

GEORGE GRANT

Tekst został przetłumaczony na postawie: G. Grant, *Tyranny and Wisdom*, w: tenże, *Technology and Empire*, House of Anansi Press Ltd., Toronto 1969, s. 79–109. Serdecznie dziękujemy za zgodę na publikację tłumaczenia.

Tyrania i mądrość*

(...) Książka *On Tyranny* profesora Leo Straussa, została opublikowana w 1948 roku¹. W 1954 roku został wydany jej francuski przekład wraz z towarzyszącym esejem pana Alexandra Kojève'a, zatytułowanym *Tyrannie et Sagesse*, oraz odpowiedzią Straussa². W 1959 roku Strauss włączył tę odpowiedź w wersji angielskiej do tomu *What is Political Philosophy?*³ (...)

Moim celem w tym tekście nie jest dokonanie podsumowania sporu Straussa i Kojève'a. Obaj wiedzą lepiej niż ja, jakie słowa są niezbędne, aby wyłożyć to, co mają na myśli. Współczesne pisma akademickie są zarzucone bezczelnymi streszczeniami, napisanymi przez tych, którzy uważają, że mogą w krótszych słowach wyrazić to, co mądrzejsi od nich powiedzieli w dłuższych. W tym tekście wiele argumentów Straussa i Kojève'a nie zostanie wspomnianych. Zamierzam raczej skomentować niektóre propozycje i racje w tym sporze, które interesują mnie, ponieważ wydają się być fundamentalne dla teorii polityki. Niemniej nieuniknione jest rozpoczęcie od okre-

* Pełen tekst tłumaczenia dostępny jest w drukowanej wersji pisma.

¹ L. Strauss, *On Tyranny – An Interpretation of Xenophon's Hiero*, Glencoe 1948.

² Tenże, *De La Tyrannie*, Paris 1954. Esej Straussa w tej książce zawierał również jego odpowiedź na krytykę profesora Erica Voegelina. Jego spór z Voegelinem nie jest jednakże przedmiotem rozważań tego tekstu.

³ Tenże, *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959. W angielskiej wersji eseju, Strauss wyciął pewne ustępy zawarte we wcześniejszej, francuskiej wersji. Owe skreślenia nie zmieniają radykalnie angielskiej wersji. Żałuję ich jednak, ponieważ włączenie ich we francuską dyskusję, miało pewne konsekwencje dla całej polemiki.

ślenia, o czym w swej najbardziej ogólnej formie wydaje się traktować rzeczony spór⁴.

Strauss powiada, że „tyrania jest niebezpiecznym rówieśnikiem życia politycznego”⁵. Utrzymuje on, że nowoczesne nauki społeczne nie są w stanie zrozumieć nowoczesnej tyranii. Uznaje więc, że istnieją różnice pomiędzy tyranią antyczną i nowoczesną. „Współczesna tyrania, w przeciwieństwie do klasycznej, jest oparta na nieograniczonym postępie w «podboju natury», który jest możliwy dzięki nowoczesnej nauce, jak i na popularyzacji i dyfuzji wiedzy filozoficznej, naukowej”⁶. Niemniej przeto, aby zrozumieć nowoczesną tyranię, konieczne jest najpierw zrozumienie „elementarnej, i w pewnym sensie naturalnej, formy tyranii, jaką jest tyrania przednowożytna”⁷. *Hieron* jest „jedynym pismem okresu klasycznego, które jest wyraźnie poświęcone dyskusji o tyranii i jej konsekwencjach, niczemu innemu”⁸. Głównym celem Straussa jest zatem nade wszystko napisać właściwy komentarz do tej pracy. Dokładnie mam tu na myśli, że jest on zainteresowany objaśnieniem tego, co napisał Ksenofont, a nie wyłożeniem własnych przemyśleń na ten temat. Jest jednak jasne, że czyniąc tak, w konsekwencji potwierdza, iż klasyczna nauka o sprawach ludzkich (*classical social science*) może zrozumieć tyranię w sposób, w jaki nowoczesne nauki społeczne zrobić tego nie mogą. Jest to teza komentarza Straussa, którą Kojève w swym eseju wyraźnie podkreśla. Strauss w odpowiedzi potwierdza, że to rzeczywiście jego twierdzenie. (...)

PRZEŁOŻYŁ MARCIN POLAKOWSKI

⁴ To, co autor napisał w jednym miejscu, jest nieuchronnie rozświetlane [objaśniane] przez to, co napisał w innym. Dlatego też niemożliwe jest pisać o Straussie czy Kojève bez posiadania w pamięci ich innych pism. Niemniej w tym artykule będę trzymał się tak blisko jak to możliwe ich pism o *Hieronie*. Jeśli ich poglądy w konkretnej sprawie będzie zaczerpnięty skądinąd, zostanie to wyszczególnione w przypisach.

⁵ Tenże, *On Tyranny*, s. 1.

⁶ Tenże, *What is Political Philosophy?*, s. 96.

⁷ Tenże, *On Tyranny*, s. 2.

⁸ Tamże, s. 1.

