczenia tekstu z obawy przed cenzurą i prześladowaniem. Toland – będąc świadomy cenzury rządowej w XVII-wiecznej Anglii Jonathana Swifta i Daniela Defoe – stosował zawołowaną autocenzurę do wyrażania poglądów nieortodoksyjnych i niepodzielanych przez potoczną opinię, pomimo faktycznego zawieszenia cenzury w okresie, w którym pisał. Jednak Toland, w odróżnieniu od Straussa, był przekonany, że praktyka pisanie ezoterycznego jest tylko przejściową strategią pisarską, która w przyszłości zaniknie, gdy nastanie społeczeństwo otwarte i demokratyczne, wolne dla wyrażania wszelkich poglądów i przekonań⁶.

⁵ Por. L. Strauss, *Exoteric Teaching*, w: idem, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of L. Strauss*, ed. T.L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 63.

⁶ Por. A. Patterson, *Reading between the Lines*, The University of Wisconsin Press, Madison 1993, ss. 7-8, 22-23.

Zdaniem Straussa, w ostatniej dekadzie XVIII w. przekonanie, że autorzy klasyczni używali dla wyrażenia swoich poglądów zarówno pisarstwa ezoterycznego, jak i egzoterycznego było nadal żywe, a ostatnim myślicielem, który w pełni uświadamiał sobie wszystkie implikacje wynikające z tego rozróżnienia, był Gotthold Ephraim Lessing. Traktował on ten problem, jak powiada Strauss,

„z taką oczywistością i szczegółowością, jak ktoś, kto ciągle akceptował ezoterycyzm nie tylko jako dziwaczny fakt z przeszłości, ale raczej jako zrozumiałą konieczność dla wszystkich czasów, a więc jako przewodnią zasadę swojej własnej aktywności pisarskiej”⁷.

Strauss dodaje jednak, że

„Lessing był ostatnim pisarzem, który ujawniał wcześniej ukryte racje zmuszające mądrych pisarzy do ukrywania prawdy: pisał między wierszami o sztuce pisania między wierszami”⁸.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej argumentom Straussa, odsłaniającym w twórczości Lessinga zarówno motywy, jak i metodę pisarstwa ezoterycznego.

Według Straussa, Lessing dyskutował w sposób całkowicie otwarty kwestię sztuki ezoterycznej co najmniej w trzech swoich rozprawkach: 1. *Leibniz von den ewigen Strafen* (1773); 2. *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit* (1793); 3. *Ernst und Falk* (1777 i 1780).

Pierwsze dwa krótkie traktaty Lessinga poświęcone były wyjaśnieniu przekonań religijnych Leibniza. Lessing wskazuje w nich, że Leibniz, broniąc pewnych ortodoksyjnych poglądów, dotyczących Trójcy Świętej i wiecznego potępienia, używał dwóch różnych form literackiej narracji, znanych w klasycznej filozofii politycznej jako strategia ezoteryczna i egzoteryczna. Głównym motywem, dla którego Leibniz stosował klasyczną strategię pisarską, była, zdaniem Lessinga, ostrożność w kwestionowaniu przekonań religijnych, które były powszechnie przyjmowane w jego czasach. Dlatego dyskutując problem wiecznego potępienia, Leibniz rozważał je nie na płaszczyźnie faktualnej, lecz tylko na płaszczyźnie czystej możliwości. Oznacza to, zdaniem Lessinga, że chociaż Leibniz literalnie dyskutuje problem wiecznego potępienia (egzoterycznie), to jednak przenosząc go do sfery „czystej możliwości”, ezoterycznie daje do zrozumienia, że nie wierzy w ortodoksyjne przekonanie o wiecznym potępieniu, co wynikałoby z przyjmowanego przez niego założenia, iż nie istnieje wiecznie trwająca nikczemność bytu ludzkiego, która mogłaby usprawiedliwić wiecznie trwającą karę. Dla Lessinga oba teksty Leibniza mają podwójne znaczenie przede wszystkim z powodów religijnych i moralnych, choć ostatecznie stosowanie pisarstwa ezoterycznego wynika z konsekwencji politycznych. Leibniz po prostu obawiał się napiętnowania i prześladowania i dlatego swoje poglądy religijne wyrażał w formie sekretnej i ukrytej, skierowanej tylko do garstki uważnych czytelników jego tekstów.

⁷ L. Strauss, *Exoteric Teaching*, s. 64.

⁸ Ibidem, s. 64.

W nieco innym znaczeniu Lessing podchodzi do zagadnienia pisarstwa ezoterycznego w rozprawie *Ernst und Falk*. Tutaj ezoteryzm nie jest demaskowany u innego autora, lecz stosowany przez samego Lessinga do wyrażania prawd w sposób ukryty, a więc adresowany do wybranych czytelników. Dzieło jest zapisem pięciu rozmów toczących się pomiędzy masonem (Falk) i jego przyjacielem (Ernst), próbującym się dowiedzieć jakie są ukryte prawdy masonerii.

Falk – początkowo nieskory do rozmowy i enigmatyczny – zaczyna stopniowo wyjaśniać Ernstowi sekretne prawdy wolnomularstwa lub masonerii. Przestrzega jednak swego rozmówcę, że zwłaszcza w kontekście politycznym trzeba uznać, iż „są prawdy, o których lepiej jest milczeć”, a „mędrzec nie mówi tego, o czym lepiej milczeć”⁹. Opisując ukrytą naturę tych prawd, odwołuje się do różnienia, znanego od czasów Platona, na prawdy wyrażone w słowach i prawdy wyrażone w czynach. Ale gdy Ernst podaje przykłady dobrych czynów wolnomularzy, polegających na społecznych działaniach humanitarnych i zmniejszających biedę czy bezrobocie, Ernst zaraz konkluduje, że są to tylko dobre czyny *ad extra*, robione w tym celu, aby ludzie je dostrzegali, a wolnomularzy otaczali szacunkiem i tolerancją. Natomiast dobre czyny *ad intra* są okryte tajemnicą, a ich celem jest co innego. Jak tajemniczo powiada Falk:

„prawdziwe uczynki wolnomularzy zmierzają do tego, aby przeważna część tak zwanych dobrych uczynków stała się zbyteczna”¹⁰.

