

Stanley Rosen

## Hermeneutyka jako polityka\*

Hermeneutyka od samego początku zajmowała się komunikacją między bogami a śmiertelnymi. To prawda niewątpliwie, że ta komunikacja jest na najgłębszym poziomie prywatna, a nie publiczna i tak było nawet w klasycznej starożytności. Z tego względu jednak prywatne pretensje do objawienia boskości, gdy tylko ogłosi się je publicznie, okazują się różnorodne i wzajemnie sprzeczne. Zasadą mnożącą publiczne objawienia nie jest arytmetyka, lecz retoryka. W konsekwencji boskie nakazy albo fundują społeczności albo powodują ich rozkład. Interpretacja boskiego nakazu staje się nieuchronnie aktem politycznym. Ten związek między hermeneutyką a polityką może przerwać tylko anarchia bądź milczenie, zaś wówczas odbiorcy boskiego objawienia zamieniają się z obywateli w pustelników, wędrujących po swych prywatnych pustyniach i wydanych na łaskę odpowiednich władz politycznych.

Narodzinom świadomości historycznej, z jej jakoby tak przenikliwym wejrzeniem hermeneutycznym, towarzyszył upadek znaczenia filozofii polityki. U Kanta, co prawda, polityka jest wciąż jeszcze fundamentem historii. W epoce Nietzschego polityka przekształciła się w artystyczną kreację, by nie rzec fantazję, radykalnie ponadpolitycznego nadczłowieka; nie jest przypadkiem, że siedemnastowieczne lekceważenie wyobraźni uważanej za władzę niższą od rozumu ustąpiło miejsca wywyższeniu wyobraźni hermeneutycznej. Najpotężniejsza wyobraźnia odnajduje wcielenie w woli mocy. Tym samym polityka nie daje się odróżnić od prywatnego objawienia „rzymskiego Cezara z duszą Chrystusa”<sup>1</sup>. Przygotowano scenę dla do-

\* Podstawa przekładu: Stanley Rosen: *Hermeneutics as Politics*.

<sup>1</sup> Por. F. Nietzsche: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. W: *Werke*. T. III. Munich 1956, s. 422.

ktryny opisującej ludzką egzystencję w kategoriach hermeneutyki indywidualnego zaangażowania. Kantowska osoba moralna, Nietzscheański twórczy nadczłowiek przebywający poza dobrem i złem, Heideggerowski autentyczny byt ludzki, którego wybór dobra albo zła jest zakorzeniony w jego historycznym losie – widąc w tym zestawieniu ciągle zanikanie samoświadomości politycznej, a zatem i sumienia, które staje się kategorią ontologiczną, nie zaś moralną. Przechodzenie od wymiaru publicznego do prywatności, od polityki do ontologii egzystencjalnej upodabnia się do kolejnych stadiów psychoanalizy oświeconego mieszczanina europejskiego, który osiąga wyzwolenie od nerwicy za cenę własnej duszy. Niestety, cesarz bez duszy Chrystusa nie ma też duszy cesara.

Jak twierdzi Diotyma, Eros wiąże bogów i śmiertelnych we wspólnotę mowy. Według gruntownie oświeconego Freuda, Eros wiąże dwoje śmiertelnych w jedno; dlatego jest on apolityczny<sup>2</sup>. Cywilizacja nakłada na *libido* właściwe sobie związania. Wskutek tego popada w konflikt z seksualnością, z instynktami i agresją, w konsekwencji czyniąc nas nieszczęśliwymi<sup>3</sup>. Freud podsumowuje swe spekulacje o konflikcie między cywilizacją a jednostką ludzką, mówiąc o nadmiernych żądaniach, które superego wysuwa wobec ego: „... przyjmuje ono, że *ego* ludzkie – psychologicznie rzecz biorąc – potrafi spełnić wszystkie zadania, które się na nie nałoży, i że posiada ono nieograniczoną władzę nad swoim *id*. Jest to błąd, i także w przypadku tzw. normalnych ludzi opanowanie przez nich własnego *id* nie może przekroczyć pewnych określonych granic. Jeśli wymaga się od nich czegoś więcej, to budzi się w nich bunt, wywołuje neurozę lub się ich unieszczęśliwia”<sup>4</sup>.

