

„Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie”, Nr. 7 — „Subjektivität”, 1995.

Dopiero siódmy tom *Fichte-Studien* poświęcono zagadnieniu centralnemu zarówno dla autora *Powołania człowieka*, jak i dla reprezentowanej przezeń formacji intelektualnej: kwestii subiektywności, jej odmian i systemowego znaczenia. Naturalnie, w poprzednich tomach również wielokrotnie dyskutowano te sprawy, nie sposób bowiem mówić o Fichcie, o poszczególnych częściach *Teorii Wiedzy*, nie nawiązując do samych podstaw jego metafizyki¹. Niemniej jednak wcześniej brakowało takiego uporządkowania odpowiednich problemów, które zestawiałoby ujęcia najważniejszych typów i struktur subiektywności tudzież zastosowań jej pojęcia.

Przyjrzyjmy się bliżej rekonstrukcjom i argumentacjom z ostatniego numeru „Studiów”. Otwiera go artykuł K. Düsinga, dziś już nieomal klasyka tej odmiany historyczno-systematycznej refleksji nad świadomością, która zasadniczej inspiracji poszukuje w przemyśleniach Kanta, Fichtego czy Hegla². Autor porównuje w nim dwa modele samowiedzy (samoświadomości), z których każdy pretenduje do wyczerpywania pola możliwych pytań i odpowiedzi dotyczących fundamentu wiedzy. Pierwszy, tzw. refleksyjny, uznaje *subiektywną* i *obiektywną* stronę jaźni — innymi słowy: jaźń jako *uświadamiającą się* sobie i jaźń jako *świadomą* siebie — za samoistne, znaczeniowo niezależne, choć dopełniające się, symetryczne jedności. Drugi, intuicjonistyczny, traktuje samoświadomość jako bezpośrednią jedność, daną sobie w oglądzie intelektualnym, i jako bezpośredni byt dla siebie, wykluczający separację subiektywnej i obiektywnej strony samoodniesienia jaźni. Zdaniem Düsinga, który podpira się rozumowaniami Fichtego z *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/8), model refleksyjny prowadzi do nieskończonego regresu lub do błędnego koła. Regres jest m.in. następstwem domagania się, by każdy akt obiektywizacji jaźni (akt, w którym Ja ujmuje siebie jako obiekt) był ze swej strony również zobiektywizowany, i jednoczesnego zakładania symetryczności aktu i jego uprzedmiotowienia (względnie jego strony przedmiotowej). Stroną „metodyczną” tego nieskończonego regresu jest błędne koło w definicji: aspekt „obiektywny” samoświadomości definiuje się przez odpowiadający mu aspekt „subiektywny”, aktowy, ten zaś znowu przez jego odpowiednik „obiektywny”.

Te aporie przewyciężać ma intuicjonistyczny model samowiedzy, który Fichte wypracował w *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (1795).

¹ Zob. moją obszerną recenzję sześciu pierwszych tomów *Fichte-Studien* („Przegląd Filozoficzny”, 3/1995), zwł. pkt 5 — „*Philosophia prima*”.

² K. Düsing, *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, *Aufsätze zur Subjektivität*, s. 7–26.

Według Düsinga samoświadomość jest tam zarówno źródłową bezpośredniością (w planie idealnym: jako najwyższy, postulowany i uchwytywany, transcendentalny warunek możliwości wszelkiej wiedzy), jak i swoistym horyzontem świadomości, ukazującym struktury (samo)wiedzy filozoficznej oraz konstytuującym rzeczywistość (samo)wiedzę realnego — tzn. empirycznego, jednostkowego, konkretnego — podmiotu. Dzięki temu, że w rozważanym modelu istota jaźni polega na intuicyjności oglądu, zaś sam ten model znosi symetrię stron samoodniesienia jaźni *realnej* — strona „subiektywna” zawiera w sobie nie mniej możliwości niż strona „obiektywna” — nieskończone cofanie się w refleksji może zostać powstrzymane na jego gruncie. Choć z drugiej strony — podkreśla Düsing — nie da się wykluczyć perspektywy stwarzania coraz to nowych szczebli samowiedzy realnej, w jej konsekwentnym dążeniu do pełnej treściowej ekspozycji idealnej aktywności samoświadomości.

