

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra filosofie a práva

Bc. Veronika Švomová

**Jeruzalém a Athény
v politické filosofii Lea Strausse**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jakub Jinek, Dr. Phil.

Praha 2025

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze, dne 26.11.2024

Veronika Švomová

Bibliografická citace

Jeruzalém a Athény v politické filosofii Lea Strausse [rukopis]: Diplomová práce / Veronika Švomová; vedoucí práce: Vedoucí práce: doc. Mgr. Jakub Jinek, Dr. Phil.
-- Praha, 2025. – 69 s.

Anotace

Cílem této diplomové práce je reflektovat část díla Lea Strausse – jednoho z nejkontroverznějších politických filozofů 20.století, konkrétně jeho studium Spinozy a Maimonida. Strauss opakovaně upozorňuje na problematický vztah mezi Jeruzalémem a Athénami, mluví o politicko – theologické otázce, pod kterou se pro Strausse skrývá rozpor mezi filosofií a náboženstvím, tedy poznáním zprostředkovaném Božím zjevením a racionálním poznáním dostupným člověku bez pomoci. Tato diplomová práce se pokusí nastínit, jaký mělo toto dilema a současně objev esoterického psaní u Maimonida vliv na Straussovo pojetí politické filozofie.

Klíčová slova

Jeruzalém a Athény, rozum a zjevení, esoterické a exoterické psaní, politická filosofie

Abstract

The aim of this thesis is to reflect on a part of the work of Leo Strauss, one of the most controversial political philosophers of the 20th century, specifically his study of Spinoza and Maimonides. Strauss repeatedly highlights the problematic relationship between Jerusalem and Athens, referring to the politico-theological question. For Strauss, this question represents the tension between philosophy and religion—that is, knowledge mediated by divine revelation versus rational knowledge accessible to human beings without divine assistance. This thesis will attempt to outline how this dilemma, along with the discovery of esoteric writing in Maimonides, influenced Strauss's conception of political philosophy.

Keywords

Jerusalem and Athens, reason and revelation, esoteric and exoteric writing, political philosophy

Počet znaků (včetně mezer): 135 619

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala vedoucímu práce, doc. Mgr. Jakobovi Jinkovi, Dr. Phil. za jeho cenné rady a pomoc. Velké díky patří také mé rodině a přátelům, kteří mě v mém úsilí trpělivě a neúnavně podporovali.

Obsah

Úvod	1
1. Leo Strauss	3
2. Jeruzalém a Athény	4
2.1. Krize Západu	5
2.2. Morálka a poslušnost vůči zákonu	9
2.3. Božský zákon a zákon přirozený	11
2.4. Rozum a zjevení	15
2.5. Proroci	19
2.6. Politická filosofie	20
3. Maimonides a Spinoza	26
3.1. O původu esoterického psaní	26
3.2. Maimonides	31
3.2.1. Filosofie a zákon	32
3.2.2. Literární ráz <i>Průvodce tápajících</i>	37
3.2.3. Reflexe Straussovy interpretace Maimonida	45
3.3. Spinoza	47
3.3.1. Theologicko – politický traktát	49
Závěr	56
Seznam literatury	59

Úvod

Leo Strauss bývá vnímán jako velmi kontroverzní postava politické filosofie 20.století. Straussovi následovníci v něm vidí brilantního myslitele, který se nebojí poukázat na problémy moderní společnosti – Strauss kriticky komentuje její vývoj, upozorňuje na problémy, které představuje historismus, relativismus a pozitivismus, odmítá společnost postavenou na vědě, která se vzdala hodnotových soudů. Pro Straussovi kritiky je nepřijatelná jeho idea esoterického psaní, odmítají souhlasit s jeho interpretací filosofických textů. Zároveň Straussovi vyčítají nejednoznačnost a nesrozumitelnost, kterých se dopouští tím, že své myšlenky a postoje sám ukrývá mezi řádky. Kontroverzní je pro mnohé také představa společnosti rozdělené na *nepoučené nebo prosté masy*, kterým jsou určeny ušlechtilé lži, a *malou skupinu čtenářů poučených*, pro které jsou určeny esoterické texty. Takové rozdělení společnosti se jeví dnešní egalitářské společnosti jako nepřijatelné.

Ústředním tématem Straussovy práce se stala otázka vztahu Jeruzaléma a Athén v politické filosofii, nazývaná také jako otázka theologicko – politická. Strauss opakovaně představuje Jeruzalém a Athény jako kořeny západní civilizace, napětí mezi nimi je pro Strausse životní silou moderní společnosti, současně je jejich zdánlivá neslučitelnost i jednou z příčin krize. Shodu Jeruzaléma a Athén nachází Strauss především v jejich vzájemnému odporu vůči modernitě. Návrat ke kořenům naší civilizace je podle Strausse jedinou možnou odpovědí na současnou krizi Západu.

Práce je rozdělena do tří kapitol. Po stručném představení autora se v následujícím textu pokusím představit Jeruzalém a Athény jako otázku vztahu mezi rozumem a zjevením, božským zákonem a zákonem přirozeným, mezi morálkou biblickou a řeckou, mezi prorokem – filosofem a prorokem biblickým. Toto rozlišení chápe Strauss jako otázku teoretickou, na kterou musí nutně navázat otázka praktická – tedy otázka vztahu politiky a náboženství. V této souvislosti je také nezbytné představit klasickou politickou filosofii a politickou historii.

Třetí kapitola této práce se věnuje Maimonidovi a Spinozovi. V úvodu se zaměřím na téma esoterického psaní, ke kterému přivedlo Strausse studium středověké filosofie,

a které je také jedním ze Straussových nejzásadnějších objevů. Cílem této části je popsat způsob, jakým se oba tito autoři pokusili o sjednocení rozumu a zjevení.

1. Leo Strauss

Leo Strauss se narodil 20. září 1899 v německém Kirchhainu, kde vyrůstal v orthodoxní židovské rodině. Po ukončení humanitního studia na gymnáziu se stal přívržencem politického sionismu. Před nástupem na univerzitu strávil rok jako válečný překladatel v Belgii. Studoval na univerzitě v Marburgu a Hamburku, kde pod vedením Cohenova žáka, Ernsta Cassirera, dokončil v roce 1921 svoji disertační práci s názvem: *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, ve které se zabýval důsledky Jacobiho pojetí zjevení pro otázku poznání. V roce 1922 se ve Freiburgu účastnil přednášek Edmunda Husserla, následně přednášel ve Frankfurtu pod záštitou centra pro vzdělávání dospělých *Freies Jüdisches Lehrhaus*, které založil Franz Rosenzweig. Na pozvání Julia Guttmanna odjíždí Strauss do Berlína, aby se stal editorem jubilejního vydání Mendelssohnova díla. V roce 1930 vydává Strauss svoji první knihu – *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, kterou věnuje Rosenzweigově památce. V roce 1932 napsal recenzi Schmittova *Pojmu politična*. Schmitt na Straussovu recenzi reagoval s vděčností, následně Straussovy připomínky zapracoval do svých dalších vydání. Když se v roce 1932 ocitl Strauss bez práce, byl to právě doporučující dopis od Schmitta, který mu pomohl získat Rockefellerovo stipendium a odjel pracovat do Paříže, kde se věnoval přípravě studie věnované Hobbesovi. V Paříži také navštěvoval přednášky věnované Hegelovi, vedené Alexandrem Koyréem a Alexandrem Kojěvem. Díky prodlouženému stipendiu se následující rok přesunul do Londýna a Cambridge. V roce 1935 vychází jeho kniha *Philosophie und Gesetz*, o rok později pak završuje svoje studium Hobbese knihou *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. V roce 1937 Strauss přijal pozvání na Columbia University, nedlouho poté se stal součástí výzkumného týmu na New School for Social Research, působil také na Claremont Men's College a St. John's College v Annapolis. Během svého působení v USA vyšly také jeho další tituly: *On Tyranny* (1948), *Persecution and the Art of Writing* (1952), *Natural Right and History* (1953), *Thoughts on Machiavelli* (1958), *What is Political Philosophy? And Other Studies* (1959), *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), *Liberalism Ancient and Modern* (1968), *Xenophon's Socratic Discourse? An Interpretation of the Oeconomicus* (1970), *Xenophone's Socrates* (1972) a *The Argument and the Action of Plato's Laws* (1975).

2. Jeruzalém a Athény

Jednou z klíčových otázek, kterou se Leo Strauss během svého života zabýval, byla otázka vztahu filosofie a náboženství, tedy otázka vztahu mezi poznáním zprostředkovaným božím zjevením a racionálním poznáním dostupným člověku bez pomoci. Tato otázka tvoří samo jádro Straussovy politické filosofie. Vztahem filosofie a náboženství se Strauss věnuje v knize *Jerusalem and Athens*, v eseji *Pokrok nebo návrat*, ale také v textu *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*.

V roce 1962 uvedl theologicko-politickou otázku jako zásadní otázku svého zkoumání. V Předmluvě k anglickému vydání své první knihy *Die Religionskritik Spinozas*, Strauss píše: „Tato studie Spinozova Theologicko – politického traktátu byla napsaná v letech 1925–1928 v Německu. Autorem byl mladý žid, narozený a vychovaný v Německu, který se ocitl v sevření theologicko-politického perspektivy.“¹ O dva roky později v předmluvě k německému vydání knihy *The Political Philosophy of Hobbes* zmiňuje svoje studium biblického kriticizmu, který se započal v 17. století, a upozorňuje na nutnost věnovat se theologii zjevení. „Znovuprobuzení theologie, které pro mě ztělesňuje Karl Barth a Franz Rosenzweig, jako by vyžadovalo, aby člověk studoval, do jaké míry si kritika orthodoxního judaismu a křesťanské theologie zasloužila zvítězit.“ A dodává: „Theologicko – politická otázka se od té doby stala tématem mojí práce.“²

Tato otázka je pro Strausse tak zásadní, že prostupuje všemi dalšími tématy jeho práce – kritikou historismu, tématem exoterického a esoterického psaní, otázkou pokroku nebo návratu, definuje také jeho pojetí politické filosofie.³ Pro Straussovy čtenáře může být obtížné se v jeho díle orientovat – na první pohled se může zdát, že se Straussovo dílo skládá z komentářů k různým autorům – věnuje se Spinozovi, Hobbesovi, Maimonidovi nebo Thukydidovi. Tito autoři ale Straussovi posloužili k tomu, aby prostřednictvím interpretace jejich děl vystavěl kritiku moderní společnosti, upozornil na nutnost návratu

¹ STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*. In STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 224.

² STRAUSS, Leo. *Preface to Hobbes Politische Wissenschaft*. In STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. Kenneth Hart Green. Albany,: State University of New York Press, 1997, s. 453.

³ V práci *Obec a člověk* Strauss poznamenává: „Ale v našem věku je daleko naléhavější předvést, že politická filosofie je právoplatnou královnou společenských věd, věd o člověku a lidských záležitostech než ukazovat, že je nenahraditelnou služkou theologie: dokonce i nejvyšší soud v zemi se pravděpodobně podřídí spíše tvrzením společenských věd než desateru přikázání jako slovu živého Boha.“ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Přel. M.Mocek. 1.vydání. Praha: Oikoymenth, 2007, s.8.

ke kořenům západní civilizace a znovu položil otázky, na které jsme se již zapomněli ptát. Sjednocujícím prvkem všech Straussových prací je právě otázka theologicko-politická, otázka vztahu filosofie, zjevení a politiky. Podle Strausse nelze zjevení a filosofii sjednotit, aniž bychom jedno nebo druhé obětovali.

Máme-li si vybrat mezi Jeruzalémem a Athénami, vybíráme si mezi životem v poslušnosti vůči Božímu zákonu a životem oddaným svobodnému nazírání, mezi poznáním založeném na zjevení a poznáním dostupným člověku bez pomoci, mezi zákonem zjeveným nebo racionálním, mezi biblickou nebo filosofickou morálkou.

Pro Strausse byla sice otázka vztahu Jeruzaléma a Athén zásadní, později ji ale označil za otázku teoretickou, kterou je nutné doplnit o otázku praktickou, zabývající se vztahem náboženství a politiky.

2.1. Krize Západu

Krizi Západu v době první světové války rozpoznal a pojmenoval Oswald Spengler. Strauss sice nesouhlasil se Spenglerovým pohledem na Západ – Spengler považuje naši společnost za jednu z vysokých kultur, kulturu nadřazenou ostatním, méně rozvinutým kulturám. Všiml si, že jako jediná je tato západní kultura otevřená všem ostatním, jako jediná „dobykla zeměkouli“⁴. Podle Strausse je však tento předpoklad mylný – odmítá uznat přesvědčení přírodních věd, které ovládly myšlení Západu, že pokrok je možný, respektive nutný.

„Pokud věda dovoluje nekonečný pokrok, nemůže existovat smysluplný cíl či završení dějin, může dojít jen k brutálnímu zastavení pochodu člověka vpřed, a to prostřednictvím přírodních sil, které působí buď samy od sebe, nebo jsou řízeny lidským mozkiem a rukou.“⁵

Západ měl podle Strausse v určité době svoji představu o budoucnosti lidstva, ale o tu přišel a ztratil tím tak svou jistotu. Zdálo se, že pokrok povede ke stále většímu blahobytu a stále větší svobodě a spravedlnosti, a zároveň existovala představa, že spravedlivá

⁴ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*, s.9.

⁵ Tamtéž, s.9.

a dobrá společnost nemůže existovat sama o sobě, ale potřebuje, aby se demokratizoval celý svět.

Tento proces má svůj původ v 17. století, kdy byla víra v dobro nebo moudrost nahrazena vírou v pokrok, místo hodnocení dobrého a špatného hodnotíme podle Strausse skutečnosti jako pokrokové nebo reakční. Tato změna vedla v 19. století k tomu, že se pro ty, kteří se naučili nacházet orientaci jen na základě rozlišení mezi pokrokovým a reakčním a přestali věřit v pokrok, stalo nemožné, aby jim rozlišování mezi dobrým a špatným mohlo dát nějakou jistotu. Změnila se také idea filosofie a vědy – ve snaze nahradit tradiční filosofii a vědu, se objevila Věda s velkým V, která byla velice úspěšná, z původního spojení vědy a filosofie vznikla Věda jako nový úspěšný projekt. Filosofie se pak ocitla na pokraji zájmu, protože byla chápána jako neperspektivní. Dnešní vědě, která se vzdala hodnotových soudů, ale chybí pevný základ, „... věda se svou obrovskou prestiží – prestiží, která je vyšší než jakákoliv jiná moc v moderním světě, je jakýmsi obrem na hliněných nohou, pokud uvažujete o jejích základech“.⁶ Strauss odmítá, že je nutné přijmout hodnoty své doby – musíme se podle něj ptát po jejich legitimitě, nezavírat oči před skutečností a nezbavovat se odpovědnosti za svoje rozhodnutí. Sama představa pokroku je podle Strausse mylná – moderní věda nesplnila svůj úkol, kterým bylo v 19. století odhalit skutečnou povahu kosmu a pravdy o člověku. V důsledku tohoto vývoje se ztratil pojem *racionální morálky*, který je dědictvím řecké filosofie.

Západní civilizace je podle Strausse ohrožena jak zvenku, tak zevnitř, je ve stádiu rozkladu. Těm, kteří stále věří v západní tradici, nezbyvá než se „shromáždit kolem vlajky“⁷, podporovat „západní principy západními způsoby“, nesmíme se ale chtít zbavit svých pochyb, protože životní síla a sláva západní tradice je neoddělitelná od jejího problematického charakteru⁸. Ten má podle Strausse svůj původ právě ve nesmiřitelných pramenech této tradice – v hebrejském a řeckém elementu, ve víře a filosofii. Celou historii Západu tak Strauss chápe jako neúspěšný pokus o jejich sjednocení. Napětí mezi Jeruzalémem a Athénami je ale ve skutečnosti životní silou západní civilizace.

⁶ STRAUSS, Leo. Pokrok či návrat?. In Eseje o politické filosofii I. Přel. M. Mocek, V. Sochor, J. Šindelář. 1. vydání. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2018., s.207.

⁷ STRAUSS, Leo. *Thucydides: The Meaning of Political History*. In: PANGLE, Thomas L. (ed). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 72.

⁸ Tamtéž, s.72.

Krizi Západu můžeme chápat také jako pokus moderní filosofie nebo osvícenství zbavit se zjeveného náboženství a orthodoxie. Útok na náboženství je tak starý, jako filosofie sama – žaloba vznesená proti Sokratovi se týkala jeho zbožnosti, Strauss ale odmítá, že by autorita náboženství byla někdy zpochybňována, náboženství bylo chápáno jako předpoklad pro společenský řád. Osvícenství se ale rozhodlo postavit společenský řád na jiném základě – na politickém atheismu. První osvícenští autoři byli ještě vůči náboženství shovívaví a zdaleka by nesouhlasili, pokud bychom je za ateisty označili. Pro pozdější, radikální myslitele, jako byl Marx, Nietzsche nebo Heidegger, byla „hrůza a zděšení provázející existenci přijatelnější než pohodlí a iluze nabízené náboženskou imaginací.“⁹

Modernímu osvícenství, jehož představitelem byl Spinoza, podle Strausse předcházelo osvícenství středověké, jehož největším představitelem byl Maimonides. Cílem moderního osvícenství bylo zbavit člověka strachu z nadpřirozených sil a osvobodit ho od náboženských představ, cíl středověkého osvícenství byl opačný – skrze metodu esoterického psaní chtěli osvícenští autoři zamezit popularizaci posvátného učení. Esoterické psaní nebylo pouze prostředkem, jak se ochránit před perzekucí, ale také sloužilo k ochraně společnosti před nebezpečím, které s sebou filosofie přináší. Rozdíl mezi středověkým a moderním osvícenstvím Strauss zmiňuje také v práci *Philosophy and Law*¹⁰: zatímco středověké osvícenství bylo ze své podstaty esoterické, moderní bylo exoterické. Úkolem středověkého osvícenství bylo legitimovat filosofii, prosadit právo a svobodu k filosofování, úkolem filosofa ale nebylo šířit světlo a vzdělávat mnohé, ale naopak utajit před nimi racionálně poznané pravdy.

Konflikt mezi Jeruzalémem a Athénami se může zdát v moderní společnosti jako nepodstatný, zdánlivé překonání této otázky může být pro mnohé známkou pokroku, pro Strausse jde naopak o jeden ze „symptomů“ krize.¹¹ Moderní filosofie založená na projektu pokroku se odvrátila od minulosti a hledí do budoucnosti, Strauss si dokonce pohrává s myšlenkou, že „osvícenské pojetí vědy jako univerzální techniky bylo známé i pro starověké filosofy, nicméně bylo předem zavrženo jako pro lidstvo destruktivní

⁹ SMITH, Steven B. *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*. The Review of Politics 1991, Vol.53, No. 1, s. 83.

¹⁰ STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Trans. E. Adler. Albany: State University of New York Press, 1995, s. 102.

¹¹ SMITH, Steven B. *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*, s.81.

a nepřirozené.“¹² V díle *Obec a člověk* Strauss naznačuje, že si na cestě z krize nevystačíme jen s náboženstvím. Krize Západu nás nutí obrátit se k politickému myšlení klasického starověku. „Každému nestačí být poslušný a naslouchat božskému poselství spravedlivé, věřící obce“.¹³ Musíme spravedlivé obci porozumět, abychom ji mohli chránit před barbary, nebo abychom její poselství mohli šířit. Přetrvává však otázka, zda je porozumění spravedlivé obci možné člověkem, který je odkázaný sám na sebe a nespolehá se na Božské zjevení.

Jednoznačným cílem bylo pro Strausse poukázat na Athény a Jeruzalém jako na dva kořeny západní civilizace, ke kterým je nutné se obrátit v okamžiku, kdy jsme stejně jako Strauss svědky krize Západu. Vztah Jeruzaléma a Athén je bezesporu vztahem konfliktním. Uvědomění si tohoto konfliktu nás ale nakonec může uklidnit: podle Strausse¹⁴ si každý z nás může vybrat, zda bude filosofem, otevřeným vůči výzvám teologie, nebo teologem, otevřeným vůči výzvám filosofie. Rozdíl mezi teologií a filosofií není tak zřejmý (existují monoteistická náboženství, která mají velice blízko k určitým filosofickým směrům), zásadní rozpor vypluje na povrch v okamžiku, kdy se zamyslíme nad tím, jak na filosofii a náboženství nahlížíme v dnešní době – Bibli zpravidla chápeme jako historickou záležitost, filosofii vnímáme naopak jako nehistorickou.