MARCIN POLAKOWSKI
Instytut Politologii UMK

Technologia a natura mądrości

George Parkin Grant jest postacią mało znaną poza Kanadą i niemal zupełnie nieznaną poza światem anglojęzycznym, podczas gdy w swej ojczyźnie uważany jest za jednego z najważniejszych XX-wiecznych filozofów polityki i kontrowersyjnego komentatora spraw politycznych.

Urodził się w roku 1918 w Toronto w poważanej rodzinie o bogatych tradycjach uniwersyteckich i nauczycielskich. W latach młodzieńczych ukończył elitarny Upper Canada College, a następnie studiował na Uniwersytecie Queen's oraz Uniwersytecie Oksfordzkim. W okresie studiów w Anglii, przerwanych przez wybuch II Wojny Światowej, największy wpływ na Granta wywarła postać C. S. Lewisa. Wówczas nawrócił się, jak sam to opisywał, „doświadczając Boga”, zupełnie podobnie jak Lewis, przedstawiający swoje młodzieńcze lata i powrót do chrześcijaństwa w autobiografii *Zaskoczony radością – moje wczesne lata*. Grant, choć wychowany jako prezbiterianin, szybko wstąpił do Anglikańskiego Kościoła Kanady, mimo że związek ten do końca jego życia nie był łatwym, głównie z uwagi na coraz bardziej liberalne nauczanie społeczne kanadyjskich anglikanów, którego nie mógł zaakceptować. Sam jednak również przyznawał się do bycia stosunkowo nieortodoksyjnym, choć głęboko wierzącym, chrześcijaninem, apologetą tradycji mistycznej, miłośnikiem refleksji Simone Weil. Religia zajmowała niewątpliwie w jego życiu i pracy intelektualnej centralne miejsce¹. Po wojnie, w 1947

¹ D. Westberg, *George Grant*, „First Things”, November 1994, za: http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=4503 [14.03.2008].

roku, Grant został wykładowcą filozofii na Uniwersytecie Dalhousie, gdzie szybko się doktoryzował. W kolejnych latach wielokrotnie przymierzany był do profesury na największym kanadyjskim uniwersytecie, w rodzinnym Toronto, jednak niechęć środowiska akademickiego ostatecznie uniemożliwiła mu tam pracę. Zrażony Grant, gdy w roku 1960 dostał propozycję objęcia jednej z katedr na nowopowstałym Uniwersytecie York, wpraw ją przyjął, jednak gdy dowiedział się, że przez pierwsze lata istnienia uczelni będzie ona całkowicie zależna od uczelni w Toronto, zrezygnował jeszcze przed rozpoczęciem roku akademickiego. W zamian rok później podjął się natomiast zadania stworzenia i prowadzenia Wydziału Religioznawstwa Uniwersytetu McMaster, gdzie spędził blisko dwie dekady swego życia. W roku 1980 powrócił na Uniwersytet Dalhousie, gdzie do śmierci w roku 1988 piastował stanowisko profesora studiów klasycznych.

Pracę naukową uważał Grant za główne pole swojej działalności. W swych studiach filozoficznych, ustawiał się przede wszystkim w kontrze do wpływowych nurtów XX-wiecznej filozofii analitycznej, sięgając do tradycji antycznych, zwłaszcza wątków platońskich. Jednocześnie wiele miejsca poświęcał analizie pism dwóch, wedle niego, najgłębszych filozofów nowoczesności, którzy w pełni mieli pojąć jej konsekwencje: Nietzschego i Heideggera. W pismach swych akcentował dwustopniowe zerwanie, jakie dokonało się wraz z przejściem od przednowoczesności do nowoczesności, a następnie wraz z rewolucją oświeceniową. Zerwanie to polegało na postawieniu woli w centrum refleksji o człowieku, zamiast rozumu (greckiego) czy wiary (chrześcijańskiej), dotąd kształtujących rozumienie sprawiedliwości i opartych na niej społecznych cnót. Przełom nastąpił jednak przede wszystkim w zastąpieniu kontemplacji technologiczną racjonalnością, która wywarła przemożny wpływ na kształt nowoczesności. Przednowoczesność z natury miała charakter kontemplacyjny, skupiający się na usilnym poszukiwaniu istoty rzeczy, źródeł strumienia życia, czy to w postaci platońskiego Dobra, arystotelejskiego bytu tudzież chrześcijańskiego Boga². Grecy rozróżniali rodzaj wiedzy praktycznej (*techne*) od wiedzy o naturze rzeczy (*episteme*). Teleologiczna perspektywa, w jakiej pojmowana była *techne*, nie pozwalała na jej deontologizację, czy to poprzez opisanie jej jedynie jako rodzaj imitacji (*mimesis*), czy to poprzez odróżnienie wynikających z niej praktycznych dóbr od dobra uniwersalnego. W nowoczesnym pojęciu technologii już na poziomie semantycznym nastąpiło zmieszanie *techne* i *logosu*, co zaowo-

² R. Bayer, *George Parkin Grant on the Unthought Ontology of Abortion: Bringing the „Poisoned Cup to the Lips of Liberalism”*, „Life and Learning”, vol. 16, 2006, s. 374.

cowało mętnym i płynnym pojęciem natury ludzkiej, podatnym na definio-
wane wedle potrzeb i z przypadku³.