Co dokładnie Falk ma na myśli, wyjaśnia do pewnego stopnia rozmowa druga. Falk argumentuje w niej, że nawet najdoskonalszy ustrój państwowy (skoro jest wynaleziony przez człowieka) ma jakieś niedoskonałości. Nawet, gdyby udało się urzeczywistnić najlepszy ustrój, to prawdopodobnie nie byłoby to jedno uniwersalne i ogólnoswiatowe państwo, lecz cały szereg małych państw, z których każde miałyby swoje własne interesy kolidujące z interesami innych państw. Pomimo bowiem wspólnej natury ludzkiej (która ludzi zbliża do siebie), różni ludzie posiadają różne interesy i dążenia polityczne (które ich dzielą). Poza polityką, do podziałów przyczyniają się różne poglądy na moralność, różnice w wyznawanych religiach oraz różnice klasowe i majątkowe. Sekretnym zadaniem wolnomularzy jest w każdym społeczeństwie niwelowanie tych różnic poprzez pozbawianie ich absolutnego charakteru w obrębie każdego społeczeństwa. Wolnomularze to w rzeczywistości filozofowie polityczni, którzy nabrali dystansu do konkretnego życia politycznego i są w stanie trafnie ocenić dziedzinę politycznych opinii z perspektywy uniwersalnej prawdy teoretycznej. Z konieczności muszą oni poddać relatywizacji sferę polityczną, jednak nie w nauczaniu jawnym, lecz ezoterycznym. Jak wyjaśnia Falk:

⁹ G.E. Lessing, *Ernst i Falk. Rozmowy dla wolnomularzy*, w: idem, *Dzieła wybrane*, t. III, PIW, Warszawa 1959, s. 410.

¹⁰ Ibidem, s. 406.

„Byłoby pożądanę, by w każdym państwie znaleźli się mężowie wyżsi ponad przesady swego narodu, dobrze zdający sobie sprawę z tego, kiedy patriotyzm przestaje być cnotą. [...] Pragnęlibyśmy usilnie, aby w każdym państwie znaleźli się mężowie nie ulegający przesądom wpojonej im religii; którzy by nie sądzili, że wszystko, co sami uważają za dobre i prawdziwe, takim też koniecznie być musi.”¹¹

Słowa te wyraźnie wskazują, że celem nauczania ezoterycznego są przede wszystkim prawdy religijne i moralne ukrywane z powodów politycznych. Najgłębsza natura tych prawd ukazuje się filozofowi politycznemu jako pozbawiona absolutnych czy uniwersalnych podstaw i w zasadniczym znaczeniu względna lub relatywna. Żadna jednak władza państwowa nie może pozwolić sobie na jawne i otwarte uznanie rzeczywistej natury tychże prawd. Powodowałoby to bowiem podważenie absolutnych podstaw natury samej władzy i osłabiałoby zaangażowanie obywateli w interes państwowy. Z tego właśnie powodu, jak wskazuje Strauss, problem religijny i moralny jest w nauczaniu ezoterycznym ujmowany zawsze jako część problemu politycznego.

W dialogu trzecim Falk wskazuje na dwubiegunowość, a nawet pewną ambiwalencję dążeń wolnomularzy. Z jednej strony chcą oni przeciwdziałać „nieuchronnym następstwom ustroju państwowego”¹², choć nie chodzi tu o zło jakiegoś konkretnego ustroju, lecz o zło jako takie, towarzyszące nawet najlepszemu ustrojowi politycznemu. Z drugiej strony jednak działanie takie musi być bardzo ostrożne, a więc w swej najgłębszej istocie sekretne, gdyż owo zło ma taką naturę, iż nigdy nie może być w całości usunięte, a nieudolna z nim walka mogłaby doprowadzić do zniszczenia samego państwa i – co za tym idzie – wywołania jeszcze większego zła. Ponadto ostrożność i sekretne działania wolnomularzy są spowodowane świadomością, iż występowanie zła politycznego jest niezbitym argumentem przeciwko opatrności religijnej i cnotie moralnej. Toteż Falk sugeruje, iż wolnomularze podejmują pewne działania maskujące i „część swych tajnych zamierzeń urzeczywistniają jawnie, aby zmylić podejrzenia ludzi, którzy zawsze węższą całkiem co innego, aniżeli widzą”¹³.

Kolejne dwie rozmowy, które Lessing dołączył w 1780 r. do trzech pierwszych dialogów, mają miejsce po tym, gdy Ernst został wolnomularzem adeptem. W dialogu IV Ernst zwierza się Falkowi ze swego zniechęcenia, rozczarowania i znużenia w stawianiu pierwszych kroków na drodze masońskiego ezoteryzmu. Falk, zamiast pocieszyć przyjaciela, wypowiada się początkowo bardzo niejednoznacznie, lecz w końcu krytykuje metodę poszukiwania prawd ezoterycznych, zastosowaną przez Ernsta. Wskazuje, że to, co potocznie opowiada się o sekretach masonów, to dziecinne głupstwa i bzdury w sam raz dla nowicjuszy. Prawdziwe wolnomularstwo istnieje natomiast poza lożami masońskimi, wśród ludzi,

¹¹ Ibidem, s. 419.

¹² Ibidem, s. 424.