Není tedy překvapivé, když shodu mezi Jeruzalémem a Athénami najdeme v jejich společném odporu vůči modernitě – její projevy kritizuje otevřeně i skrytě jak bible, tak řecká filosofie. Modernitu podle Strausse charakterizují tři momenty: prvním z nich je antropocentrická povaha novodobého myšlení, která se propsala do vývoje moderní filosofie a stala se z ní pouhá analýza lidské mysli. Základní myšlenkou této filosofie je představa, že „všechno řád i krása mají svůj původ v myslícím subjektu, v lidském myšlení, v člověku.“¹⁵ Moderní filosofie zavrhlala možnost existence kosmického řádu, zapomněla na myšlenku, že člověk podléhá něčemu vyššímu a že člověk sám není zdrojem veškerého smyslu.¹⁶ S antropocentrickým pohledem souvisí novodobá představa

¹² SMITH, Steven B. *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*, s.81.

¹³ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*, s.8.

¹⁴ STRAUSS, Leo. *The Mutual Influence of Philosophy & Theology*. In: WRIGHT, Ernest G. (ed). *The Biblical Era: Essays in Honor of William Foxwell Albright*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, s.2.

¹⁵ STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat? In Eseje o politické filosofii I*. Přel. M.Mocek, V. Sochor, J. Šindelář. 1. vydání. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2018, s. 210.

¹⁶ Kriticky se Strauss vyjadřuje v této souvislosti k existencialismu –ten je postaven na fundamentální nejistotě nebo znepokojení, tato zkušenost je podle Strausse sice člověku vlastní, nicméně ji nelze

lidských práv a problematický vztah práv a povinností – zatímco původně byl důraz kladen na povinnosti (práva buď nebyla zmíněna vůbec, nebo byla od povinností odvozována), moderní pojetí lidských práv naopak akcentuje práva, zatímco povinnosti jsou pro něj okrajovou záležitostí. Zásadní změnou, která s tímto jevem souvisí, je podle Strausse chápání ctnosti jako vášně a současně popření existence lidské přirozenosti. Třetím charakteristickým rysem je pak „*emancipace člověka od nadlidského*“ – objevení historie spočívá v pochopení, že „svoboda člověka je pronikavě omezena tím, jak svou svobodu poznal dříve, a ne jeho přirozeností nebo neporušeným řádem přírody či stvořením.“¹⁷

2.2. Morálka a poslušnost vůči zákonu

Shodu mezi biblí a řeckou filosofií najdeme v otázkách morálky – v biblí mluvíme v tomto smyslu o vykoupení, zbožnosti nebo Boží milosti, ve filosofii o kontemplaci. Tu Strauss nazývá *asociální dokonalostí*¹⁸. Jak bible, tak řecká filosofie přikládají morálce velký význam a stejně problematicky vnímají její nedostatek, shodnou se také na obsahu morálky. Rozpor mezi biblickou a řeckou morálkou najdeme, pokud se zamyslíme nad jejich zdroji.

Strauss poukazuje na shodu mezi druhou deskou Desatera a pojetím přirozeného práva v řecké filosofii. „Ti theologové, kteří položili rovnítko mezi druhou desku Desatera, jak tomu říkají křesťané, a přirozené právo řecké filosofie, byli moudří“¹⁹ Mojžíš se dozajista shodne s Aristotelem na tom, že vražda, krádež nebo cizoložství jsou bezvýhradně špatné, že nositelem morálky je patriarchální rodina, která je nebo by měla být monogamní. V takové rodině tvořící buňku společnosti mají dominanci svobodní dospělí muži, zejména starci. Současně platí, že jak bible, tak řecká filosofie odmítají uctívat jakéhokoliv člověka. Největší ctností je pro oba zdroje spravedlnost, nikoli mužnost nebo odvaha – spravedlností v tomto kontextu chápeme poslušnost vůči právu, nejenom civilnímu, trestnímu nebo ústavnímu, ale také vůči právu mravnímu a náboženskému.

považovat za zkušenost základní. Strauss chápe existencialismus jako projev a současně důsledek krize moderní společnosti. Existencialismus patří k liberální demokracii, která si není jistá sama sebou a svojí budoucností. STRAUSS, Leo. *An Introduction to Heideggerian Existentialism*. In: PANGLE, Thomas L. (ed). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 27–46.

¹⁷ STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat?*, s.212.

¹⁸ Tamtéž, s. 218.

¹⁹ Tamtéž, s. 213.

Poslušnost vůči právu je pak v obou zdrojích nazývána *pokorou*. „Takto chápané právo a spravedlnost jsou božím právem a spravedlností“ a „Vláda práva je v zásadě vládou Boha, theokracií.“²⁰

Co se zdrojů morálky týče, Aristotelova etika má dvě ohniska – spravedlnost a velkodušnost neboli ušlechtilou hrdost, která v sobě zahrnuje všechny ostatní ctnosti do té míry, nakolik se týkají ostatních lidí. Na rozdíl od spravedlnosti ale obsahuje i ctnosti, které pozvedají člověka jako takového. Pro bibli je ale ctnost založená na ušlechtilé hrdosti cizí, biblická *pokora* je s hrdostí v přímém rozporu, odmítá nárokování si jakékoliv pocty. To, co dnes nazýváme pojmem morálka, bychom ale v minulosti nazvali spíše spravedlností, spravedlnost v původním významu představovala poslušnost vůči zákonu, v konečném důsledku Božímu zákonu. Jdeme-li ještě před sám Zákon, zjistíme, „...že výchozím bodem celého morálního vývoje lidstva je ztotožnění dobra s předky.“²¹

Abychom lépe porozuměli rozdílu mezi Jeruzalémem a Athénami, musíme se zabývat pojmem přirozenosti – zatímco existenci přirozenosti a přirozené vlastnosti filosofie předpokládá, bible tyto pojmy nezná. Musíme se proto dle Strausse²² vrátit ještě před sám pojem přirozenosti, abychom byli schopni porozumět tomuto rozporu. K této otázce přivedl Strausse Maimonides – ve svém díle *Mišne Tora* mluví o čtyřech prvcích, před pojmem přirozenosti nejprve zmiňuje pojem *obyčej* nebo *cesta*. O *obyčej* či *cestě* mluví i bible, z čehož lze usoudit, že se jedná o *ideje univerzální*.²³ *Cestu* můžeme chápat jako předfilosofický ekvivalent přirozenosti, který má podle Strausse mimořádnou důležitost. *Naši cestu* pak chápeme jako správnou, protože je stará a zděděná po předcích, ti byli chápáni jako bohové nebo synové bohů, proto „... správnou cestu je třeba chápat jako božský zákon, jako theios nomos“²⁴. Problém, který ale vyvstává, je způsoben růzností Božských zákonů, kdy každý ze zákonů je prohlašován za univerzálně platný. Tento problém lze vyřešit dvěma způsoby. Jako filosofové odmítneme jakoukoliv zbožnost a zákony a vydáme se hledat první principy, skrze něž se nám možná podaří odhalit, co je dobré od přirozenosti, a co je dobré jen podle úmluvy. Jako theologové

²⁰ STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat?*, s.212.s.214.

²¹ Tamtéž, s.220.

²² Tamtéž, s.220.

²³ Tamtéž, s.221.

²⁴ Tamtéž, s.222.

budeme muset přijmout Božský zákon jako jediný skutečný a pravdivý, ostatní zákony zavrhneme. Theologie předpokládá úmluvu – na jedné straně je Boží láska, proti ní je lidská důvěra a víra. Boha lze poznat pouze skrze jeho zjevení, o kterých se dozvídáme ze zkušeností biblických autorů, biblická moudrost je tedy založená na zkušenosti, nikoliv rozumu.

„Vzhledem k této různorodosti a protikladné povaze jednotlivých údajně Božských zákonů...“, je nutné přijmout, že: „...po předcích zděděné a dobré jsou dvě zásadně odlišné věci, a to i navzdory občasným shodám.“²⁵

Pokud bychom ve starověkém Řecku přistoupili na myšlenku, že dobré je to, co jsme zdědili po předcích, jistě by to znamenalo, že za dobré považujeme nejstarší řecké zákony, konkrétně zákony krétské, jejichž autory nebyli podle Řeků nejstarší předkové, ale sám Zeus. Poslušnost a věrnost takovým zákonům představuje klíčovou ctnost, ti, kdo zákony uctívají, jsou „... dokonalým ztělesněním ducha zákonů: zákonnosti a poslušnosti vůči zákonům.“²⁶ Znamenalo by to také, že předkové jsou nám nadřazeni, že je můžeme vnímat jako Bohy, nebo alespoň potomky bohů. Poslušnost a věrnost nám ale pak brání tázat se po hledání lepších zákonů nebo lepšího politického zřízení, brání nám v poznání přirozenosti. V okamžiku, kdy zákon zpochybníme, obracíme se od tradice k přirozenosti. Víra v existenci božsky zjeveného zákona „...brání vzniku myšlenky přirozeného práva, nebo mění jeho hledání v něco naprosto nedůležitého...“.²⁷ Sokratovo hledání přirozeného práva tedy nutně vyžaduje zpochybnění autority jak božských zákonů v obci, tak zákonů zděděných po předcích. Společnou půdou bible a řecké filozofie je podle Strausse Božský zákon, zároveň je ale také pilířem jejich sporu.

2.3. Božský zákon a zákon přirozený

Otázkou přirozeného zákona se Strauss zabývá v díle *Přirozené právo a dějiny*. Žádná ze Straussových prací nevyvolala takovou vlnu kritiky, jako jeho kapitola věnovaná

²⁵ STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat?*, s.222.

²⁶ STRAUSS, Leo. *Co je politická filosofie?* In: *Eseje o politické filosofii I*. Přel. M.Mocek, V. Sochor, J. Šindelář. 1. vydání. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2018, s.22.

²⁷ STRAUSS, Leo. *Přirozené právo a dějiny*. Přel. M. Mocek. 1. vydání. Praha: Oikoymenth, 2020, s. 83.

Johnu Lockovi. Paradoxně John Locke nepatří mezi filosofy, kterým by Strauss věnoval velkou pozornost. Dle Strausse je pojetí přirozeného zákona u Locka diskutabilní. Na jedné straně Locke rozlišuje mezi zákonem rozumu, který je člověku dostupný bez pomoci, a zákonem Božím, zákonem zjeveným v evangeliu, který zavazuje křesťany.

„Člověka to vede k nahlédnutí, že rozum bez vnější pomoci by nebyl schopen odhalit přirozený zákon v jeho úplnosti, ale že rozum, který se poučil ve zjevení, dokáže rozpoznat dokonale racionální povahu zákona zjeveného v Novém zákoně. Celý přirozený zákon je dosažitelný pouze v Novém zákoně a tam je dostupný v dokonalé jasnosti a jednoduchosti.“²⁸

V tom případě se ale Strauss ptá, proč se Locke nepokusil sepsat Pojednání o přirozeném zákonu založeném na Novém zákoně. Opět zde tedy nalzáme rozpor mezi zákonem zjeveným a racionálním zákonem, dostupným člověku bez pomoci.

Dle Strausse patří Locke mezi filosofy, kteří psali esotericky. Byl to dle Strausse opatrný pisatel – jeho obezřetnost lze vyzorovat ve způsobu, jakým Locke sám sebe chápe – přirovnává se k antickým filosofům, kteří byli opatrní a svoji náklonnost k Bohu skrývali. Upozorňuje také, že opatrný a zdrženlivý byl rovněž Ježíš – aby mohl vykonat svoje dílo, nutně musel být zdrženlivý.

Strauss upozorňuje na fakt, že sám Locke nebyl přesvědčen o původu přirozeného zákona jako zákona zjeveného. Pokud by byl přirozený zákon celý definován a představen v Novém zákoně, musí Nový zákon obsahovat veškeré předpisy přirozeného zákona. Lockova argumentace v tomto smyslu ale není přesvědčivá, a právě proto dospěl Strauss názoru, že byl Locke racionalista. Zdá se, že Locke stejně jako Strauss narazil na stejné dilema: ve snaze definovat přirozený zákon se nevyhnul dilematu mezi zákonem racionálním, daným člověku bez pomoci, a zákonem zjeveným. Ve snaze definovat přirozený zákon tak, aby byl akceptovatelný i pro nevěřící, aby měl tento zákon univerzální platnost a nepodléhal jakékoliv kontroverzi, musí být přirozený zákon chápán jako rozumem poznatelný, „...byl nucen zajistit svému politickému učení, tj. svému přirozenému právu, jež se zabývá právy a povinnostmi vládců a poddaných, takovou

²⁸ STRAUSS, Leo. *Přirozené právo a dějiny*, s.127.

nezávislost na Písmu, jaké jen bylo možné dosáhnout.²⁹ Locke jde ve své úvaze dál, když tvrdí, že neexistuje žádný přirozený zákon, ale pouze přirozené právo, které na rozdíl od přirozené povinnosti účinkuje univerzálně, a protože přirozené právo je na rozdíl od přirozené povinnosti vrozené, je přirozené právo důležitější než přirozený zákon. Stejně jako Hobbes vnímá tedy základ přirozeného zákona na vrozené touze po sebezachování. Na rozdíl od něho jsou všichni lidé svobodní, nemůže tedy existovat žádná absolutní moc. Jako troufalé připadá Straussovi Lockovo tvrzení, že zatímco starozákonní zázraky dostatečně doloženy nejsou, zázraky Ježíše a jeho apoštolů nemohou být vyvráceny žádným nepřítelem nebo odpůrcem křesťanství. Má-li tedy dle Strausse existovat zákon poznatelný světlem přirozenosti, tj. bez pomoci pozitivního zjevení, musí se tento zákon sestávat ze souboru pravidel, jejichž platnost nepředpokládá posmrtný život nebo víru v něj. James R. Stoner, Jr. ve své práci nazvané *Was Leo Strauss Wrong about John Locke?*³⁰ poznamenává, že Strauss vnímá Locka jako stejného ateistu, jakým byli např. Hobbes nebo Spinoza, pokud tedy čteme Locka správně (s ohledem na esoterickou povahu jeho psaní), musíme nutně dospět ke stejnému názoru. Právě podobnost Locka s Hobbesem, tak jak ji popisuje Strauss, bývá nejčastěji kritizována. Zatímco se američtí Otcové zakladatelé hrdě hlásí k Lockově odkazu, těžko bychom mezi nimi hledali Hobbesova přívržence.

Spor mezi přirozeným zákonem a zákonem zjeveným se podařilo vyřešit Tomáši Akvinskému – pro Strausse tu ale zůstává jedna otázka nezodpovězená – je přirozený zákon v Tomášově pojetí přirozeným zákonem v pravém smyslu, tedy dostupný člověku bez pomoci? Podstata přirozeného zákona souvisí s přirozeným cílem člověka, který je dvojitý – mravní dokonalost a intelektuální dokonalost, přičemž intelektuální dokonalost má vyšší důstojnost. Vyvstává zde ale problém: pro intelektuální dokonalost není mravní dokonalost nutná. Ve snaze vypořádat se s touto nesnází Tomáš tvrdí, že cestou k intelektuální dokonalosti nemůže být samotná filosofie, přirozený rozum si žádá božského zákona, který zákon přirozený doplňuje nebo zdokonaluje, podle Strausse je Tomášovo přirozené právo prakticky neoddělitelné „... nejen od přirozené teologie, tj. Od přirozené theologie, která je ve skutečnosti založená na víře v biblické Zjevení, ale

²⁹ STRAUSS, Leo. *Přirozené právo a dějiny*. s.129.

³⁰ STONER, James R., Jr. *Was Leo Strauss Wrong about John Locke?* The Review of Politics 2004, Vol.66, No .4, s.562.

také od theologie zjevené“.³¹ Je to právě myšlenka nutnosti božského zákona, která vedla moderní přirozené právo ke snaze zbavit přirozené právo jeho závislosti na teologii. Strauss v této souvislosti zmiňuje Montesquieuovo dílo *O duchu zákonů*, které „... zůstane nepochopeno, přehlédne-li se jeho zaměření proti tomistickému názoru na přirozené právo.“³²

V tomto kontextu je třeba zmínit, jak na Božský zákon nahlíží judaismus. Haim O. Rechnittzer ve své přednášce *Judaism and the idea of law*³³ porovnává dva rozdílné přístupy k judaismu u Strausse a Ješa'jahu Leibowitze, pro oba je sice pravou esencí judaismu zákon, rozdílně ale chápou samotným termín - pro Strausse je zákon obecným morálním a politickým fenoménem, židovský zákon je pak jeho podkategorií. Pro Leibowitze je židovský zákon samostatným unikátním fenoménem, rozdílným od jakéhokoliv jiného morálního nebo politického zákona. Pravou esencí judaismu je tedy zákon, čímž je znemožněn jakýkoliv pokus definovat judaismus jako soubor náboženských představ, jako víru, brání se myšlence náboženského sentimentu jako určující hybné síle judaismu. Oba autoři se ve svých pracích opírají o Maimonida – shodnou se na tom, že judaismus je především zákonem, a že je nutné oddělovat politiku od náboženství. Pod termínem *Zákon* si ale oba představují něco odlišného. Pro Strausse je Maimonidovým pravým prorokem Mojžíš – zákonodárce, pro Leibowitze je to Abrahám, muž víry.³⁴ Rechnittzer dále uvádí: „Mluvíme-li tedy u Strausse o rozporu mezi náboženstvím a zjevením, musíme mít spíše na mysli rozpor mezi zákonem zjeveným od Boha a lidským, racionálním zákonem.“³⁵

³¹ STRAUSS, Leo. *Přirozené právo a dějiny*, s.152.

³² Tamtéž, s.152.

³³ RECHNITZER, Heim O. *Judaism and the Idea of Law: Leo Strauss and Yeshayahu Leibowitz's Philosophical and Ideological Interpretations of Maimonides*. In Hebrew Union College Annual, vol.79 (2008), s.165.

³⁴ V poslední eseji, kterou Strauss vydal, se věnuje analýze Nietzscheho nejkrásnější knihy – *Beyond Good and Evil*. Rechnittzer se domnívá, že jediný způsob, jak překonat modernismus a relativismus je podle Strausse návrat k Platónově jeskyni (což pro Strausse znamenalo potřebný návrat k přirozenosti jako pevnému bodu pro lidské poznání, o odtud pak k Maimonidově představě proroctví. Jediná cesta zpět je skrze Nietzscheho. Přestože Strauss kritizuje Nietzscheho jako filozofa třetí vlny modernity, označuje Nietzscheho za jako výchozí bod – Nietzsche relativizuje veškeré hodnoty, stojí na vrcholu historicismu, skrze jeho učení se můžeme vrátit k anti-nihilismu. Noví filosofové, kterým se podaří dle Nietzscheho vzoru přehodnotit všechny hodnoty, se vracejí zpět do jeskyně, kde se z nich stávají proroci. Návrat je kompletní až při otevření se Bohu, filosof je atheistou, který čeká na příchod boha, který se ještě neukázal.(viz RECHNITZER, Heim O. *Judaism and the Idea of Law*, s.11.)

³⁵ RECHNITZER, Heim O. *Judaism and the Idea of Law*, s.2.

2.4. Rozum a zjevení

Abychom dostatečně porozuměli pojmu zjevení, musíme si být podle Strausse vědomi zásadního rozdílu mezi tím, jak je zjevení chápáno v islámu a judaismu, a jak je tento pojem chápán v křesťanské tradici. Zatímco křesťanská scholastika byla inspirována Aristotelovou Politikou, Ciceronem a římským právem, v islámské a židovské tradici to byly Platónovy dialogy *Ústava a Zákony*, což se následně projevilo v obsahu filosofie, která zde byla zasazena do politického rámce. S tímto faktem souvisí také další rozdíl – pro judaismus a islám má zjevení povahu zákona, ve středu zájmu filosofů je dokonalý zákon a dokonalé zřízení.

