LEO STRAUSS ÎN ROLUL POETULUI (O POVESTE ADEVĂRATĂ)

Autor: Redacția Syntopic | 8 iunie 2022

Un articol de Marco Andreacchio pentru Voegelin View

Articol original: Leo Strauss as Poet (A True Story)

Articol tradus de Mara Manolescu, studentă la Facultatea de Filosofie, Universitatea din București, pentru stagiul de practică organizat în parteneriat cu redacția Syntopic

De ce ar fi rămas nespusă această poveste? Pentru că a fost absurd? Sau… pentru că nu se potrivea așteptărilor profund înrădăcinate, prejudecăților persistente ale vremurilor noastre?

Trăsătura distincivă a lui Strauss este exoterismul, contrariul evident al ezoterismului. Leo Strauss a (re)descoperit exoterismul, practica filozofilor din trecut de a-și ascunde adevăratele credințe printre rândurile lucrărilor lor care au devenit publice. Dar nu asta au făcut dintotdeauna poeții? Nu vorbește poezia în ghicitori? Poate, dar de obicei nu există așteptări ca poeții să știe despre ce vorbesc. Filosoful în schimb, da. Are sens să deducem că, pentru Strauss, filosoful este un poet care știe exact ce vrea să spună, adică ce mesaj vrea să transmită „printre rânduri”. Se întâmplă că Strauss a fost interpretat în general drept sugerând foarte clar că nu există niciun mesaj ascuns sau că secretul filozofilor este că nu există niciun adevăr inteligibil, nici vreo frumusețe, nici vreo mecca, nici un mister divin semnificativ de descoperit dincolo de fațada vieții, dincolo de „opiniile” societăților noastre. Filosofii pe care Strauss i-ar lua drept model ar fi atunci poeți care, după ce au studiat poezia, ajung la concluzia că, pentru a vorbi asemeni lui Nietzsche, Dumnezeu este mort.

Cu toate acestea, filosofii moderni au pus cărțile pe masă, anunțând cu imprudență lumii întregi că Dumnezeu este mort. De aici dificultatea lui Strauss: el caută să ascundă ceea ce a fost deja etalat peste tot. De ce să te complici? Aparent pentru că strausianul își

identifică rațiunea de a fi cu vechea practică a filozofiei de a se ascunde. Să vorbești într-un mod ,,ironic” ar fi o virtute, una foarte „bărbătească” pentru unii (cf. Mansfield), care face ca viața să merite trăită.

Cum de nu este reprezentat Strauss de obicei ca fiind un sofist în sensul obișnuit al cuvântului? Nu este el cineva care crede cu tărie într-o ruptură profundă între privat și public, între suflet și trup? Ne învață oare Strauss că din moment ce Atena reprezintă viața privată, iar Ierusalimul viața publică, atenianul ar trebui deci să pretindă că este evreu *în public*, din asta înțelegându-se că atenianul de astăzi este un straussian într-o lume neo-creștină sau democratică, care amintește de un Marrano ce trăia în Spania secolului al XIV-lea?

Cu siguranță că eroii filosofici ai lui Strauss nu au fost niciodată *asimilați* opiniei publice sau vreunor certitudini din viața publică a *oricărui* veac; dar nu este acest lucru echivalent cu a afirma că, în termeni practici, Strauss a fost un bun creștin care trăia într-o lume profund păgână? Totuși, nu admite bunul creștin că intimitatea creștină nu este altceva decât adevărata viață privată *a tuturor* oamenilor? Este omul obligat, deci, să-și ascundă sufletul la intrarea în sfera publică, *agora*, *polis*? Este Orașul fondat prin *trădarea* sufletului uman? Este politica în esență violentă când vine vorba de natura umană? Pe scurt, este natura umană apolitică? Implică primatul intimității asupra convenției faptul că omul este asocial *prin natură*?

Se sparg categoriile formale ale experienței noastre obișnuite – nu în ultimul rând, cele ale timpului și spațiului – pe măsură ce intrăm în intimitatea vieții minții, în domeniul privat al „rațiunii pure”? De ce trebuie redusă medievala *perfecta ratio* divină la *reine Vernunft* a lui Kant? Este perfecțiunea rațiunii echivalentă cu puritatea rațiunii într-o lume vizibil imperfectă? Trebuie „viața privată” înțeleasă în termeni (proto-)romantici, ca loc al dinamicii psihologice („conceptuale”) care stă la baza structurii „exterioare” sau convenționale a experienței? Este moștenitorul conceptualist al formalismului kantian complementul necesar sociologiei?

Cea mai izbitoare discrepanță între rațiunea divină a Bibliei și varianta sa „transcendentală” kantiană se referă la *telos* sau „funcția adecvată”: în primul caz, nu există ordine în afara activității proprie a rațiunii; în cel din urmă caz, activitatea proprie a rațiunii presupune o ordine înțeleasă ca și cadru, structură sau schemă formal-categorică. În primul caz, viața este în ultimă instanță viața rațiunii, a unei minți raționale, a unei minți demiurgice; în ultimul caz, raţiunea este în cele din urmă limitată de bariere inexplicabile, obligată prin aceasta să respecte restricţiile impuse mecanic, fie şi numai sub pretextul de a servi drept garant umil pentru o divinitate sublimă supra-raţională sau neraţională (noumenalul).