W intuicjonistycznym modelu samowiedzy Düsing wyodrębnia najpierw typy niewerbalny i werbalny, a następnie wyróżnia w obrębie pierwszego samoujmowanie w nastrojeniu, w poczuciu jedności psychofizycznej oraz w wyobrażeniu, zaś w obrębie drugiego — autoidentyfikację, samoujmowanie intencjonalne i samoujmowanie wolicjonalne. Najogólniejszy model samowiedzy bezpośredniej, integrujący poprzednie, to model konstytucyjno-rozwojowy, stwarzający miejsce dla intersubiektywności jako momentu współkonstytuującego samoodniesienie, ale nie wyczerpującego jego istoty.

Ch. Klotz generalnie zgadza się z Düsingiem co do charakterystyki Fichteńskiego rozumienia samowiedzy w najwcześniejszych wersjach *Wissenschaftslehre*, jednak zdecydowanie inaczej ocenia wagę refleksyjności jako ewentualnego podłoża spójnego teoretyzowania³. Rozważania §5 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) — stwarzające miejsce na pojawienie się refleksji, choć nie wychodzące poza paradygmat intuicjonistyczny — przygotowują wedle Klotza dojrzałą koncepcję refleksyjności z *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796–99). Mianowicie okazuje się tam, że spontaniczny akt, w którym ukonstytuowana zostaje tożsamość jaźni, jest zbieżny nie tylko z odróżnianiem przez Ja siebie od tej tożsamości i ujmowaniem przez Ja siebie jako zobiektywizowanego w tej tożsamości, lecz także z wprowadzeniem formy podziału, czyli dookreślenia, a zatem refleksyjnej konkretyzacji. Tym samym między czystą, absolutną spontanicznością a konkretną aktywnością poznawczo-praktyczną mieściłaby się *forma* refleksyjnego ujmowania jaźni. Forma, która w *Wissenschaftslehre nova methodo* staje się już zasadniczą *treścią*, gdyż spontaniczność absolutna zostaje tam wprowadzie zachowana, ale już nie jako realność dostępna bezpośrednio, tylko jako transcendentalny i skonstruowany warunek, swoiste tło *zawsze konkretnej* refleksji.

³ C. Klotz, *Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794–1800)*, w: *Aufsätze zur Subjektivität*, s. 27–48.

Jeśli Düsing akcentuje ogólną wyższość samowiedzy bezpośredniej jako modelu wyjaśniającego istotę świadomości, a Klotz kładzie nacisk na systemotwórczą rolę refleksji u Fichtego, to wbrew pozorom można pogodzić tych dwóch autorów. Wystarczy przypomnieć — mówiliśmy wszak o tym — iż pierwszy z nich dopuszcza typ refleksji odmienny od tego, który krytykuje, a drugi nie neguje ogólnego znaczenia pojęcia bezpośredniości dla interpretacji pomysłów twórcy *Teorii Wiedzy*. Skądinąd zaś wiemy, że sam Fichte w późniejszych wersjach *Wissenschaftslehre* dość sugestywnie i przekonywająco zespałał punkt widzenia refleksyjno-jaźniowy z absolutystyczno-realistycznym, podporządkowując pierwszy drugiemu i zachowując systemową konieczność obu.

