
Marek Kwiek

Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

Rozdział 1

*Przykład wspólnotowy: Alexandre'a Kojève'a
filozof zmieniający świat (francuski Hegel)*

Postać Kojève'a jest dla moich rozważań poświęconych zmianom sposobu myślenia o filozofii i filozofie w powojennej myśli francuskiej wprost kluczowa. Dzieje się tak z kilku powodów: po pierwsze i najważniejsze, uważam, iż jego wpływ na powojenną myśl francuską – między innymi przez wieloletnie seminaria heglowskie prowadzone przed wojną z najważniejszymi filozofami tego okresu (a opublikowane w 1947 roku przez Raymonda Queneau) i przez liczne teksty rozproszone – jest nie do przecenienia. Kojève intelektualnie dał Francji to, czego najbardziej potrzebowała w burzliwym okresie przedwojennym i w pierwszych latach po zakończeniu wojny: zaprezentował heroiczną, antropologiczną, ateistyczną i współczesną wersję filozofii Hegla w oparciu o *Fenomenologię ducha*, a czytany przezeń Hegel odzywał się do słuchaczy magicznych wykładów (zwróćmy uwagę na plejadę nazwisk ich uczestników: Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Raymond Queneau, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty czy Eric Weil¹) głosem zdumiewająco aktualnym, potężnym i – bodaj przede wszystkim – wzywającym do działania. Przed wojną docierające do garstki wybranych wykłady propagujące polityczną aktywność filozofii mogły brzmieć nieco przedwcześnie; gdy

zostały opublikowane po wojnie (a więc po okresie narodowej klęski, Vichy, kolaboracji i *Résistance*) wraz z licznymi tekstami towarzyszącymi, trafiły już na niezwykle podatny grunt. Zaangażowanie, wisząca w powietrzu konieczność politycznej działalności, wybór przeciwstawnych stron w globalnym konflikcie politycznym, hegemonia lewicowej, wręcz komunistycznej myśli jako konsekwencja legendy płynącej z Ruchu Oporu – wszystko to spowodowało, iż czytany i komentowany tuż przed wojną Hegel z *Fenomenologii*, po wojnie stał się podstawowym punktem odniesienia w najważniejszych intelektualnych debatach. W niemal magiczny sposób Hegłowska „dialektyka panowania i niewoli” stała się w powojennej Francji, jak pisaliśmy, stałym elementem myślenia. W moim przekonaniu warto zaryzykować twierdzenie, iż powojenny „Hegel”, któremu następnie przeciwstawiono „Nietzschego”, to bardziej Hegel Alexandre'a Kojève'a niż Hegel Jean Hyppolite'a z *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. To Hegel Kojève'a porywał słuchaczy, a później czytelników, to on kształtował opinie, wybory i sądy; Hegel Hyppolite'a był skomplikowany i uczony, miał przemawiać z kart obiektywnego komentarza, nie odwołując się do teraźniejszości, nie odpowiadając na stawiane pytania, pozostawiając czytelnika w sytuacji trudnego wyboru własnych odpowiedzi.² A ów czas był taki, iż „dobra praca naukowa” (jak o niej wyraził się autor podczas obrony doktoratu) skrupulatnego badacza i beznamiętnego historyka nie mogła wzbudzić rezonansu porównywalnego z pulsującym życiem dziełem Kojève'a, dziełem „politycznej propagandy”, jak skądinąd sam o nim napisał.³ I nawet jeśli dzisiaj często pomija się *Introduction à la lecture de Hegel* Kojève'a jako rzecz

¹ Zob. listę sporządzoną przez Michaela S. Rotha w *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell UP, 1988, s. 225-227.

² Reakcję współczesnych doskonale pokazuje tekst Gastona Fessarda (antykomunistycznego jezuita, uczestnika seminariów Kojève'a) *Deux interprètes de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève* (z 1947 roku). Kojève, chociaż wedle Fessarda poniekąd „okalecza” Hegla, wywiera na słuchaczy, a potem na czytelników, głęboki wpływ, którego zupełnie nie jest w stanie wyrzeć Hyppolite, bowiem ten ostatni „tak obawia się wpływania na czytelnika, że za każdym razem stawia go w obliczu znaku zapytania”. Zob. *Kojève-Fessard Documents*, „Interpretation”, Winter 1991, Vol. 19, No. 2, s. 198.

³ Raymond Aron wspomina jak wyglądały słynne seminaria: Kojève najpierw tłumaczył kilka linijek *Fenomenologii* na francuski, akcentując pewne wyrazy, następnie mówił, nigdy nie potykając się o żadne słowa, bez notatek, bezbłędnym francuskim, a jego słowiański akcent dodawał mu jedynie oryginalności i przejmującego uroku... Zob. Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, Paris: Découverte, 1988, s. 43.

„naukowo” niewiele warta, to jej wpływ na kulturę francuską po wojnie był niewątpliwie potężny, o czym świadczy sposób myślenia o filozofii i o samym Heglu. (Jedną sprawą jest rodzaj magicznego oddziaływania, wręcz mesmerycznego wpływu Kojève'a i jego Hegla na czołowych, powojennych filozofów francuskich. Natomiast drugą sprawą jest bardziej naukowe – obiektywne, wyważone – zainteresowanie Heglem, jakie rodził Hyppolite i jego prace: uczestnikami jego seminariów było następne pokolenie młodych filozofów. W niniejszej pracy interesują mnie przyjmowane przez filozofów postawy wobec siebie i promowane formy aktywności filozofa w kulturze. Z tego względu – chociaż dla rozwoju myśli heglowskiej we Francji zasługi Hyppolite'a są olbrzymie – pomijam jego ujęcie filozofii Hegla, odsyłając z jednej strony do *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*⁴ czy *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*⁵, a z drugiej strony do licznych opracowań. Hyppolite, uważający *la conscience malheureuse* – idąc w ślady Jean Wahla, którego *La Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* z 1929 roku była początkiem renesansu heglowskiego we Francji – za podstawowy wątek *Fenomenologii ducha*, uznawał ją za Hegla *voyage de découverte*, która nie byłaby jednak dla jego czytelników partykularna, ale miałaby „sens uniwersalny.”⁶ Zarazem w pracach Kojève'a i Hyppolite'a ujawniał się wpływ egzystencjalizmu i marksizmu na odczytanie Hegla – u pierwszego przez *Bycie i czas* Martina Heideggera, u drugiego przez *L'Être et le néant* Sartre'a. Dla mnie jednak kluczowe znaczenie ma Kojève: różnicę, o którą mi chodzi już w 1949 ujął Georges Canguilhem w tekście poświęconym miejscu prac Hyppolite'a w szerszej recepcji Hegla we Francji, zatytułowanym właśnie *Hegel en France* – z jednej strony, mówiąc słowami Fessarda, mamy dzieło *professeur scrupuleux, historien impartial*, który nie dochodzi nigdy do jakiegokolwiek osobistego wniosku, a z drugiej strony pracę napisaną przez Kojève'a „dla Francuzów roku 1947.”⁷ Hegel Kojève'a dał owym „Francuzom roku

⁴ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946.

⁵ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948.

⁶ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., s. 50.

⁷ Georges Canguilhem, *Hegel en France*, „Magazine littéraire”, novembre 1991, s. 27.

1947” uprawomocnienie politycznego działania, a filozofom – przypisał rolę aktywnego zmieniania zastanego świata.⁸ Z perspektywy pytań o autowizerunek filozofa w powojennej Francji ważniejszy jest dla mnie Kojève'a „akt rewolucyjny”, „akt propagandy”, niż Hyppolite'a „wkład do filologicznego szkolarstwa”, by użyć mocnych sformułowań Stanleya Rosena z książki *Hermeneutyka jako polityka*. Bardziej interesuje mnie wykorzystywanie Hegla niż poświęcane mu badania.)

Po drugie, uważam miejsce Kojève'a za kluczowe, bowiem w sposób pośredni udało mu się narzucić dużej części powojennej francuskiej filozofii pewien model filozofa i pewien model myślenia o filozofii, model nazywany tu wciąż przeze mnie modelem „heglowskim” (czy „wspólnotowym”), choć nie z samym Heglem ma on punkty wspólne, co raczej z Heglem czytany przez Kojève'a, tego *commentateur de génie*, jak się czasem o nim powiada. Nie udało mi się znaleźć lepszej postaci do prezentacji tego ujęcia filozofa jak właśnie Kojève. Po trzecie, Kojève zaangażował się w wieloletnią dyskusję z Leo Straussem, która zaowocowała głośną książką *Tyrannie et sagesse* (wartą pogłębienia w kontekście korespondencji między nimi, niedawno wydanej w pełnym kształcie) i w krótką wymianę z Georges'em Bataille'm, która zaowocowała tego ostatniego rozważaniami o „bezczynej negatywności”. Oba wątki są dla mnie niezwykle ważne. Po czwarte wreszcie, chciałbym w ramach prowadzonych tu rozważań potraktować Hegla Kojève'a jako tego, od którego pokolenie Foucaulta chciało się „uwolnić”, bo przecież, jak wspominaliśmy, „... cała nasza epoka, czy to przez logikę, czy epistemologię, czy to przez Marksa, czy przez Nietzschego, próbuje uwolnić się od Hegla.”⁹ Przedstawiany przeze mnie w następnym rozdziale nowy obraz filozofa, jaki zrodził się z nowego odczytania Nietzschego w latach sześćdziesiątych, warto cały czas zestawiać z obrazem filozofa, jaki maluje się w pismach Kojève'a; dopiero wtedy ujawnione opozycje ukażą się jako ostre i radykalne, a banalna pozornie zmiana „mistrza myślenia” we Francji odkryje

⁸ Jednocześnie, jak można się domyślić, pisząc o Kojève'ie przez cały czas myślę również o wizerunku filozofa, jaki Francuzi znajdowali w tym okresie i później u Marksa. To przejście jest tym bardziej uprawnione, im mocniej eksponujemy związki Kojève'a z Marksem (a powiada się często, że Kojève czytał Hegla przez dwie pary okularów: marksowskie i heideggerowskie. Zob. Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, New York: St. Martin's Press, 1994, s. 12).

powagę dokonującego się przejścia w ujmowaniu miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie.

Kojève pojawia się zatem tutaj jako paradygmatyczny przykład „heglisty” (przeciwstawionego późniejszym „nietzscheanistom”), który pragnie zmieniać świat mocą filozofii, wpływać na aktualne wydarzenia i próbować wywoływać nowe, który posiada *projet à realiser* i przeprowadza radykalną reinterpretację Hegla jako swój wkład propagandowy do ostatecznej realizacji owego projektu.¹⁰

Antropologia, panowanie, niewola.

Zacznijmy od kilku uwag do Kojève'a czytania Hegla, aby następnie przejść do rozważań na temat roli filozofa w jego ujęciu.¹¹ Podejście Kojève'a do Hegla przybliży krótki paragraf z *Introduction à la lecture de Hegel*:

całość *Fenomenologii ducha*, streszczona w Rozdziale VIII, musi odpowiedzieć na pytanie, „czym jest Wiedza absolutna i jak jest ona możliwa?”. To znaczy: jaki musi być człowiek i jego historyczna ewolucja aby, w pewnym momencie tej ewolucji, ludzka jednostka, przypadkowo nosząca imię Hegla, dostrzegła, iż posiadała Wiedzę absolutną, tzn. Wiedzę, która ujawnia mu już nie partykularny aspekt bytu (który błędnie bierze on za jego całość), lecz byt w jego integralnej całości, jakim jest w sobie i dla siebie?¹²

Kojève, jak widać, czyta Hegla antropologicznie, a nie epistemologicznie, a pytanie o wiedzę i poznanie przekształca w pytanie o poznającego, o fizycznie istniejącą jednostkę imieniem Hegel. *Fenomenologia* staje się antropologią,¹³ bowiem opisuje

⁹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.

¹⁰ Powiada Jean Michel Besnier, iż Kojève prezentując swoje odczytanie Hegla chciał przede wszystkim pobudzić do działania, starał się *transformer Hegel en une arme de guerre... La politique de l'impossible*, *op. cit.*, s. 58.

¹¹ Chyba jego jedyną biografią intelektualną jest (mało pasjonująca) książka Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire* (Paris: Grasset, 1990).

¹² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Gallimard, 1947, s. 162-63, kursywa moja – M.K.