Status *filosofie* byl v prostředí židovském a muslimském velice nejistý, na rozdíl od křesťanství, pro které je posvátné učení zjevenou theologií. Filosofie se stala nedílnou součástí křesťanského prostředí, filosofické vzdělání bylo nezbytnou průpravou každého bohoslovce. V důsledku to filosofii přivedlo pod církevní dohled. V židovsko-islámském světě pak je filosofie chápána přinejlepším jako soukromá aktivita.

Zcela opačný přístup k filosofii najdeme v židovské tradici – jak Maimonides, tak ha-Levi věří, že filosofie a náboženství jsou dva neslučitelné světy. Zatímco se Tomáš Akvinský ve své *Summě* snaží obhájit pozici posvátného učení, Maimonides hledá v *Průvodci* ospravedlnění pro filosofii.³⁶

V práci *Pokrok či návrat?* Strauss uvádí, že chceme-li porozumět postoji filosofie ke zjevení, musíme nejprve správně porozumět klasické filosofii. Je nutné vyvrátit představu, že klasická filosofie věřila v poznatelnost celku. Pakliže ale za klasického filosofa považujeme Sokrata, který věděl, že nic neví, musíme uznat, že i on připouští, že celek poznatelný není. Avšak i toto poznání předpokládá alespoň částečné porozumění celku. Strauss také dodává: „Pokud vím, dnešní argumenty proti filosofii ve prospěch zjevení jsou založené na nedostatečném pochopení klasické filosofie.“³⁷ Mluvíme-li o zjevení, nutně se ptáme po historickém důkazu, který by ho potvrdil. Zjevení ale nemůžeme chápat jako historický fakt, protože neexistují nezaujatí svědci nebo pozorovatelé – vždy se jedná o věřící. Dokázat nemůžeme ani zázraky, protože to by předpokládalo naše dokonalé poznání moci přírody. Zjevení bylo vždy spojováno s vírou,

³⁶ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.11-12.

³⁷ STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat?*, s. 235.

kteřá byla jeho předpokladem, otázkou však podle Strausse zůstává, zda je spojování víry s možností zázraku v souladu s učením bible.

Jak theologie, tak filosofie³⁸ jsou založeny na víře – v prvním případě je to víra v Boha a zjevení, víra v Boží milost a řád, ve druhém je to víra v nutnost vlastní existence, ospravedlnění nutnosti hledání pravdy a svobodného tázání a nazírání. Jak bible, tak řecká filosofie o sobě prohlašují, že představují a ztělesňují „pravé poznání“. Západní člověk z jejich kořenů vyrostl, abychom tedy mohli správně pochopit sami sebe, je nutné porozumět jak Jeruzalému, tak Athénám. Strauss se v souvislosti s těmito tradicemi vyhýbá pojmu *kultura*.³⁹ Zde opět naráží na problém historismu, který dospěl k závěru, že je možné rozumět lidem, které studuje, lépe, než oni rozuměli sami sobě. Vztažení pojmu kultury „... na kultury jiných dob a podnebí je aktem, který vyplývá z duchovního imperialismu právě této doby.“⁴⁰

Pojmem zásadního významu, které je podle Strausse středobodem biblického učení i filosofie, je *moudrost*. Otázku po vztahu mezi Jeruzalémem a Athénami je tedy možné přeformulovat jako otázku vztahu mezi biblickou a řeckou moudrostí – pro biblickou je ústředním motivem bohabojnost, pro řeckou pak údiv. V okamžiku, kdy se chceme rozhodnout pro jednu z variant a stát se moudřími, musíme se nutně stát filozofy, tedy těmi, kteří usilují o svobodné nazírání. „Pro nás všechny, kdo nemůžeme být orthodoxní...“⁴¹ z toho nutně vyplývá také povinnost věnovat se historicko – kritickému zkoumání bible. Rozhodneme-li se, že zavrhneme možnost zjevení (jak to učinil např. Spinoza), stává se pro nás bible pouze nesourodým souborem mýtů a pověr. Bible tu ale není proto, aby přesvědčila bláznů, kteří v Boha nevěří, ale především pro ty, jejichž víra není dostatečně silná, nebo ty, kteří věří v jiné bohy. Pojem zázraku je rovněž pro bibli cizí – souvisí totiž v našich představách s pojmem přírody, který bible neznala. I tento fakt nám tedy dokládá, že historicko-kritické zkoumání bible ztroskotává právě na nevhodné terminologii. Ke zkoumání bible tedy musíme přistupovat jinak.

³⁸ Filosofii v tomto kontextu Strauss rozumí „filozofii v běžném, a ne zcela přesném slova smyslu, kdy tento výraz zahrnuje jakoukoli rozumovou orientaci ve světě včetně vědy a toho, co máte, tedy zdravého selského rozumu.“ STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat?*, s.243.

³⁹ STRAUSS, Leo. *Jeruzalém a Athény: Několik předběžných poznámek*. Přel. M.Tarnovský. REFLEXE 1994, č.14, s.6-1.

⁴⁰ Tamtéž, s.6-2.

⁴¹ Tamtéž, s.6-4.

Nelze podle Strausse začít jinde než na samém začátku – u stvoření nebe a země. Výrok: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ je tradičně připisován Mojžíšovi, protože byl jediným prorokem, který stál Bohu tváří v tvář. Po stvoření světla a nebe následovalo stvoření země, moře a rostlinstva, slunce, měsíce a hvězd, pátý den byli stvořeni vodní živočichové a šestý den pozemští živočichové a člověk. Strauss vnímá jako nejpozoruhodnější problém právě ten, že stvoření světla, tedy dnů a nocí i vegetace, předchází stvoření slunce. Z toho následně usuzuje, že pořadí, v jakém došlo ke stvoření, odráží předměty stvoření ve vzestupném pořádku, nebe je tedy níže než země, slunce, měsíc a hvězdy nejsou bohy, naopak mají člověku a živým tvorům sloužit. Člověk, stvořený k Božímu obrazu, byl Bohem *tvořen*, zatímco u stvoření nebe a nebeských těles mluví o jejich *vyrábění*.

Z druhého líčení, kdy bible vypráví o stvoření člověka z prachu země, kterému pak Bůh vdechl do chřípí život, vyplývá, že se člověk sestává ze dvou částí – vysoké a nízké. Následuje příběh vyhnání z ráje, které bylo zapříčiněno neposlušností. Zatímco Bůh ovoce ze stromu poznání nezakazuje, ale pouze varuje, že povede ke smrti, podle hadova tvrzení poznání dobrého a zlého od před smrtí chrání. Bůh řekl, že následkem své neposlušnosti se „*člověk stal jedním z nás, znaje dobré a zlé*“.⁴² Podle bible je to právě poznání dobrého a zlého, bez kterého bychom žili v prostotě. Nelze se také nezastavit nad příběhem Ábela a Kaina – první z nich se živil pastevectvím, a byl tak Bohu milejší, protože pastevecký život více souzněl s životem v prostotě, druhý obděláváním půdy. Byl to ale nakonec Kainův rod, který se postaral o založení prvního města. Na srovnání s Noemem pak Strauss naznačuje, že „... civilizace a zbožnost jsou dvě rozdílné záležitosti.“⁴³ Nakonec zde Strauss uvádí, že: „Smyslem Božího slova, jak bylo sděleno prorokům a zvláště Mojžíšovi, je stát se zdrojem poznání dobrého a zlého, pravým stromem poznání a zároveň stromem života.“⁴⁴ Po tomto rozboru bible přechází ke kořenům řecké tradice – k Hesiodově Theogonii a k Parmenidovým a Empedokleovým pracím. Jako nejpozoruhodnější rozdíl mezi těmito díly uvádí skutečnost, že podle filozofů vše, co je, nevzniká a nezaniká, a stejně tak vznikají a zanikají sami bohové.⁴⁵

⁴² STRAUSS, Leo. *Jeruzalém a Athény*, s.6-11.

⁴³ Tamtéž, s.6-12.

⁴⁴ Tamtéž, s.6-17.

⁴⁵ Komentář ke Straussově výkladu Stvoření předkládá Drury: Straussovův výklad sice není tolik nepodobný Hegelovu – podle něj had Evě nelhal, když jí říkal, že s ovocem ze stromu poznání se stane Bohu rovnou,

Spor mezi Jeruzalémem a Athénami vyvrcholil ve 12. a 13. století – filosofie té doby byla reprezentována Aristotelem, jehož bůh, stejně jako ten biblický, je sice jen pouhou myslící bytostí, ryzí myšlenkou, na rozdíl od Boha biblického ale není tvůrcem a nezasahuje do dění světa v podobě příkazů a zákazů. Přestože se Platónovo myšlení této historické bitvy neúčastnilo, je často chápáno jako bibli bližší než učení Aristotelovo. Platónův bůh je také bohem tvořitelem, který je „*věčný a dobrý, a tudíž i jeho stvoření je dobré.*“⁴⁶ Bůh je podle Platóna dobrý, proto není příčinou ničeho zlého, bůh je jeden a je neměnný. Platón mluví o viditelných kosmických bozích, kteří opakují svá zjevení, a bozích tradičních, kteří se zjevují jen pokud sami chtějí. Kosmičtí bohové jsou pak na mnohem vyšší úrovni než ti řečtí, a na rozdíl od nich jsou přístupní všem, zatímco řečtí bohové jsou tu pouze pro Řeky, dostupní skrze řecké tradice. Rozdíl mezi Bohem nebo bohy filozofů a Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jákobovým je rozdílem mezi *rozumem a zjevením.*⁴⁷

Otázka odmítnutí Athén Jeruzalémem je zjevná – Aristotelův bůh není Bohem Abrahamovým nebo Izákovým. Odmítnutí Jeruzaléma Athénami je podle Strausse složitější. Filosof musí z principu odmítnout vše, co není evidentní, včetně zjevení, které je pro něj jen pouhou možností, proto odmítá zjevení s vědomím, že to pro něj může být fatální. Všichni starověcí filozofové byli stejně přesvědčeni, že existuje-li Bůh, nebude trestat ty, kteří touží po pravdě. Místo otázky zjevení si filosof pokládá otázku po dobrém životě, pravým prototypem filosofa je tedy Sokrates.

Souhlasíme-li s tvrzením, že jak bible, tak řecká filosofie si nárokují být považovány za zdroj pravé moudrosti, musíme zůstat otevření jak Jeruzalému, tak Athénám. Zároveň je přirozené, že lidé toužící po moudrosti budou spíše inklinovat k filosofii – pakliže si pro sebe necháme tuto otázku otevřenou, přikláníme se automaticky na stranu Athén. Přiznáváme zároveň, že jsme do jisté míry akceptovali kritiku bible – pro věřící jsou biblické zprávy o Bohu a jeho prorocích autentické a pravdivé, pro ty, kteří být orthodoxními věřícími nemohou nebo nedokážou, je bible pouhou sbírkou

co jí ale had zapomněl říci je, že k tomuto nedojde okamžitě, ale v průběhu historie, kdy se nakonec nesevá mezi Bohem a člověkem pramenící z této neposlušnosti urovná a člověk získá novou identitu Bohu po boku. Podle Strausse had Evě nelhal, pouze jí odkryl jen část pravdy – tedy že za lásku k pravdě musí lidé nutně platit utrpením, žádné konečné řešení tohoto sporu není možné. Hledání pravdy je tedy nekonečnou opozicí proti Bohu, sporem, který v sobě nese vztah Jeruzaléma a Athén. Eva je podle Drury nejen první filozofkou, symbolem lásky k vědění, ale také představuje zlo a neposlušnost. (viz DRURY, Shadia B. *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*. Political Theory 1985, Vol.13, No.3, pp.315–337.

⁴⁶ Jeruzalém a Athény, Několik předběžných otázek, s.6-20

⁴⁷ STRAUSS, Leo. *Jeruzalém a Athény*, s.6-19 - 6-20.

nespolehlivých historek. Autorem, který jako první vyslovil tento kritický pohled na bibli, je podle Strausse Machiavelli. Ve svých Rozpravách⁴⁸ hovoří o útlaku ze strany křesťanských sekt, který vedl k perzekuci s úmyslem potlačit starověké myšlení. Podle Machiavelliho se křesťanství nepodařilo nahradit latinský jazyk jazykem novým, nebylo tak schopné toto myšlení kompletně vymazat.

2.5. Proroci

Vztahem Jeruzaléma a Athén se věnoval Hermann Cohen ve své přednášce nazvané „*Společenský ideál u Platóna a proroků*“.⁴⁹ Označuje zde Platóna a proroky za nejdůležitější prameny západní kultury, na křesťanství v této chvíli zapomíná (dle Strausse toto pramení ze znepokojení nad společenským ideálem). Pravdu Cohen nachází v syntéze Platónova učení a učení Proroků, Platónova pravda je především pravdou vědy, proroci k této myšlence přidávají myšlenku dobra – nemá ale na mysli Boha, ale vědeckou etiku. Otázkou pro Strausse zůstává, v jakém smyslu je učení proroků v tomto jeho pojetí nedostatečné. Platón navrhuje vládu filosofů, která je nezbytná, pokud chceme potlačit zlo. Takovým filosofem ovšem může být pouze někdo, komu je přístupná pravá povaha.⁵⁰ Nepochybuje také o existenci neměnné, ideální struktury lidské společnosti, jejíž součástí je třída válečníků, protože existenci válek považuje za nezpochybnitelný fakt. Cohen by oproti Platónovy idealista – věřil v moderní vědu a pokrok, víra v proroky ho motivovala k přesvědčení, že lidské chování lze radikálně proměnit. Na Cohenovu obhajobu Strauss připomíná, že Cohen nebyl svědkem pozdějších společenských událostí v Evropě. Musíme se tedy podle Strausse zamyslet nad tím, zda takováto syntéza prorockého a platónského myšlení je ze své podstaty nadřazená svým jednotlivým částem. Svoji pozornost bychom tedy dle Strausse měli zaměřit na spor mezi klasickými a moderními filozofy. Spíše než k Platónovi bychom se měli obrátit k Sokratovi. Musíme zapomenout na rovnítko mezi Platónem a Sokratem, které učinil Cohen. Sokratovo učení a jeho život

⁴⁸SORENSEN, Kim. *Revelation and Reason in Leo Strauss*. The Review of Politics 2003, Vol.65, No.3, p.385.

⁴⁹Herman Cohen: *Judische Schriften*, I, Berlin 1942, str.306-330.

⁵⁰STRAUSS, Leo. *Jeruzalém a Athény*, s.6-21 - 6-27.

můžeme chápat jako posláni, na rozdíl od života a učení Platónova. Proroka Sokrata tak můžeme postavit proti prorokům biblickým.

V bibli se setkáme s proroky falešnými a pravými, zatímco falešní proroci lidem říkají, co rádi slyší, věří v lidstvo, zaslíbenou zemi a vyvolený národ, praví proroci pak ohlašují spasení i záhubu, „předpovídají něco neočekávaného, co se má přihodit lidem ponechaným o samotě jejich strachu a víře.“⁵¹ Rozdílu mezi prorokem pravým a falešným porozumíme prostřednictvím slov Jeremiáše: „Tak řekl Hospodin: Ztracený je člověk, který věří v člověka a tvoří lidstvo a jehož srdce se odchýlilo od Hospodina. Požehnaný je člověk, který věří v Hospodina, a který doufá, že Hospodin je.“⁵²

Jakým prorokem je Sokrates? Jeho posláni vzniklo lidským přičiněním – v Apollónově věštírně, kde byl označen za nejmoudřejšího z Řeků. Sám Sokrates tuto možnost nepopřel, ale svoje úsilí věnoval tomu, aby našel člověka moudřejšího, než je on sám. Jeho moudrost spočívala především v tom, že na rozdíl od ostatních, kteří troufale tvrdili, že o některých věcech znají pravdu, nebo alespoň jejich část, Sokrates tvrdil, že nic neví.

2.6. Politická filosofie

Největším úkolem je pro Strausse dokázat, že politická filosofie je:

„právoplatnou královnou společenských věd, věd o člověku a lidských záležitostech než ukazovat, že je nenahraditelnou služebnou theologie: dokonce i nejvyšší soud v zemi se pravděpodobně podřídí spíše tvrzením společenských věd než desateru přikázání jako slovu živého Boha.“⁵³

⁵¹ STRAUSS, Leo. *Jeruzalém a Athény*, s.6-20.

⁵² Tamtéž, s. 6-20.

⁵³ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*, s.8.

Podle Strausse⁵⁴ je největší ideou Západu politická historie, která je pro západní tradici stejně silným motivem jako filosofie nebo věda na jedné straně a víra ve zjevení na straně druhé, politická historie ale nemá původ v judaismu, ale právě v řecké filozofii. Hlavním tématem politické historie je lidská *moc* – protože může být tento výraz zavádějící, je třeba ho nahradit termíny *svoboda* a *říše*. Politická historie patří k politickému životu, může být důležitá, jen pokud bude důležitá politika.⁵⁵ Politický historik je pak víc než jen občan nebo státník, je to především moudrý muž, který se nesmí nechat obcí pohltit, musí zůstat mimo ni. Na jedné straně musí nahlížet politickou činnost s největší vážností, na druhé straně mu bude připadat směšná a dětinská.

Politická historie, která se zrodila z řecké moudrosti a latinského republikánství, stojí na předpokladu, že politická činnost má nepředstavitelnou důležitost. Ačkoliv byli Platón i Aristoteles přesvědčeni o významu politických záležitostí, politickými historiky nebyli. Strauss si klade otázku, jaká moudrost zakládá politickou historii, a zároveň upozorňuje na fakt, že si takovou otázku obvykle nepokládáme, protože přijímáme politickou historii jako danou. Od 18. století můžeme sledovat změnu – politická historie začíná být vnímána jako jeden z podoborů historie, filosofie je zase chápána jako součást naší civilizace. Pakliže filosofii takto zařadíme, přestává být filosofií, jejímž smyslem je právě osvobodit se od zažitých předpokladů jakékoliv civilizace nebo kultury. Straussův zájem o politickou historii je nepopíratelný, jeho vzorem je Thukydides, největší politický historik v dějinách. Pakliže existuje moudrost politické historie, moudrost, která by politickou historii ospravedlňovala, je to právě moudrost Thukydidova.⁵⁶

Kritika, která směřuje na Thukydida, se zakládá na třech předpokladech: (1) od politického historika se očekává popis politických jevů, vše, co tento popis přesahuje, je otázkou filosofie – tuto zásadu ale Thukydides porušuje. Vedle popisu historických událostí, jakými byly např. Peloponéská válka, se snaží uchopit základní charakter politického života. Thukydida tedy můžeme chápat jako historika a současně politického filosofa, musíme ale přijmout fakt, že je možné na dějinách Peloponéských válek vyličít základní problémy politické filosofie. (2) Na rozdíl od současných historiků, jejichž snahu o popsání historických situací doprovází důkladný popis sociálních, kulturních a

⁵⁴ STRAUSS, Leo. *Thucydides*, s.73.

⁵⁵ Tamtéž, s.74.

⁵⁶ Tamtéž, s.76.

ekonomických podmínek, Thukydidés tato témata úplně vynechává a věnuje se výhradně tématům politiky jako je válka nebo diplomacie a občanské sváry. (3) Thukydidovi je vyčítáno, že kromě událostí, které popisuje, do svých textů také vkládá promluvy, které si ale píše a upravuje sám. Přestože tvrdí, že tyto promluvy jsou autentické a souhlasí s promluvami, které byly vzneseny, nelze si nevšimnout, že jsou všechny psané Thukydidovým jazykem, chybí v nich jakýkoliv náznak osobnosti mluvčího. Tyto promluvy jsou sepsány dokonale podle všech pravidel řečnického umění, proto nemůžeme pochybovat o tom, že byly Thukydidem upraveny. Přestože je třeba tyto námitky vůči Thukydidovi vyvrátit, nebo alespoň vysvětlit, musíme si uvědomit, že kritika jeho díla vychází z moderní tradice, posuzuje tedy Thukydidu ve světle moderní historiografie.