Concepția dominantă de astăzi despre divin este legată de o concepție kantiană despre rațiune, aparent indiferentă față de distincția dintre rațiunea umană și cea divină, ca

între „această lume” și „cea de dincolo” (transcendența propriu-zisă). Această distincție clasică presupunea recunoașterea faptului că rațiunea lui Dumnezeu o perfecționează pe a noastră sau că limitările rațiunii noastre sunt relative la corpul nostru, mai degrabă decât să fie esențiale pentru rațiune, ca și cum rațiunea ar fi în mod inerent imperfectă. De aici și importanța relativă a moralității în antichitatea clasică și, chiar și, într-o măsură mai mică, în Evul Mediu: în ambele cazuri, „această lume” presupune o altă lume, o lume perfectă, eliberată de impedimentele cu care suntem prea familiarizați ca muritori.[1] Lumea „cealaltă” ar fi o lume a spiritului pur, a sufletelor sau, mai corect spus, a intelectelor, a minții libere de orice constrângere corporală și, deci, de orice nevoie de voință (*velle*), în măsura în care voința este o determinare autoritară a dorinței (cursului adecvat/întinderea minții/gândirii), care urmărește ordonarea a ceea ce impune să fie ordonat, în lumina unei ordini prealabile, prototipice, anume ordinea eternă a minții însăși (cf. *Timaeus* al lui Platon). În această privință semnificativă, Biblia este în acord cu Platon: ambele sunt deschise, în felul lor, către o ordine eternă, misterioasă, presupusă de o ordine revelată, „exterioară”; de unde primatul clasic – atât biblic, cât și filozofic – al Binelui asupra oricărui rău, unde răul nu poate prevala asupra Binelui, deși răul rămâne veșnic o posibilitate.

Odată ce aruncăm, sau cel puțin separăm, tot ce ține de altă lume de centrul gravitațional al vieții noastre morale, nu putem să nu rămânem prinși în câmpul de luptă al intereselor „individuale” și „colective”. Acolo, ego-ul „indivizibil” al raționalismului modern timpuriu provoacă și este contestat de cerințele unei (lumești, seculare) Deschise sau „Mari Societăți” (John Dewey) concepută ca „un bine superior”, dacă nu ca *summum bonum*. Totuși, lupta este clară și rezultatul ei este cunoscut de la bun început: ego-ul trebuie să se încline; ca Icar, trebuie să cadă înaintea răsăririi unui nou soare, a unei noi ordini, a unei Noi Domnii în care toți vor îmbrățișa moartea, moartea ego-ului, ca pe propria lor soartă. La sfârșitul bătăliei, libertatea lăudată de modernitatea timpurie este expusă ca un egoism intolerabil ce cedează necondiționat „securității” transmise mecanic. În culmea istoriei, vom cunoaște cu toții siguranța, noul nostru *salus* universal, mântuirea ca scop în sine.

„Noua mântuire” vine cu un preț, anume eradicarea oricărei intimități, acum înlocuită cu „violența în privat” sau suprimarea zilnică, chiar *violarea dorinței naturale*, paralizarea ei sistematică și convertirea în constrângere sau poftă. Dorința naturală a omului este de a fi izgonit, totuși, pentru ca, peste cenușa iubirii unui *Dumnezeu patern*, Steaua Nordului din civilizația clasică, să se ridice o nouă iubire: *amor fati*. Călcând pe urmele lui Nietzsche, trebuie să îmbrățișăm „moartea lui Dumnezeu-Tatăl” ca pe o soartă care merită să fie acceptată.

„Iubirea compulsivă a unui destin fără tată” – realizarea deplină a unei „libertăți fără temei” și a presupusului nostru destin desăvârșit – nu poate decât să semnaleze o criză a civilizației.[2] Îmbrățișăm moartea Tatălui ca semn al Triumfului propriei noastre voințe,

fără să ne dăm seama că *amor fati* indică direct un iad în care libertatea este cel mai mare blestem (în Noua Societate, libertatea noastră „falsă”, fără rădăcini, este expusă ca fiind principalul rău). De aici și conținutul capitolului final al desfășurării modernității; pe ultima ei pagină, libertatea este ocolită în favoarea mântuirii oferite de cea mai importantă manifestare a morții lui Dumnezeu: tehnologia. Triumful unei voințe „dincolo de bine și de rău” se dovedește a fi triumful androizilor asupra întregii omeniri.