To tyle, jeśli idzie o Oświecenie. Mimo wszystko, nie powróciliśmy całkiem do Rousseau, który zalecał jako źródło ludzkiego szczęścia spartańską cnotę zamiast naukowego postępu. Rousseau krytyka Oświecenia oraz jego polityczna nauka o szczęściu nie dają się oddzielić od nałożenia ograniczeń na „zasadę rozkoszy”. Tutaj mieści się psychologiczne podłoże jego odrzucenia luksusu oraz jego sławnego spostrzeżenia, iż starożytni mężowie stanu mówili wciąż o obyczajach i cnotach, zaś nasi rozprawiają tylko o handlu i pieniądzach<sup>5</sup>. Według Freuda, odwrotnie niż Rousseau, tym co określa cel życia, jest po prostu program zasady rozkoszy. Jednak: „Program ten nie da się w ogóle zrealizować – sprzeciwia mu się cała organizacja wszechświata; można by powiedzieć, że plan »stworzenia« nie przewiduje, aby człowiek mógł być szczęśliwy. To, co nazywamy szczęściem – w ścisłym znaczeniu tego słowa – powstaje raczej z nagłego zaspokojenia wysoko spiętrzonych potrzeb i zgodnie ze swą naturą może się pojawić tylko jako zjawisko epizodyczne”<sup>6</sup>.

We Freudowskiej ekonomii życia seksualnego osiągnięcie orgazmu jest tym samym, czym w biznesie realizacja weksla. Sięgnijmy dla porównania do ostatniej wielkiej politycznej interpretacji historii:

<sup>2</sup> S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*. W: *Człowiek, religia, kultura*. Warszawa 1967, s. 260.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Por. J. J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 28–29.

<sup>6</sup> S. Freud: *Kultura...*, s. 249

„Szczęśliwym nazywamy tego, kto pozostaje sam z sobą w stosunku harmonii. Można również na historię spojrzeć z perspektywy szczęścia, ale historia nie jest żyznym gruntem dla szczęścia. Czasy szczęścia są w niej pustymi kartami. Historia powszechna dostarcza oczywiście satysfakcji; ale nie jest ona tym, co nazywamy szczęściem; bowiem jest ona zaspokojeniem takich celów, które są ponad partykularnymi interesami. Przy celach, które w historii powszechniej mają znaczenie, trzeba obstawiać z wolą bardziej abstrakcyjną, z energią. Te indywidua, które w historii powszechniej dążyły do takich celów, niewątpliwie znalazły satysfakcję, ale nie chciały być szczęśliwe”<sup>7</sup>.

Zestawiając te fragmenty z Hegla i Freuda, zamierzamy nie tyle zanegować szczęście, co dać ilustrację zdeprecjonowanej idei zaspokojenia, którą mimowolnie zostawiło nam w spadku naukowe Oświecenie. Freudowska interpretacja „celu” życia jako umotywowanego przez nieświadomość i epizodycznego zjawiska jest fizjologiczną wersją postmodernistycznej koncepcji Derridy, która utożsamia życie ze stale nadającym sobie zróżnicowanie „pismem” produkowanym przez *différance*. W takim kontekście wolność jawi się jako wyzuty z ciągłości solipsyzm. Zgodnie z tym wolność staje się równocześnie złudą oraz narzędziem panowania: stąd bierze się łatwość, z jaką tak wielu myślicieli postmodernistycznych umie kojarzyć Freuda z Marksem. Według Kanta historia jest wytworem dialektyki namiętności. Według człowieka postmodernistycznego historia została wykorzystana przez dialektykę namiętności. Cokolwiek byśmy mówili o jej ontologicznych słabościach, filozofia dziejów, która rozwinęła się u schyłku osiemnastego i w początkach dziewiętnastego stulecia, zamierzała nadać jedność ludzkiemu istnieniu, postępując zgodnie z moralną i polityczną teleologią Oświecenia. Ta intencja jest właściwa kluczowej dla Hegla koncepcji dokonania bądź wypełnienia dziejów. Jak ujął to Hegel w swych wykładach z filozofii dziejów: „To, co dotychczas powiedziałem i co jeszcze powiem, należy – również i w odniesieniu do naszej nauki – rozumieć nie wyłącznie jako założenie, lecz także jako pogląd na całość, jako wynik rozważań, do których mamy tu przystąpić, wynik, który dla mnie jest czymś znanym, ponieważ znam już całość”<sup>8</sup>. W drugiej połowie dwudziestego wieku idea „końca”, brana w znaczeniu dobiegnięcia do kresu czy zniknięcia historii, zastąpiła „dokonanie” i „wypełnienie”. Człowiek posthistoryczny to już nie jest człowiek bądź istota historyczna, lecz nieświadomy siebie epizod nieciągłego czasu. Spontaniczność zerwała więc łączącą ją z rozumem.

