

# Ewa Łukaszyk

---

## Apologia tyrana jako kolaps refleksji

---

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (7), 211-215

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Apologia tyrana jako kolaps refleksji

Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York, New York Review Books 2001, 216 stron.

Intelektualiści tęsknią do polityki. Ich odwieczne marzenie o oświeconych rządach opartych na sprawiedliwości i prawie sprawia, że raz po raz dają się nabrać na *wabik z Syrakuz*. Mniej więcej w 368 p.n.e. Platon dowiedział się od jednego ze swoich uczniów, że dawny tyran tego miasta nie żyje i że jego miejsce zajął nowy król, pragnący rządzić mądrze i sprawiedliwie. Filozof ruszył więc w drogę, by pouczyć i oświecić młodzieńca. I chociaż Platon rychło przekonał się, że nie zyska szczerego posłuchu u młodego władcy Syrakuz, Dionizjusza, i że nie zdoła króla urobić na filozofa, intelektualiści XX-wieczni, te *nierozważne umysły*, raz po raz ubiegali się o względy współczesnych sobie tyranów. Mark Lilla nawiązuje do Miłoszowego *zniewolonego umysłu*, by podjąć próbę analizy niepokojącego zjawiska, które nazwał spontaniczną i dobrowolną *tyranofilią intelektualną*.

Objawiło się ono ze szczególną mocą wówczas, gdy XX-wieczna Europa wydała na świat dwa wielkie systemy tyranii: faszyzm i komunizm. Tyranofile to wybitne indywidualności, które z często niejasnych dla nas względów splamiły się obroną politycznych potworności minionego stulecia, chociaż intelektualiści powinni byli przecież jako pierwsi rozpoznać ideologiczne pułapki. Filozofowie powinni stać na straży prawdy i moralności. A jednak w ciągu ostatniego stulecia nabierał się pośród nich cały chórek lekkomyślnych piewców i apologetów.

Lilla nie podejmuje próby sformułowania traktatu filozofii politycznej czy filozofii moralnej, lecz wychodzi od informacji biograficznych, zadając sobie pytanie, co działo się w umysłach takich ludzi, jak: Heidegger, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Foucault czy Derrida, czego szukali w polityce, jaki mechanizm przywiódł ich do błędu, dlaczego zawiódł ich zmysł orientacji w rzeczywistym świecie. Rzecz idzie nie o pokusy ambicjonalne, jakimi władza może mieć intelektualistę, lecz przede wszystkim o pewne niebezpieczne zapętlenia samej metody myślenia, które prowadzą w konsekwencji do całkowicie bezinteresownego uwielbienia dla tyrana. To właśnie te wadliwe mechanizmy refleksji sprawiły, że w XX wieku stała się możliwa apologia tyranii.

Lilla milcząco zakłada tu jakiś rodzaj zdroworozsądkowej poprawności politycznej, któremu – w domyśle – intelektualiści powinni byli pozostać wierni. Z drugiej strony autor krytykuje wywodzone tu wprost od Platona, choć w istocie chyba szczególnie bliskie formacji modernistycznej, przeświadczenie o misji intelektualisty jako wieszczka w społeczeństwie. Być może właśnie to przeświadczenie, nawet w większym stopniu niż oświeceniowa wrogość w stosunku do pluralizmu na korzyść wiary w istnienie jedynej prawdziwej, dostępnej poprzez ro-

zum, idealnej odpowiedzi na problemy społeczne, przyczyniło się do rozkwitu XX-wiecznych totalitaryzmów. Proponowaną tu receptą jest więc pogłębienie rozdziału między refleksją a sferą polityki, zachowanie zimnej krwi w myśleniu o problemie władzy – jedyny sposób na uniknięcie zasłepienia blaskiem tyrana, na zachowanie czystości i niewinności filozofa. Lilla kończy swój esej etycznym wezwaniem, wyznaczając jako pierwszą i podstawową odpowiedzialność intelektualisty w społeczeństwie zwalczanie tyrana bytującego wewnątrz umysłu – tego pasożyta systemów myślenia.

W pierwszym rozdziale oglądamy źródła i okoliczności grzechu Heideggera. Oświetlają go informacje o drodze rozwojowej filozofa, o dziejach jego legendy w Niemczech, o fascynacjach intelektualnych przeżywanych w różnych okresach życia i ogólniej o panującej wówczas atmosferze. Lilla podejmuje się ryzykownego zadania przerzucenia pomostu między Heideggerowską tęsknotą za „myśleniem namiętym” a okolicznościami wstąpienia do NSDAP, między żarliwą wiarą w możliwość reformy uniwersytetu a niechlubnymi epizodami kariery nazistowskiego rektora we Freiburgu.