¹³ Ibidem, s. 428.

których nie wiążą żadne zewnętrzne związki i tajne organizacje, lecz najgłębsza prawda o rzeczywistości, która jednoczy najwnikliwszych i najgłębszych myślicieli, tworząc wspólnotę umysłów i dążeń. Toteż idea wolnomularska jest czymś starszym i zasadniczo różnym od współczesnych łóż i organizacji masońskich. Dialog V najbardziej jasno definiuje sens prawdziwego wolnomularstwa. Falk mówi tam o różnych poglądach i teoriach, które od wieków przypisuje się wolnomularzom, zarówno w celu ich zdyskredytowania w społeczeństwie, jak i w celu podkreślenia ich znaczenia, elitarności i tajemniczości. Prawda natomiast jest taka, że wolnomularstwo jest tak stare jak samo społeczeństwo ludzkie, lecz funkcjonowanie wolnomularzy w społeczeństwie zawsze musiało być sekretne z powodu prawd, jakie wolnomularze posiadli na temat życia społecznego i politycznego, a także z powodu niebezpieczeństwa, jakie zawsze zagraża garstce ludzi mądrych w zetknięciu z siłą i możliwościami prześladowania całego społeczeństwa.

Strauss, podsumowując to ciekawe dzieło Lessinga, w następujący sposób streszcza koncepcję nauczania egzoterycznego w nim zawartą¹⁴:

1. Wszyscy filozofowie starożytni czynili użytek z rozróżnienia egzoterycznego i ezoterycznego sposobu prezentacji prawdy.
2. Egzoteryczna prezentacja prawdy polega na użyciu twierdzeń, które przez samego filozofa są uważane za twierdzenia nie dotyczące faktów, lecz czystych możliwości.
3. Twierdzenia egzoteryczne są wypowiedane przez filozofa z powodu ostrożności lub korzyści.
4. Niektóre twierdzenia egzoteryczne są skierowane do ludzi o niższym poziomie moralnym, którzy muszą być zastraszeni owymi sformułowaniami.
5. Istnieją pewne prawdy, które muszą być ukrywane.
6. Nawet najlepsza konstytucja polityczna jest niedoskonała.
7. Życie teoretyczne ma wyższą wartość wobec życia praktycznego lub politycznego.

Strauss uważa, że na te elementy nauczania egzoterycznego powinien zwrócić się każdy, nawet niezbyt wyrafinowany czytelnik pism Lessinga. Nawet przy niezbyt uważnej lekturze dzieła *Ernst i Falk* powinniśmy dostrzec, że związek pomiędzy ezoterycznym nauczaniem a życiem politycznym i praktycznym nie jest przypadkowy, gdyż „wolnomularz” czy „mason”, który zna prawdy sekretne, musi stale brać pod uwagę zagrożenia wynikające dla niego z koniecznej niedoskonałości wszelkiego politycznego i praktycznego życia.

W tym miejscu warto jednak postawić pytanie, czy sztuka pisarstwa ezoterycznego była odkryta przez Lessinga w trakcie studiowania dzieł Leibniza, a następnie zastosowana jako tylko swoista maniera literacka, czy też uznawał on,

¹⁴ Por. L. Strauss, *Exoteric Teaching*, s. 66.

że pisarstwo ezoteryczne było powszechnym zabiegiem, stosowanym przez filozofów politycznych nieprzerwanie od czasów Platona. Innymi słowy – jeżeli chcemy utrzymać tezę Straussa – musimy przynajmniej zapytać, w jaki sposób Lessing odkrył, że wszyscy pisarze klasycy używali pisarstwa ezoterycznego? Strauss twierdzi, że odkrył on to po uświadomieniu sobie czym w rzeczywistości jest prawdziwa filozofia i jakie są jej zadania i cele. Spowodowało to u niego całkowite odwrócenie się od filozofii oświecenia i zwrot do klasycznej tradycji filozofii politycznej. W wyniku badań nad klasykami doszedł wówczas do rozróżnienia dwóch klas ludzi: filozofów i niefilozofów, oraz – odpowiadających obu tym klasom – dwóch sposobów prezentowania prawdy: ezoterycznego i egzoterycznego. Według Straussa, Lessing wyraża te przekonania w liście do Mendelssohna z 9 stycznia 1771 r. List ten nie jest świadectwem odwrótu od oświeceniowego racjonalizmu w stronę pewnego rozumienia tradycji biblijnej (jak się powszechnie mniema), lecz świadectwem uświadomienia sobie istnienia dwóch rodzajów prawd: z jednej strony prawd powszechnie akceptowanych przez filozofię oświecenia w czasach Lessinga, z drugiej strony natomiast prawd przeciwnych tym obiegowym prawdom i powszechnie wyznawanym oświeceniowym opiniom. Prawdy te dotyczyły dwuznacznego charakteru cywilizacji i odnosiły się do dwóch wczesnych esejów J.J. Rousseau, które prowadziły Lessinga do konkluzji, że nawet absolutnie doskonała konstytucja społeczna jest z konieczności niedoskonała¹⁵. Zatem to polityczny problem spowodował, że Lessing odwrócił się od filozofii oświecenia, choć odwrót ten nie skierował go w stronę jakiegoś rodzaju romantyzmu (głębszego historycznego widzenia religii i władzy politycznej), ale w stronę klasycznej idei filozofii.

Uznanie ezoteryzmu skłaniało Lessinga do uznania przede wszystkim cnoty roztropności, którą Leibniz w swych ezoterycznych pismach sytuował przed cnotą mądrości. Lessing uświadomił sobie, że sztuka pisarstwa ezoterycznego wynika z istotnej sprzeczności, która istnieje pomiędzy cnotami mądrości i roztropności. Toteż jak powiada Strauss: „Leibniz jest zatem tym ogniwem w łańcuchu tradycji ezoteryzmu, który prowadzi do Lessinga”¹⁶. Lessing nie musiał jednak uczyć się ezoteryzmu od nowożytnych pisarzy, gdyż jako znakomity znawca i badacz klasyki był zaznajomiony z ezoteryzmem u klasycznych źródeł. Odkrył pisarstwo ezoteryczne u klasyków dzięki swojej postawie intelektualnej, wynikającej z przekonania, że: „bezpośrednie studium klasyków jest jedyną drogą, na której myślący i wnikliwy badacz może stać się filozofem”¹⁷.