¹³ W tekście tym całkowicie pomijam zagadnienie, w jakiej mierze Kojève w swoim odczytaniu Hegla jest mu wierny. Kwestia jego wierności w stosunku do oryginału nie interesuje mnie i pozostawiam ją historykom francuskiej recepcji heglizmu (tak, jak nie interesowała samego Kojève'a,

człowieka jako realną istotę osadzoną w dziejach (jak to ujmuje z przekonaniem: „*Indépendamment de ce qu'en pense Hegel, la 'Phénoménologie' est une anthropologie philosophique*”¹⁴). Aby wiedzieć, czym są dzieje, trzeba wiedzieć, kim jest człowiek, który nimi kieruje. Aby zrozumieć wiedzę absolutną, trzeba zrozumieć dzieje; aby zrozumieć dzieje, trzeba zrozumieć człowieka; a zatem, aby zrozumieć wiedzę absolutną, trzeba zrozumieć człowieka.¹⁵ Hegel zastanawia się nad tym, kim jest. Komentuje Kojève: „oczywiście, musiał sobie mówić: *jestem* bytem myślącym. Jednak tym, co interesuje mnie przede wszystkim, jest fakt, że jestem *filozofem*, zdolnym do ujawniania ostatecznej *prawdy*, a stąd obdarzonym wiedzą *absolutną*, tzn. wiedzą ważną *powszechnie* i *wiecznie*. Jeśli *wszyscy* ludzie są 'istotami myślącymi', to jestem *jedynym* – przynajmniej teraz – który posiada tę Wiedzę. Pytając siebie 'kim jestem?' i odpowiadając: 'istotą myślącą', tym samym nie rozumiem nic z siebie, albo rozumiem bardzo niewiele”. Hegel – nosiciel wiedzy absolutnej, Hegel – jej wcielenie. Kim jest i skąd się wziął, dlaczego wiedza absolutna dana jest właśnie jemu? Jest człowiekiem z krwi i kości; siedzi na krześle, przy stole, i pisze piórem na papierze. Słyszy wystrzały armatnie, i wie, że są to wystrzały z armat w bitwie pod Jeną. *Il sait donc qu'il vit dans un Monde où agit Napoléon* – wie, że żyje w świecie, w którym działa Napoleon. Hegel pragnie zrozumieć Napoleona jako tego, kto wcielił w życie ideały Rewolucji Francuskiej, lecz zrozumieć Napoleona to zrozumieć całą historię powszechną.¹⁶ Hegel, myśliciel, który dotarł do kresu filozofii i zdobył wiedzę absolutną, żyje w czasach Napoleona i jako jedyny go rozumie.¹⁷

dla którego *la question de savoir si Hegel dit vraiment ce que je lui fais dire est tout simplement puérile*). Interesuje mnie Hegel Kojève'a (a nawet „Hegel-Kojève”, jeśli można tak powiedzieć) i jego wpływ na autowizerunek filozofa w powojennej myśli francuskiej. Oczywiście zdaję sobie sprawę, iż był to Hegel czytany osobiście, idiosynkratycznie, namiętnie, wybiórczo etc., lecz może dlatego właśnie w owym czasie był tak pociągający.

¹⁴ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 39.

¹⁵ Zob. Dennis J. Goldford w tekście *Kojève's Reading of Hegel*, „International Philosophical Quarterly”, Vol. xxii, No. 4.

¹⁶ Józef Tischner w swojej fascynującej *Spowiedzi rewolucjonisty. Czytając Fenomenologię Ducha Hegla* (Kraków: Znak, 1993) wyprowadza ją z poczucia winy, wyrzutów sumienia filozofa, który pisze, a nie walczy – *Fenomenologia* „jest spowiedzią samego Hegla – Hegla rewolucjonisty, który w godzinie krwawej walki usiadł przy stole, aby zrozumieć, co się właściwie dzieje” (s. 12).

¹⁷ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 163-167.

Być człowiekiem to być istotą samoświadomą (największą i pełną samoświadomość ma filozof). Człowiek nie może być pasywny, musi być aktywnym i negującym pożądaniem – w ontologii Kojève'a świat składa się z rzeczy i pożądań, które z kolei mogą odnosić się albo do rzeczy, albo do innych pożądań. Człowiek jest o tyle tylko, o ile się staje; staje się i jest tylko w czynie i poprzez czyn negujący to, co dane.¹⁸ Pożądanie zwierzęce kieruje się ku rzeczom, pożądanie prawdziwie ludzkie kieruje się ku innym pożądaniom (i jest „pożądaniem pożądania”). Człowiek jako pożądanie zatem szuka zaspokojenia w uznaniu przez inne pożądanie. Rodzi się „walka na śmierć i życie”, w której każdy chce ujarzmić wszystkich innych, aby zdobyć ich uznanie. Jednak nie jest ludzką taka istota, która nie potrafi postawić w tej „czysto prestiżowej” walce na szali swojego życia. Walka o uznanie stanowi początek historii – pojawiają się ci, którzy zaryzykowali życie i ci, którzy wyżej postawili swoją biologiczną egzystencję, czyli panowie i niewolnicy. U Kojève'a pragnienie uznania rodzi dialektykę panowania i niewoli, dialektyka owa, pomijając szczegóły, rodzi pracę, a sama praca jest motorem dziejów.

Człowiek narodził się wraz z pierwszą walką o uznanie, która zakończyła się narodzinami pana i niewolnika. Kojève czyni z dialektyki panowania i niewoli – z fragmentu o „samoistości i niesamoistości samowiedzy, panowaniu i niewoli” z pierwszego tomu – klucz do *Fenomenologii* Hegla. Dla filozofii francuskiej jest to główny punkt odniesienia w czytaniu Hegla i myśleniu o filozofii (i to, dodajmy, nie tylko u uczestników seminariów Kojève'a, jak u Sartre'a z *Bytu i nicości*, ale i w tak mniej oczywistych przypadkach jak u Maurice'a Blanchota czy Alberta Camusa¹⁹).

Pan zmusił niewolnika, aby go uznał jako pana i aby dla niego pracował i odstępował mu rezultaty swojego działania. Jednak życie w przyrodzie bez podejmowania przeciw niej walki to „życie w rozkoszy”, a pan po wygranej walce daje się uznać niewolnikowi, którego uznanie nie jest wiele warte. „Czy warto

¹⁸ Kojève antropologizując Hegla w swoich analizach zastępuje Heglowską „samowiedzę” przez „człowieka”. Walka dwóch samowiedz staje się zatem walką dwóch ludzi.

¹⁹ Zob. zwłaszcza *Literatura i prawo do śmierci* Blanchota (w *Wokół Kafki*) i *Człowiek zbuntowany* Camusa (tłum. J. Guze, Kraków: Oficyna Literacka, 1991, s. 134-142). Przesunięcie dokonane przez Camusa jest charakterystyczne: „Historia utożsamia się więc z historią pracy i *buntu*”. Co do

ryzykować własnym życiem po to, aby wiedzieć, że jest się uznawanym przez niewolnika? Rzecz jasna, nie warto.”²⁰ Panowanie okazuje się egzystencjalną ślepą uliczką (*une impasse existentielle*). Pan może albo zgłupieć z rozkoszy, albo umrzeć na polu bitwy jako pan, nie może jednak żyć świadomie i czuć zaspokojenia tym, kim jest. Pan okazuje się tylko katalizatorem dziejów, który powstał po to, aby dać początek niewolnikowi, który go „znosi” jako pana, a dzięki pracy przekracza siebie jako niewolnika. Pracujący, panujący nad naturą niewolnik – którego praca jest „hamowanym pożądaniem” (Hegel) – wykształca abstrakcyjne pojęcie wolności, jej ideał. Tylko on może się przekształcać (dzięki pracy). „Praca otwiera drogę do wolności czy też, dokładniej, do wyzwolenia” oraz „tam gdzie jest praca, tam w sposób konieczny jest zmiana, postęp, ewolucja historyczna”, powie Kojève.²¹

Schemat procesu dziejowego wyglądałby zatem w skrócie tak: po pierwotnej walce na śmierć i życie o uznanie pan zmusza niewolnika do pracy (samemu rozkoszując się produktem jego pracy lub walcząc), natomiast niewolnik stawia wyżej swoje życie, pracuje, przemienia naturę, a więc i siebie. Proces dziejowy jest dziełem niewolnika; pan jest tłem, nie byłoby jednak bez niego dziejów, bo nie byłoby niewolnika, a więc i jego pracy. Droga od niewolnika, wyraźnego początku dziejów, do mieszczanina i wyraźnego kresu dziejów w „powszechnym państwie homogenicznym” jest kręta i zawiła. Ewolucję dziejów zamyka (wedle Hegla czytanej przez Kojève'a) Rewolucja Francuska i Napoleon. Po terrorze rewolucyjnym przychodzi państwo, Imperium napoleońskie, które zamyka dzieje rozwoju ludzkości. Napoleonowi brakuje jedynie samowiedzy – którą jest Hegel jako autor *Fenomenologii ducha*. Fenomenem, który doprowadza do kresu ewolucję historyczną, a tym samym umożliwia wiedzę absolutną, jest więc „zrozumienie” Napoleona przez Hegla, który jest zarazem samym szczytem filozofii niemieckiej.²²

wpływów Kojève'a na Jacquesa Lacana, zob. Hegel, Heidegger, Lacan: *The Dialectic of Desire*, E. S. Casey i J. M. Woody(ed), [w:] *Interpreting Lacan*, New Haven: Yale UP, 1983, s. 75-111.

²⁰ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 174.

²¹ *Ibidem*, s. 176, s. 178.

²² *Ibidem*, s. 195.

Tyle o relacjach człowiek – dzieje – wiedza absolutna u czytanego przez Kojève'a Hegla, które uważam za kluczowe dla jego interpretacji.

Kojève-Strauss: debata stulecia?

Jednak najważniejsze z mojego punktu widzenia stwierdzenia padają w debacie z Leo Straussem i w krótkich tekstach rozproszonych, publikowanych najczęściej w Bataille'owskiej „Critique”. Debata ze Straussem zawarta w książce *O tyranii* uważana jest choćby przez Allana Blooma za „zapewne najbardziej wnikliwą publiczną konfrontację dwóch filozofów w naszym stuleciu”²³ (i nie wystarczy tu lekceważące stwierdzenie, że sam Allan Bloom jest uczniem Straussa i wydawcą angielskiego, niezwykle zresztą wybiórczego i skróconego tłumaczenia wykładów Kojève'a). Debata dwóch pozornie najbardziej od siebie odległych racji, stanowisk, nawet epok, prowadzona na marginesie przełożonego i opatrzonego przez Straussa komentarzem jednego z dialogów Ksenofonta (*Hieron*) w moim ujęciu pokazuje wielkość obydwu antagonistów, ale i ostateczną zbieżność ich filozoficznych stanowisk. Powiada się często, iż dyskutuje tu ze sobą antyczna mądrość i nowoczesna wiedza, Platon i Hegel, antymodernista i modernista, klasycysta i stalinista (mówią najbardziej złośliwi, przypominając aluzje Kojève'a do Stalina w czasach komentowania relacji Hegel-Napoleon, choćby na spotkaniu w ramach Collège de sociologie Bataille'a). Strauss miałby pozować na antycznego mędrca, spoglądającego z pogardą na koszmar nowoczesnego świata techniki, Kojève na współczesnego Hegla, który posiadał wiedzę absolutną i opisał kres historii, a zatem i kres filozofii, starając się przybliżyć realizację ideału „państwa powszechnego i homogenicznego”, społeczeństwa bez podziałów rasowych i klasowych, w którym filozof „nie ma nic do

²³ Zob. Allan Bloom, *Pytanie o przyszłość*, [w:] *Czy koniec historii?*, Konfrontacje 13, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Pomost, 1991, s. 41. Z kolei o książce Kojève'a Bloom pisze, że jest ona *one of the few important philosophical books of the twentieth century – a book, knowledge of which is requisite to the full awareness of our situation...* Zob. Allan Bloom, *Editor's Introduction* do amerykańskiego wydania wykładów Kojève'a (*Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell University Press, 1968), s. vii.

roboty” i pozostaje mu problem, co ma uczynić z „bezczyzną negatywnością” (Bataille).

