

Marek Kwiek

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Filozofia – polityka – zmienianie świata (francuski heglizm: między pracą tekstualną a propagandą polityczną)

Doskonałym materiałem do dyskusji na temat relacji między filozofią a polityką mogą być francuskie odczytania Hegla, a postać Alexandre'a 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 tę myśl – między innymi przez wieloletnie seminaria heglowskie prowadzone z najważniejszymi filozofami tego okresu (a opublikowane w roku 1947 poprzez Raymonda Queneau) i przez liczne teksty rozproszone – jest nie do przecenienia. Kojève intelektualnie dał Francji to, czego najbardziej potrzebowała ona w burzliwym okresie przedwojennym i w pierwszych latach po zakończeniu wojny: zaprezentował heroiczną, antropologiczną, ateistyczną i współczesną wersję filozofii Hegla na podstawie *Fenomenologii ducha*. Czytany przezeń Hegel odzywał się do słuchaczy magicznych wykładów (a 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 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 na niezwykle podatny grunt. Zaangażowanie, wisząca w powietrzu konieczność

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

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 „stałą” myślenia (jak powiada Vincent Descombes w swojej książce *To samo i inne*). W moim przekonaniu warto zaryzykować twierdzenie, iż powojenny „Hegel”, któremu następnie przeciwstawiono „Nietzschego”, to bardziej Hegel Alexandre’a Kojève’a niż Hegel Jeana 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 odpowiedzi². A czas był taki, iż „dobra praca naukowa” (jak wyraził się o niej 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 napisał³. I nawet jeśli dzisiaj często pomija się *Introduction à la lecture de Hegel* Kojève’a jako rzecz „naukowo” niewiele wartą – a słyszy się takie głosy – to jej wpływ na kulturę francuską po wojnie był niewątpliwie potężny, o czym świadczy sposób myślenia o filozofii i o samym Heglu.

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 przeze mnie modelem „heglowskim”, choć nie z samym Heglem ma on punkty wspólne, co raczej z Heglem specyficznie czytany przez Kojève’a, tego *commentateur*

² Reakcję współczesnych doskonale pokazuje tekst Gastona Fessarda (gwałtownie antykomunistycznego jezuitę, uczestnika seminariów Kojève’a) *Deux interprètes de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève* (z roku 1947). Kojève, chociaż wedle Fessarda poniekąd „okalecza” Hegla, wywiera na słuchaczy, a potem na czytelników, głęboki wpływ, którego zupełnie nie wywiera Hyppolite, bowiem ten ostatni „tak obawia się wpływania na czytelnika, że za każdym razem stawia go przed znakiem zapytania”. Zob. *Kojève-Fessard Documents*, „Interpretation”, Winter 1991-92, Vol. 19, No. 2, s. 198.

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

de génie, jak się czasem o nim powiada⁴. 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 Michela Foucaulta chciało się „uwolnić”, bo przecież „(...) cała nasza epoka, czy to przez logikę, czy epistemologię, czy to przez Marksa, czy przez Nietzschego, próbuje uwolnić się od Hegla”⁵. Przedstawiany przeze mnie oddzielnie 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 ukazą się jako ostre i radykalne, a banalna pozornie zmiana „mistrza myślenia” we Francji odkryje powagę dokonującego się przejścia w ujmowaniu miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie.

Kojève pojawia się zatem tutaj jako pradygnatyczny 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.

1. Alexandre Kojève – Leo Strauss: debata stulecia?

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 wydaniu anglojęzycznym książki *On tyranny* uważana jest choćby przez Allana Blooma za „zapewne najbardziej wnikliwą publiczną konfrontację dwóch filozofów w na-

⁴ 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 ona samego Kojève'a, dla którego *la question de savoir si Hegel dit vraiment ce que je lui fais dire est tout simplement puérite*). Interesuje mnie Hegel Kojève'a (a nawet „Hegel-Kojève”, jeśli można tak powiedzieć) i jego wpływ na powojenną myśl francuską. Oczywiście zdaję sobie sprawę, iż był to Hegel czytany osobiście, idiosynkratycznie, namiętnie, wybiórczo etc., lecz może dlatego właśnie w owym czasie był tak pociągający.