Istnieje jednak różnica pomiędzy odkryciem pisarstwa ezoterycznego w dziełach innych myślicieli a stosowaniem owego pisarstwa we własnych dziełach.

¹⁵ Por. L. Strauss, *Exoteric Teaching*, ss. 69-70.

¹⁶ *Ibidem*, s. 71.

¹⁷ *Ibidem*, s. 71.

Warto zatem zapytać, czy Lessing miał powody do stosowania pisarstwa ezoterycznego w swojej własnej twórczości. Innymi słowy, czy istniały jakieś okoliczności represywne, wskazywane przez Straussa jako konieczny warunek pojawienia się sztuki ezoterycznej, które skłaniałyby Lessinga do stosowania tej sztuki w swoim pisarstwie? Niezwykle ciekawy w tym kontekście wydaje się spór, który toczył Lessing z wybitnymi teologami protestanckimi na temat prawdy tekstu biblijnego. Tłem tego sporu było wydanie przez Lessinga w 1774 r. antychrześcijańskich wyjątków z niepublikowanych dzieł Hermanna Samuela Reimarus pt. *Fragmente eines Ungenannten*. Znajdowały się tam stwierdzenia, że faktualne argumenty chrześcijaństwa są nie do utrzymania, a biblijne wyjaśnienie tych faktów jest sprzeczne wewnętrznie. Dołączone do tekstu Reimarus komentarze samego Lessinga były zasadniczo rozwinięciem tych twierdzeń. Przedstawiał w nich argumenty za koniecznością oddzielenia prawdziwości religii chrześcijańskiej od jej biblijnego i tekstualnego podłoża zawartego w *Nowym Testamencie*. Nie ma bowiem, jego zdaniem, żadnej potrzeby, aby wartość chrześcijaństwa uzależniać od wartości świadectwa *Ewangelii*, gdyż prawda religii nie jest w żadnym momencie zależna od wartości objawienia chrześcijańskiego. Dla Lessinga nie ma bowiem znaczenia faktualny wymiar chrześcijaństwa, gdyż jego prawda opiera się nie na poprawności i prawdziwości tekstu historycznego, lecz na „wewnętrznej prawdzie” samej religii.

Stwierdzenia te wywołały ostrą reakcję luterkańskich teologów z Hamburga, którzy zaangażowali się w teologiczną debatę z Lessingiem, znaną pod nazwą *Fragmentenstreit*. W debacie tej, toczącej się w latach 1774–1778, z tezami Lessinga polemizowali Johann David Schumann, Johann Heinrich Rösser oraz – szczególnie aktywny – pastor luterkański Johann Melchior Goeze¹⁸. Bronili oni tradycyjnej interpretacji chrześcijaństwa, zarzucając Lessingowi, że jego propozycja jest tylko pewną wersją religii naturalnej, propagowanej przez oświeceniowych deistów. W ich przekonaniu nie można bowiem oddzielić prawdy chrześcijaństwa od jej biblijnych i historycznych podstaw, gdyż chrześcijaństwo z konieczności związane jest ze świadectwem zawartym w *Ewangelii*. Chrześcijaństwo opiera się bowiem na słowach i czynach Jezusa Chrystusa, które możemy poznać jedynie na podstawie określonego tekstu biblijnego, a zatem jeśli odrzucimy ten tekst, to utracimy tym samym jakikolwiek dostęp do samego Chrystusa. Toteż filozofia religii Lessinga w błędny sposób identyfikuje istotne prawdy chrześcijaństwa z prawdami uznawanymi tylko przez czysty rozum, a jego stanowisko zmierza w istocie do podkopania i zakwestionowania prawdy religii chrześcijańskiej. Z tego powodu Goeze nazywał argumenty Lessinga zbiorem czystych sofizmów, pokrętnych błędów i ekwiwokacji.

¹⁸ Ostrą polemikę z atakami pastora Goezego przeprowadził Lessing w serii listów zatytułowanych *Anty-Goeze*, Zob. G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. III, ss. 449-527.

W odpowiedzi Lessing, obstając przy swoich tezach, utrzymywał jednak, że nie tylko nie jest wrogiem chrześcijaństwa, lecz jego obrońcą, usiłującym nadać chrześcijaństwu nowy, uniwersalny wymiar, poprzez uniezależnienie jego prawdy od podłoża tekstualnego. Trwająca jednak cztery lata kontrowersja teologiczna została nagle przerwana nakazem protektora Lessinga – księcia Brunszwiku – który – reagując na oskarżenie Lessinga przez wpływowych przedstawicieli Kościoła luterańskiego o atak na religię objawioną i zagrożenie moralności chrześcijańskiej – zakazał mu dalszego angażowania się w debatę na tematy religijne. Gdy Lessing nie chciał podporządkować się decyzji księcia, ten nie tylko zabronił mu angażować się w dalsze dyskusje i publikacje teologiczne, ale powiadomił go również o poddaniu cenzurze całej jego dalszej działalności pisarskiej.

Najprawdopodobniej fakt zmuszenia Lessinga do milczenia w kwestiach teologicznych spowodował, że nie tylko nie porzucił on swoich poglądów na religię, ale zaczął je odtąd wyrażać w formule ezoterycznej, która wydawała mu się najbezpieczniejszą strategią przekazywania publicznie inkryminowanych prawd.