Pe măsură ce ieșim din „Istoria” modernității, intrăm într-o *Lume Tehnologică* sau „Metaverse” în care toate constrângerile „naturale” trebuie să fie răscumpărate sau „salvate” prin *sublimarea* într-o Rețea Deschisă de schimburi de informații – Noile Școli – încadrate și susținute de mașinării, în timp ce corpurile umane funcționează strict ca un combustibil pentru mașinării și pentru ingineria lor. Produsele tehnologiei sunt simple momeli cu care corpurile noastre sunt hrănite pentru ca noi să fim ademeniți în hrănirea tehnologiei în sine și dezvoltarea ei. Pe piața tehnocratică nu cumpărăm doar mărfuri; *suntem* marfa în actul de a plăti mașinăriile producției tehnologice cu propriile noastre corpuri, nu pentru a le dobândi ceva util, ci pentru a ne „transsubstanția” corpurile în avatare virtuale, „fantome” digitale ale propriilor corpuri; astfel că, pentru a-l parafraza pe Sfântul Pavel în termeni grotești, „nu trăiesc eu, ci avatarul meu digital trăiește în mine și în afara mea”. Plătim astfel pentru intrarea în *Technoworld* cu propriile noastre corpuri, propriile noastre avatare naturale, chiar dacă doar reprimate.

Cu mult timp în urmă, Dante Alighieri ne-a avertizat despre impulsul trupurilor de a se vinde viciului de dragul de a-și asigura un loc într-o lume interlopă infernală. Infernul lui Dante este un cuvânt în formă de pâlnie în care principiul dominant, primordial, este determinarea, și în care orice *nedeterminare* – însăși sarea vieții poetice – este alungată ca un rău. Corpurile ar fi înstrăinate sistematic de suflet, sau de viață, în sensul că sufletele s-ar pierde sistematic în proiecțiile lor fizice.[3] Infernul lui Dante este o lume „inversată” în care binele este rău și răul este binele; în care sufletele mor în trup la nesfârșit, cu înțelegerea că trupurile nu mai pot muri înapoi în suflete. O lume de obsesii, guvernată mecanic de demoni care semnalează propriile autodeterminări ale sufletelor; ca și în cazul lui Minos al lui Dante, care doar semnalează gradul în care sufletele s-au condamnat la iad. Dar ce caută sufletele la intrarea în iad? Ele îl caută pe Dumnezeul inversat, pe monstruosul Beelzebub, determinarea desăvârșită a vieții. Și astfel, sufletele sunt agitate, prinse în cercuri vicioase, în funcție de gradul în care au abandonat „calea dreaptă” (*diritta via*) naturală ființei umane ca atare. Există moduri mai superficiale de abandon și altele din ce în ce mai profunde, până când ajungem în „punctul” satanic în care drumul natural al omului către divin este trădat definitiv și înlocuit cu un impas final – pasajul hidos, inert prin care poezia lui Dante se ridică „pentru a-și vedea din nou stelele”. Căci nici Satana nu-l poate împiedica pe poet să profite de prezent.

Ce reprezentare este mai potrivită decât Infernul lui Dante pentru iadul tehnologic

cunoscut sub numele de Internet? Ca și în cazul precursorului la care face aluzie Dante, internetul găzduiește o panoplie de capcane alternative pentru minte, poziționate în conformitate cu dictatele unui singur principiu călăuzitor al determinării – un corp care, repetând un adagio aristotelic, „se întrupează singur”. O determinare determinându-se prin respingerea dorinței naturale de suflet a corpului, prin funcționarea ca impostor suprem al vieții. Ca și în cazul Infernului lui Dante, Internetul nostru poate găzdui „excepții” de la o cerere demonică de „monetizare”; totuși, aceste excepții sănătoase sunt tolerate doar pentru că sunt considerate drept niște erori inofensive îngropate în fumul galimatiei satanice, sub valuri de decrete totalizante și diforme. Iadul lui Dante, ca și Internetul, nu este configurat pentru noi; noi suntem făcuți să-l controlăm. „Lumea inversată” este o rețea sofistică (Platon), o capcană, o configurație formidabilă în care noi suntem prada.

Infernul are un telos, dar se varsă într-o fundătură care sugrumă orice sens; are un caracter sistematic, dar sistemul său se prăbușește în centrul său gravitațional monolitic; este ierarhic, dar la vârful său „sacru” stă cea mai josnică dintre monstruozități, o batjocură veche a tuturor ascensiunilor. Ordinea corectă a lucrurilor a fost răsturnată: absurditatea a înlocuit misterul în ritmul unui ceas diabolic care ticăie fără milă ca un imperativ universal, marcând responsabilitatea tuturor de a se conforma mașinăriei lui Satana.

În *Infernul*, așadar, o mașinărie diabolică înlocuiește, sau pretinde că înlocuiește, o minte divină: morala tradițională, poetică, înrădăcinată în cea din urmă, este convertită într-o nouă moralitate „științifică” (sofistică) înrădăcinată în prima.[4] Timpul este un despot inexorabil centrat pe închiderea satanică a oricărei călătorii poetice către etern. Deschiderea poetică față de ceea ce scapă de cerințele mașinăriei infernale este anatema.