Postavíme-li vedle sebe Aristotelovu a Platónovu představu ideálního zřízení a Thukydidu, stavíme proti sobě „úsilí o neposkvrněný a zářící chrám postavený na vznosné výšině daleko od hulvátského řevu a veškerého nesouladu“⁵⁷ a „politický život v jeho největší žhavosti a prudkosti“.⁵⁸ Thukydidés vidí politický život tak, jak je, bez veškerých příkras a vznosných ideálů. Přestože se jedná na první pohled o rozpor v nahlížení na politické záležitosti, nelze říci, že by tento nesoulad byl nepřekonatelný. Strauss věří, že se oba pohledy doplňují. Nejlepší obec je obec, která se nachází v klidu, je to obec smyšlená. V dodatku k Ústavě pak Sokrates vyjadřuje svoji touhu vidět tuto obec v pohybu. Podle Sokrata není ale vykreslit obec v pohybu úkolem filozofa. „Zdá se, že Sokrates volá na pomoc člověka jako je Thukydidés, který by dokázal politickou filozofii doplnit nebo ji dovršit.“⁵⁹

Rozdíl mezi Platónem a Thukydidem bývá nejčastěji chápán jako rozdíl mezi filosofem a historikem. Považovat Thukydidu za historika je sice možné, ale mezi ním a vědeckými historiky, tak jak je chápe historismus, je obrovský. Thukydidés věnuje pozornost válečným dějinám a diplomacii, okolnosti kulturní nebo hospodářské zcela vynechává, své dílo sepisuje, aby posloužilo na věčné časy (této ambice se vědečtí historikové zcela vyhýbají), a popis událostí doplňuje o svoje promluvy. Naplňuje tak představu o historikovi v předmoderním smyslu – spojuje dějepisectví (jako popis

⁵⁷ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*, s. 148.

⁵⁸ Tamtéž, s.148.

⁵⁹ Tamtéž, s.149.

událostí, které se staly) s uměním básnictví, jehož cílem je podle Aristotela „předvádět věci, které se mohou stát“.⁶⁰ Pozice poezie je tedy uprostřed mezi filosofií a historií – historie se zabývá jednotlivci, konkrétními obcemi nebo královstvími, předmětem filosofie jsou pak druhy. Právě Thukydidova snaha ukázat nám na jednotlivém obecné potvrzuje, že Thukydidu můžeme chápat jako historika – básníka. Thukydidovo úsilí nám dle Strausse může umožnit nejenom porozumění historickým událostem, ale i současné době. Mezi Thukydidem a Platónem můžeme vidět určitou paralelu – Thukydid se ve svém popisu konkrétní události – Peloponéské války pokouší pojmenovat obecné, podobně jako o to usiluje Platón prostřednictvím Sokratova života.

V kontextu politické filosofie můžeme nahlížet otázku Jeruzaléma a Athén jako otázku vztahu náboženství a politiky. Pro Strausse je důležité rozlišit mezi termínem „religion“, který není termínem ani hebrejským, ani řeckým, ale je latinského původu. V hebrejské a řecké tradici bychom mluvili o zbožnosti, která je naopak termínem univerzálním. Mluvíme-li o politické filosofii, musíme mít na paměti její pravý význam, nutně se tedy obracíme na její klasické představitele – Platóna a Aristotela. Přestože klasická politická filosofie ztratila svoji pozici v prostředí společenských věd, žádná diskuse týkající se náboženství, politiky a společného dobra bez ní není možná. Obzvláště to podle Strausse platí pro liberální pozici, založené nikoliv na judaismu nebo křesťanství, ale na lidském rozumu dostupnému člověku bez pomoci – a tudíž na filosofii.

V přednášce *Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy*⁶¹ Strauss uvádí, že veřejné náboženství je podmínkou pro dobrou společnost – Strauss se tu odvolává na Aristotela, konkrétně na sedmou knihu *Politiky*, kde vyjmenovává vše, bez čeho se obec neobejde a zmiňuje „... za páté a v první řadě péči o náboženství, o takzvanou bohoslužbu“.⁶²

Straussova interpretace je jednoznačná – náboženství je nezbytnou podmínkou pro společné dobro a uskutečnění dobré obce, je stejně důležité jako potrava, a současně zaujímá vyšší pozici než vláda. Náboženstvím je zde míněno veřejné náboženství, jehož smyslem je dát legitimitu zákonům, které jsou sice racionální, ale potřebují „nadlidskou

⁶⁰ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*, s.151.

⁶¹ MINKOV, Svetozar – AMAZI, Rasoul. *Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy: An Unpublished Lecture by Leo Strauss*. American Political Thought 2021, s.95.

⁶² ARISTOTELÉS. *Politika*. Přel. A. Kříž. 2. vydání. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1998.,1328b 11-12.

podporu“⁶³. Pro většinu lidí je nutné, aby byly zákony a morálka potvrzeny božími odměnami a tresty. Náboženství, tak jak je chápe Aristoteles, je veřejným náboženstvím, je součástí politického zřízení. Strauss dále uvádí: „...žádné náboženství není pravdivé, ale nějaké, jakékoliv náboženství je politicky nezbytné.“⁶⁴ Úkolem filosofie je pak náboženství ovlivňovat. Podobné chápání náboženství najdeme i u sv. Augustina, který rozlišuje mezi veřejnou theologií a pravou filosofickou theologií, u Platóna se zase setkáme s vládou filozofů, která má nahradit vládu kněžích. Důležitost náboženství pro společné dobro můžeme dle Strausse ilustrovat na Obráně Sokratově – pakliže ji čteme pozorně, neunikne nám, že Sokrates byl vinen tím, že nevěřil v athénské bohy, svoje obvinění ale přijal, protože nemohl obci odmítnout právo vyžadovat od každého občana víru v Dia, Héru a ostatní.

V každém případě tedy musí existovat veřejné náboženství, který musí každý občan akceptovat. V ideálním případě by se společnost bez náboženství obešla – jeho místo v otázce legitimacy zákonů by mohla nahradit filosofie, ale protože filosofování není výsadou mnoha, je pro tento účel nedostačující. Zásadní rozdíl mezi Jeruzalémem a Athénami v této souvislosti nalezneme, pokud si položíme otázku právě po platnosti zákonů – zatímco v hebrejské tradici je poslušnost vůči zákonu nejvyšší ctností, filosofové neuznávají žádné pravidlo jednání jako univerzálně platné, obzvláště v situaci, kdy je ohroženo obecné dobro. Tento poznatek Strauss dokládá na příkladu Makabejského povstání, kdy bylo nemožné dodržet zákaz jakéhokoli boje během šabatu – tento zákaz musel být porušen, protože byl v daný okamžik *nesplnitelný*.⁶⁵ Přestože bylo náboženství nutnou podmínkou pro společné dobro obce a náboženská praxe byla v Athénách *liberální*, náboženská svoboda nebyla legitimní ani teoreticky, ani prakticky.⁶⁶

Ke změně situace dochází postupně – první moderní filosofové, jakým byl např. Thomas More, ještě akcentují potřebu veřejného náboženství – na mysli mají přirozené nebo racionální náboženství. „Každý může následovat náboženství, které se mu líbí, ale

⁶³ MINKOV, Svetozar – AMAZI, Rasoul. *Religion and the Commonweal*, s 96.

⁶⁴ „...žádné náboženství není pravdivé, ale nějaké náboženství, jakékoliv náboženství je politicky nutné. Tamtéž, s.100.

⁶⁵ Tamtéž, s. 100.

⁶⁶ Tamtéž, s. 100.

nikdo, kdo nevěří v nesmrtelnost lidské duše a boží prozřetelnost, nemůže být občanem v obci.“⁶⁷ Zásadní zlom přináší učení Thomase Hobbesa, který popřel nutnost občanského náboženství, a naopak otevřel otázku ateistické společnosti. Pro Hobbesa není pro společné dobro náboženství nutné. John Locke pak nahradil Hobbesovu sebezáchovu pohodlnou sebezáchovou, pro Spinozu je sice náboženství nutností, ale jeho představa náboženství je založena na absolutním minimu – předpokládá nutnost víry v Boha, ale co si podle Spinozy pod pojmem Bůh představíme, záleží jen na nás.

Představa liberální společnosti – společnosti tolerující jakékoliv náboženství i ateismus, spojená s ateistickým politickým řádem, je pro Strausse zásadní, zvláště v kontextu americké ústavy a jejího Prvního dodatku. Strauss varuje před mylnou iluzí, že zbavení se náboženství společnosti prospívá. Vzdá-li se společnost náboženství, jeho místo nutně nahradí náboženský fanatismus.

Strauss zmiňuje otázku, kterou si klade politická theologie: je pro společnost lepší nepravdivé, falešné náboženství, nebo ateismus? Právě náboženství je člověku dostupné pouze skrze zjevení, není dostupné skrze rozum nebo od přirozenosti – z toho plyne, že není obhajitelná přirozená povinnost uctívat a milovat Boha. K Bohu nás podle Akvinského přivede pouze rozum vedený vírou. Z této myšlenky musíme vyjít v okamžiku, kdy se rozhodujeme mezi přirozeným zákonem a zákonem Božím. V předmluvě k *Přirozenému právu a dějinám* Strauss uvádí, že „... nic z toho, co jsem zjistil, neotřáslo mým sklonem dávat přednost „přirozenému právu“, zejména v jeho klasické podobě, před převládajícím relativismem, pozitivismem a historismem.“⁶⁸ a současně říká o Božím zákonu: „...ten přece není přirozeným zákonem, natož pak přirozeným právem“.⁶⁹

⁶⁷ MINKOV, Svetozar – AMAZI, Rasoul. *Religion and the Commonwealth*, s.104.

⁶⁸ STRAUSS, Leo. *Přirozené právo a dějiny*, s.9.

⁶⁹ Tamtéž, s.9.

3. Maimonides a Spinoza

3.1. O původu esoterického psaní

Autoři heterodoxních názorů bývali často ohroženi perzekucí, která mohla mít nejrůznější podoby – od té nejkrutější, jakou byla bezesporu španělská inkvizice, po tu mírnější v podobě společenské ostrakizace. Jedním ze způsobů, jak se perzekuci vyhnout, bylo osvojení si zvláštní techniky *psaní mezi řádky*. Za objevitele esoterického psaní je v moderní době považován Leo Strauss, který o této otázce publikoval již ve 30. letech minulého století. Alexander Kojève tento jeho objev komentuje následně:

„Leo Strauss nám připomněl to, na co bylo příliš jednoduše zapomínáno od devatenáctého století – že nemůžeme brát doslovně vše, co velcí autoři dřívějších časů napsali, ani věřit tomu, že vše, co nám ve svých textech chtěli sdělit, vyjádřili explicitně.“⁷⁰

Odmítneme-li esoterické psaní, hrozí nám hned několik nebezpečí – pakliže velcí autoři psali esotericky a my je stejným způsobem číst odmítáme, zákonitě jim nemůžeme porozumět. Mnohem nebezpečnější je ale pro nás situace, kdy se tato naše neporozumění poskládají, a my tak získáme zkreslenou představu nejen o jednotlivých autorech, ale i o vývoji celých myšlenkových proudů, potažmo i o celé tradici západní kultury. Hrozí nám také, že nesprávné pochopení starověkých autorů nám zabrání porozumět lidskému myšlení vůbec. Podle Strausse⁷¹ je poměrně pozoruhodné, že rozdíl mezi exoterickým (veřejným) a esoterickým (neveřejným) učením není chápán jako otázka zásadního významu při studiu starověké literatury. Důvodem jistě nemůže být nedostatek zdrojů, ale vliv moderní filosofie na klasickou vzdělanost. Úkolem klasického vzdělance je pak rozpoznat, kdy se objeví rozpor mezi esoterickým a exoterickým učením, a určit, zda je tento rozpor významný sám o sobě. Pro moderního filosofa je jen těžko představitelné,

⁷⁰ MELZER, Arthur M. *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 2014, s.xii.

⁷¹ STRAUSS, Leo. *Exoteric Teaching*. In: PANGLE, Thomas L. (ed). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 63- 71.

že se Aristoteles rozhodl psát tímto pochybným způsobem, esoterické psaní proto vnímá jako mystifikaci, která se nezakládá na žádném rozumném základě.⁷²

Psaní mezi řádky vždy předpokládalo existenci dvou druhů čtenářů – vzdělaných a nevzdělaných, přičemž rozdíl mezi nimi vycházel z lidské přirozenosti a jevil se jako nepřekonatelný. Filosofie byla výsadou nepočetných. Od poloviny sedmnáctého století ale převládala mezi filozofy myšlenka, že je zapotřebí ukončit perzekuci jako takovou a že je nutné dát prostor heterodoxním názorům a svobodnému myšlení vůbec. Perzekuce byla chápána jako syndrom doby, chyba daného společenství, kterou pomůže odstranit pokrok ve veřejném vzdělávání. Filozofové věřili, že: „...království obecné temnoty může být jednoho dne nahrazeno republikou obecného osvícenství.“⁷³

Rozdílu mezi esoterickým a exoterickým psaním byla věnovaná pozornost až do konce 18. století, bylo obecně přijímáno, že filozofové tyto dva způsoby psaní rozlišovali. Jedním z těch, kdo tuto otázku vnímal jako zcela legitimní, byl Gotthold Ephraim Lessing, který se touto problematikou zabýval ve svých třech krátkých statích – *Leibniz von den ewigen Strafen* (1773), *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit* (1773) a *Ernst und Falk* (1777 a 1780). Pro Lessinga není esoterické psaní historickou raritou, ale naprosto nezbytným a legitimním nástrojem vhodným do jakékoliv doby. Lessing byl podle Strausse poslední, kdo odhalil, co vede autory k tomu, aby skryli pravdu – a sám mezi řádky ukryl pravu o esoterickém psaní.

V Lessingově eseji *Ernst a Falk* vystupuje tajemná postava Falka, který tvrdí, že každé politické zřízení je ze své podstaty nedokonalé, jeho nedokonalost pak podněcuje vznik svobodného zednářství. Sám Falk se označuje za svobodného zednáře, tím je podle něho ten, kdo zná pravdy, které musí zůstat skryté. Důvodem nedokonalosti politického zřízení a politického života je podle Lessinga skutečnost, „...že veškerý praktický nebo politický život je podřízený kontemplativnímu životu, že veškerá díla, všechna dobrá díla, jsou

⁷² Marvin Fox uvádí, že Straussův přínos ke studiu Maimonida je nepopíratelný, zároveň ale varuje, že Straussovy instrukce, které mají čtenáři usnadnit porozumění *Průvodci*, svoji roli neplní. Straussovi se sice podařilo poukázat na jemnost a komplexitu Maimonidova textu, nicméně jeho komentář k *Průvodci* přináší více otázek, než na které odpovídá. FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, s.54.

⁷³ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*. Přel. T.Suchomel. 1.vydání. Praha: Herrmann & synové, 2022, s. 39.

nadbytečná v míře teoretického života, který je soběstačný, a že požadavky nižších jsou od času k času odsouzeny ke střetu s požadavky vyšších a v praxi je nahrazují.“⁷⁴

Skutečným a konečným důvodem pro skrytí určitých fundamentálních pravd je pak rozdíl mezi tímto praktickým a teoretickým světem. Mnohost náboženských vyznání odpovídá mnohosti a rozdílnosti politických zřízení, resp. různá náboženství jsou *výsledkem* odlišných politických zřízení. Problém náboženství je tedy pro něj především problémem politickým.⁷⁵

Strauss shrnuje Lessingovo učení následovně: (1) Všichni starověcí autoři používali exoterickou prezentaci pravdy a odlišovali ji od esoterické. (2) Exoterický způsob psaní používá tvrzení, která filozof chápe pouze jako tvrzení, nikoliv fakta, ale pouhé možnosti. (3) Exoterická tvrzení (která nenajdeme v esoterickém učení) používá filozof z opatrnosti a pro naplnění určitého účelu. (4) Některá exoterická tvrzení jsou určena pro ty, kteří nemají dostatek morálky, a jejich cílem je tyto čtenáře zastrašit. (5) Existují určité pravdy, které musí zůstat skryté. (6) I nejlepší politické uspořádání je vždy nedokonalé. (7) Teoretický život je nadřazený politickému a praktickému životu.⁷⁶

Zatímco někteří filosofové odmítají Lessingovo učení o dvojitým způsobu psaní, Lessing naopak odmítá nazývat filosofem někoho, kdo o exoterickém psaní pochybuje. Lessing musel podle Strausse projít konverzí, aby si uvědomil, co je filosofie a jaké oběti vyžaduje. Základním předpokladem při čtení textu je ale vědomí toho, že ne veškeré nesrovnalosti nebo protimluvy jsou výsledkem autorovy nepozornosti, ale jsou v textu použity záměrně.

Studium středověkých filosofů, jako byl Maimonides, Al Fárábí, Judas Halevi nebo Marsilius z Padovy, přivedlo Strausse k poznání, že na tyto texty lze pohlížet nejen jako na literární díla, ale že také skrývají významy a myšlenky skryté v esoterické rovině. Strauss ale nepřipisuje esoterický způsob psaní pouze těmto autorům, ale všem, kdo se zabývají opravdovým filosofováním, což je aktivita, která je ze své podstaty vždy založená na určité formě heterodoxie. Strauss také věřil, že všichni tito filozofové museli

⁷⁴ STRAUSS, Leo. *Exoteric Teaching*, s.64.

⁷⁵ Ve zbylých dvou statích pak Lessing hledá důvody pro ospravedlnění Leibnitzova postoje k orthodoxnímu náboženství a určitým náboženským představám, jakými jsou představa o věčném zatracení a Nejsvětější Trojici. U Leibnitze podle něj nešlo o mysticismus, ale o pouhou opatrnost. Představy o věčném zatracení se nejvíce obávají právě ti, kdo o své polepšení vážně neusilují.

⁷⁶ STRAUSS, Leo. *Exoteric Teaching*, s.66.

takto psát a „klamat“ čtenáře nejenom proto, aby se vyhnuli perzekuci – tento styl psaní také zaručoval maximální intelektuální poučení pro všechny čtenáře. Pro *inspirovanou či inteligentní menšinu* je pravda ukryta mezi řádky, pro *neinspirovanou či hloupou většinu*⁷⁷ jsou pak určené texty exoterické, které si kladou za cíl poučit masu v maximální možné míře, která bude odpovídat jejich možnostem, takové poučení má masu přivést k dobrému chování a dobrým mravům.

Dvoji interpretaci Platónových spisů se věnoval Schleiermacher – ten založil svoji teorii na poznání, že existuje intelektuální propast mezi filosofem a jeho čtenářem, tato propast pak má přirozeně za následek interpretační problémy. Schleiermacher klade důraz na rozlišování mezi tím, co filosof míní, a tím, co považuje za pravdu, na znalost historického kontextu, vnímání struktury textu a volby slov. Jednotlivé části textu mají být nakonec posuzovány v kontextu celého textu, celý text pak v kontextu celého autorova díla. Ačkoliv Strauss oceňuje Schleiermachovu interpretaci Platónových dialogů, podivuje se nad tím, proč nedokázal odpovědět na základní otázku: podle Schleiermachera existuje pouze jedno Platónovo učení, které je ale možné interpretovat nekonečně mnoha způsoby – schopnost interpretace nebo porozumění je přímo závislá na zkušenosti, vzdělanosti jeho čtenáře, ale: je učení, kterému je nezkušený nebo nepozorný čtenář schopen porozumět shodně s učením, kterému skutečně rozumí jen trénovaný student?⁷⁸ Podle Schleiermachera je cesta od nezkušeného čtenáře ke zkušenému kontinuální, podle Platóna filosofie předpokládá konverzi, úplný obrat, protože nezkušený čtenář ještě neopustil jeskyni, zatímco filosof je člověk, který jeskyni opustil, a pokud nemusí, do jeskyně se nevrací. Platón vidí rozdíl mezi nezkušeným čtenářem a filosofem nikoliv v míře, jakou jsou schopni textu porozumět, ale ve způsobu. Pro Platóna není nezkušený čtenář pozadu pouze co se vědomostí týče, ale také morálně. Existuje tedy rozdíl mezi morálkou nezkušeného čtenáře a filosofa – v prvním případě jde o morálku služebníků, v druhém o morálku strážců. Služebníci jsou poté nuceni věřit

⁷⁷ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 70.