Otóż moim zdaniem, a postaram się rzecz pokazać w tekstach składających się na rzeczoną debatę, stanowiska obydwu filozofów są, wbrew pozorom, niezwykle zbieżne. Obaj autorzy prezentują tutaj (a pomijam teksty obydwu z innych okresów, zwłaszcza liczne książki Straussa) taką samą koncepcję filozofa, jako tego, kto ma za zadanie kształtowanie biegu historii poprzez doradzanie tyranom, kształtowanie obrazu świata na miarę swoich filozoficznych koncepcji, przykrwanie go na miarę własnych przesądzeń filozoficznych. Obaj, moim zdaniem, w rozważanej tutaj debacie traktowali filozofię jako instrument użyteczny do kształtowania świata, wychodząc z założenia, iż to idee tworzą świat. Powiedział Stanley Rosen, inny uczeń Straussa, w *Hermeneutyce jako polityce* o książce Kojève'a (przy czym o głównej opozycji już wspominałem): „Odczytanie Hegla przez Kojève'a, zwracające się za pośrednictwem elitarnej publiczności do intelektualistów jego generacji, nie miało być przedmiotem zainteresowania czysto literackiego (ani nie zabiegał on o jego publikację, ani nie poprawił notatek ze swych wykładów tak, by tworzyły ukończoną książkę). *Nie był to wkład do filologicznego szolarstwa, lecz akt rewolucyjny, akt propagandy...*”²⁴ Ponadto Kojève w jego ujęciu „usiłuje stać się bogiem”, to nie tyle „solidny badacz”, co „boski szaleniec.”²⁵ Filozofowie-bogowie, boski Kojève i boski Strauss, mają wspólne, modernistyczne, wyolbrzymione przez oczekiwania stawiane wobec filozofów przekonania w kwestii ich miejsca w świecie. Z ich rozważań, chociaż diametralnie różnych w licznych szczegółach, chociaż fundamentalnie odmiennych w licznych kwestiach, wynika zgodność co do jednego: co do fundującego, prawodawczego, politycznie sensotwórczego miejsca filozofa w świecie. Cokolwiek

²⁴ Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. Jacek Zychowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, I, 1992, nr 2, s. 150, kursywa moja – M.K.

²⁵ A warto pamiętać również o tym, co Kojève powiedział w jednym z wywiadów: „To prawda, nie można dostąpić mądrości, jeśli nie jest się w stanie uwierzyć we własną boskość”. Warto również odwołać się do jego listu do Straussa z 1950 roku, w którym powiada, iż filozofowie, którzy mogą osiągnąć wiedzę, jeśli tylko wystarczająco dużo „kontemplują”, stają się w państwie powszechnym i homogenicznym, który nastanie po kresie historii – „bogami”. Zob. „The Strauss-Kojève Correspondence”, [w:] Leo Strauss, *On Tyranny*, revised and expanded edition, Victor Gourevitch and Michael S. Roth (eds.), New York: The Free Press, 1991, s. 255.

ich różni, a różni ich wiele, o czym za chwilę bardziej szczegółowo, zgadzają się ze sobą co do jednego: filozof to osoba, która poprzez swoje idee może zmieniać świat zastany (najlepiej, i najszybciej, bo najprościej, odwołując się do oświeconego tyrana, bo masy do swoich idei przekonać trudno). Wspólne jest im obydwu, przynajmniej w dyskutowanej tu publicznej debacie, stanowisko wywodzone wprost z Platońskiego Listu Siódmego, z tą może różnicą, iż jeden chciałby być samozwańczym Platonem, a drugi samozwańczym Heglem (na szczęście, dodam od razu, historia pozbawiła ich możliwości spełnienia swoich filozoficzno-politycznych marzeń).

Kojève powiada wprost: nie byłoby postępu historycznego, gdyby filozofowie nie nauczali polityków sensu bieżących zdarzeń historycznych („w takim sensie, iż nie można by wyprowadzić – bezpośrednio bądź pośrednio – z ich idei żadnego nauczania politycznego”). Podobnie w drugą stronę – nie byłoby również postępu w filozofii, gdyby politycy nie wprowadzali w życie filozoficznie podbudowanych „rad” filozofów poprzez „pracę” i „walkę” („nie byłoby zatem Filozofii w ścisłym sensie tego terminu”).²⁶ Mało tego, historia w ujęciu Kojève'a to „ciągłe następowanie po sobie działań politycznych kierowanych mniej czy bardziej bezpośrednio przez ewolucję *filozofii*.”²⁷ Być może właśnie w ostatnim stwierdzeniu tkwi istota kojewianizmu tak, jak ją chcę tu widzieć: historia, w ostatecznej analizie, to ewolucja filozofii. Działania polityczne są tylko zewnętrzną, polityczną emanacją tej ewolucji (jeśli polityka odbywa się za mniej czy bardziej bezpośrednią namową filozofii, to jest to zresztą wniosek nieunikniony. Polityk, człowiek czynu, jawi się jako jedynie „widzialna ręka” filozofa, człowieka myśli, który spleciony jest z pierwszym takim węzłem, jaki wyobraził sobie po raz pierwszy Hegel w *Fenomenologii* w odniesieniu do Napoleona: jeden nie może obejść się bez drugiego – to w Napoleonie Hegel odnajduje swoją pewność jako „samowiedzy sądzącej”. Jest bowiem pewien, iż jest Mędrce, posiadającym wiedzę absolutną, bowiem dzięki Napoleonowi – „samowiedzy działającej” – rzeczywistość, którą opisuje, jest definitywnie

²⁶ Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, [w:] Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 174-175 (wydanie *On Tyranny* z 1991 r. zawiera tekst Ksenofonta, tekst *On Tyranny* Straussa, tekst *Tyranny and Wisdom* Kojève'a, odpowiedź Straussa *Restatement on Xenophon's Hiero* i pełną korespondencję między nimi).

skończona²⁸). Kojève, nie chcąc uznać filozofii za kontemplację ahistorycznego i niezmiennego, ponadczasowego porządku, uznaje podstawową zależność między tyranią (polityką) i filozofią. Sukcesy filozofii i sukcesy polityki, czyli sukcesy mądrych tyranów, są od siebie uzależnione: pojawienie się tyrana-reformatora jest w jego opinii nie do pomyślenia bez wcześniejszego pojawienia się filozofa, a pojawienie się mędrca musi zostać poprzedzone przez polityczną i rewolucyjną działalność tyrana (jak w diadzie Napoleon-Hegel).

W debacie, jaka toczyła się między Kojève'em i Straussem chciałbym wyróżnić dwa interesujące mnie momenty: po pierwsze pytania o filozofię i politykę (tyranię), po drugie pytania o los, jaki Kojève gotuje filozofii w swoim państwie powszechnym i homogenicznym. Zaraz na wstępie chciałbym zauważyć, iż o ile z debaty o filozofii i tyranii zwycięsko wychodzi Kojève, o tyle z debaty o idealnym państwie zwycięsko wychodzi Strauss. Krytyka jednego i drugiego w obydwu aspektach jest miażdżąca.

Filozof wedle Straussa.

Leo Straussa tekst o tyranii stara się o umieszczenie „człowieka czynu” i „człowieka myśli” w uniwersalnej hierarchii bytów. Powiada Strauss, że głównym przedmiotem rozmowy przedstawianej w komentowanym dialogu Ksenofonta jest różnica między „życiem politycznym” i „życiem poświęconym mądrości.”²⁹ (Przypomnijmy to przeciwstawienie tak, jak jest ono obecne u Platona; oto co Sokrates powiada do Kalliklesa w *Gorgiaszu*: „Widzisz bowiem, że przedmiotem naszej rozmowy jest coś, co skłoniłoby do namysłu człowieka o niewielkim nawet rozsądku: w jaki sposób należy żyć, czy tak, jak ty mnie zachęcasz, to znaczy być *człowiekiem przemawiającym do ludu*, praktykującym retorykę, zajmującym się sprawami państwa

²⁷ *Ibidem*, s. 174.

²⁸ Warto by przytoczyć tu kluczowe rozważania Kojève'a z tekstu *Hegel, Marx et le christianisme* (1946). Otóż Napoleon „nie jest Duchem, ponieważ nie ma pełnej samowiedzy; poprzez swoje działania w gruncie rzeczy zamyka historię, *jednak nie wie, że to robi* i że robiąc to urzeczywistnia Ducha Absolutnego. *To tylko Hegel wie – i mówi w 'Fenomenologii'*. Dlatego Duch Absolutny czy 'Bóg' nie jest Napoleonem, ani nie jest Heglem, lecz Napoleonem-zrozumianym-przez-Hegla czy też Heglem-rozumiejącym-Napoleona”. „Critique” 1946, nr 3-4, août-septembre, s. 363.

²⁹ Zob. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, rozdział „The Two Ways of Life”, s. 78-91.

w taki sposób, jak wy to dziś czynicie; czy poświęcić życie filozofii; i jaka jest różnica między tymi dwoma sposobami życia. Być może najlepiej będzie, jak już wcześniej próbowałem, rozróżnić je, i po dokonaniu tego i wspólnym ustaleniu, że są to *dwa rodzaje życia*, trzeba zobaczyć, czym się od siebie różnią i które z nich należy wybrać”³⁰). Jeśli wziąć pod uwagę relacje między władcą i mędrce, to okaże się, iż wedle Straussa specyficzna funkcja władcy jest „ściśle podporządkowana funkcji mędrca”. W najlepszym przypadku, jaki można sobie wyobrazić, władca to ten, kto wprowadzałby w czyn nauczanie mędrca. Bowiem „mędrzec jest władcą władców.”³¹ Postać mędrca-filozofa (bez rozróżnienia tak ważnego dla Hegla i Kojève'a: filozof dąży do mądrości, mędrzec już ją posiadał) jest opisana dość dokładnie; właśnie taki obraz filozofa gruntownie skrytykuje Kojève w *Tyrannie et sagesse*. Kim zatem jest filozof u Straussa?

Nie jest to postać „z tego świata” – raczej z nieprzemijającego, niezmiennego i idealnego świata oddalonego od spraw ludzkich. Może żyć w oddaleniu od ludzi i ich codziennych trosk, może być w stosunku do swojej wspólnoty „obcym”, nie potrzebuje do filozofowania istot ludzkich, bowiem jest „tak samowystarczalny, jak tylko jest to w ludzkiej mocy.”³² Mając z jednej strony do wyboru przywiązanie do miasta (później państwa), rodziny, z drugiej natomiast przywiązanie do „rzeczy wiecznych”, wybiera te drugie. Czy jest przywiązany do miasta? – nie, jak u Ksenofonta i jego Sokratesa, ważniejsze są od niego przyjaźń i własne ja; stąd nawet najlepsze miasto znajduje się moralnie i intelektualnie na niższym planie niż najlepsza jednostka.³³ Jako filozof, jest przywiązany do szczególnego typu istot ludzkich, mianowicie do aktualnych czy potencjalnych filozofów, jego przywiązanie do filozoficznych przyjaciół jest większe niż do wszystkich innych, niż do swoich

³⁰ Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 1991, s. 93, kursywa moja – M.K.. Przypomnijmy również niezwykle ważną uwagę dotyczącą Sokratesa, wedle której z kimkolwiek i o czymkolwiek rozmawia, zmusza swojego rozmówcę do tego, aby „zdawał rachunek z siebie samego, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. A jak już raz ktoś wpadł, nie prędzej go puści Sokrates, aż to wszystko z niego pięknie, ładnie wyżył” (powiada Nikiasz do Lizymacha w *Lachesie*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958, s. 41).

³¹ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 86.

³² *Ibidem*, s. 90.

³³ *Ibidem*, s. 97, s. 98, s. 99.

