

# Klasyczna lekcja umiarkowania

## Allan Bloom o relacji między filozofem a wspólnotą polityczną

DOI: 10.35757/CIV.2012.14.10

Od pewnego czasu w polskim życiu intelektualnym można zaobserwować wzmożone zainteresowanie osobą i poglądami Leo Straussa (1899–1973). Ten amerykański filozof polityczny żydowskiego pochodzenia, uciekinier z nazistowskich Niemiec, skrupulatny komentator dzieł najwybitniejszych autorów, który podczas pracy na Uniwersytecie w Chicago wychował zastępy uczniów, cieszy się ostatnio w Polsce wielką atencją. Choć jego pierwsza książka, dziwnym trafem i chyba tylko dzięki trudnemu przesłaniu i nieco hermetycznemu stylowi, została przetłumaczona na język polski już w latach 60. XX wieku, to na kolejną – zbiór esejów – trzeba było czekać aż do 1998 roku<sup>1</sup>. Później pojawiły się następne przekłady<sup>2</sup> i opracowania, a redakcje periodyków poli-

---

**Tomasz Stefanek** – doktorant w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, członek redakcji pisma „Teologia Polityczna”.

<sup>1</sup> L. Strauss: *Prawo naturalne w świetle historii*, przekład T. Górski, PAX, Warszawa 1969; *idem: Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, wybór P. Śpiewak, przekład P. Maciejko, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1998.

<sup>2</sup> Zob. zwłaszcza: *idem: O tyranii – zawiera korespondencję Strauss–Kojève*, przekład P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; *idem: „Jerozolima i Ateny” oraz inne eseje z filozofii politycznej*, wybór i przekład R. Mordarski, Wydawnictwo „Antyk” Marek Derewiecki, Kęty 2012.

tycznych i filozoficznych zdecydowały się uczynić osobę Straussa i jego myśl tematem przewodnim całych numerów swoich pism<sup>3</sup>. W czerwcu 2009 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyła się międzynarodowa konferencja z udziałem kilku bezpośrednich studentów Straussa – jej pokłosiem jest zbiór artykułów w języku angielskim<sup>4</sup>. Ukazał się również polski przekład, kluczowego dla uformowania się „szkoły Straussa”, podręcznika historii filozofii politycznej, którego pierwsze wydanie zostało przygotowane pod okiem mistrza w latach 60. XX wieku<sup>5</sup>.

Popularności Leo Straussa w Polsce nie towarzyszy choćby porównywalne zainteresowanie dokonania jego uczniów, którzy stanowią dziś bardzo liczną, choć wewnętrznie zróżnicowaną grupę na amerykańskich uniwersytetach, starając się w różnym kierunku kontynuować dzieło mistrza. Niniejsze opracowanie jest poświęcone filozofii politycznej Allana Blooma – jednego z wybitniejszych, z pewnością zaś najbardziej znanych uczniów Straussa – i koncentruje się na zagadnieniu skomplikowanej relacji między filozofem a wspólnotą polityczną w jego poglądach.

Allan Bloom nauczył się od Sokratesa, że filozofia polityczna stanowi centrum wszelkiego filozoficznego namysłu – moment, w którym całość filozofii, rozumianej jako pewien sposób życia, staje pod znakiem zapytania i domaga się egzystencjalnego uzasadnienia i politycznej obrony. We własnej refleksji teoretycznej Bloom wskazał relację między filozofią a wspólnotą polityczną jako kluczowy problem, który każdy filozof musi dostrzec i z którym powinien się zmierzyć. Ponieważ rozum człowieka i społeczność, w jakiej żyje, są „najważniejszymi podmiotami roszczeń o lojal-

---

<sup>3</sup> „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84; „Przegląd Polityczny” 2008, nr 87; „Kronos” 2008, nr 2. Wcześniej Leo Strauss znalazł się na okładce jednego z numerów pisma „Res Publica” (1988, nr 11), w którym zamieszczono jego zwięzłą charakterystykę, tłumaczenie jednego z esejów i fragment *Umysłu zamkniętego* Allana Blooma wraz z krótkim komentarzem Zbigniewa Janowskiego.

<sup>4</sup> P. Armada, A. Górniewicz (red.): *Modernity and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

<sup>5</sup> L. Strauss, J. Cropsey: *Historia filozofii politycznej – podręcznik*, przekład zbiorowy, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.

ność<sup>6</sup>, skomplikowany związek wiedzy i władzy ma zawsze fundamentalne znaczenie w refleksji nad naturą rzeczy politycznych: „Cała tradycja filozoficzna, zarówno starożytna, jak i nowożytna, za najbardziej owocny punkt wyjścia dla zrozumienia kondycji ludzkiej uważała stosunek pomiędzy myślą a społeczeństwem”<sup>7</sup>. *Państwo* Platona jest, według Blooma, prawdziwą *Obroną Sokratesa*, ponieważ dopiero tutaj właściwie został rozważony problem relacji między filozofią a wspólnotą polityczną<sup>8</sup>. Słynne porównanie sprawiedliwości w duszy człowieka ze sprawiedliwością w mieście jest poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o to, czy jest możliwy ustrój, w którym prawa służą wspólnemu dobru i jednocześnie pozwalają obywatelom osiągać własną doskonałość, umożliwiając życie filozoficzne. Jeśli nie, człowiek pozostanie na zawsze rozdarty między obowiązkami wobec miasta a powinnościami wobec własnej duszy<sup>9</sup>.

W poszukiwaniu rozwiązania powyższego dylematu autor *Umysłu zamkniętego*, podobnie jak jego mistrz – Leo Strauss – podjął wysiłek odnowienia tradycji klasycznej filozofii politycznej w XX wieku. Refleksja nad jego intelektualnym dorobkiem może zatem pomóc w odpowiedzi na pytanie o to, czy powrót jest możliwy. A jeśli tak, to pod jakim warunkiem i w jaki sposób może się on dokonać. Nie są to kwestie bez znaczenia w Polsce, gdzie tego rodzaju refleksję na większą skalę podejmuje się dopiero w ostatnim czasie<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> A. Bloom: *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracją i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekład T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 320.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 313.

<sup>8</sup> *Idem: Interpretive essay*, w: *The Republic of Plato. Translated, with Notes, an Interpretive Essay, and a New Introduction by Allan Bloom*, Basic Books, New York 1991, s. 307 [wydanie drugie].

<sup>9</sup> Platon, *Państwo*, przekład W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk” Marek Derewiecki, Kęty 2003, 368D–369B; A. Bloom: *Interpretive...*, s. 343–344.

<sup>10</sup> W dyskusji zorganizowanej przez redakcję kwartalnika „Kronos” Paweł Śpiewak mówił: „Byłem wychowywany w tradycji filozoficznej, w której tradycje antyczne prawie nie istniały. Nie znam żadnego filozofa z tak zwanej warszawskiej szkoły historyków idei, który miałby cokolwiek innego do powiedzenia na temat myśli starożytnych niż wiedza podręcznikowa, czyli wiedza o charakterze wtórnym potrzebna do poprowadzenia wykładu na przykład o fi-

Podstawowym zadaniem niniejszego opracowania jest rekonstrukcja stanowiska Blooma w zakresie relacji między filozofem a wspólnotą polityczną na podstawie lektury tekstów jego autorstwa. Ich interpretacja z kilku powodów bywa bardzo trudna, czego rezultatem są często sprzeczne odczytania. Po pierwsze, podobnie jak Strauss, Bloom przedstawia znaczną część swoich przemyśleń w formie komentarzy do dzieł innych autorów. Po drugie, operuje różnorodną stylistyką – inną np. w skierowanej do szerokiej publiczności książce *Umysł zamknięty*, inną zaś w pozostałych, bardziej akademickich tekstach. Ponadto jego styl ewoluuje, stając się coraz bardziej poetycki i przywodzący na myśl dzieła literatury pięknej, tym samym atrakcyjny dla czytelnika, lecz nieco mniej precyzyjny. Wydaje się zresztą, że jest to świadomy zabieg autora. Po trzecie, właściwe odczytanie myśli Blooma wymaga niekiedy dotarcia do poglądów, które w jego pracach nie są sformułowane wprost, ale podane bardziej zawoalowanie, aluzyjnie lub metaforycznie, czasami jedynie w formie sugestii rozproszonych w różnych tekstach. Ma to, rzecz jasna, związek z zaproponowanym przez Straussa i stosowanym przez jego uczniów rozróżnieniem na nauczanie ezoteryczne i egzoteryczne. Po czwarte, na interpretację filozofii politycznej Blooma mają wpływ liczne, sprzeczne i niekiedy bardzo kontrowersyjne informacje o jego życiu, które pozornie tylko ułatwiają zrozumienie przesłania zawartego w dziełach filozofa z Chicago.

Szczególną uwagę wypada zwrócić na jedno źródło o wyjątkowym charakterze. Chodzi o powieść Saula Bellowa *Ravelstein*<sup>11</sup>. Jej główny bohater – profesor filozofii Abe Ravelstein – to postać wzorowana na Allanie Bloomie, odpowiednikiem samego autora

---

lozofii Platona. Filozofia, tak jak u [Leszka] Kołakowskiego, zaczynała się w gruncie rzeczy od chrześcijaństwa i teologię chrześcijańską uznawała za pierwsze wielkie seminarium filozofii europejskiej. [...] Charakterystyczne jest to, że kiedy ja się kształciłem, nie było w ogóle seminariów dotyczących Grecji klasycznej. Nie było seminariów o charakterze interdyscyplinarnym, pokazujących tradycję łacińską, obecność starożytnych idei w kulturze współczesnej” (*Debata: Po co nam grecka filozofia polityki albo o cnocie doskonałości*, „Kronos” 2008, nr 2, s. 315–316).

<sup>11</sup> S. Bellow: *Ravelstein*, przekład Z. Batko, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2001.

jest zaś Chick, pełniący w powieści funkcję narratora. *Ravelstein* to opowieść o ich przyjaźni, która trwała od powrotu Blooma na Uniwersytet w Chicago w 1978 roku aż do śmierci filozofa w 1992 roku. Książka, która ukazała się w 2000 roku, wzbudziła wiele kontrowersji, przede wszystkim ze względu na opisy prywatnego życia Ravelsteina-Blooma, pozostających w kontraście do jego powszechnie uznanego politycznego i kulturowego konserwatyizmu. Mimo wszelkich ograniczeń i niebezpieczeństw z tym związanych, powieść zostanie wykorzystana jako pomocnicze źródło do poznania poglądów filozoficznych Blooma, ponieważ dostarcza w tym zakresie wielu interesujących informacji.

O ile w polskiej humanistyce powstała dotąd pewna liczba opracowań poświęconych filozofii politycznej Leo Straussa<sup>12</sup>, o tyle literatura na temat myśli Blooma jest na razie bardzo uboga. Ukazały się dotychczas pojedyncze artykuły omawiające najśłynniejszą, bestsellerową książkę filozofa z Chicago – *Umysł zamknięty* – autorstwa Zbigniewa Janowskiego, Dariusza Gawina i Jadwigi Emilewicz<sup>13</sup>. Szczególnie godny uwagi jest tekst Gawina, który przedstawił przekonania Blooma w szerokim wymiarze współczesnej debaty nad stanem demokracji liberalnej i interesująco wpisał

---

<sup>12</sup> Zob. np.: R. Skarżyński: *Oblicza dwudziestowiecznego konserwatyizmu: Carl Schmitt i Leo Strauss*, w: *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli filozoficznej XX wieku*, t. 1, „Elipsa”, Warszawa 1998, s. 91–120; P. Śpiewak: *Filozofia jako utopia zrealizowana*, w: L. Strauss: *Sokratejskie pytania...*, s. 5–21; idem: *Filozofia i polityka. Uwagi o myśli Leo Straussa*, w: P. Kłoczowski (red.): *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2004, s. 67–90; R. Piekarski: *Filozofia a demokracja wedle Leo Straussa*, w: P.W. Juchacz, R. Kozłowski (red.): *Filozofia a demokracja*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2006, s. 147–173; P. Marczewski: *Żyjąc w cieniu wielkiego drzewa. Leo Strauss o sprawiedliwości w tradycjach Aten i Jerozolimy*, „Teologia Polityczna” 2006–2007, nr 4, s. 345–354; P. Armada: *Przywrócić ściany świata*, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 118–129; R. Mordarski: *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007; P. Graczyk: *Komentarz do uwagi Straussa o Schmitcie*, „Kronos” 2008, nr 3, s. 74–77; P. Armada: *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

<sup>13</sup> Z. Janowski: *Książka, która wstrząsnęła Ameryką*, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 25–27; D. Gawin: *Uniwersytet jako Disneyland*, w: idem: *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2007, s. 217–232; J. Emilewicz: *Allana Blooma próby otwierania umysłów*, „Pressje” 2002, nr 1 (zima), s. 127–141.

je w tradycję szkoły filozoficznej Straussa. Poza tym nazwisko Blooma – ze względu na sukces jego książki – pojawia się okazjonalnie w dyskusjach nad kondycją uniwersytetu, ale nie idzie w parze z namysłem nad całością jego myśli, co wymagałoby sięgnięcia także do innych prac. Na tym tle zdecydowanie wyróżniają się przemyślenia Pawła Armady, który w monografii „szkoły myślenia politycznego Straussa” bardzo wnikliwie rozważa stanowisko Blooma jako jeden z głównych kierunków, jakie obrali intelektualni spadkobiercy autora *The City and Man* w Stanach Zjednoczonych. Precyzyjnie wskazuje przy tym elementy zarówno ciągłości i dyskontynuacji w relacji „mistrz – uczeń”, jak i będące wynikiem tych ostatnich podstawowe ograniczenia filozofii politycznej Blooma<sup>14</sup>.

## Allan Bloom – filozof z Chicago

„Pierwsza filozofia dla ostatniego człowieka” – taki tytuł, według Allana Blooma, nadałby Friedrich Nietzsche *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Koncepcję „sprawiedliwości jako bezstronności”, która święciła wówczas triumfy na uniwersytetach po obu stronach Atlantyku, A. Bloom uznawał za projekt „sztucznego szczęścia sztucznych ludzi”. Twierdził, że Rawls niewłaściwie zrozumiał znaczenie stanu natury u Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a i Jeana-Jacques’a Rousseau, nauczanie moralne Immanuela Kanta i pojęcie szczęścia u Arystotelesa, ponieważ jest „produktem szkoły przekonanej o tym, że wynalazła filozofię”. Odkąd szkoła ta, której przedstawiciele nie wierzą, że mogliby się czegokolwiek dowiedzieć od dawnych myślicieli, ma monopol w nauczaniu filozofii, przyczyniła się do „ugaszenia płomienia, który, wprawdzie drgając, trwał jednak przez wiele wieków”<sup>15</sup>. Takich myśli na ła-

---

<sup>14</sup> P. Armada: *Szkoła...*, s. 519–557.

<sup>15</sup> A. Bloom: *Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy*, „American Political Science Reviewer” 1975, t. 69, nr 2, s. 662.

mach naukowego periodyku nie prezentował w połowie lat 70. XX wieku żaden przeciętny profesor filozofii politycznej.

Allan Bloom urodził się 14 września 1930 roku w Indianapolis, w rodzinie o żydowskich korzeniach. Jego rodzice byli pracownikami społecznymi. W 1943 roku przeczytał w „Reader’s Digest” artykuł o Uniwersytecie w Chicago i zapragnął tam studiować, choć nie był wówczas świadom, co to dokładnie oznacza, jego rodzice zaś uznali ten pomysł za nonsensowny<sup>16</sup>. Trzy lata później rodzina przeprowadziła się do Chicago, a piętnastoletni Bloom zachwyił się neogotycką architekturą kampusu uniwersyteckiego: „[...] od razu wiedziałem, że tam jest moje życie. Nigdy wcześniej nie zwróciły mojej uwagi budynki, których wygląd świadczyłby o jakimś wyższym przeznaczeniu, które nie służyły jakiejś użyteczności publicznej, mieszkaniu, produkcji, handlowi czy innemu celowi. [...] Gmachy wskazywały [...] drogę nauki wiodącą tam, gdzie gromadzą się wielcy. Można tam spotkać osoby, które trudno znaleźć gdzie indziej, a bez których nie sposób uświadomić sobie własnych możliwości ani doznać wrażenia, jak cudownie jest należeć do gatunku ludzkiego”<sup>17</sup>. W 1946 roku Bloom rozpoczął studia w Chicago dzięki specjalnemu programowi dla uzdolnionych studentów. Tutaj uczęszczał na seminaria prowadzone przez Straussa. W 1955 roku obronił doktorat poświęcony Izo-kratesowi w Committee on Social Thought, gdzie jego opiekunem był wówczas David Green<sup>18</sup>.

Prawdziwym mistrzem i nauczycielem Blooma był jednak Strauss, o którym autor *Umysłu zamkniętego* napisze później w pośmiertnym wspomnieniu: „Szczególnie trudno mi o nim mówić, ponieważ wiem, że nie jestem w stanie oddać mu sprawiedliwości. Ponadto ci z nas, którzy go znali, widzieli taką potęgę umysłu, jedność i celowość życia, tak rzadko spotykany układ cech ludz-

---

<sup>16</sup> J. Atlas: *Chicago’s Grumpy Guru: Best-Selling Professor Allan Bloom and the Chicago Intellectuals*, „New York Times Magazine”, 3 stycznia 1988 roku (<http://www.nytimes.com/1988/01/03/magazine/chicago-s-grumpy-guru.html> [dostęp: 6 kwietnia 2013 roku]).

<sup>17</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 289.

<sup>18</sup> J. Atlas: *Chicago’s Grumpy Guru...*

kich składających się na harmonijny porządek cnót moralnych i intelektualnych, że nasze świadectwa o nim wzbudzą niedowierzanie lub rozbawienie tych, którzy nigdy nie spotkali człowieka tej klasy<sup>19</sup>. O szczególnej relacji ze Straussem świadczy to, że Bloom wiele lat spędził w Paryżu, studiując pod kierunkiem bliskiego przyjaciela swojego mistrza – Alexandre’a Kojève’a. Obaj filozofowie prowadzili wieloletnią korespondencję, która została wydana jako dodatek do ich polemicznych esejów poświęconych zagadnieniu tyranii<sup>20</sup>. „Był najbardziej błyskotliwym człowiekiem, jakiego spotkałem” – pisał Bloom o Kojève, wspominając wspólne rozmowy w biurze francuskiego Ministerstwa Gospodarki: „[...] zajmował się wspólnym rynkiem i strefą GATT, twierdząc, że jest odpowiedzialny za «koniec historii». [...] Zawsze był gotów zamknąć drzwi i rozmawiać o filozofii<sup>21</sup>. Co prawda Bloom pracował w Paryżu w École Normale Supérieure jedynie w latach 1953–1955, później jednak wielokrotnie przyjeżdżał do Francji, we wspomnieniu o Kojève napisał zaś, że studiował pod jego opieką od 1953 roku aż do jego śmierci w 1968 roku<sup>22</sup>. Wydał jeszcze po angielsku wykłady Kojève’a o *Fenomenologii ducha* Georga Wilhelma Friedricha Hegla we własnym opracowaniu<sup>23</sup>.

Przed powrotem do Chicago Bloom spędził jeszcze rok w Heidelbergu (1957), następnie pracował także na uniwersytetach w Yale

---

<sup>19</sup> A. Bloom: *Leo Strauss. September 20, 1899 – October 18, 1973*, w: *idem: Giants and Dwarfs. Essays 1960–1990*, Touchstone Books, New York–London–Toronto–Sydney–Tokyo–Singapore 1991, s. 235.

<sup>20</sup> Nazwisko Blooma kilkakrotnie pojawia się w tej korespondencji. W jednym z listów z 4 czerwca 1956 roku, pisanym po dłuższej przerwie, Strauss zaznacza, że jego kontakt z Kojève nie urwał się zupełnie dzięki Bloomowi, który przypominał mu o „istotnych różnicach między nami oraz o naszym bardziej fundamentalnym porozumieniu”. W odpowiedzi z 8 czerwca 1956 roku Kojève pisze, że ostatnio rozmawia o filozofii wyłącznie z dwoma amerykańskimi studentami Straussa: „Biorąc pod uwagę filozoficznego «erosa» i ludzką «przyzwoitość», trzeba przyznać, że ci dwaj młodzi ludzie są w porządku. Muszą zawdzięczać to Panu”. Jednym z tych studentów był zapewne Bloom, drugim – Stanley Rosen, którego Kojève lubił i twierdził, że jest „poważniejszy niż Bloom” (L. Strauss: *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, opracowanie V. Gourevitch, M.S. Roth, University of Chicago Press, New York 1991, s. 263–265, 305).

<sup>21</sup> A. Bloom: *Alexandre Kojève*, w: *Giants...*, s. 268.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> A. Kojève: *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, przekład J.H. Nichols, opracowanie A. Bloom, Cornell University Press, New York 1980.



(1962–1963), Cornell (1963–1970) i Toronto (1970–1979), a od 1978 roku ponownie w Chicago. Do najważniejszych prac Blooma należą: opatrzone obszernymi komentarzami tłumaczenia *Państwa* Platona oraz *Emila* i *Listu do d’Alemberta* Rousseau, komentarz do *Uczty* Platona, eseje polityczne poświęcone sztukom Williama Szekspira i zbiory mniejszych studiów *Giants and Dwarfs* i *Love and Friendship*<sup>24</sup>.

Naprawdę głośno, nie tylko w kręgach akademickich, zrobiło się jednak o Bloomie dopiero w 1987 roku, kiedy ukazała się jego książka *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, będąca bardzo głęboka, ale przystępnie napisaną krytyką współczesnego amerykańskiego uniwersytetu<sup>25</sup>. Zupełnie niespodziewanie książka znalazła się na pierwszym miejscu listy best-sellerów „New York Timesa” i nie opuszczała go przez dziesięć tygodni, na samej liście pozostawała zaś przez ponad rok<sup>26</sup>. Do dziś sprzedano 1,2 miliona egzemplarzy<sup>27</sup> – to prawdopodobnie więcej niż łącznie wszystkich prac Straussa<sup>28</sup>. O popularności polskiego

---

<sup>24</sup> *The Republic of Plato. Translated, with Notes, an Interpretive Essay, and a New Introduction by Allan Bloom*, Basic Books, New York 1991 [wydanie drugie]; J.-J. Rousseau: *Emile or on Education. Introduction, Translation and Notes by Allan Bloom*, Basic Books, New York 1979; *idem: Politics and the Arts: Letter to M. d’Alembert on the Theatre. Translated with Notes and an Introduction by Allan Bloom*, Cornell University Press, New York 1960; A. Bloom: *The Ladder of Love*, w: *Plato’s „Symposium”. A Translation by Seth Benardete with Commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete*, University of Chicago Press, Chicago–London 2001, s. 55–177; A. Bloom, H. Jaffa: *Shakespeare’s Politics*, University Of Chicago Press, New York 1964 [wydanie polskie bez eseju Harry’ego Jaffy – por. A. Bloom: *Szekspir i polityka*, przekład Z. Janowski, „Arcana”, Kraków 1995]; A. Bloom: *Shakespeare on Love and Friendship*, University of Chicago Press, Chicago–London 2000; *idem: Giants...; idem: Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York 1993.

<sup>25</sup> A. Bloom: *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students*, Simon & Schuster, New York 1988 [wydanie polskie: A. Bloom, *Umysł...*].

<sup>26</sup> J. Piereson: „*The Closing of the American Mind*” at 20, „The New Criterion” 2007 (listopad), s. 8.

<sup>27</sup> R. Donadio: *Revisiting the Canon Wars*, „New York Times Book Review”, 16 września 2007 roku, s. 16–17. Artykuł jest dowodem na to, że poglądy Blooma, np. w kwestii kanonu uniwersyteckich lektur, również w ostatnich latach są przedmiotem dyskusji. Autor przekonuje, że zwycięstwo przeciwników Blooma w wojnie o kanon wcale nie oznacza rozwiązania wszystkich związanych z tym problemów.

<sup>28</sup> W. Nicgorski: *Allan Bloom: Strauss, Socrates and Liberal Education*, w: K.L. Deutsch, J.A. Murley (red.): *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford 1999, s. 215 (przypis 4).

przekładu książki świadczy to, że niedawno ukazało się jej drugie wydanie. Jak wspominał Saul Bellow, amerykański pisarz noblista i przyjaciel Blooma, *Umysł zamknięty* powstał dzięki jego namowom na podstawie wykładów, które Bloom co roku wygłaszał na Uniwersytecie w Chicago<sup>29</sup>.

Książka spotkała się z ostrą krytyką w środowisku akademickim oraz w kręgach amerykańskiej lewicy i liberałów. David Rieff stwierdził, że to „książka, której przywoici ludzie wstydziliby się napisać”<sup>30</sup>. Ann Norton poświęciła autorowi *Umysłu zamkniętego* i jego dziełu rozdział w swojej książce, będącej pamfletem na środowisko Straussa i jego uczniów jako na szkołę myśli, której przedstawiciele zdobyli władzę nad amerykańskim imperium i jego polityką. Przedstawiła Blooma, który zamieścił w *Umyśle zamkniętym* kilka interesujących krytycznych uwag na temat akcji afirmatywnej i ruchu feministycznego, jako zwolennika hierarchii na uniwersytecie, pragnącego wykluczyć kobiety i czarnoskórych studentów ze społeczności akademickiej<sup>31</sup>. Allana Blooma potępiano zgodnie za rasizm, seksizm, elitaryzm i traktowanie filozofii Zachodu jako jedynej propozycji intelektualnej godnej zainteresowania<sup>32</sup>. W najgłośniejszej recenzji w „New York Book Review” Martha C. Nussbaum do dwóch ostatnich z wymienionych zarzutów dodała kolejne: powierzchowna lektura starożytnych tekstów, brak odwołań do ich konkretnych fragmentów i prezentacji innych interpretacji niż własna, straussowski sposób odczytania *Państwa* Platona – nie do zaakceptowania w żadnym innym kręgu. Martha C. Nussbaum stwierdziła na koniec z emfazą, że nie można powiedzieć, jak dobrym filozofem jest Bloom, ponieważ w ogóle nie sposób go za takiego uważać<sup>33</sup>. Jeśli wierzyć słowom Bellowa, autor *Umysłu zamkniętego* nieszczególnie przejmował się opiniami

---

<sup>29</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 27–28.

<sup>30</sup> Za: A. Bellow: *Opening the American Mind*, „National Review”, 19 grudnia 2005 roku, s. 102.

<sup>31</sup> A. Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven–London 2004, s. 57–73.