⁷⁸ Otázka po Platónově esoterickém a exoterickém učení přichází na řadu také v kontextu zkoumání Platónových náboženských představ. Strauss kritizuje skutečnost, že pro Schleiermachera je více než zřejmý Platónův odmítavý postoj vůči polyteismu a lidovému náboženství a není tedy nutné věnovat mu více pozornosti. Pojem polyteismu a lidového náboženství Strauss vnímá příliš vágně – Schleiermacher by měl spíše mluvit o víře v bohy, kteří byli v Athénách uctíváni, pak by nemohl o Platónův postoj k víře vyřešit takto jednoznačně.

ušlechtilým lžím, které jsou používány v daném politickém zřízení. Touto ušlechtilou lží je pak pro Platóna exoterický text.

Na Straussův objev esoterického psaní navázal Straussův žák, Arthur Melzer. Ve své knize *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing* esoterické psaní analyzuje a současně popisuje i historii tohoto fenoménu. Melzer došel k několika závěrům – esoterické psaní bylo běžnou praxí od dob Mojžíšových, během 18. století probíhala živá literární debata zkoumající ospravedlnitelnost této praxe, následně v 19. století ale zájem o esoterické psaní prudce ustupuje. Melzer, který k esoterickému psaní přistupuje jako k vědecké disciplíně, rozlišuje mezi esoterickým psaním podle jeho záměru.⁷⁹ Problematiku esoterického psaní vykresluje Melzer na Machiavellim a jeho politickém problému – křesťanství. Machiavelli ve svých Rozpravách uvádí: „Když člověk spatří velkou chybu učiněnou protivníkem, měl by předpokládat, že je pod ní ukrytá léčka.“⁸⁰ Tématem této promluvy je bezesporu válečná taktika, nicméně lze ji převést i do literárního prostoru. Machiavelli totiž nepokrytě přiznává, že jeho cílem je porazit zažitá pořádky a myšlení. Podíváme-li se tedy na jeho texty s touto premisou na mysli, podobných chyb, které by mohli značit léčku, najdeme několik.⁸¹

Strauss bývá kritizován za to, že používá teorii esoterického psaní účelově – s cílem zajistit si dostatečnou podporu pro své názory. „Pokud potřebovalo esoterické psaní zachránit od straussianismu, Melzerově knize se to podařilo.“⁸²

⁷⁹ Podle Meltzerovy kategorizace existují čtyři druhy esoterického psaní: obranný esoterismus má ochránit autora před perzekucí nebo ostrakizací, jeho cílem je skrýt heterodoxní nebo nebezpečné myšlenky před autoritami, cílem ochranného esoterismu je naopak ochránit společnost před myšlenkami, které by pro ni mohly být nebezpečné. Prostřednictvím pedagogického esoterismu se autor pokouší probudit ve čtenáři zájem o důležité otázky, tato metoda má přivést čtenáře k opatrnému a pečlivému čtení. Politický esoterismus je nástrojem pro reformu společnosti, která se uskutečňuje prostřednictvím skrytého ovlivňování politických struktur. (viz MELZER, Arthur M. *Philosophy between the Lines*, s.125–284.)

⁸⁰ MELZER, Arthur M. *Philosophy between the Lines*, s.55.

⁸¹ Jedním z takových případů je Machiavelliho popis souboje mezi Davidem a Goliášem, kdy „omylem“ vloží Davidovi do rukou nůž. Melzer tuto chybu vykládá jako Machiavelliho snahu nahradit křesťanství svým humanistickým projektem, bude to on, kdo lid osvobodí tím, že mu zpět vloží do rukou meč. Tamtéž, s.58.

⁸² KLEIN, Daniel B. *Foreword to Republication of A Beginner's Guide to Esoteric Writing*. *Econ Journal Watch* 2015, Vol.12, No.2, 294.

3.2.Maimonides

Zájem o Maimonida vycházel ze Strausovy celoživotní snahy o vyřešení problematického vztahu Jeruzaléma a Athén, tento problematický vztah chápal nejenom jako jednu z příčin, ale také jako možné východisko z krize západní civilizace. Jak Jeruzalém, tak Athény se podle Strausse mohou stát protipólem humanismu a sekularizaci. Nemohou mu ale čelit samostatně – je nutné jejich alespoň částečné sjednocení. Z tohoto pohledu bylo Maimonidovo dílo pro Strausse zásadní – Maimonidovi se podařilo rozpoznat a ocenit jejich společný základ, naznačil, jak může víra s filosofií koexistovat, zároveň byl ale schopen pojmenovat jejich rozdílnost. Inspirací ke studiu Maimonida byl Strausovi i Hermann Cohen, spoluzakladatel a představitel novokantovské marburské školy, ve své době uznávaný jako největší židovský myslitel. Poslední roky svého působení věnoval Cohen studiu filosofie náboženství, snažil se vysvětlit vztah mezi monotheismem a etikou. Jeho dílo *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, vydané rok po Cohenově smrti a esej *Charakteristik der Ethik Maimunis* z roku 1908, nadefinovaly kontext pro filosofické diskuse týkající se judaismu té doby. Přestože byla Cohenova práce pro Strausse nepochybně inspirací, v žádném případě nemůžeme souhlasit s tvrzením, že Strauss přistupoval k Maimonidovu odkazu podobně.

Maimonidovi se Strauss věnuje v knize *Filosofie a zákon*, v kapitole *Literární ráz Průvodce tápajících*, završením jeho zájmu pak byla předmluva k anglickému překladu *Průvodce* s názvem *How to begin to study the Guide of the Perplexed* z roku 1963. Martin Fox dokonce označuje tuto esej za „událost obrovského významu v oblasti středověké filosofie a židovského myšlení.“⁸³ Uvádí, že samotný překlad s úvodní esejí nastavil standard pro další překlady. Můžeme se podle něj také pozastavit nad tím, že přestože se jedná o takto zásadní počín, nenalezneme příliš mnoho sekundární literatury, která by se tématu věnovala.

⁸³ Marvin Fox, *Interpreting Maimonides*, s.46.

Filosofie a zákon, první kniha, ve které se Strauss věnoval Maimonidovi, byla zároveň jeho jedinou knihou, která se nedočkala překladu do angličtiny během autorova života.⁸⁴ Maimonides byl v té době pro Strausse nejenom ústřední postavou judaismu, ale celého lidského myšlení vůbec, Gershom Sholem toto Straussovo období v jednom z dopisů nazval tomistickou odbočkou, proti čemuž se Strauss následně ohradil v předmluvě své práce *Spinoza's Critique of Religion*, kde vysvětluje, že jeho zájem o Maimonida je motivován čistě zájmem o otázku vztahu rozumu a zjevení.⁸⁵ Jedním z témat Straussovy práce je pak opět kritika moderního přístupu k historii filosofie a chápání judaismu jako pouhé zvnitřnělé spirituální hodnoty.

Postavíme – li vedle sebe *Filosofii a zákon* a esej *Literární ráz Průvodce tápajících*, nemůžeme si nevšimnout jejich vzájemných odlišností – v prvně zmiňovaném díle Strauss představuje Maimonidovo učení jednoznačně, nenechá čtenáře pochybovat o závěrech, ke kterým došel, v pozdější práci pak skrývá Maimonidovo učení mezi řádky věnované metodě esoterického psaní. Můžeme se tedy domnívat, že *Filosofie a zákon* je textem exoterickým, na rozdíl od *Literárního rázu Průvodce tápajících*, který je textem esoterickým. Čtenáře, „... které otázka literární zajímá více než ta filozofická“⁸⁶, pak Strauss upozorňuje, že k pravému porozumění Maimonidova učení vede pouze skrze přepečlivé čtení. Touží-li tedy čtenář po skutečném porozumění Maimonidovy definice proroctví, nenajde ji v jeho *Průvodci* jasně formulovanou, ale ukrytou mezi řádky.

3.2.1. Filosofie a zákon

V předmluvě k práci *Filosofie a zákon* Strauss konstatuje, že nemůže nesouhlasit s Cohenem, který Maimonida označil za klasika racionalismu – naopak je potřeba toto tvrzení chápat v mnohem důslednějším významu, než ho zamýšlel Cohen. Cílem Straussovy práce je jednoznačně prokázat, že Maimonides nebyl pouhým racionalistou, ale že ho můžeme považovat za *vzor* racionalismu. V této souvislosti je nutné poukázat na rozdíl mezi racionalismem moderním a středověkým. Moderní racionalismus vedl

⁸⁴ Philosophie und Gesetz vyšla v roce 1935, v anglickém překladu jako Philosophy and Law až v roce 1987, část textu z Philosophie und Gesetz Strauss téměř doslovně zopakoval ve své Předmluvě k Spinoza's Critique of Religion.

⁸⁵ STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, s. 9.

⁸⁶ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.90.

k tomu, že je pro nás v dnešní době naprosto zapovězeno pokládat si otázky týkající se možnosti zázraků, stvoření nebo Božského zákona. Je-li judaismus založen právě na víře v biblické zázraky a v absolutní platnost zákona v té podobě, ve které byl zjeven na Sinaji, znamená to, že radikální osvícenství, jehož představitelem byl Spinoza, vedlo k ohrožení židovské tradice. Ani následné snahy o syntézu orthodoxie a racionalismu nebyly úspěšné.⁸⁷ Útok osvícenství na orthodoxii Strauss nazývá výsměchem – veškeré důkazy svědčící proti zázrakům a zjevením jsou založené na tvrzení, že nemožnost zázraků je prokázána. Přestože se osvícenství nepodařilo orthodoxii porazit, podařilo se mu alespoň obhájit svou pozici před útokem orthodoxie. Výsledkem tohoto útoku osvícenství na orthodoxii pak byla situace, kdy moderní společnost již nemohla rozumět judaismu v jeho pravém a původním smyslu, judaismus byl chápán jako „nepochopený pozůstatek zapomenuté minulosti.“⁸⁸ Kritika orthodoxie má podle Strausse své kořeny u epikurejců – Epikura Strauss označuje v kontextu kritiky náboženství za *klasika*.⁸⁹ Pro moderního člověka pak neexistuje jiná alternativa než orthodoxie nebo ateismus. Cesta k novému porozumění otázce po možnosti sjednocení filosofie a náboženství vede pro Strausse skrze osvícenství Maimonidovo a jeho ideu zákona.

V první kapitole se Strauss vyjadřuje ke Guttmanově *filosofii náboženství* – ve snaze vyřešit otázku vztahu Jeruzaléma a Athén Guttman postuloval tezi, že učení, které získáváme skrze zjevení, je shodné s učením získaným racionálně, a jsou to podle Guttmanna právě středověcí filosofové, kteří se o vznik *filosofie náboženství* zasloužili. Strauss souhlasí s tvrzením, že středověká filosofie dala vyrůst *filosofii náboženství*, ale dodává, že pravou otázkou středověké filosofie (na rozdíl od filosofie starověké a moderní) je otázka *právního základu filosofie*.⁹⁰ Pro středověké filosofy nebylo náboženství typem kultury (jako mu rozuměl Guttman), ale zákonem, ve kterém hledali pro filosofii ospravedlnění, v první řadě chtěli potvrdit, že se člověk (s předpoklady pro filosofii) může a musí filosofií zabývat. Jedině takto ospravedlnitelné filosofování bylo skutečně svobodné. Pro středověkého filosofa je pak víra ve zjevení podstatou přirozené moudrosti, zjevení pro něj nepředstavuje nic transcendentálního, co by bylo

⁸⁷ Podle Strausse je boj mezi osvícenstvím a orthodoxií stále živý, dokonce je možná silnější, než byl v 18. a 19. století. Pakliže považujeme tento boj za již uzavřený, vypovídá to o tom, že jsme se přiklonili na stranu osvícenství a nahlížíme celou otázku z jeho pozice. Zároveň Strauss upozorňuje, že moderní osvícenství netrvá tak dlouho, abychom ho mohli považovat za jedinou pravou doktrínu, ze které můžeme nahlížet svět.

⁸⁸ STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law*: s. 31.

⁸⁹ Tamtéž: s. 35.

⁹⁰ Tamtéž, s.60.

v rozporu s rozumem. Zjevení je podle této představy identické s rozumem. Rozdíl mezi osvícenstvím středověkým a moderním lze podle Strausse⁹¹ ilustrovat právě na jejich postoji ke zjevení: jakkoli u nich panuje shoda na tom, že poznání skrze zjevení lze chápat jako racionální, jako projev „zdravé lidské mysli“, pro moderní osvícenství je toto poznání dostupné všem, zatímco pro středověké osvícenství je zjevení dostupné pouze pro filosofy. Středověké filosofy považuje Guttman ve srovnání s moderními za primitivnější – své přesvědčení dokládá tím, že středověký filosof potřeboval zjevení k tomu, aby obhájil morálku. Strauss zde namítá, že na rozdíl od křesťanů, kteří jsou odkázáni na pouhý derivát přirozeného zákona, jsou středověcí filosofové blíže starověké ideji zákona, tak, jak ji definoval Platón.

„Zájem o zjevení může existovat pouze tehdy, pokud existuje potřeba zjevení. Filosof potřebuje zjevení, pokud ví, že jeho schopnost poznání ze své podstaty nepostačuje k poznání pravdy. Přesvědčení o nedostatečnosti lidského intelektu pro poznání pravdy, tedy rozhodující pravdy, je předpokladem pro možnost, že filosof jako filosof může mít zájem o zjevení.“⁹²

Sjednocení rozumu a zjevení dosáhl Maimonides tak, že za soud, který může otázku rozumu a zjevení rozhodnout, označil soud rozumu. Rozum má podle Maimonida svá omezení, pakliže tuto skutečnost přijmeme, nezbyvá nám než přijmout i možnost zjevení. Maimonides rozlišuje mezi *nižším světem*, který je poznatelný a pochopitelný pro filosofa, a mezi *vyšším světem*, který může poznat pouze prorok. Člověk je svojí tělesností připoután k nižšímu světu, aby se mohl stát prorokem, musí se vzdát všeho, co k tomuto světu patří, zejména všech svých žádostí; jediné, co mu zůstane, je touha po vědě. Jako prorok pak může zprostředkovat transcendentální pravdy filosofům a nám ostatním.⁹³

Veškeré pravdy, které jsou pro člověka nutné a nezbytné, jsou mu dostupné skrze rozum a zjevení, skrze rozum poznává svět, skrze zjevení poznává pravdy, které racionální poznání přesahují. Zjevení dává člověku poznat především Boží existenci, jeho jednotu a netělesnost. Jedná se o pravdy, které jsou pro život nezbytné, musí být tedy dostupné pro všechny, nejen pro filosofy. Guttman tvrdí, že sjednocení zjeveného a racionálního

⁹¹STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law*: s.62.

⁹²Tamtéž, s.63.

⁹³Tamtéž, s.66.

poznání je hlavní myšlenkou středověkého judaismu, ale toto tvrzení podle Strausse není založeno na faktech – je to právě nedostupnost zjevení, která vede k poslušnosti vůči Božímu příkazu.⁹⁴ Může vyvstat námitka, kterou předestřel i Guttman, že rozum spojený s vírou ve zjevení nemůžeme považovat za inteligibilní. Abychom ji vyvrátili, je nutné vrátit se k samotnému pojmu zjevení. Zjevení v Maimonidově pojetí musíme chápat jako zákon daný od Boha.

Druhá kapitola *Filosofie a zákona* se zabývá právním základem filosofie, přikázáním filosofovat a svobodou filosofování. Tradiční představa sporu judaismu a filosofie je neplatná – filosofie a zákon nejsou v rozporu, naopak oba směřují k pravdě, hledají původ pravdy u Boha, dárce zákona a stvořitele rozumu.⁹⁵ Pakliže filosofie dospěje k závěru, který je v rozporu s výkladem zákona, je nutné zákon interpretovat jiným způsobem, a to tak, aby změnou nedošlo k odmítnutí principů zákona. Novou interpretaci zákona je následně nutné střežit před nepoučenými. Maimonides dochází ke stejnému závěru – text zákona je nutné chápat obrazně, nové interpretaci se tak nevyhnou obzvláště pasáže, ve kterých je Bůh chápán jako tělesný a proměnlivý.⁹⁶

Ve třetí kapitole věnované filosofickému základu zákona Strauss uvádí, že centrální myšlenkou *Průvodce* je profetologie. Maimonidův prorok musí mít dokonalý intelekt, dokonalou morálku a představivost. Musí být odvážný a být schopný prorokovat a vládnout.⁹⁷ Prorockví staví Maimonides *nad* filosofické poznání – proroci jsou schopni dosáhnout přímého poznání bez užití logických premis nebo závěrů, na rozdíl od filosofů, kteří jsou na ně odkázáni. Je to právě v otázkách přesahujících schopnost vědeckého bádání, jako je např. původ vesmíru, kdy se filosofové musí nechat vést proroky. Zároveň zde Strauss⁹⁸ dokládá, že cílem *Průvodce* je znehodnotit představivost, která je v opozici vůči rozumu, osvobození se od představivosti je pak nutným předpokladem pravého poznání. Maimonidova profetologie je tedy celá inteligibilní.

⁹⁴ Příkladem nám může být Abrahám – podle Maimonida je poslušnost vůči přikázání, které je transcendentální povahy a které nás přesahuje, nejvyšší ctností. (viz STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law*: s. 68)

⁹⁵ STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law*, s.84.

⁹⁶ Tamtéž, s. 81–100.

⁹⁷ Tamtéž, s.101.

⁹⁸ Tamtéž, s.107.

Strauss vysvětluje rozdíl mezi proroky a filosofy následujícím obrazem: všichni žijeme v temnotě, která může být přerušena zábleskem světla. Pravý prorok (Mojžíš) je vystaven zábleskům světla téměř kontinuálně, jeho noc už není nocí, ale stává se dnem. Oproti tomu je běžný prorok vystaven záblesku světla jen sporadicky, někteří proroci takový záblesk zažijí pouze jednou za život. Oproti tomu nebe filosofů nikdy ozářeno nebylo, jsou schopni zahlédnout pouze záblesk světla zprostředkovaně skrze jeho odraz. Běžný člověk pak žije v naprosté tmě a světlo nespátří nikdy.⁹⁹

Největším prorokem byl pro Maimonida Mojžíš – ke zjevení, kterého se mu dostává, nepotřebuje představitost, na rozdíl od ostatních proroků, pro které je schopnost představitosti nezbytná. Zatímco Mojžíš přijímá zjevení v klidu a v odpočinku, a toto zjevení je mu dostupné kdykoliv, ostatní proroci přijímají zjevení pouze sporadicky a ve strachu a rozrušení. Prorok je v Maimonidově pojetí filosofem, státníkem, věstcem a divotvůrcem v jedné osobě.¹⁰⁰ Z této premisy jasně vyplývá, že prorokem nemůže být filosof, i ten je totiž závislý na zákonu zprostředkovaném prorokem.

Ptáme-li se po konečném cíli proroctví, odpověď najdeme u Avicenny – podle něj je věda, jejíž obsahem je proroctví, politika. Cíl proroctví je tedy v konečném důsledku politický, nejvyšší praktickou rolí proroka je pak politická vláda.

Protože je člověk ve své přirozenosti bytostí společenskou, může prospívat nutně a pouze ve společenství ostatních. Ustavením společnosti nebo společenského řádu, ve kterém může člověk prospívat a dosáhnout dokonalosti, je pověřen prorok, předobrazem takové společnosti je stát Platónův. Maimonidova profetologie vidí v Platónově pojetí ideálního státu potřebné spojení filosofie s politickou mocí, zůstává tedy pouze otázka, jak vyřešit Platónův koncept filosofa – krále, který Maimonides chápe jako nedostatečný. Skutečným zakladatelem ideálního státu nemůže být pouze vládce – filosof, ale prorok. Přestože má ale Maimonides k Platónově obrazu ideálního státu výhrady, nezavrhuje ho, ale pouze upravuje. Platónův filosof stojí *pod* státem, je mu zavázán a státu se zodpovídá, Maimonidův prorok – vládce nemusí po zákonech pátrat, jako to činí Platón, ideu dokonalého zřízení i zákona získává skrze zjevení. V takto prorokem ustaveném společenství má pak filosof právo svobodně filosofovat.