A jednak główną bohaterką tego rozdziału okazuje się Hannah Arendt. *Casus* Heideggera jest tu interesujący właśnie w świetle jej rozważań o przepaści między filozofią i teorią polityczną. Nazistowski epizod w życiu Heideggera jest ilustracją jej myśli o „filozofach, którzy wpadli w sidła własnych idei”. Lilla cytuje bajkę zapisaną przez Arendt w jednym z jej osobistych notatników: przypowieść o lisie, któremu tak zbywało na chytrości, że nie potrafił nawet rozróżnić pułapki od nie-pułapki i złapał się w swoje własne sidła. Arendt podziwia intelektualną pasję Heideggera, ale dostrzega jego całkowitą niezdolność do „rozdzielenia oczywistej prawdy i oczywistej nieprawdy”.

Arendt nie jest tu więc „ofiara” Heideggera, podążającą za nim do końca niczym w lunatycznym transie, lecz niezależnym umysłem zmagającym się aż do śmierci z Heideggerem jako problemem intelektualnym. Pragnęła wysnuć do końca moral z Heideggerowskiej przygody, wyjaśniając ciągnące się od Platona nieporozumienie polegające na przeświadczeniu, że filozofia powinna kierować polityką. Tymczasem okazuje się, że filozof powinien żyć i myśleć w oderwaniu od świata, refleksja musi być przed tym światem chroniona. Dlatego należy utrzymywać filozofa z dala od spraw polityki, która ma pozostać dla niego zakazaną domeną. W rzeczywistości, jak pisze Lilla, „gdy filozofowie próbują zostać królami, to albo ich filozofia gnije, albo ich polityka gnije, albo gniją obydwie” (s. 44). Aby skutecznie poruszać się w świecie polityki – przypomina Lilla – nie wystarczy poznanie świetlistej sfery Idei; musi mu towarzyszyć znajomość mroków i cieni życia publicznego wewnątrz jaskini, gdzie rządzą namiętności i niewiedza. A doskonały filozof miał przecież według Platona opuścić świat słoneczny i powrócić do wnętrza jaskini, aby wyzwolić współtowarzyszy. Aby to zrobić, musi jednak najpierw wyzbyć się swoich własnych namiętności. I właśnie do porzucenia filozoficznych namiętności, do pójścia za głosem rozumu, do podjęcia odpowiedzialności wzywał swego dawnego przyjaciela Heideggera Jaspers.

Problem fascynacji faszyzmem powraca raz jeszcze wraz z sylwetką Carla Schmitta, myśliciela, który do końca nie odwołał swych poglądów i nie zrezygnował z agresywnego tonu wypowiedzi. Nie o niego samego jednakże tu chodzi, lecz o jego czytelników. To trwanie poglądów Schmitta w obiegu idei wzbudza zdumienie i namysł Lilli.

Wraz z rozdziałem poświęconym Benjaminowi wkraczamy w inny krąg zagadnień. Tym razem mamy do czynienia z zagadkową ewolucją, która prowadzi od krytyki postępu historycznego w imię idei mesjanistycznych i apokaliptycznych do zdeklarowanego marksizmu. Studiując *casus* Benjamina, autor uznaje, że komunistyczna utopia jest być może pułapką czyhającą na wszystkich tych, którym pilno do kresu historii i którzy wyglądają urzeczywistnienia królestwa niebieskiego tu i teraz. Ewolucja ta wynikałaby więc z samej logiki myślenia religijnego, z którego Benjamin wyszedł. Poniekąd w tym samym kręgu poruszał się Kojeve. Lilla zatrzymuje się nad jego młodzieńczym zainteresowaniem mistycyzmem, nad poszukiwaniem mądrości, nad marzeniem o unii Wschodu i Zachodu, o dialogu Kartezjusza i Buddy. Tak więc choć Kojeve zwrócił się do filozofii w poszukiwaniu uniwersalnego klucza, wysnuł dość ponury wniosek, że społeczeństwo ewoluuje w stronę racjonalnej, bezklasowej biurokracji, a człowiek porzucający swe dążenie do wiedzy i samodoskonalenia jest prawdopodobną, historyczną możliwością.

Kolejnym nierozważnym umysłem jest Foucault. Jego obecność w galerii tyranofilów nieco zaskakuje, tym bardziej że Lilla dość pobieżnie traktuje kwestie jego ewentualnych komunistycznych sympatii, które nie przybrały zresztą chyba nigdy formy całkowitego podporządkowania ani żarliwej i entuzjastycznej afirmacji, jaką znaleźć można w innych biografiiach. Grzechem filozofa byłoby tu odstępstwo od owego wspomnianego wyżej zdrowego rozsądku i intelektualnej zimnej krwi. Także Foucault, podobnie jak Heidegger, zapętlą się we własnym myśleniu, wpada w pułpkę własnych idei. Do tego stopnia gubi się w analizie zniewolenia w świecie społecznym, że okazuje się niezdolny do postrzegania różnicy między nie-sidlami i sidłami, między biologicznym faktem choroby a jego społeczną interpretacją. Poruszając się w rzeczywistym świecie, okazuje się niezdolny do porzucenia myślenia w kategoriach dyskursów o chorobie czy postrzegania medycyny w kategoriach władzy. Skoro w Foucaultowskiej relacji między jednostką a społeczeństwem na plan pierwszy wysuwa się problematyka dyskursu, skoro sam dyskurs jest uwarunkowany historycznie, a więc pozbawiony transcendencji, a zarazem brak innej możliwości mediacji między umysłem a światem, pojawia się w istocie niebezpieczeństwo pewnego rozmycia kategorii odnoszących się wprost do materialnej rzeczywistości, niebezpieczeństwo zagniecia konkretnego odczuwania i współodczuwania, cierpienia i śmierci.