Te możliwości interpretacyjne, jak się wydaje, potwierdza H.-P. Falk. W swym tekście o pojęciu wiedzy u Fichtego w *Wissenschaftslehre* z 1805 r.⁴ ukazuje stosunek wiedzy do absolutu. Przedstawia charakterystyki wiedzy płynące z jej odniesienia do ontologicznego fundamentu myślenia: absolutną immanencję egzystencjalną, bezpośrednie przenikanie się członów relacji właściwych wiedzy, obrazowość, wreszcie refleksyjną pojęciowość „bezpośredniego samozapośredniczenia”. Przedstawia również znamiona Fichteańskiego absolutu: czystą obiektywność, stanowienie ontologicznego i realistycznego wzorca prawdy, konstytuowanie istoty bycia (*Sein*). Podporządkowania refleksji absolutowi w *Teorii Wiedzy* z 1805 r. dowodzić ma wedle Falka samoznoszenie (co nie znaczy: anihilacja) wiedzy z chwilą, gdy w niej, *przez nią i jako ona pomyślane* zostaje bycie (wtedy do samozniesienia dojść musi, skoro wiedza jest immanencją, a bycie — by uniknąć regresu — można przeciwstawiać jej tylko *w niej samej*, choć przecież zarazem jako coś, co ze swej istoty obywa się bez wiedzy). Konieczności refleksji wobec absolutu — niemożności jej unicestwienia — dowodzić ma z kolei nieświadome rzutowanie przez światłość⁵, w refleksyjnym akcie stwarzania siebie, *faktyczności* tego swego aktu poza siebie, wskutek czego z faktyczności tej uczyniony zostaje absolut; gdy zaś tak „stworzony” absolut ukazuje się w światłości i *dla niej jako taki* (zatem teraz zrelatywizowany do niej), wtedy przestaje być absolutny i utrzymuje się w granicach immanencji wiedzy. A więc tak jak wiedza znoszona jest w sensie pojęciowym przez bycie, tak absolut okazuje się wytworem — rzecz by się chciało: produktem ubocznym — samostwarzania siebie przez światłość.

Zbliżone rozumienie struktury subiektywności u Fichtego proponuje w prostszych słowach Japończyk Omine⁶. Według niego, refleksyjna i będąca obiektem refleksji, subiektywna jedność podmiotowo-przedmiotowa — oddająca strukturę

⁴ H.-P. Falk, *Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriffs in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805*, w: *Aufsätze zur Subjektivität*, s. 49–57.

⁵ *Licht*: jakościowa charakterystyka wiedzy jako egzystencji w ujęciu z 1805 r.; oznacza absolutną przejrzystość samej siebie w sobie samej.

⁶ A. Omine, *Das Problem der Reflexion bei Kierkegaard und Fichte*, w: *Aufsätze zur Subjektivität*, s. 59–70.

i dynamikę jaźni transcendentalnej — przechodzi w bezpośredniość oglądu intelektualnego (wcześniejsze wersje *Teorii Wiedzy*) lub „rozpływa się” w źródłowym obszarze jedności absolutnej, czyli w ontologicznym fundamencie, wyprzedzającym wszelkie zróżnicowanie refleksyjno-oglądowe (wersje późniejsze). Omine używa ustaleń dotyczących Fichtego aby wypunktować różnice między idealizmem niemieckim a Kierkegaardowskim egzystencjalizmem. Okazuje się, że dopiero egzystencjalistyczny punkt widzenia oddaje sprawiedliwość jednostkowości, partykularności i niepowtarzalności pojedynczego życia i w pełni adekwatnie wyraża umykający idealizmowi fakt, że to różnica — a nie jedność — jest podstawową formą odnoszenia się do siebie podmiotu i przedmiotu. Ich różnica jest u Kierkegaarda, zdaniem Omine, niejako postacią ich jedności. Moim zdaniem — o ile w ogóle przystajemy na taką wykładnię stosunku egzystencjalizmu Duńczyka do niemieckiego idealizmu — należałoby tę zależność między różnicą a jednością wyrazić inaczej, ściślej, mianowicie tak: jedność podmiotu i przedmiotu jest postacią ich różnicy.