„najdroższych i najbliższych.”³⁴ Filozof w ujęciu Straussa nie potrzebuje do swojego istnienia wielu innych ludzi, wystarczy mu odosobnienie i przebywanie w towarzystwie przyjaciół-filozofów; nie potrzebuje niekompetentnych mas, potrzebuje raczej podziwu, uznania i potwierdzenia, jakie może otrzymać od kompetentnej elity. Filozof jako filozof potrzebuje przyjaciół, którzy sami muszą być potencjalnymi albo aktualnymi filozofami, członkami naturalnej elity (skoro filozofia, będąc wiedzą o naszej niewiedzy co do najważniejszych rzeczy, nie jest możliwa przynajmniej bez *pewnej wiedzy co do owych najważniejszych rzeczy...*)

Hierarchia bytów jest tu jasna: najpierw samotni ludzie myśli, dopiero potem ludzie czynu, i wreszcie cała reszta. Filozof starając się o „wykroczenie poza ludzkość” (bo przecież „wiedza jest boska”), stara się jednocześnie „umrzeć, jeśli chodzi o wszystkie ludzkie sprawy”. Samodzielny, samowystarczalny, przywiązany do bytów wiecznych, a nie bytów ziemskich, bynajmniej nie szuka pocieszenia czy nie stawia sobie za cel ustanowienia najlepszego porządku społecznego. Uprawia swoistą „politykę filozoficzną”, która ma mu pozwolić uprawiać w spokoju swoją filozofię, niezależnie od miejsca, czasu i panującego ustroju. Filozofować można wszędzie, powiada Strauss:

nie istnieje konieczny związek między nieodzowną polityką filozoficzną filozofa a wysiłkami, jakich mógłby on się podjąć, aby przyczynić się do ukonstytuowania się najlepszej formy rządu. Bowiem filozofia i edukacja filozoficzna jest możliwa we wszystkich mniej czy bardziej niedoskonałych formach rządu.³⁵

Filozofować można wszędzie, pod warunkiem, iż między filozofem a miastem nawiąże się specyficzna relacja, o którą ma dbać owa filozoficzna polityka. Na czym ona polega? Polega na utwierdzeniu miasta (polityków, rządzących, tyra), iż filozofowie nie są ateistami, nie szargają miejskich świętości, czczą to samo, co czi miasto, nie są rewolucjonistami, w skrócie – na utwierdzeniu miasta, iż filozofowie to nie są „nieodpowiedzialni poszukiwacze przygód”, ale „dobrzy obywatele, a nawet najlepsi spośród obywateli”. Polityka filozoficzna propagowana przez Straussa to

³⁴ *Ibidem*, s. 200.

konformistyczna obrona filozofii, zawsze i wszędzie, niezależnie od panującej władzy. Jednak jak może być inaczej, skoro filozofa w jego ujęciu charakteryzuje „radikalne oddzielenie od istot ludzkich jako takich.”³⁶ Może najlepiej oddaje takie nastawienie stwierdzenie Straussa, iż filozof istotnie musi wychodzić na miejski rynek – jednak po to, aby zapolować tam na potencjalnych filozofów! Po nic innego, jak właśnie po tych młodych mężczyzn, których można będzie nauczyć filozoficznego sposobu życia.³⁷ Filozofowie mogą jedynie doradzać tyranom, wpływać na ich nastawienie do filozofii, zapewniając sobie bezpieczną egzystencję poprzez rozważnie prowadzoną „politykę”. Wykluczone jest działanie, zwłaszcza działanie polityczne, rewolucyjne czy wywrotowe. Krytyka przeprowadzona przez Kojève'a jest krytyką totalną, przynajmniej w tym aspekcie – jak zobaczymy – debatę wygrywa zdecydowanie Kojève.

Filozof wedle Kojève'a

Rozumowanie Kojève'a jest niezwykle przenikliwe. Na marginesie tekstu Ksenofonta i tekstu Straussa wyklada własną koncepcję roli filozofa, mędrca i intelektualisty w świecie. Ta koncepcja będzie tu dla nas najważniejsza. Obaj autorzy zgadzają się z pewnym pokrewieństwem między filozofią i tyranią. Filozofia wręcz potrzebuje tyranii, jeśli chce szybko i skutecznie urzeczywistniać swoje ideały. To właśnie tyran jest bezapelacyjnie tym, „który otrzyma i wcieli w życie rady filozofa.”³⁸ Oczywiście, dodajmy, takie rady, które nie będą utopijne, które będą miały bezpośredni związek z konkretną sytuacją. Simonides, poeta, i Hieron, tyran, bohaterowie tekstu Ksenofonta stanowią wyjściową parę w analizach Kojève'a; Hieron uważa, iż życie tyrana jest tak nieszczęśliwe, iż właściwie mógłby ze sobą skończyć,

³⁵ *Ibidem*, s. 205.

³⁶ *Ibidem*, s. 202.

³⁷ *Ibidem*, s. 205. Nawiązując do „mężczyzn”, przypomnijmy Michela Foucaulta z *Historii seksualności*, który powiadał, że w starożytności istniała tylko „moralność mężczyzn – moralność rozważana, pisana i nauczana przez mężczyzn i kierowana do mężczyzn, oczywiście wolnych”. *Użytek z przyjemności*, Warszawa: Czytelnik, 1995, tłum. T. Komendant, s. 162.

³⁸ Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 165.

natomiast Simonides udowadnia, iż tyran może być najszczęśliwszym z ludzi. Tyran przedstawiony przez Ksenofonta jest władcą, który potrzebuje przewodnika po to, aby stać się dobrym władcą: nawet najlepszy tyran jest niedoskonały bez pomocy rad poety (bez pomocy rad filozofa). Co szokuje Kojève'a w dialogu Ksenofonta? Otóż szokuje go fakt, że Hieron słucha, nic nie mówi, a Simonides nawet nie pyta, czy Hieron zamierza wcielić w życie radę, którą właśnie otrzymał.³⁹

Poeta Simonides okazuje się typowym „intelektualistą”, który krytykuje świat realny z punktu widzenia ideału, który nie istniał i nie istnieje, który prezentuje tyranowi jedynie pewną utopię, nie bacząc na jej realizację. To nie mędrzec i nie filozof. Kojève przeciwstawia utopii – „czynną” (rewolucyjną) ideę, pokazującą, w jaki sposób, tu i teraz, można zacząć przekształcać daną, konkretną rzeczywistość, mając na względzie dopasowanie jej do zaproponowanego ideału. Krytyka „intelektualisty” (a nie „rewolucjonisty”) Simonidesa jest taka: „Hieron nie dowiaduje się, jaki pierwszy krok musi podjąć, aby podążać w kierunku ideału”.

Zasadnicza kwestia, jaka wyłania się w rozważaniach Kojève'a jest taka, czy filozof *może* robić coś innego niż jedynie mówić o politycznym ideale i czy *chce* opuścić sferę utopii i abstrakcyjnych idei po to, aby zmierzyć się z konkretną rzeczywistością, udzielając tyranowi „realistycznych” rad. Mówiąc dokładnie, pyta Kojève:

czy filozof *może* rządzić ludźmi czy uczestniczyć w rządzeniu nimi, i czy tego *chce*; w szczególności, czy *może* i czy *chce* to czynić poprzez udzielanie tyranowi konkretnych rad politycznych?⁴⁰

Odpowiedź negatywna na pierwsze pytanie, pytanie o możliwość filozofa, oparta jest na „całkowicie złym rozumieniu” tego, czym jest filozofia i kim jest filozof. Bowiem w opinii Kojève'a „*filozof jest doskonale zdolny do wzięcia na siebie władzy, i do rządzenia czy uczestnictwa w rządzeniu, na przykład poprzez udzielanie politycznych rad tyranowi.*”⁴¹ Odpowiedź na pytanie o chęci filozofa związana jest z

³⁹ *Ibidem*, s. 136.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 147-148.

⁴¹ *Ibidem*, s. 150, kursywa moja – M.K.

faktem, iż człowiek, aby myśleć i działać potrzebuje czasu, a zatem filozof jest zmuszony do wybierania między poszukiwaniem Wiedzy a działalnością polityczną. Konsekwencja jest prosta: „wyrzeka się on dlatego nie tylko 'pospolitych przyjemności', ale również i wszelkiego właściwego *działania*.”⁴²

Pytania o filozofa i rządzenie – o uczestnictwo filozofa w rządzeniu – mają tu dla nas kluczowe znaczenie. Kojève porównuje ze sobą potencjał filozofa i osoby „niewtajemniczonej” w filozofię w kwestii rządzenia i oto okazuje się, iż filozofa odróżniają przede wszystkim trzy cechy: lepsza biegłość w dialektyce (czy w ogóle w dyskusji), wolność od uprzedzeń i wreszcie większa otwartość na to, co realne, większa bliskość do konkretnego. Istotnie, jeśli założyć, że rządzenie państwem jest praktyką o pochodzeniu czysto dyskursywnym, to ten, kto jest mistrzem dyskursu czy mistrzem dialektyki, równie dobrze może zostać mistrzem rządzenia. Jeśli Simonides był w stanie pokonać w dyskusji Hierona, to dlaczego nie mógłby zastąpić go jako szef rządu, jeśli tylko by sobie tego życzył, pyta Kojève.⁴³ Ponadto gdyby filozof przejął władzę z pomocą swojej dialektyki, to – gdy zestawić go z owym „niewtajemniczonym” – jego rządy byłyby lepsze i z racji braku uprzedzeń i z racji bardziej konkretnego charakteru jego myślenia. Jednak filozof wedle Kojève'a nie tylko może rządzić, może on również przeprowadzać rewolucje! Posłuchajmy:

Tam, gdzie 'reformy strukturalne' czy 'działanie rewolucyjne' jest obiektywnie możliwe, a zatem konieczne, *filozof szczególnie nadaje się do tego, aby wprawiać je w ruch czy też polecać je*, bowiem to on, w przeciwieństwie do władcy 'niewtajemniczonego' wie, że tym, co trzeba zreformować bądź czemu trzeba się przeciwstawić, są jedynie 'uprzedzenia', to znaczy, coś nierzeczywistego, a zatem coś stawiającego stosunkowo niewielki opór.⁴⁴

Zarówno w okresach stagnacji, jak i w okresach rewolucji rządzący nie mogą tracić z oczu konkretnej rzeczywistości i nie ma powodu, aby sądzić, iż filozof nie mógłby zastąpić u władzy człowieka czynu (zwłaszcza, że widzi *dalej* i w czasie i w przestrzeni). Filozof, przypomnijmy, jest wręcz „doskonale zdolny do przejęcia

⁴² *Ibidem*, s. 150.

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 148-149, kursywa moja – M.K..

władzy i do rządzenia czy uczestnictwa w rządzeniu”... Kwestia, czy chce rządzić, wiąże się z odpowiedzią na pytanie, co ma robić ze swoim czasem. Jak się okazuje, i co brzmi paradoksalnie, wybór rządzić/nie rządzić, doradzać/nie doradzać tyranowi nie jest u Kojève'a wyborem moralnym. Jedynym problemem jest czas, a nie moralne skrupuły czy etyczne dylematy. Wybór między poszukiwaniem mądrości a działaniem politycznym to tylko kwestia czasu (wynikająca z banalnego faktu, iż człowiek, aby myśleć i aby działać potrzebuje czasu, a zarazem czas, jakim dysponuje jest ograniczony).

W tym momencie w rozważaniach Kojève'a pojawia się krytyka Straussa jako reprezentanta „epikurejskiego” nastawienia w filozofii. Zgodnie z nim filozof izoluje się od ludzi, żyje poza światem realnym i nie przejawia zainteresowania życiem publicznym. Cały swój czas poświęca na poszukiwanie „prawdy” czyli „czystej teorii, która nie ma żadnego koniecznego związku z ‘działaniem’”. Filozof nie miesza się do ziemskich spraw tyraństwa, tyran nie miesza do wiecznych spraw filozofa. Wszystkim tym, o co filozof prosi tyraństwa, jest aby ten nie zwracał uwagi na życie filozofa, „które jest całkowicie poświęcone poszukiwaniu czysto *teoretycznej* prawdy czy ideałowi ściśle wyizolowanego życia.”⁴⁵

Dwa są warianty takiego „epikureizmu” w filozofii: pogański „ogród” oraz chrześcijańska i mieszczańska „republika literatów.”⁴⁶ Władza w obydwu przypadkach ma tolerować filozofa pod warunkiem wyrzeczenia się przez niego jakiegokolwiek aktywnego udziału w sprawach publicznych; zostawia go w spokoju, pozwalając na czysto teoretyczne myślenie, wykładanie i pisanie. Warunek jest jeden:

⁴⁴ *Ibidem*, s. 149.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 150.