<sup>32</sup> A. Bellow, *Opening...*, s. 102.

<sup>33</sup> M.C. Nussbaum: *Undemocratic Vistas*, „New York Book Review” 1987, t. 34, nr 17.

krytyków, przez których był znienawidzony zwłaszcza jako uczeń Straussa, a nawet „miał ich wszystkich w głębokiej pogardzie”<sup>34</sup>.

Przesłanie Blooma nie było jednak jednoznacznie odczytywane i powszechnie akceptowane nawet wśród konserwatystów, choć ogólnie książka spotkała się w tym środowisku z entuzjazmem. W drugiej połowie lat 80. XX wieku mogła dawać nadzieję na sukces nie tylko w polityce, w której republikanie panowali niepodzielnie, ale także na uniwersytecie – w sferze myśli zdominowanej od rewolucji studenckiej lat 60. przez lewicę. O ciągłym zainteresowaniu filozofią polityczną Blooma świadczy jeden z numerów pisma „The New Criterion”, w którym zamieszczono serię esejów poświęconych *Umysłowi zamkniętemu*, będących pokłosiem konferencji zorganizowanej z okazji dwudziestolecia pierwszego wydania dzieła<sup>35</sup>. Autorzy, którym konserwatywne poglądy nie są tak bliskie, przypominają fragmenty książki, aby dowiedzieć, że w sporze o uniwersytet wcale nie chodziło o proste przeciwstawienie lewicy i prawicy, powołujący się zaś na myśl Blooma konserwatyści w rzeczywistości nigdy dobrze jej nie zrozumieli<sup>36</sup>. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie choćby we wspomnieniu opublikowanym w „National Review” tuż po śmierci autora *Umysłu zamkniętego*, w którym napisano, że przeżycia Blooma z lat 60. na Cornell University – ośrodka bardzo radykalnych wystąpień studentów – zmusiły go do refleksji nad kondycją uniwersytetu, tak jak rewolucja francuska skłoniła do przemyśleń Edmunda Burke’a<sup>37</sup>. Wskazywałoby to niesłusznie na czysto reakcyjny i okazjonalny charakter filozofii politycznej Blooma.

Byli jednak konserwatyści, którzy polemizowali z tezami książki, instynktownie wyczuwając pewne napięcie między zawartą w niej nauką a własnymi poglądami politycznymi. John Podhoretz przyjmował wprawdzie diagnozę Blooma, jednocześnie jednak

---

<sup>34</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 113, 163.

<sup>35</sup> „The New Criterion” 2007 (listopad).

<sup>36</sup> J. Sleeper: *Allan Bloom and the Conservative Mind*, „New York Times Book Review”, 4 września 2005 roku, s. 27.

<sup>37</sup> *Allan Bloom RIP*, „National Review”, 2 listopada 1992 roku, s. 16.

uważał, że to nie demokracja jest w Stanach Zjednoczonych zagrożeniem dla uniwersytetu, ale są nim elity, które sprzeniewierzyły się amerykańskim wartościom i porządkowi społecznemu. Lekarstwem na tę chorobę nie jest zaś filozofia, która przynosi obraz „racjonalności w stanie obłąkania” i pozostawia człowieka w „poczuciu niezupełności”, tylko dobra literatura, poezja i lektura Biblii, dzięki którym zniszczony świat wartości i wyobrażeń studentów mogłyby zostać odbudowane<sup>38</sup>. Właściwego remedium na kryzys należy szukać w dawnej kulturze – oto tradycyjna odpowiedź konserwatysty.

Allan Bloom zmarł 7 października 1992 roku w Chicago. Jeśli wierzyć słowom Saula Bellowa, przyczyną śmierci był wirus HIV, którym filozof, będący przez całe życie aktywnym homoseksualistą, zaraził się, prowadząc dość swobodny tryb życia<sup>39</sup>. Tekst literacki nie jest oczywiście źródłem wystarczającym, aby stwierdzić to z całą pewnością, nawet jeśli nosi cechy powieści z kluczem. Podobne sugestie można jednak znaleźć także gdzie indziej. Walter Niegorski, uczestnik seminariów filozoficznych prowadzonych przez Leo Straussa w Chicago w latach 60. XX wieku, powołuje się w eseju poświęconym Bloomowi i opublikowanym rok przed ukazaniem się powieści Bellowa na słowa Wernera Dannhausera – ucznia Straussa i bliskiego przyjaciela Blooma. Werner Dannhauser wspomina, że około 1960 roku nastąpiło w relacjach między Straussem i Bloomem „poważne zerwanie” (*serious break*)<sup>40</sup>. Walter Niegorski dopuszcza możliwość, że jego przyczyną był brak zgody co do fundamentalnych kwestii filozoficznych<sup>41</sup>. W innym miejscu poszukuje jednak źródła sporu raczej w „dezaprobachie Straussa dla słabości Blooma i jego mniej niż ascetycznego trybu życia”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> J. Podhoretz: *An Open Letter to Allan Bloom*, „National Review”, 9 października 1987 roku, s. 36–37.

<sup>39</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 105, 173–174.

<sup>40</sup> W. Dannhauser: *Allan Bloom: A Reminiscence*, w: M. Palmer, T.L. Pangle (red.): *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1995, s. 5 (za: W. Niegorski: *Allan Bloom...*, s. 217, przypis 22).

<sup>41</sup> W. Niegorski: *Allan Bloom...*, s. 205.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 218, przypis 22.

Słowa Blooma o pracach Straussa jako „dzieła życia filozoficznego”<sup>43</sup> Nicgorski komentuje następująco: „Allan Bloom musiał mieć świadomość, że być może skłonności, a z całą pewnością okoliczności, nadały jego życiu nieco inny charakter”, ponieważ między jego latami studenckimi a publikacją *Umystu zamkniętego* w 1987 roku „nastąpiły pewne wydarzenia albo Allan Bloom, wbrew tendencji charakterystycznej dla Leo Straussa, pozwolił im nastąpić”<sup>44</sup>. Uwagi Nicgorskiego są szczególnie godne uwagi, ponieważ autor, choć nie oszczędza Blooma, nie idzie również śladem jego bardziej zagorzałych krytyków i uczniów Straussa – George’a Anastaply czy Harry’ego Jaffy, starając się zająć w sporze o dziedzictwo mistrza stanowisko umiarkowane. W konsekwencji nie kwestionuje bliskiego związku poglądów filozofa z Chicago z myślą Straussa i głębokiego szacunku, jakim darzył go Bloom. Nawet jeśli nie zawsze znajdowało to wyraz w obfitych cytowaniach, to liczne bardzo osobiste wypowiedzi na temat mistrza nie pozostawiają żadnych wątpliwości<sup>45</sup>.

Od momentu publikacji *Ravelsteina* Bellowa zainteresowanie burzliwym życiem prywatnym ikony amerykańskiego konserwatyzmu stało się bardziej powszechne, a rozważania na ten temat zagościły nawet na łamach prasy. W 2000 roku, trzy miesiące przed ukazaniem się powieści, w „Toronto Star” opublikowano artykuł zapowiadający jej premierę, z którego wynikało, że będzie to rodzaj biografii Blooma – sugestii takiej dostarczały pojedyncze wypowiedzi Bellowa dla mediów. Autorzy kolejnych artykułów, m.in. w „New York Daily News” i w „The New York Times”, nie mieli już wątpliwości, że autor zdemaskował filozofa z Chicago jako homoseksualistę, który zmarł z powodu AIDS, co Bellow potwierdzał zresztą w rozmowach z dziennikarzami<sup>46</sup>. Werner Dannhauser, sportretowany w książce jako Morris Herbst, nie mógł

---

<sup>43</sup> A. Bloom: *Leo Strauss...*, s. 239.

<sup>44</sup> W. Nicgorski: *Allan Bloom...*, s. 209.

<sup>45</sup> *Ibidem*: s. 206–210.

<sup>46</sup> J. Atlas: *Bellow. Noblista z Chicago*, przekład L. Czyżewski, Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”, Warszawa 2006, s. 695.

darować pisarzowi przedstawienia szczegółów życia seksualnego Blooma: „Nie wydaje mi się, aby sztuka usprawiedliwiała wszystko”<sup>47</sup>. Taka reakcja nie może dziwić, ponieważ Bellow nie poprzestał na ujawnieniu homoseksualizmu przyjaciela i przyczyny jego śmierci. Poważnie chory Ravelstein, siedząc w salonie z potwornie spuchniętymi nogami, narzeka w rozmowie z Chickiem na nadmiar napięcia seksualnego oraz konieczność jego samodzielnego rozładowywania. Nieco dalej przyznaje, że wciąż niekiedy pomagają mu w tym bezinteresownie młodzi chłopcy<sup>48</sup>. Nathan Tarcov, profesor Uniwersytetu w Chicago i medyczny pełnomocnik Blooma, zaprzeczał, jakoby przyczyną jego śmierci była choroba AIDS: „Słowa «AIDS» nie wymawiano, kiedy Allan umarł. Myślę, że wiedziałbym o tym”<sup>49</sup>. W akcie zgonu jest mowa o „krwotoku żołądkowo-jelitowym” i „wrzodach na dwunastnicy”<sup>50</sup>. W tej sytuacji Bellow jeszcze przed opublikowaniem powieści zgodził się na rozmowę dla „The New York Times Magazine”, w której przyznał, że jest mu przykro z powodu całej sprawy: „Jest kilka osób, które są duchowo przygotowane, żeby czynić rzeczy wyjątkowe, i myślę, że Allan Bloom był taką osobą. Allan Bloom był w pewnym sensie wielkim człowiekiem. [...]. Nie miałem zamiaru w żaden sposób skrzywdzić Allana. Był tak otwarty we własnych sprawach, że nie można było pomyśleć, aby mogło to spowodować jakąkolwiek krzywdę. Być może powinienem był nieco poczekać z tą książką i nie publikować jej tak szybko. Przez długi czas myślałem, że wiem, na co umarł Allan, ale odkryłem wiele rzeczy, które do tego nie pasują, teraz więc sam nie umiem powiedzieć. Tak naprawdę nie wiem, że on umarł na AIDS. Miałem jedynie wrażenie, że mogło tak być”<sup>51</sup>. W konsekwencji z ostatecznej wersji powieści autor usunął fragmenty wskazujące jednoznacznie na chorobę AIDS jako przyczynę

---

<sup>47</sup> D.T. Max: *With Friends like Saul Bellow*, „The New York Times Magazine”, 16 kwietnia 2000 roku (<http://www.nytimes.com/library/magazine/home/20000416mag-ravelstein.html> [dostęp: 6 kwietnia 2013 roku]).

<sup>48</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 150, 155–156.

<sup>49</sup> D.T. Max: *With Friends...*

<sup>50</sup> J. Atlas: *Bellow...*, s. 696.

<sup>51</sup> D.T. Max: *With Friends...*

śmierci przyjaciela, ale pozostała sugestia dotycząca wirusa HIV<sup>52</sup>. Allan Bloom umarł być może w wyniku powikłań z nim związanych, nie zaś z powodu w pełni rozwiniętego AIDS<sup>53</sup>.

Tajemnicą pozostaje, czy filozof z Chicago rzeczywiście życzył sobie, aby Saul Bellow przygotował tego rodzaju wspomnienie poświęcone jego osobie, zawierające także informacje bardziej wstydlive. W powieści Ravelstein nieustannie zwraca się do przyjaciela z taką prośbą: „Chciałbym, żebyś mnie opisał, kiedy mnie już nie będzie. [...] Chcę, żebyś mnie pokazał tak, jak mnie widzisz, bez upiększania i kadzenia”<sup>54</sup>. Po przeczytaniu szkicu autorstwa Chicka o ich wspólnym znajomym – Rakhmielu Kogonie – Ravelstein uznaje brak wzmianki o jego życiu seksualnym za „wielkie niedopatrzenie”<sup>55</sup>.

## Eros jako siła natury

Zagadnieniu erosa Allan Bloom poświęcił w całości swoją ostatnią książkę – zbiór esejów pod charakterystycznym tytułem *Love and Friendship*. Temat ten pojawia się także bardzo często w innych jego pracach i z całą pewnością można powiedzieć, że ma w filozofii autora *Umysłu zamkniętego* znaczenie fundamentalne. Z kwestią tajemniczej natury i działania erosa wiążą się najważniejsze dylematy wspólnoty politycznej, ale także życia filozoficznego. Według filozofa z Chicago, człowiek jest bowiem istotą erotyczną, kierowaną pragnieniami – to najważniejsza, a być może jedyna cecha, którą można przypisać naturze człowieka, nie zaś różnym uwarunkowaniom, jakim podlegają poszczególni ludzie. Walter Nicgorski jest zdania, że to właśnie rola, jaką Bloom przypisuje działaniu erosa w procesie edukacji, prowadzącym ku filozofii,

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> J. Atlas: *Bellow...*, s. 697.

<sup>54</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 141, 146.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 146.

stanowi o wyjątkowości jego myśli na tle poglądów Leo Straussa i sprawia, że literatura piękna jest przedmiotem jego zainteresowania na równi z dziełami filozoficznymi<sup>56</sup>.

Refleksję nad kwestią erosa w poglądach Blooma warto rozpocząć od poświęconego temu problemowi fragmentowi pochodzącemu z jego bestsellerowego *Umysłu zamkniętego*. Filozof z Chicago jest przekonany, że współczesny kryzys uniwersytetu wiąże się z chorobą ludzkiej duszy, która została pozbawiona prawdziwych pragnień i tęsknoty za tym, co najbardziej szlachetne, najlepsze, najdoskonalsze. Dlatego najważniejsze pytanie o stan edukacji liberalnej brzmi: „Czy jesteśmy jeszcze kochankami?”<sup>57</sup>. Świadomość, że nie posiadało się wszystkiego, co potrzebne do dobrego życia, brak zadowolenia z tego niedostatku, chęć poszukiwania właściwego dopełnienia i pragnienie zrozumienia natury całości stanowią niezbędny warunek poważnego życia i powinny nieustannie towarzyszyć studentom, aby wkraczali oni na uniwersytet pełni nadziei, jak do „zaczarowanej krainy”, i z tym samym nastawieniem podróżowali po świecie: „Wycieczka do Florencji czy Aten jest czym innym dla młodego człowieka, który pragnie spotkać swą Beatrice na Ponte Santa Trinità czy swego Sokratesa na Agorze, czym innym zaś dla ucznia nie trawionego tą rozdzierającą potrzebą. Ten drugi jest tylko turystą, pierwszy – szuka pełni życia”<sup>58</sup>. To nie jedyny popis retorycznych umiejętności Blooma, któremu udało się na kartach książki zawrzeć rdzeń nauczania o erosie zaledwie w kilku bardzo inspirujących zdaniach, z których prawie

---

<sup>56</sup> W. Nicgorski: *Allan Bloom...*, s. 218, przypis 22.

<sup>57</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 157. W powieści Saula Bellowa Chick przedstawia poglądy Ravelsteina: „[...] traktował miłość jako najwyższe z możliwych błogosławieństw, jakich dostąpiła ludzkość. Ludzka dusza pozbawiona pragnień i tęsknot była duszą zdeformowaną, pozbawioną najwyższego dobra, śmiertelnie chorą. Proponowano nam biologiczny model, który negował istnienie duszy i podkreślał znaczenie orgiastycznego rozładowania napięcia (biostatyki i biodynamiki)” (S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 22). Obszerne wprowadzenie do pracy *Love and Friendship* nosi tytuł *Upadek Erosa (The Fall of Eros)* i rozpoczyna się od zdania: „Ta książka jest próbą ponownego odkrycia mocy, zagrożeń i piękna związanych z erosem pod kierunkiem jego prawdziwych znawców i nauczycieli, pisarzy-poetów” (A. Bloom: *Love and Friendship...*, s. 13).

<sup>58</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 159, 161.



każde niesie wielkie bogactwo znaczeń: „Erotyzm naszych studentów jest cherlawy. Nie ma nic wspólnego z boskim szaleństwem opiewanym przez Sokratesa; ze świadomością niezupełności, budzącą tęsknotę za dopełnieniem; z naturalną łaską, która pozwala cząstkowej istocie odzyskać pełnię w ramionach innej, czy też istocie czasowej żywić pragnienie wieczności w stałym odradzaniu się swego nasienia; z nadzieją, że nasze ziemskie dokonania nie zostaną zapomniane; z kontemplacją doskonałości. [...] Eros wymaga od swych czcicieli odwagi, ale też wiele obiecuje. Owa tęsknota za pełnią jest tęsknotą za edukacją, a edukacja to nic innego jak poznanie Erosa. Sokratejskie «Wiem, że nic nie wiem» oznacza doskonałą znajomość erotyki»<sup>59</sup>.

Aby właściwie zinterpretować powyższy fragment, trzeba sięgnąć do Platonskiej *Uczty* i do komentarza, w którym Bloom zaproponował własne odczytanie dialogu. Filozof z Chicago dokonuje zestawienia słynnej wypowiedzi Sokratesa przed sądem Aten o tym, że jedyną wiedzą, jaką posiada, jest świadomość własnej niewiedzy, z jego słowami z *Uczty*: „Przecież powiadam, że się na niczym innym nie rozumiem, tylko na miłości”<sup>60</sup>. Autorowi *Umysłu zamkniętego* nie wystarcza wyjaśnienie wskazujące ironiczny charakter jednej z tych wypowiedzi. Skoro eros, jako pewna siła działająca w ludzkiej duszy, wiąże się z poczuciem pragnienia czy tęsknoty (*longing*), to filozof nieustannie poszukujący wiedzy, której nie posiada i której wciąż pragnie, jest człowiekiem ze wszech miar erotycznym<sup>61</sup>. Stąd w ostatniej części cytowanego wyżej *passusu* z *Umysłu zamkniętego* to charakterystyczne *iunctim* między erosem a procesem edukacji. Pozostaje zatem zastanowić się nad naturą erosa napędzającego duszę filozofa w zestawieniu z pragnieniami innego rodzaju i nad kwestią przyjemności, która powinna zawsze towarzyszyć erosowi.

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 156–157.

<sup>60</sup> Platon: *Obrona Sokratesa*, przekład R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2007, 21d [wydanie drugie]; Platon: *Uczta*, w: *idem: Dialogi*, t. 2, przekład W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2005, 177D-E.

<sup>61</sup> A. Bloom: *The Ladder...*, s. 56, 129–130.

Kiedy Bloom pisze w swojej bestsellerowej książce o „świadomości niezupełności” i „tęsknocie za dopełnieniem”, które można odnaleźć „w ramionach innej istoty”, wyraźnie odwołuje się do mowy Arystofanesa z Platońskiej *Uczty*. W przekonaniu filozofa z Chicago przemówienie to jest, obok słów Sokratesa, najważniejsze w całym dialogu, z pewnością zaś najpiękniejsze ze wszystkich i najbardziej odpowiadające ludzkiemu doświadczeniu miłości<sup>62</sup>. Razem z wystąpieniem Sokratesa dostarcza wiedzy o tym, jakie są prawdziwe potrzeby człowieka<sup>63</sup>.

Arystofanes opowiada słynny mit, powtarzany następnie w ciągu wieków przez kolejne pokolenia kochanków, o bezlitosnym wyroku bogów, którzy postanowili ukarać nieposłusznych ludzi, przecinając ich na połowy i grożąc kolejnym rozcięciem. A kiedy ci, próbując na nowo złączyć się w objęciach, ginęli z głodu, pochłonięci wyłącznie tym jednym pragnieniem, Zeus postanowił dać im jako rekompensatę erosa, który „tkwi [...] w naszej naturze i do dawnej chce nas sprowadzić postaci”. Pozwala, na moment jedynie, zaznać rozkoszy pierwotnej pełni, poczucia doskonałej całości. Od tej pory ludzie wciąż nieustannie poszukują drugiej połowy, a eros pozostaje ich sprzymierzeńcem w tym przedsięwzięciu<sup>64</sup>. Według Blooma, ten stan niezupełności i pragnienie odzyskania utraconej pełni to podstawowe cechy ludzkiej kondycji, dające początek zarówno poezji, jak i filozofii. Chodzi nie o konieczność zaspokojenia fizycznej żądzy, rozładowanie napięcia, lecz o tęsknotę za utraconym stanem naturalnej harmonii<sup>65</sup>. U Arystofanesa bowiem eros nie należy do porządku natury, jedynie zaś przypomina o tym, że taki porządek kiedyś istniał i że przepadł na zawsze, a zatem ponowne zjednoczenie z drugą połową siebie samego nigdy nie będzie możliwe<sup>66</sup>. Eros służy w ten sposób ludziom, ale tylko pod warunkiem, że pozostaną posłuszni *nomos*,

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 104–105, 111–112. O wielkiej atencji Ravelsteina dla nauki Arystofanesa o erosie mówi także narrator powieści Saula Bellowa (por. S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 32–33).

<sup>63</sup> A. Bloom: *The Ladder...*, s. 153.

<sup>64</sup> Platon: *Uczta...*, 189C–193E.

<sup>65</sup> A. Bloom: *The Ladder...*, s. 107.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 108–110.

regułem ustanowionym dla nich przez bogów, choć w rzeczywistości całkowicie przeciwnym naturze. To czyni całą tę sytuację paradoksalną i ambiwalentną – przelotne wspomnienie naturalnej jedności jest człowiekowi dostępne tylko o tyle, o ile na zawsze się jej wyrzeknie<sup>67</sup>. Ponadto, zdaniem filozofa z Chicago, słowa Arystofanesa o tęsknocie za dawnym porządkiem i o pragnieniu pełni są dla człowieka inspirujące, ponieważ odwołują się do najbardziej oczywistego, niewymagającego żadnego uzasadnienia uczucia miłości tego, co własne – druga połowa człowieka należy przecież do niego, jak każda inna część jego ciała. Sokrates, który odwoła się w swojej mowie do wypowiedzi Diotymy o erosie, rozumianym jako pragnienie dobra, nie zaś dopełnienia, rzuci wyzwanie nauczaniu Arystofanesa: „Porządek społeczny trzeszczy od napięć wynikających z tych dwóch rodzajów ludzkiej miłości”<sup>68</sup>.

Powróćmy do przytoczonego wyżej fragmentu *Umysłu zamkniętego*. Właśnie do wystąpienia Sokratesa z *Ucztą* odnosi się Bloom, kiedy wspomina o pragnieniu wieczności, które realizuje się na trzy sposoby: przez „stałe odradzanie nasienia”, dzięki nieśmiertelnej pamięci o ziemskich dokonaniach człowieka i za sprawą „kontemplacji doskonałości”. Oto kolejne stadia wędrówki drogą erosa, o której mówi Diotyma, a tytuł, jaki filozof z Chicago nadał komentarzowi do *Ucztą* – *The Ladder of Love* – jest wyraźnym nawiązaniem do jej słów<sup>69</sup>. Pragnienie nieśmiertelności i umiłowanie dobra, podstawowe narzędzia erosa, jednych skłaniają do założenia rodziny i splodzenia potomstwa, innym – poetom, mężom stanu i wychowawcom młodzieży – pozwalają cieszyć się sławą po śmierci, nielicznych zaś – filozofów – prowadzą na sam szczyt, aby mogli tam bezpośrednio uczestniczyć w wieczności, oglądając ideę piękna<sup>70</sup>. Allan Bloom dokonuje bardzo dokładnej interpretacji tej wędrówki i założeń, które Sokrates wraz z Diotymą formułują

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>69</sup> „Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega” (Platon: *Uczta...*, 210E [podkreślenie – T.S.]).

<sup>70</sup> *Ibidem*, 207C–212B.

na samym jej początku. Na potrzeby niniejszych rozważań zostanie omówione wyłącznie jej ostatnie, filozoficzne stadium – w ujęciu autora *Umysłu zamkniętego*.

Allan Bloom twierdzi, że Sokrates podkreśla retoryczne zdolności Diotymy, ponieważ potrafi ona przedstawić doświadczenie filozoficzne tak, jakby osiągnięcie jego pełni – zdobycie wiedzy o naturze całości – było rzeczywiście możliwe<sup>71</sup>. Diotyma przekonuje, że życie filozofa jest najdoskonalszą formą realizacji erosa i tym samym dostarcza największych rozkoszy, ponieważ polega na osobistym udziale w tym, co rzeczywiście piękne, niezmienne i wieczne. Allan Bloom dostrzega, że w jej opowieści znika nagle świadomość, że naturą Erosa – syna Dostatku i Biedy, którego przyciąga doskonałość i słońce, ale jednocześnie ożywia poczucie braku i niespełnienia – jest właśnie stan niezupełności<sup>72</sup>. Aby osiągnąć najwyższe stadium nauki erosa, trzeba poświęcić wszystko, co w potocznym rozumieniu jest jego najwspanialszym darem i co w przemówieniu Arystofanesa było równoznaczne z miłością tego, co własne: przywiązanie do ukochanej osoby, rodziny i ojczystego miasta, w ramach którego realizuje się pragnienie pośmiertnej chwały<sup>73</sup>. Bloom powoli zmierza ku temu, co – w jego przekonaniu – jest „najmniej satysfakcjonujące w tej ciężkiej wspinaczce po drabinie miłości”. Być może idea piękna – przedmiot kontemplacji filozofa – jest rzeczywiście wieczna, ale samego filozofa nie czyni to nieśmiertelnym, z kolei doświadczenie wieczności zapewnia mu jedynie świadomość, jak wielka przepaść dzieli go od niej. Mimo tej świadomości musi żyć dalej z przekonaniem, że każda złudna nadzieja na nieśmiertelność uczyni jego życie gorszym, fałszywym. W jaki sposób jest do tego zdolny – to pozostaje tajemnicą dla jego współobywateli, którzy nie są filozofami, ale być może właśnie na tym polega niezwykle działanie erosa w jego duszy<sup>74</sup>. Przecież Diotyma na początku opowieści porównuje Erosa z filozofem, po-

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, 208C; A. Bloom: *The Ladder...*, s. 146–147.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 150–151.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 147–150.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 152.

nieważ jak każdy miłośnik tego, co piękne – mądrości, „pośrodku jest między mądrością a głupotą”<sup>75</sup>. Przedstawiony przez nią tryb życia Erosa jest zaś bardzo jasnym nawiązaniem do postaci Sokratesa<sup>76</sup>. Bloom bardzo mocno podkreśla, że filozofia polega raczej na poszukiwaniu prawdy niż na jej poznaniu, filozof zaś musi odnajdywać jej strzępy w opiniach i sądach współobywateli, co nieustannie kieruje jego kroki ku agorze. Ponadto troska o duszę nie równa się amputacji ciała i jego pragnień, które wciąż nie pozwalają o sobie zapomnieć<sup>77</sup>.