„Centrul” lumii noastre a fost ascuns (*Infern* 1.1-2), nemaiapărând în continuare ca un pivot de conversie a materialului (*silva* ca grecescul *hyle*) în divin, ci ca semn al ineluctabilității unei circularități vicioase, a prăbușirii tuturor trupurilor sub greutatea unei fraude colosale. „Centrul” lui Dante este în același timp pivotul sau mijlocul (*mezzo*) *vieții noastre morale*, sugerând că timpul trebuie înțeles, nu mecanic, ca un marș progresiv, ci poetic, ca balamaua de integrare morală a „materiei” în „spirit”, a neînsuflețitului în animat, nu, desigur, în sensul că viața este creată din neînsuflețit (visul lui Frankenstein), ci în sensul că neînsuflețitul este răscumpărat, chiar înviat într-un context animat.[5]

Ce este „timpul”, atunci, în *Comedia* lui Dante? Este momentul prezent (*călugărița* lui Aristotel) ca pivot al vieții morale – punctul viu prin care trecutul și viitorul se pot transforma în eternitate.[6] Opera lui Dante este oferă o înțelegere clasică a timpului, străină de obiceiurile și așteptările noastre lingvistice obișnuite. Pentru a tulbura aceste

așteptări, să ne gândim la „Timpul” (*Tempus*), un poem din *Fabulele lui Esop* ale latinului Phaedrus, care ne conduce înapoi la înțelegerea de mult uitată a lui Dante:

„Timpul zboară ca o pasăre, suspendat pe o lamă,

chel, chipul hirsut, trupul gol

(dacă îl ocupi cu ceva, ține-te bine de el; odată scurs,

Nici Jupiter însuși nu-l va mai putea întoarce),

El semnifică oportunitatea trecătoare a lucrurilor.

Iar ca nicio întârziere lentă

Să nu-i împiedice realizarea,

vechii au prefăcut/i-au realizat/consacrat o asemenea imagine.”

Occasionem rerum significat brevem. [„Denotă durata scurtă a lucrurilor”.] Un timp scurt înseamnă o oportunitate de succes. Ce înseamnă „imaginea” numită Timp? La ce se referă „Timpul” ca figură de stil? Se referă la „oportunitatea trecătoare a lucrurilor de a exista”. Pentru ce sunt prezente „lucrurile”? Ele sunt acolo pentru ca noi să ne îndeplinim sarcina, *scopurile*. Acum, această sarcină este doar a noastră; nici măcar Jupiter nu ne poate dispensa de provocarea de a-i face față. Dar „timpul” este locul pe care îl ocupăm, „acum” ca loc pentru realizarea scopurilor noastre. Nu suntem „în timp”, în sensul modern în care ne-am *pierde* fără să vrem în istorie, „aruncați în lume” (Heidegger), ca într-un *flux* material. Suntem în timp în sensul că ocupăm un loc moral, un „moment” de alegere, „pivotul” (*mezzo* a lui Dante) vieții noastre: „ocupăm” prezentul. În afara acestui „moment”, propriul nostru loc este pierdut și la fel și noi. Căci ne aflăm doar în acel loc care ne este firesc, care este al nostru în mod natural. În afara „acum-ului” – a „timpului” ca moment prezent, timpul alegerii morale – suntem pierduți. În „punctul” mântuirii noastre (punctul în care mă regăsesc din nou – *Infern* 1.2), totuși, ne confruntăm cu o alegere: să cădem înapoi în „timp” (pentru a răspunde chemării noastre, chiar și chemării noastre divine) sau să ne ridicăm din ea – să profităm de ea, să convertim imaginea lucrurilor în lucruri în sine.

Imaginea lucrurilor trebuie înțeleasă în contextul *plinătății* lucrurilor. La fel, „timpul” trebuie înțeles în contextul *telosului poetic* al omului, al „vânătorului culegător”, al „materiei”, misterul divin din care poetul descoperă în oglinda poeziei. Pentru Fedro, poezia nu aparține timpului; ea este timpul, acum-ul gol și imaculat al constituției, care aparține poetului sau tuturor ființelor umane, în măsura în care acestea răspund chemării lor poetice naturale. Ocupăm prezentul în măsura în care îl dezvăluim prin propria noastră prezență. Fiind prezent – fiind *acolo* – dezvăluim prezentul ca loc al

poeziei, al vieții morale. Atunci ar fi absurd să vorbim despre poezie „în timp”, și cu atât mai absurd ca clasicii noștri să conceapă omul „în istorie”, așa cum am fost crescuți, ba chiar instruiți, să facem. Dacă clasicii noștri ar reflecta asupra „Istoriei” noastre, ar considera-o într-*un context poetic*, ca un produs anume al poeziei, printre altele, și, ca atare, ca fiind discutabilă și cu siguranță la fel de *depășită* de om ca și om. În același fel, clasicii noștri nu ar admite perspectiva integrării poeziei în Istorie, cerându-ne mai degrabă să căutăm relevanța „Istoriei” noastre pentru poezie.