⁴⁶ Krzysztof Pomian w książce *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* tak oto charakteryzuje *république des lettres*: „*République des lettres* jawi się uczonym jako społeczność, do której należy się na mocy swobodnego wyboru, polegającego na podporządkowaniu wszystkich własnych poczynań i zamierzeń dążeniu do bycia użytecznym dla społeczeństwa ludzkiego – rozumianego globalnie, bez uwzględniania podziałów narodowych, stanowych czy konfesjonalnych – oraz dla samej *république des lettres*, która stanowi reprezentację tego społeczeństwa. Innymi słowy, wybór, którego trzeba dokonać, aby wstąpić do *république des lettres* polega na opowiedzeniu się za wartościami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi, przeciwko wszelkim partykularnym wspólnotom; uczony powinien identyfikować się z całą ludzkością. (...) [J]ako uczony, nie jest synem ani ojcem, Francuzem ani Anglikiem, katolikiem ani protestantem. Jest uczonym, czyli po prostu człowiekiem jako istotą obdarzoną rozumem i czyniącą z niego właściwy użytek...” (s. 158-159).

nie będzie robił nic, co mogłoby pośrednio bądź bezpośrednio prowadzić do *działania*, szczególnie do działania politycznego.⁴⁷

Z perspektywy Kojève'a nastawienie takie jest fundamentalnie błędne. Aby uzasadnić pełną izolację filozofa od spraw tego świata należy założyć, iż byt, którego badaniu filozof się poświęca, jest niezmienny i ponadczasowy, a zatem adekwatne ujawnienie ponadczasowej całości bytu przez filozofa jest prawdą. Filozof może dotrzeć do prawdy tylko wtedy, gdy odsunie się od zmiennego i pełnego zgiełku świata „pozorów” i będzie żył w spokoju „ogrodu”. Mówi Kojève: „spokój tej izolacji, ten *całkowity brak zainteresowania swoimi bliźnimi i jakimkolwiek 'społeczeństwem'*, daje najlepsze perspektywy dotarcia do Prawdy, której poszukiwaniu człowiek postanowił poświęcić swoje całe życie jako absolutnie *egoistyczny* filozof”. Strauss wedle Kojève'a zakłada właśnie tak radykalny egoizm życia filozoficznego – „mędrzec jest zatem absolutnie 'niezainteresowany' innymi ludźmi.”⁴⁸

Autor *Tyranii i mądrości* wybiera przeciwstawny biegun: filozof musi uczestniczyć w historii i nie jest jasne, dlaczego nie miałby uczestniczyć w niej „aktywnie”, na przykład „doradzając tyranowi” skoro, jako filozof, jest w stanie lepiej rządzić od każdego niewtajemniczonego w filozofię. Jedynym, co mogłoby powstrzymać go od rządzenia, jest brak czasu. Straussowi, jak wszystkim poprzednim mieszkańcom ogrodów, akademii, liceów i republik literatów ma grozić niebezpieczeństwo „umysłowości klasztornej”: zamiast sporów idei, zgoda na wspólne, podzielane przez „klasztor”, uprzedzenia oraz niechęć do poznawania wydarzeń z realnego świata. Strauss usprawiedliwia egoizm wyizolowanego filozofa i jest dumny, iż wie coś więcej – i coś innego – niż niewtajemniczeni, którymi pogardza. Kojève chciałby wpisać w filozoficzne życie polityczny aktywizm. U podstaw tej myśli leży przekonanie, iż „w zasadzie nie ma żadnej różnicy między politykiem i filozofem: obaj poszukują uznania i obaj *działają*, aby na nie zasłużyć.”⁴⁹ Pojawia się postać filozofa-pedagoga, która zawsze, prędzej czy później,

⁴⁷ Zob. Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 151.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 152, pierwsze podkr. moje, drugie Kojève'a.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 156.

wkroczy na teren działania polityka czy tyrańcy, który również jest wychowawcą. W związku z tym

filozof-pedagog w sposób naturalny będzie skłaniał się ku próbom wywierania wpływu na tyrańcę (czy w ogóle na rząd) z myślą, aby zmusić go do stworzenia warunków, które pozwolą na ćwiczenie pedagogii filozoficznej.⁵⁰

Aby jego pedagogia filozoficzna była możliwa i skuteczna, będzie mocno skłaniał się do brania udziału w rządzeniu. Konflikt filozofa stojącego w obliczu tyrańcy jest niczym innym jak konfliktem intelektualisty w obliczu działania (a nie w obliczu jakichkolwiek innych wyborów!). Filozof znajduje się w szczególnie złym położeniu, jeśli chce krytykować tyrańcę jako taką, bo przecież zawsze spieszy się, chce stracić jak najmniej czasu, a jeśli chce szybko odnieść powodzenie, musi zwrócić się raczej do tyrańcy niż do demokratycznego przywódcy („filozofów, którzy chcieli działać w politycznej teraźniejszości, we wszystkich czasach, pociągała tyrańca”). Co robi filozof w obliczu niemożności politycznego działania bez porzucenia filozofii? Porzuca działanie polityczne, a to jest dla Kojève'a błąd zasadniczy. Co mu pozostaje? Pozostaje mu „dyskusowanie”, czy rządzić, czy doradzać rządzącym, czy też powstrzymać się od wszelkiego działania politycznego. Dyskusje te trwają już z górą dwa tysiąclecia... Dyskutuje z tyrańcą Hieronem również i Simonides z tekstu Ksenofonta, bo nie jest filozofem, jest jedynie (Kojève'iańskim) „intelektualistą”.

Jakie są konkluzje rozważań Kojève'a? Konkluzje są takie, iż jeśli historia to tylko następujące po sobie działania polityczne kierowane przez ewolucję filozofii, to potrzebni są tyrańcy (czy rządcy) wprowadzający w życie utopie, kierujący nimi filozofowie, wymyślający owe utopie, oraz intelektualiści, których zadaniem jest zbliżanie idei filozoficznych i rzeczywistości politycznej. Gdyby filozof dbał o szczegółowe przeniesienie utopii na plan bieżących problemów politycznych, nie miałby czasu na filozofię, przestałby zatem być filozofem. Mediatorami między Tyrańcą a Mądrością są aktywni, rewolucyjni intelektualiści. „Mówiąc ogólnie, to sama historia dba o 'osądzenie' (poprzez 'osiągnięcie' czy 'sukces') czynów mężów

⁵⁰ *Ibidem*, s. 162.

stanu czy tyranów, których dokonują oni (świadomie lub nie) jako funkcję idei filozofów, przystosowanych do celów praktycznych przez intelektualistów.”⁵¹ Jak zatem nie patrzeć, w sumie i pomijając człon pośredni, historia ocenia filozofów, którzy stoją za jej biegiem. Jeśli nie ma filozofii, nie ma historii i postępu, dlatego, w ostatecznej analizie,

historia powszechna jest historią filozofii.⁵²

Można by powiedzieć: błędy w historii powszechnej to błędy filozofii; jej upadki, tragedie, zbrodnie wynikają z upadków, tragedii i zbrodni filozofii... Niezwykle to niebezpieczne. Łatwo się szuka winnych pośród filozofów, łatwo obarcza się ich winą za wszelkie zło istniejące w świecie społecznym, a któż nie siedział już na ławie oskarżonych (w różnym czasie i u różnych autorów): Platon, Hegel, Rousseau, Nietzsche, a ostatnio Derrida. Mottem takiego uzależnienia historii powszechnej od historii filozofii może być następujący fragment z Kojève'a:

każda interpretacja Hegla, jeśli jest czymś więcej niż pustym gadaniem, nie jest niczym innym jak programem walki i pracy (...) Oznacza to, że dzieło interpretatora Hegla przyjmuje znaczenie *dzieła propagandy politycznej*. (...) Albowiem może być tak, iż, w gruncie rzeczy, *przyszłość świata, a tym samym sens teraźniejszości i znaczenie przeszłości, zależy, w ostatecznej analizie, od sposobu, w jaki interpretujemy dzisiaj pisma Hegla*.⁵³

Spójne to bardzo z Kojève'a sposobem myślenia o filozofii i filozofie. Przypomnijmy, co gdzie indziej Kojève rozumie przez metody propagandy wiedząc już, że interpretacja Hegla to polityczna propaganda, czy jak chce Besnier, że to Hegel „przetransformowany w maszynę wojenną”⁵⁴ na rzecz „państwa powszechnego i homogenicznego”, czyli na rzecz społeczeństwa bezklasowego („w którym i poprzez które historia osiąga swoje najwyższe stadium”⁵⁵). Po pierwsze, z propagandą mamy

⁵¹ *Ibidem*, s. 176.

⁵² Alexandre Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, *op. cit.*, s. 357.

⁵³ *Ibidem*, s. 366, drugie kursywa moja – M.K.

⁵⁴ Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, *op. cit.*, s. 58.

⁵⁵ Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 168.

do czynienia wtedy, gdy założony efekt argumentacji u czytelników jest ważniejszy niż odpowiadanie argumentacji rzeczywistości, po drugie, gdy mówi się prawdę, tylko prawdę ale nie całą prawdę, i po trzecie, „w dziele propagandy jest doskonale uprawomocnione korzystanie z pewnych sztuczek i zarazem zarzucanie swoim adwersarzom korzystanie z nich.”⁵⁶ Czytając (wczesnego, jeszcze nie ironicznego) Kojève'a, warto o tych kilku określeniach propagandy pamiętać. Powróćmy jednak jeszcze na moment do przed chwilą przywołanego cytatu: współgra on ze wszystkim tym, co dotąd powiedzieliśmy o roli filozofii wedle Kojève'a. Jaka musi być odpowiedzialność filozofa, jeśli od przeprowadzonej przezeń interpretacji pism Hegla ma zależeć przyszłość świata? Kojève, wierzący w kres historii wraz z Napoleonem i w nauczanie Hegla jako „nauczanie ostateczne” (Leo Straussa *final teaching*), widzi przyszłość świata w *Fenomenologii ducha*. Co jednak ma uczynić wierny słuchacz kojèviańskich nauk, który już wie, iż wraz z Heglem i Napoleonem (a potem wraz z Kojève'em i Stalinem) upragniony kres historii nie nadszedł? Wierni tym naukom filozofowie francuscy przenieśli tę ideę na wszystkich filozofów: przyszłość świata, a w domyśle jego zbawienie, miałyby zależeć od filozofów. Idei tej poddali się łatwo, aż do czasów „nietzscheańskiego” zwrotu z lat sześćdziesiątych. I „terrorystyczna koncepcja historii” (jak mówi o niej Descombes), i pragmatyczna definicja prawdy (prawda jako rezultat, a „rezultat uniewinnia zbrodnię, ponieważ rezultat, to nowa rzeczywistość, która *istnieje*”), doprowadza do ogólnego przekonania, iż motorem zmian w świecie społecznym są filozofowie, którzy zmieniają świat poprzez rewolucje, które w dodatku są z konieczności krwawe (przypomnijmy: „la Révolution est non pas seulement en fait, mais *encore essentiellement et nécessairement – sanglante*”...⁵⁷). Dziedzictwo Kojève'a w tej kwestii jest znaczące, a widać je i u

⁵⁶ Alexandre Kojève, *Christianisme et communisme*, „Critique” 1946, nr 3-4, août-septembre, s. 311.

⁵⁷ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., s. 573, kursywa moja – M.K. Warto w tym kontekście przytoczyć relację Raymonda Arona z okresu Maja '68 zawartą w jego wspomnieniach, w książce *Widz i uczestnik*: „Rozmawiałem z Kojèvem, w przeddzień mowy de Gaulle'a, a więc w końcowej fazie wydarzeń. Gdy tylko coś się działo we Francji, Kojève zaraz do mnie dzwonił. Powiedział mi: ‘To nie jest rewolucja, to nie może być rewolucja. Nie może być rewolucji bez zabijania. Nikt nikogo nie zabija. Studenci wychodzą na ulicę. Krzyczą na policjantów, że to SS, ale to SS nikogo nie zabija, to niepoważne, to żadna rewolucja’”... Raymond Aron, *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Warszawa: Czytelnik, 1992, s. 251.

Merleau-Ponty'ego, i u Sartre'a, i w licznych dyskusjach z lat czterdziestych i pięćdziesiątych, zwłaszcza w „Les Temps Modernes”.

Historia, filozofia, przemoc. „Humanizm” i „terror”

Od burzliwych lat trzydziestych (do lat pięćdziesiątych) duża część filozofów francuskich, poszukując źródła prawdy o świecie, kryteriów sądenia oraz związków między myśleniem a działaniem zaczęła zwracać się w stronę *historii*. Był to wyraźny odwrót od Kanta i zwrot do Hegla. Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Eric Weil – najwybitniejsi hegliści tamtego okresu – badali, w jaki sposób filozofia dziejów mogłaby służyć za fundament rozumienia współczesnego świata oraz starali się wykuwać związki między historią a poznaniem.⁵⁸ Heglizm został wprowadzony we Francji jako nowy środek przemyślenia sensu przeszłych, bieżących i przede wszystkim przyszłych zmian historycznych. To co jednostkowe miało się tu zintegrować z tym, co ogólne, to, co osobiste z tym, co polityczne. Heglizm miał pomóc zrozumieć i pomóc wpływać na gwałtownie zmieniający się świat, a wiedza o nim miała płynąć z niego samego, tak jak i jego sens miał się znaleźć w nim samym. Pytanie o to, w jaki sposób działanie w historii ma być rozumne, znalazło taką oto odpowiedź, iż pewne programy polityczne mogą być uprawomocnione przez filozofów, a inne nie. Pewne kierunki społecznego rozwoju były poniekąd podżyrowane przez filozoficzną profesję, a swoją rolę odegrał tu nie neokantyzm z „warunkami możliwości” – który sprawował hegemonię przed przyjęciem się heglizmu, jeszcze pod koniec lat dwudziestych – a właśnie Hegel, narratywista z *Fenomenologii ducha* (ale już nie Hegel, systematyk z *Logiki*). Zwrot ku historii pozwolił odświeżyć filozofowanie i nadać mu nowy, aktualny impet, jednak już w latach pięćdziesiątych historia stała się ciężarem, myślenie dialektyczne zaczęło ciążyć coraz mocniej i przeszkadzać coraz bardziej. Jak to ujął Foucault w tekście o

⁵⁸ „Historia” i „poznane” to tytułowy problem przywoływanej już tu doskonałej książki Michaela S. Rotha (notabene współwydawcy korespondencji Kojève-Strauss), poświęconej przyswajaniu Hegla przez Francuzów przed i po drugiej wojnie światowej: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*.