W przekonaniu Blooma, zbliżenie się do prawdy o kondycji człowieka w świecie czy wiedzy o naturze ludzkiej wymaga równoległej refleksji nad przemówieniami Arystofanesa i Sokratesa. Pragnienia, które rodzą się w duszy i które ożywia eros, są dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, poczucie niezupełności sprawia, że ludzie poszukują naturalnego dopełnienia, chcąc nareszcie z części stać się znów całością i odzyskać to, co od zawsze do nich należy. Prowadzeni przez erosa, zmierzają wówczas ku temu, co uznają za własne i z czym pragną się połączyć, ale prawdziwe, trwałe spełnienie okazuje się zawsze niemożliwe. Z drugiej strony, pragnienie dobra i nadzieja na nieśmiertelność kierują ich ku większej całości, w której mogliby się rozpuścić, a więc ku życiu z innymi – w rodzinie lub wspólnocie politycznej – albo ku kontemplacji ca-

---

<sup>75</sup> Platon: *Uczta...*, 204B.

<sup>76</sup> „Przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie rady potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska. A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani też nie ożywa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością a głupotą. Bo to tak jest: Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?” (*ibidem*, 203C-E). Zob. A. Bloom: *The Ladder...*, s. 132–133.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 152–153.

łości natury. Świadomość własnej niezupełności nigdy ich jednak nie opuszcza, niezależnie od szczybla „drabiny miłości”, do którego dotrą. W tym sensie stan nieusuwalnego rozdarcia jest podstawowym doświadczeniem każdego człowieka – jedynym, które w pełni zawdzięcza on swojej naturze.

Wypada jeszcze zatrzymać się na chwilę nad problemem związku między filozofią a polityką, w którym eros odgrywa, zdaniem Blooma, pewną rolę. Szczególny rodzaj przyjaźni, której doświadczali Grecy właśnie dzięki działaniu erosa, pozwalał im przekroczyć partykularne przywiązanie do rodziny i praw miasta, aby zbudować więź zupełnie wyjątkowej natury, niezbędną zarówno między członkami stronnictwa politycznego, jak i między filozofem i jego uczniami<sup>78</sup>. Działalność polityczną i filozofię dzieli przecież wyłącznie jeden szczybel na „drabinie miłości”. Być może dlatego autor *Umysłu zamkniętego* jest zdania, że najbardziej radykalne namiętności polityczne młodego człowieka i pragnienie największego dobra, które daje filozofia, w zasadzie nie różnią się od siebie – i tylko od postawy wychowawcy zależy, w którą stronę zostaną rozwinięte. W ten sposób Bloom odczytuje intencje Platona, czemu daje wyraz w swoim komentarzu do *Państwa*, pisząc o ukrytym podobieństwie tyrańcy i filozofa: „Zarówno tyran, jak i filozof odrzucają prawo i konwencję w poszukiwaniu tego, co naturalne. Eros jest demonicznym głosem natury. Tyrańcy i filozofa łączy poczucie radykalnej niezupełności i dążenie do całości, podobna namiętność i stanowczość. [...] Potencjalny tyran, jeśli uchroni się od zepsucia, będzie także potencjalnym filozofem”<sup>79</sup>. Kimś takim jest, w przekonaniu Blooma, Glaukon – „człowiek erotyczny”, odważny i śmiały, targany silnymi namiętnościami, który pragnie dla siebie wszystkiego, co wydaje mu się dobre i piękne, ale nie rozumie jeszcze natury tych pragnień i nie umie ich zaspokoić. Jego żądza władzy jest wyrazem szlachetnych intencji, które w pełni rozwinięte prowadzą do życia filozoficznego. Dlatego jest lepszym uczniem niż

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 61–69.

<sup>79</sup> A. Bloom: *Interpretative...*, s. 423–424.

Adejmant, choć jednocześnie bardziej podatnym na pokusy Trazymacha, uwodzącego go wizją życia tyрана, które jest na wyciągnięcie ręki, jeśli tylko skorzysta się z retorycznych chwytów<sup>80</sup>.

## **Filozof we wspólnocie politycznej – naturalne napięcie**

### **O dwóch wymiarach zachłanności**

Rozważania nad relacją między mądrością a społeczeństwem w filozofii politycznej Allana Blooma warto rozpocząć od analizy jego eseju<sup>81</sup>, będącego komentarzem do dialogu *Hipparch czyli o zachłanności*<sup>82</sup>. Dialog ten w przekładzie Leopolda Regnera znalazł się w polskim wydaniu tekstów pseudoplatońskich, a więc przypisywanych niegdyś Platonowi, z reguły przez jednego ze starożytnych wydawców jego pism, ale w rzeczywistości będących dziełami innych autorów. Na marginesie należy zauważyć, że spór o autentyczność niektórych dialogów i pewnej części listów, których autorem mógł być Platon, przechodził w historii badań nad filozofią grecką różne koleje i należał zawsze do tych kontrowersji, jakie definitywnie najtrudniej rozstrzygnąć<sup>83</sup>. Z punktu widzenia

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 345–346.

<sup>81</sup> *Idem: The Political Philosopher in a Democratic Society: The Socratic View*, w: *idem: Giants...*, s. 105–123.

<sup>82</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch czyli o zachłanności*, w: *Zimorodek i inne dialogi*, przekład L. Regner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 13–25. W angielskim tłumaczeniu, które znalazło się w zbiorze esejów Allana Blooma obok jego komentarza, dialog nosi tytuł *Hipparchus or The Profiteer* (przekład S. Forde, w: A. Bloom: *Giants...*, s. 94–104). Z punktu widzenia interpretacji Blooma jest istotne, że Hipparch już w tytule został porównany z człowiekiem zachłannym. Różnice między tłumaczeniami okażą się jeszcze w kilku wypadkach ważne.

<sup>83</sup> Zob. M. Podbielski: *Platon*, w: H. Podbielski (red.): *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 565–576 (rozdział: *Pisma Platona*); K. Leśniak: *Platon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 26–34 (rozdział: *Dzieła Platona i tak zwana kwestia platońska*); L. Regner: *Wstęp*, w: Pseudo-Platon: *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, przekład L. Regner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. VII–XIX; *idem: Wstęp*, w: Pseudo-Platon: *Zimorodek...*, s. VII–X; M. Maykowska: *Wstęp*, w: *Platon: Listy*, przekład M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo

refleksji nad myślą Blooma kwestia autorstwa dialogu *Hipparch* nie ma jednak większego znaczenia. Filozof z Chicago nie wspomina o tej sprawie ani słowem, cały czas traktując tekst jak dzieło samego Platona. Można przypuszczać, że przekonany o niezwykłej wartości zawartej w utworze nauki, bez wahania przypisywał go Platonowi. Równie dobrze jednak mógł nie przywiązywać szczególnej wagi do autorstwa tekstu, skupiając się na jego przesłaniu, które zachowuje swoją moc niezależnie od tego, spod czyjego wyszło pióra. Za taką interpretacją przemawiałyby zarówno ostentacyjne milczenie filozofa z Chicago w tej kwestii, jak i charakterystyczna dla uczniów Leo Straussa niechęć do krytyki zewnętrznej dzieł wielkich mistrzów. „Naprawdę ważne są tylko teksty” – pisał przecież w tym duchu Bloom we *Wprowadzeniu* do zbioru esejów o Szekspirze<sup>84</sup>.

Jeśli *Hipparch* jest dziełem Platona, to pozostaje w jego spuściznie utworem całkowicie marginalnym, podobnie jak esej autora *Umysłu zamkniętego* nie odgrywa szczególnej roli w jego dorobku i jest raczej mało znany. W przekonaniu Blooma, mniejsze dialogi Platona są jednak kluczowe dla zrozumienia jego najważniejszych dzieł, takich jak *Państwo*, *Uczta* czy *Prawa*, ponieważ te ostatnie są próbą rozwiązania problemów postawionych w tych pierwszych. Podstawowym dylematem czasu, w którym filozofia dopiero się pojawiła i nie stanowiła koniecznego elementu ludzkiego życia, ale przeciwnie – „była przedmiotem podejrzeń, szyderstwa i nienawiści” – było pytanie o to, na czym polega życie filozoficzne i czy jest ono potrzebne. Małe dialogi są świadectwem tego pierwszego spotkania filozofii, reprezentowanej przez Sokratesa, z rzeczywistością miasta, z obiegowymi opiniami i konwencjonalnymi przekonaniem wspieranymi przez zdrowy rozsądek, które człowiek poszukujący mądrości musi przewyciężyć, ale które musi wcześniej dobrze poznać i zrozumieć<sup>85</sup>. Próżno więc, zdaje się mówić

---

Naukowe, Warszawa 1987, s. VII–LIII. Na temat autorstwa dialogu *Hipparch* – zob. L. Regner: *Wstęp*, w: *Pseudo-Platon: Zimorodek...*, s. 11–12.

<sup>84</sup> A. Bloom: *Wprowadzenie*, w: *idem: Szekspir...*, s. 9.

<sup>85</sup> *Idem: The Political...*, s. 106–107.



Bloom, szukać w *Hipparchu* ostatecznego rozwiązania kwestii relacji między wiedzą a władzą, zwłaszcza że istotą filozofii Platona w ogóle jest, według niego, raczej stawianie właściwych pytań niż udzielanie odpowiedzi. Z pewnością jest to jednak odpowiednie przygotowanie do refleksji nad tym problemem. Komentarz filozofa z Chicago do dialogu jest zatem dobrym wprowadzeniem do jego nauki o sytuacji filozofa we wspólnocie politycznej.

Rozmowa, której okoliczności nie znamy, toczy się między Sokratesem i bezimiennym Przyjacielem, rozpoczyna się zaś od typowo sokratejskiego pytania: „Co to jest więc zachłanność? Czym właściwie jest? I którzy ludzie są zachłanni?”<sup>86</sup>. Allan Bloom wiele uwagi poświęca charakterystyce rozmówcy Sokratesa, niezbędnej do właściwego zrozumienia przesłania dialogu. Chociaż Przyjaciel od początku pragnie w toku dyskusji potępić ludzi zachłannych, obciążyć ich moralnie, i liczy na to, że Sokrates zostanie jego stronnikiem w tym przedsięwzięciu, w rzeczywistości sam, według Blooma, pożąda zysku materialnego i nie ma wątpliwości co do znaczenia słowa „korzyść”: „Przyjaciel utrzymuje, że pieniądze i to wszystko, co one reprezentują, jest tym, co jest dobre. Słowo «zysk» znaczy dla niego to samo, co dla większości ludzi w dzisiejszych społeczeństwach komercyjnych”<sup>87</sup>. W powyższym zdaniu filozof z Chicago już na początku komentarza daje do zrozumienia, że temat rozmowy nie stracił na aktualności. Wyjaśnia także, że ze względu na to podstawowe ograniczenie w umysłowości Przyjaciela, które nawet w najmniejszym stopniu nie pozwala mu pojąć tego, co jest korzystne dla Sokratesa, dyskusja nie będzie mogła się rozwinąć: „Gdyby Sokrates miał mu to wytłumaczyć, Przyjaciel słyszałby zaledwie słowa”<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 225a. W angielskim tłumaczeniu, z którego korzysta Bloom, użyto słów *profiteering* i *profiteer*, które – podobnie jak polskie „zachłanność i „zachłannik” – oddają ton moralnego potępienia. Greckie *philokerdēs* oznacza dosłownie „kochającego zysk” lub „miłośnika zysku”. Zob. *idem: Zimorodek...*, s. 123, przypis 1 [do dialogu *Hipparch*]; *idem: Hipparchus...*, s. 94 [uwagi tłumacza].

<sup>87</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 109.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 108.

Sokrates bardzo wyraźnie odmawia udziału w akcie potępienia wszystkich zachłanników *a priori* i tym samym nie zgadza się na to, żeby rozpatrywać kwestię w kategoriach sprawiedliwości: „Nie strzelaj na wiatr tak, jakbyś był narwany, lecz odpowiedz mi z zastanowieniem tak, jakbym znowu postawił pytanie początkowe”<sup>89</sup>. W przekonaniu Blooma, taka reakcja Sokratesa jest zrozumiała, ponieważ moralne oburzenie Przyjaciela wynika wyłącznie z poczucia osobistej krzywdy i chęci jej pomszczenia, jest wyrazem jego gniewu i nie ma żadnych racjonalnych podstaw, a zatem jedynie odwraca uwagę od właściwego zagadnienia<sup>90</sup>. Odwołanie do moralności i dyskurs sprawiedliwości – zdaje się mówić Bloom – są w wypadku ludzi pokroju Przyjaciela wyłącznie pretekstem, za którym kryje się egoistyczna troska o własny interes. Strach przed cierpieniem, w zasadzie zaś przed utratą majątku na rzecz innych, gotowych w swojej zachłanności posługiwać się oszustwem, sprawia, że w ogóle nie dopuszcza się pytania o samą naturę wszelkiej korzyści, a tym samym uniemożliwia się ludziom rozumnym, takim jak Sokrates, jej poszukiwanie i osiągnięcie<sup>91</sup>.

W wyniku zdecydowanej reprimendy ze strony Sokratesa Przyjaciel jest zmuszony przedstawiać kolejne propozycje definicji człowieka kochającego zysk, które filozof poddaje rozważeniu. Według pierwszej z nich „zachłanni są ci, którzy uznają, że warto ciągnąć zyski z tego, co nic nie warte, a także wąż się i mają czelność uganiania się bezwstydnie za zyskiem”<sup>92</sup>. Autor *Umystu zamkniętego* podkreśla, że to wstyd, obawa przed opiniami innych powstrzymuje Przyjaciela przed popadnięciem w zachłanność, nie zaś wątpliwość co do przedmiotu własnych pragnień<sup>93</sup>. Sokrates z kolei wydaje się bezwstydnym, ponieważ się zastanawia, czy naprawdę

---

<sup>89</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 225c. W angielskim tłumaczeniu odrzucenie kategorii sprawiedliwości w tym momencie rozmowy jest wyraźniejsze: „Don't answer me so aimlessly, as though you had suffered some injustice from someone, but pay attention to me and answer as though I asked you again from the beginning” (*idem: Hipparchus...*, 225c).

<sup>90</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 111.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 111–112.

<sup>92</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 225a-b.

<sup>93</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 110.

możliwe jest czerpanie zysku z rzeczy bezwartościowych, czy cel jest rzeczywiście godny wysiłku niezależnie od krzywdy, jaka mogłaby wyniknąć dla innych z jego osiągnięcia<sup>94</sup>. Jeśli to niemożliwe – świadomie korzystać z tego, co nic nie warte – to żaden człowiek nie jest zachłannikiem: „[...] przy takim, jak to twoje, mężu znamięnity, określeniu, nikt by z ludzi nie był zachłanny”<sup>95</sup>. Przyjaciół, zauważa Bloom, „obwinia ludzi, którzy nie istnieją”<sup>96</sup>. Nawet jeśli rozumowanie Sokratesa przywodzi na myśl zasadę, według której cel uświęca środki, z pewnością skłania rozmówcę do skupienia uwagi właśnie na celu, do którego zmierzają ludzie miłujący zysk, nie zaś wyłącznie na ich publicznym wizerunku<sup>97</sup>.

Myśl Przyjaciela rzeczywiście zmierza w tym kierunku, czego skutkiem jest nowa definicja: „[...] zachłanni są ci, którzy pod wpływem nienasyconej chciwości pożądamy nadmiernie rzeczy nawet całkiem drobnych, mało wartych lub nic nie wartych i dążą do ich pozyskania”<sup>98</sup>. W przekonaniu filozofa z Chicago, Przyjaciół nie zarzuca już zachłannikom bezwstydnosci, lecz brak powściągliwości w pogoni za zyskiem. Słabość jego argumentu polega jednak na tym, że w istocie nie dostarcza on żadnego uzasadnienia dla umiarkowania, które pochwała: „Jasne jest jedynie, że człowiek umiarkowany nie byłby skłonny wykorzystywać innych, ale Przyjaciół w żaden sposób nie wskazuje, jakie dobro wynika z umiarkowania dla praktykujących taką postawę”<sup>99</sup>. Chociaż w eseju poświęconym *Hipparchowi* kwestia ta nie może być rozwiązana ostatecznie, powyższe zdanie sugeruje już, że stosunek Blooma do cnoty umiarkowania jest skomplikowany i niejednoznaczny. W wypadku ludzi pokroju Przyjaciela umiarkowanie nie jest wynikiem namysłu nad naturą świata i życia ludzkiego, nawet więc jeśli powstrzymuje ich przed niegodziwym postępowaniem i jest dla

---

<sup>94</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 225a; A. Bloom: *The Political...*, s. 110, 112.

<sup>95</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 226d.

<sup>96</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 112.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 112–113.

<sup>98</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 226d-e.

<sup>99</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 113.

nich powodem do dumy, nie może budzić szacunku filozofa. Jakie jest uzasadnienie dla innego, bardziej racjonalnego rodzaju umiarkowania, z czego ono wypływa i jakie dobro się z nim wiąże – tego na razie nie wiadomo. Jasne jest jednak, że intuicyjna, bojaźliwa powściągliwość nie prowadzi człowieka ku doskonałości, co w wymiarze nauki Blooma o naturze erosa nie powinno zresztą nikogo dziwić.

Ze stwierdzenia, że każda strata jest pewnym złem, Sokrates wyciąga wniosek, że zysk jest dobrem, a wszyscy ludzie, łącznie z jego rozmówcą i nim samym, pragną przecież jakiegoś dobra<sup>100</sup>. Skoro zatem wszyscy kochają zysk, komentuje Bloom, to zachłanność znów wymyka się spod ostrza kary Przyjaciela, który musiałby zauważyć, że ludzi należy oceniać ze względu na słuszność ich przekonań co do natury dobra, ale on uważa przecież, że dobro, czyli pieniądze i inne materialne korzyści, jest doskonale znane każdemu<sup>101</sup>.

W tej sytuacji rozmówca Sokratesa chwyta się ostatniej deski ratunku i, odwołując się do standardu człowieka przyzwoitego, stwierdza, że zachłannikiem jest ten, „kto zabiega gorliwie o to i uważa za słuszne zarabiać na tym, z czego ludzie uczciwi nie kwapiliby się czerpać zysku”<sup>102</sup>. Argument ten nie jest w stanie wpłynąć na bieg i wynik dyskusji, ponieważ Sokrates musi jedynie po raz kolejny dokonać przeciwstawienia straty i zysku, aby się z nim uporać<sup>103</sup>. Allan Bloom dostrzega, że wypowiedź Przyjaciela jest wynikiem ograniczenia, które wciąż nie pozwala mu podjąć prawdziwej rozmowy z Sokratesem. Nie widzi on bowiem żadnej korzyści w byciu przyzwoitym: „Musi powiedzieć, że istnieją złe dobra i dobre dobra, a złe dobra to te, które przynoszą zysk, ale których przyzwoity człowiek nie poszukuje”. Nauka Sokratesa, który utrzymuje, że wszyscy ludzie w równym stopniu pragną jakiegoś dobra, jest z punktu widzenia jego rozmówcy deprawująca,

---

<sup>100</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 226e–227c.

<sup>101</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 113.

<sup>102</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 227c–d.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 227d–228a.

ponieważ usprawiedliwia pogoń za pieniędzmi. I znów Przyjaciel mógłby uniknąć tego wniosku, gdyby tylko rozważył naturę samej korzyści, ale on po prostu utożsamia ją z materialnym zyskiem<sup>104</sup>. Wypada zauważyć, że podkreślając nieufność, jaką w Przyjacielu muszą budzić słowa Sokratesa, filozof z Chicago w tym miejscu po raz pierwszy w komentarzu sugeruje, że filozoficzne nauczanie skierowane do kogoś, kto nie potrafi go przyjąć, nie prowadzi wcale do przemiany duszy, ale może powodować gniew i irytację.

Kiedy spór między rozmówcami staje się wyraźny, obaj zarzucają sobie nieszczerłość w dyskusji i podstęp, choć Sokrates czyni to raczej ironicznie<sup>105</sup>. Rozbudowana dygresja o postaci tytułowej tekstu – Hipparchu, na którego słowa powołuje się filozof – sprawia, że dialog na pewien czas ulega zawieszeniu<sup>106</sup>. Allan Bloom jest przekonany, że to właśnie opowieść Sokratesa o Hipparchu, na pierwszy rzut oka niezwiązana z głównym tematem rozmowy, pozwala odczytać jej przesłanie<sup>107</sup>.

Hipparch był jednym z synów Pizystrata i tyranem Aten, który sprawował władzę wraz z bratem Hippiaszem, zachowując fikcję praworządności i opierając się na wojsku najemnym i rezerwach finansowych zgromadzonych przez ojca. Był znany z troski o rozwój kultury: układał wiersze i epigramy, które umieszczano na hermach – kamieniach milowych rozstawianych z jego rozkazu w całej Attyce, uczynił z recytacji poematów Homera integralną część Panatenajów, sprawił, że rękopisy Homera przeniesiono z Chios do Aten, zapraszał na swój dwór poetów, jak Anakreont czy Symonides. W 514 roku podczas Panatenajów, prawdopodobnie z pobudek osobistych, został zamordowany przez Harmodiosa i Aristogejtona, co dopiero uczyniło rządy jego brata bardziej surowymi. Tyranobójcy zaś stali się na wieki symbolem wolności dla ludu ateńskiego i wszystkich zwolenników demokracji<sup>108</sup>. Strach

---

<sup>104</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 114.

<sup>105</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 228a.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 228b–229d.

<sup>107</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 15.

<sup>108</sup> Zob. N.G.L. Hammond: *Dzieje Grecji*, przekład A. Świderkówna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 235–238.

przed okropnością tyranii był w ideologii ateńskiej demokracji uzasadnieniem dla słuszności ustroju demokratycznego, a zatem Sokrates, cytując w dialogu słowa Hipparcha, odwołuje się do autorytetu prawdziwego czarnego charakteru w historii *polis*, zarazem zaś człowieka skrajnie zachłannego, który posiadł na własność całe miasto<sup>109</sup>.

Allan Bloom stwierdza wyraźnie, że filozof „buduje własny mit, aby przeciwstawić go ateńskiemu, i tym samym uwalnia się od ateńskiego przesądu, znajdując w Atenach i ich tradycji model ustroju i człowieka, które uważa za dobre”<sup>110</sup>. Nawet jeśli opowieść Sokratesa, zdaje się mówić Bloom, jest w świetle dzisiejszych ustaleń historiograficznych bliższa prawdy niż czarna legenda Hipparcha jako wroga ludu ateńskiego, z pewnością nie o oddanie rzeczywistego przebiegu wypadków w niej chodzi, lecz o przedstawienie pewnej nauki o dobrym ustroju i dobrym życiu.

Sokrates kreśli w słowach obraz Hipparcha jako człowieka wielkiej mądrości, której świadectwa zostały wyryte na przydrożnych hermach, i określa go nawet mianem „męża doskonałego”<sup>111</sup>. Bloom nie zapomina jednak, że Hipparch jest tyranem, czyli człowiekiem zachłannym, który rzeczywiście stawia się ponad prawem, nie akceptuje zasady równości, a nawet wykorzystuje innych, ale jednocześnie – typem szlachetniejszym, któremu warto powierzyć władzę w mieście. Przede wszystkim, przekonuje Bloom, Hipparch jest zakochany w mądrości, która jest dla niego korzyścią, tak jak pieniądze dla Przyjaciela, właśnie więc w jego osobie miłość zysku jest równoznaczna z miłością mądrości, zachłannik (*philokerdēs*) zaś staje się jednocześnie filozofem (*philosophos*)<sup>112</sup>.

Zdaniem filozofa z Chicago, Sokrates zwraca uwagę na edukacyjną działalność Hipparcha, aby pokazać, że człowiek miłujący mądrość i pożądamy uznania ze strony innych musi stać się wychowawcą współobywateli, tylko bowiem ludzie wykształceni

---

<sup>109</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 115–116.

<sup>110</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>111</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 228c–d.

<sup>112</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 115–116.

docenia jego wiedzę. Istnieje zatem „doskonała proporcja między jego egoistycznym interesem a dobrem wspólnym”<sup>113</sup>. W innym miejscu autor *Umysłu zamkniętego* wyjaśnia, że życie filozoficzne jest w świecie Przyjaciela nową formą zachłanności, której on nie rozumie, ponieważ zachłanność ta nie polega na odbieraniu czegoś innym, lecz raczej na dawaniu bez straty dla siebie samego<sup>114</sup>. To zrozumiałe, zwłaszcza w wymiarze uwag Blooma o umysłowości Przyjaciela, dla którego pomyślność wspólnoty wymaga zawsze, przynajmniej w pewnym stopniu, rezygnacji z własnych pragnień.

W swojej charakterystyce Hipparcha Sokrates sugeruje, że tyran Aten pragnął, aby zdania, które umieszczano z jego polecenia na hermach – „W postępowaniu miej na względzie sprawiedliwość” czy „Nie oszukuj przyjaciela” – zastąpiły przesłanie wyroczni delfickiej: „Poznaj sam siebie” i „Nic ponad miarę”<sup>115</sup>. Bloom rozpatruje te wyrażenia na wzór bohatera dialogu Platona *Charmides* – Kritiasza, czyniąc z każdej pary jedną sentencję<sup>116</sup>. W ten sposób nauczanie delfickie uzyskuje brzmienie: „Człowiek, który poznał siebie, nie czyni niczego ponad miarę”, a propozycja Hipparcha: „Sprawiedliwość polega na tym, żeby nie oszukiwać przyjaciół”. Pierwsze jest, według Blooma, wyrazem tego „pospolitego umiarkowania”, w którego obliczu Sokrates odczuł potrzebę poszukiwania innego rozwiązania. Sprawiedliwość, pojmowana zgodnie z duchem Delf, jest więc obowiązkiem, który nie daje żadnej korzyści osobistej i sprowadza się do ograniczenia własnych pragnień. Jednocześnie ma wymiar wybitnie polityczny, ponieważ umożliwia zachowanie wspólnoty obywatelskiej. Sprawiedliwość w rozumieniu Hipparcha dostarcza z kolei indywidualnej satysfakcji człowiekowi, który miłuje swoich przyjaciół i pragnie ich obdarowywać, ale jest możliwa tylko w życiu prywatnym, i to wyłącznie we wspólnocie ludzi rozumnych. „Przesłanie Hipparcha – mówi Bloom – określa zasadę,

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 116.