Wątpliwości eseisty budzi próba realizowania w życiu intelektualnej obsesji transgresji. Lilla zarzuca Foucaultowi, temu badaczowi swojej własnej głębi, brak prawdziwego zaangażowania i odpowiedzialności w sferze publicznej, choć nie odmawia godności śmiałości – indywidualistycznego poszukiwacza doznań gra-

nicznych. Doszło tu jednak do zatarcia rozdziału między poszukiwaniem osobistym a tym, co publiczne i polityczne. W istocie to sam Foucault zdaje sobie sprawę z zaistnienia społeczeństwa, które nie potrzebuje intelektualisty w roli przewodnika. Ideał intelektualisty mędrca i wieszca, odpowiedzialnego za społeczeństwo, mającego wskazywać właściwą drogę i optymalne rozwiązania wspólnych problemów umiera więc tu poniekąd śmiercią naturalną.

Klamrą spinającą całość ponurego pejzażu, jaki odmalowuje Lilla, jest poniekąd rozdział poświęcony Derridzie, a w szczególności jego *Polityce przyjaźni*. Powracamy wraz z nim do omówionej już wcześniej przez Lillę koncepcji polityki Carla Schmitta, wedle której relacja polityczna opiera się na wrogości zarówno między sprzymierzeńcami, jak i wrogami. Eseista analizuje atak, jaki Derrida przypisał nie tylko na liberalny konsensus zaistniały w Europie po 1989 r. czy na globalistyczną „nową Międzynarodówkę” kapitalizmu, ale i na samą filozofię, z której w ostatecznym rozrachunku wywodzi się tyrania języka. I tu myśl Derridowska zapętla się, wpadając w zakłęty krąg mesjanizmu. Pojawia się nieuchronnie pytanie, czy po dekonstrukcji logocentryzmu będzie można jeszcze mówić o sprawach polityki czy też zmusi nas to do ostatecznego zamilknięcia? Czy istnieje droga ucieczki z pułapki języka? Czy będzie jeszcze można pytać o prawo i sprawiedliwość? I tu okazuje się, że to „dekonstrukcja jest sprawiedliwością”, że należy oczekiwać nadejścia sprawiedliwości jako Mesjasza. Demokracja jawi się jako przedmiot irracjonalnej wiary, jako mesjanistyczny sen, „bo demokracja ciągle jeszcze dopiero ma nadejść”. Wszyscy jesteśmy, zdaniem Derridy, dziedzicami tradycji mesjanistycznej, a tym samym dłużnikami marksizmu jako odnowienia obietnicy zbawienia.

Wizja Derridy z jej afirmacją różnicy i otwarcia tchnie optymizmem. Jednakże i tym razem mamy być może do czynienia z intelektualnym kolapsem. Mesjanizm stanowi boczny tor wszelkiego odpowiedzialnego myślenia, gdyż stawia nadzieję i utopię na miejscu spójnego projektu, a oczekiwanie na miejscu realizacji. Wydaje się więc, że XX-wieczne problemy z myśleniem o polityce mają podwójny rodowód. Z jednej strony można je wywodzić z formacji oświeceniowej, w której wiara w monopol rozumowej prawdy z góry wykluczala możliwość kompromisu, współistnienia rozwiązań i wielości form społecznego zaistnienia, degenerując w rozmaite formy totalizmu w myśleniu i praktyce politycznej. Z drugiej strony, jak wykazał Jacob Talmon, pojawia się pierwiastek myślenia religijnego lub wręcz mitycznego, odżywający w politycznych surogatach religii, wskazujących własne ujścia dla wiary w realizację utopii poza horyzontem doraźnej rzeczywistości czy w możliwość oczyszczenia przez krew. Wygląda więc na to, że, jak pisze Lilla, „rozum skapitulował przed irracjonalnymi namiętnościami, które przewędrowały z religii do polityki” (s. 202).

Lilla podsumowuje swój pesymistyczny esej powrotem do Platona i jego bezowocnych wycieczek syrakuzzańskich. Starożytny filozof przynajmniej częściowo zrozumiał swoją porażkę i umiał odstąpić od zamiaru „nawrócenia” tyrana. Tyranofilni intelektualiści XX wieku objeżdżali jego domeny z biletem powrot-

nym w kieszeni (Derridowskie *Moscou aller-retour*), wygłaszając bezinteresownie apologie tyranii, kierowani nie żądają znaczenia czy korzyści w cieniu władcy, lecz wskutek kolapsu swojej własnej refleksji.