W tym kontekście należy spojrzeć zwłaszcza na opublikowany w 1779 r. dramat Lessinga pt. *Natan mędrzec*. Jest to ostatnie opublikowane przed śmiercią dzieło Lessinga, w nim zatem należałoby się doszukiwać zastosowania sztuki pisarstwa ezoterycznego w najbardziej dojrzałej formie. Podobne przekonanie żywił również Leo Strauss, który zamierzał poświęcić temu dramatowi Lessinga szczególną uwagę. Co prawda nigdy nie napisał niczego, co dotyczyłoby tego dzieła, ale w odnalezionych po śmierci Straussa manuskryptach znajduje się pierwotna wersja planu książki *Philosophy and Law*, której ostatni rozdział pt. „Natan the Wise”, miał być poświęcony jego analizie¹⁹. Wynika więc z tego, że Strauss zawsze uważał ostatnie dzieło Lessinga za znaczące w wyjaśnieniu problemu pisarstwa ezoterycznego, w planowanej bowiem książce miały m.in. znaleźć się wszystkie teksty, które weszły później do *Persecution and the Art of Writing* – pracy w całości poświęconej problematyce ezoteryzmu. Chociażby więc z tego względu uważna analiza tej sztuki Lessinga, w świetle kanonów interpretacyjnych proponowanych przez Straussa, pozwoli nam na ustalenie, czy Lessing stosował w niej narrację ezoteryczną, a jeżeli tak, to w jakim zakresie.

Sztuka przedstawia świat żydów, chrześcijan i muzułmanów żyjących wspólnie w Jerozolimie w XII w. w czasach wypraw krzyżowych. Celem sztuki jest pokazanie, w jaki sposób ludzie w różnych religiach rozpoznają wspólne człowieczeństwo i uznają siebie wzajemnie. Główny bohater sztuki – żyd Natan – jest uosobieniem mądrości w świecie namiętności, religijnej bigoterii i prześladowania religijnego. Postać ta była wzorowana na postaci Mosesa Mendelssohna – żydowskiego filozofa, jednego z najbliższych przyjaciół Lessinga.

¹⁹ L. Strauss, *Plan of a Book Tentatively Entitled "Philosophy and the Law: Historical Essays"*, w: idem, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. K.H. Green, State University of New York Press, Albany 1997, ss. 467-470.

Powszechnie interpretowano tę sztukę jako pierwsze wielkie dzieło literatury europejskiej przedstawiające postać Żyda w pozytywny sposób. Sądono zatem, że Lessing miał na celu poprawienie reputacji Żydów w Europie, poprzez ukazanie, że są ludźmi cnotliwymi i szlachetnymi oraz cechującymi się tolerancją religijną. W istocie jednak jest bardzo prawdopodobne, że *Natan mędrzec* nie był w zamiarach Lessinga dziełem promującym wyłącznie tolerancję, lecz zamaskowaną kontynuacją dyskusji teologicznej, którą Lessing był zmuszony prowadzić środkami artystycznymi w obawie przed cenzurą. Jak powiada Allan Arkusz:

„*Natan mędrzec* nie jest w istocie obroną żydów, ale udratyzowanym dalszym ciągiem niedokończonej dysputy, dotyczącej całkowicie innych zagadnień.”²⁰

U podłoża powstania *Natana mędrca* leży zatem teologiczna kontrowersja, w którą Lessing był zaangażowany. Nie jest to zatem tylko dzieło sztuki literackiej, lecz przede wszystkim dydaktyczna wypowiedź polemiczna skierowana przeciwko ortodoksyjnej i antyliberalnej teologii protestanckiej. Powrót przez Lessinga do form teatralnych po wielu latach przerwy został podyktowany przez zakaz jawnego wypowiedzania się na tematy teologiczne. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że w *Natanie mędrca*, sięgając do metody pisarstwa ezoterycznego, Lessing z jeszcze większą siłą niż w swoich pismach teoretycznych zawartych we *Fragmmentenstreit*, ukazał swoje stanowisko. Najbardziej interesująca w tym kontekście teza sztuki, głosząca, że praktykowanie prawdziwej religii nie ma żadnego koniecznego związku z jakąś partykularną historyczną narracją, została wzmocniona dzięki retorycznej sile sztuki dramatycznej.

Cała sztuka jest skonstruowana w taki sposób, że akty I, III i V akcentują rozum i dobrą wolę wszystkich bohaterów, natomiast akty II i IV tworzą przeszkody i wywołują przesady i uprzedzenia.

Jednak centrum całej sztuki i najważniejsze jej nauczanie zawarte jest w pytaniu, która z trzech religii objawionych jest prawdziwa? Można nawet powiedzieć, że cała sztuka jest tylko praktyczną egzemplifikacją w udratyzowanej formule tego nauczania. Żyd Natan w rozmowie z sułtanem przytacza parabolę o pierścieniu, który przekazany przez ojca jednemu z trzech synów miał być symbolem supremacji w zarządzaniu domem. Ale ojciec, chcąc uniknąć tyranii jednego z synów, uczynił dwa dodatkowe pierścienie dla pozostałych synów, które przekazał im wraz z błogosławieństwem przed śmiercią. Parabola ta znajduje się w scenie 7, części III, niemal dokładnie w samym środku całego dzieła i brzmi następująco:

Niegdyś, przed laty, na dalekim Wschodzie
Żył mąż, co pierścień cenny z drogiej ręki

²⁰ A. Arkush, *Theology and „Theatre Logic” in Nathan the Wise*, w: *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*, ed. M. Palmer and Th.L. Pangle, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 1995, s. 190.

Otrzymał. Opal igrał w tym pierścieniu
Barw tysiącami i miał moc tajemną,
Że czynił tego, kto go nosił ufnie,
Bogu i ludziom miłym. Nie dziwota,
Że ów mąż Wschodu nigdy nie zdejmował
Pierścienia tego z palca i zamierzył
Wiecznie go w swoim pozostawić rodzie
W ten sposób, że ten pierścień drogi złożył
Ze wszystkich synów najukochańszemu
I że mu zlecił, by po swoim zgonie,
Znow dał go temu z synów, dla którego
Największą miłość będzie miał, tak aby
Najulubieńszy, bez żadnego względu
Na kolej rodu, tylko na podstawie
Pierścienia, głową był i księciem domu,
[...]