<sup>115</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 228e–229b.

<sup>116</sup> Platon: *Charmides*, w: *idem: Dialogi...*, t. 1, 164E–165A.

zgodnie z którą żył Sokrates<sup>117</sup>. Kłopot polega na tym, że obaj ponieśli w Atenach śmierć.

Najbardziej zaskakująca, najodważniejsza i najdalej idąca jest ta część interpretacji Blooma, która dotyczy opowieści Sokratesa o zamordowaniu Hipparcha. Sokrates wyjaśnia, że Harmodios, z pomocą swojego intelektualnego i duchowego mistrza Aristogejtona, pozbawił życia tyrana Aten powodowany zazdrością o pewnego młodzieńca, który początkowo zachwycony Harmodiosem, zwrócił się jednak później ku Hipparchowi i jego nauce<sup>118</sup>. Filozof z Chicago nie ma wątpliwości, że jest to w istocie historia skazania samego Sokratesa, co jest jedyną racją umieszczenia jej w dialogu: „Zarówno Hipparch, jak i Sokrates ponieśli śmierć z powodu zawiści demokratów, którzy utrzymywali, że swoim nauczaniem deprawują oni młodzież<sup>119</sup>. Ponadto Sokrates, podobnie jak Hipparch w opowieści, był mędrce, który rywalizował z tradycją Delf i podważał autorytet ateńskich nauczycieli wymowy, pragnął również uszczęśliwiać swoich przyjaciół, ucząc ich nieumiarkowania w poszukiwaniu dobra<sup>120</sup>. W bohaterach historii o zamordowaniu Hipparcha Bloom rozpoznaje uczestników prawdziwych wydarzeń z czasu, kiedy Sokrates został skazany na śmierć: Harmodios zazdrosny o bezimiennego młodzieńca to słynny Anytos – najważniejszy z oskarżycieli Sokratesa, zakochany, według późniejszych przekazów, bez wzajemności w Alkibiadesie, jednym z najzdolniejszych uczniów Sokratesa: „Jak Harmodios zwrócił się do Aristogejtona, tak Anytos zwrócił się do swojego ukochanego nauczyciela – ateńskiego *demos* o pomoc w dokonaniu zemsty na Sokratesie za odebranie mu Alkibiadesa<sup>121</sup>. Chyba nieprzypadkowo filozof z Chicago przywołuje postać Alkibiadesa – jednego z najwybitniejszych uczniów Sokratesa i autora słynnej jego pochwały z finału *Uczty* Platona, a jednocześnie tego, który nie sprostał wymaga-

---

<sup>117</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 117–118.

<sup>118</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 229c-d.

<sup>119</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 118–119.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>121</sup> *Ibidem*.



niom mistrza, uczestniczył w tyrańskim przewrocie, zdradził Ateny, w przeddzień tragicznej wyprawy sycylijskiej dokonał zaś profanacji herm i misteriów eleuzyńskich. Paradoksalnie się okazuje, że nauczanie filozoficzne rzeczywiście może sprowadzić zdolnych ludzi młodego pokolenia na złą drogę, choć jest to proces bardziej skomplikowany, niż wskazywałyby wyobrażenia oskarżycieli filozofa. Wychowanie filozoficzne uwalnia jednak erosa z więzów powściągliwości, a takie szaleństwo nie dla każdego może skończyć się dobrze. Bloom przyznaje zresztą, że obciążenie Sokratesa za przestępstwa Alkibiadesa nie było „zupełnie bezpodstawne”, pochwała herm w dialogu jest zaś próbą samousprawiedliwienia ze strony filozofii<sup>122</sup>. Mamy niewątpliwie do czynienia z ostrym konfliktem między filozofem a *demos*, którego upodobania i instynkty reprezentuje w dialogu Przyjaciel. Kiedy Bloom tłumaczy, co jest przedmiotem tego sporu i jak do niego dochodzi, widać coraz wyraźniej, że w jego ujęciu wynika on z samej natury życia filozoficznego i rzeczywistości politycznej. Trudno wskazać tutaj winę którejkolwiek ze stron, ponieważ obie dysponują bardzo silnymi racjami.

W ostatniej części dialogu, przekonuje autor *Umysłu zamkniętego*, Sokrates stara się sprawdzić, czy Przyjaciel jest podatny na naukę i czy można przekonać go za pomocą racjonalnych argumentów<sup>123</sup>. Przedsięwzięcie to kończy się niepowodzeniem. Rozmówca filozofa konsekwentnie utożsamia dobro i korzyść z materialnym zyskiem, którego wartości nie potrafi zakwestionować, to zaś skutkuje przywiązaniem do zasady równości wszystkich ludzi, w równym stopniu pożądanym tego samego – pieniędzy. Tak należałoby sformułować wniosek, jaki wyciąga Bloom na podstawie dwóch fragmentów dialogu.

W pierwszym z nich Przyjaciel utrzymuje, że zarówno dobry, jak i zły zysk wciąż pozostają zyskiem, podobnie jak pokarm, napój i człowiek. Następnie wypada mu zmierzyć się z pytaniem o to,

---

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*, s. 120.

czy można mówić o zysku, „gdy ktoś będąc w gościnie podje sobie bez wydatku nieźle, ale nabawi się choroby”<sup>124</sup>. Według filozofa z Chicago, Sokrates pokazuje w ten sposób, że ocena korzyści powinna zależeć od tego, co rzeczywiście przynosi dobro ludziom. Zły zysk nie istnieje, ponieważ naprawdę zyskiem jest tylko to, co dobre dla człowieka. Allan Bloom idzie jeszcze dalej i podkreśla, że to samo stosuje się do innych wymienionych w rozmowie rzeczy, wliczając w to samego człowieka. Skoro zysk nie jest wcale zyskiem, jeśli nie niesie ze sobą żadnego dobra, pokarm zaś nie jest pokarmem, jeśli nie krzepi ciała, to człowiek nie jest człowiekiem, jeśli nie realizuje w pełni swojego człowieczeństwa, swojego naturalnego powołania. O ile w wypadku pożywienia kryterium stanowi zdrowie ciała, o tyle w odniesieniu do ludzi jest nim zdrowie duszy<sup>125</sup>. W przekonaniu Blooma, ludzie nie są równi, ponieważ ich dusze różnią się od siebie tak istotnie, że nie wszystkich można nawet w tym samym stopniu uznać za ludzi. Autor *Umystu zamkniętego* nie ma wątpliwości, że w istocie człowieczeństwo jest stopniowalne. Można jedynie wyobrazić sobie skandal, jaki wywołałaby taka teza w realiach amerykańskiej demokracji liberalnej drugiej połowy XX wieku, gdyby została sformułowana wprost i w miejscu innym niż nieco hermetyczny komentarz do mało znanego dialogu Platona. Takie ćwiczenie intelektualne przekonuje, że argument Leo Straussa o nieustannym niebezpieczeństwie, które zagraża filozofii ze strony miasta, i o nieodzowności nauki ezoterycznej nie jest wcale aż tak egzotyczny i nie traci nic ze swojej aktualności.

W drugim fragmencie pytanie Sokratesa brzmi: „Jeżeli ktoś po wydaniu połowy wagi złota bierze w zamian dwa razy tyle srebra, to czy to zysk, czy strata?”<sup>126</sup>. Przyjaciel, twierdzi Bloom, był przekonany, że aby ocenić korzyść, wystarczy odwołać się do pieniędzy, ale Sokrates powyższym pytaniem daje wyraźny sygnał, że

---

<sup>124</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 230a–231b.

<sup>125</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 121.

<sup>126</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 231c–d.

to kryterium czysto konwencjonalne, jak umowna wyższość złota nad srebrem, bez związku z potrzebami ludzkiej duszy<sup>127</sup>. Podobnie jak w wypadku choroby spowodowanej uczta, także teraz Przyjacieli nie potrafi wyzbyć się swoich uprzedzeń i ponownie wikła się w aporie, których doświadczył w poprzednich partiach dialogu. Sporu między nim a Sokratesem nie można rozwiązać w racjonalnej dyskusji. Allan Bloom wyjaśnia, jakie są polityczne konsekwencje dzielących ich różnic. I tak, w ujęciu Sokratesa prawo powinno uwzględniać to, co jest naprawdę korzystne dla duszy człowieka, który w pełni realizuje swoje człowieczeństwo. Według Przyjaciela zaś, zadaniem prawa jest wyznaczać reguły osiągania materialnego zysku tak, aby zachować wspólnotę, która ze swojej strony umożliwi ludziom zarobkowanie: „Prawo byłoby równoznaczne z wolą społeczeństwa złożonego z miłośników pieniędzy, w której wyrażałby się osobisty interes każdego z nich”<sup>128</sup>. W innym miejscu Bloom wskazuje, że Przyjacieli jest zwolennikiem rozwiązania problemu politycznego w duchu Johna Locke’a: pogoń ludzi za zyskiem (cel) jest oczywista i zrozumiała, ale trzeba ją ograniczyć (środki), aby mogła istnieć wspólnota, w ramach której pogoń ta jest możliwa. Filozof z Chicago nie ukrywa pogardy dla takiego projektu: „Taka wspólnota nie ma w sobie żadnej godności, niczym nie różni się od bandy zbójców”, ponadto nie będzie zdolna zmusić najsilniejszego ze swoich członków, aby porzucił nieumiarkowaną zachłanność, jej moralność okazuje się bowiem pustą wydmuszką<sup>129</sup>.

Jest bardzo istotne, w jaki sposób na płaszczyźnie politycznej dochodzi do tego niemożliwego do rozstrzygnięcia sporu między Sokratesem a Przyjacielem, między mędrcelem a miastem, w którym żyje. Podejrzliwość czy nawet wrogość wobec filozofa ze strony jego rozmówcy nie jest w interpretacji Blooma ani przypadkowa, ani zupełnie bezpodstawa. Pojawia się jako naturalne następstwo

---

<sup>127</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 122.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 112.

procedur intelektualnych Sokratesa. Autor *Umysłu zamkniętego* podkreśla, że Sokrates stopniowo pokonuje wszystkie przeszkody, które chronią Przyjaciela przed jego egoistycznymi pragnieniami. Pokazuje, że poczucie wstydu, bojaźliwe i bezrefleksyjne umiarkowanie oraz powszechnie przyjmowany wzorzec człowieka przyzwoitego nie mają racjonalnych podstaw<sup>130</sup>. W konsekwencji Przyjaciel traci moralny horyzont swoich działań, bez którego nie potrafi się orientować, i jest skłonny ukarać filozofa, który go w dyskusji tego horyzontu pozbawił za pomocą, jak mu się wydaje, oszukańczych chwytów retorycznych. Nie odróżnia wyższej formy zachłanności, o której mówi Sokrates, od jej pospolitej odmiany, i jest gotów na równi piętnować obie z nich, co czyni z niego „wroga filozofii”<sup>131</sup>. Jak obrazowo ujmuje to Bloom, „swoją siatką łapie filozofów razem z bandytami i tymi, którzy defraudują pieniądze”<sup>132</sup>. Skoro nie potrafi pojąć, że zakwestionowana w dyskusji moralność wspólnoty politycznej opiera się na przywiązaniu do pieniędzy, rozmowa z nim to, według filozofa z Chicago, niebezpieczne przedsięwzięcie. Groźne dla filozofa, może bowiem obrócić się przeciwko niemu, i szkodliwe dla samego Przyjaciela, ponieważ odbiera mu jego moralne intuicje, pozbawia go orientacji w świecie i pozostawia samemu sobie.

Rozmówca Sokratesa rzeczywiście przyznaje w końcowym fragmencie dialogu, że racjonalna argumentacja filozofa raczej zmusiła go do zgody, niż przekonała. Allan Bloom podkreśla, że Sokratesowi wcale to nie przeszkadza: „[...] bez względu na to, czy jesteś przekonany, czy jak tam nastawiony, zgadzasz się ze mną przecież”<sup>133</sup>. To, według autora *Umysłu zamkniętego*, świadectwo bezkompromisowego stanowiska filozofa, który nie może zgodzić się na rządy ludzi gorszych od siebie, ceniących zysk materialny ponad prawdę. Jeśli są moralnie i intelektualnie niezdolni do jej przyjęcia, trzeba ich do tego zmusić: „Sokrates [niczym Hipparch] wpro-

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, s. 113–115.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 115–116.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>133</sup> Pseudo-Platon: *Hipparch...*, 232b.

wadza nową tyranię, opartą na sile argumentu”<sup>134</sup>. Oto filozofia naprawdę staje się groźna dla społeczeństwa. Sam Bloom był jak najdalszy od koncepcji wszechogarniających rządów rozumu w mieście, o czym świadczą inne jego teksty, z kolei Platońskiego Sokratesa nie zaliczał wcale do jej zwolenników. Należy pamiętać, że – według niego – zadaniem mniejszych dialogów było postawić problem, czyli możliwie ostro zarysować stanowiska, nie zaś przedstawić ostateczne rozwiązanie. Już zresztą w komentarzu do *Hipparcha* Bloom zwraca uwagę na polityczną nieadekwatność projektu filozoficznego, której istoty i przyczyn na razie nie wyjaśnia. Kiedy wyjątkowo bezwzględnie twierdzi, że z perspektywy filozofa w zasadzie nie należałoby traktować Przyjaciela jak istoty ludzkiej, co jest bardziej zrozumiałe w świetle tezy o możliwości stopniowania człowieczeństwa, od razu zaznacza, że „w żadnym razie nie może to skutkować praktyczną propozycją polityczną”<sup>135</sup>. W innym miejscu przedstawia życie filozoficzne jako jedyne, w którym osobista korzyść idzie w parze z uszczęśliwianiem innych, ale natychmiast dodaje, że „oczywiście nie jest to rozwiązanie polityczne, ponieważ zakłada wspólnotę złożoną wyłącznie z ludzi mądrych lub potencjalnie mądrych, co nie jest możliwe”<sup>136</sup>. Tego, jak powinny wyglądać właściwe stosunki między mądrością a społeczeństwem, nie sposób dowiedzieć się ani z *Hipparcha*, ani z poświęconego dialogowi komentarza Blooma.

Warto jeszcze na chwilę zatrzymać się nad tytułem tekstu Blooma *The Political Philosopher in Democratic Society: The Socratic View*. Mowa tutaj o sokratejskim spojrzeniu na sytuację filozofa politycznego w społeczeństwie demokratycznym. W wymiarze przedstawionej wyżej treści eseju nieprzypadkowe wydaje się użycie sformułowania „społeczeństwo demokratyczne”, nie zaś np. „ustrój demokratyczny” czy „demokratyczna wspólnota polityczna”. Nie chodzi bowiem tylko o rozwiązania instytucjonalne,

---

<sup>134</sup> A. Bloom: *The Political...*, s. 123.

<sup>135</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 118.

o rządy większości lub rządy ludu, jak należałoby przyjąć w zgodzie z klasyczną klasyfikacją ustrojów Arystotelesa, lecz o pewien typ demokratycznej kultury, która daje o sobie znać w życiu politycznym, choć z równą mocą objawia się także w innych jego dziedzinach. Allan Bloom pozostaje wiernym uczniem Platona, gdy mówi o zasadzie równości wszystkich ludzi, która zrywa z rozróżnieniem potrzeb duszy i ciała, tego, co wyższe i bardziej szlachetne, od tego, co niskie i podłe. Przecież to właśnie w słynnym opisie z ósmej księgi *Państwa* demokracja zostaje porównana z „pstrym płaszczem malowanym we wszystkie możliwe kwiatki”, ponieważ dopuszcza najróżniejsze obyczaje i sposoby życia, nie uznając jednych za lepsze od innych<sup>137</sup>. Nie dotyczy to wyłącznie polityki, w której nie ma już miejsca na żadne hierarchie, ale całej sfery kultury, w której przestają obowiązywać dotychczasowe kryteria mądrości czy dobrego smaku i obyczajów.

Kiedy jednak filozof z Chicago wielokrotnie z wyraźną niechęcią wypowiada się w eseju o przywiązaniu do pieniędzy i dóbr materialnych oraz nieustannej pogoni za zyskiem, porównując poglądy Przyjaciela z projektem Locke’a, w jego słowach pobrzmiwa nieco inna nuta, inspiracje zaś nie są wyłącznie platońskie. Z trudem można uznać Ateny czasu Sokratesa za najbardziej oczywisty symbol wspólnoty, której członkowie troszczą się o dobro własnego miasta tylko o tyle, o ile stwarza im warunki do bogacenia się, a obywatelską cnotę traktują wyłącznie jak przykry obowiązek, z którego nie płyną żadne osobiste korzyści. W ujęciu Blooma, ta kultura równości, o której była mowa, idzie w parze z nieznanym antycznemu światu indywidualizmem, umiłowaniem własnych prywatnych spraw i materialnego zysku. Jest to zatem w rzeczywistości krytyka kultury społeczeństwa liberalnego w warunkach demokracji, w zasadzie zaś w warunkach tego, co Alexis de Tocqueville nazwał sytuacją „równości możliwości”<sup>138</sup>. Przekona-

---

<sup>137</sup> Platon: *Państwo...*, 557B–C.

<sup>138</sup> A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*, przekład B. Janicka, M. Król, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2005, s. 7.

nie o możliwości silnego sprzęgnięcia tak szeroko rozumianej równości i indywidualizmu, zawarte w eseju Blooma, choć niesformułowane wprost, bardzo przypomina niektóre uwagi de Tocqueville'a z *O demokracji w Ameryce*<sup>139</sup>. Filozof z Chicago dowodzi, że ten charakterystyczny dla demokracji sojusz jest skierowany przeciwko filozofii.

Nie oznacza to jednak, że położenie mędrca w demokratycznym społeczeństwie jest najgorsze z możliwych, podczas gdy w innych ustrojach filozofia kwitnie. Sam Bloom w innych tekstach będzie przekonywał, że sytuacja filozofa w demokracji jest dużo bardziej skomplikowana. Problem konfliktu między wiedzą a władzą polityczną ma znacznie głębsze podstawy niż wyłącznie uwarunkowania ustroju demokratycznego, choć filozof z Chicago – obywatel Stanów Zjednoczonych i wnikliwy czytelnik Platona – poświęca demokracji wiele uwagi.

### **Szlachetne kłamstwo, czyli o zmieszaniu natury z konwencją**

Sposób pojmowania zachłanności wyznacza zaledwie jedną z płaszczyzn sporu między filozofem a wspólnotą polityczną, ale wszystkie one rysują się na tle podstawowego filozoficznego rozróżnienia: natura – konwencja. Znajduje to wyraz w intrygującym fragmencie *Państwa* Platona, w którym Sokrates przyznaje, że jedyną gwarancją wzajemnej przyjaźni między mieszkańcami doskonałego miasta i panującej w nim hierarchii może być szlachetne kłamstwo opowiadane kolejnym pokoleniom obywateli<sup>140</sup>. Według Blooma, dowiadujemy się przy tej okazji czegoś bardzo ważnego o samej istocie politycznej wspólnoty, co ma decydujące

---

<sup>139</sup> Kiedy Alexis de Tocqueville zastanawia się nad typem despotyzmu, który zagraża porządkowi demokratycznemu, pisze, że „ta uporządkowana, łagodna i spokojna niewola [...] może łatwiej, niż sądzimy, łączyć się z pewnymi powierzchownymi formami wolności oraz że nie jest rzeczą niemożliwą, by wyrosła w cieniu suwerenności ludu” (*ibidem*, s. 666 [podkreślenia – T.S.]).

<sup>140</sup> Platon: *Państwo...*, 414B–415D.

znaczenie dla kształtu jej relacji z filozofem, będącym jednocześnie obywatelem miasta.

W odpowiednim fragmencie komentarza do *Państwa* Bloom osobno rozważa obie części szlachetnego kłamstwa<sup>141</sup>. Na pierwszą składa się opowieść o tym, że obywatele miasta są synami ziemi, przez którą zostali ukształtowani i wydani na świat. Więź ze wspólnotą polityczną i z innymi obywatelami zyskuje dzięki temu walor związku krwi, porządek polityczny zostaje zaś sprzęgnięty z ziemią, na której zbudowano miasto. Choć ziemia ta została kiedyś zdobyta siłą lub zawłaszczona, mit dostarcza słusznej racji jej posiadania, a niechlubny, pełen przemocy akt ustanowienia wspólnoty ginie w pomroce dziejów: „Dzięki kłamstwu obywatele mogą w dobrej wierze i z czystym sumieniem odczuwać dumę ze swojego sprawiedliwego ustroju”<sup>142</sup>. Porządek polityczny, zdaje się twierdzić Bloom, potrzebuje naturalnej sankcji, ponieważ w rzeczywistości jego roszczenie do naturalności jest co najmniej problematyczne. „Ludzie nie są ani atomami, ani członkami ciała” i pozostają w nieustannym rozdarciu – to zrozumiałe w świetle nauki Blooma o erosie. Dręczy ich pragnienie całkowitej wolności, rozumianej jako osobiste doświadczenie bycia całością samą w sobie, nie zaś wyłącznie częścią większej całości, ale jednocześnie odczuwają nieustanną potrzebę bezinteresownych więzi z innymi<sup>143</sup>. Z tego punktu widzenia wspólnota polityczna zawsze jest do pewnego stopnia *contra naturam*, choć nie sposób uznać jej za wytwór czystej konwencji, gdyż stanowi odpowiedź na pewną naturalną potrzebę człowieka. Nie ulega jednak wątpliwości, że miasto doma-

---

<sup>141</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 365–369.

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 366.

<sup>143</sup> *Idem*: *Umysł...*, s. 133. Dlatego bardzo ważny dla Blooma był Jean-Jacques J. Rousseau, który głosił podobną naukę o ludzkiej naturze: „Nie ma harmonijnego rozwiązania problemu człowieka. Są inne możliwości, z których żadna nie daje satysfakcji, i napięcie między nimi: mąż stanu i poeta-marzyciel się wykluczają. Jean-Jacques Rousseau pozostawia w nas poczucie niezupełności i niedoskonałości ludzkiego życia. Społeczeństwo obywatelskie nie zaspokaja najgłębszych pragnień człowieka. Marzyciel nie będzie dobrze żył z innymi. W stanie natury jednak, kiedy człowiek nie był rozdarty, nie był tak naprawdę człowiekiem” (A. Bloom: *Jean-Jacques Rousseau 1712–1778*, w: L. Strauss, J. Cropsey (red.): *History of Political Philosophy*, University Of Chicago Press, Chicago–London 1987, s. 578).



ga się legitymacji odwołującej się do porządku natury, zwłaszcza jeśli obywatele mają być do niego przywiązani.

Druga część szlachetnego kłamstwa polega na przekonaniu obywateli, że w każdego z nich bóg wmieszał jeden z metali, który przesądza o ich przynależności do odpowiedniej klasy społecznej, mądry rządzący jest zaś w stanie rozpoznać w wypadku każdego z mieszkańców, o jaki metal chodzi. Według Blooma, Sokrates uważa, że hierarchia jest zakorzeniona w naturze, ale jest to hierarchia oparta na kryterium cnoty – w przeciwieństwie do wszystkich innych hierarchii, które występują w różnych społeczeństwach i urągają zasadzie naturalnej sprawiedliwości. Kłamstwo służy temu, aby obywatele, zawsze skłonni cenić siebie przynajmniej na równi z innymi<sup>144</sup>, zaakceptowali hierarchię wynikającą z naturalnych reguł sprawiedliwości. W wypadku pierwszej części szlachetnego kłamstwa przywiązanie do porządku politycznego, który zawsze w pewnym stopniu (np. w zakresie konkretnych instytucji ustrojowych) jest dziełem konwencji, zyskuje naturalne uzasadnienie. W wypadku drugiej jego części naturalne różnice między ludźmi, o których często chcieliby zapomnieć lub które pragnęliby zastąpić innymi, otrzymują wsparcie konwencji.

Sokratejska nauka o szlachetnym kłamstwie, zdaniem Blooma, dostarcza zatem uważnemu czytelnikowi kilku istotnych prawd. Natura człowieka jest niejednoznaczna, z kolei pragnienie osobistego spełnienia jest jej nieusuwalnym elementem. Potrzeba zatem wielkiego umiarkowania, aby życie we wspólnocie politycznej uczynić możliwym. Właśnie miarkowaniu egoizmu mieszkańców miasta służą rozmaite opowieści, których wspólną cechą jest to, że natura przeplata się w nich z konwencją, tworząc zwarty fundament dla

---

<sup>144</sup> Skłonność człowieka, o której mówi tutaj Bloom, dokładniej scharakteryzował Thomas Hobbes: „Taka jest bowiem natura człowieka, że choćby nawet uznawał, iż wielu innych ma większy dowcip, większą wymowę czy wiedzę, to przecież z trudnością wierzy, iżby było wielu ludzi tak mądrych, jak on sam – swój własny rozum widzi on bowiem bezpośrednio, rozum innych ludzi zaś z pewnej odległości” (T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład Cz. Znamierowski, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2005, rozdz. XIII, ust. 2, s. 204–205).

jedności i stabilności porządku politycznego<sup>145</sup>. Natura i konwencja, które filozof precyzyjnie oddziela, aby następnie oddać się zgłębianiu tajemnicy pierwszej z nich, ulegają we wspólnocie politycznej zmieszaniu, jakie stanowi o jej istocie i jest gwarantem jej przetrwania.

Allan Bloom twierdzi, że myśl Sokratesa pozostaje w tej kwestii w sporze z poglądami filozofów oświecenia, świadomych wprawdzie istnienia egoistycznego pierwiastka w człowieku, ale przekonanych jednocześnie, że można zaprojektować taki ustrój, w którym ludzkie namiętności nie musiałyby być miarkowane, byłyby jednak odpowiednio zaspokajane w warunkach bezpieczeństwa. Przywiązanie do społeczeństwa byłoby zaś wynikiem racjonalnego wyboru, a nie zauroczenia mitami wspólnotowymi. Allan Bloom, zastanawiając się nad hipotetyczną odpowiedzią Sokratesa, dokonuje krytyki tego projektu, choć w rzeczywistości podejmuje dyskusję ze współczesną liberalną teorią kontraktu. Po pierwsze, niemożliwa do pomyślenia jest wspólnota polityczna, która nigdy nie wymagałaby od swoich obywateli prawdziwego poświęcenia, nie można zaś przecież racjonalnie stwierdzić, że np. śmierć w obronie ojczyzny w dłuższej perspektywie czasu zapewni spełnienie indywidualnych, egoistycznych pragnień. Po drugie, takie społeczeństwo można założyć tylko w wyniku redefinicji pojęcia racjonalności i przyjęcia, że racjonalizm polega na znajdowaniu adekwatnych środków do realizacji irracjonalnych namiętności. Istotą tej postawy jest odrzucenie oczywistej prawdy, że każdego człowieka czeka śmierć, i urągająca rozumowi naiwna wiara, że wszyscy będą żyć wiecznie. Oświecenie wyśmiewa wszystkie te proste wierzenia, które kształtują powściągliwość i przypominają o nieuchronnej śmierci ludziom, którym tak trudno jest zapamiętać nad własnymi żądzami i przyjąć do wiadomości smutną prawdę o kondycji człowieka na ziemi. Sokratejskie szlachetne

---

<sup>145</sup> „Teraz jest dla mnie jasne, że w najlepszym razie natura potrzebuje współpracy konwencji, podobnie jak konieczne jest działanie człowieka, by zbudować porządek polityczny, który stwarza warunki dla jego naturalnego samospełnienia” (A. Bloom: *Umysł...*, s. 56).

kłamstwo, służące pewnej głębszej prawdzie o naturze człowieka i polityczności, zostaje zatem zastąpione takim wyobrażeniem o rzeczywistości, jakie jest od początku do końca fałszywe<sup>146</sup>.