Deleuze'ie: *il faut penser problématiquement plutôt que d'interroger et répondre dialectiquement*, „trzeba myśleć problematycznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie.”⁵⁹ I wtedy jako filozoficzna alternatywa pojawił się Nietzsche. Jean-Michel Besnier, autor doskonałej książki o Bataille'u (a przy okazji i o Kojèvie), powiada, iż już w przededniu wojny, chociaż nikt nie wiedział, czy wiek będzie nietzscheański czy heglowski, wszyscy wiedzieli, że właśnie następuje zerwanie z poprzednimi sposobami myślenia.⁶⁰ Historia przestała być sensownym – chociaż krwawym – marszem ducha poprzez dzieje, marszem, który prowadzi do kresu i obiecanej szczęśliwości, nawet jeśli wiecie, niejako po drodze, przez nieszczęścia i cierpienia. Gdy Gilles Deleuze frontalnie zaatakował Hegla w *Nietzschem i filozofii*, to atakując pojęcie negatywności, trafił w Heglowskie pojęcie historii. Bowiem bez idei „pracy negatywności”, historia jest dla Hegla jedynie przypadkową serią zdarzeń, „cierpienie przeszłości nie ma sensu, a terażniejszość nie niesie z sobą nadziei płynącej z rozumu”...⁶¹

A przecież cierpienia miały mieć sens, a historia miała goić rany, które okazać się miały „historycznie” konieczne. Zobaczmy, jak w okresie tuż po wojnie istnienie terroru i cierpienia jako niezbędnych składników postępu w historii uzasadniał w *Humanisme et terreur* Maurice Merleau-Ponty,⁶² wierny uczeń akceptujących przemoc nauk Kojèveiańskich (bo przecież rewolucje wedle niego muszą być krwawe – jak to ujął Rubaszow w swoim więziennym pamiętniku w *Ciemności w południe* Arthura Koestlera: „rewolucja prowadzona zgodnie z zasadami gry w krykieta, jest absurdem”, a Camusowski rewolucjonista ze *Sprawiedliwych*, Stepan, powiadał: „wszystko, co może służyć naszej sprawie, jest dozwolone”⁶³). Działanie polityczne

⁵⁹ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, [w:] *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Galimard, 1994, vol. 2, s. 91.

⁶⁰ Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, *op. cit.*, s. 41.

⁶¹ Michael S. Roth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 197.

⁶² Odwołuję się tu tylko i wyłącznie do tej książki z 1947 roku, pamiętając, iż późniejszy Merleau-Ponty odrzucił zawarte w niej stanowisko. Jak radykalnie inne było ono później w kwestii relacji filozofii i polityki, zob. rozdział o „zaangażowaniu”.

⁶³ Albert Camus, *Sprawiedliwi* w przekładzie Jana Błońskiego, [w:] *Dramaty*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 249. Z kolei w Camusowskiej adaptacji *Biesów* Piotr powiada: „A Szekspira to nie trzeba naszym chłopom. Trzeba im butów. Dostaną je, gdy wszystko zetrzemy na

można wedle niego oceniać jedynie z punktu widzenia logiki historii, zwłaszcza zaś dopiero historia ocenić może poszczególne przypadki przemocy. Pytanie wedle Merleau-Ponty'ego nie brzmi, czy akceptować, czy odrzucać przemoc, lecz raczej, czy przemoc, z którą się wiążemy, jest „postępowa” i czy w przyszłości będzie można jej uniknąć.⁶⁴ „Zbrodnia powinna zostać ulokowana w logice danej sytuacji, w dynamice danego reżimu i w historycznej całości, do której należy, zamiast osądzania jej samej w sobie wedle moralności błędnie nazywanej 'czystą' moralnością.”⁶⁵ Przemoc albo pasuje do logiki sytuacji, albo nie pasuje, sprawiedliwość (na przykład procesów moskiewskich, którym książka jest w części poświęcona jako polemika z Arthurem Koestlerem⁶⁶) jest albo zwykła, albo rewolucyjna. Sprawiedliwość rewolucyjna osądza coś, co istnieje, w imię czegoś, co jeszcze nie istnieje, ale co rewolucyjny sędzia uważa za bardziej realne. Sprawiedliwość „burżuazyjna” przyjmuje za precedens przeszłość; sprawiedliwość „rewolucyjna” odnosi się w swej ocenie do przyszłości – „osądza ona w imię Prawdy, którą rewolucja ma właśnie uczynić prawdziwą.”⁶⁷ Bycie rewolucjonistą oznacza wolę tworzenia radykalnie nowej przyszłości; dopiero owa przyszłość odpowie, czy cierpienia były konieczne – dopiero, gdy historia się skończy, znana będzie waga faktów.⁶⁸ Wszystko to, co jest u

proch”. Na pytanie, kiedy to nastąpi, odpowiada: “W maju. W czerwcu wszyscy będziemy robić buty”. *Biesy*, [w:] *Dostojewski – teatr sumienia. Trzy inscenizacje Andrzeja Wajdy*, Warszawa: PAX, 1989, s. 51.

⁶⁴ Albert Camus tak skomentował propozycje Merleau-Ponty'ego: “odpowiedzialność w obliczu historii wyzwala od odpowiedzialności w obliczu istot ludzkich”, *Carnets*, vol. 2, Paris: Gallimard, 1964, s. 249.

⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, posługuję się tłum. angielskim, *Humanism and Terror*, trans. John O'Neill, Boston: Beacon Press, 1969, s. 1-2.

⁶⁶ Zob. fragment *Humanisme et terreur* Merleau-Ponty'ego zatytułowany *Dylematy Koestlera* w tłumaczeniu Jacka Migasińskiego, “Literatura na Świecie” 8(229)/1990. W *Ciemności w południe* “przedmiotem wiwisekcji staje się rewolucja proletariacka we własnej niejako osobie”, pisze Piotr Marciszuk w tekście *Arthur Koestler – próba spojrzenia przez dziurkę od klucza* (w tym samym tomie, s. 289).

⁶⁷ *Ibidem*, s. 28.

⁶⁸ Przypomnijmy tu nauki Bakunina i Nieczajewa z *Katechizmu rewolucjonisty*: “Rewolucjonista nie powinien mieć żadnych interesów, spraw, uczuć, przywiązania, własności, nawet imienia, wszystko to pochłania rewolucja”, “Rewolucjonista zrywa wszelki związek ze światem cywilizowanym. Jeśli obcuje z nim, to tylko dlatego, by go zniszczyć”, “Rewolucjonista wyrzeka się nauki, pozostawiając ją przyszłym pokoleniom. Zna jedną naukę: zniszczenia. Uprawia w tym celu mechanikę, fizykę, chemię, a nawet medycynę. Celem studiów jest najprędsze zniszczenie istniejącego ustroju”, czy wreszcie “Moralne dla rewolucjonisty powinno być to, co współdziała z rewolucją, niemoralne i

Merleau-Ponty'ego „rewolucyjne”, nie podlega wedle niego ocenie moralnej (np. procesy moskiewskie to nie akty „poznawcze”, lecz „rewolucyjne”). Przypomnijmy tu krótki fragment z *Ciemności w południe*: „Tak wielu miałoby coś do powiedzenia. Bo ruch nie czuł skrupułów; zdążał do celu niewzruszony, a trupy topielców zostawiał na zakrętach drogi. Droga ta była pełna załamań i zakrętów; takie było prawo istnienia ruchu, ktokolwiek nie zdołał iść jego zygzakowatym szlakiem, był wyrzucany na brzeg, bo takie jest prawo obowiązujące w ruchu. Motywy jednostki nie mają dla niego znaczenia. Jej sumienie jej nie obchodzi ani nie troszczy się on o to, co się dzieje w głowie i sercu pojedynczego człowieka. Partia zna tylko jedną zbrodnię: odchylenie od wytyczonego kursu, i tylko jedną karę: śmierć. *Śmierć nie jest dla ruchu czymś tajemniczym; nie ma w sobie nic wzniosłego: jest logicznym rozwiązaniem różnic politycznych.*”⁶⁹

W książce tej zostają rozwinięte przynajmniej dwa wątki kojéviańskie: koncepcja historii jako kolejnych „krwawych walk” (na śmierć i życie, stąd koncepcja, jak pisaliśmy, „terrorystyczna”, która wręcz „gloryfikuje przemoc”⁷⁰) oraz pragmatyczna koncepcja prawdy. Skąd bowiem wiemy, co było zdradą, a co bohaterstwem, choćby w 1940 roku we Francji? Wiemy z dalszego biegu historii, ze zwycięstwa Sprzymierzonych. Historia uwodzi, sprawia, iż wierzymy, że poruszamy się w tym samym co ona kierunku, gdy nagle zmieniają się okoliczności i oto okazuje się, że istniały inne możliwości niż kolaboracja. Historia porzuca zwyciężonych, robiąc z nich zdrajców i zbrodniarzy, powiada Merleau-Ponty. Zarówno chwała uczestników ruchu oporu, jak i niesława kolaborantów zakłada zarówno przypadkowość historii, jak i jej racjonalność. Walczący w podziemiu nie byli ani szaleni ani mądrzy – byli bohaterami, „którzy w zamęcie pragnień czynili to, czego oczekiwała historia i to, co później miało ukazać się jako prawda tej chwili.”⁷¹

przestępcze to, co jej zawadza. Wszelkie roztkliwiające człowieka uczucia: pokrewieństwa, przyjaźni, miłości, wdzięczności, a także honoru, powinny ustąpić. Jedynym marzeniem rewolucjonisty jest niszczenie bez miłosierdzia i litości”.

⁶⁹ Arthur Koestler, *Ciemność w południe*, przeł. Tymon Terlecki, Warszawa: PIW, 1990, s. 57-58, kursywa moja – M.K.

⁷⁰ Zob. Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton UP, 1975, s. 12.

⁷¹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, s. 41.

Zdrajca staje się zdrajcą – obiektywnie i historycznie – w dniu, w którym wygrywa *Résistance!* Odpowiedzialność historyczna w ujęciu Merleau-Ponty'ego wykracza poza znane kategorie myśli liberalnej – intencji i aktu, okoliczności i woli, obiektywności i subiektywności. Historia osądza „osiągnięcie” czy „sukces”; „prawda” to „rezultat”, powiadał Kojève.⁷²

Podsumujmy tych kilka uwag: odpowiedzialność moralna i polityczna jest zdeterminowana przez historię, która posiada swój sens i swój kierunek. Zarazem to historia nadaje znaczenie naszym działaniom, umieszczając je w ramach szerszych zmian politycznych. Merleau-Ponty'ego wiara w historię – o wyraźnie heglowskiej proveniencji – prowadzi do legitymizacji przemocy, jeśli tylko można wskazać, iż wnosi ona wkład w „postęp”. Jednocześnie o tym, czy tak jest, czy nie jest, decyduje odległa przyszłość. Powiązanie historii z poznaniem i filozofii z politycznym działaniem prowadzi do skrajnych konsekwencji. Kojève i inni hegliści tego okresu znaleźli u Hegla taki język, który pozwalał im rozumieć, osądzać i projektować rzeczywistość polityczną, i nie dziwi nikogo szczerą, z jaką autor pełnego przemocy odczytania Hegla (tej „filozoficznej powieści w odcinkach”) wyznał w liście do przyjaciela, iż odczytanie owo to *oeuvre de propagande destinée à frapper les esprits*.⁷³ Istotnie, to dzieło propagandy poruszyło nie jeden umysł... Merleau-Ponty może posłużyć tu za dobry przykład.⁷⁴ Po wyzwoleniu Francji konceptualną pustkę,

⁷² I znowu na myśl przychodzi Koestler: „Cel uświęca środki. Staliśmy się neomachiavellistami w imię uniwersalnego rozumu – w tym była nasza wilkość, tamci [kontrewolucjoniści – M.K.] w imię jakiegoś romantyzmu nacjonalistycznego, w tym wyraża się ich anachroniczność. Dlatego nas historia w o s t a t e c z n y m wyniku rozgrzeszy; ich nie...”. Arthur Koestler, *Ciemność w południe*, *op. cit.*, s. 72.