Dar nu cumva clasicii noștri nu vorbeau despre istorie sau *historia*? Termenul greco-latin înseamnă pur și simplu *cronică* sau *relatare*, acesta fiind un fel de poveste sau *mythos*, un „mit”. Nu există nicio diferență esențială între o istorie și un mit? Deloc, ținând cont de faptul că o „istorie” este o subspecie a „povestirii” sau a mitului (niciodată clasicii noștri nu vorbesc despre istorie fără predicate), chiar și atunci când vorbim cu creștinii medievali despre „povestea adevărată și *sacră* a tuturor” lucrurilor sub soare sau în lumina 1) unei *povești nespuse* în mintea lui Dumnezeu, nu mai puțin de 2) o *poveste vulgară*.[7] Mitul, pe de altă parte, nu trebuie înțeles ca un simplu mit sau ca un lucru fals. Clasicii noștri ar respinge în întregime colapsul postmodern al tuturor poveștilor într-o sinteză nebuloasă a adevăratului și falsului.[8] Pentru clasicii noștri, o *poveste* este un *mit* scris de cineva vizibil, cineva care garantează integritatea poveștii. Acest lucru nu face ca „istoria”, în principiu, să fie mai „științifică” decât orice mit. „Istoria” de încredere este o poveste care posedă integritate morală, o poveste pentru care *cineva* poate fi tras la răspundere; o poveste la fel de credibilă precum autorul ei este onorabil. În cele din urmă, istoria („historia”) are să ne învețe ceva uman semnificativ, o *morală* sau o învățătură. Deci, o istorie este o poveste bună, un *mit* bun, o poveste care ne poate călăuzi, chiar și atunci când povestea este în mod deschis despre plante și diverse animale (ca în *Naturalis Historia* a lui Pliniu). Veridicitatea sa nu va depinde de vreo „metodă” abstractă sau simbolică, ci de virtutea scriitorului său. Iar povestea va fi adevărată în sensul că va putea îndrepta cititorul către adevăr; capabilă să ilumineze cititorul cu privire la un adevăr sau altul despre lumea lui (*mundum*).

În același fel, în *Poetica* , Aristotel afirma că, „în timp ce [o istorie] vorbește despre lucruri ca fiind [τὰ γενόμενα]”, poezia vorbește despre „cum ar fi ceva dacă ar fi apărut” (τῷ τὸν μὲν) τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο). Și „pentru asta, poezia este mai filosofică și mai importantă decât o istorie; poezia într-adevăr vorbește mai mult despre ceea ce este universal, în timp ce o istorie vorbește mai mult despre ceea ce se referă la particular“(διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν:. ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ στορία καθὰ στορίας καθέν καθέ καθον καθον); și asta este ceea ce spune Aristotel, indicând că poezia vorbește despre „cum ar fi ceva dacă ar fi luat ființă și despre lucruri care pot veni la ființă, fie cu probabilitate, fie cu necesitate” (τὸ ἀναγκαῖον).[9]

Deși Aristotel nu face distincția între o istorie și o poveste, el ne ajută să vedem că nu

are sens să considerăm o „istorie” ca fiind mai „științifică” decât o „poveste”, pe motiv că aceasta din urmă ar fi (în mod presupus) mult mai *poetică*. „Istoriile” lui Aristotel puteau dobândi un caracter „științific” (de lectură filosofică) doar în măsura în care devin mai mult, nu mai puțin poetice.[10] Astfel, în timp ce pentru Aristotel nu ar avea sens să vorbească despre o istorie perfect *adevărată*, peripateticul ar putea vorbi cu ușurință despre cea mai bună istorie printre altele, cu înțelegerea că cea mai bună ar fi cea care ne ajută să ne trezim cel mai mult la adevăr (sau să revenim la adevărata natură) a lucrurilor, care pentru Aristotel este, desigur, animată (în cele din urmă, un „particular” care posedă semnificație „universală”).

Trebuie, totuși, să înțelegem adevărul sau acel lucru care face poveștile adevărate într-o măsură sau alta, ca fiind viu sau neînsuflețit? Este baza propriei noastre înțelegeri sau treziri (cea reprezentată de „Eureka!” a lui Arhimede) subumană sau supraomenească? Trebuie omul înțeles în termenii a ceea ce este superior sau inferior lui?

Poziția formală a lui Strauss este lipsită de ambiguitate; stând în compania vechilor săi precursori platoniceni, el mizează pe prima alternativă: a citi omul în termenii subumanului nu este doar absurd, ci înseamnă a invita la apariția unui regim politic care să reflecte presupusele mecanisme care ar sta la baza constituției vieții. Dacă natura este o mașinărie, atunci arta politică care imită natura va funcționa și ea ca o mașinărie.

Adică legea va fi interpretată ca o impunere mecanică asupra presupuselor mecanisme biologice care de altfel domină ființa umană. Ar fi nevoie de lege pentru ca mecanismele biologice să nu facă politica imposibilă. Dreptul, cu alte cuvinte, ar fi impus de nevoia de a menține politica și omul în siguranță unul față celălalt. Dar nu este asta ceea ce Strauss ne învață atunci când sugerează că natura și societatea, sau adevărul și virtutea, trebuie ținute la o oarecare distanță una de cealaltă?