### **Stan naturalnej dysharmonii**

Miasto, które nie zgadza się na to, żeby oddzielić naturę od konwencji, pozostaje – zdaniem Blooma – w ciągłym konflikcie z filozofem, pragnącym opuścić „jaskinię kultury”, aby poznać samoistne dobro: „Filozofowie greccy otworzyli się na dobro. [...] Były to niebezpieczne igraszki, ponieważ nadwątlaly więzy z tym, co własne, i osłabiały ich naród, jak również narażały ich na gniew rodziny, przyjaciół i rodaków. W życiu ludzkim pojawiło się nieusuwalne napięcie: pomiędzy wiernością wobec swoich a dążeniem do dobra”<sup>147</sup>. Filozof z Chicago w wielu miejscach zastanawia się nad przyczynami i istotą tego napięcia.

Jest ono, w przekonaniu Blooma, obecne już na pierwszych stronach tekstu *Państwa* Platona, na których jasno rysuje się konflikt między filozofem a wspólnotą polityczną. Na początku dialogu Sokrates musi zmierzyć się kolejno z poglądami Kefalosa, Polemarcha i Trazymacha oraz ze sformułowanymi przez nich definicjami sprawiedliwości. Wszystkie one muszą być odrzucone przez filozofa, choć każda z nich ma kluczowe znaczenie dla przetrwania wspólnoty politycznej.

Z rozmowy Sokratesa z Kefalosem – ojcem rodziny, który na starość wykorzystuje swój majątek, aby naprawić krzywdy wyrażone za życia bogom i ludziom – wyłania się pierwsza formuła sprawiedliwości: „mówić prawdę i oddawać, co się wzięło” lub „oddawać każdemu to, co mu się winno”<sup>148</sup>. W odpowiedniej części komentarza Bloom wyjaśnia, że sprawiedliwość w rozumieniu Kefalosa sprowadzałyby się do posłuszeństwa prawom boskim

---

<sup>146</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 368–369.

<sup>147</sup> *Idem: Umysł...*, s. 43.

<sup>148</sup> Platon: *Państwo...*, 328C–331D.

i ludzkim, powodowanego świadomością kar i nagród po śmierci. Sprawiedliwym należałoby uznać wszystko to, co zgodne z prawami *polis*, na których straży stoją bogowie. Sokrates pragnie jednak odróżnić to, co sprawiedliwe, od tego, co zgodne z prawem boskim i ludzkim, a tym samym podważa fundament wspólnoty politycznej. Poza tym zmusza do odejścia Kefalosa, który reprezentuje to wszystko, co dla miasta święte: tradycję, obyczaje przodków i zbiorową pamięć historyczną<sup>149</sup>.

Definicja sprawiedliwości przywołana przez Polemarcha, polegająca na tym, żeby przyjacielom czynić dobro, wrogom zaś szkodzić, również zostaje przezwyjęczona przez Sokratesa<sup>150</sup>. W przekonaniu Blooma, postawa Polemarcha, będąca wynikiem miłości siebie samego, przywiązania do tego, co własne, a więc rodziny i ojczystej *polis*, jest wyrazem cnoty obywatelskiej, typowym źródłem siły człowieka i jego motywacji do działania. Tym samym czyni politykę i życie polityczne możliwymi. Perspektywa Sokratesa, według którego dobry człowiek nie krzywdzi swoich wrogów, jest zaś skrajnie antypolityczna. Polityka bowiem z samej swojej natury jest ekskluzywna, każde państwo ma przecież wrogów, przed którymi musi się bronić lub przeciw którym musi występować<sup>151</sup>.

Trazymach, kolejny adwersarz Sokratesa, zrywa zasłonę konwencji i wskazuje, że sprawiedliwość jest tym, co leży w interesie mocniejszego, ściślej: w interesie rządzących w danym ustroju, którzy dysponują siłą, ustalają prawa i zmuszają rządzonych do posłuszeństwa, nazywając to sprawiedliwością<sup>152</sup>. Choć postać Trazymacha i słowa, które wypowiada, skłaniają do bardziej rozbudowanych refleksji niż w wypadku poprzednich rozmówców, także on w sporze z Sokratesem stoi ostatecznie, według Blooma, na stanowisku wspólnoty politycznej, ponieważ sprawiedliwość w jego ujęciu to wyłącznie zgodność z rozkazami rządzących<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 312–316.

<sup>150</sup> Platon: *Państwo...*, 331E–336D.

<sup>151</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 316–325.

<sup>152</sup> Platon: *Państwo...*, 338C–339A.

<sup>153</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 326–327.

Filozof pozostaje zatem w ostrym konflikcie ze wspólnotą polityczną, ponieważ kwestionuje jej święte tradycje i obyczaje, nie szanuje dokonań przodków i wierzeń religijnych, odmawia lojalności, kiedy miastu przychodzi stawić czoła swoim wrogom, wreszcie poszukuje wyższego kryterium sprawiedliwości, z którego perspektywy pragnie oceniać prawa państwowe. Okazuje się, że zarzuty stawiane Sokratesowi przez Arystofanesa w *Chmurach*, a także sformułowane w oskarżeniu przed sądem, nie są zupełnie bezpodstawne<sup>154</sup>. Racje wspólnoty politycznej są silne i nie budzą wątpliwości. Wypada jednak podążać dalej tokiem rozumowania autora *Umysłu zamkniętego*, aby poznać perspektywę drugiej strony i się przekonać, na czym dokładnie (poza kwestionowaniem popularnych mniemań) polega, według Blooma, życie filozoficzne.

Z tego punktu widzenia interesująca jest część komentarza do *Państwa* poświęcona słynnemu fragmentowi, w którym Sokrates prezentuje naukę o ideach – świadomość ich istnienia i chęć ich poznania odróżnia filozofa od innych ludzi<sup>155</sup>. Uwagi Blooma są w tym wypadku znacznie mniej rozbudowane i na pierwszy rzut oka nie odbiegają od utartych interpretacji, co samo w sobie może budzić zdziwienie. Allan Bloom przyznaje wprawdzie, że zostaje tu zarysowane kolejne pole konfliktu między filozofem a wspólnotą polityczną, ponieważ ten pierwszy będzie przywiązany w większym stopniu do „miasta założonego w myśli”, które – w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych miast – jest w pełni prawdziwe<sup>156</sup>. Z drugiej strony, autor *Umysłu zamkniętego* wyraźnie stwierdza, że nauka o ideach nie stanowi prezentacji całościowej

---

<sup>154</sup> „Cokolwiek mówią uczeni o niesprawiedliwości oskarżeń Arystofanesa lub Aten, istnieją dowody potwierdzające te oskarżenia. Dla przykładu: w «Państwie» małżeństwa to krótkotrwałe imprezy, których celem jest reprodukcja, rodzina ulega rozwiązaniu, mądzy synowie rządzą niemądrymi ojcami i mają prawo wymierzać im kary, a zakazy kazirodztwa zostają, delikatnie mówiąc, złagodzone. Szacunek dla starszego wieku ustępuje wobec rozumu, a władzę ojców i spuściznę przodków kwestionuje się. Są to bezpośrednie konsekwencje Sokratesowych procedur, które weszły w krwiobieg cywilizacji zachodniej, obok niezliczonych innych skutków filozofii, występujących – na dobre i na złe – tylko na Zachodzie” (*idem: Umysł...*, s. 327).

<sup>155</sup> Platon: *Państwo...*, 475E–487A.

<sup>156</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 394.

i bezwzględnie obowiązującej koncepcji metafizycznej, zostaje ona bowiem przedstawiona w *Państwie* wyłącznie na potrzeby edukacji Glaukona, który nie jest przecież filozofem, i należy ją traktować raczej jako pewne przypuszczenie<sup>157</sup>. Nieco dalej w komentarzu pojawia się intrygujące zdanie: „Idee są usprawiedliwieniem [justification] życia filozoficznego”<sup>158</sup>. „Usprawiedliwienie” to z pewnością nie fundamentalna zasada czy ostateczny cel, jak mogłoby się wydawać, lecz co najwyżej wymyślane uzasadnienie, potrzebne najwyraźniej wyłącznie ze względu na konieczność wskazania Glaukonowi drogi ku życiu filozoficznemu. Allan Bloom wyraźnie podważa zatem naukę o ideach – to nie żadna koncepcja metafizyczna lub całościowa teoria wyjaśniająca porządek świata, tylko określony, odmienny od pozostałych sposób życia odróżnia filozofa od innych ludzi<sup>159</sup>.

Mając to w pamięci, łatwiej zrozumieć uwagi Blooma poświęcone cnotom filozofa i obywatela<sup>160</sup>. Chociaż Sokrates usiłuje je utożsamić i pokazać, że filozof może być także dobrym obywatelem, ich natura jest, według autora *Umysłu zamkniętego*, całkowicie odmienna. Cnoty polityczne służą przetrwaniu miasta, są gwarantem życia i w tym sensie odpowiadają potrzebom ciała. Cnota filozoficzna zaś kieruje człowieka ku dobremu życiu i w ten sposób prowadzi do zaspokojenia potrzeb duszy<sup>161</sup>. Allan Bloom podkreśla, że nawet cnota filozofa nie ma żadnej wartości sama dla siebie, lecz wyłącznie jako narzędzie – przymiot duszy służący zaspoko-

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 393.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Martha C. Nussbaum słusznie twierdzi, że w filozofii Blooma nie ma miejsca na metafizykę, kosmologię czy matematykę, choć myli się istotnie, zarzucając Bloomowi brak zainteresowania sprawami społecznymi i uznając jego filozofię za aktywność kontemplacyjną oraz quasi-religijną (M.C. Nussbaum, *Undemocratic...*).

<sup>160</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 396–397.

<sup>161</sup> W podobnym duchu Bloom wypowiedział się w tekście skierowanym do szerokiej publiczności: „Mąż stanu posiada cnoty, które rzekomo są dobre same w sobie, lecz miarą jego sukcesu jest zachowanie ludu przy życiu. Cnoty te stają się środkami do celu, jakim jest zachowanie życia, a zatem życie dobre jest podporządkowane życiu biologicznemu i służebne wobec niego. Jeżeli życie teoretyczne jest dobrym sposobem na życie, nie może, przynajmniej w swym najbardziej autentycznym wyrazie, być pojmowane jako służebne wobec państwa. Teoretyk staje zatem przed niemal nierozwiązywalnym problemem swego wizerunku publicznego” (*idem: Umysł...*, s. 326).

jeniu jej najwyższych namiętności. Zakwestionowanie nauki o ideach sprawia, że uzasadnienia dla cnót nie można znaleźć nigdzie indziej, jak tylko w rozumności samego człowieka, który praktykuje cnoty ze względu na możliwość realizacji swoich pragnień. Allan Bloom nie uważa, że wszystkie one w równym stopniu zasługują na zaspokojenie – rozróżnienie potrzeb duszy i ciała wprowadza przecież wyraźną hierarchię. Glaukon i Adejmant w drugiej księdze *Państwa* domagali się jednak od Sokratesa dowodu na to, że sprawiedliwości warto bronić ze względu na nią samą<sup>162</sup>. Taki dowód jest, według Blooma niemożliwy, ponadto sprawiedliwość jest cnotą typowo polityczną, a więc co najmniej problematyczną dla filozofa<sup>163</sup>.

Skoro filozof nie przebywa wcale w świecie idei, wypada zapytać o to, na czym polega jego oddanie sprawom własnej duszy i jakiej wiedzy, niedostępnej pozostałym obywatelom, dostarczają mu jego studia nad naturą ludzkiego życia. Wyjaśnienie nie jest zaskoczeniem w świetle uwag Blooma z komentarza do *Uczty* o złudnej nadziei na nieśmiertelność, której nawet mędrzec nigdy nie doświadczy. Allan Bloom udziela odpowiedzi na kilku stronach *Umysłu zamkniętego*, wprowadzając stopniowo kolejne jej elementy i powoli uchylając rąbka tajemnicy, jakby zdawał sobie sprawę, że poznanie prawdy przyniesie w tym wypadku raczej smutek niż radość.

Stwierdza najpierw, że filozof – w przeciwieństwie do proroka, króla czy poety – nie przychodzi do ludzi z dobrymi wiadomościami: „Filozofia [...] jest ascetyczna i cokolwiek zasmucająca, ponieważ odbiera człowiekowi wiele spośród najpiękniejszych nadziei. Nie daje ludziom żadnej pociechy w ich troskach i wiecznej słabości, a tylko umożliwia im poznanie własnej bezbronności i obojętności natury na jednostkowy los”<sup>164</sup>. Ludzie „żądadają sensu dla tego

---

<sup>162</sup> Platon: *Państwo...*, 357A–367E.

<sup>163</sup> Allan Bloom zwraca uwagę, że w toku rozmowy Sokratesa z Glaukonem sprawiedliwość niepostrzeżenie znika z katalogu przymiotów duszy filozoficznej (por. *ibidem*, 487A, 494B). Zob. A. Bloom: *Interpretive...*, s. 396.

<sup>164</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 325.

właśnie, swojego jednostkowego życia, które jest tak przypadkowe”, ponieważ ich podstawowym doświadczeniem jest strach przed śmiercią, który potrzebują za wszelką cenę okiełznać, w czym pomagają im „różne rodzaje amnezji na własne życzenie”, zwłaszcza „złudzenia i mity”, tymczasem „tylko życie zapatrzone w śmierć zasługuje na miano poważnego”<sup>165</sup>. Nieco dalej Bloom stwierdza w końcu bez ogródek to, czego uważny czytelnik domyśla się już sam: „Zasadnicza różnica między filozofem a wszystkimi innymi ludźmi ujawnia się w jego postawie wobec śmierci czy w stosunku do wieczności. [...] Tylko on wpisuje rzeczywistość śmierci – jej nieuchronność i naszą zależność od losu w krótkim życiu, jakie jest nam dane – w każdą myśl i czyn, dzięki czemu potrafi żyć, a jednocześnie uczciwie poszukiwać doskonałej jasności. Z konieczności tkwi zatem w najbardziej podstawowym napięciu ze wszystkimi prócz swego własnego rodzaju”<sup>166</sup>. Następnie Bloom powtarza to samo jeszcze raz, wskazując „jedyną nienegocjowalną różnicę” między filozofem a innymi ludźmi i nie wspominając tym razem już ani słowem o „wieczności”, mówi jedynie o „śmierci i umieraniu”<sup>167</sup>. Filozof nie jest zatem jedynym obywatelem wspólnoty politycznej zdolnym do spojrzenia w kierunku słońca i prawdziwej rzeczywistości, lecz jedynym, który potrafi przewyciężyć strach i przerażenie, aby z odwagą patrzeć w otchłań.

### **Dwuznaczna rola religii**

Największym zagrożeniem dla filozofii w społeczeństwie politycznym jest, według Blooma, moralne oburzenie obywateli, które bierze się z ich religijnego zaangażowania<sup>168</sup>. Sokrates został skazany za brak pobożności. Od tej pory filozofowie muszą pamię-

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, s. 330.

<sup>166</sup> *Ibidem*, s. 336.

<sup>167</sup> *Ibidem*, s. 339.

<sup>168</sup> „Największym zagrożeniem dla myśliciela jest właśnie moralne oburzenie ludu, a nie jego samolubstwo czy hedonizm. Obawa przed gniewem bóstw opiekuńczych, które odmówią społeczności swej ochrony, wzbudza w ludziach epileptyczną zgrozę i dziką chęć zemsty na naruszających boskie prawa” (*idem: Umysł...*, s. 331).



tać, że „państwo jest świętością, bytem teologiczno-politycznym”, religia zaś stanowi dla nich największe niebezpieczeństwo, muszą zatem „dojść do ładu z faktem jej autorytetu w państwie”<sup>169</sup>.

Zapytany tuż przed publikacją *Umysłu zamkniętego* przez Adama Bellowa, syna Saula Bellowa, jakiego przyjęcia książki się spodziewa, Bloom z charakterystyczną dla siebie nutką megalomanii odpowiedział: „Podobnie jak Sokrates zostanie oskarżony o brak szacunku dla bogów i psucie młodzieży”<sup>170</sup>. Później, w odpowiedzi na zarzuty krytyków, napisał: „Oskarżenie o elitaryzm oddaje klimat moralny naszych czasów tak samo, jak dawniej oskarżenie o brak pobożności”<sup>171</sup>. Po latach również Saul Bellow nie miał wątpliwości, że odczucie Blooma było słuszne – nie obraził on swoją książką Zeusa, lecz boga Równości<sup>172</sup>. Bezrefleksyjne umiowanie równości, naiwną otwartość i intuicyjny relatywizm Bloom uznał za akty irracjonalnej wiary, współczesną formę pobożności – źródło moralnego oburzenia ludu na rozum i filozofię. Podstawowa różnica między tradycyjną religijnością a wyznaniem nowoczesnego relatywizmu sprawia jednak, że Bloom nie zamierza „dochodzić do ładu z jego autorytetem w państwie”. Dawna religia miała bowiem charakter szlachetnego kłamstwa, które dostarczało całościowej wizji rzeczywistości i nadawało sens życiu człowieka. Dzięki niej ludzie lepiej rozumieli świat, w jakim żyją, to znaczy byli bliżsi prawdy o jego istocie. Relatywizm zaś sprowadza człowieka poniżej poziomu jaskini, tak że nie jest on w stanie dostrzec nawet cieni na jej ścianie. Stąd droga do prawdziwej wiedzy o rzeczywistości jest jeszcze dłuższa i trudniejsza.

Zarzuty, które najczęściej są stawiane Bloomowi i innym uczniom Leo Straussa, z reguły nie mają wiele wspólnego z rzeczywistością lub są wyrazem ideologicznego zaciętrzewienia. Stosunek filozofa z Chicago do religii powinien jednak w większym stopniu zwrócić uwagę jego konserwatywnych zwolenników. Kwestię

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, s. 328.

<sup>170</sup> A. Bellow: *Opening...*, s. 102.

<sup>171</sup> A. Bloom: *A Cultural Critic Answers His Own*, „Wall Street Journal”, 30 marca 1989 roku.

<sup>172</sup> A. Bellow: *Opening...*, s. 103.

tę w eseju poświęconym *Umysłowi zamkniętemu* poruszył Dariusz Gawin<sup>173</sup>. Stawiając religię w sporze z filozofem wyraźnie po stronie miasta i czyniąc z niej największe zagrożenie dla życia teoretycznego, Bloom pomija milczeniem całą tradycję filozoficzną, której przedstawiciele szukali porozumienia rozumu z objawieniem, dostrzegając choćby istotne podobieństwa między klasyczną filozofią a myślą wczesnochrześcijańską. Allan Bloom lekceważy także słynne słowa o bożym posłannictwie, które padły z ust Sokratesa w jego obronie przed sądem i stały się inspiracją dla wielu interesujących refleksji nad trudnymi relacjami między religią, filozofią i wspólnotą polityczną<sup>174</sup>. Filozof z Chicago zwraca wprawdzie szczególną uwagę na publiczny wymiar tego wystąpienia, który wymusza wypowiedź określonego rodzaju, a tym samym sugeruje, że w apologii mamy do czynienia z egzoteryczną mową Sokratesa, całkowicie odmienną choćby od tego, co filozof mówi w *Uczcie, Fajdroście czy Charmidesie*<sup>175</sup>. W tym wypadku jednak wyjaśnienie to, choć spójne w ramach całościowego stanowiska Blooma, jawi się jako dalece niewystarczające.

Mówiąc o stosunku Blooma do religii, nie wolno pominąć interesującego świadectwa Saula Bellowa, który przedstawił w powieści *Ravelstein* ostatnie tygodnie życia filozofa z Chicago. Chick twierdzi, że Ravelstein „w ostatnich dniach chciał rozmawiać o Żydach, nie o Grekach”. Wyjaśniał, że winien jest pamięć tym, których zamordowano w czasie Holokaustu: „Nie możemy odwracać się od nich plecami. Mojżesz rozmawiał z Bogiem, który dawał mu instrukcje, i ta łączność między nimi przetrwała tysiąclecia”<sup>176</sup>. Szczególnie to ostatnie zdanie na tle filozoficznego nauczania Blooma

---

<sup>173</sup> D. Gawin: *Uniwersytet...*, s. 231.

<sup>174</sup> Platon: *Obrona Sokratesa...*, 28a2–34b5; R. Legutko: *Komentarz*, w: Platon: *Obrona Sokratesa...*, s. 136–168. Zob. także artykuły zamieszczone w roczniku filozoficznym „Teologia Polityczna” (2004–2005, nr 2): *Filozofia jako misja boża. Rozmowa z Ryszardem Legutko*, s. 121–130; R. Kraut: *Sokrates, polityka i religia*, przekład M. Smulewska, s. 198–207; D. Dembińska-Siury: *Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa*, s. 208–218; M.L. McPherran: *Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania*, przekład W. Nowicki, s. 219–234; M. Bardel: *Nowe bóstwa Sokratesa*, s. 235–241.

<sup>175</sup> A. Bloom: *The Ladder...*, s. 70, 76.

<sup>176</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 187.

brzmi intrygująco. W innym miejscu narrator opowiada o chwilach, kiedy Ravelstein znajdował się już w bardzo ciężkim stanie: „Widziałem, że podąża śladem żydowskich idei lub fundamentalnych dla Żydów spraw. Teraz prawie wcale nie wymieniał w rozmowie Platona ani Tukidydesa. Jego myśli obracały się wokół Biblii. Mówił o religii, o trudnym zadaniu bycia człowiekiem w [całym] tego słowa znaczeniu, o stawaniu się człowiekiem i niczym innym jak tylko człowiekiem”<sup>177</sup>. Wobec braku innych przekazów nie sposób oczywiście całkowicie zaufać tekstowi literackiemu, trudno również o jego jednoznaczną interpretację. Być może to świadectwo jest wkładem samego Saula Bellowa, który pragnął dać wyraz własnym przekonaniom lub odczuciom nieco polemicznie w stosunku do poglądu większości uczniów Leo Straussa. Nie można jednak wykluczyć prawdopodobieństwa, że w obliczu śmierci stanowisko, którego Bloom trzymał się przez całe życie, okazało się niewystarczające, a filozof, wbrew swojemu dotychczasowemu nauczaniu o mędrca zdolnym bez trwogi stawić czoła sytuacji ostatecznej, poczuł się zaskakująco bezradny<sup>178</sup>. Pewnego wyjaśnienia dostarcza również sama powieść, w której Chick rozważa znaczenie tradycji żydowskiej w poglądach uczniów Feliksa Davarra, za którego postacią ukrywa się sam Leo Strauss. Niemożliwość wyrzeczenia się żydowskiego pochodzenia i żydowskiej kultury miałyby wynikać z tego, że Żydzi pozostają świadkami wielkiego zła, upadku natury ludzkiej, a zarazem „tego, że odkupienie nie istnieje”<sup>179</sup>. Nie tłumaczy to jednak zadowalająco wszystkich słów Ravelsteina, zwłaszcza tego szczególnego momentu, w którym były wypowia-

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>178</sup> Tak najwyraźniej rozumie ten wątek Paweł Śpiewak i proponuje następującą interpretację: „W jego osobie spotykają [się] i konkurują ze sobą dwa podejścia duchowe. One w nim walczą. Ta druga tradycja związana jest z rodzinnymi korzeniami, odnajduje ją w świecie przodków, ale zarazem odkrywa ją w doskonale odmiennym doświadczeniu Boga. Okazuje się, że odkrywanie Biblii musi dokonać się niemal przeciw Grecji. [...] Musimy po prostu zgodzić się na nieustanną obecność tego, o czym mówił Leo Strauss, na napięcie między tymi dwiema tradycjami: nie da się, tak jak chce tego większość chrześcijan, obłaskawić Biblii przy pomocy Greków, wpisać ją w język greckiej tradycji” (*Po co nam grecka filozofia polityki...*, s. 322).

<sup>179</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 192.

dane. Wobec braku jakichkolwiek własnych uwag Blooma na ten temat i innych świadectw z ostatnich dni jego życia kwestii tej nie można jednoznacznie rozstrzygnąć.

### **Życie filozoficzne**

Jak można się było przekonać, Allan Bloom nie traktuje poważnie Platońskiej nauki o ideach. Także jego stosunek do religii, która w tym ujęciu niewiele różni się od mitu czy innych opowieści podobnego rodzaju, jest co najmniej ambiwalentny. Religia jest elementem kultury – zbawiennym dla ludu, lecz groźnym dla filozofa, który przywiązanie do niej musi przewyciężyć, czym niezadko naraża się swoim współobywatelom. Ludziom w mieście bowiem świat wierzeń dostarcza niezbędnego oparcia w moralnych wyborach i działaniach oraz uzasadnienia dla cnót, a także oswaja ich z myślą o nieuchronnej śmierci, służąc w ten sposób pewnej niewesołej prawdzie o naturze egzystencji większości z nich. Allan Bloom, jak pisał o nim w powieści Saul Bellow, „kiedy musiał wybierać między Atenami a Jerozolimą, dwoma głównymi źródłami i ośrodkami wysublimowanego życia, wybierał Ateny, zachowując dla Jerozolimy pełny szacunek”<sup>180</sup>.