Cztery artykuły, które zreferowałem, tworzą grupę tekstów poświęconych głównym zagadnieniom subiektywności, jej istoty. Przenikanie się refleksyjności i bezpośredniości stanowi ośnoję przemyśleń ich autorów. Pozostałe trzy artykuły wchodzące w skład numeru zajmują się kwestiami bardziej szczegółowymi, takimi jak problem woli, suwerenności państwowej czy transcendentalnego wymiaru myślenia pozytywistycznego, aczkolwiek i te sprawy rozpatrywane są w kontekście konceptualizacji ogólnosystemowych.

Kwestię woli — a ściślej: ewolucji zapatrywań Fichtego na możliwość integracji rozumu teoretycznego i praktycznego od *Próby krytyki wszelkiego objawienia* (1791/2) do *Powołania człowieka* (1800) — porusza G. Zöller⁷. W zgrabnym wywodzie, w którym porządek chronologiczny pokrywa się z systematycznym uporządkowaniem poszczególnych koncepcji, autor rekonstruuje najważniejsze dokonania Fichtego jako teoretyka woli. Systematycznym kryterium porządkującym jest u Zöllera pojęcie jedności teoretycznego i praktycznego aspektu ludzkiego bycia — w możliwie szerokim sensie tych terminów. Pojęcie to uzyskiwać ma według niego coraz bogatsze wypełnienia treściowe, będące jednakowoż za każdym razem modyfikacjami kategorii woli. I tak, jeśli w *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* u podłoża zarówno zmysłowości, jak i moralności leży wolność transcendentalna jako niezależność moralnego samookreślenia od mechanizmów przyrodniczych, to w *System der Sittenlehre* (1798) mówi się już o idei pierwotnego, czystego Ja, i to nie tylko jako ponadindywidualnej podstawy możliwości poznania i wolnego działania, lecz przede wszystkim jako ostatecznego celu ludzkich dążeń do samodzielności. Dalsze wzbogacenie pojęcia źródłowej jedności aktywnego rozumu — która, zauważmy, nie jest u Zöllera niczym innym jak

⁷ G. Zöller, *Bestimmung zur Selbstbestimmung: Fichtes Theorie des Willens*, w: *Aufsätze zur Subjektivität*, s. 101–118.

refleksyjną subiektywnością — to idea czystej woli z *Wissenschaftslehre nova methodo*, wyprzedzającej dysjunkcję idealnego i realnego szeregu bytowego i spajającej wolność absolutną ze skończonością ludzkiego rozumu. Ta czysta wola ma charakter moralny, gdyż funkcjonuje jako zdolność rozumnego samookreślenia, rozumnej autodeterminacji, poprzedzającej wszelkie konkretne, swobodne wybory i warunkującej ich możliwość. Wola ta pełni też rolę łącznika świata zmysłowego i inteligibilnego. Zöller twierdzi, iż wzajemna przynależność determinacji (powołania) do samookreślenia oraz inteligibilnego porządku opartego na czystej woli zaowocuje w *Powołaniu człowieka* moralno-filozoficznym pojęciem Boga.