⁷³ Zob. Michael S. Rorth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 97, cytata z listu do Tran-Duc-Thao z 1948 roku.

⁷⁴ Kwestia roli i miejsca przemocy i rewolucji jest wyzwaniem dla komentatorów Hegla. Najważniejsze są chyba w tym kontekście dwie klasyczne już książki: Charlesa Taylora *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge UP, 1979) i Joachima Rittera *Hegel und die französische Revolution* (Köln, 1956). Ritter stwierdził wręcz, że „nie istnieje inna filozofia, która tak bardzo, tak głęboko i to aż do swoich najgłębszych motywów byłaby filozofią rewolucji, jak filozofia Hegla” (tłum. ang. R.D. Winfielda, *Hegel and the French Revolution. Essays on the “Philosophy of Right”*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982, s. 43). Powszechnodziejowy sens Rewolucji Francuskiej znajdował on w tym, że wolność stała się zasadą uniwersalną. Z kolei Taylor znajduje w heglowskich rozważaniach o “wolności absolutnej” profetyczną analizę nowoczesnego terronu politycznego. Zob. mój tekst *Indywidualizm jako ideał moralny (czytajac Charlesa Taylora)*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Anna Pałubicka (red.), Poznań: Wyd. IF UAM, 1997.

jaka wytworzyła się po klęsce 1940 roku (a która u Georges'a Bataille'a zaowocowała zwrotem ku jednostce, doświadczeniu wewnętrznemu i osobiście czytanyemu Nietzsche), zajął melanz nadziei pokładanych w komunizmie i szerokiego zainteresowania Heglem. Siłą rzeczy interpretacja czy wręcz „mocne odczytanie” (by odwołać się do terminu Harolda Blooma) Kojève'a zapłodniło społeczne myślenie i zasiłowało społeczną wyobraźnię w stopniu o wiele mocniejszym niż komentarz Hyppolite'a. Siła przekonywania należała do „dzieła propagandy”, a nie do „dzieła nauki”.

Rządzenie: zdolności i powinności

Powróćmy teraz do debaty Strauss/Kojève, która jest debatą na temat roli historii w filozofii, jest również, a może nawet przede wszystkim, debatą o roli filozofii w historii. Jaka była, jest i może być wartość filozofii, gdy oceniać ją z punktu widzenia zmian politycznych i społecznych w historii oraz z perspektywy politycznego działania? Jak powiada Michael S. Roth, „ich dialog stawia istotne pytania co do pragnień i odpowiedzialności filozofa w obliczu dziedziny polityczno-historycznej.”⁷⁵ Strauss i Kojève mają radykalnie inne poglądy, gdy chodzi o ujęcie relacji między filozofem i polityką: dla Straussa, filozof, który pragnie rządzić, z tego właśnie powodu przestaje być filozofem. Konflikt między filozofią a polityką jest nie do uniknięcia, obie dziedziny stawiają filozofowi zupełnie inne wymagania, których jednocześnie spełnić nie można. Zgadza się oni jednak w jednym – i ten punkt ma tu dla mnie kluczowe znaczenie: filozofowie są zdolni (Kojève: „doskonale zdolni”) do rządzenia, mądrość wręcz predestynuje ich do tej roli (Strauss: „mędrzec jest władcą władców”). Filozofowie są zdolni do rządzenia, do kształtowania świata w zgodzie ze swoją filozoficzną mądrością i mogliby brać na siebie odpowiedzialność za przykrwanie świata do filozoficznych idei. Dla obydwu autorów charakterystyczna jest wiara w zdolności filozofów; co ich różni, to odpowiedź na pytanie, czy filozofowie *powinni* rządzić. Chociaż mogą, to nie powinni, powie Strauss, niech

⁷⁵ Michael S. Roth, *Knowing and History*, op. cit., s. 129.

raczej zajmą się „polityką filozoficzną”, która zapewni przetrwanie filozofii niezależnie od panujących warunków politycznych. Mogą, i powinni (skoro „nie ma istotnej różnicy między tyranem a filozofem”⁷⁶), powie Kojève, i tym będzie się różnił od swojego adwersarza.

Dla mnie, w prezentowanym tu odczytaniu, ważniejsza jest ich wspólna wiara w moc filozofii (i formowanie świata przez filozoficzne idee) niż różniąca ich praktyczna odpowiedź. Być może jest bowiem tak, iż obok pytania o polityczną rolę, jaką mogą chcieć odegrać filozofowie – czyli o to, czy brać, czy nie brać się *jako* filozofowie, a nie zwykli obywatele za politykę⁷⁷ – pojawia się głębsze pytanie o samą ich zdolność czy możliwość kształtowania świata. Być może Kojève i Strauss dyskutowali, czy warto czy nie warto angażować się politycznie, i z jakimi kosztami dla filozofii wiąże się polityczne działanie filozofii, a my – dzisiaj – możemy zacząć dyskutować, czy w ogóle istnieje taka możliwość. Ani Strauss, ani Kojève nie dopuszczali do siebie takiego pytania. W uświadomieniu go sobie pomógł nam nietzscheański odwrót od heglowskiego ujęcia przeszłości, które legitymizowało politykę i polityczną działalność pewnych filozofów i pewnych filozofii. Gdy zniknął heroiczny, walczący, antropologiczny i humanistyczny heglizm, walczący jako filozofia o zmiany w historii i o polityczne działanie filozofa, pozostaliśmy bez filozoficznego uzasadnienia pewnych wyborów i pewnych programów politycznych. Świat francuskiego heglizmu okolic wojny był prosty, historia – choć okrutna – była racjonalna i biegła w dobrym kierunku; wraz z „nowym” Nietzschem związek między filozofią i polityką został zerwany, wraz z ucieczką przed dialektyką nastąpiła ucieczka przed filozoficznym usensownianiem dziejów, usprawiedliwianiem świata w takiej postaci, w jakiej aktualnie istnieje, przez odnoszenie tej postaci do przyszłości. „Uwolnienie się od Hegla”, o którym mówił Foucault, stanowiło, jak się zdaje, ucieczkę przed paralizującą odpowiedzialnością historyczną, możliwą do przyjęcia, gdy jak Kojève wierzyło się, iż „państwo uniwersalne i homogeniczne” jest tuż-tuż, ale trudną do udźwignięcia, gdy okazało się, że jego realizacja się oddala. Zresztą, co

⁷⁶ Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 158.

bardzo charakterystyczne, po wizycie w Japonii (która zaowocowała głośnym przypisem do kolejnego wydania *Introduction à la lecture de Hegel*) sam Kojève z utopijnego i profetycznego, stał się ironiczny.

Kres historii

Strauss i Kojève dyskutują o heglowskim kresie historii. Świat wedle drugiego ma się zmieniać tak długo, aż konflikt między filozofią i polityką zostanie zniesiony. Tytułowa „tyrania” i tytułowa „wiedza” mają doprowadzić do powstania najlepszego porządku społecznego, państwa uniwersalnego i homogenicznego. W państwie tym nie ma być już ani walki, ani pracy. Nie ma już być „nic więcej do zrobienia”. Strauss zgadza się, iż być może jesteśmy na nadejście takiego państwa skazani, jednak uważa, iż nie będziemy w nim zadowoleni: „Jeśli państwo uniwersalne i homogeniczne jest celem Historii, to Historia jest absolutnie 'tragiczna'.”⁷⁸ Nie jest to również stan, który zapanuje w świecie na stałe. Państwo to wcześniej czy później będzie musiało zniknąć, bowiem zawsze będą w nim ludzie buntujący się przed światem w którym „nie ma już możliwości szlachetnego działania i wielkich czynów.”⁷⁹ Taka nihilistyczna negacja być może będzie jedynym możliwym działaniem na rzecz ludzkości w uniwersalnym państwie homogenicznym. Tylko w niej Strauss widzi nadzieję – wręcz wzywa, aby „wojownicy” i „robotnicy” wszystkich krajów „łączyli się” przeciwko takiej perspektywie. Najpoważniejszy zarzut wobec tego państwa (oprócz zarzutów o zbyt ni egalitaryzm, który doprowadzi do eliminacji antycznej „hierarchii bytów”, w której kontemplujący świat filozof stoi najwyżej) dotyczy końca filozofii. Przyjrzyjmy się, jaki obraz po kresie historii maluje Strauss (a jest to krytyka, która przypuszczalnie zmieniła rolę pojęcia „kresu historii” u Kojève'a na wiele kolejnych lat). Państwo Kojève'a jest dla niego tyranią, w której rządzi Powszechny i Ostatni Tyran, na pewno nie mądry, bo przecież mędrzy i filozofowie nie pragną rządzić. W świecie tym ów

⁷⁷ Należy koniecznie w tym miejscu wyjaśnić, że pisząc o polityce, mam tu również na myśli politykę demokratyczną oraz że polityki nie ujmuję tu jako jakiegoś zła (niechby i koniecznego).

⁷⁸ Leo Strauss, *Restatement on Xenophon's Hiero*, [w:] *On Tyranny*, op. cit., s. 208.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 209.

tyran, aby utrzymać się przy władzy, będzie zmuszony do zdławienia wszelkiej aktywności intelektualnej, która mogłaby poddać w wątpliwość samo państwo. Zwłaszcza do zdławienia filozofii pod starym zarzutem, że deprawuje młodzież. Powiada Strauss:

Wszystko wydaje się ponownym odegraniem odwiecznego dramatu. Jednak tym razem, sprawa filozofii jest przegrana od samego początku. Bowiem Ostatni Tyran przedstawia się jako filozof, jako najwyższy autorytet filozoficzny, jako najwyższy egzegeta jedynie prawdziwej filozofii, jako egzekutor i kat upoważniony przez jedynie prawdziwą filozofię. Twierdzi on zatem, że prześladuje nie filozofię, ale fałszywe filozofie. (...) Od Powszechnego Tyrana nie ma ucieczki. Dzięki podbojowi przyrody i całkowicie bezwstydnemu podstawieniu podejrzenia i terroru w miejsce prawa, Powszechny i Ostatni Tyran ma do swojej dyspozycji praktycznie nieograniczone środki do wykurzenia i pozbycia się najskromniejszych wysiłków myślowych.⁸⁰

I wreszcie podsumowanie: „nadejście państwa powszechnego i homogenicznego będzie kresem filozofii na ziemi”. Krótko mówiąc, nadejście powszechnego państwa homogenicznego będzie nadejściem tyranii. Dla Kojève'a przesłanie moralne i polityczne Hegla z *Fenomenologii* jest ostateczne. Filozofia jako poszukiwanie mądrości znika wraz z ostatnią księgą filozoficzną – dziełem Hegla – bowiem pojawia się w niej mądrość sama. Nie ma sensu poszukiwać mądrości, jeśli jest już ona raz na zawsze dana. Hegel wedle Kojève'a stworzył księgę mądrości – nową Biblię – w której została zawarta cała mądrość poszukiwana przez filozofię od ponad dwóch tysięcy lat.

Czy coś godnego filozoficznej uwagi wydarzyło się w świecie od czasów Hegla jako „samowiedzy sączącej” i Napoleona jako „samowiedzy działającej”? Odpowiedź Kojève'a jest wprost niewiarygodna: „Cóż się wydarzyło od tamtej daty (1806)? *Zupełnie nic*, dostosowywanie prowincji. Rewolucja chińska była jedynie wprowadzeniem w Chinach kodeksu Napoleona.”⁸¹ Podobnie w przypisie dodanym

⁸⁰ *Ibidem*, s. 211.