W najlepszym razie to, co transcendentne, pozostaje w nauczaniu Blooma tajemnicą. Jego sądy dotyczące naturalnego porządku świata są opatrzone wyraźnym znakiem zapytania i licznymi zastrzeżeniami, świadczącymi o wielu wątpliwościach. Jednoznaczne, pozytywne twierdzenia o tym, co istnieje, w zasadzie się nie zdarzają. Dotyczy to zarówno rozważań nad nauką o ideach z Platońskiego *Państwa*, jak i uwag poświęconych nieśmiertelności i idei piękna w *Uczcie*. W jednym z późnych esejów filozof z Chicago następująco odpiera oskarżenia przeciwko jego *Umysłowi zamkniętemu*. Krytykom, którzy zarzucali mu absolutystyczne przekonania, odpowiada, że nigdy nie myślał, aby udało mu się osiąść uniwersalną wiedzę czy odkryć treść prawd absolutnych,

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, s. 186.

ponieważ taka wiara byłaby sprzeczna z sokratejską zasadą świadomości niewiedzy, będącą początkiem wszelkiego filozofowania. Te same słowa kierował do tych, którzy uważali jego stanowisko za nihilistyczne. Uznawał zatem nihilizm, rozumiany tutaj jako przekonanie o nieistnieniu żadnego bytu o wiecznym i niezmiennym charakterze, za pogląd dostarczający ostatecznej odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytanie, a tym samym zbyt radykalny i nieumiarkowany w swoich roszczeniach. Dlatego największe zagrożenie dla rozumu i dla filozofii wynika, według filozofa z Chicago, z „przekonania, że poznało się prawdę o najważniejszych rzeczach, i z przekonania, że taka prawda nie istnieje”<sup>181</sup>.

Niekiedy jednak można odnieść wrażenie, że filozofia polityczna autora *Umysłu zamkniętego* jest podszyta świadomością – czy raczej przekonaniem – o metafizycznej pustce. Allan Bloom przedstawia w końcu filozofa jako tego, który – w przeciwieństwie do reszty ludzi – potrafi ujarzmić strach przed śmiercią i bez trwogi, a nawet z pogodą ducha, przyjąć prawdę o przypadkowości ludzkiego życia. Uzasadnienia dla takiej postawy nie można odnaleźć w rzeczywistości transcendentnej, kosmicznym ładzie panującym we wszechświecie, starożytni przecie, „jak nikt inny w dziejach człowieka, kładli nacisk na autonomię umysłu. [...] Nigdy jednak nie pozwolili, by zasada ta stała się dogmatem, i nigdy nie liczyli na to, że jest ona zakorzeniona w czym innym niż w ich umysłowości”<sup>182</sup>.

Próżno szukać także innego niż rozum filozofa źródła oceny różnych typów życia ludzkiego, a tym samym zewnętrznego kryterium wskazującego ich właściwą, naturalną hierarchię, której istnienia Bloom jest całkowicie pewien. W eseju poświęconym dialogowi *Hipparch* twierdzi przecie, że człowieczeństwo można stopniować, ludzie nierozumni w świetle natury nie zasługują zaś na ludzkie traktowanie. W komentarzu do pobytu Guliwera w kraju Houyhnhnmów daje do zrozumienia, że dusze filozofów nie mają

---

<sup>181</sup> A. Bloom: *Western Civ*, w: *idem: Giants...*, s. 18–19.

<sup>182</sup> *Idem: Umysł...*, s. 337–338.

nic wspólnego z duszami ich współobywateli, różnica więc, która dzieli jednych i drugich, dotyczy samej istoty i dlatego wyraża się w odmiennym gatunku biologicznym. Filozofia staje się wówczas przedsięwzięciem „niehumanym”, a poważne potraktowanie roszczeń rozumu prowadzi do bezwzględnej tyranii<sup>183</sup>. Ponadto lektura pism Blooma nie pozostawia wątpliwości co do tego, że nie darzy on szczególną atencją ludzi, którzy troszczą się jedynie o swój materialny byt, nie są w stanie przekroczyć horyzontu osobistego interesu i własnej jednostkowości. Żywi pogardę dla kultury mieszczańskiej zapobiegliwości i figury krzążącego się za własnymi sprawami, zabieganego *bourgeois*, któremu obce są prawdziwe, głębokie pragnienia, szalone porywy erosa i świadomość istnienia tajemnic natury ludzkiej duszy oraz świata, w którym przyszło mu żyć.

W tym miejscu dotykamy chyba najistotniejszej słabości filozofii politycznej Blooma, a przynajmniej jej najbardziej wrażliwego momentu. Autor *Umysłu zamkniętego* wiele uwagi poświęca położeniu mędrca we wspólnocie politycznej, szczegółowo rozpatrując jego sytuację zarówno przed opuszczeniem jaskini, jak i po powrocie do niej. Wydaje się jednak, że nie udało mu się wypracować spójnego rozumienia życia filozoficznego i odpowiedzieć na pytanie o to, czym ono jest w swojej istocie i co stanowi jego centrum. Zabrakło w konsekwencji przekonującego uzasadnienia wyboru *vita contemplativa*, który jest możliwy dopiero w konfrontacji z najpoważniejszą alternatywą.

Allan Bloom stara się opisać życie filozoficzne za pomocą metafory erosa z Platońskiej *Uczty*, co samo w sobie jest przedsięwzięciem wielce obiecującym. Oscylując jednak między wypowiedziami Arystofanesa i Sokratesa, autor *Umysłu zamkniętego* nieustannie utrzymuje napięcie między rozpaczą rozdarcia a ostatecznym rozplnięciem się w ramach większej całości, między doskonałą

---

<sup>183</sup> Zob. fascynującą interpretację *Podróży Guliwera* autorstwa Blooma (por. A. Bloom: *Giants and Dwarfs: An Outline of „Gulliver’s Travels”*, w: *Giants...*, s. 35–54), a także mój komentarz do tekstu Blooma (T. Stefanek: *Filozoficzne zmagania z nowożytnością – Allan Bloom o „Podróżach Guliwera”*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 11, s. 255–276).

samotnością a doskonałą jednością we wspólnocie. W rezultacie życie filozoficzne jest pozbawione precyzyjnego rysu i wyczerpującej charakterystyki, na której podstawie można by sformułować racjonalną argumentację na jego rzecz. Najczęściej pogrążony w smutku filozof samotnie spogląda w otchłań, nie potrafiąc odnaleźć w naturze żadnego ukojenia, kiedy indziej znajduje chwilowe i ulotne spełnienie we wspólnocie z przyjaciółmi lub uczniami. We wspomnieniach Setha Benardete'a, jednego z najzdolniejszych uczniów Leo Straussa, pojawia się uwaga o dwóch kluczowych wątkach, których Bloom nie potrafił pogodzić w swoim myśleniu: z jednej strony, zainteresowanie edukacją i wychowaniem obywatelskim, z drugiej – podszyta nihilizmem filozofia, podważająca podstawy życia politycznego i moralności<sup>184</sup>.

Niedostatek refleksji nad związkiem między życiem filozoficznym a kategorią szczęścia wydaje się odzwierciedleniem niezdecydowania samego filozofa z Chicago w tej kwestii. Zaproponowany przez Blooma opis życia filozoficznego jest głęboko pesymistyczny, tak że decyzja na rzecz filozofii trwale jest naznaczona tragicznym rysem. Wybór śmiertelnej prawdy wymaga odrzucenia wszystkich życiodajnych iluzji, które przynoszą człowiekowi ukojenie. Trzeba do tego niezwyklej siły charakteru i gotowości zadawania cierpienia sobie samemu w imię intelektualnej uczciwości. Kłopot polega na tym, że decyzja na rzecz *vita contemplativa* zostaje w ten sposób pozbawiona racjonalnego uzasadnienia i sprowadzona do czystego aktu woli, wynikającego z dogmatycznego zaangażowania, co przywodzi na myśl postawę wiary religijnej, którą Bloom w swoich tekstach tak zdecydowanie krytykuje. W rzeczywistości wyjątkowo agresywna postawa autora *Umysłu zamkniętego* względem religii idzie w parze z niezdolnością do stawienia czoła wyzwaniu, jakie stanowi religia objawiona – z alternatywną wobec filozofii, ale równie kategorię odpowiedzią na pytanie o najlepszy sposób ży-

---

<sup>184</sup> R. Burger (red.): *Encounters and Reflections. Conversations with Seth Benardete*, University of Chicago Press, Chicago–London 2002 (za: <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/042782.html> [dostęp: 11 kwietnia 2013 roku]).

cia<sup>185</sup>. Przed niebezpieczeństwem odrzucenia alternatywy objawienia na podstawie pozbawionej racjonalnego uzasadnienia decyzji na rzecz rozumu wielokrotnie przestrzegał filozofów Leo Strauss, powtarzając z naciskiem, że „intelektualna uczciwość nie jest tym samym co miłość prawdy”<sup>186</sup>.

## **Filozof we wspólnocie politycznej – kryzys nowożytności**

Myśliciele nowożytni, zdaniem Allana Blooma, nie zrozumieli nauki płynącej z historii Sokratesa, dlatego – zamiast starać się „dojść do ładu” z religią w ramach wspólnoty politycznej – postanowili cały świat wierzeń, mniemań, wyobrażeń i mitów podporządkować abstrakcyjnemu rozumowi. Najistotniejsza różnica między klasyczną filozofią polityczną a oświeceniem polega na stosunku do platońskiej jaskini: „Oświecenie kieruje się wiarą, że można sprowadzić do jaskini światło i rozproszyć cienie, aby ludzie mogli żyć w stanie idealnej jasności. [...] Oświecenie uczy, że jaskinię można wyremontować; Sokrates uczy, że trzeba ją przekroczyć i że może się to udać tylko nielicznym”<sup>187</sup>. Filozofowie oświecenia, przekonani, że realizacja ich projektu leży w interesie zarówno nauki, jak i całej ludzkości, starali się „wykazać za pomocą prostej formuły, że postęp wiedzy i postęp władzy wzajemnie się warunkują”<sup>188</sup>. W ten sposób po raz pierwszy w historii szkoła filozoficznego myślenia stała się jednocześnie ruchem politycznym, zwracającym się ze swoim przesłaniem do szerokich rzesz ludzkich i zabiega-

---

<sup>185</sup> Seth Benardete wspomina: „Pamiętam, że pod koniec życia mówił: «Ach, teraz zdaję sobie sprawę, że zawsze o tym wiedziałem. Ale ja dopiero teraz zrozumiałem, jak centralne jest pytanie: *‘Quid sit deus?’*»” (*ibidem*).

<sup>186</sup> L. Strauss: *An Epilogue*, w: *idem: Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago–London 1995, s. 218; *idem: Philosophie und Gesetz*, w: *idem: Gesammelte Schriften*, t. 2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, oprac. H. Meier, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 1997, s. 25, przypis 13. Zob. także: *idem: Preface to Spinoza’s Critique of Religion*, w: *Liberalism...*, s. 254–256.

<sup>187</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 403. Por. także: *idem: Umysł...*, s. 315.

<sup>188</sup> *Idem: Umysł...*, s. 306–307.



jącym o ich przychylność<sup>189</sup>. Ustrój polityczny podporządkowany w całości ustaleniom nauki nie tylko miał nie stanowić już zagrożenia dla filozofii, ale przeciwnie – nie mógł się bez niej obejść. Oto korzenie współczesnego uniwersytetu. Demokracja liberalna, „najlepszy – zdaniem Blooma – z nowoczesnych ustrojów”, i uniwersytet wzajemnie się potrzebują i nie mogą bez siebie istnieć: „Wyższe uczelnie są [...] osnową liberalnej demokracji, jej fundamentem, rezerwuarem zasad, które ją ożywiają, oraz nie wysychającym źródłem wychowania i wiedzy napędzającej maszynię ustroju. Ustrój równości i wolności, ustrój praw człowieka to ustrój rozumu. Wolny uniwersytet istnieje tylko w liberalnej demokracji, a demokracje liberalne istnieją tylko tam, gdzie są wolne uniwersytety”<sup>190</sup>.

Nowożytna koncepcja relacji między filozofią a polityką, między wiedzą a władzą, znalazła się – w opinii Blooma – w stanie kryzysu, który, ze względu na silne sprzęgnięcie tych sfer, w równym stopniu objawił się w obu z nich<sup>191</sup>. Kryzys ten był do pewnego stopnia skutkiem postępującej demokratyzacji projektu oświeceniowego, ale nie tylko<sup>192</sup>. Już u samych jego źródeł, w podstawowych założeniach, można było dostrzec znamiona późniejszych kłopotów. Na czym polegał błąd?

Według Blooma odpowiedzi może dostarczyć właściwa interpretacja znanego fragmentu *Państwa*, w którym Sokrates mówi o rządach królów-filozofów: „Jak długo – zacząłem – albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu,

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, s. 312.

<sup>190</sup> *Ibidem*, s. 308.

<sup>191</sup> *Ibidem*, s. 311–312.

<sup>192</sup> „Zapoznanie głównego zamysłu oświecenia na skutek jego demokratyzacji jest symptolem wewnętrznych problemów tego projektu” (*ibidem*, s. 311).

żeby zło ustało, kochany Glaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego<sup>193</sup>. Allan Bloom podkreśla, że – w przekonaniu Sokratesa – wiedza i polityczna władza są co do zasady czymś całkowicie różnym i mogą się połączyć w jednej osobie tylko dzięki szczęśliwemu „zbiegowi okoliczności” (*coincidence*)<sup>194</sup>. Formuła rządów królów-filozofów jest zatem paradoksalna, ponieważ, z jednej strony, sugeruje, że filozofia byłaby błogosławieństwem dla miasta, z drugiej zaś – uświadamia, jak mało jest to prawdopodobne, że kiedykolwiek wiedza i władza zbiegną się w jednym ręku: „Miasto nie poradzi sobie bez filozofii, ale jednocześnie nigdy jej nie zaakceptuje”<sup>195</sup>. Prawdopodobieństwo to jest wyłącznie iluzoryczne także dlatego, że filozofowie musieliby być zmuszeni do przejścia władzy, ich zainteresowania i preferowany sposób życia są bowiem nie do pogodzenia z polityką: „To błędne koło. Trzeba przekonać lud, żeby zaakceptował filozofów u steru władzy, ale trzeba najpierw zmusić filozofów do przekonania ludu, aby nakłonił ich do rządzenia”<sup>196</sup>. W interpretacji Blooma projekt rządów filozofów jest niemożliwy do zrealizowania, należy go traktować jako propozycję wyłącznie ironiczną, którą Sokrates przedstawia, aby „pokazać, z czym trzeba żyć”<sup>197</sup>. To kolejna lekcja pokory i umiarkowania: „Nasza sytuacja wymaga znacznych kompromisów, ale także niezłomności, wiele odwagi przy nikłej nadziei”<sup>198</sup>.

W epoce nowożytnej, twierdzi Bloom, niewłaściwie rozumiano pełną ironii naukę Sokratesa o królach-filozofach i potraktowano jego postulat zbyt dosłownie<sup>199</sup>. Po raz kolejny autor *Umysłu zamkniętego* podejmuje w komentarzu do *Państwa* dyskusję z tradycją oświeceniową. Jej istotą była wiara w to, że są możliwe

---

<sup>193</sup> Platon: *Państwo...*, 473D.

<sup>194</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 392. W przekładzie Blooma kluczowe z tego punktu widzenia zdanie cytowanego wyżej fragmentu *Państwa* brzmi: „Unless [...] political power and philosophy coincide in the same place [...]” (*The Republic...*, 473D, s. 153). Polskie tłumaczenie w dużo mniejszym stopniu oddaje w tym wypadku sens oryginalnego tekstu.

<sup>195</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 392.

<sup>196</sup> *Ibidem*, s. 407.

<sup>197</sup> *Idem: Umysł...*, s. 316.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> *Ibidem*, s. 317.

rządy rozumu bez filozofów na tronie, gdyż rozpowszechnienie wiedzy samo doprowadzi do ustanowienia racjonalnego i szczęśliwego ustroju. Z jednej strony, oświecenie okazało się zagrożeniem dla filozofii, która – ze względu na swoje publiczne zaangażowanie – przestała być kryterium oceny rzeczy politycznych i łatwo mogła być zinstrumentalizowana przez rządzących, którzy pragnęli nadać swojej władzy walor racjonalności. Z drugiej strony – projekt popularyzacji nauki oznaczał otwartą wojnę z dawną kulturą, która dotychczas tłumaczyła ludziom świat, nadawała sens ich życiu, uczyła powściągliwości i gwarantowała stabilność porządku politycznego<sup>200</sup>. Próba sztucznego usunięcia naturalnego napięcia między filozofem a wspólnotą obywatelską nie przyniosła pożytku żadnej ze stron, doprowadzając do głębokiego kryzysu intelektualnego i politycznego. Oświecenie doczekało się reakcji – gwałtownego powrotu irracjonalizmu do sfery publicznej w dużo bardziej radykalnym wydaniu, otwartego zakwestionowania rozumu i narodzin idei kultury, czego zwiastunem była myśl Rousseau, a co w najdoskonalszej formie znalazło wyraz w filozofii Nietzschego: „[...] tego właśnie obawiałby się Sokrates”<sup>201</sup>.

## **Filozof we wspólnotcie politycznej – w poszukiwaniu rozwiązania**

### **Sojusz z dżentelmenami**

Świadomość nierozwiązywalnego konfliktu między filozofią a miastem i potrzeba bezpieczeństwa zmusza filozofa do skierowania wzroku w dół – ku polityce<sup>202</sup>. Wypada zapytać o to, na czym w praktyce powinna polegać ta polityczna działalność mędrca.

---

<sup>200</sup> *Idem: Interpretive...*, s. 392.

<sup>201</sup> *Idem: Umysł...*, s. 318, 365 i n.

<sup>202</sup> „Brutalna świadomość filozofa, że zależy od państwa, że patrząc w niebo, traci grunt pod nogami, zmusiła go do zwrócenia uwagi na politykę, do stworzenia polityki filozoficznej, do powołania, by tak rzec, partii filozoficznej [...]. Powołał partię prawdy” (*ibidem*, s. 328).

Choć Allan Bloom nie mówi tego wprost, nie ulega dla niego wątpliwości, że tym, co sprowadza filozofa z powrotem do jaskini, nie jest wyłącznie nieustanne zagrożenie ze strony wspólnoty politycznej, któremu trzeba jakoś zaradzić. Droga do poznania natury jest bardzo trudna przede wszystkim dlatego, że w tym naznaczonym nieusuwalnym tragizmem ujęciu życia filozoficznego, jakie zaproponował filozof z Chicago, przezwyciężenie fałszywych mniemań oznacza rezygnację ze wszystkiego, co czyni życie ludzkie szczęśliwym i nadaje mu sens. Świat idei może się tymczasem okazać światem pustym, kosmiczna harmonia – iluzją, filozofowi pozostanie zaś wyłącznie kontemplacja nieuchronnej śmierci, która zakończy jego przypadkowe, pozbawione jakiegokolwiek wyższego uzasadnienia życie. Ostatecznie nie ma innej rzeczywistości poza rzeczywistością miasta, gdzie natura bezkarnie miesza się z konwencją, urągając zasadom rozumu<sup>203</sup>. Odrzucić tę rzeczywistość w imię naturalnej rzekomo koncepcji doskonałego ładu to odrzucić ją w imię niczego, o czym świadczą losy oświeceniowego projektu, któremu przyszło zapłacić za własną pychę bardzo wysoką cenę. Filozof, pomny nauki o sokratejskim szlachetnym kłamstwie – zapewniającym stabilną równowagę we wspólnocie i zawierającym w sobie więcej prawdy o świecie niż wyobrażenia, którymi pragnie się je zastąpić – będzie działał w jaskini z największą ostrożnością. Postara się raczej zreformować poezję za pomocą perswazji, niż ją zlikwidować, sprzeciwi się wszelkim próbom wygnania bogów – założycieli miasta i jego obrońców, nigdy nie wystąpi przeciwko wierzeniom i instytucjom, które oswajają ludzi z myślą o śmierci<sup>204</sup>.

Jaka jest, według Blooma, jedyna rozsądna strategia polityczna dla filozofii? Społeczeństwo dzieli się na trzy grupy: najliczniejsza nie rozumie filozofii, nienawidzi jej i pragnie śmierci Sokratesa,

---

<sup>203</sup> W powieści Saula Bellowa *Ravelstein* zachęca swojego przyjaciela, Chicka, aby ten bardziej zaangażował się w życie na tym świecie: „Albo żyjesz w świecie objawień, albo otrząśniesz się z nich i podejmiesz pracę i obowiązki, przyswoisz sobie racjonalne zasady i zainteresowania, utożsamisz się ze społeczeństwem czy z polityką. Wtedy poczucie, że przyszło się «skądinąd» znika. [...] Uważał, że na naszą uwagę zasługuje przede wszystkim cały rodzaj ludzki i że za bardzo ulegam swojej «prywatnej metafizyce»” (S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 109).

<sup>204</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 84, 317–318, 336.

mniej liczna również nie pojmuje filozofii, ale intuicyjnie dostrzega w niej pewną wartość i jest jej przychylna, z kolei garstka ludzi bez żadnego politycznego znaczenia to potencjalni uczniowie filozofa<sup>205</sup>. Ta druga grupa ludzi – klasa średnia, którą Bloom za Leo Straussem określa mianem „dżentelmenów” – może obronić filozofa przed gniewem tłumu. Dlatego antyczni mędracy sprzyjali w życiu politycznym stronnictwu arystokratycznemu. Autor *Umysłu zamkniętego* wyjaśnia, że w rzeczywistości byli „arystokratyczni w wyższym sensie tego słowa” – mieli świadomość, że w porządku natury władzę powinien sprawować rozum, a tylko filozofowie pozostają mu bezgranicznie oddani. W realiach politycznych miasta to czysto teoretyczne założenie nigdy jednak nie zostało zrealizowane i nie należy na to liczyć ani do tego dążyć. Dlatego filozofowie „byli w praktyce arystokratyczni w sensie potocznym” i szukali porozumienia z przedstawicielami bogatych rodzin – dżentelmienami, którzy byli gotowi sprzyjać filozofii, nawet jeśli nie potrafili w pełni jej zrozumieć<sup>206</sup>.

Dżentelmeni dysponują pieniędzmi i czasem, które mogą poświęcić na rzeczy piękne, choć bezużyteczne<sup>207</sup>. Poza tym są odpowiednikami strażników z *Państwa* Platona. W scenie otwierającej dialog Sokrates w towarzystwie Glaukona wraca do Aten z Pireusu, gdzie obaj mieli okazję oglądać nową uroczystość religijną ku czci trackiej bogini. Polemarch, pragnąc zatrzymać Sokratesa na noc w Pireusie, wysyła niewolnika, który chwyta filozofa za płaszcz. W rozmowie podkreśla liczebność swojej grupy i żartobliwie zapewnia, że wraz z przyjaciółmi z pewnością nie dadzą się przekonać, ponieważ nie zamierzają słuchać – Sokrates i Glaukon w końcu zgadzają się zostać i wszyscy udają się do domu Kefalosa<sup>208</sup>. Allan Bloom jest zdania, że scena ta wyznacza „wzór relacji między filozofem a miastem”. Sokrates jest w gruncie rzeczy zmuszony do pozostania i podjęcia rozmowy, tak jak przed sądem

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, s. 329.

<sup>206</sup> *Ibidem*, s. 338.

<sup>207</sup> *Ibidem*, s. 332.

<sup>208</sup> Platon: *Państwo...*, 327B–328B.

Aten zostanie później zmuszony do odparcia zarzutów. Być może wolałby oddać się innym zajęciom niż dyskusja o sprawiedliwości w Pireusie – mieście portowym i ośrodku stronnictwa demokratycznego, ale Polemarch wraz z przyjaciółmi dysponują władzą. Oczywiście zagrożenie przymusem pozostaje tutaj, w kręgu młodzieży z arystokratycznych rodzin, w sferze żartu, ale w *Obrońce Sokratesa*, przed sądem ludowym, stanie się śmiertelnie poważne. Aby wrócić do swoich spraw, filozof musi zawrzeć z dżentelmenami porozumienie i w toku dialogu nauczyć ich szacunku dla własnych upodobań<sup>209</sup>. Moment, w którym niewolnik chwyta Sokratesa za płaszcz, to – według filozofa z Chicago – ilustracja trójwarstwowej struktury społecznej dobrego ustroju politycznego z *Państwa*. Władza jest w rękach dżentelmenów, którzy mogą użyć jej także przeciw mędrcom, ponieważ najniższa klasa społeczna, reprezentowana tu przez chłopca-niewolnika, pozostaje w zasadzie na ich usługach. Filozof powinien się z nimi porozumieć, ale oni zawsze mogą nie chcieć go słuchać. W tym wypadku jednak oferują mu dogodny warunki rozmowy, są ciekawi jego nauki. Konfrontacja mądrości i siły prowadzi do kompromisu i ukonstytuowania małej wspólnoty, w której zbiegają się władza pozbawiona wiedzy i wiedza pozbawiona władzy<sup>210</sup>. Ten trudny i nieustannie zagrożony niestabilnością układ wyznacza zasadę, na której – według Blooma – opiera się możliwy do przyjęcia porządek polityczny.

W innym miejscu komentarza autor *Umysłu zamkniętego* pisze, że strażnicy są obdarzeni cnotami, które nie służą wyłącznie zachowaniu życia w jego czysto biologicznym rozumieniu. Nie prowadzą wprawdzie życia filozoficznego, ale dla wiecznej chwały są gotowi umrzeć za ojczyznę<sup>211</sup>. Choć potrzebują pomocy mitów, z filozofami łączy ich brak respektu wobec śmierci, zdolność do przekroczenia własnej jednostkowości, znajdującej wyraz w egoizmie, w imię czegoś wyższego, co dostarcza perspektywy szerszej niż horyzont

---

<sup>209</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 310.

<sup>210</sup> *Ibidem*, s. 311–312.

<sup>211</sup> *Ibidem*, s. 397.

własnej egzystencji<sup>212</sup>. To ważne z punktu widzenia rozważań nad naturą polityczności. Jak się wydaje, polityka jest w ujęciu Blooma czymś pośrednim między indywidualistycznym egocentryzmem a uniwersalizmem filozofii, pragnącej ogarnąć całość spraw ludzkich. Choć dotyczy to wspólnoty politycznej, a więc do czegoś, co jest własne i partykularne, zmusza do porzucenia najniższych instynktów i ma moc uszlachetniania ludzkiej duszy. Dlatego filozof się nią interesuje, a nawet do pewnego stopnia w niej uczestniczy, być może nie tylko ze strachu przed moralnym oburzeniem ludu, skoro w całym mieście tylko on nie obawia się śmierci. Nie wolno mu jednak stać się instrumentem w rękach rządzących: „Tolerowanie filozofii wymaga, aby uchodziła za służebną władzy, lecz aby w istocie się taką nie stała”<sup>213</sup>.