⁵ M. Foucault, *The Order of Discourse*, appendix do *Archeology of Knowledge*, New York: Pantheon, 1972, s. 235.

szym stuleciu”⁶ (i nie wystarczy tu lekceważące stwierdzenie, że sam Allan Bloom jest uczniem Straussa i wydawcą angielskiego, niezwykle zresztą okaleczonego, 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 koszmara 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 roboty” i pozostaje mu problem, co ma uczynić z „bezczynną 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) taką samą koncepcję filozofa jako tego, kto ma za zadanie kształtowanie biegu historii poprzez doradzanie tyranom, kształtowanie obrazu świata na miarę swoich filozoficznych koncepcji, przykrawanie 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 idee tworzą świat. Powiedział Stanley Rosen, inny uczeń Straussa, w *Hermeneutyce jako polityce* o książce Kojève’a:

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 szkołarstwa, lecz akt rewolucyjny, akt propagandy...⁷.

⁶ Zob. A. Bloom, *Pytanie o przyszłość*, w: *Czy koniec historii?*, „Konfrontacje” 13, tłum. B. Stanosz, Warszawa, Pomost, 1991, s. 41.

⁷ S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. Jacek Zychowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” I, 1992 nr 2, s. 150 – podkr. moje.

Ponadto Kojève w jego ujęciu „usiłuje stać się bogiem”, to nie tyle „solidny badacz”, co „boski szaleniec”⁸. 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 istotnych kwestiach, wynika zgodność co do jednej kwestii: co do fundującego, prawodawczego, politycznie sensotwórczego miejsca filozofa w świecie. Cokolwiek ich różni, a różni ich wiele, o czym za chwilę bardziej szczegółowo, zgadzają się 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”)⁹. Mało tego, historia w ujęciu Kojève’a to

ciągłe następowanie po sobie działań politycznych kierowanych mniej czy bardziej bezpośrednio przez ewolucję *filozofii*¹⁰.

Być może właśnie w ostatnim stwierdzeniu tkwi istota kojévianizmu, tak jak chcę ją 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 pier-

⁸ A warto pamiętać również o tym, co Kojève powiedział w głośnym wywiadzie z roku 1968: „To prawda, nie można dostąpić mądrości, jeśli nie jest się w stanie uwierzyć we własną boskość”. Warto również odwołać się do o wiele wcześniejszego listu Kojève’a do Straussa z roku 1950, gdzie powiada on, iż filozofowie, którzy mogą osiągnąć wiedzę, jeśli tylko wystarczająco dużo „kontemplują”, stają się w państwie powszechnym i homogenicznym, które nastanie po kresie historii – „bogami”. Zob. *The Strauss-Kojève Correspondence* w: L. Strauss, *On Tyranny*, revised and expanded edition, V. Gourevitch and M. S. Roth (eds.), New York: The Free Press, 1991, s. 255.

⁹ A. Kojève, *Tyranny and Wisdom*, w: L. Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 174-75 (wydanie *On Tyranny* z r. 1991 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).

¹⁰ A. Kojève, *ibidem*, s. 174.

wszym 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”¹¹. Jest bowiem pewien, iż jest Mędrce, posiadającym wiedzę absolutną, bowiem dzięki Napoleonowi – „samowiedzy działającej” – rzeczywistość, którą opisuje, jest definitywnie skończona¹²). 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 druzgocąca.

Leo Strauss w tekście 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”¹³. (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 w taki sposób, jak wy to dziś czynicie; czy poświęcić życie filozofii; i jaka jest różnica między tymi dwoma sposobami życia. Być może najlepiej

¹¹ J. 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).

¹² Warto by przytoczyć tu kluczowy fragment Kojève’a z tekstu *Hegel, Marx et le christianisme* (1946). Otóż Napoleon to tylko *Welt-sub*, a nie *Welt-geist*. „Nie jest on 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. Tylko Hegel to 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” *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique” 1946 nr 3-4, août-septembre, s. 363.

¹³ Zob. L. Strauss, *On Tyranny*, op. cit., rozdz. *The Two Ways of Life*, s. 78-91.

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 wybrać¹⁴). 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”¹⁵. 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 „obcy”, nie potrzebuje do filozofowania istot ludzkich, bowiem jest „tak samowystarczalny, jak tylko jest to w ludzkiej mocy”¹⁶. 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 jednostka¹⁷. 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 „najdroższych i najbliższych”¹⁸. Filozof w ujęciu Straussa nie potrzebuje do swojego istnienia wielu innych ludzi, wystarcza 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...).