Susține Strauss cu adevărat această lecție machiavelică? Nu ne-a avertizat el, cel care invocă „dreptul natural” clasic, așa cum este presupus de tot „dreptul pozitiv”, de înclinația lui Rousseau către concepția modernă, conform căreia adevărul și virtutea sunt necomensurate, ceea ce înseamnă că este categoric *imposibil* să existe un Filosof Rege, un om care întruchipează „pozitiv” ce este corect „în mod natural”? Dacă omul este prin natura sa o ființă pre-politică; dacă natura umană va fi în cele din urmă înțeleasă independent de scopurile umane sau de „idealurile naturale”, astfel încât singurele scopuri pe care le-am avea ar fi doar „scopuri” contingente pe care le atribuim (fie de bună voie sau nu, fie nouă înșine, fie altora sau „naturii”)[11], atunci iubitorul filosofic de înțelepciune — de comuniune cu adevărul — trebuie să constituie o amenințare cumplită la adresa idealurilor politice, inclusiv a virtuții. Dar nu subliniază Strauss efectele periculoase, chiar distructive, ale adevărului în politică? Nu acceptă el nevoia politică de „minciuni nobile”, inclusiv minciuna unei nobilimi care este în același timp naturală și importantă din punct de vedere politic? Nu ne învață Strauss că

adevărul filosofului subminează ordinea politică, astfel încât adevărul nu are loc în societatea civilă decât dacă este ,,îndulcit”, lucru care îl face acceptabil chiar și pentru cei care urăsc cu autoritate adevărul? Singurul răspuns logic compatibil cu expunerea publică de către Strauss a opiniilor în cauză este negativ. Strauss nu ar spune atunci că omul este prin natură apolitic sau că ființa umană ca atare trebuie să se bazeze pe dimensiunea sa subumană (subconștient, pasiuni inconștiente, impulsuri sau forțe biologice, etc.). Mai degrabă, Strauss ar spune că, având în vedere corupția aproape inevitabilă a politicii, adevărul devine o amenințare la adresa ordinii politice percepută pe scară largă. Este exact ceea ce găsim în cazul lui Socrate, care este perceput de majoritatea compatrioților săi contemporani ca un corupător al Atenei, în timp ce, în realitate, Socrate este și se prezintă ca un *corector* al Atenei, un om care i-a ajutat pe atenieni să se dezvolte atât ca ființe, cât și ca cetățeni. În acest sens, Socrate ar invita la conceperea unei *coincidențe* a cunoașterii și virtuții, unde cunoașterea adevărului este pe deplin compatibilă și implică într-adevăr exercițiul politic al virtuții. Cu alte cuvinte, pentru a parafraza paragraful de încheiere al *Principii di Scienza Nuova* (1744) al lui Vico, nu ar exista nicio cunoaștere a adevărului în afara vieții virtuoase și, deci, nicio știință în afara poeziei și, prin urmare, nicio metafizică lipsită de etică, nici o filozofie nedreaptă. Filosofia nedreaptă ar trebui să fie denunțată ca fiind nefilosofică sau ca nefiind deloc o filosofie. Așa cum Platon i-a denunțat pe poeții vulgari ai epocii sale, tot așa ar trebui să-i denunțăm pe filozofii materialiști ca fiind filosofi falși, chiar dacă doar permițându-le să-și îndrepte poziția, fie pretinzând că sunt platonicieni, fie ridicându-se printr-o convertire sinceră pe culmile divine sau eroice ale platonismului.

Totuși, ce vrea să spună cu adevărat Socrate când vorbește despre identitatea sau suprapunerea completă a virtuții și adevărului? Nu intenționează el astfel să corecteze opiniile noastre generale atât despre adevăr, cât și despre virtute? Nu ne invită el să punem la îndoială preconcepțiile noastre atât despre filosofie, cât și despre politică? Și nu o face el în cel mai provocator când invocă Regele filosof, imaginea glorioasă a lui Socrate însuși? Cu siguranță, așa cum ne amintește Strauss, Socrate este pe deplin conștient de faptul că filosofia și opinia populară, în special așa cum sunt reprezentate de cei mai autoritari „apărători ai legii și ordinii”, nu sunt compatibile. Chiar și, dar mai ales, cel mai bun filozof – apărătorul socratic al adevărului însuși – va fi urât de cei mai autoritari apărători ai „Legii și ordinii”. De ce, în timp ce pentru filosofi trebuie să fim ghidați de dorință, pentru autoritățile non-filosofice „supunerea iubitoare” trebuie să fie regula noastră de viață? Cum ar putea cererile dorinței și cele ale ascultării, oricât de iubitoare ar fi, să fie vreodată în pace unele cu celelalte?

Răspunsul platonic – Regele Filosof – este, desigur, foarte puțin probabil să rezolve conflictul în cauză, și cu siguranță nu va fi capabil să rezolve conflictul în termeni practici. Nu poate exista o soluție politică la conflictul dintre Filosofie și Drept, între dorință și autoritate. Totuși, așa cum ne-ar aminti uneori Strauss, pentru Socrate, soluția conflictului nostru este viața socratică însăși – viața socratică înțeleasă și trăită în mod

corespunzător.