Pisma filozoficzne są skierowane m.in. do dżentelmenów, aby wychować ich w duchu łagodności i powściągliwości oraz miarkować ich naturalną zapalczywość, która mogłaby zwrócić się przeciwko mędrcom, ale której nie można przecież w całości wykorzenić. Na dłuższą metę jest ona zresztą potrzebna państwu. Wzorem takiego przedsięwzięcia są, według Blooma, dialogi Platona: „[...] pospołu dorównują *Iliadzie* i *Odysei*, a nawet Pismu Świętemu, wprowadzając nowego bohatera, który budzi podziw i chęć naśladowania. [...] Platon zdobył dla Sokratesa tę moc oddziaływania nie poprzez wykład jego filozofii, metodą Arystotelesa i Kanta, lecz ukazując go w działaniu, bardziej metodą Sofoklesa, Arystofanesa, Dantego i Szekspira”<sup>214</sup>.

Filozof nie może jednak zapomnieć o ostatniej grupie, której poświęca najwięcej uwagi i czasu – o młodych, potencjalnych adeptach filozofii. Dlatego teksty, będące dla dżentelmenów pięknymi opowieściami mającymi kształtować ich charakter, zawierają również przesłanie, które młody, bystry umysł przy odrobinie wysiłku jest zdolny odkryć i zrozumieć, aby dalej podążać drogą

---

<sup>212</sup> Por. *idem: Umysł...*, s. 339.

<sup>213</sup> *Ibidem*, s. 335.

<sup>214</sup> *Ibidem*, s. 334–335.

filozofii<sup>215</sup>. Oto właściwy sens rozróżnienia egzoterycznej i ezoterycznej warstwy nauczania filozoficznego w wydaniu Blooma. W obliczu metafizycznej pustki i pociągającej, ale groźnej polityki, filozoficzna przyjaźń, prawdziwe pokrewieństwo dusz pozostaje tym, o co rzeczywiście warto zabiegać. Autor *Umysłu zamkniętego* nie czuł się komfortowo, kiedy w wyniku ogromnego sukcesu swojej książki znalazł się nagle w awangardzie ruchu na rzecz reformy edukacji uniwersyteckiej: „Próba zmiany stanu rzeczy odwiódłaby mnie od mojego naturalnego zajęcia, odsunęłaby natychmiastową przyjemność na rzecz niepewnej korzyści w przyszłości. [...] Moja książka jest diagnozą – tak poważną, na jaką mnie stać – obecnej sytuacji z perspektywy naszej wędrówki ku poznaniu samych siebie. W najśmielszych przewidywaniach nie sądziłem, że przemówi do kogokolwiek poza kilkoma przyjaciółmi i potencjalnymi przyjaciółmi, kilkoma studentami i potencjalnymi studentami”<sup>216</sup>. Prawdziwym powołaniem filozofa nie jest polityczne zaangażowanie, choć niekiedy może być ono koniecznością, ale poszukiwanie wiedzy o naturze wszystkich rzeczy wraz z oddanymi temu samemu zajęciu przyjaciółmi. W komentarzu do *Państwa* Bloom napisał: „Są młodzi ludzie, w których duszach jego [filozofa] dusza znajduje wytchnienie, ponieważ mają dusze podobne do jego duszy i są potencjalnymi filozofami. To ludzie, którzy mogą nawet pomóc mu w jego nieskończonej wędrówce ku wiedzy”<sup>217</sup>. Podobną myśl jeszcze dobitniej wyraził na ostatnich stronach *Umysłu zamkniętego*, wskazując, że „wspólnota ludzi poszukujących prawdy” to jedyna naprawdę prawdziwa, a więc w pełni naturalna wspólnota będąca wzorem dla wszystkich innych: „Obejmuje ona niewielu, tych prawdziwych przyjaciół, jakimi Platon i Arystoteles byli właśnie wtedy, kiedy spierali się o naturę dobra. [...] Kiedy

---

<sup>215</sup> „Uprawiali oni [filozofowie] sztukę pisania zaspokajającego przeważnie upodobania moralne ustroju, w którym żyli, lecz jednocześnie skłaniającego niektórych bystrzejszych czytelników, by się z tych upodobań wylamali i udali się na Pola Elizejskie, gdzie filozofowie spotykają się na rozmowę” (*ibidem*, s. 337).

<sup>216</sup> *Idem*: *Western...*, s. 19.

<sup>217</sup> *Idem*: *Interpretive...*, s. 411.



rozpatrywali to zagadnienie, byli jedną duszą”<sup>218</sup>. Liczne fragmenty powieści Saula Bellowa, wbrew wielu powierzchownym jej odczytaniom, mogą świadczyć o tym, że Bloom starał się realizować ten ideał w swojej pracy dydaktycznej<sup>219</sup>. Do pewnego stopnia dowodem na to jest również jego książka – *Umysł zamknięty*, o której Dariusz Gawin napisał, że jest to „uwodzicielska, retoryczna wersja straussizmu, jako specyficznego sposobu filozofowania o polityczności, napisana «*ad usum delphini*»”<sup>220</sup>. Z pewnością styl pisarstwa filozofa z Chicago ewoluował, stawał się coraz mniej akademicki, a bardziej atrakcyjny dla szerokiej publiczności, zbliżając się w ten sposób z biegiem lat do tego ideału, który Bloom opisywał w pracach o roli literatury pięknej. Wpływ na ten proces mogła mieć przyjaźń z wybitnym pisarzem Saulem Bellowem i wspólnie prowadzone w Chicago seminaria dedykowane właśnie tekstom literackim.

Doskonale odzwierciedlenie tego ruchu myśli, który prowadzi filozofa od radykalnego konfliktu z ojczystym miastem do sojuszu z dżentelmenami, stanowi rozróżnienie na młodego i dojrzałego Sokratesa. Wypada przypomnieć, że w komentarzu do dialogu *Hippiarch* filozof z Chicago podkreśla bezkompromisowość Sokratesa, który być może nieco nieroztropnie kwestionuje potoczne wyobrażenia w rozmowie z Przyjacielem, niezdolnym zrozumieć filozofii i podać jej drogą. W konsekwencji pozostawia go samemu sobie, z pewnością do głębi poruszonego, lecz nieprzekonanego, i tym samym naraża się na wielkie niebezpieczeństwo. We fragmentach komentarza do *Uczty*, poświęconych postaci Arystofanesa, Bloom przypomina wizerunek Sokratesa z *Chmur*. Tam został on przedstawiony przez komediopisarza jako pozbawiony skrupułów sofista i filozof przyrody, który buja pod sufitem w wysoko zawieszonym koszu, nie odróżnia Aten od Sparty i jest całkowicie oderwany

---

<sup>218</sup> *Idem: Umysł...*, s. 458.

<sup>219</sup> „Abe [Ravelstein] dawał im [studentom] w ten sposób zastrzyk życiowej, witalnej energii. Przy wszystkich swoich dziwactwach czerpał z nich energię, a następnie obdarowywał nią hojnie otoczenie” (S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 64).

<sup>220</sup> D. Gawin: *Uniwersytet...*, s. 220.

od ludzkich spraw, a to oznacza – wyjaśnia Bloom – że działanie erosa jest mu całkowicie nieznane. Ponadto nie potrafi powściągnąć języka i otwarcie lekceważy władzę ojcowską oraz neguje istnienie bogów<sup>221</sup>. Autor *Umysłu zamkniętego* najwyraźniej jest skłonny dać wiarę tej charakterystyce – jedynej, która powstała za życia Sokratesa i przyczyniła się do jego skazania<sup>222</sup>. Otwarcie mówi bowiem o ewolucji postawy filozofa: „Różnica między Sokratesem z *Chmur* i Sokratesem z dialogów polega na tym, że Sokrates gdzieś pomiędzy stał się błyskotliwy, a uznanie z tego tytułu należy się Arystofanesowi”<sup>223</sup>. W dialogach Platon odmalował postać Sokratesa jako zaangażowanego w życie miasta znawcy ludzkich spraw i tajemnic Erosa, zdolnego posługiwać się językiem poetyckim<sup>224</sup>. W *Uczcie* potrafił włożyć w usta Arystofanesa przemówienie godne kunsztu najdoskonalszego poety i tym samym dowieść, że filozofia musi stać się czarująca, aby rywalizować z poezją – prawdziwą nauczycielką życia Greków – na jej własnym gruncie<sup>225</sup>. Ten dojrzały Sokrates, Sokrates z dialogów, a być może po prostu Sokrates Platoński, który nie ma nic wspólnego z rzeczywistą postacią historyczną, poszukujący natury wszystkich rzeczy za pomocą rozumu, jednocześnie jednak świadom konieczności ułożenia swoich relacji z miastem, bogami i poetami, jest dla Blooma najważniejszą inspiracją jego życia.

Allan Bloom jest zdania, że najtrudniejsze wyzwanie dla mędrca polega właśnie na tym, żeby odnaleźć w sobie pokorę, która pozwoli pogodzić się z rzeczywistością zastaną. Świadoma afirmacja, której przedmiotem są przekonania religijne, mity, obyczaje, przyzwyczajenia i prawa wspólnoty politycznej, wynika z tego, że filo-

---

<sup>221</sup> Por. Arystofanes: *Chmury*, przekład A. Sandauer, w: *Dramaty greckie*, oprac. A. Sandauer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 165–234.

<sup>222</sup> W swojej obronie przed sądem Aten Sokrates odnosi się najpierw do zarzutów tych, których nazywa pierwszymi oskarżycielami, przywołuje wówczas imię Arystofanesa i wspomina o jego komedii. Zarzuty „badania rzeczy pod ziemią i na niebie” oraz „czynienia twierdzenia słabszego mocniejszym” nawiązują wyraźnie do treści *Chmur*. Zob. Platon: *Obrona Sokratesa...*, 18a7–24b2.

<sup>223</sup> A. Bloom: *The Ladder...*, s. 56–57, 103.

<sup>224</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>225</sup> *Ibidem*, s. 104.

zof postrzega swoich współobywateli takimi, jakimi naprawdę są, i nie szuka dla nich idealnych wzorów w rzeczywistości wiecznej i niezmiennej, a jeśli nawet odnajduje takie we własnym umyśle, pozostawia tę wiedzę dla siebie i swoich przyjaciół. Akceptuje świat kultury ze świadomością jego sztuczności i konwencjonalności. Jest gotów przystać na pewne zmiany, zgodne ze wskazaniem rozumu i pozwalające uczynić dusze przynajmniej niektórych obywateli nieco bardziej wysublimowanymi, ale tylko pod warunkiem, że struktura potocznych wyobrażeń nie dozna uszczerbku, co dla samego filozofa mogłoby skończyć się nieszczęściem. Stwarzać ten świat na nowo to nie zadanie dla niego, także dlatego, że zupełnie inne są jego upodobania. Realizują się one w poszukiwaniu natury dobra i najlepszego porządku politycznego wraz z przyjaciółmi, oddanymi temu samemu zajęciu, i za pomocą nauk, zawartych w najdoskonalszych dziełach wielkich mistrzów przeszłości. Pozwala to zbudować prawdziwą wspólnotę ludzi oddanych filozofii, choć nie musi mieć nic wspólnego z przebywaniem w świecie idei, który być może wcale nie istnieje, a przynajmniej nie ma żadnej pewności, że kiedykolwiek uzyskają oni do niego dostęp.

### **Model amerykański i jego wrogowie**

Obszerne partie bestsellerowego *Umysłu zamkniętego* są poświęcone krytyce amerykańskiego uniwersytetu lat 80. XX wieku, który zmienił się bardzo w wyniku rewolucji kulturalnej lat 60. tego stulecia. Można się na ich podstawie przekonać, jak Allan Bloom omawia kwestię napięcia między filozofem a wspólnotą polityczną na konkretnym przykładzie amerykańskiej republiki, której los z pewnością nie jest mu obojętny. Odnowienie klasycznej filozofii politycznej dokonuje się tutaj w ogniu sporu o sprawy jak najbardziej aktualne. Uważna obserwacja tego procesu pozwala zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób Bloom uczy się od dawnych filozofów i do jakich wniosków na temat stanu amerykańskiej demokracji prowadzi go lektura ich dzieł.

Filozof z Chicago przyjmuje podstawowe założenie klasycznej nauki politycznej, zgodnie z którym porządek ustrojowy kształtuje charakter człowieka, refleksja nad modelem wychowania obywatelskiego jest więc jednocześnie formą namysłu nad zasadami panującego ustroju: „Zawsze istotne są wymogi ustroju politycznego, który potrzebuje obywateli żyjących w zgodzie z jego podstawowymi zasadami. Arystokracje chcą dżentelmenów, oligarchie – ludzi ceniących bogactwo, a demokracje – miłośników równości. Demokratyczny system edukacyjny, czy się do tego przyznaje czy nie, chce i potrzebuje stworzyć ludzi obdarzonych takimi upodobaniami, wiedzą i charakterem, które sprzyjają ustrojowi demokratycznemu”<sup>226</sup>. Dlatego przedmiotem zainteresowania Blooma jest stan humanistycznej edukacji uniwersyteckiej w Stanach Zjednoczonych.

Jako zdeklarowany miłośnik amerykańskiej tradycji ustrojowej, autor przekonuje, że projekt polityczny ojców założycieli zapewniał odpowiednią równowagę między mądrością a wspólnotą obywatelską. Prawa naturalne zapisane w *Deklaracji niepodległości* i w amerykańskiej konstytucji stanowiły wspólny fundament dla wszystkich obywateli republiki i musiały być zaakceptowane przez każdego przybywającego do Stanów Zjednoczonych. Gwarantowało to niezbędne dla istnienia państwa przywiązanie do ojczyzny i szacunek dla tego, co własne: „Celem, jaki stawiała sobie demokratyczna edukacja, było wpojenie uczniom żarliwej lojalności wobec litery i ducha *Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych*, wpojenie nie siłą, lecz przez odwołanie się do rozumu”<sup>227</sup>. Na tym polega wyjątkowość amerykańskiego patriotyzmu, który nie opiera się na, domniemanym nawet, związku krwi i nie ma w sobie nic z bezwarunkowej, fanatycznej namiętności dla własnego plemienia, zauroczenia wspólnotowym mitem czy ślepego uznania autorytetu władzy: „Amerykaninem można zostać w jeden dzień. Nie umniejsza to wcale znaczenia tego, co znaczy być Amerykaninem”<sup>228</sup>. Treść

---

<sup>226</sup> *Idem: Umysł...*, s. 29.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> *Ibidem*, s. 58.

amerykańskiej tożsamości politycznej stanowiły prawa naturalne, co sprzyjało budowie atmosfery zrozumienia dla poszukujących wiedzy o naturze wszystkich rzeczy – całości, której poznanie wymaga zerwania z wszelkim partykularyzmem, ponieważ ogarnia ona każdą część. W takich warunkach demokracja, w której akceptuje się różne style życia, umożliwiała niektórym wybitnym jednostkom oddanie się filozofii, przekroczenie „jaskini kultury” i tego, co konwencjonalne. Rozsądny kompromis między wymaganiami polityczności i roszczeniami umysłu zmierzającego ku prawdzie to, według Blooma, istota amerykańskiego projektu ustrojowego: „Państwo to zbudowano według rozumowych zasad naturalnego uprawnienia, które wiążą ze sobą dobro i podmiotowość”<sup>229</sup>.

Powyższe idee, przekonuje autor *Umysłu zamkniętego*, nie ożywiają już szkolnej edukacji w Stanach Zjednoczonych i próżno szukać ich na uniwersytecie. Zostały zastąpione przez relatywizm i otwartość na tradycję innych kultur: „Bez relatywizmu nie ma otwartości na inność, tej wielkiej cnoty, jedynej cnoty, której od pięćdziesięciu lat oddaje się szkolnictwo podstawowe i średnie. Otwartość jest wielkim odkryciem naszych czasów – a wraz z nią relatywizm, który stanowi jedyną możliwą postawę w obliczu różnorodności roszczeń do prawdy, sposobów życia i ludzkich charakterów”<sup>230</sup>. Kłopot polega na tym, że „otwartość, która neguje szczególną pozycję rozumu, zrywa główną sprężynę, jaka wprawia w ruch mechanizm naszego ustroju”<sup>231</sup>.

Z tekstów autorów klasycznych Bloom wyniósł naukę, że zbiorowość polityczna potrzebuje domniemania tego, co wspólne – do pewnego stopnia jednolitej i konwencjonalnej kultury. Daje temu wyraz także na kartach *Umysłu zamkniętego*: „Ludzie muszą kochać i być wierni swej rodzinie i swemu narodowi, aby nie doszło do ich rozpadu. Muszą uważać to, co mają, za dobre, aby byli z tego zadowoleni. Ojciec musi woleć swoje dziecko od innych dzieci, obywatel musi woleć swój kraj od innych krajów. Dlatego

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>230</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>231</sup> *Ibidem*, s. 44–45.

powstają mity – aby uzasadnić te preferencje. Człowiek potrzebuje swojego miejsca oraz poglądów, które odegrają rolę punktów orientacyjnych. To mają na myśli wszyscy ci, którzy mówią o potrzebie zakorzenienia. [...] Silne utożsamienie tego, co dobre, z tym, co własne, odmowa ich rozróżnienia, wizja kosmosu, w którym dany naród zajmuje szczególne miejsce – wydaje się, że nie może istnieć kultura, która nie spełnia tych warunków<sup>232</sup>.

W nowym modelu edukacji nie ma już miejsca na kształtowanie przywiązania do koncepcji praw przyrodzonych i wyjątkowych historycznych korzeni ustroju amerykańskiego, z kolei akt założycielski Stanów Zjednoczonych został poddany demistyfikacji: „Nieustannie słyszymy, że założyciele państwa byli rasistami, mordercami Indian, przedstawicielami interesów klasowych”<sup>233</sup>. Teza o równorzędności wszystkich wartości i kultur nie jest wynikiem, ale przyjmowaną *a priori* przesłanką współczesnych badań historycznych i antropologicznych, akceptowaną z przyczyn politycznych, bez potrzeby dowodu<sup>234</sup>. Otwartość na wszystkie kultury, typy ludzkie, sposoby życia i ideologie jest wymaganiem moralnym, którego ścisłe przestrzeganie ma zapewnić ochronę przed groźnym etnocentryzmem<sup>235</sup>. Za sprawą tego przewrotu w dziedzinie kultury i w sposobie rozumienia istoty dociekań naukowych dokonuje się radykalna zmiana w sferze polityki. Znika negatywny obraz mniejszości, które ojcowie założyciele uważali za zagrożenie dla wspólnego dobra i starali się sprawić, aby w ramach skomplikowanej konstrukcji ustrojowej interesy mniejszości neutralizowały się przy decydującym głosie większości skupionej wokół wspólnych wartości<sup>236</sup>. „Dominującej większości – pisze Bloom – kraj nasz zawdzięcza swą kulturę, literaturę, język i protestanckie wyzna-

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>233</sup> *Ibidem*, s. 30, 32.

<sup>234</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>235</sup> W rzeczywistości prowadzi do absurdalnych konsekwencji: „Człowiekowi nie wolno odnajdować w innych dobra i go chwalić, gdyż odkrycie dobra to jednocześnie odkrycie zła i pogarda dla niego. Instynkt i rozum należy zdławić przez wychowanie. Naturalną duszę należy zastąpić sztuczną” (*ibidem*, s. 33).

<sup>236</sup> *Ibidem*, s. 35.

nia”<sup>237</sup>. Shadia Drury, autorka krytycznych prac o wpływie myśli uczniów Leo Straussa na amerykańską politykę, odnosi się do tego fragmentu *Umysłu zamkniętego*. Przekonuje, że James Madison starał się łagodzić skutki istnienia faksji, nie zaś – jak Bloom – zakazywać ich działania<sup>238</sup>. Jest to zarzut wyjątkowo nieuczciwy, ponieważ filozof z Chicago nigdzie nie wspomina o konieczności tak radykalnego rozwiązania i podkreśla wartość systemu równoważącego interesy partykularne z zagwarantowaniem przewagi większości. Wyraźnie stoi w tym wypadku na stanowisku Madisona, tak jak je rozumie Shadia Drury. To jeden z wielu przykładów dość niewybrednej krytyki skierowanej przeciwko uczniom Leo Straussa, tym razem ze strony autorki, której niektóre interpretacje poglądów Straussa są skądinąd z pewnością godne uwagi<sup>239</sup>.

Przedstawiciele współczesnych nauk społecznych, uważa Bloom, starają się za wszelką cenę zdyskredytować większość, tym samym więc podważają fundamentalną zasadę demokracji. Ponadto jawnie odrzucają pojęcie dobra wspólnego. Ochrona mniejszości staje się w tej sytuacji „naczelną funkcją rządu”, a polityczny radykalizm czy nawet fanatyzm w służbie grupowego interesu – zjawisko, którego tak bardzo obawiali się ojcowie założyciele – urasta do rangi obywatelskiej cnoty<sup>240</sup>. Filozof z Chicago zadaje wobec tego retoryczne pytanie: „Jeżeli [...] nie istnieją wspólne cele ani wspólne pojęcie dobra publicznego, to czy umowa społeczna jest jeszcze możliwa?”<sup>241</sup>.

Kryzys uniwersytetu zagraża nie tylko pomyślności amerykańskiej wspólnoty politycznej, ale odbija się także na intelektualnym i duchowym rozwoju studentów. To ostatnie nadaje diagnozie autora *Umysłu zamkniętego* prawdziwie dramatyczny charakter. Allan Bloom jest zdania, że współcześni studenci wcale nie imponują

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>238</sup> S. Drury: *Leo Strauss and the American Right*, Palgrave Macmillan, New York 1999, s. 114.

<sup>239</sup> Zob. S. Drury: *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, Houndmills–Basingstoke–Hampshire–London 1988.

<sup>240</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 34–35.

<sup>241</sup> *Ibidem*, s. 30.

wiedzą na temat innych krajów i trudno uznać ich w tej mierze za erudyty, ponieważ przyjęcie tezy o równorzędności wszystkich kultur nie wywołuje w ogóle autentycznej chęci ich poznania: „Inne kultury budzą całkowitą obojętność, ponieważ relatywizm (odrzucając pojęcie natury) wykorzenił prawdziwy cel edukacji, jakim jest poszukiwanie godziwego życia”<sup>242</sup>. Otwartość w połączeniu z przekonaniem o względności wszystkich wartości uczy jedynie tego, że w innych krajach według właściwych sobie upodobań żyją bardzo różni ludzie, którzy nie są do niczego potrzebni wobec mnogości innych stylów życia dostępnych w Ameryce: „To, co jest reklamowane jako wielkie otwarcie, okazuje się wielkim zamknięciem”<sup>243</sup>. W takich warunkach filozofia staje się niemożliwa, a przynajmniej bardzo trudna do pomyślenia: „Badania innych kultur popychają studentów ku żarliwemu przywiązaniu do tego, co własne, natomiast odciągają od nauki, która z tego przywiązania wyzwala. Nauka jawi im się teraz jako zagrożenie dla kultury i niebezpieczny preparat o działaniu wykorzeniającym. Studenci błakają się po ziemi niczyjej pomiędzy wartością wiedzy a wartością kultury, gdzie zostali umieszczeni przez nauczycieli, którzy nie potrafili już wskazać im drogi”<sup>244</sup>.

Roztropna równowaga między mądrością a wspólnotą polityczną została zburzona z fatalnymi skutkami dla obu stron. Allan Bloom nie ma wątpliwości, że „relatywizm kulturowy niszczy zarówno podmiotowość, jak i samoistne dobro”<sup>245</sup>. Z jednej strony, zagraża fundamentom wspólnoty politycznej, wznosząc domniemanie tego, co wspólne, stanowiące o jej istnieniu. Z drugiej – unicestwia filozofię, pozbawiając wielu młodych, zdolnych ludzi, podobnych do Glaukona i Adejmanta, możliwości odbycia pod kierunkiem Sokratesa tej przygody, która staje się ich udziałem w *Państwie* i odmienia ich życie. Oto właściwe znaczenie długiego i nieco tajemniczego podtytułu *Umysłu zamkniętego*, czyli *O tym, jak amery-*

---

<sup>242</sup> *Ibidem*, s. 28, 39.

<sup>243</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>244</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>245</sup> *Ibidem*, s. 44.



kańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów.

Starając się odnieść diagnozę Blooma do jego interpretacji *Państwa*, można powiedzieć, że Stany Zjednoczone znalazły się, według filozofa z Chicago, w krytycznej sytuacji po płomiennym wystąpieniu Trazymacha, który brutalnie zerwał zasłonę konwencji i obnażył mechanizm przemocy sterujący życiem politycznym. Okazuje się, że społeczeństwo polityczne nie jest nośnikiem żadnych wartości, a postawa wierności wobec niego oznacza sprzyjanie interesowi rządzących. Dobro i sprawiedliwość zaś to jedynie wynik pewnej umowy, nie ma więc powodu darzyć ich szczególnym szacunkiem i zgłębiać ich natury. Pozostaje z czystego oportunistycznego sprzyjania własnej wspólnoty lub zwrócić się ku osiągnięciu celów prywatnych w ramach zastanego porządku rzeczy, z całą świadomością jego sztuczności. Na pierwszy rzut oka zarysowany w *Umyśle zamkniętym* krajobraz przedstawia się w wyjątkowo ponurych barwach. Należy jednak pamiętać, że Trazymach to ostatni z mówców w pierwszej księdze *Państwa*, po którym przewodnictwo nad zgromadzeniem obejmuje Sokrates i prowadzi słuchaczy ku rejonom zupełnie im nieznanym w tym samym czasie, kiedy pozostali przybysze do Pireusu zachwycają się konna procesją z pochodniami w wykonaniu barbarzyńców z Tracji. Allan Bloom nie ogranicza się do krytyki, lecz zachęca studentów do wkroczenia na tę drogę i przedstawia jej liczne walory w tonie wyraźnie uwodzicielskim, pisząc m.in.: „Większość uczniów zadowoli się tym, co teraźniejszość uważa za istotne. Inni okażą entuzjazm, który będzie stopniowo zanikał, w miarę jak rodzina i kariera dostarczą innych zainteresowań. Nieliczna garstka poświęci całe życie temu, by się uniezależnić od cudzych opinii. Edukacja liberalna istnieje przede wszystkim dla tej ostatniej grupy. Stanowią oni przykład, jak można spożytkować najszlachetniejsze ludzkie dążenia, stąd też winniśmy im wszyscy wdzięczność, mniej za to, co czynią, a bardziej za to, czym są”<sup>246</sup>.