Ten pierścień ciągle z syna szedł na syna,
Aż go trzech synów ojciec odziedziczył,
Który jednak kochał ich, a oni
Jednako wzajem go kochali. Czasem
Ten mu się zdawał, czasem znowu inny,
W miarę jak z którym bawił, gdy dwaj drudzy
Byli od serca jego oddaleni,
Godny pierścienia, i przez słabość, której
Źródło w miłości było, przyobiecał
Pierścień każdemu. Póki żył, nie było
Żadnych stąd skutków, lecz gdy umrzeć przyszło,
Ojciec w kłopotcie znalazł się niemałym.
Przykro mu było zmartwić tych dwóch synów,
Którzy na jego polegali słowie.
Cóż robić? Posłał skrycie do złotnika,
Kazał mu zrobić dwa pierścienie nowe
Na wzór pierwszego, kosztów ani trudu
Nie szczędząc. Złotnik spełnił polecenie
I gdy robotę odniósł, sam właściciel
Nie mógł rozpoznać, który był prawdziwy
Wśród trzech pierścieni. Więc zawołał synów,
Mówił osobno z każdym i każdemu
Dał pierścień jeden i błogosławieństwo,
A potem umarł. Czy słuchacie panie?
[...]

Bo łatwo zgadnąć co się potem stało.
 Zaledwie ojciec umarł, każdy przyszedł
 Ze swym pierścieniem, chcąc być panem domu.
 Zaczęli badać, skarżyć się i spierać.
 Daremnie! Dowieść, który z trzech pierścieni
 Prawdziwy, było już niepodobieństwem.
 Prawie zupełnie takim, jakim dla nas
 Powiedzieć, która wiara jest prawdziwa.²¹

Parabola ta podejmuje kwestię, która z trzech religii objawionych (judaizm, chrześcijaństwo, islam) jest prawdziwa, skoro nikt nie wie, który z trzech synów posiada prawdziwy pierścień. Wynika z tego, że te trzy religie są nierozróżnialne, tak jak trzy pierścienie. Każda z nich osadzona jest na faktach historycznych, których nie można udowodnić, choć trzeba uznać za prawdziwe. Nie istnieje jednak żadna obiektywna metoda umożliwiająca stwierdzenie, które z tych faktów stanowią o prawdziwości określonej religii. W związku z tym jedynym sposobem jest postępowanie śladami swoich przodków w wierności dla własnej religii. Każdy z synów uważał, że ma prawdziwy pierścień. Żaden z nich nie chciał żyć w niepewności i kwestionował roszczenia dwóch pozostałych synów jako fałszywe. Jednak gdy wszyscy stanęli przed sędzią, ten stwierdził, że nie ma żadnej możliwości adekwatnego rozstrzygnięcia, który pierścień jest autentyczny.

Lessing koncentruje się tu, nie na historycznej akuratności tradycji religijnej, ale na istotnych prawdach religijnych. Przedstawia wszystkie religie objawione jako równe sobie lub na równi wątpliwe w roszczeniach do prawdy. Podaje praktyczne kryterium prawdziwości religii, które polega na obserwowaniu postępowania współczesnych wyznawców danej religii, w celu stwierdzenia prawdziwości tejże religii. Postuluje przy tym tolerancję wobec wszystkich trzech religii i uznanie ich za równoprawne w praktycznych postulatach życia zgodnego z najwyższymi standardami moralnymi. Jest tu widoczny prymat moralności nad doktryną i dogmatem.

Rozmówca Natana, sułtan Saladyn, zamiast odpowiedzieć obroną *Koranu*, zachwyca się mądrością Natana. Ale dla Lessinga rzeczywiste pytanie związane byłoby z pytaniem, co odpowiedziałby trzeci, nieobecny w tej rozmowie żyda z muzułmaninem – czyli chrześcijanin – na tę przypowieść. Lessing milczy w tym względzie w obawie przed cenzurą, ale przemycia pewne uwagi na temat możliwej odpowiedzi w scenie drugiej, aktu 4. W scenie tej pojawia się chrześcijański patriarcha Jerozolimy, którego Lessing upodobił do pastora Goezega (podobny w zachowaniach i dogmatycznych poglądach). Jest on obecny tylko w tej jednej scenie, w której rozmawia z templariuszem, wypytującym go, co zrobić z żydem,

²¹ G.E. Lessing, *Natan Mędrzec. Poemat dramatyczny w pięciu aktach*, w: idem: *Dzieła wybrane*, t. II, PIW, Warszawa 1959, ss. 407-409.

który wziął na wychowanie chrześcijańskie dziecko, ale wychował je nie w wierze judaistycznej, lecz w tolerancji dla wszystkich religii. Patriarcha bez wahania odpowiada, że nawet gdy działał z pobudek miłosierdzia i wychował dziecko w najwyższym szacunku dla zasad moralnych, musi być za karę spalony. Scenę tę równoważy rozmowa templariusza z Natanem. Natan przedkłada humanizm i tolerancję nad sekciarskie i religijne podstawy (i tak wychowuje swą przybraną córkę, pomimo swych złych wspomnień o chrześcijanach, którzy zamordowali mu całą rodzinę). Zamiast wychować ją w wierze judaistycznej i w nienawiści do innych religii, dał jej wychowanie otwarte na prawdy moralne, tkwiące w każdej prawdziwej religii. Toteż jeden z świadków czynu Natana powiada: „Natanie! wyście chrześcijanin! [...] Nie ma chrześcijanina lepszego!”²² W tych kilku słowach, zdaniem Gizeli Berns, wyraża się cały sens tej sztuki²³.

Postać i słowa Natana wyrażają dużo więcej niż stanowisko teologiczne Lessinga. Podczas gdy teoretycznie Lessing uznawał, że prawda chrześcijańska nie opiera się na dowodach historycznych i prawdziwości *Ewangelii*, to w postaci Natana pokazuje, że nakazy religijne nie są z konieczności związane z jakąś historyczną narracją. Obstawiając przy absolutnym prymacie zachowania moralnego, zachwala jednocześnie tolerancję religijną. Natan może być dobry, nie będąc chrześcijaninem, a patriarcha chrześcijański, pomimo uznawania wszystkich dogmatów chrześcijaństwa, może być zwyczajnym łotrem.