Jeśli walorem analizy Zöllera było usystematyzowanie i ujednolicenie wątków filozofii praktycznej Fichtego do 1800 r. — choć trzeba zwrócić uwagę, że analiza ta nie jest wolna od pewnych drobnych manipulacji, dzięki którym obrazowi ewolucji intelektualnej naszego bohatera nie zbywa na spójności — to zaletą dociekań R. Schottky'ego⁸ jest wyzyskanie idei subiektywności do postawienia i opracowania podstawowego zagadnienia wąsko rozumianej filozofii społecznej. To zagadnienie sprowadza się u Schottky'ego do pytania, jak pogodzić suwerenność państwa — jego władzę nad obywatelami, jego samodzielność decyzyjną — z wolnością jednostek w nim żyjących. Aby odpowiedzieć na nie, porównuje się trzy zbliżone koncepcje wychodzące od założenia umowy społecznej jako fundamentu państwa: koncepcje Rousseau, Kanta i Fichtego. Autor przyjmuje, że każda z nich podłoże umowy widzi w tak czy inaczej ujętej podmiotowości (subiektywności). U Rousseau byłaby to wola powszechna już to jako idealny standard, już to jako konkretny (społeczny) podmiot konkretnych postanowień regulujących życie danej wspólnoty, już to jako idealny cel określający sposób sprawowania władzy. U Kanta podmiotem umowy byłaby wola powszechna ujmowana formalistycznie i legalistycznie, tak że do praworządności przywiązywałby on większą wagę, niż do dobra ogółu, którego prymat głosił Rousseau. A Fichte — zdaniem Schottky'ego — w miejsce mniej lub bardziej konkretnego ustanowienia, będącego dziełem jakiegoś zgromadzenia, jako źródło sprawiedliwego prawodawstwa postuluje racjonalne poznanie rozsądkowe. Konwencjonalne byłoby u Fichtego nie samo ustanowienie suwerenności wspólnoty, lecz określenie jej struktury: rozdzielenie suwerenności między naród (*das Volk*), władzę wykonawczą i eforat jako ciało, któremu powierzono by kontrolę nad poczynaniami władzy wykonawczej. Taka podzielona i zrównoważona suwerenność — utrzymuje Schottky — stanowi najlepszy z trzech rozważanych modeli powiązania władzy i samodzielności państwa z wolnością jednostkową. Dodajmy — tytułem wniosku z argumentacji autora — iż jednym z istotnych strukturalnych warunków możliwości równorzędnego traktowania suwerenności państwa i wolności jednostkowej jest w modelu Fichtego dwuetapowość umowy konstytuującej

⁸ R. Schottky, *Staatliche Souveränität und individuelle Freiheit bei Rousseau, Kant und Fichte*, w: *Vermischte Beiträge*, s. 119–142.

wspólnotę jako organizm państwowy⁹: konwencjonalne ustanowienie suwerena poprzedzone jest niezależnym aktem naturalnego, spontanicznego podporządkowania się wymogowi wzajemnego respektowania wolności.

Ostatni artykuł — analizujący zagadnienie wewnętrznej logiki pozytywizmu¹⁰ — już nie zmierza tak nieuchronnie do wykazania prawdy transcendentalizmu, jak tendencyjnie zmierzał poprzedni do ukazania jedynej słuszności Fichteńskiej nauki o państwie. Nie *zmierza*, gdyż jego autor — wiedeńczyk E. Heintel — po prostu od początku, bez ogródek *zakłada* ową prawdę, konstatując, iż stanowisko transcendentalizmu kantowsko-fichteńskiego dopuszcza zapośredniczenie ogólności i partykularności podmiotu wiedzy. Inaczej niż Omine w swym tekście o refleksji u Fichtego i Kierkegaarda, Heintel jest przekonany, że podmiot jednostkowy (empiryczny) nabiera w idealizmie znaczenia nosiciela tego, co transcendentalne, a co jako myślenie przechodzi u Fichtego w wymiar religijny (duch odnajdujący w sobie samym dostęp do świętości, boskości).

Natomiast nurty pozytywistyczne i neopoztywistyczne — poczynając od sofistów, przez Hume'a, Macha, kończąc na „Kole Wiedeńskim” — odrzucać mają konceptualizację inną niż nominalistyczna. W rezultacie jażn jest dla myślicieli spod znaku pozytywizmu li tylko wiązką wrażeń, jednak ich stałe nawroty do idei jednolitego, uniwersalnego, stałego podmiotu wrażeń czy aktów mowy świadczyć mają o niewykonalności „projektu” pozytywistycznego i — dodałby Heintel — pośrednio dowodzą prawdziwości idealizmu, zwłaszcza w wersji transcendentalistycznej.