Ni se spune că Socrate îl slujește pe Apollo, Dumnezeul Unic, Zeul Soare, Dumnezeul ordinii vizibil în timpul zilei. Cu siguranță, nu există o lege autentică care să îl contrazică pe Apollo. Atunci Apollo trebuie să-și dorească ca Socrate, într-adevăr, ca noi toți, să nu ne supunem doar legilor, ci să investigăm semnificația lor, chiar dacă doar atunci când le respectăm. Nici Socrate, nici Legile, ci toți cei care susțin că legile trebuie doar respectate, sunt dușmanii lui Apollo. De aici și probabilul conflict. Căci în lumea noastră căzută, aproape toți suntem predispuși să ascultăm, să credem, mai degrabă decât să căutăm adevărul. Pentru a-l parafraza cu generozitate pe Nietzsche, cei mai mulți oameni ar prefera să creadă în orice, decât să se expună la adevăr. Aceasta este starea oamenilor, una pe care Socrate o putea discerne cu ușurință. Totuși, spre deosebire de Nietzsche, Socrate face o distincție între oamenii corupți și natura umană în deplinătatea condiției sale: nu omul ca om, ci omul corupt, omul confundând adevărul cu o mască, îi este ostil lui Socrate; numai omul pentru care legea este *de facto* masca necesară a absenței sensului (masca unei existențe și univers total lipsit de sens), se va opune, chiar va urî, filosofia. Nimeni, deci, nu va fi misolog prin natura sa. Omul trebuie să fie capabil de rațiune (Swift), sau capabil să mărturisească în viața de zi cu zi despre ce este natura sa înainte de a fi „ascunsă” (Dante).

Unde ne duc gândurile cu privire la conflictul dintre dorință și ascultare? Socrate încarnează răspunsul nostru adecvat la Lege; el îndeplinește Legea prin trăirea rațiunii de a fi a Legii. Legea este dată de Dumnezeu pentru ca noi să ne ridicăm *ascultători* înapoi de la Lege la adevărul propriu-zis sau la mintea lui Dumnezeu (în mod clar detractorii lui Socrate apără o viziune falsă a ascultării). Această minte nu va fi idolul „geometric” pe care Spinoza ni l-a înființat pentru a ne distrage atenția de la provocarea clasică a investigării naturii divinității.[12] Pe de altă parte, nici divinitatea pe care o indică Socrate nu poate fi complet impermeabilă la rațiune. Socrate nu s-ar converti niciodată la islam.

Respectând o divinitate care se oferă filozofului care o caută cu obediență, Socrate se va poziționa între orice monoteism intransigent și raționalismul modern. El nu va fi oferit o soluție practică a conflictului dintre acești doi poli, dar cel puțin va fi moderat conflictul, ajutându-i pe monoteiști să fie mai puțin intransigenți și pe raționaliștii moderni să fie mai prudenți.

Lucrul în care se angajează Socrate al lui Strauss este, în esență, o expunere a suprafeței vieții la interioritatea vieții, la „viața minții”. El întreabă constant „de ce” în fața problemelor noastre zilnice, în fața pâinii noastre zilnice. Dar întrebarea „de ce” nu este căutată în afara întrebării socratice „ce este” (*ti esti*/τί ἐστι). A întreba „de ce” înseamnă a întreba ce este cu adevărat ceva. Ca în pilda a 9-a a lui Ioan despre orb.[13] Adevărata problemă este ceea ce suntem cu adevărat, iar această întrebare este

inseparabilă de întrebarea cu privire la scopuri (*hina*/ἵνα), pentru că omul se găsește cu adevărat în scopul propriu său. Însă, odată ce se întunecă viața interioară, ajungem să ne lovim unii de ceilalți ca niște mingi pe o masă de biliard, unde însăși posibilitatea de a întreba despre interioritate este ocolită ca formă de abuz, ca tentativă ilicită de intruziune violentă. Adevărul nu trebuie pus la îndoială; poate fi evitat sau îl poți aborda cu un ciocan nietzschean, spulberând mingea de biliard pentru a forța lipsa de sens a existenței să se expună (explodând) în disjuncție radicală cu cerințele Legii și ordinii și, prin urmare, ale unei societăți pașnice. Atunci adevărul trebuie fie evitat, fie îmbrățișat într-o manieră exaltată, ca o răpire violentă.

Ne-am întors la conflictul dintre adevăr și virtute. Strauss a muncit din greu pentru a arăta că disjunctura lor modernă a dus la o criză a civilizației, dar și că separarea modernă a adevărului și virtuții una de cealaltă nu era nici ireversibilă, nici dezirabilă. De ce ar fi important să rămânem virtuoși? Doar pentru a fi curajos, prudent? Pentru a deschide ochii? Pentru că, înainte și independent de virtutea care își manifestă lucrările la lumina zilei (ἕως ἡμέρα ἐστίν; Ioan 9:4), virtutea lucrează în noaptea care aparține lui Dumnezeu; și acolo este adevărul.[14]