⁹⁹ STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law*, s.109.

¹⁰⁰ Tamtéž, s.121.

Maimonida můžeme podle Strausse považovat za platonika, ačkoliv je tradičně považován za žáka Aristotela. Stejného názoru byl i Cohen, který vnímal vztah mezi Platónem a Aristotelem jako dva neslučitelné protiklady – rozdíl mezi platónskou a aristotelovskou filosofií byl pro něj rozdílem mezi zkoumáním dobra, správného života a pravého státu na jedné straně a zájmem o kontemplaci bytí a poznání existence na straně druhé. Cohenův Maimonides byl v hlubší harmonii s Platónem než s Aristotelem, tuto myšlenku vyjádřil výrokem: „všechnu čest Bohu Aristotela; ale skutečně není Bohem Izraele“.¹⁰¹

3.2.2. Literární ráz *Průvodce tápajících*

Během studia Maimonida se proměnilo Straussovo chápání esoterického psaní – jediným možným způsobem, jak se dobrat skutečného porozumění filosofického textu, je jeho důkladné esoterické čtení, kterému se tak musíme naučit. Jedním z důvodů, proč existuje takové množství interpretací *Průvodce tápajících*, je skutečnost, že nám v pravém a přesném porozumění tohoto středověkého autora brání naše moderní předpoklady. Překážkou je nám „tradice založená na zjevení, která vstoupila do světa filosofie a zásadně omezila svobodu filosofování“¹⁰² Strauss v této souvislosti mluví o druhé, mnohem hlubší jeskyni, ze které musíme vyjít, abychom se dostali do jeskyně, ze které nás může Sokrates vyvést na světlo. Cesta ven z jeskyně vede skrze nový způsob čtení, který se nesnaží porozumět autorovi lépe, než rozuměl on sám sobě. V předmluvě k novému vydání Maimonidova *Průvodce tápajících*, kterého se zhostil Shlomo Pines, Strauss uvádí:

„Člověk porozumí *Průvodci* až v okamžiku, kdy pochopí, že se nejedná o filosofickou knihu určenou pro filosofy, ale knihu židovskou – knihu napsanou Židem pro Židy. První premisou je pak stará židovská premisa – být židem a současně

¹⁰¹ STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law*, s.130.

¹⁰²ZANK, Michael. *Arousing Suspicion Against a Prejudice: Leo Strauss and the Study of Maimonides' Guide of the Perplexed*. IN: HASSELHOFF, Görge K - FRAISSE, Otfried (ed.). *MOSES MAIMONIDES (1138-1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004, s.18.

filosofem není možné, není to kompatibilní. Filosofové jsou lidé, kteří se snaží porozumět celku a začínají u věcí, které jsou dostupné člověku, Maimonides začíná přijetím Tóry. Žid může z filosofie těžit, a Maimonides z ní těží dostatečně, Žid ale souhlasí s tím, co by filosof odmítl.“¹⁰³

Chceme-li se podle Strausse pustit do studia středověkých autorů, musíme postupovat maximálně obezřetně, všimat si detailů a současně neztratit vědomí celku. Daleko kontroverzněji může ale působit Straussovo přesvědčení, že je k těmto textům zapotřebí přistupovat s historickým porozuměním. Strauss například kritizuje Cohenovu interpretaci Maimonida v eseji *Charakteristik der Ethik Maimunis*, označuje ji za idealizující, nebo také za moderní formu alegorické interpretace. Cohen se snaží porozumět autorovi lépe, než byl on sám schopen porozumět sobě, historické porozumění je ale založeno na tom, že je třeba autora chápat přesně tak, jak autor chápal sám sebe. Cohenův přístup tedy předpokládá, že náš pohled na autora je nadřazený, že myšlení 20. století můžeme nadřadit myšlení středověkému. Současně k starším autorů přistupuje se záměrem určit, jakým přínosem může být jejich dílo pro dnešního člověka. Strauss tento postoj důrazně zavrhuje. Pakliže se vzdáme záměru pochopit autora přesně tak, jak chápal on sám sebe, vzdáváme se podle něj jediného kritéria objektivit. Musíme předpokládat, že středověké učení je pravdivé a snažit se z něj poučit, nikoliv se o něm pouze něco dozvědět. Pro moderního historika je podle Strausse téměř nemožné *Průvodci* porozumět – příčinou je nejen moderní historické vědomí, ale také přerušení tradice esoterického čtení. Moderní historik, pokoušející se interpretovat *Průvodce*, by musel sám být podobný Maimonidovi – obdařený všemi kvalitami platónského filosofa – krále.

Jak uvádí sám Maimonides¹⁰⁴, sepsání *Průvodce tápajících* mělo za cíl vysvětlit význam určitých slov a podobností v knihách Proroků – některá z těchto slov jsou homonyma a nevzdělaný čtenář si z množství jejich významů může zvolit ten nevhodný, některé pojmy jsou myšleny obrazně, ale vykládány jsou doslovně. Nalezneme zde i výrazy, jejichž význam se liší v závislosti na kontextu. Druhým cílem je pak objasnit některé obrazné a nejasné pasáže v knihách Proroků, které nezkušený čtenář přijímá

¹⁰³STRAUSS, Leo. *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*. In: MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Trans. PINES, Shlomo. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. xiv.

¹⁰⁴MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Trans. PINES, Shlomo. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s.5.

doslovně, nikoliv jako metafory. Současně má *Průvodce* posloužit pobožnému muži, který plní svoje morální a náboženské povinnosti a současně je úspěšný ve svých filosofických studiích, pro kterého je ale obtížné chápat doslovný výklad Božího zákona. Ačkoliv nemůže *Průvodce* odstranit veškeré pochybnosti, které může čtenář mít, může se pokusit objasnit ty nejzásadnější. Maimonides si je vědom, že nemůže odhalit veškerá tajemství, v některých případech mu nezbyvá než používat pouze náznaky. Tyto náznaky se pak v *Průvodci* rozhodl nesystematizovat, ale naopak je rozmístil napříč celým textem tak, aby některé pravdy byly jednou zřejmé a podruhé skryté. Podle Maimonida si musíme uvědomit, že pakliže se člověk, kterému se podařilo dosáhnout jisté míry dokonalosti, rozhodne poučit ostatní, nemůže tak činit stejným způsobem, jakým by vyučoval vědy, které mají svoji metodologii. K literárnímu stylu *Průvodce* pak Maimonides uvádí, že pakliže jeho čtenář touží po úplném porozumění textu, měl by věnovat pozornost každému použitému výrazu, měl by číst pozorně, pečlivě a souvisle, jediné tak porozumí všem otázkám víry. Ti čtenáři, kteří nestudovali filosofii, mohou profitovat z některých kapitol, těm učencům, kteří se dostali do kolize s vírou, bude užitečná celá kniha.¹⁰⁵

Maimonides předkládá v úvodu svého *Průvodce* výčet sedmi příčin nesrovnalostí nebo rozporů. (1) První příčinou může být situace, kdy autor posbírá rozdílné názory od několika různých učenců, a u těchto názorů neuvede jejich autory, (2) autor může také nejprve představit svůj názor, který následně zavrhne, oba jeho názory – původní i následující ale přetrvávají vedle sebe. (3) Autor také může v některých pasážích pracovat jak s doslovným, tak obrazným vyjádřením, pakliže čtenář tento rozdíl nerozpozná, může se text jevit jako protimluv. (4) U dvou vyjádření může autor pracovat s dvěma různými premisami, které mohou z různých důvodů zůstat skryté, nebo mohou být představeny dva návrhy, týkající se různých předmětů, pro které je ale použit jediný výraz, a tento rozdíl mezi předměty není dále uvedený. (5) U obzvláště složitých problémů může být z pedagogického hlediska vhodné představit tento problém jako daný fakt, což poslouží pro ilustraci jednodušších otázek, následně se autor vrací ke složitějšímu problému. (6) Protimluv není zřejmý, k jeho odhalení vede řada premis, čím více premis je třeba k odhalení tohoto protimluku, tím větší je šance, že zůstane pro čtenáře skrytý. (7) Někdy je nutné představit metafyzickou otázku, která musí být částečně skryta a částečně odhalena. Aby autor došel ke svému cíli, může představit metafyzický problém za

¹⁰⁵ MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*, s. 6.

vyřešený dvěma rozdílnými způsoby. Autor pak musí usilovat o to, aby nezkušený čtenář tuto rozpor nezaznamenal.¹⁰⁶ Maimonides následně čtenáři poskytne vysvětlení, jakým způsobem bylo esoterické psaní použité v konkrétních textech: nesrovnalosti v Mišně můžeme přisuzovat první příčině, v Gemaře první a druhé příčině, v knihách Proroků se nejčastěji setkáme s nesrovnalostmi z třetí a čtvrté příčiny. Práví filosofové pak nejčastěji používají nesrovnalosti z páté příčiny. Šestá a sedmá příčina se týká ostatních nesrovnalostí, se kterými se můžeme setkat např. v Agadě. Všechny nesrovnalosti v *Průvodci* je nutné přisuzovat páté a sedmé příčině.¹⁰⁷ Po tomto poučení už Maimonides zve čtenáře k četbě *Průvodce*, který poslouží jako „... klíč k místům, jejichž brány by jinak zůstaly zavřené. Až se tyto brány otevrou a lidé vstoupí, jejich duše si odpočinou, jejich oči budou potěšeny, a dokonce i jejich těla po veškeré námaze a práci budou občerstvena.“¹⁰⁸

Strauss, který si je dobře vědom Maimonidových instrukcí, zmiňuje ve své práci *Perzekuce a umění psát* četné nesrovnalosti, které v *Průvodci* objevil. V kapitole, která se ptá, zda je *Průvodce* knihou filosofickou, si všímá následující otázky: na jedné straně Maimonides uvádí, že předmětem *Průvodce* je *ma'ase berešit*, kterou ztotožňuje s fyzikou, a *ma'ase berkava*, která se zabývá metafyzickými otázkami, aby následně otázky fyziky a metafyziky zavrhl – nezbyvá nám podle Strausse v tomto okamžiku nic jiného, než právě ztotožnění *ma'ase berešit* a *ma'ase berkava* s fyzikou a metafyzikou dokázat. Fyzika a metafyzika jsou ale disciplíny filosofické, což je v rozporu s Maimonidovým tvrzením, že *Průvodce* není knihou filosofickou. Strauss v tomto případě vidí příčinu v nedostatečně pružné terminologii, proto celou otázku uzavírá tvrzením, že předmětem *Průvodce* je vysvětlování tajného učení bible. Nakonec ale jediné filosofické otázce, které se v textu dostává pozornosti, je učení o Bohu.¹⁰⁹

¹⁰⁶ MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*, s.17–20.

¹⁰⁷ Pakliže se podle Melzera odhodláme pustit do esoterického čtení, musíme si uvědomit, že neexistuje jednoznačná metoda nebo postup, který bychom si mohli osvojit. V esoterickém psaní nejde o osvojení si kódu, který je možné plošně uplatnit na všechny texty, stejně tak neexistuje ani ustálená sada pravidel. Takový postup by byl v přímém rozporu se záměrem autora písničeho esotericky, jehož cílem je probudit ve svém čtenáři touhu po poznání. Způsob a forma esoterického psaní je tedy velice individuální a vychází přímo z potřeb a možností autora – každý má rozdílné představy, záměry a motivy, roli mohou hrát i socioekonomické podmínky. I u autorů, kteří jsou si blízcí, jako si byli blízcí třeba Platón a Xenofanés nalézáme zásadní rozdíly v kompozici a stylu esoterického psaní. MELZER, Arthur M. *Philosophy between the Lines*, s.288.

¹⁰⁸ MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*, s.20.

¹⁰⁹ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.47 – 51.

Další otázka vyvstává v momentě, kdy se Maimonides rozhodne vysvětlovat tajemství Tóry, přestože je tato činnost zakázána. Výjimku z tohoto zákazu tvoří pouze situace, kdy se jedná o schopné a nadané studenty, ale i v těchto případech jim mohou být předávány pouze záhlaví kapitol. Maimonides se porušení tohoto zákazu vyhýbá tím, že o *Průvodci* se nikdy nezmiňuje jako o knize, ale používá výraz *maqála*, kterému můžeme rozumět jako *pojedenání* nebo dokonce *řeč*. Samo sepsání *Průvodce* ale i tak zůstává jednoznačným porušením tohoto zákazu. Maimonidovi tak nezbývalo než sepsat text jako soubor dopisů určených svému žákovi, čímž alespoň dodržel pravidlo zákazu sdělování tajemství Tóry více než jednomu posluchači. Strauss si Maimonidovo rozhodnutí porušit tento zákaz vysvětluje tím, že si Maimonides uvědomoval nadcházející úpadek filosofického snažení, a učinil tak ve snaze toto učení zachránit. S úmyslem zabránit tomu, aby se toto učení dostalo do rukou nepovolných čtenářů, pak pro svůj účel zvolil metodu esoterického psaní.¹¹⁰ Kromě problematického zákazu vysvětlovat tajné učení zde vyvstává také otázka mravní. Stejně jako se Maimonides pokusil sepsáním *Průvodce* zachránit zákon, i my bychom mohli nabýt přesvědčení, že výklad *Průvodce* může být do velké míry nápomocen při snaze porozumět filosofickému myšlení 12. století. Strauss tu znovu upozorňuje na značný rozdíl mezi společnostmi středověkou a moderní: zatímco dříve bylo veřejné myšlení ovládáno vírou v Tóru, v existenci neměnného a věčného zákona, dnešní době vládne historické vědomí. Otázka svobodného myšlení byla palčivá stejně v Maimonidově době, jako v době Straussově. Výklad *Průvodce* ale nemůže být podle Strausse proveden jinak než opět prostřednictvím metafor a alegorií, tajemství ukrytá v *Průvodci* nemohou být sdělována přímo a prostě.¹¹¹

Nesmí nám také podle Strausse¹¹² uniknout Maimonidovo tvrzení, že „přímé a prosté sdělování tajemství věcí, jakož i tajemství Tóry, je od přírody nemožné.“¹¹³ Můžeme se tedy ptát, proč talmudský zákon takový výklad zakazuje. Tento rozpor může být podle Strausse vysvětlen třemi způsoby: Maimonides mohl věřit, že o tajemstvích je nutné mluvit tajemně, mohl také věřit, že lze tajemství Tóry rozebírat prostým jazykem, mohl ale schvalovat ještě nějaké jiné stanovisko. Zde je opět třeba připomenout, že esoterické psaní se opírá o skutečnost, že existují různí čtenáři – „inspirovaná či

¹¹⁰ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.55 – 65.

¹¹¹ Tamtéž, s.65–71.

¹¹² Tamtéž, s. 70.

¹¹³ Tamtéž, s.69.

inteligentní menšina a neinspirovaná či hloupá většina¹¹⁴, mezi nimi však není nepřekonatelná propast, díky svobodné vůli se z hloupého čtenáře může stát čtenář poučený a naopak. K překlenutí této propasti je zapotřebí porozumět metodě. Současně ale v okamžiku, kdy Maimonides musí volit, pro kterého čtenáře je jeho text určený, musí volit *mezi potěšením jednoho učence a zklamáním desítek tisíc bláznů, dá přednost jednomu učenci, aby ho vyprostil z jeho zmatku a pomohl mu dosáhnout dokonalosti*.¹¹⁵ Strauss si také všimá Maimonidova prohlášení, které se týká Mojžíšova proroctví¹¹⁶ – přestože Maimonides nejprve prohlásí, že není jeho záměrem psát o Mojžíšovi, protože se tomuto tématu již věnoval v jiných textech, následně se k Mojžíšově proroctví opět vrací, aby nás upozornil, že jeho proroctví (na rozdíl od proroctví jiných) je ze své podstaty čistě intelektuální a nezakládá se na představivosti.

Pakliže chápeme bibli jako text ze své podstaty esoterický, můžeme považovat za téměř jisté, že se Maimonides při psaní *Průvodce* biblí inspiroval. Na rozdíl od moderní biblické kritiky, která chápe bibli jako pouhý soupis nahodilých, řád postrádajících textů od různých autorů, viděl Maimonides v těchto zdánlivých nedostacích záměr. Sám pak při svém vysvětlování záhlaví kapitol záměrně odbíhá od jednoho tématu ke druhému. Při objevení každého takového nedostatku nebo nesystematičnosti je pak čtenář přinucen ptát se po jeho významu. Jiným, stejně tak úmyslným zmatením z Maimonidova pera může být zdánlivé opakování určitých pasáží – opět se v tomto případě inspiroval v bibli, konkrétně např. v knize Jobově. Takové opakování ale nesmí čtenáře zmást – pozorný čtenář si jistě všimne sice drobných, ale nadmíru důležitých obměn. Cílem takového opakování konvenčních názorů je skrýt nekonvenční názory mezi názory přijímanými.

Strauss¹¹⁷ následně popisuje způsob, jakým Maimonides ukrývá esoterické učení před zraky nezkušených čtenářů: (1) určité téma představí rozdílně na dvou stranách, mezi něž vloží jiný text, (2) rozporné tvrzení uvádí pouze mimochodem, (3) původní tvrzení nepopírá autor přímo, ale v jeho důsledcích, (4) původní tvrzení je zdánlivě zopakováno, ale je k němu přidán, nebo je z něho naopak vypuštěn nějaký důležitý výraz, (5) mezi dvě rozporná tvrzení je vložen ještě další, prostřední výraz, který na první dojem prvnímu

¹¹⁴ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.55 – 65.

¹¹⁵ MAIMONIDES, Moses. *Guide of the Perplexed*, s.xiv.

¹¹⁶ STRAUSS, Leo. *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*. In: MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Trans. PINES, Shlomo. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s.xxxvii.

¹¹⁷ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 83 – 91.

tvrzení neodporuje, ale po přidání dalšího výrazu již ano, (6) rozpor je také možné vymezit použitím víceznačného pojmu. Podle Strausse¹¹⁸ může mít čtenář zcela přirozeně pochyby o tom, zda některé z rozporů v *Průvodci* byly skutečně záměrné – v tom okamžiku se musí vrátit k Maimonidovu rozhodnému prohlášení o pečlivosti, se kterou své dílo sepisoval.

Maimonides odmítl možnost vysvětlovat paraboly skrze další paraboly – znamenalo by to nahrazovat nejasnosti dalšími nejasnostmi. Zvolil proto metodu rozporů mezi jasnými výroky. Je zapotřebí mít na paměti, že se nelze snažit o *osobní* interpretaci těchto rozporů, která by ho mohla přivést k závěru, že „dvě tradice, které se Maimonides pokoušel smířit, totiž biblická a filosofická, jsou ve skutečnosti nesmiřitelné“.¹¹⁹ V otázce jednotlivých slov, která mohou být dvojnásobná, je pak nutné pamatovat na to, že právě užití dvojnásobných slov je pro Maimonida cestou, jak skrýt pravdy před nezkušenými čtenáři. Strauss dále uvádí, že: „... všechny důležité rozpory v *Průvodci* lze převést na jediný základní rozpor mezi pravým učením, založeným na rozumu, a učením nepravým, vycházejícím z představivosti.“¹²⁰

Pro správné porozumění textu je nutné mít na paměti, že význam každého slova je zahalen tajemstvím dvojího druhu – může jít o tajemství, které se skrývá za každým slovem či podobenstvím, nebo o tajemství, která jednotlivá slova a podobenství ukrývají. Z toho nutně vyplývá (a Maimonides na to i sám upozorňuje), že *Průvodce* rozhodně není filosofickou knihou. V tomto okamžiku je také nutné objasnit, jak Maimonides pojem filosofie chápal – na rozdíl od našeho současného širokého pojetí filosofie představoval tento termín pro Maimonida především Aristotelovy doktríny, jež židovské vyznání zcela zavrhuje. Místo filosofie v judaismu nahrazuje představa pravého zákona.

Průvodce tápajících je tedy věnován vědě o zákonu¹²¹, Maimonides zde ale nemá na mysli zákon ve významu fiqh, který má legalistický charakter a definuje, jak by se měl vznešený a bohabojný člověk chovat. Pravá věda o zákonu se zabývá tím, co by si člověk měl myslet a čemu má věřit.¹²² Maimonidovo pojetí zákona se shoduje s pojetím zákona

¹¹⁸ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 81.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 81.