⁸¹ Powiada Kojève w wywiadzie dla „La quinzaine littéraire” w 1968 r. Warto zastanowić się w tym kontekście nad Heideggera stosunkiem do Zagłady jak go widzi niezmiennie od lat pięćdziesiątych Habermas. Głośna recenzja młodego Habermasa z *Wprowadzenia do metafizyki* pokazuje trzydzieści lat wcześniej, jaki będzie jego stosunek do nazistowskich uwikłań Heideggera, kiedy pisze w niej o

do drugiego wydania heglowskich wykładów powiada Kojève, iż tym, co wydarzyło się od czasów bitwy pod Jeną „było jedynie rozciągnięcie w przestrzeni uniwersalnej siły rewolucyjnej, zaktualizowanej we Francji przez Robespierre'a-Napoleona.”⁸² Epokę po kresie historii wedle Kojève'a można podsumować w sposób następujący. Ekonomicznie, historia kończy się kapitalizmem (i ten wątek niezwykle szeroko eksploatuje Francis Fukuyama w *Końcu historii*, kiedy powiada na przykład, że stoimy u bram „ziemi obiecanej demokracji liberalnej”, w której mamy do czynienia z „bezprecedensowym dobrobytem materialnym”⁸³); politycznie – powszechnym państwem homogenicznym, w ramach którego ziemia nie jest podzielona na wrogie sobie obszary powołujące się na przeciwstawne ideologie (u Fukuyamy mamy do czynienia z „końcowym punktem ideologicznej ewolucji ludzkości i uniwersalizacji zachodniej liberalnej demokracji jako ostatecznej formy rządu”⁸⁴); filozoficznie, historia kończy się wiedzą absolutną mędrca, a religijnie, kończy się ateizmem.⁸⁵

Pytanie o człowieka po kresie historii jest pytaniem kluczowym (i tu właśnie zderza się myśl Kojève'a i Bataille'a⁸⁶). Co ma robić człowiek „posthistoryczny”, skoro negujące rzeczywistość działanie jest już zbędne, irracjonalne, bezsensowne, skoro świat posthistoryczny jest światem wcielonej prawdy? Co z jego szczęściem, co z jego satysfakcją? Czy może czeka go posthistoryczna nuda? Co uczynić z ową

„wyjaśnianiu przez Heideggera swojego własnego błędu w kategoriach historii bycia” (J. Habermas, *Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935*, [w:] *The Heidegger Controversy*, New York: Columbia UP, 1991, ed. R. Wolin, s. 186). Dla Kojève'a (w okresie posthistorycznym, czyli po Heglu) nic się nie wydarzyło, *rien du tout*, dla Heideggera ważne jest tylko to, co ma wagę dla historii bycia... Jak Rorty ujął reakcję Heideggera na Zagadkę – „do not bother me with petty details”... W wielkiej perspektywie kresu historii u jednego i historii bycia u drugiego nie mieszczą się pewne *szczegóły*. Między Kojève'em i Heideggerem (zwłaszcza z czasów *Mowy rektorskiej*) można snuć daleko idące paralele. Obaj wierzyli w pęknięcie historii na dwoje, obaj wierzyli w swoje posłannictwo w przełomowym momencie dziejowym... Do tego wątku powrócimy w rozdziale o francuskich dyskusjach wokół Heideggera.

⁸² Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (dysponuję jedynie pierwszym wydaniem Gallimarda z 1947), *op. cit.*, s. 160.

⁸³ Zob. rozważania Fukuyamy z *Zamiast wstępu*, [w:] *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka, 1996.

⁸⁴ Zob. rozważania Fukuyamy z pierwotnego tekstu z 1989 r., który wywołał burzliwe dyskusje w świecie, *Koniec historii?*, [w:] *Czy koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, *Konfrontacje* 13, Warszawa: Pomost, 1991.

⁸⁵ Zob. Shadia S. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, *op. cit.*

„bezczyzną negatywnością” i kim jest jej nosiciel? W pierwszej wersji *Wprowadzenia do czytania Hegla* Kojève pisze o „zniknięciu człowieka u kresu historii” (bo przecież *la fin de l'Histoire est la mort de l'Homme proprement dit*). Kres czasu i historii oznacza w tej pierwszej redakcji „zanik Działania w mocnym sensie tego terminu. Praktycznie, oznacza to zniknięcie krwawych wojen i rewolucji. Jak również zniknięcie *Filozofii*.”⁸⁷ Uzasadnienie jest w świetle rozważań Kojève'a oczywiste: skoro nie zmienia się już człowiek, nie ma powodu, aby zmieniać zasady, na których jest oparte jego zrozumienie świata i siebie. Jednak

cała reszta może zostać zachowana w nieskończoność; sztuka, miłość, zabawa, etc., etc.; krótko mówiąc, wszystko to, co Człowieka *uszcześliwia*.⁸⁸

W pierwszej redakcji książki, życie kulturalne, literackie, artystyczne i sportowe po kresie historii ma kwitnąć. Jednak w kolejnym wydaniu, Kojève zmienia zdanie w kwestii przyszłości człowieka, wskazując na groźbę jego animalizacji czy reanimalizacji, słowem jego zezwierzęcenia czy zbestwienia. Kojève uświadamia sobie, że skoro człowiek pozostaje w świecie jako zwierzę (bo przecież już *nie działa*), to nie może być tak, iż dane mu będą ludzkie rozrywki w rodzaju *l'art, l'amour, le jeu*, „etc.” Skoro człowiek stanie się zwierzęciem, jego sztuka, miłość czy zabawa będą na powrót „naturalne” (jak barwnie opisuje ten stan Kojève, człowiek będzie wznosił swoje budowle jak ptaki budują swoje gniazda, a pająki snują swoje pajęczyny, będzie zajmował się muzyką na sposób kumkających żab, bawił się jak małe zwierzątko, a uprawiał miłość jak dorosłe zwierzę). Posthistoryczne istoty nie będą już „szczęśliwe”, mogą być jedynie „zadowolone” ze swoich artystycznych, miłosnych czy zabawowych zachowań. Definitywne zniknięcie człowieka oznacza również definitywne zniknięcie dyskursu. Zakwestionowane zostaje „szczęście” czekające człowieka w posthistorii. Ameryka współczesna dla Kojève'a jest przykładem powrotu do stanu zwierzęcości, optymizm wnosi dopiero Japonia (którą autor odwiedził w

⁸⁶ Bataille nazwał kurs prowadzony przez Kojève'a „objaśnieniem genialnym, na miarę samej książki” Hegla.

⁸⁷ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., s. 435.

1959 roku). Przyszłość człowieka może zapewnić japonizacja świata w miejsce jego amerykańskiej, a czystą formą najwyższej cnoty człowieka staje się japoński snobizm. „A zatem, skoro żadne zwierzę nie może być snobem, każdy 'zjaponizowany' okres historyczny byłby specyficznie ludzki.”⁸⁹ Ostatecznie Kojève zatem ratuje ludzki wymiar posthistorii.

Kiedy kończy się historia? Kończy się ona wtedy, kiedy człowiek nie działa już w mocnym sensie tego słowa, jak nadają mu Kojève i Hegel: kiedy „nie neguje już tego, co dane w przyrodzie i w społeczeństwie poprzez krwawą Walkę i twórczą Pracę. A człowiek nie czyni tego wtedy, kiedy to, co rzeczywiste, daje mu pełne zadowolenie (...) Jeśli człowiek jest prawdziwie i w pełni zadowolony z tego, co *istnieje*, nie pragnie już niczego rzeczywistego i dlatego nie zmienia już rzeczywistości, przestając zmieniać się samemu.”⁹⁰ Kres historii nadchodzi zatem wtedy, gdy jego pragnienie pełnego uznania jako człowieka jest ostatecznie zaspokojone, a dzieje się tak w państwie powszechnym i homogenicznym. Jak wiemy z krytyki Straussa, nie będzie to państwo szczęśliwe dla wszystkich, będzie to raczej swoista tyrania. Jest tego świadom Kojève, gdy w liście do Straussa powiada, że państwo jest „dobre” tylko dlatego, że jest „ostatnie” („ponieważ nie jest w nim do pomyślenia ani wojna, ani rewolucja”). Nie ma tam już ludzi – są „automaty” oraz „bogowie”. Szczerść Kojève'a w liście do przyjaciela jest tak rozbijająca, że chyba nie wymaga komentarza:

„Zdrowe” automaty są „zadowolone” (sport, sztuka, erotyka etc.), a „chore” automaty się zamyka. A jeśli chodzi o tych, którzy nie są zadowoleni ze swojej „bezczelowej aktywności” (sztuka etc.), to są nimi filozofowie (którzy mogą osiągnąć wiedzę, jeśli tylko wystarczająco „kontemplują”). Postępując tak, stają się „bogami”. Tyran staje się administratorem, trybem w „maszynie” modelowanej przez automaty dla automatów.⁹¹

⁸⁸ *Ibidem*, s. 435.

⁸⁹ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, *op. cit.*, s. 160.

⁹⁰ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 465.

⁹¹ List Kojève'a do Straussa z 19 września 1950 w *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 255. Wszystkie cudzysłowia autora.

Podsumowanie

Pora wreszcie na podsumowanie. Alexandre Kojève stanowi tu dla mnie paradygmatyczny przykład wiary w polityczną i społeczną potęgę filozofii. Wiara ta jest wspólna, nie szukając daleko i sięgając do różnych tradycji, późnemu Husserlowi, Berlinowi, Heideggerowi z okresu *Rektorsrede* i wielu innym. Edmund Husserl w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* przypomina o „kierowniczej” i „archontycznej” funkcji filozofii, a jedyną szansę na przewyciężenie barbarzyństwa widzi w „odrodzeniu Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu”⁹². Podobnie Isaiah Berlin w głośnych *Dwóch koncepcjach wolności* pisał o ideach filozoficznych pielęgnowanych w zaciszu profesorskich gabinetów, które mogą zniszczyć cywilizację – retorycznie pytając, czy jeśli profesorowie dzierżą tak porażającą władzę, nie oznacza to, że „tylko inni profesorowie, lub przynajmniej inni myśliciele (...) są w stanie ich rozbroić?”⁹³ Zmagania o świat toczyłyby się zatem, na odpowiednio abstrakcyjnym poziomie – między profesorami filozofii... Podobne przekonanie wyraża Heidegger w *Samoutwierdzeniu się uniwersytetu niemieckiego* (idąc tropem Fichtego z jego politycznego testamentu, *Mów do narodu niemieckiego*), pragnąc odrodzić uniwersytet i Niemcy poprzez – najlepiej swoją – filozofię. Stały to motyw w tradycji filozoficznej, czasami bardziej akcentujący transformacyjną moc filozofii samej w sobie, czasami jej moc w powiązaniu z polityką. Jego siła bierze się często z przekonania o tym, że żyje się w momencie powszechnodziejowego kryzysu, w którym – będąc filozofem – nie można odmówić udziału w zmienianiu świata: w zwrotnym punkcie dziejów przede wszystkim trzeba działać, oddając swoją filozofię w służbę polityki. Kojève nie był wyjątkiem, miał godnych, wielkich i znanych poprzedników w historii filozofii. Patrząc z perspektywy dwudziestowiecznej rację moim zdaniem miał natomiast Michel Foucault zauważając w jednym z wywiadów, iż jednym z najbardziej destrukcyjnych nawyków nowożytnej myśli jest tendencja do

⁹² Zob. Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia, 1993, s. 51; Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1994, s. 19-20.

ujmowania chwili obecnej jako chwili przesilenia dziejów: „Trzeba przypuszczalnie mieć dużo pokory, aby przyznać, że czas własnego życia nie jest czasem jedynym, nie jest podstawowym, rewolucyjnym momentem dziejów, w którym wszystko się zaczyna...” I Hegel, i Kojève (i Heidegger) zdali sobie w pewnym momencie z tego sprawę – Hegel przestał być „młodym Heglem” i stał się jeszcze bardziej systemowy, Kojève ironiczny, a Heidegger poetycki. Kojève'a dyskusje o miejscu i roli filozofa w kulturze należą do najbardziej wyrazistych w naszym stuleciu i chociaż jego walczący heglizm należy do przeszłości, uważam, że warto odnosić nasze myślenie również i do tej refleksji, zwłaszcza, gdy wyzwaniem dla nas stanowi nietszceanizm następnego pokolenia filozofów francuskich. Bez Hegla Kojève'a trudno zrozumieć radykalne wybory dokonywane przez kolejne pokolenie „nietszceanistów” – niech rozważania o Kojèvie stanowią okrężną, czy negatywną drogę w refleksji nad nimi.⁹⁴

⁹³ Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności* w zbiorze pod tym samym tytułem, tłum. D. Grinberg, Warszawa: Res Publica, 1991, s. 109-110.

⁹⁴ Warto tu odwołać się do myśli wyrażonej przez Vincenta Descombesa: “Otóż wielką sprawą jakiegoś pokolenia jest uregulowanie długu zaciągniętego u pokolenia poprzedniego. *Ojcowie jedli niedojrzałe winogrona, synowie mają zepsute zęby*. Ażeby więc ustalić, czym jest dla nas owo ‘dzisiaj’, należy wziąć pod uwagę dwa pokolenia: pokolenie terażniejsze, to, które jawi się jako aktywne, ale też i to, które je bezpośrednio poprzedzało” (*To samo i inne, op. cit.*, s. 9).