To, co zwie się dzisiaj postmodernizmem, jest zasadniczo wynalazkiem francuskim. Powstał on z przekształcenia różnych składników myśli niemieckiej od Kanta do Heideggera, w której centralna początkowo pozycja polityki została stopniowo podważona na skutek wpływu, z jednej strony, przybierającej na sile negacji Oświecenia oraz, z drugiej, realizacji Oświeceniowego programu wiedzy uniwersalnej. Oddzieleniu polityki od historii towarzyszyło stałe rozciąganie badania

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg 1955, s. 92. Za: T. W. Adorno: *Dialektyka negatywna*. Warszawa 1986, s. 496.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. I. Warszawa 1958, s. 16.

naukowego na życie polityczne i społeczne, z jednej strony, oraz zastąpienie osoby politycznej czyli obywatela przez wyobcowaną jednostkę – czyli ofiarę nauki – z drugiej. „Bycie zostało niejako podporządkowane dwu znajdującym się w konflikcie siłom: reifikacji i historyczności. W tym konflikcie historia jest mocniejszą z dwu sił: *res* roztapia się w historii za sprawą tworzących ją pojęć, które stanowią wyraz już nie *ego* transcendentalnego, lecz przemijającej perspektywy językowej. Zgodnie z tym odrodzenie heglizmu sprawione przez dwudziestowiecznych myślicieli francuskich, którzy sami byli pod decydującym wpływem Heideggera, nie dokonało niczego dla ponownego odkrycia miejsca polityki w historii. Zamiast tego marksistowska doktryna zniknięcia państwa, gdy skojarzono ją z oddziaływaniem tak zwanego humanizmu pism młodego Marksa, posłużyła wzmocnieniu i tak już potężnej „egzystencjalistycznej” preferencji dla przed – bądź postpolitycznego indywidualizmu.

Tę reinterpretację „wypełnienia” historii jako końca oraz związane z nią odpolitycznienie polityki, na pozór wciąż obecnej w postaci uniwersalnego jednolitego państwa, przygotowała w decydujący sposób interpretacja Hegla, którą przedstawił niezwykle i ekscentryczny emigrant rosyjski, Alexandre Kojève. Kojève oddziałł na dwa pokolenia intelektualistów francuskich w dużej mierze, choć nie wyłącznie, dzięki swym wykładom w *École des Hautes Etudes* w Paryżu, które odbywały się w latach trzydziestych<sup>9</sup>. Do słuchaczy jego wykładów należeli Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Jacques Lacan, Georges Bataille, Andre Breton i Raymond Queneau. Jednak ta lista jest ledwie sygnałem zasięgu wpływów Kojève’a we Francji, nie mówiąc już o innych krajach. Kojève był człowiekiem o olbrzymiej inteligencji, imponującej osobowości i niebywale rozległym wykształceniu. Rozpoczął studia nad Heglem, mając dogłębną znajomość, oprócz filozofii europejskiej czyli zachodniej, historii sztuki, mistyki rosyjskiej oraz rozmaitych języków i filozofii spekulatywnych Dalekiego Wschodu. Trzeba też odnotować, bo jest to ważne dla dalszych rozważań, że dzięki pośrednictwu Roberta Marjolina, jednego ze swych uczniów, Kojève zajmował wysokie stanowisko w ministerstwie zagranicznej polityki gospodarczej przed objęciem władzy przez de Gaullea i podczas jego rządów. Zakresem swoich wpływów w rządzie związanych ze stanowiskiem w ministerstwie oraz we francuskiej delegacji do GATT i ONZ, gdzie pracował jako samouk – ekonomista światowej klasy – ustępował on prawdopodobnie generałowi de Gaulleowi. Mówił mi o tym Kojève, zaś jego samoocenę potwierdzili w rozmowie ze mną Raymond Aron oraz Andre Philip, szef francuskiej delegacji do GATT. Jak twierdzi Philip, podczas gdy inne kraje należące do GATT miały specjalistę od każdego paragrafu międzynarodowego traktatu o cłach, Francja miała Kojève’a, który był specjalistą od wszystkich paragrafów.