NOTE

1. Care este natura obstacolului nostru corporal? Putem noi, ca agenți morali, să ne apropiem de „corp” ca ceva mai mult sau altceva decât umbra noastră? Este frământarea corpului nostru altceva decât expresia unei încercări eșuate de a fi suflet? Nu încearcă trupul să fie în mod continuu viu, să renunțe la spectrul morții, al trecutului, la sine, să iasă din moarte fără să cadă înapoi în ea, stabilindu-se astfel într-un tărâm al nemuririi? Dar cum ar putea „corpul” să realizeze vreodată atât de mult de unul singur, fără îndrumări morale, adică fără să fie „antrenat” să devină un corp moral, cu totul uman, ignorând (poetic), pretinzând că moartea, amenințarea de moarte, a fost vreodată? Supraviețuirea fizică sau „succesul” nu necesită oare o uitare voită, orbirea de sine a corpului, chiar tăgăduirea de sine sau negația de sine, chiar moartea lui, pentru ca el să poată fi ridicat la orizontul gloriei poetice, convertit într-o oglindă eroică de eternitate? Într-un cuvânt, ca să fim noi? ↑
2. Vezi p. 6 din „The Discrete Permanence of the Ancient: Hilail Gildin On and Between the Lines”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 41.1 (Autumn 2016): 5-13. ↑
3. Vezi „Dante în *Infernul*” (Marco Andreacchio intervievat de Michael Michailidis), Podcast (6 decembrie 2021), la https://www.youtube.com/watch?v=o3dEuyP30q8&t=2270s. ↑
4. Despre logica zadarnică a *Infernului*, vezi versetele 15-18, 25-27, 40 și 74 din Cântul 17. Demonii „cu gheare rele”, Malebranche, printre alte monstruozități, marchează „timpul” în *Infern* (în special 21.121-23). ↑

5. A se vedea „Poetic Soteriology” scrisă de mine în *Journal of Italian Philosophy* (în curs de apariție, 2022). ↑
6. A se vedea ,,Philosophy and the Beyond”, în *Voegelin View*, 18 noiembrie 2021, la https://voegelinview.com/philosophy-and-the-beyond/. ↑
7. Cf. Lucian de Samosata (decedat după 180 d.Hr.), *Narațiuni adevărate* (Ἀληθῆ διηγήματα), o satiră filosofică a tuturor poveștilor pretinse a fi literalmente adevărate – ca și cum „adevărul” ar putea fi altceva decât o categorie poetică. Despre διήγημα („narațiune”), vezi capitolul 6 („Narațiune”) al lui Stephan Tilg, *Chariton of Aphrodisias and the Invention of the Greek Love Novel*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2010. Chariton a fost contemporan cu Lucian. Polybius (mort în c. 118 î.Hr.) se referise deja la διήγημα ca la o poveste lipsită de adevăr, unde „adevărul” este ceea ce este cu adevărat corect, nu la ceea ce, în urma lui Machiavelli, am putea numi „fapte științifice”, ci la natura lucrurilor. Vezi Polybius, *Istoriie* (ἱστορίαι), 1.14 („Deci, dacă separați adevărul de o istorie, ceea ce rămâne este redus la o poveste inutilă; διηγήματα ale lui Lucian sunt „ficțiuni”, atunci; totuși, ele pot fi adevărate în măsura în care mărturisesc natura lucrurilor (cel puțin, ele arată imposibilitatea unor povești literalmente adevărate sau a ceea ce am considera cronici științifice). ↑
8. A se vedea articolul meu, „Epistemology’s Political-Theological Import in Giambattista Vico”, *Telos* 185 (Winter 2018): 105-27. Vico dezgroapă fundamentele poetice ale distincției lui Aristotel între particular și universal (vezi în special *Poetica* lui Aristotel), arătând că toată „istoria” este poetică sau că toate „istoriile” aparțin unui subset al poeziei. Cf. Aristotel, *De Arte Poetica*, ed. Ingram Bywater (Oxford: Oxford University Press, 1958). ↑
9. Traducerea mea expune un sens parțial ascuns de traducerile moderne, altfel „mai netede” sau mai plăcute. ↑
10. Cf. Silvia Carli, „Aristotle on the Philosophical Elements or ‘Historia’”, *The Review of Metaphysics*, 65:2 (Dec. 2011): 321-49. Urmând un obicei modern standard de a citi „evenimentele machiavelice care s-au petrecut efectiv” (*ta genomena*) înapoi în antichitatea clasică, Carli îl prezintă pe Aristotel ca deosebind „istoria” de poezie în măsura în care prima este legată de „fapte” (349). Totuși, așa cum arată destul de clar „istoriile naturale” antice, pentru clasicii noștri o istorie este o cronică care își prezintă conținutul în primul rând ca ceva care s-a întâmplat (sau care s-a împlinit) ceea ce nu înseamnă că „într-adevăr s-a petrecut. ” (vorbind cu modernitata). Nu ar fi o cerință pentru un istoric bun, care este bun doar în măsura în care relatarea lui ne poate ajuta să înțelegem natura lucrurilor și, prin urmare, numai în măsura în care „istoria” este cu adevărat poetică sau morală. ↑
11. Vezi Francis Slade, „On the Ontological Priority of Ends and Its Relevance to the Narrative Arts”, în *Beauty, Art, and the Polis*, ed. Alice Ramos (Mishiwaka, IN: American Maritain Association, 2000), 58-69; și de același autor, „Ends and Purposes”, în *Final Causality in Nature and Human Affairs*, ed. Richard Hassing (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997), 83-85. ↑

12. Cf. *Itinerarium mentis in Deum* al Sfântului Bonaventura („Călătoria minții către Dumnezeu”). ↑
13. Vezi „Legea și dreptul natural în evanghelii: Note despre Parabola orbului din Ioan 9”, în Voegelin View, 11 ianuarie 2022. ↑
14. Ibid. ↑

Imagine: Flickr