¹⁴ Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 1991, s. 93 – podkr. moje. 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 wyżyłuje” (powiada Nikiasz do Lizymacha w *Lachesie*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958, s. 41).

¹⁵ L. Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 86.

¹⁶ *Ibidem*, s. 90.

¹⁷ *Ibidem*, s. 97, 98, 99.

¹⁸ *Ibidem*, s. 200.

Hierachia 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 rzeczy”. 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 ma koniecznego związku między nieodzowną polityką filozoficzną filozofa a wysiłkami, jakie mógłby on poczynić, aby przyczynić się do ukonstytuowania się najlepszej formy rządu. Bowiem filozofia i edukacja filozoficzna jest możliwa we wszystkich mniej czy bardziej niedoskonałych formach rządu¹⁹.

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, tyrana), iż filozofowie nie są ateistami, nie szargają miejskich świętości, czczą to samo, co czczy miasto, nie są wywrotowcami, w skrócie – na utwierdzeniu miasta, iż filozofowie to nie „nieodpowiedzialni poszukiwacze przygód”, ale „dobrzy obywatele, a nawet najlepsi spośród obywateli”. Polityka filozoficzna propagowana przez Straussa to konformistyczna obrona filozofii, zawsze i wszędzie, niezależnie od panującej władzy. Jednak jak może być inaczej, skoro filozofa w jego ujęciu charakteryzuje „radykałne oddzielenie od istot ludzkich jako takich”²⁰. Może najlepiej oddaje takie nastawienie stwierdzenie Straussa, iż filozof istotnie musi wychodzić na miejski rynek – jednak po to, aby zapolewać tam na potencjanych filozofów! Po nic innego, jak właśnie po tych młodych mężczyzn, których można będzie nauczyć filozoficznego sposobu życia²¹. Filozofowie mogą jedynie doradzać tyranom, wpływać na ich nastawienie do filozofii, zabezpieczając sobie 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.

¹⁹ *Ibidem*, s. 205.

²⁰ *Ibidem*, s. 202.

²¹ *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.

2. Postać filozofa 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”²². 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 się powiesić, 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 (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 otrzymał²³.

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?²⁴

²² A. Kojève, *Tyranny and Wisdom*, op. cit., s. 165.

²³ *Ibidem*, s. 136.

²⁴ *Ibidem*, s. 147-148.

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 tyranowi²⁵.

Odpowiedź na pytanie o chęci filozofa związana jest z 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”²⁶.

Pytania o filozofa i rządzenie – o uczestnictwo filozofa w rządzeniu – mają tu dla nas kluczowe znaczenie. Kojève porównuje ze sobą potencjał filozofa i osoby „nie wtajemniczonej” 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 konkretności. Istotnie, jeśli założyć, że rządzenie państwem jest praktyką o pochodzeniu czysto dyskursywnym, to ktokolwiek jest mistrzem dyskursu czy mistrzem dialektyki, równie dobrze może zostać mistrzem rządzenia. Jeśli Simonides był w stanie pokonać w dyskusji Hierona, dlaczego nie mógłby zastąpić go jako szef rządu, jeśli tylko by sobie tego życzył, pyta Kojève²⁷. Ponadto gdyby filozof przejął władzę z pomocą swojej dialektyki, to – gdy zestawić go z owym „nie wtajemniczonym” – 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 rewolucję! Posłuchajmy:

Tam, gdzie „reformy strukturalne” czy „działanie rewolucyjne” jest obiektywnie możliwe, a zatem konieczne, filozof szczególnie nadaje się do tego, aby wprowadzić je w ruch czy też polecać je, bowiem to on, w przeciwieństwie do władcy „nie wtajemniczonego” wie, że tym, co trzeba zreformować bądź czemu trzeba się przeciwstawić, są jedynie „uprzedzenia”, to znaczy, coś nierzeczywistego, a zatem coś stawiającego stosunkowo niewielki opór²⁸.

Zarówno w okresach stagnacji, jak i w okresach rewolucji, rządzący nie mogą tracić z oczu konkretnej rzeczywistości i nie ma powodu, aby sądzić, iż

²⁵ *Ibidem*, s. 150 – podkr. moje.

²⁶ *Ibidem*, s. 150.

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 148-149.