To krótkie resumé naukowej i politycznej biografii Kojève’a wydaje się szczególnie potrzebne, gdy weźmiemy pod uwagę, że wielu czytelników uderzy osobliwość swoistych dla jego myśli koncepcji filozoficznych i politycznych. Kojève nie cieszy się obecnie dobrą reputacją wśród profesorów heglizmu, którzy, ponieważ

<sup>9</sup> Por. V. Descombes: *Modern French Philosophy*. Cambridge University Press 1983, s. 9–47.

bez winy, nie zrozumieli jego *Wprowadzenia do czytania Hegla*, widząc w nim zamierzony przyczynek do konwencjonalnej wiedzy akademickiej. Kojève nie był profesorem, chociaż prowadził wykłady w Écoles des Etudes. Nie jest tak łatwo dokładnie powiedzieć, kim był, mimo że on sam skłaniał się ku określeniu „bóg”. Na pewien czas pozostajmy przy tym. Kojève zamierzał pójść tak daleko, jak tylko to możliwe, w stronę przezwyciężenia rozdziału między teorią a praktyką i sprawić w ten sposób nadejście uniwersalnego i jednolitego państwa światowego. Jeżeli bogiem powinno się nazywać tego, kto tworzy świat, to zamiary Kojèvea były boskie.

By powrócić do głównego wątku, Kojève położył podwaliny pod współczesne wyniesienie koncepcji w rodzaju końca historii oraz końca człowieka *qua homo sapiens*. W swej warstwie powierzchniowej rzekomy heglizm Kojève’a, choć tak ekscentryczny, jawi się jako wysilek zmierzający do wypełnienia programu sformułowanego przez Oświecenie. Zgodnie z tym określił on koniec historii jako pełne zaspokojenie pożądania swoiście ludzkiego, to znaczy zaspokojenie żądzy uznania (dokonując rzekomo Hegłowskiej rewizji nauki Machiavellego o prymacie umiłowania chwały). W terminologii bardziej abstrakcyjnej koniec historii jest wypełnieniem istotnej mowy ludzkiej, zaprotokołowanym w kategoriach spekulatywnej logiki dialektycznej Hegla i odtworzonym na scenie ludzkich dziejów przez triumf Napoleona pod Jeną w roku 1806 (by dać obraz „późnej” nauki Kojève’a). Późniejszą historię trzeba pojmować jako nie tyle historię rzeczywistą bądź ciąg innowacji, co walkę rozmaitych przedheglowskich sekt usiłujących zbuntować się przeciwko konieczności historycznej. Ta walka już w zasadzie się zakończyła za sprawą rozwoju dokonującego się w Stanach Zjednoczonych, Rosji i Japonii, który zmierza skrycie do nadania jednolitości, co najmniej w wymiarach istotnych, temu, czego nie można już właściwie nazywać „egzystencją ludzką”. Zaspokoivszy swe pożądanie i zakończywszy w ten sposób ludzką historię, *Homo sapiens* powrócił do zwierzęcości czyli do statusu bestii. Kojève wyjaśnił, co to oznacza dla posthistorycznego indywiduum. W *Ideologii niemieckiej* Marks prorokuje, że posthistoryczne indywiduum będzie „rano polować, po południu łowić ryby, a wieczorem krytykować”<sup>10</sup>. Kojève, który podobnie jak Sokrates był całkiem miejski w swych gustach, nie mówi o polowaniu albo rybołówstwie, lecz za to znosi totalnie filozofię krytyczną. Dzieje się tak dlatego, że filozofia „wypełniła się” we wszechobejmującym dyskursie historycznym, który kulminuje obecnie w Kojèveowskiej wersji zniknięcie państwa, to znaczy w uniwersalnym jednolitym państwie, gdzie nie ma już nic do powiedzenia. Osiągnąwszy mądrość, która została niejako „zinstytucjonalizowana” w jednolitej dyskursywnej pustce globalnej egzystencji, ludzkie istnienia zamieniają się w pokojowe zwierzęta, które spędzają czas na uprawianiu sztuki, sportu i miłości. Odwołanie do sztuki nie powinno nas zmylić: Kojève ma tu na myśli nieświadomą wytwórczość ptaków, bobrów i innych zwierząt. Jedynym rysem dualistycznym w tej koncepcji globalnego zezwierzęcenia jest przeciwstawienie Amerykanów (włączając tu i Rosjan, których