*

* *

W dziale dokumentacji zapoznajemy się z trzema cennymi świadectwami epoki, z których dwa pierwsze obrazują życie i zajęcia studentów w Jenie w okresie, kiedy kończyła się profesura Reinholda, a zaczynała Fichtego¹¹. Z korespondencji Smidta i Cocha dowiadujemy się, że Reinhold cieszył się ogromną popularnością i poważaniem wśród studentów, często jego zajęcia odbierały słuchaczy innym profesorom. O osąd kolejnych wystąpień Kanta zwracano się do Reinholda. Dopiero polemiczne recenzje Fichtego z lat 1893–94, w których odnosił się także do koncepcji Reinholda, sprawiły, że zaczęto dostrzegać również możliwość innej niż ściśle Reinholdowska wykładni transcendentalizmu. Gdy został profesorem w Jenie, Fichte popularnością zaczął dorównywać Reinholdowi.

⁹ Tej dwuetapowości brak u Hobbesa czy Rousseau — gwarancje wolności zbiegają się u nich z ustanowieniem suwerennej władzy, wskutek czego wolność staje pod znakiem zapytania.

¹⁰ E. Heintel, *Zum Problem des «Ich» als «daseiende (individuelle) Transzendentalität. Von David Hume bis zu Ernst Mach und dem „Wiener Kreis“*, w: *Aufsätze zur Subjektivität*, s. 71–99.

¹¹ E. Fuchs, *Reinhold und Fichte im Briefwechsel zweier Jenenser Studenten 1793/94*, *Dokumente*, s. 143–171; tegoż, *Aus dem Tagebuch von Johann Smidt (1794/95)*, *Dokumente*, s. 173–192.

K. Vieweg udostępnia i omawia odkryty w Bibliotece Narodowej w Budapeszcie list polecający Fichtego do radcy weimarskiego, zwracający się z prośbą o umożliwienie znalezienia pracy na Uniwersytecie w Charkowie lub Moskwie trzem znajomym uczonym: A.Chr. Meineckemu, J.Chr. Resenerowi i Ph.Chr. Reinhardowi¹². Rosja potrzebowała wówczas wykształconych kadr uniwersyteckich, lecz warunki, tudzież brak wolności akademickiej odstręczały większość Niemców. A von Wolzogen — ów radca — wyjeżdżał wtedy z różnymi misjami dyplomatycznymi do Petersburga, toteż mógł — będąc w przyjaźni z Fichtem — załatwiać pozytywnie jego prośby i rzeczywiście to robił, tak jak w przypadku rozważanego listu polecającego.

Z ośmiu recenzji literatury dotyczącej tak Fichtego (pięć pozycji), jak i myślicieli jemu współczesnych (trzy pozostałe, w tym wznowienie książki Cassirera o Rousseau, Kancie i Goethem), wspomnijmy omówienia następujących prac P.Baumannsa: *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* (1990), H.-G. von Manza: *Fairneß und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte* (1992, dysertacja) i I. Radrizzanego: *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte, Des Principes à la Nova Methodo* (1993). (Autorami tych recenzji są kolejno: H. Traub, R. Zaczyk i T. Rockmore.) Pierwsza książka proponuje całościową rekonstrukcję rozwoju teorii Fichtego, a zarazem odrzuca Lauthowską przesłankę jej systematycznej jedności. Druga jest swoiście komunitarystycznym porównaniem poglądów Rawlsa i Fichtego na prawo. Trzecią wreszcie można uznać za reprezentatywną dla tego odgałęzienia „Fichteologii”, które w *Wissenschaftslehre nova methodo* upatruje najważniejszej systematycznej prezentacji Teorii Wiedzy.