²⁸ *Ibidem*, s. 149 – podkr. moje.

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 władzy i do rządzenia czy uczestnictwa w rządzeniu”... Kwestia, czy chce rządzić, wiąże się z odpowiedzialnością 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, którym 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 niezwracanie uwagi na życie filozofa, „które jest całkowicie poświęcone poszukiwaniu czysto teoretycznej prawdy czy ideałowi ściśle wyizolowanego życia”²⁹.

Dwa są warianty takiego „epikureizmu” w filozofii: pogański „ogród” oraz chrześcijańska i burżuazyjna „republika literatów”. 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: nie będzie on robił nic, co mogłoby pośrednio bądź bezpośrednio prowadzić do działania, szczególnie do działania politycznego³⁰.

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

²⁹ *Ibidem*, s. 150.

³⁰ *Zob. ibidem*, s. 151.

absolutnie egoistyczny filozof”. Strauss wedle Kojève’a zakłada właśnie tak radykalny egoizm życia filozoficznego – „mędrzec jest zatem absolutnie «nie zainteresowany» innymi ludźmi”³¹.

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 nie wtajemniczonego 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 nie wtajemniczeni, 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 d z i a ł a j ą, aby na nie zasłużyć”³². Pojawia się postać filozofa-pedagoga, która zawsze, prędzej czy później, wkroczy na teren działania polityka czy tyrana, który również jest wychowawcą. W związku z tym

filozof–pedagog w sposób naturalny będzie skłaniał się ku próbom wywierania wpływu na tyrana (czy w ogóle na rząd) z myślą, aby zmusić go do stworzenia warunków, które pozwolą na ćwiczenie pedagogii filozoficznej³³.

Aby jego pedagogia filozoficzna była możliwa i skuteczna, będzie mocno skłaniał się do brania udziału w rządzeniu. Konflikt filozofa stającego w obliczu tyrana 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 tyranię jako taką, bo przecież zawsze spieszy się, chce stracić jak najmniej czasu, a jeśli chce szybko odnieść powodzenie, musi zwrócić się raczej do tyrana niż do demokratycznego przywódcy („filozofów, którzy chcieli działać w politycznej teraźniejszości, we wszystkich czasach, pociągała tyrania”). 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 „dyskutowanie”, czy rządzić, czy doradzać rządzącym, czy też powstrzymać się od wszelkiego działania politycznego. Dyskusje te trwają już z górą dwa tysiąclecia... Dyskutuje z tyranem Hieronem również i Simonides z tekstu Ksenofonta, bo nie jest filozofem, jest jedynie (Kojèveiańskim) „intelektualistą”.

³¹ *Ibidem*, s. 152, pierwsze podkr. moje, drugie Kojève’a.

³² *Ibidem*, s. 156.

³³ *Ibidem*, s. 162.

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 tyrani (czy rządzący) wprowadzający w życie utopie, kierujący nimi filozofowie, wymyślający owe utopie oraz intelektualści, 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 tyranią a mądrością są aktywni, rewolucyjni intelektualiści.

Mówiąc ogólnie, to sama historia dba o „osądzenie” (poprzez „osiągnięcie” czy „sukces”) czynów mężów stanu czy tyranów, których dokonują oni (świadomie lub nie) jako funkcję idei filozofów, przystosowanych do celów praktycznych przez intelektualistów³⁴.

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 filozofii³⁵.

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, zależą, w ostatecznej analizie, od sposobu, w jaki interpretujemy dzisiaj pisma Hegla³⁶.

Spójne to bardzo z Kojève'a sposobem myślenia o filozofii i filozofie. Przypomnijmy, co gdzie indziej Kojève rozumie przez metody propagandy, wiedząc

³⁴ *Ibidem*, s. 176.

³⁵ A. Kojève, *Hegel, Marx, et le christianism*, op. cit., s. 357.