<sup>10</sup> K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: *Dzieła*. T. III. Warszawa 1975, s. 45.

Kojève postrzegał jako europejską odmianę Amerykanów) oraz Japończyków. Amerykanie są „brzydcy” czyli niezdolni do jakichkolwiek szczątkowych oznak zachowania ludzkiego. Japończycy są „piękni” czyli, mówiąc dokładniej, są estetycznymi snobami, którzy dzięki temu zachowują coś ze człowieczeństwa (jako że zwierzęta nie są zdolne do snobizmu), lecz tylko w postaci pustego formalizmu<sup>11</sup>.

Zbyteczne dodawać, że Kojève nie osiągnął swej pozycji jedynie dzięki tym ekscentrycznym naukom. Stała za nią myśl o mocy tworzenia pojęć i wrażliwości na szczegóły, które każdego kompetentnego świadka uderzały swym mistrzostwem. I co więcej, te „dziwaczne” konkluzje nie były aż tak całkiem dziwaczne. Że jest w nich coś z prawdy, dowodzi empirycznie ich oddziaływanie: tym konkluzjom w niemałej mierze zawdzięczamy najbardziej rozpowszechnione mody intelektualne ostatnich trzydziestu lat. Filologiczna trzeźwość jest godną podziwu właściwością, lecz błędnie ona, ujawniając swą historyczną nieistotność, w obliczu filozoficznego szaleństwa. Posługując się tym ostatnim wyrażeniem, mam na myśli, oczywiście, autentycznie filozoficzne szaleństwo, nie zaś manie kawiarnianych intelektualistów. Profesor, który spędził dwadzieścia lat w bibliotece, usiłując zrozumieć trzy bądź cztery zdania z Heglowskiej *Nauki logiki*, cieszy się ze swej z trudem zdobytej sprawności, dzięki której może skorygować „filologiczne” pomyłki Kojève’a. Nie będę przeczył zresztą, że Kojèveowska interpretacja Hegla była w kluczowych miejscach filologicznie nietrafna. Jednak filolog jest historycznie nieistotny, wichry poststrukturalizmu i dekonstrukcji omijają go, gdy przesiaduje w swym archiwum, wcześniej nie omieszkując jednak pomieszać stronic w jego rękopisach. Skoro tak jest, to w głębszym sensie Kojève ma prawo argumentować, że „filologiczna poprawność” jest z punktu widzenia historii rzeczą trywialną, podobnie jak mord na milionach niewinnych ludzi, który potwierdza spostrzeżenie Hegla, że historia jest rzeźnią. A ponad tą rzeźnią przygotowano dla nas stanowisko bogów: mieszkańców posthistorycznej utopii. Ta argumentacja jest surowa i otwarcie nieludzka. Jeśli jednak nie zdołamy stanąć z nią twarzą w twarz, nie będziemy mogli ani jej obalić, ani skierować na boczny tor, i skutkiem tego zapewnimy sobie miejsce w kolejce do katowskiego toporu. W tych dociekaniach powinniśmy zwłaszcza pojąć, do jakiego stopnia nauka Kojève’a, a zatem i jej potomstwo, pomimo rozprawiania o dialektyce Hegla i niekończącego się obłędu hermeneutycznego (o inspiracji boskiej bądź całkiem innej) jest ilustracją zwycięstwa orientального milczenia nad zachodnim dyskursem. Tyle możemy powiedzieć na pewno: myśl Kojève’a jest dla nas wzorcowym przykładem dialektycznej zasady, zgodnie z którą każda konstrukcja racjonalna, czy to matematyczna, czy retoryczna, popada w sprzeczność, kiedy doprowadzimy ją do „logicznej” ostateczności. Ci, którzy upierają się, że dwuznaczną erotyczną konwersację między bogami a śmiertelnymi trzeba oczyścić, czyniąc z niej uniwersalny i jednolity dyskurs, wytwarzają zamiast bogów bądź śmiertelnych hermeneutykę zezwierzęcenia, a zatem