W sztuce Lessinga ortodoksja chrześcijańska nie ukazuje się w słowach i dogmatach, lecz kompromituje się przez czyny. Wiara patriarchy kompromituje się przez złe zachowanie moralne, a nie przez teoretyczną bezpodstawność. Tutaj Lessing jest jednym z pierwszych krytyków odrzucających religię chrześcijańską nie na podstawie dogmatu, lecz na podstawie moralności. Po nim jeszcze mocniej zrobi to Wolter.

Zdaniem Straussa, nie należy jednak rozumieć Lessinga jako typowego przedstawiciela oświecenia, krytykującego dogmaty chrześcijańskie i promującego ideały humanizmu i tolerancji. Trzeba widzieć go raczej jako myśliciela, który stoi po stronie starożytnych, który odkrył klasyczne znaczenie filozofii, umożliwiające filozofowanie – jak powiedziałby to Strauss – w „naturalnym horzonce myślenia”²⁴. Powodowało to, że Lessing był niepodatny na oświeceniowy dualizm wiedzy i religii, filozofii i *Biblii*, rozumu i ortodoksji. Odrzucał nowożytny dualizm, ponieważ inspirowali go starożytni, którzy w sposób wyczerpujący ujeli fundamentalne problemy filozofii.

²² Ibidem, s. 467.

²³ G. Berns, *Lessing's Natan the Wise: The Religion of Reason in the House of Tradition*, “Interpretation: The Journal of Political Philosophy”, vol. 31 (2003), no. 2, s. 266.

²⁴ L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, “The Review of Metaphysics”, vol. 5 (June 1952) no. 4, s. 586.

Natomiast gdy potraktujemy poważnie ezoteryczne nauczanie Lessinga, to powinniśmy również uznać, że jego filozofia sugeruje możliwość specyficznej formy politycznego ateizmu. Sugestia ta jest jednak wyrażona w sposób bardzo delikatny i sekretny. Możliwość narracji ezoterycznej pozwala Lessingowi głosić ateizm w sposób zawołany i skierowany tylko do najbardziej wnikliwych czytelników. Lessing przyjmuje bowiem za klasykami, że jawne postawienie kwestii ateizmu może być szkodliwe dla społeczeństwa politycznego. Stąd wynikają również ataki Lessinga na oświecenie. Sukcesy oświecenia (nowożytna nauka i nowożytna polityka) w walce z ortodoksją religijną nie udowodniły, w jego przekonaniu, w żaden sposób prawdy swych założeń, a zatem były w ostateczności oparte na przesądach i można je porzucić na rzecz rozwiązania klasycznego. Niemożliwość racjonalnego obalenia ortodoksji zmuszała autorów oświeceniowych do sięgnięcia po techniki ośmieszania i kpin. Ale jak powiada Strauss:

„kpią nie odnosi sukcesów w obaleniu ortodoksyjnych dogmatów, lecz obala samą siebie”²⁵.

W przekonaniu Straussa, świadomość tej dwuznaczności w kwestiach religijnych, którą Lessing dostrzegał u myślicieli klasycznych, wpływała na jego stosunek do debat religijnych i światopoglądowych, które toczyły się za jego życia. Niezależność stylu myślenia Lessinga rzuca nowe światło np. na spór *Pantheismusstreit* (Mendelssohn-Jacobi). Lessing zarówno krytykował stronę kompromisową (Mendelssohn), jak i tę pogrążoną w pobożnym samooszustwie (Jacobi). Dzięki swej dialektyce Lessing próbował sprowokować obie strony dyskusji do mniej dogmatycznej, a bardziej badawczej formy myślenia, odchodzącej od nowożytnych przesądów i zagłębiającej się w klasycznej wolności myślenia.

Z drugiej strony, Lessing usprawiedliwiał dziwne założenie o czystej ortodoksji przekonanych religijnych Leibniza, aby szokować swych przyjaciół w Berlinie i walczyć ze współczesną heterodoksją teologiczną. Bronił zarówno spinozjańskiego ateizmu, jak i oczyszczonego panteistycznego spinozizmu Mendelssohna (semiteizm). Pokazywał tym samym, że prawdziwa religijność jest po oświeceniu na zawsze zainfekowana pokusą ateizmu, wynikającego z nowożytnej filozofii racjonalistycznej (przeciwko romantyzmowi Jacobiego). Toteż, zdaniem Straussa, w ostateczności postawa ateizmu była dla Lessinga bardziej uczciwa, niż połowiczna wiara, wynikająca z nostalgicznej tęsknoty²⁶.

Będąc jednak wiernym myśli klasycznej, Lessing był świadomy, że ateizm jest niemożliwy do udowodnienia, gdyż ani nie może mieć pozytywnej przesłanki, ani nie może być tylko wyartykułowany negatywnie, jako sceptyczna próba poszukiwania wolnego od autorytetu. Toteż, zdaniem Straussa, ateizm Lessinga był powrotem do dialektyki Sokratesa, która odrzuca pewność nowożytnej metody

²⁵ L. Strauss, *Philosophy and Law*, State University of New York Press, Albany 1995, s. 31.

²⁶ Por. L. Strauss, *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, w: idem, *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1965, s. 30.

Kartezjańskiej i przekracza fałszywe alternatywy w drodze do prawdziwej mądrości. Ateizm ten uznawał wolne myślenie poza wszelkim autorytetem i dogmatem, zarówno ortodoksji religijnej, jak i ortodoksji ateistycznej oświecenia. Prawda przekracza bowiem wszystkie autorytatywne opinie i przesady, ku wiecznej prawdzie o naturze rzeczy i prawdziwemu Bogu, czyli ku wizji całości. Byłaby to, w przekonaniu Straussa, formuła ateizmu politycznego, który neguje bogów uznawanych przez państwo i kieruje się ostatecznie do jakiejś formy wyższej filozoficznej religii, czyli czemuś, co trafniej można by nazwać „kognitywistycznym teizmem”²⁷.