³⁶ *Ibidem*, s. 366 – drugie podkr. moje.

już, że interpretacja Hegla to polityczna propaganda, czy jak chce Jean-Michel Besnier, że to Hegel „przetransformowany w maszynę wojenną”³⁷ na rzecz „powszechnego i homogenicznego państwa”, czyli na rzecz społeczeństwa bezklasowego („w którym i poprzez które historia osiąga swoje najwyższe stadium”³⁸). Po pierwsze, z propagandą mamy do czynienia wtedy, gdy założony efekt argumentacji u czytelników jest ważniejszy niż odpowiedniość argumentacji do 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”³⁹. 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 Vincent Descombes), i pragmatyczna definicja prawdy (prawda jako rezultat, a „rezultat uniewinnia zbrodnię, ponieważ rezultat, to nowa rzeczywistość, która i s t n i e j e”), doprowadza do ogólnego przekonania, iż motorem zmian w świecie społecznym są filozofowie, którzy zmieniają świat poprzez rewolucje, które w dodatku są z konieczności krwawe. Dziedzictwo Kojève’a w tej kwestii jest znaczące, a widać je i u Merleau-Ponty’ego, i u Sartre’a, i w licznych dyskusjach z lat pięćdziesiątych, zwłaszcza w *Les temps modernes*.

3. Historia, filozofia, przemoc

Od burzliwych lat trzydziestych (do lat pięćdziesiątych) duża część filozofów francuskich, poszukując źródła prawdy o świecie, kryteriów sądenia i związków między myśleniem a działaniem zaczęła zwracać się do historii. Był

³⁷ J.-M. Besnier, *op. cit.*, s. 58.

³⁸ A. Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 168.

³⁹ A. Kojève, *Christianisme et communisme*, „Critique” 1946 nr 3-4, août-septembre, s. 311.

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 poznaniem⁴⁰. 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: 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 Deleuzie: „musimy myśleć problematycznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie”⁴¹. I wtedy jako filozoficzna alternatywa pojawił się Nietzsche. Jean-Michel Besnier, autor doskonałej książki o Bataille’u (a przy okazji i o Kojève’ie), powiada, iż już w przededniu wojny, chociaż nikt nie wiedział, czy wiek będzie nietszcheański czy heglowski, wszyscy wiedzieli, że następuje zerwanie z poprzednimi sposobami myślenia⁴². Historia przestała być sensownym – chociaż krwawym – marszem ducha poprzez dzieje, marszem, który prowadzi do kresu i obiecaney szczęśliwości, nawet jeśli wiedzie, 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”...⁴³

⁴⁰ „Historia” i „poznanie” to tytułowy problem 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* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

⁴¹ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, w: *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald Bouchard, New York: Cornell University Press, 1977, s. 185-186.

⁴² J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible*, *op. cit.*, s. 41.

⁴³ M. S. Roth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 197.

A przecież cierpienia miały mieć sens, a historia miała goić rany, które okazać się miały „historycznie” konieczne. Zobaczymy, jak w okresie tuż po wojnie istnienie terroru i cierpienia jako niezbędnych składników postępu w historii uzasadniał wierny uczeń akceptujących przemoc nauk kojewiańskich (bo przecież rewolucje wedle niego muszą być krwawe), Maurice Merleau-Ponty w *Humanisme et terreur*⁴⁴. Działanie polityczne 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.

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” moralnością⁴⁵.

Przemoc albo pasuje do logiki sytuacji, albo nie pasuje, sprawiedliwość (na przykład procesów moskiewskich, którym książka jest w części poświęcona jako polemika z Arthurem Koestlerem) 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”⁴⁶. 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. Wszystko to, co jest u Merleau-Ponty’ego „rewolucyjne”, nie podlega wedle niego ocenie moralnej (np. procesy moskiewskie to nie akty „poznawcze”, lecz „rewolucyjne”).

W książce tej zostają rozwinięte przynajmniej dwa wątki kojewiańskie: koncepcja historii jako kolejnych „krwawych walk” (na śmierć i życie, stąd koncepcja, jak pisaliśmy, „terrorystyczna”, która wręcz „gloryfikuje przemoc”⁴⁷)

⁴⁴ Odwołuję się tu tylko i wyłącznie do tej książki z roku 1947, pamiętając, iż późniejszy Merleau-Ponty odrzucił zawarte w niej stanowisko. Jak radykalnie inne było ono później w kwestii relacji filozofii i polityki, zob. mój komentarz do rozstania się z Sartrem i *Les temps modernes* w „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, czyli o filozofii i polityce (Sartre – Barthes – Foucault), w: *Rewizje – kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, pod red. A. Jamrozikowej, Poznań: Wyd. Humaniora, 1996, s. 51-74.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, tr. John O’Neill, Boston: Beacon Press, 1969, s. 1-2.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 28.