<sup>11</sup> Por. A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris 1976, s. 435. Życie wszystkich bez wyjątku Japończyków jest obecnie funkcją wartości totalnie sformalizowanych; rzec można, że jest ono całkowicie wyzute z treści „ludzkich” oraz sensu „historycznego”.

zamiast dyskursu bądź milczenia – nieartykułowany krzyk. Tak wygląda proces, który technologiczne upodobnienie do Zachodu krajów Afryki i Azji może tylko przyspieszyć, a nie zatrzymać.

II. W swym komentarzu do *Fenomenologii Hegla* Kojève wypowiada taką oto uderzającą myśl: „Uniwersalizowany kuzynek mistrza Rameau – oto Oświecenie”<sup>12</sup>. Myśl ta bezpośrednio znaczy tyle, że bohater utworu Diderota wyraża sobą radykalny indywidualizm, który stając się zasadą uniwersalną, odszczepia się od uniwersalności wiedzy. W terminologii Heglowskiej podłożem odszczepienia tego, co szczegółowe, od tego, co uniwersalne, jest pewność absolutnej subiektywności albo „czystego wglądu”. Ujmując tę kwestię historycznie Kartezjańskie *cogito* potwierdza siebie i swą pracę poznawczą poprzez intuicję stanowiącą pozostałość Platonskiej idei *lumen naturale*. Jednak intuicja, nawet gdy kojarzy się ją z matematyką, jest zasadniczo prywatna i milcząca. Nie może ona siebie usprawiedliwić ani odróżnić od wiary. Oświeceniowe pojmowanie wiedzy jako matematyki jest zatem napiętnowane dwiema niszczącymi skazami. Po pierwsze, ukształtowanie wiedzy na wzór matematyki jest przyczyną odrzucenia historii oraz indywidualności. Tym samym działanie pojmuje się zgodnie z modelem odkrycia naukowego oraz konstrukcji technologicznej: świadczy o tym matematyczna socjologia Condorceta. Przynosi to w efekcie stłumienie podmiotowości. Po drugie, ta właśnie uniwersalność, jako że jest ona milczącą manifestacją wiary, nie tylko nie może nadać dyskursywnej bądź pojęciowej formy historycznemu doświadczeniu szczegółowości, lecz także – ponieważ nie może tego uczynić – dopuszcza do wypadnięcia szczegółowości z wiązań czyli do mnożenia się w nieskończoność pierwiastka subiektywnego. Podsumpując, indywidualność historyczna w procesie Oświecenia ulega rozdarciu. Uniwersalna forma zawiera nieskończoność sprzecznych ze sobą treści, które z kolei negują tę formę, zamiast podlegać nadanej przez nią syntezie. Bezpośrednim politycznym skutkiem tej sytuacji jest Rewolucja Francuska: uniwersalna zasada wolności, która ma za swą treść terror. Jednakże negatywność jest również siłą wprawiającą w ruch pracę bądź produkcję: z Robespierrea tworzy ona Napoleona. Hegel odrzuca klasyczny aksjomat, głoszący że *ex nihilo nihil fit*, ponieważ odrzuca on zrozumiałość oddzielenia bytu od nicości. Nie możemy wchodzić tutaj w techniczne szczegóły Heglowskiej logiki. Wystarczy powiedzieć, że dla Hegla byt i nicość są abstrakcyjnymi momentami fundamentalnej rzeczywistości stawania się. Parafrazując tę myśl w imię jasności, byt i nicość wzajemnie siebie określają, a stąd ograniczają. Zgodnie z tym negacja jako taka jest zawsze negacją czegoś; stąd jest ona również założeniem jakiegoś istnienia. Pojawia się tu jednak poważne pytanie, czy cały ten proces rozwoju poprzez negację ciągnie się w nieskończoność, przekreślając przeto każdy kolejny etap, a wraz z nim sens przebytej drogi, czy też polega on na kumulacji i zmierza do wypełnienia, nadając przeto ważność każdemu ograniczonemu etapowi (który jest także negacją) jako składnikowi znaczenia tworzącego myślową totalność.