*

* *

Siódmy numer „Studiów Fichteńskich” nie odstaje od poprzednich ani pod względem merytorycznym, ani pod względem informacyjnym. Czytelnikowi słabiej obeznanemu z myślą Fichtego dostarcza w przejrzystej formie kilku najistotniejszych figur intelektualnych obrazujących strukturę lub zastosowania subiektywności jako centralnej kategorii teoretycznej i ontologicznej idealizmu transcendentnego. Czytelnik lepiej zorientowany w zawiłościach *Wissenschaftslehre* skorzysta nie tylko na omówieniach nowości wydawniczych i najświeższych odkryć, lecz także — a właściwie przede wszystkim — na kontrowersyjnych niejednokrotnie, skłaniających do polemicznego namysłu, ale zawsze solidnych i rzetelnych warsztatowo interpretacjach lub konceptualizacjach poszczególnych motywów i wątków refleksji Fichtego.

¹² K. Vieweg, *Johann Gottlieb Fichte, Weimar und Rußland. Ein neu aufgefundener Brief Fichtes an den Weimarer Geheimen Rat Wilhelm Ernst Friedrich Freiherr von Wolzogen vom 19. November 1803*, Dokumente, s. 193–198.

Niniejsza recenzja osiągnie swój cel, jeśli zachęci do lektury siódmego tomu *Fichte-Studien* wszystkich tych, i tylko tych, którym zależy na pogłębieniu lub utwierdzeniu wiedzy prawdziwie filozoficznej.

Recenzował *Robert Marszałek*

Allan Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przełożył Tomasz Bieroń, słowo wstępne Saul Bellow, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

Nieczęsto spotykamy się z książkami nauczycieli dedykowanymi ich uczniom, podsumowującymi wspólną pracę, prezentującymi wieloletnie, także pozadydaktyczne spostrzeżenia i obserwacje. Wydana niedawno w Polsce praca Allana Blooma *Umysł zamknięty* może być interesująca także z innych powodów. Jest bowiem rozliczeniem myśliciela prawicowego, radykalnego konserwatysty, z jego własną epoką — epoką, która miała stanowić ukoronowanie projektu budowniczych nowożytnego świata, a w praktyce całkowicie sprzeniewierzyła się ich dziełu.

Punktem wyjścia rozważań autora jest krytyka obyczajowości studentów i społeczeństwa amerykańskiego w ogóle, okazuje się jednak, że jądro choroby tkwi znacznie głębiej: u samych podstaw myślenia, w umysłowości, języku, najprostszych kategoriach, za pomocą których porządkujemy zarówno nasz prywatny, jak i społeczny świat. Otóż w Ameryce najmniejsze ślady takiego porządku zostały zagubione. Autor szuka źródeł kryzysu duchowości amerykańskiej i odnajduje je przede wszystkim w tryumfie doprowadzonych do zwyrodniałej skrajności ideach liberalizmu i demokracji, imporcie myśli niemieckiej, obcej amerykańskiemu racjonalizmowi, powierzchownie i niedbale przyswojonej, przez co poważnie zniekształconej. Najogólniej jednak rzecz biorąc, zamknięcie się amerykańskiego umysłu to śmierć filozofii, rozumianej przez Blooma tak, jak pojmowali ją wielcy starożytni: filozofii jako poszukiwania prawdy o nas samych i świecie, w którym żyjemy, tropienia tego, co wieczne i niezmienne, intelektualnej odwagi i dociekliwości. Tęsknoty za kluczem do tego wszystkiego, co nazywamy dobrym życiem. Podobnie jak jego mistrz, Leo Strauss, Bloom uznaje za przeciwne tej postawie bezkrytyczne obstawanie zarówno przy racjonalizmie, jak i ideałach własnej kultury, które łatwo mogą przekształcić się w zawężające nasz horyzont myślowy przesady. Bloom ubolewa nad grzechem zapomnienia, jaki Ameryka popełniła wobec własnej tradycji, z drugiej jednak strony pokazuje, że pierwotny zamysł twórców przeniesionego na grunt amerykański liberalizmu zawierał zapowiedź obecnego kryzysu. Droga jest mu Platowska metafora jaskini, zgodnie z którą