Grantowi, niezbyt lubianemu w kanadyjskim środowisku naukowym, przyjaciół nie przysparzała z pewnością prowadzona również, obok pracy na uniwersytecie, krytyka społeczno-polityczna. Kanadyjski filozof podkreślał lojalistyczno-torysowską tożsamość swojej ojczyzny, zatracaną na rzecz wpływów kultury amerykańskiej, do cna oświeceniowej, upośledzonej choćby przez brak jakichkolwiek przednowoczesnych tradycji. Głównym przejawem ekspansji tej kultury jest bezrefleksyjne przejmowanie wzorców liberalnych w sferze rozwiązań społecznych i gospodarczych. Wzorce te, oparte choćby o teorie praw, są ideologiczną nadbudową dla ekspansji cywilizacji technologicznej. Grant krytykował w seriach esejów i odczytów, częściowo pisanych wraz z żoną – Sheilą, zarówno rugowanie religii z życia publicznego, wolnościowe stanowisko dotyczące aborcji czy eutanazji, jak i nieograniczony wolny rynek, niszczący tradycyjne wspólnoty oraz deformujący cnoty i obyczaje na rzecz konsumpcjonizmu⁴. Przyczyniło się to zresztą, ku jego niezadowoleniu, do nadania mu miana głównego teoretyka kanadyjskich „czerwonych Torysów”, w odróżnieniu od przyjmujących paradygmat neoliberalny „niebieskich Torysów”.

W czasie około czterdziestu lat swej pracy Grant wydawał głównie eseje i zapisy wykładów, zebrane między innymi w tomach *Philosophy in the Mass Age* (1959), *Time as History* (1969)⁵, *Technology and Empire: Perspectives on North America* (1969) czy *Technology and Justice* (1986). Ważną pracą filozoficzną Granta była książka *English-speaking Justice* (1974), analizująca pojęcie sprawiedliwości, również w kontekście nowej wówczas teorii Johna Rawlsa. Ogromny odźwięk w Kanadzie wywołał także płomienny esej polityczny *Lament for a Nation: the Defeat of Canadian Nationalism* (1965), napisany po przegranej w wyborach konserwatystów, spowodowanej masową krytyką mediów i opozycji, z jaką spotkała się ich odmowa przyjęcia amerykańskiej broni jądrowej na terytorium Kanady⁶.

³ G. Grant, *Thinking about Technology*, w: Tenże, *Technology & Justice*, Toronto 1986, s. 19.

⁴ Grant był w tym obszarze krytykiem wręcz radykalnym. Dezawuował kapitalizm, jako sposób egzystencji, oparty na instrumentalnej żądzy profitu i w ten sposób niszczący wszelkie lojalności i zaangażowania, tradycje i cnoty społeczne. M. Soules, *George Grant: Not His Own*, <http://www.media-studies.ca/articles/grant.htm> [14.03.2008].

⁵ Jest to zapis wygłoszonych w tym samym roku (1969) wykładów w ramach prestiżowych *Massey Lectures*.

⁶ Wymienione publikacje nie wyczerpują jednak w żadnej mierze szerokiego zbioru prac Granta. Był on bowiem autorem, który nie dbał o zebranie swych tekstów (publikowanych głównie w periodykach naukowych) w wydawnictwa zwarte. Całość jego dorobku wydawana jest obecnie w kolejnych tomach prac zebranych.

W przedstawionym eseju Grant skrupulatnie rysuje sedno jednego z najciekawszych sporów XX-wiecznej filozofii polityki — polemikę apologety tradycji klasycznej Leo Straussem i ucieleśnienia radykalnie nowoczesnego (choć nie liberalnego) spojrzenia na kwestie pierwsze — Alexandra Kojève'a, prowadzących nade wszystko spór o naturę filozofii i postać filozofa oraz o status uniwersalnego i homogenicznego państwa, w którym mędrzec wyrzeka się bycia „jedynie” filozofem. Komentując argumenty obu, autor zwraca szczególną uwagę na charakterystyczne w jego refleksji wątki dotyczące miejsca wiedzy technicznej oraz pierwiastków biblijnych w myśleniu o polityce. Zdaje się sugerować, iż heglowska wizja Kojève'a, realizuje się za pośrednictwem triumfu instrumentalnego podejścia technologicznego do istoty ludzkiej i natury oraz odejścia od religii uwzniaślającej człowieka. Technologia, zakładająca wypełnienie jakichś celów, nie może być wolna od wartości, a więc jako taka jest zdolna zastąpić filozoficzną refleksję nad celami. Nie dotyczy zatem tylko świata rzeczy materialnych, sama będąc specyficzną praktyką ludzką, mającą skłonność do ekspansji i kontroli innych typów ludzkiej aktywności, a następnie ich przekształcania, w ten sposób prowadząc do stopniowej homogenizacji społecznego kosmosu.

MARCIN POLAKOWSKI