<sup>12</sup> Tamże, s. 135.

Zgodnie z Kojèveowskim odczytaniem historii filozofii, istnieją dwa podstawowe stanowiska filozoficzne, których zapowiedziami bądź odmianami jedynie są inne doktryny. Mamy wybierać między Platonem a Heglem<sup>13</sup>. W ujęciu Platonskim mądrość jest niemożliwa ze względu na oddzielenie wieczności od czasu oraz boskości od człowieczeństwa. W konsekwencji ludzki dyskurs staje się teologią. W ujęciu Heglowskim znosi się oddzielenie wieczności od czasu, pojmując wieczność i czas jako dwa wymiary struktury pojęcia, to znaczy filozoficznej mowy o totalności bądź całości. W tym wypadku dzieje ludzkie są odzwierciedleniem struktury zrozumiałości bytu. To jednak wymaga z kolei, aby dzieje się wypełniły albo, innymi słowy, aby struktura zrozumiałości odsłoniła się w pełni, nie intuicji (bądź objawieniu), lecz dyskursowi ludzkiemu. Znaczy to w konsekwencji nie tylko tyle, że człowiek staje się mądry, lecz również że ten, kto umie powtórzyć całość tego dyskursu, staje się bogiem. Nie ma zatem żadnej ukrytej, oddzielonej bądź transcendentnej zasady prawdy i dobra. Śmierć boga jest zarazem śmiercią człowieka albo, ujmując rzecz symbolicznie, odrzuceniem daru nieśmiertelności osobowej<sup>14</sup>. Człowiek umiera, aby odrodzić się jako śmiertelny bóg, którego „niepodległość śmierci” polega na osiągnięciu mądrości czyli pełnego dyskursywnego wypowiedzenia totalności. Gdzie jednak mamy szukać świadectwa pełni? Kojève odpowiada, że dyskursywnie wypowiedzenie totalności musi samo siebie potwierdzić, to zaś nastąpi, kiedy nie da się już więcej powiedzieć niczego nowego<sup>15</sup>. Innymi słowy, po nadejściu pełnej mowy mądrości każda próba ogłoszenia nowej zasady albo zaprezentowania nowej filozofii prowadzi do powtórzenia pewnej ograniczonej części „heglowskiego” dyskursu, który jest już pełny. Owa próba, wyrażając się poprzez takie ograniczone powtórzenie, sama anuluje swe pretensje, czyli popada ze sobą w sprzeczność. Rozwój pełnego ujawnienia w historii zrozumiałości bytu oraz eksplikacji tego pełnego ujawnienia postępuje poprzez serię ograniczonych negacji<sup>16</sup>. Zgodnie z tym historia filozofii jest procesem, w którym pewne „twierdzenie” przekształca się w bardziej wyczerpującą doktrynę zaprzeczając samemu sobie, to znaczy ukazując właściwe mu ograniczenia, które twierdzenie następujące po nim przewyższa bądź zdaje się przewyższać. (Trzeba odnotować nawiasem, że proces ten nie jest linearny; na każdym etapie może być wiele fałszywych rozwiązań). I dalej, dyskurs dający eksplikację pojęcia na każdym z etapów jego rozwoju podsumowuje epokę historyczną, która właśnie się wypełniła. Nie ma oddzielenia prawdy od historii. Ci, którzy wierzą, iż mówią o czystych formach, Bogu bądź transcendentnym absolucie, w rzeczywistości mówią o ludzkim działaniu<sup>17</sup>. Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, każda doktryna filozoficzna jest dyskursywną eksplikacją epoki historii światowej, która właśnie się wypełniła – dlatego dyskurs obejmujący wszystko musi dać eksplikację