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, s. 22.

Filozof z Chicago wyjaśnia, na czym polega prawdziwa otwartość, inna od tej, którą propaguje współczesny uniwersytet. Jej istotą jest „poszukiwanie dobra za pomocą rozumu”, wynikające z potrzeby norm i standardów niezbędnych do oceny zjawisk i różnych sposobów życia<sup>247</sup>. W bezinteresownej, czy nawet – z punktu widzenia współczesnej kultury – bezużytecznej i nużącej, wędrówce ku wiedzy historia i doświadczenia innych kultur są pomocne, ponieważ dostarczają materiału do rozważań<sup>248</sup>. Punktem wyjścia jest zaś sokratejska świadomość własnej niewiedzy, która stała się dziś, niestety, zdecydowanie zbyt łatwa: „Tylko Sokrates, po całozyciowym trudzie, wiedział, że nic nie wie. Teraz wie o tym każdy uczeń szkoły średniej. [...] Czy na tyle uprościliśmy naszą duszę, że nie jest już trudno ją pojąć?”<sup>249</sup>.

Współczesna edukacja humanistyczna, zarówno szkolna, jak i uniwersytecka, lekceważy rolę przesądu, uznając go za swojego największego wroga. Wypowiadając wojnę wszelkim konwencjonalnym przekonaniom, wierzeniom i mitom, nieświadomie uniemożliwia poszukiwanie prawdy: „Przesady, silnie zakorzenione uprzedzenia – to wizje porządku świata. Przesady to epifanie całości, stąd też droga do poznania prawdy prowadzi przez błędne opinie na jej temat. Błąd jest, rzecz jasna, naszym wrogiem, lecz on jeden może wskazać drogę do prawdy, toteż zasługuje na przyzwoite traktowanie. Umysł, który nie zawiera żadnych przesądów, jest pusty”<sup>250</sup>. Chcąc zapobiec atomizacji wspólnoty politycznej i zagwarantować jej stabilność i trwanie, a jednocześnie zapewnić niektórym z jej członków możliwość prowadzenia życia kontemplacyjnego, należy być może najpierw „przywrócić życie zjawiskom”. Odbudowa całego świata ludzkich wyobrażeń, który legł w gruzach, pozwoli dopiero stawiać mu podstawowe pytania i na nowo uczyni filozofię możliwą<sup>251</sup>.

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, s. 43–44.

<sup>248</sup> *Ibidem*, s. 47–48.

<sup>249</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> *Ibidem*, s. 50.

Uczniowie Leo Straussa wiele uwagi poświęcają amerykańskiej tradycji politycznej, szczególnie interpretacji konstytucji, *Deklaracji Niepodległości* i poglądów ojców założycieli<sup>252</sup>. Stosunek straussistów do Ameryki, na równi z ich innymi poglądami, bywa przedmiotem ostrej krytyki. Shadia Drury jest zdania, że mamy w tym wypadku do czynienia z pewnym bardzo niebezpiecznym projektem intelektualnym i politycznym. Reinterpretacja tradycji ustrojowej Stanów Zjednoczonych ma dowieść, że jej korzenie nie są wcale nowożytne i liberalne, lecz jak najbardziej klasyczne i konserwatywne. Samo to wydaje się kanadyjskiej autorce, przekonanej o oświeceniowych źródłach amerykańskiego doświadczenia politycznego, bardzo podejrzane: „Czy jest możliwy amerykański konserwatyzm, który nie jest zdradą wobec amerykańskiego dziedzictwa?”. Straussowski program brutalnego odcięcia liberalnych korzeni Stanów Zjednoczonych polega na zawarciu sojuszu z demokracją i przeprowadzeniu operacji jej „uszlachetnienia”<sup>253</sup> przez wychowanie elity zdolnej kształtować opinie ludu i w ten sposób sekretnie i niepostrzeżenie pozbawić Amerykę jej nowożytnego dziedzictwa. Elitaryzm idzie tutaj w parze z populizmem, a cel całego przedsięwzięcia jest jasny: „Z miłości do Ameryki Leo Strauss ma nadzieję uchronić ją od przykrych skutków jej własnej liberalnej nowożytności”<sup>254</sup>.

Interpretacja Shadii Drury również w tym wypadku jest obciążona pewnymi błędami, a na pewno zbyt uproszczona. Wypadałoby zapytać, jakie są źródła tej miłości Leo Straussa do Stanów Zjednoczonych, które stały się przecież jego ojczyzną z wyboru, nie zaś z urodzenia, jeśli amerykańska tradycja polityczna jest z gruntu liberalna, a liberalizmu filozof tak bardzo się obawiał. Albo ko-

---

<sup>252</sup> Ten wątek jest obecny w pracach Harry’ego Jaffy, Waltera Bernsa, Thomasa L. Pangle’a, Ralpha L. Lerner’a, Herberta J. Storinga, George’a Anastaplo, Harveya C. Mansfielda, Paula Eidelberga, Martina Diamonda. Wskazówki bibliograficzne dotyczące ich dzieł podaje Ryszard Mordarski (R. Mordarski: *Klasyczny...*, s. 220).

<sup>253</sup> Sformułowanie to nawiązuje do tytułu znanej książki jednego z uczniów Leo Straussa – zob. T.L. Pangle: *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, przekład M. Klimowicz, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1994.

<sup>254</sup> S. Drury: *Leo Strauss...*, s. 15–16.

rzenie amerykańskiej republiki rzeczywiście sięgają klasycznej filozofii politycznej, albo projekt oświeceniowy leżący u jej podstaw nawiązywał do takiej tradycji liberalnej, której – według uczniów Straussa – nie należy w całości odrzucać. Obie odpowiedzi wcale się zresztą nie wykluczają i w obu istotną rolę odgrywa pojęcie prawa naturalnego, w klasycznym lub nowożytnym wydaniu – pojęcie, które w odczytaniu Drury w ogóle się nie pojawia<sup>255</sup>. Allanowi Bloomowi bliższa była prawdopodobnie pierwsza z wymienionych wyżej możliwości. Był przekonany o liberalnych inspiracjach ojców założycieli, krytyce poddawał zaś odwrócenie się liberałów od idei wolności ugruntowanej w prawie naturalnym ku koncepcji całkowitej neutralności sfery publicznej: „Liberalizm bez praw naturalnych, jaki znamy od czasów Johna Stuarta Milla i Johna Deweya, uczył, że jedyne, co nam grozi, to zamknięcie się na to, co nowe i dopiero powstające, na owoce postępu. [...] Ten zwrot w filozofii liberalizmu przygotował grunt pod relatywizm kulturalny i spowodował oddzielenie faktów od wartości, co pozwoliło rozciągnąć relatywizm na większy obszar rzeczywistości i dało mu podstawę teoretyczną”<sup>256</sup>.

Shadia Drury przekonuje, że Bloom stawiał amerykańskiemu liberalizmowi wiele zarzutów, oskarżając go o sprzyjanie atomizacji społeczeństwa i nihilizmowi, uczynienie z Ameryki sceny rywalizacji różnych mniejszości i o hipokryzję – za liberalizmem, przedstawianym jako stanowisko wyjątkowo tolerancyjne, w rzeczywistości kryje się bardzo określona wizja rzeczywistości i człowieka, niechętna odmiennym koncepcjom<sup>257</sup>. Wszystko to prawda, ale dotyczy wyłącznie współczesnego liberalizmu, który filozof z Chicago rzeczywiście krytykował, nie zaś projektu ojców założycieli. Dlatego nie sposób zgodzić się z interpretacją Drury, uważającej, że Bloom

---

<sup>255</sup> Być może należy poświęcić nieco więcej uwagi pracom autorów, którzy dowodzą klasycznych inspiracji ojców założycieli, i zastanowić się nad tym, dlaczego rewolucja amerykańska tak bardzo różniła się od francuskiej. Zob. np. D. Gawin: *Rewolucja czy konstytucjonalizm? Dwuznaczne dziedzictwo polityczne oświecenia*, w: *idem: Granice...*, s. 61–84.

<sup>256</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 33.

<sup>257</sup> S. Drury: *Leo Strauss...*, s. 116.

najbardziej obawiał się skutków „romansu Ameryki ze swoją liberalną nowożytnością”, za sprawą którego Stany Zjednoczone przywołują na myśl obraz Republiki Weimarskiej<sup>258</sup>. Z pewnością to nie flirt Ameryki z własną „liberalną nowożytnością” niepokoi autora *Umysłu zamkniętego*, lecz taka ewolucja liberalnej tradycji, która umożliwiła bezmyślne, nieświadome przyjęcie na gruncie nauk społecznych i w życiu codziennym wielu tez, będących w istocie wulgaryzacjami filozofii Nietzschego<sup>259</sup>.

W wymiarze dotychczasowych rozważań nad myślą Blooma jest jasne, że ten miłośnik antyku nie darzy wielką sympatią filozofii politycznej oświeceniowego liberalizmu. Zdaje sobie jednak sprawę, że zabierając głos w dyskusji o fundamentach amerykańskiego uniwersytetu i amerykańskiej republiki, wkracza na agorę, podejmuje działanie polityczne w rzeczywistości miasta – staje na forum pośród innych obywateli. Nadmierne przywiązanie do bezwzględnych rygorów rozumu teoretycznego nie gwarantuje tutaj powodzenia, ponadto nie musi wcale czynić zadość wymaganiom dobra wspólnego. Wierność nauce zawartej w klasycznych tekstach sprawia, że filozof z Chicago sam w praktyce stara się realizować trudny ideał politycznej powściągliwości mędrca. Niczym Guliwer w królestwie Liliputów bada nowożytny i liberalny korzenie amerykańskiego projektu politycznego i uczy się postrzegać Amerykanów takimi, jakimi rzeczywiście są, a także szanować tradycję ustrojową i kulturę obywatelską Stanów Zjednoczonych. Podobnie jak bohater Jonathana Swifta dostrzega zalety „początkowych i pierwiastkowych” instytucji Liliputów sprzed okresu zepsucia, tak Bloom próbuje wyeksponować to wszystko, co w amerykańskim dziedzictwie wydaje mu się najbardziej wartościowe. Nie jest to bardzo karkołomne przedsięwzięcie, ponieważ nawiązania do klasycznej filozofii, a przynajmniej do praktycznej mądrości politycznej starożytnych, są w tej tradycji naprawdę silnie obecne.

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>259</sup> Temu zjawisku jest poświęcona druga część *Umysłu zamkniętego*, nosząca tytuł *Nihilizm po amerykańsku* (zob. A. Bloom: *Umysł...*, s. 163–288).

W akcie założycielskim Stanów Zjednoczonych i w pismach ojców założycieli autor *Umysłu zamkniętego* widzi propozycję rozsądnej równowagi między mądrością a społeczeństwem obywatelskim, przypominającą nawet nieco koncepcję sojuszu z dżentelmenami. Roztropność nakazuje sprzyjać takiemu rozwiązaniu i uczestniczyć w sporze z jego przeciwnikami.

Na pewno nie można odmówić Bloomowi autentycznego zaangażowania na rzecz pomyślności amerykańskiego projektu politycznego. W jednym z esejów zwracał uwagę na rolę Stanów Zjednoczonych jako inspiracji dla wszystkich, którzy próbują w swoich krajach budować demokrację liberalną, zwłaszcza dla narodów upadającego bloku komunistycznego: „Przykład Stanów Zjednoczonych jest tym, co zrobiło na nich największe wrażenie, rządzący nie byli zaś w stanie zahamować tej infekcji. Nasz przykład wymaga jednak uzasadnienia, takiego, jakie zaproponowali światu założyciele. Na tym polu wyraźnie zawodzimy”<sup>260</sup>. W tym świetle słowa Shadii Drury o strachu Blooma przed globalnym zwycięstwem amerykańskiego modelu liberalizmu brzmią wyjątkowo niedorzecznie<sup>261</sup>.

\*

Ostateczne wnioski, jakie płyną z analizy relacji między mądrością a społeczeństwem w filozofii politycznej Allana Blooma, nie są szczególnie spektakularne i nie mogą być z pewnością źródłem wielkiej satysfakcji. Istota stanowiska autora *Umysłu zamkniętego* zawiera się raczej w samej wędrówce ku wiedzy o naturze rzeczy politycznych niż w osiągnięciu właściwego celu, o ile to ostatnie w ogóle jest możliwe. Właśnie na poziomie poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania spostrzeżenia Blooma są najbardziej interesujące, niekiedy zaś zaskakują oryginalnością spojrzenia i skłonnością do śmiałych interpretacji. Bywają wów-

---

<sup>260</sup> *Idem: Western...*, s. 31.

<sup>261</sup> S. Drury: *Leo Strauss...*, s. 116–117.

czas rzeczywiście porywające, a nawet nieco uwodzicielskie. Być może dlatego rezultat – nauka o potrzebie politycznej powściągliwości filozofa – nie spełnia, jak się wydaje, pokładanych w nim nadziei. Bloom zdaje sobie z tego sprawę, ale doświadczenie uczy go, że taki jest finał każdej filozoficznej przygody, która zaczyna się od erotycznego pragnienia najwspanialszych dóbr, kończy zaś gorzką lekcją pokory. Miarą wielkości duszy jest zdolność przyjęcia tej ostatniej nauki i akceptacji rzeczywistości ze wszystkimi jej niedoskonałościami, a także gotowość do wysiłku na rzecz drobnych zmian na lepsze.

W powieści Saula Bellowa *Chick* następująco przedstawia przemyślenia Ravelsteina o współczesnej kulturze: „Wieczna pogon za bzdurami, zaspokajaniem własnej próżności – żadnej lojalności wobec najbliższego otoczenia, żadnych gorętszych uczuć dla *polis*, żadnej wdzięczności, niczego, za co można by oddać życie. Bo musimy pamiętać, że wielkie namiętności są antynomiczne”<sup>262</sup>. To ostatnie zdanie wskazuje bardzo charakterystyczny rys myśli filozofa z Chicago, który w *Umyśle zamkniętym* podkreśla, że to Grecy pierwsi rozpoznali i nazwali „takie rozróżnienia, jak dobre/własne, natura/konwencja, sprawiedliwość/prawo”<sup>263</sup>. Według Rogera Kimballa, istotą filozofii Blooma jest świadomość alternatywy, samo zaś słowo „alternatywa” – jednym z najważniejszych pojęć całego *Umysłu zamkniętego*<sup>264</sup>. Rzeczywiście Bloom przekonuje, że filozofia czy edukacja liberalna, której filozofia jest najważniejszym elementem, powinny raczej otwierać przed swoimi adeptami świat najważniejszych ludzkich pytań, niż udzielać konkretnych odpowiedzi. Refleksja nad tymi pytaniami, które przez wieki wcale nie ulegają zmianie, odbywa się w ciągłej relacji z dawnymi mistrzami – autorami najwybitniejszych ksiąg zachodniej kultury: „Wydaje się, że choć świat tak bardzo się zmienił, natura ludzka

---

<sup>262</sup> S. Bellow: *Ravelstein...*, s. 63.

<sup>263</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 42–43.

<sup>264</sup> R. Kimball: „Openness” and „The Closing of the American Mind”, „The New Criterion” 2007 (listopad), s. 14.

pozostaje ta sama, wciąż bowiem stajemy w obliczu tych samych problemów, nawet jeżeli pod innymi postaciami, oraz trawi nas typowo ludzka potrzeba ich rozwiązywania, nawet jeżeli nasza świadomość i moc ducha uległy nadwątleniu”<sup>265</sup>. Poważne życie polega na nieustannym rozmyślaniu o alternatywie (rozum – objawienie, wolność – konieczność, ciało – dusza, ja – inny, państwo – człowiek, wieczność – czas, byt – nicość), ale temu rozmyślaniu musi towarzyszyć świadomość, że dokonanie wyboru będzie się wiązać z trudnymi konsekwencjami, których nie można uniknąć, że przyniesie cierpienie, odrzucenie przez innych i poczucie winy<sup>266</sup>. Tylko wtedy można mówić o decyzji we właściwym znaczeniu tego słowa, ponieważ „wszystko, co dla człowieka dobre, musi być naznaczone myślą i potwierdzone rzeczywistym wyborem, czyli wyborem podyktowanym rozumem”<sup>267</sup>. Pewnych rzeczy nie można pogodzić, kompromis nie zawsze jest możliwy. Skojarzenie ze słowami Arystofanesa z *Uczty* o nieodwracalnym rozdarciu, które jest udziałem człowieka, nasuwa się samo. Oto cena, jaką trzeba zapłacić za życie rozumne – jedyne zbliżające się do prawdy o naturze człowieka i świata oraz jedyne mające istotną wartość, ponieważ umożliwia podejmowanie świadomych decyzji.

Naturalne napięcie między filozofią a wspólnotą polityczną, mądrością a władzą, wiedzą a społeczeństwem, angażuje przynajmniej kilka z wymienionych wyżej możliwości wyboru, wyznaczając granicę być może najważniejszego i najbardziej radykalnego konfliktu. Konsekwentne opowiedzenie się po jednej ze stron za każdym razem prowadzi bowiem do przerażających skutków – likwidacji filozofii albo ustanowienia najgorszego rodzaju tyranii, ewentualnie do jednego i drugiego zarazem. Równowagę można utrzymać wyłącznie za cenę wielu wyrzeczeń, prawdziwej afirmacji rzeczywistości i ogromnej powściągliwości, a nawet dzięki wykorzystaniu szlachetnego kłamstwa.

---

<sup>265</sup> A. Bloom: *Umysł...*, s. 456–457.

<sup>266</sup> *Ibidem*, s. 272–273.

<sup>267</sup> *Ibidem*, s. 285.



Z Platońskiego *Państwa* płynie „lekcja umiaru i rezygnacji”, żeby użyć słów Blooma<sup>268</sup>. Idealnym władcą byłby, według Sokratesa, filozof, który posiadał wiedzę o całości, pierwszej przyczynie, i w pełni uczestniczy w idei dobra. Taki człowiek, który z miłośnika mądrości – tego, kto jej pragnie i poszukuje – stał się rzeczywistym mędrce, jest jednak równie mało prawdopodobny, jak cały ten ustrój. To bardzo wątpliwe, że można zdobyć pełną wiedzę o całości, ponieważ rozum skierowany ku idei dobra ulega oślepieniu tak samo jak ludzkie oko, które nie jest zdolne patrzeć prosto w słońce. Filozofia to niekończąca się wędrówka, filozof zaś w rzeczywistości nie wie nawet tego, co musiałby wiedzieć, aby dobrze rządzić<sup>269</sup>.

Ponadto ustanowienie doskonale sprawiedliwego ustroju, a nawet samo jego pragnienie, nakłada na zwykłych ludzi nierozsądne i despotyczne wymagania: „Idealizm polityczny jest najbardziej destruktywnym ze wszystkich ludzkich pragnień”<sup>270</sup>. Sokrates ma tego świadomość i jest wzorem łagodności, ponieważ wie, czego może się spodziewać po swoich współobywatelach. W ustroju doskonałym urodzenie, płeć, stan majątkowy nie determinują pozycji człowieka w społeczeństwie. Żadne uwarunkowania nie stają na jego drodze do tego, co najlepsze. Rządzący, oddani całkowicie sprawom publicznym, sprawują władzę dla wspólnego dobra. Kłopot w tym, że aby założyć takie miasto, trzeba jednocześnie poświęcić wszystko, co człowiek kocha i do czego czuje się przywiązany: rodzinę, majątek, tradycję i obyczaje ojczystej polis. Wartości te nie tylko nadają sens życiu zwykłych ludzi, budując horyzont ich wyobrażeń, ale także wyznaczają przestrzeń, w której mogą oni realizować dostępne im cnoty. Ambiwalencję idealnego ustroju najlepiej oddają słowa Allana Blooma: „O ile rozum domaga się miasta Sokratesa, o tyle umiłowanie rodziny i przyjaciół, patriotyzm, a nawet heroizm domagają się miasta dawniejszego typu”<sup>271</sup>. Wypada dodać, że to wszystko, z czego obywatele doskonałego

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, s. 458.

<sup>269</sup> *Idem: Interpretive...*, s. 409.

<sup>270</sup> *Ibidem*, s. 410.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

państwa musieliby zrezygnować w imię ideału, jest jednocześnie tym, co przynajmniej do pewnego stopnia musi poświęcić każdy, kto naprawdę pragnie oddać się życiu filozoficznemu.

Model ustrojowy – skonstruowany w myśli przez Sokratesa i przedstawiony przez Platona w tonie ironicznym, niczym w komedii – jest dziełem bezdyskusyjnego triumfu duszy i rozumu nad ciałem. Oznacza całkowite panowanie jednej części ludzkiej natury nad drugą. Szacunek dla potrzeb duszy i rozumu oraz skłonność do przyjęcia filozofii stanowią wyznacznik cywilizacji, ale wiążą się z nimi również pewne zagrożenia. Tylko w takiej sytuacji pokusa królów-filozofów ma okazję się pojawić i rozwinąć. Mędrzec troszczy się przede wszystkim o nieliczne promienie światła, które wciąż docierają do jaskini, nie można jednak przecież całkowicie zapomnieć o pierwiastku cielesnym w refleksji nad człowiekiem<sup>272</sup>.

Idealnie sprawiedliwa wspólnota polityczna z *Państwa* nie jest możliwa, na co dowodów – zdaniem Blooma – dostarczają sam dialog i inne komentowane przez niego teksty, jak choćby ostatni rozdział *Podróży Guliwera*. To nauczanie służy łagodzeniu ludzkiego oburzenia na widok każdego ustroju innego niż doskonały. Duch radykalnej reformy czy rewolucji traci uzasadnienie, kiedy cel widniejący na horyzoncie staje się problematyczny, a może nawet przerażający i nieludzki. Jeśli pragnienie doskonałej sprawiedliwości na tym świecie jest wyłącznie marzeniem, to przelewanie krwi w jej imię przestaje mieć cokolwiek wspólnego ze szlachetnym idealizmem i musi być uznane za zbrodnię<sup>273</sup>.

Miasto można poprawić, ale nie sposób uczynić go perfekcyjnym. niesprawiedliwość jest nieodłącznym elementem ludzkiego życia. Dlatego zamiast radykalizmu – przekonuje Bloom – „właściwym duchem reformy jest umiarkowanie”. Platońskie *Państwo* pozostaje zaś „najwspanialszą krytyką idealizmu politycznego, jaką kiedykolwiek napisano”<sup>274</sup>. Zadaniem tego wielkiego tekstu jest

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, s. 411.

<sup>273</sup> *Ibidem*, s. 409.

<sup>274</sup> *Ibidem*, s. 410.

rozsądne powściągnięcie pragnienia sprawiedliwości politycznej przez wskazanie granic tego, czego można wymagać od życia w dobrze urządzonej wspólnotie. Dialog uczy również, jak zaspokajać wszystkie te nieograniczone żądze, które pchają człowieka ku temu, co najlepsze, najbardziej szlachetne i wzniosłe. Odpowiedzi dostarcza tutaj filozofia, która jest najwspanialszą formą nieumiarkowania w podążaniu za tym, co dobre, ale jej domeną pozostaje myśl i rozmowa w zamkniętym kręgu przyjaciół, nie zaś działania polityczne i publiczne wystąpienia na forum miasta<sup>275</sup>. Glaukon i Adejmant na początku rozmowy z Sokratesem wyznaczają sprawiedliwości politycznej najwyższe standardy – i musieliby zaprowadzić najgorszą tyranie, chcąc im sprostać. Sokrates jednak, pokazuje Bloom, początkowo spełnia ich żądania, żeby następnie poprowadzić ich dalej ku prawdziwemu spełnieniu, które nie będzie wymagało wypowiedzenia wojny ludzkiej naturze i obowiązującemu porządkowi społecznemu<sup>276</sup>.

Aby zrozumieć dziś to trudne przesłanie, które filozof z Chicago stara się odczytać z kart swoich wielkich ksiąg, trzeba przede wszystkim powrócić do Sokratesa, to znaczy do momentu, kiedy u samego zarania filozofii przed sądem Aten rozegrał się jej największy dramat – kiedy konflikt między filozofem a miastem przybrał czystą formę. Nawiązanie do klasycznej filozofii politycznej nie jest w wypadku Blooma próbą odzyskania złotego wieku cywilizacji i kultury. Choć Ateny stały się ojczyzną filozofii, to właśnie tam Sokrates został skazany na śmierć. Ateny są pierwszą demokratyczną wspólnotą polityczną, w której pojawia się filozof, do pewnego więc stopnia prefiguracją obecnej sytuacji. Dlatego tak wiele możemy się od Aten nauczyć, aby lepiej zrozumieć świat, w którym sami żyjemy, nie zaś po to, żeby odbudować porządek,

---

<sup>275</sup> W tym wymiarze warto przytoczyć znany i wielokrotnie cytowany fragment eseju Leo Straussa: „Umiarkowanie nie jest cnotą myśli: Platon porównuje cnotę do szaleństwa, przeciwieństwa trzeźwości czy umiarkowania; myśl nie ma być umiarkowana, lecz nieustraszona, by nie powiedzieć bezwstydna. Ale umiarkowanie jest cnotą określającą mowę filozofa” (L. Strauss: *Czym jest filozofia polityki?*, w: *Sokratejskie pytania...*, s. 83).

<sup>276</sup> A. Bloom: *Interpretive...*, s. 410.

który niegdyś w nim panował. Taki powrót nie byłby zresztą możliwy: „Tradycja nie jest pociągiem, do którego można wskakiwać i wyskakiwać w dowolnym miejscu”<sup>277</sup>. Starając się uczynić życie polityczne ojczyzny nieco bardziej rozumnym i sprawiedliwym, filozof musi odwołać się do tych wątków dziedzictwa, które w obrębie murów miasta wciąż pozostają żywe. Kiedy jednak zastanawia się nad naturą relacji między życiem filozoficznym a rzeczywistością wspólnoty politycznej, poszukując możliwości racjonalnego uzasadnienia i politycznej obrony *vita contemplativa*, nieustannie powraca myślami do Aten i do postaci Sokratesa. Jedyne w tym znaczeniu – żeby po raz ostatni oddać głos Bloomowi – „możemy [...] spojrzeć na początek w czasach, kiedy być może jesteśmy świadkami końca, częściowo dlatego, że ten początek zapoznaliśmy”<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> *Idem: Umysł...*, s. 383.

<sup>278</sup> *Ibidem*, s. 320.