⁴⁷ Zob. M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton University Press, 1975, s. 12.

oraz pragmatyczna koncepcja prawdy. Skąd bowiem wiemy, co było zdradą, a co bohaterstwem, choćby w roku 1940 we Francji? Wiemy z dalszego rozwoju 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 chwala 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”⁴⁸. Zdrayca 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”, powiedział Kojève.

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 wyrażnie heglowskiej proveniencji – prowadzi do legitymizacji przemocy, jeśli tylko można wskazać, iż wnosi ona wkład w „postęp”. Jednocześnie o tym, czy tak jest, czy nie, 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*⁴⁹. Istotnie, to dzieło propagandy poruszyło niejednego umysł... Merleau-Ponty może posłużyć tu za dobry przykład. Po wyzwoleniu Francji konceptualną pustkę, jaka wytworzyła się po klęsce roku 1940 (a która u Georgesa Bataille’a zaowocowała zwrotem ku jednostce, doświadczeniu wewnętrznemu i osobiście czytaniem Nietzschemu⁵⁰),

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, *op. cit.*, s. 41.

⁴⁹ Zob. M. S. Rorth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 97, cytat z listu do Tran-Duc-Thao z roku 1948.

⁵⁰ Zob. mój tekst *Bataille – między Heglem a Nietzschem?* (Opcje 4, Katowice, 1997). Zob. również bardzo interesującą książkę E. Nowak-Juchacz, *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury* (Poznań: Humaniora, 1996), w której – w części poświęconej Bataille’owi – pojawia się teza, że jego antyheglizm jest w gruncie rzeczy kryptoheglizmem.

zajął melanz nadziei pokładanych w socjalizmie i szerokie zainteresowanie Heglem. Siłą rzeczy interpretacja czy wręcz „mocne odczytanie”⁵¹ (by odwołać się do *strong misreading*, terminu Harolda Blooma) Kojève’a zapłodniło społeczne myślenie i zasililo społeczną wyobraźnię w stopniu o wiele mocniejszym niż komentarz Hyppolite’a. Siła przebiccia należała do „dzieła propagandy”, a nie do „dzieła nauki”.

4. Rządzenie: pytanie o zdolności i pytanie o powinności

Powróćmy teraz do debaty Strauss/Kojève, która jest debatą na temat roli historii w filozofii, jest jednak również, a może nawet przede wszystkim, debatą o roli filozofii w dziejach. Jaka była, jest i może być wartość filozofii, gdy oceniać ją z punktu widzenia zmian politycznych i społecznych w historii oraz politycznego działania? Jak powiada Michael S. Roth, „ich dialog stawia istotne pytania co do pragnień i odpowiedzialności filozofa w obliczu dziedziny polityczno-historycznej”⁵². Strauss i Kojève mają radykalnie inne poglądy, gdy chodzi o ujęcie relacji między filozofem i polityką: dla Straussa, filozof, który pragnie rządzić, przestaje być z tego właśnie powodu filozofem. Konflikt między filozofią a polityką jest nie do uniknięcia, obie dziedziny stawiają filozofowi zupełnie inne wymagania, których jednocześnie spełnić nie można. Zgadniają 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, mogliby brać na siebie odpowiedzialność za przykrawanie 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

⁵¹ Schemat procesu dziejowego z *Wprowadzenia do czytania Hegla* wyglądałby 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 we współczesnym – „powszechnym państwie homogenicznym” jest kręta i zawiła. Ewolucję dziejów zamyka (wedle Hegla czytanego przez Kojève’a) Rewolucja Francuska i Napoleon. Po terrorze rewolucyjnym przychodzi państwo, imperium napoleońskie, które zamyka dzieje rozwoju ludzkości. Napoleonowi brakuje jedynie samwiedzy – którą jest Hegel jako autor *Fenomenologii ducha*. Fenomenem, który doprowadza do kresu ewolucję historyczną, a tym samym umożliwia wiedzę absolutną, jest więc „rozumienie” Napoleona przez Hegla, który jest zarazem samym szczytem filozofii niemieckiej.