¹²⁰ Tamtéž, s.85.

¹²¹ Maimonides rozlišuje dvojí zákony– první z nich jsou zákony, které jsou vytvořeny lidmi, jsou tu proto, abychom žili v míru a blahobytu. Druhým typem zákona je zákon božský, který je nám dostupný prostřednictvím proroků, a jeho smyslem je zajistit člověku nejen blahobyt, ale i dokonalost duše a rozumu.

¹²² STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 48.

u učenců kalámu, kalám chápe jako pravou vědu o zákonu, protože se zabývá kořeny zákona. Maimonides sice tvrdí, že jeho záměr je v souladu s učenci kalámu, zároveň ale na toto učení útočí – nesouhlasí s tvrzením, že není rozdíl mezi inteligencí a představivostí, „kalám jako takový je věcí představivosti, zatímco kalám Maimonidův je inteligentní či osvícený“¹²³ Prohlašuje-li Maimonides, že *Průvodce* si klade za cíl vysvětlit význam biblických slov a podobností, je možné z toho podle Strausse usoudit, že předmětem *Průvodce* jsou tajemství bible. Zároveň je možné udělat rovnítko mezi zkoumáním biblických tajemství a pravou vědou o zákonu. Vědu zabývající se zákonem pak můžeme rozdělit na praktickou, které se věnuje *Mišne Tora*, a teoretickou, která je obsahem *Průvodce*. Strauss uzavírá svou kapitolu *Literární ráz Průvodce tápajících* otázkou, jaký význam přisuzuje Maimonides *Mišne Tora* a *Průvodci*. Začíná výčtem deseti argumentů, které hovoří ve prospěch *Mišne Tora*, aby následně všechny argumenty vyvrátil, nebo je označil za bezpředmětné. Ti, kteří se domnívají, že Maimonides připisoval větší význam *Mišne Tora* než *Průvodci*, tak zpravidla činí z toho důvodu, že Maimonides označil první dílo jako „naši velkou sbírku“ druhé za „moje pojednání“.¹²⁴ Tuto skutečnost ale Strauss vyvrací tvrzením, že označení „naše“ má vypovídat spíše o obecně přijímaném, doslovném učení bible, zatímco „moje“ vypovídá o jeho skryté a tajné povaze. Zatímco *Mišne Tora* je „opakováním Tóry“, jejímž obsahem jsou činy spíše než názory, *Průvodce* se naopak věnuje spíše názorům. Jsou-li tedy názory „činům svou důstojností nadřazeny právě tak, jako je dokonalost duše nadřazena dokonalosti těla“¹²⁵, je stejně tak i *Průvodce nadřazený Mišne Tora*. Přednost, kterou dává Maimonides poznání předpisů, chápe Strauss jako přednost časovou. Na cestě k pravému poznání musí čtenář u předpisů začít, aby se poté mohl vydat na cestu k poznání hlubšímu. Zatímco předpisy jsou dostupné všem, tajné učení je dostupné pouze malému počtu čtenářů.

V závěru *Průvodce* Maimonides uvádí, že poznání předpisů vede pouze k osvojení si morálky, která je předpokladem pro opravdový cíl – pravé poznání věcí božských. Strauss tedy dochází k závěru, že sám Maimonides chápal *Průvodce* jako nadřazeného *Mišne Tora* – protože poznání pravdy je důstojnější činností než jakákoliv jiná činnost spojená s fiqh. „*Průvodce* nebyl určen lidem nevzdělaným, tak jako *Mišne Tora* nebyla určena lidem tápajícím.“¹²⁶

¹²³STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 49.

¹²⁴Tamtéž, s.96.

¹²⁵Tamtéž, s.100.

¹²⁶Tamtéž, s.108.

3.2.3. Reflexe Strausovy interpretace Maimonida

Strausova literární interpretace Maimonida je podle Greena¹²⁷ bezprecedentní a nekonvenční. Nejen že se mu podařilo odpoutat se od zažitých hermeneutických postupů a tradičních orthodoxních představ, ale dokázal se také vyhnout tomu, aby Maimonida popsal z povýšené pozice moderního filosofie. Straussův Maimonides je vyličen jako průvodce předmoderním myšlením. Strauss vždy jednoznačně formuloval svůj postoj, že jeho prvotním cílem je učit se *od* středověkých autorů, nikoliv učit se *o* nich. Musíme podle něho přijmout myšlenku, že nás studium středověkých autorů přivede k novému myšlení, k myšlení, které je pro moderní filosofii ztracené. Strauss v této souvislosti zmiňuje „moderní předsudky, kterých se můžeme zbavit, aniž bychom ztratili intelektuální poctivost, možná se jich budeme muset zbavit proto, aby se mysl osvobodila od samého moderního myšlení.“¹²⁸ Pro Strausse je hlavním takovým předsudkem moderní představa, že pravda nebyla v minulosti poznána, k jejímu poznání došlo právě až v moderní době. Zároveň Strauss nebyl proti veškerým předsudkům – zbavit se chtěl pouze těch, které považuje moderní doba za jakékoliv předvědecké poznání. Osvícenství, jehož cílem bylo právě veškeré tyto předsudky odstranit, nahradilo pouze staré předsudky novými. Snad největší pobouření vyvolalo Strausovo tvrzení, že *Průvodce tápajících* není knihou filosofickou, ale knihou židovskou, určenou pro židy.

„Skutečnost, že máme sklon jej za filosofické dílo označovat, souvisí s tím, že označení „filosofický“ užíváme ve značně širokém významu.“¹²⁹

A dále pokračuje:

„V naší době snad historik filozofovi nemůže prokázat větší službu, než poskytnou-li mu materiál nutný k rekonstrukci náležité terminologie. Odtud plyne, že historik pravděpodobně sám sebe i ostatní připraví o největší přínos své činnosti, ostýchá-li se

¹²⁷ GREEN, Kenneth H. *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013, s.62.

¹²⁸ Tamtéž, s.62.

¹²⁹ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 51.

být puntičkářem. Nebudeme tedy váhat a *Průvodce* za filosofickou knihu neoznačíme.“¹³⁰

Pro mnohé autory je zřejmé, že spojení Aristotelovy filosofie, kterou Maimonides chápe jako filosofii čistou a jednoduchou, a zjeveného náboženství, je krajně problematické. Může se zdát, že jde v tomto sporu o pouhé slovíčkaření, pro Strausse má ale zásadní význam – jeho úkolem, jako historika, je nám ukázat pečlivé čtení, potažmo tedy i předvést, že zařazení Maimonidova díla mezi díla filosofická je zkratkovité. „To, co se můžeme od Maimonida naučit, by bylo na věky ztracené, pokud bychom ho chtěli vtáhnout na oběžnou dráhu taxonomie založenou na moderním předpokladu, že náboženství a filosofie mohou být smířeny.“¹³¹

Zank upozorňuje na jednu z odhalených zásad esoterického psaní, která nám pomáhá orientovat se v textu obsahujícím kontradikce. Najdeme-li v textu výroky, které si vzájemně protirečí, měli bychom předpokládat, že výrok, který je méně častý, je výrokem, který je zároveň platný. Oproti tomu výroky, které se neustále opakují, budou s nejvyšší pravděpodobností ty, které autor uvádí s úmyslem ukonejšit exoterického čtenáře a vyhnout se jakékoliv perzekuci. Pokud se podle Zanka rozhodneme do důsledku uplatňovat tuto zásadu kontradikcí při čtení Strausse a jeho následovníků, nevyhneme se podezření, že veškeré zmínky ve prospěch zjeveného náboženství jsou právě exoterické povahy, jejich cílem je nezpochybnit autoritu Bohem zjeveného zákona, protože takové zpochybnění by mělo neblahé důsledky a mohlo by vést ke zpochybnění autority zákona jako takového.¹³² Během osvícenství přišli kritici náboženství s myšlenkou, že kněží, skrytí ateisté, záměrně klamou lid a používají víru ve zjevení, aby si uchovali svoji moc. Stejně odhalení podle Zanka učinil i Strauss, který u Maimonida odhalil snahu oklamat svoje čtenáře a představit jim víru s cílem zachovat ve společnosti pořádek a dobrý život. Snahou je tedy ochránit laiky před nihilismem filosofických pravd a zároveň umožnit skromnému počtu filosofů, kteří spolu sdílí nejvyšší hodnoty, komunikovat mezi řádky. Rozdíl mezi davem a vyvolenými jedinci pak Zank vidí ve schopnosti rozpoznat přirozené rozdíly mezi lidmi a *odolat iluzím historických změn*.¹³³

¹³⁰ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.52.

¹³¹ ZANK, Michael. *Arousing Suspicion Against a Prejudice*, s. 20.

¹³² Tamtéž, s.6.

¹³³ Tamtéž, s.7.

Vztah náboženství, jako autority v podobě zjeveného zákona, a filosofie, jako autority rozumu, je podle Zanka i pro Maimonida klíčovým problémem veškerého filosofování. Strauss nechává tuto otázku otevřenou, možná s úmyslem probudit u čtenáře zájem o *Průvodce*, možná proto, že si sám není Maimonidovou pozicí jistý. Původní osvícenský ateismus a jeho kritika náboženství jsou podle Zanka věrnější podstatě náboženství než jejich následovníci, kteří se snaží o usmíření náboženství a rozumu. Samo esoterické psaní, které Strauss představil jako určitý nástroj heterodoxie a přisuzuje ho nejen Maimonidovi, ale i ostatním filozofům, chápe Zank jako problematické. Pakliže o existenci exoterického a esoterického způsobu víme, musíme nutně předpokládat, že i sám Strauss tuto techniku osvojil a užíval ji ve svých dílech. Proto také můžeme veškerá ujištění týkající se orthodoxního judaismu, která nám Strauss předkládá, chápat pouze jako uklidnění pro všechny věřící.

Tak jako se mnozí Straussovi následovníci ptají, zda byl Strauss nakloněný spíše Jeruzalému nebo Athénám, mnozí se přou o to, zda byl Maimonides mužem víry, nebo spíše filosofem. Podle Greena¹³⁴ byl Maimonides nakloněný víře i filosofii, byl schopný nastínit jejich možnou kompatibilitu nebo harmonii, nicméně ne jejich syntézu. Ve své snaze o alespoň o hypotetické sjednocení musíme stejně jako Maimonides i Strauss zůstat nestranní, otevření a odhodlaní volit spravedlivě.

3.3. Spinoza

V autobiografické předmluvě k *Spinoza's Critique of Religion* Strauss uvádí, že autorem byl: „... mladý žid, narozený a vychovaný v Německu, který se ocitl v sevření teologicko-politického perspektivy.“¹³⁵ Cílem Straussova studia Spinozy bylo podle Bouretze ověřit, zda je odluka náboženství a politiky v liberální společnosti možná, a zda pomůže vyřešit otázku mladého žida žijícího v moderním nežidovském světě.¹³⁶

¹³⁴ Green, K.H.: Leo Strauss and his Rediscovery of Maimonides, s.18.

¹³⁵ STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, s. 224.

¹³⁶ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, L.Strauss, H.Jonas, E.Lévinas. Přel. M. Pokorný. 1. vydání. Praha: Oikoymenth, 2009, s.21.

Východiskem z této tíživé situace může být buď asimilace, se kterou se ale člověk vzdává podstatné části své identity a „rozplyne se ve společnosti“,¹³⁷ nebo politický sionismus, který sice dává jistotu právoplatného občanství, ale otázku historických a kulturních kořenů nechává stranou. Ani jedno z těchto řešení není pro Strausse přijatelné – asimilace není možným řešením, pakliže očekává od židů, aby se vzdali své pozice jakožto národu Galutu a zároveň se svěřili do rukou celosvětové humanity, politický sionismus v konečném důsledku považuje Strauss opět jen za asimilační proces, založený na představě, že židé se mohou stát stejným národem, ne odlišným od ostatních.¹³⁸

Straussův pohled na judaismus je podle Smithe¹³⁹ nejednoznačný. Je otázkou, jestli byl ve středu jeho zájmu Jeruzalém jako takový, nebo pro něj představoval pouhou ilustraci problému mnohem závažnějšího. „Pozice židů v moderním, osvícenské liberální společnosti je nejhmatatelnějším současným vyjádřením teologicko-politického problému.“¹⁴⁰ Liberální demokracie má svůj původ v prohlášení Francouzské revoluce o neutralitě v oblasti náboženství, je postavena na univerzální morálce a přirozeném zákonu, nabízí tak židům osvobození z náboženské netolerance. Představa osvobození však spočívá na myšlence asimilace.

„Ustanovení státu Izrael je nejhlubší modifikací Galutu (Exilu), která se objevila, ale nejde o konec Galutu: v náboženském smyslu, a možná nejenom v něm, je Izraelský stát součástí Galutu. Konečné, relativní problémy mohou být vyřešeny, nekonečné absolutní problémy být vyřešeny nemohou... Z kteréhokoliv úhlu pohledu se zdá, že židovský lid je lidem vyvoleným, alespoň v tom smyslu, že židovský problém je symbolem problému celého lidstva, protože jde o problém společenský a politický.“¹⁴¹

Pro Smithe, který se společně se Straussem zamýšlí nad složitou situací židů v dnešním světě, je tento problém *problémem celého lidstva* – jde o vztah mezi univerzálním a partikulárním, tedy univerzalistického závazku na straně jedné a partikulární identifikaci

¹³⁷ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, s. 21.

¹³⁸ Smith, Steven, B. Leo Strauss: *Between Jerusalem and Athens*, s.84

¹³⁹ Tamtéž, s. 76.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 76.

¹⁴¹ STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, s.230.

na straně druhé. Znovu se tedy táže, zda je východiskem asimilace nebo loajalita vůči svému náboženskému přesvědčení.¹⁴²

3.3.1. Theologicko – politický traktát

Kapitola, která se ve Straussově práci *Perzekuce a umění psát* věnuje Spinozovi, nese název: *Jak číst Spinozův Teologicko – politický traktát*. Mohli bychom nabýt dojmu, že dále prozkoumávat Spinozův racionalistický útok na zjevení není třeba, že tato otázka již byla vyřešena a nezaslouží si tak naši pozornost. Pro Strausse je toto téma ale stále živé, stále aktuální. Bouretz¹⁴³ uvádí, že Strausse ke studiu Spinozy přivedla analýza obrody teologie. Na mysli ale nemá návrat k orthodoxii, ale spíše vymezení se proti osvícenským útokům na pravověrnost. Locus Classicus pro vyvrácení teologie je právě Spinozův *Teologicko-politický traktát*. Spinozovým útokem na zjevení se zabýval i Hermann Cohen, podle Strausse ale ve svém úsilí nedošel dostatečně daleko, proto si traktát vyžádal opětovnou četbu.

Zásadní otázkou, kterou si Strauss pokládá, je ta, do jaké míry byl Spinoza přesný ve své kritice zjevení a jestli je jeho metoda výkladu bible správná. O Spinozovi uvádí, že je: „... mezi novodobými kritiky zjevení nejextrémnější ne nutně ve svém myšlení, ale jistě ve vyjádření svých myšlenek.“¹⁴⁴ Spinoza proklamoval nejen jasnou srozumitelnost Boha, ale také nemožnost jakýchkoliv zázraků. Znovu je tedy nutné zamyslet se nad tím, jak přistupovat ke čtení bible, a zda je možné vyvarovat se nároku na rozumnost biblického učení.

Spinoza vychází z předpokladu, že abychom mohli bibli správně porozumět, musíme být dostatečně a důkladně znalí biblického jazyka, shromáždit a uspořádat vše týkající se jejích významných předmětů, a znát také život, postoje, okolnosti všech autorů a čtenářů. Jedině takovéto poznání bible nás může přivést k jejímu pravému výkladu. Přestože Spinoza uvádí, že: „*celé poznání bible musí být vyvozeno výhradně z bible samotné*“,¹⁴⁵ sám tuto zásadu popírá, chce-li např. jazyku bible porozumět na základě

¹⁴² SMITH, Steven B. Leo Strauss: *Between Athens and Jerusalem*, s.99.

¹⁴³ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, s.22.

¹⁴⁴ STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*, s.241.

¹⁴⁵ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.171.

určité tradice, nebo čerpá-li informace o životech a osudech autorů, nevyhýbá se žádnému zdroji zvnějšku. Jeho snahu o komplexní porozumění bibli na základě sběru všech dostupných relevantních zdrojů můžeme chápat, nicméně je třeba vnímat i možné nedostatky takového postupu. Opět tu nalézáme Straussem často kritizovanou snahu porozumět autorům lépe, než rozuměli sami sobě, opět je zde znatelný pokus zmocnit se vlastního textu a dát mu význam, který odpovídá spíše našim představám a předsudkům, v konečném důsledku pak text interpretovat tak, aby odpovídal našemu rozumovému chápání skutečnosti. Nárok na rozumnost je ale při věrném čtení textu nárokem nespravedlivým. Takovouto interpretaci můžeme již předem označit za nepřesnou. Pakliže by se Spinoza držel svého přesvědčení, že porozumění bible musí vycházet z ní samé a že se musíme vyvarovat posuzování jejího výkladu na základě našeho hodnocení pravdivosti nebo hodnoty jejích tvrzení, byl by tento postup v souladu se způsobem výkladu, který prosazuje Strauss. Důležité otázky, které by měly předcházet studiu bible, jsou otázky vlastního tématu (tak jak je prezentováno autorem a jak mu sám autor rozuměl), záměru (s jakým úmyslem ke svému předmětu autor přistupoval) a otázky, které si sám autor kladl nebo které vnímal jako důležité. Nemůžeme si ale dovolit, jak radí Spinoza, sami vyhodnocovat, která z témat mají ústřední význam, takovéto hodnocení by ze své povahy bylo vždy do jisté míry subjektivní. Bylo by taky pošetilé předpokládat, že ta tvrzení, která jsou pro bibli nejzásadnější, jsou právě ta, která jsou nejčastěji opakovaná.¹⁴⁶

„Hieroglyfický“¹⁴⁷ charakter bible činí bibli nesrozumitelnou (jako nesrozumitelnou ji chápal i Spinoza), proto k jejímu porozumění potřebujeme určitou metodu nebo postup. Neměli bychom postupovat stejně jako Spinoza – tedy zabývat se jen těmi tématy, která jsou víceméně jasná a nejčastěji opakovaná. Pakliže Spinoza přizná, že je pro něj bible nesrozumitelná, zbývá přiznat, že je tedy plná tajemství a porozumíme jí jen v okamžiku nadrozumového osvětlení. Ke správnému porozumění bible můžeme ale podle Strausse dojít použitím správné metody. Jen těžko budeme u Spinozy hledat porozumění pro texty, které nejsou jasné a srozumitelné, k jejichž čtení a porozumění nám nebude stačit běžný jazyk a selský rozum. O srozumitelných a jasných skutečnostech není třeba psát složitě, stejně tak není zapotřebí zabývat se technikou jejich

¹⁴⁶ STRAUSS, Leo. Perzekuce a umění psát, s.169-174.

¹⁴⁷ Tamtéž, s.174.

výkladu. Spinoza tak popírá samu existenci esoterického psaní, zabývání se pravým, nikoliv metaforickým smyslem textu, považuje za nemístné.

V okamžiku, kdy si uděláme představu o tom, jak Spinoza četl a vykládal bibli, musíme se sami zamyslet nad tím, jak číst samotného Spinozu, který věřil, že je jeho vlastní filosofie výjimečně jasná a srozumitelná, že jde o „jedinečně pravdivou zprávu o celku“.¹⁴⁸ Ke správnému porozumění jeho díla přispěje, pokud se na ně budeme dívat Spinozovými očima a budeme předpokládat, že se nemýlí, pokud se budeme držet jeho vlastní zásady – tedy při výkladu jeho díla budeme vždy vycházet z díla samého. Neměli bychom ale zavrhnout i méně podstatné informace týkající se jeho života, zájmů a okolností, které ho při psaní provázely. Spinozův traktát není určen pro masy, ale pro filosofy mezi křesťany, kteří věří v autoritu bible, k jeho sepsání ho vedl rozpor mezi křesťanskou vírou a křesťanskou praxí. Důvodem, proč zvolil právě křesťany, je skutečnost, že judaismus filosofii jako svobodné nazírání všech věcí zakazuje. Ústředním tématem traktátu je pak oddělení filosofie od teologie, způsob, který pro tento záměr zvolil, je rozbor otázky proroků a proroctví.