Byłby to wybór, który, zdaniem Straussa, wynikał z całej tradycji klasycznej filozofii politycznej i był zarazem sednem całego nauczania ezoterycznego; wybór, który polegał na tym, że – stając wobec dylematu rozumu i objawienia lub filozofii i religii – prawdziwy filozof opowiada się zawsze po stronie filozofii, czyli równocześnie przeciwko państwu i społeczeństwu politycznemu, które broni religii jako fundamentu scalającego życie polityczne i społeczne. Lessing, będąc w pełni świadomy tego napięcia, dokonał wyboru zgodnie ze swoim filozoficznym powołaniem. Toteż w zakończeniu wykładu pt. *Reason and Revelation* wygłoszonego w 1948 r. w Seminarium Teologicznym w Hartford, Strauss przywołuje w tym kontekście postać Lessinga:

„Konkludując, chciałbym przywołać człowieka, któremu – że tak powiem – zawdzięczam wszystko, co byłem w stanie dostrzec w labiryncie tej trudnej kwestii: Lessinga. I nie mam tu na myśli Lessinga należącego do określonej tradycji, Lessinga czczonego przez pewien typ pochlebców, ale Lessinga prawdziwego i nieznanego. Jego postawa była wyznaczana przez wrodzony wstręt do kompromisów w poważnych teoretycznych sprawach: odrzucał socynianizm, oświeceniowe chrześcijaństwo (o którym nie wiadomo na ile jest chrześcijaństwem a na ile oświeceniem) i deizm, a zapewne odrzuciłby również idealizm niemiecki (jak pokazuje to spór Jacobiego z Schellingiem). Uznawał wyłącznie następującą alternatywę: ortodoksja (w tym wypadku oczywiście tożsama z luteranizmem) lub Spinoza (tzn. filozofia, gdyż nie istnieje żadna filozofia inna niż Spinozy). Lessing zdecydował opowiedzieć się po stronie filozofii.”²⁸

Wedla Straussa, Lessing był jednak ostatnim myślicielem nowożytnym, który rozumiał w pełni czym była klasyczna tradycja filozofii i związana z nią nieodłącznie ezoteryczna prezentacja prawdy. Oświeceniowe odejście od natury do historii oraz powszechna akceptacja historycyzmu jako jedynej perspektywy filozoficznej spowodowały, że po śmierci Lessinga praktyka pisarstwa ezoterycznego niemal całkowicie zaniknęła, a wraz z nią został zagubiony klasyczny paradygmat filozofowania. Toteż dla Straussa historyczne, literackie i filozoficzne badania Platońskich dialogów prowadzone przez Schleiermachera, chociaż cią-

²⁷ Por. K.H. Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of L. Strauss*, State University of New York Press, Albany 1993, ss. 26-27.

²⁸ L. Strauss, *Reason and Revelation*, w: H. Meier, *L. Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 178.

gle zwracały uwagę na problem dwóch warstw nauczania, to jednak w konkluzji przyjmują, że nauczanie platońskie jest tylko jedno, choć wyrażone na nieskończenie wielu poziomach rozumienia. Dla Schleiermachera istnieją zatem różne przybliżenia do prawdziwego nauczania Platona, od całkiem nieadekwatnych, które mają początkujący studenci, do całkowicie adekwatnego, które osiąga doskonale wytrenowany badacz. Kwestia pisarstwa ezoterycznego zastąpiona została tutaj przez kwestię wysiłku i odpowiedniej uwagi potrzebnej do właściwego zrozumienia tekstu. Podział na literaturę ezoteryczną i egzoteryczną został wyparty przez podział na uważnych i nieuważnych czytelników. Nie istnieje już ukryte przesłanie samego tekstu, lecz tylko niedoskonale wytrenowani czytelnicy, którzy nie są w stanie odpowiednio uchwycić wszystkich prawd przekazywanych przez autora. Pełne rozumienie tekstu nie polega na świadomości jakościowej różnicy pomiędzy dwoma sposobami narracji, lecz na ilościowej różnicy występującej pomiędzy początkującym i dobrze wytrenowanym czytelnikiem²⁹.

Dla Straussa jednak nowa perspektywa hermeneutyczna, którą proponuje nowożytność, ma głębsze i bardziej fundamentalne znaczenie. Zagubienie sztuki ezoterycznej wiąże się bowiem z zagubieniem naturalnego horyzontu, w którym funkcjonowała klasyczna filozofia polityczna. Sama zaś filozofia polityczna zostaje zastąpiona przez nowożytne nauki polityczne i społeczne, które w sposób empiryczny mają mówić o faktach politycznych i dostarczać naukowych wyjaśnień zachowań społecznych. Ostateczną konsekwencją nowożytnego podejścia do filozofii jest stwierdzenie, że filozofia (również filozofia polityczna) jako aktywność racjonalna jest niemożliwa.

Ryszard Mordarski

The last esoteric thinker. Leo Strauss's remarks on the esoteric character of Gotthold Ephraim Lessing's works

Abstract

According to Leo Strauss, the great thinkers of the political philosophy from Plato, through al-Farabi and Maimonides, to Hobbes, Locke, and J.J. Rousseau distinguished between exoteric, or public, writing and esoteric, or private, writing. The last thinker who was well aware of that distinction and applied it to express his own thought was G.E. Lessing. In the article the author discusses Strauss's thesis concerning esoteric writing and presents the reasons why Lessing might be regarded as the last esoteric thinker. Finally, the author attempts to interpret Lessing's last writings, especially his play *Nathan the Wise*, in the light of Strauss's thesis.

²⁹ Por. L. Strauss, *Exoteric Teaching*, ss. 67-68.