⁵² M. 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”⁵³), 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 stwarzanie 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 za politykę – 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 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 francuskim Nietzschem związek między filozofią i polityką został zerwany, wraz z ucieczką przed dialektyką nastąpiła ucieczka przed usensownianiem dziejów, usprawiedliwianiem świata w takiej postaci, w jakiej aktualnie istnieje, przez odnoszenie tej postaci do przyszłości. „Ucieczka przed Heglem”, o której mówił Foucault, stanowiła, jak się zdaje, ucieczkę przed paralizującą odpowiedzialnością historyczną, możliwą do przyjęcia, gdy jak Kojève wierzyło się, iż „uniwersalne państwo homogeniczne” jest tuż-tuż, trudną do udźwignięcia, gdy okazało się, że jego realizacja się oddala. Zresztą, co 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.

5. Podsumowanie

Pora wreszcie na podsumowanie. Alexandre Kojève stanowi tu dla mnie pradygnatyczny 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 *Rektoratsrede* i wielu innym. Przywoływaliśmy już w tym kontekście fragment *Kryzysu europejskiego czło-*

⁵³ A. Kojève, *Tyranny and Wisdom*, op. cit., s. 158.

wieczeństwa Edmunda Husserla, gdzie przypomina on o „kierowniczej” i „archontycznej” funkcji filozofii, a jedyną szansę na przewyżczenie barbarzyństwa widzi w „odrodzeniu Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu”⁵⁴. 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?”⁵⁵ Zmagania o świat toczyłyby się zatem, na odpowiednio abstrakcyjnym poziomie – między profesorami filozofii... Podobne przekonanie wyraża Heidegger w *Samoutwierdzeniu się niemieckiego uniwersytetu* (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 przede wszystkim znanych poprzedników w historii filozofii. Rację moim zdaniem miał natomiast Foucault, zauważając w którymś z wywiadów, iż jednym z najbardziej destrukcyjnych nawyków nowożytnej myśli jest tendencja do 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 bardziej ironiczny, a Heidegger bardziej poetycki. Kojève’a dyskusje o miejscu i roli filozofa 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 wyzwanie dla nas stanowi nietzscheanizm następnego pokolenia filozofów francuskich. Bez Hegla Kojève’a trudno zrozumieć radykalne wybory dokonywane później przez pokolenie postmodernistów – niech zatem rozważania o Kojève stanowią zarazem okrężną czy negatywną drogę w refleksji nad nimi.

⁵⁴ Zob. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1994, s. 19-20. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia, 1993, s. 51.

⁵⁵ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności* w zbiorze pod tym samym tytułem, tłum. D. Grinberg, Warszawa: Res Publica, 1991, s. 109-110.

Bibliografia:

- Berlin, I. (1991). *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Res Publica.
- Besnier, J. M. (1988). *La politique de l'impossible: l'intellectuel entre révolte et engagement*. La Découverte.
- Bloom, A. (1991). Pytanie o przyszłość, [w:] *Czy koniec historii*. Warszawa.
- Fessard, G. (1947). Deux interpretes de la Phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève. *Études*, 255, 368-73.
- Foucault, M. (1972). *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności: Użytek z przyjemności*. Słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (1980). *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*. Cornell University Press.
- Husserl, E. (1993). Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia. *Warszawa: Aletheia*.
- Kojève, A. (1946). *rx et le christianisme*, „Critique” 1946 nr 3-4, août-septembre,
- Kwiek, M. (1996). „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, czyli o filozofii i polityce (Sartre—Barthes—Foucault), [w:] *Rewizje—Kontynuacje*. A. Jamrozikowa, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”, Poznań.
- Kwiek, M. (1997). “Bataille - między Heglem a Nietzschem?”. *Opcje* (4).
- Kwiek, M. (1994). *Rorty i Lyotard: w labiryntach postmoderny*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Humanism and terror: an essay on the Communist problem* (Vol. 343). Beacon Press.
- Poster, M. (1975). *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Vol. 11). Princeton: Princeton University Press.
- Rosen, S. (1998). Hermeneutyka jako polityka, *Przegląd Filozoficzny- Nowa Seria*.
- Roth, M. S. (1988). *Knowing and history: Appropriations of Hegel in twentieth-century France*. Cornell UP.
- Strauss, L. (1991). *On Tyranny*. Including the Strauss-Kojève Correspondence, revised and expanded edition, ed. V. Gourevitch and M. Roth.
- Tischner, J. (1993). *Spowiedź rewolucjonisty: czytając Fenomenologię ducha Hegla*. Wydawn. Znak.