Strauss upozorňuje, že ačkoliv je traktát určený pro křesťanské filosofy, je více židovský než křesťanský – Starému zákonu je věnováno více pozornosti než Novému, starozákonní autory zmiňuje častěji než novozákonní. Tuto tendenci vysvětluje Spinoza nedostatečnou znalostí řečtiny, která mu bránila v lepším porozumění křesťanské tradice. Můžeme ale namítnout, že pakliže je traktát určený pro křesťany, je na pováženou, že se zabývá více judaismem než křesťanstvím. Strauss se tedy domnívá, že Spinozovým pravým záměrem je *osvobodit křesťanství od judaismu*. Má-li tedy k tomuto cíli směřovat, je zcela pochopitelné, že starozákonní tradici věnuje větší pozornost.

Spinoza je ve svém výkladu teologických otázek zdrženlivý, jednoznačně ale popírá nadpřirozený původ zázraků. Tento jeho radikální postoj by ale nemohl směřovat k ničemu jinému než zavržení bible jako zdroje poznání – s tímto problémem se tedy vypořádal tak, že se snažil dokázat, že zázraky popírá bible sama. Zmínky o zázracích považuje za „svatokrádežné dodatky k Písmu svatému“.¹⁴⁹ Protože sám Spinoza tvrdí, že k sepsání traktátu ho kromě zájmu o filosofii přiměla i doba, bude pro jeho čtenáře

¹⁴⁸ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s.180.

¹⁴⁹ Tamtéž, s.195.

nezbytné vzít na vědomí i společenské okolnosti, které k sepsání traktátu vedly. Je nutné připomenout, že Traktát vychází v roce 1670 ve smyšleném německém vydavatelství bez uvedení autora, který je ale brzy odhalen a zároveň proklet.¹⁵⁰

Spinoza se sice snažil o co nejsrozumitelnější a nejjasnější vyjádření svého filosofického postoje, najdeme přesto v jeho díle řadu nesrovnalostí nebo protimluvů. Podle Spinozy povede oddělení filosofie, které jde o poznání pravdy, a theologie, jejímž základním tématem je poslušnost, k odstranění jejich vzájemného sporu. Podle theologie vede cesta ke spáse skrze poslušnost, nikoliv poznání pravdy. Tento fakt můžeme označit za dogma, nadrozumovou pravdu, existenci nadrozumových pravd ale Spinoza popírá. Zde se objevuje jeden z rozporů v jeho učení – pakliže je otázka pravdy theologii zapovězená, je theologie jako celek založená na nepravdě? Podobných zavádějících tvrzení nebo nesrozumitelností můžeme u Spinozy vypočítat více. Ježíš podle Spinozy „dosáhl nadlidské dokonalosti, která mu umožňuje přijímat zjevení nadrozumového obsahu bez pomoci představivosti“,¹⁵¹ jako jediný může správně chápat obsah zjevení. Na jedné straně Spinoza přiznává, že „Boží moudrost na sebe v Kristu vzala lidskou přirozenost a že Kristus je cestou ke spáse“,¹⁵² ale zároveň popírá veškeré nadpřirozené jevy. Spinoza tak nakonec dochází k závěru, že Ježíšovo poznání bylo racionální povahy a že celé učení Písma není dílem filosofickým, ale jedná se o věci prosté. Učením Ježíšovým není „racionální mravnost jako taková, ale její spojení s historií, která umožnila, že byla kázána prostým lidem všech národů.“¹⁵³

Spinoza se snaží porozumět prostým věcem, které jsou určeny pro prostý lid, v traktátu o nápravě rozumu nabádá k promlouvání k nevzdělaným takovým jazykem, kterým budou rozumět, ať už za cenu jistých ústupků ze strany filosofa. Vždyť i sám Mojžíš takto ke svému lidu promlouvá – předkládá věci tak, aby jim nevzdělaní rozuměli, ačkoliv to může znamenat, že jim sám nevěří. Přizpůsobování řeči lidem nevzdělaným Spinoza nejen ospravedlňuje („připouští, že existují i lsti dobré či legitimní“),¹⁵⁴ ale vysvětluje tím i množství protirečících si biblických výroků. Jen letmo zmiňuje tento postup jako legitimní prostředek státníků vedoucí k dosažení blahobytu svých

¹⁵¹ STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*, s. 199.

¹⁵² Tamtéž, s. 200.

¹⁵³ Tamtéž, s. 201.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 209.

poddaných, legitimní je také pro filosofy, kteří byli obdařeni výjimečnou moudrostí – i ti musí s pravdou zacházet obezřetně.

Podobně jako Spinoza přišel se svou interpretací bible i Rosenzweig – jeho postoj vychází z náboženského liberalismu. V tomto duchu je pak možné z biblických tvrzení vybírat právě ty, které se nám hodí, které odpovídají naší subjektivní potřebě, důležitý je pak v tomto smyslu individuální prožitek židovské víry. Tímto přístupem ale Rosenzweig přistoupil k historizaci bible, což se sebou přineslo další následky. „Svatý zákon, který byl skutečností a poskytoval jakoby veřejný svatostánek, se změnil v něco potencionálního, v lom anebo sklad, kde si každý jedinec bere materiál k výstavbě svého soukromého útočiště.“¹⁵⁵ Rosenzweig byl na jedné straně fascinován zbožností, kterou pozoroval u svých orthodoxních současníků, na druhé straně ale odmítal zákon jako zákaz nebo zavržení. Stejným způsobem pak přistupoval i k zázrakům – jejich pravděpodobnost nebo pravdivost posuzoval podle toho, jak odpovídaly jeho osobnímu přesvědčení a prožitku víry, ty, s kterými vnitřně nesouhlasil, označoval za pouhé pověry. Strauss¹⁵⁶ se k Rosenzweigově přístupu vyjadřuje kriticky – pakliže nás zajímá téma judaismu, měli bychom se v první řadě zaměřit na podstatu judaismu – Tóru, jako Bohem zjevený Zákon, Rosenzweig ale svoji úvahu začíná u židovského národa a označuje svůj přístup za „sociologický“. Pro Rosenzweiga je základním tématem vyvolenost židovského národa, kterou klade do protikladu s křesťanstvím. Právě Rosenzweigovi věnoval Strauss svoji knihu *Spinoza's Critique of Religion*, která vyšla v roce 1965, sama studie ale vyšla už ve dvacátých letech.

V předmluvě uvádí, že pakliže chápeme orthodoxní víru jako přesvědčení, že bible má svůj původ ve zjevení a potvrzuje a zároveň ukládá víru v zázraky a nadpřirozené jevy božského původu, můžeme říci, že Spinoza takovou orthodoxní víru zavrhuje. Ale nesmíme se omezit pouze na takového chápání orthodoxie – veškeré její přesvědčení totiž spočívá na předpokladu, že „všemohoucí Bůh, jehož vůle je nepředvídatelná, jehož způsoby nejsou naše způsoby, který se rozhodl přebývat v husté temnotě, může existovat“.¹⁵⁷ Pokud tuto premisu přijmeme, musíme přijmout i možnost zázraků a zjevení. Zároveň platí, že není možné tento předpoklad zavrhnout na základě

¹⁵⁵ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, s.24.

¹⁵⁶ STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, s.152.

¹⁵⁷ Bloom, Goldsteinn: Strauss, Spinoza and Sinai, s. vii.

zkušenosti nebo tím, že se zaměříme na její nesrovnalosti v biblických textech. Výsměchem orthodoxii, na kterém se podílel i Spinoza, se nám podle Strausse nemůže podařit sesadit orthodoxii ze své pozice, k tomu by bylo zapotřebí dokázat, že svět, potažmo lidský život je inteligibilní a že je možné nahradit orthodoxii filosofickým systémem. Protože se ale Spinozovi nepodařilo vytvořit ve své Etice dokonalý a nezpochybnitelný filozofický systém, který by orthodoxii nahradil, zůstává tak jeho práce plná domněnek. Skutečnost, že se podle Strausse Spinozovi nepodařilo popřít možnost zjevení, v důsledku znamená, že veškeré filosofické snažení nemusí být správnou cestou – filosofie, jako hledání jasného a nezbytného vědění, je závislá na jasných rozhodnutích, na aktu vůle, stejně jako víra. Proto je antagonismus mezi Spinozou a judaismem, mezi vírou a nevírou nakonec není otázkou teoretickou, ale morální.¹⁵⁸

Straussův zájem o Spinozu můžeme chápat také jako reakci na Hermanna Cohena. Cohen kritizoval Spinozovu Etiku kontinuálně, v okamžiku, kdy se začal věnovat Teologicko-politickému traktátu, se jeho postoj změnil v čistou nenávist. Cohen se domníval, že Spinozova kritika je v prvé řadě projev autorovy nenávisti vůči judaismu a pomstou za jeho exkomunikaci. Takový útok na judaismus byl pro Cohena nepochopitelný, obvinil Spinozu z vykreslení judaismu jako čistě politické legislativy a autoritativního systému, což podle něho následně vedlo k antisemitským tendencím. Strauss naopak vnímá Cohenovu kritiku jako psychologizující, odmítá možnost, že by se Spinoza mstil za svou exkomunikaci – jeho názor podporuje i skutečnost, že velká část Traktátu byla sepsaná ještě před touto událostí. Spinoza toužil navrátit židovskému lidu životní sílu a ducha tím, že ho odpoutal od rituálů a předložil ideu autonomie, která by vyhovovala požadavkům moderní liberální společnosti. V rámci této snahy bylo pro Spinozu nutné provést kritiku náboženství, která by pomohla osvobodit židovský lid od dvojí poslušnosti, filosofická svoboda, která je výsledkem této snahy ale zbavuje Židy jejich tradice a identity. Způsob, jakým tak Spinoza učinil, je ale způsobem Machiavelliovým: „... humanitární cíl jakoby světlí všechny prostředky a Spinoza hraje nesmírně riskantní hru, neboť jeho metoda se stejně jako jeho Bůh ocitá mimo dobro a zlo.“¹⁵⁹ Zatímco Cohen odsoudil Spinozu za zradu a nevěru, Strauss sám uvádí, že jeho

¹⁵⁸ STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*, s.254–255.

¹⁵⁹ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, s.28.

kritika je mnohem přísnější. “Obvinění, které vznášíme proti Spinozovi, je v jistých ohledech tíživější než Cohenovo.”¹⁶⁰

Musíme se ale nutně vrátit ke Straussově základní premise, podle které je theologicko-filosofický rozpor hlavní příčinou krize Západu. Spinoza položil základy liberální demokracie a současně také liberálního pojetí náboženství – oslabením náboženství tak vznikl prostor pro založení společnosti na síle lidského rozumu. Ten se ale postupem času ukazuje jako nedostatečný. Vždy bude existovat lidská potřeba po transcenci, po víře i zjevení. Maimonidova snaha byla opačná – jeho cílem bylo sjednocení rozumu a zjevení. Možnost tohoto sjednocení Maimonides postavil na tezi, že existují dvě roviny Písma – exoterická, která je dostupná prostému lidu, a esoterická rovina určená pro vyvolené.¹⁶¹

Na jedné straně Strauss neupírá moderní filosofii její přínosy, ale pochybuje o tom, že je pro dnešní dobu dostatečná. Napětí mezi Jeruzalémem a Athénami vnímá Strauss jako méně nebezpečné než jeden dominantní pohled nebo doktrínu, která by měla ve společnosti absolutní kontrolu. Strauss mluví o metodě mysli, kterou objevil u Maimonida, podle které musíme zůstat v tomto sporu uprostřed. Přestože nalezneme-li mezi Athénami a Jeruzalémem mírné neshody v otázkách týkajících se morálky, nejedná se o rozpor, který by tyto postoje rozděloval.¹⁶²

¹⁶⁰ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, s.27.

¹⁶¹ Green, Kenneth Hart, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, s. 127.

¹⁶² Tamtéž, s.20.

Závěr

Cílem této práce bylo poukázat na problematický vztah Jeruzaléma a Athén v politické filosofii Lea Strausse, a to zvláště v souvislosti s jeho zájmem o Maimonida a Spinozu. Dodnes nenalzáme mezi Straussovými čtenáři shodu na tom, jaké stanovisko zaujal sám Strauss – zda byl nakloněný spíše Athénám, nebo Jeruzalému. Důvodem je zřejmě skutečnost, že sám Strauss, jemuž můžeme být vděční za znovuobjevení esoterického psaní, se rozhodl své myšlenky a postoje sdělovat skrytě mezi řádky. Čtenáře Straussových prací tato představa zřejmě nepotěší – při čtení se musí připravit na řadu protimluvů a nejasností, musí přijmout možnost, že se prostřednictvím jeho textů nedopracují k jednoznačným závěrům, ale naopak budou postaveni před otázky nové. Strauss se při psaní svých textů nechal inspirovat Maimonidem, způsob jeho psaní vychází z představy, že společnost můžeme rozdělit na nepoučenou většinu, pro kterou jsou určené exoterické texty, a hrstku poučených, pro které je pravda skrytá v esoterické rovině. Pakliže tuto tezi přijmeme, jsme donuceni Straussovy texty číst stejným způsobem, jakým on četl díla svých předchůdců. Musíme se nejen stát pečlivými a pozornými čtenáři, ale také se pokusit o historický přístup ke čtení textů, který od nás vyžaduje, abychom se autorovi snažili porozumět tak, jak on rozuměl sám sobě. Právě Straussovo znovuobjevení esoterického psaní mělo zásadní význam pro jeho následující práci.

Rozpor mezi Jeruzalémem a Athénami bývá nejčastěji interpretován jako rozpor mezi poznáním založeném na zjevení a poznáním dostupném člověku bez pomoci. Pro Strausse není ale tento rozpor nepřekonatelný – nachází shodu mezi biblickou a řeckou morálkou, filosofický pojem přirozenosti, který je bibli cizí, nahrazuje univerzální ideou *cesty*. Ve sporu mezi zákonem přirozeným a Božím zůstává Strauss alespoň zdánlivě nestranný, obě alternativy jsou pro něj přijatelnější než pozitivní právo. Zásadní a nezpochybnitelnou shodu mezi biblí a řeckou filosofií pak Strauss nachází v jejich společném odporu vůči modernitě. Právě k Jeruzalému a Athénám bychom měli nasměrovat svoji pozornost, chceme-li se vypořádat s krizí Západu. Cestou z této krize je pak nevyhnutelně návrat ke klasické politické filosofii doplněnou o politickou historii.

Vztah Jeruzaléma a Athén je pro Strausse otázkou teoretickou, otázkou praktickou představuje vztah politiky a náboženství. Strauss je přesvědčený, že veřejné náboženství je nezbytnou podmínkou pro společné dobro, je neodmyslitelnou součástí politického zřízení, úkolem takového náboženství je pak dát legitimitu zákonům, které jsou racionální.

Maimonides i Spinoza, kterým se Strauss věnuje ve své práci *Perzekuce a umění psát*, se pokusili o sjednocení biblického učení a filosofie, každý z nich ale s jiným záměrem. Přes esoterické čtení bible se Maimonidovi podařilo dokázat, že filosofie a víra spolu mohou koexistovat, a zajistit tak legitimitu filosofování. Maimonides také zavrhl možnost odmítnout zjevení jako způsob poznání – musíme podle něj přijmout skutečnost, že lidský rozum má svá omezení a že k poznání pravd, které rozum přesahují, potřebujeme zjevení. Spinozův záměr byl zcela opačný – skrze kritické čtení bible se v duchu moderního osvícenství pokusil popřít možnost zjevení. Jeho úsilí o definitivní vyřešení problematického postavení židů v moderní liberální společnosti a osvobození filosofie od náboženství se ale nakonec podle Strausse ukázalo jako neúspěšné.

Nelze předpokládat, že by se problematický vztah Jeruzaléma a Athén (nebo otázku politicko-theologickou) podařilo v budoucnu spolehlivě rozhodnout. Souhlasíme-li však s tvrzením, že jak bible, tak řecká filosofie si nárokují být považovány za zdroj pravé moudrosti, musíme zůstat otevření jak Jeruzalému, tak Athénám.

Seznam literatury

ARISTOTELÉS. *Politika*. Přel. A. Kříž. 2. vydání. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1998.

BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III*, L.Strauss, H.Jonas, E.Lévinas. Přel. M. Pokorný. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2009.

DRURY, Shadia B. *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*. Political Theory 1985, Vol.13, No.3, pp.315–337.

FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

GREEN, Kenneth H. *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

KLEIN, Daniel B. *Foreword to Republication of A Beginner's Guide to Esoteric Writing*. Econ Journal Watch 2015, Vol.12, No.2, pp.293 - 294.

MELZER, Arthur M. *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

MINKOV, Svetozar - AMAZI, Rasoul. *Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy: An Unpublished Lecture by Leo Strauss*. American Political Thought 2021, pp.86 -120.

RECHNITZER, Heim O. *Judaism and the Idea of Law: Leo Strauss and Yeshayahu Leibowitz's Philosophical and Ideological Interpretations of Maimonides*. Hebrew Union College Annual 2008, Vol.79, pp.165 - 191.

SMITH, Steven B. *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*. The Review of Politics 1991, Vol.53, No. 1, pp.75-99.

SORENSEN, Kim. *Revelation and Reason in Leo Strauss*. *The Review of Politics* 2003, Vol.65, No.3, pp. 383-408.

STONER, James R., Jr. *Was Leo Strauss Wrong about John Locke?* *The Review of Politics* 2004, Vol.66, No .4, pp. 553-563.

STRAUSS, Leo. *An Introduction to Heideggerian Existentialism*. In: PANGLE, Thomas L. (ed). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 27- 46.

STRAUSS, Leo. *Co je politická filosofie?* In: *Eseje o politické filosofii I*. Přel. M.Mocek, V. Sochor, J. Šindelář. 1. vydání. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2018, s. 15-62.

STRAUSS, Leo. *Exoteric Teaching*. In: PANGLE, Thomas L. (ed). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 63- 71.

STRAUSS, Leo. *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*. In: *MAIMONIDES, Moses. The Guide of the Perplexed*. Trans. PINES, Shlomo. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. xi - lvi.

STRAUSS, Leo. *Jeruzalém a Athény: Několik předběžných poznámek*. Přel.M.Tarnovský. REFLEXE 1994, č.14, s.1-27.

STRAUSS, Leo. *Obec a člověk*. Přel. M.Mocek. 1.vydání. Praha: Oikoymenh, 2007.

STRAUSS, Leo. *Perzekuce a umění psát*. Přel. T.Suchomel. 1.vydání. Praha: Herrmann & synové, 2022.

STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Trans. E. Adler. Albany: State University of New York Press, 1995.

STRAUSS, Leo. *Pokrok či návrat?*. In *Eseje o politické filosofii I*. Přel. M. Mocek, V. Sochor, J. Šindelář. 1. vydání. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2018, s.193 - 243.

STRAUSS, Leo. *Preface to Hobbes Politische Wissenschaft*. In STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. Kenneth Hart Green. Albany,: State University of New York Press, 1997.

STRAUSS, Leo. *Preface to Spinoza's Critique of Religion*. In STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, s.224 - 259.

STRAUSS, Leo. *Přirozené právo a dějiny*. Přel. M. Mocek. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2020.

STRAUSS, Leo. *The Mutual Influence of Philosophy & Theology*. In: WRIGHT, Ernest G. (ed). *The Biblical Era: Essays in Honor of William Foxwell Albright*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, s. 3 - 25.

STRAUSS, Leo. *Thucydides: The Meaning of Political History*. In: PANGLE, Thomas L. (ed). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 72 - 102.

ZANK, Michael. *Arousing Suspicion Against a Prejudice: Leo Strauss and the Study of Maimonides' Guide of the Perplexed*. IN: HASSELHOFF, Görge K - FRAISSE, Otfied (ed.). *MOSES MAIMONIDES (1138-1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004.