<sup>13</sup> Tamże, s. 283, in.

<sup>14</sup> Tamże, s. 75, 384, 394 i 540 (korzeniem myśli Hegla jest zgoda na śmierć i skończoność).

<sup>15</sup> Kojève przedstawił systematycznie tę koncepcję w *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. T. I. Paris 1968, s. 11–185.

<sup>16</sup> A. Kojève: *Introduction* ..., wyd.cyt., s. 73, 93.

<sup>17</sup> Tamże, s. 331, 371, 420.



obejmującej wszystko czyli finalnej epoki światowej historii<sup>18</sup>. Obejmując wszystko – to znaczy będąc eksplikacją tej epoki historycznej, która tłumaczy wszystkie inne epoki jako ich cel, szczyt bądź usprawiedliwienie – dyskurs mędrca zamyka się w koło<sup>19</sup>. Toteż kolistość jest konieczną oznaką mądrości. Wykracza się poza koło tylko popadając ze sobą w sprzeczność, a zatem powracając do niego.

Pytanie, czy historia w rzeczy samej się skończyła, ma przeto decydujące znaczenie dla Kojève'a. Omawiając jego odpowiedzi na to pytanie (bo jest ich więcej niż jedna), trzeba będzie zająć się również kwestią jego stosunku do Hegla. Czy Hegel rzeczywiście wierzył, że historia dobiegła kresu w roku 1806 wraz z triumfem Napoleona pod Jeną? Bardziej ogólnie, czy interpretacja Hegla dokonana przez Kojève'a jest trafna, czy też jest ona uwarunkowana, przez jego obsesję, konstrukcją z elementów pochodzących od Feuerbacha, Marksa, Nietzschego i Heideggera? Rozstrzygniemy te kwestie stwierdzając, że postawione w ten sposób, niemal w ogóle nie interesują nas w tych rozważaniach. Chcemy raczej dowiedzieć się, czy Kojève wierzył albo, w oparciu o przesłanki swej myśli, miał prawo wierzyć, że historia się skończyła. Niemniej jednak poglądy Hegla nie są bez znaczenia dla naszych rozważań. Przecież Kojève przedstawiał siebie za interpretatora Hegla. W moim przekonaniu, tak przedstawia się decydujący argument w tej sprawie. Wiary w wypełnienie dziejów wymagała od Hegla jego własna doktryna odpowiedzialności między dziejami a Pojęciem, a także idea, zgodnie z którą zawarł on w swej nauce ostateczną i wyczerpującą *Wissenschaft* czyli wypełnienie filozofii w mądrości. Jeśli bieg dziejów się nie wypełnił, wówczas rzekoma wiedza Hegla sprowadza się do kolejnej opinii w dziejach filozofii. Dyskursowi Heglowskiemu zagraża sprzeczność bądź *Aufhebung* dopóki przyszłość jest „otwarta”. Gdy dostrzeżemy ten fakt, zdołamy wyjaśnić związek między Oświeceniem a postmodernizmem. Członem średnim jest tutaj Hegel albo, mówiąc dokładniej, diada Hegel – Marks. Każda diada, jeśli nie ma popaść w złą nieskończoność, gdzie każdy z jej elementów na przemian ustanawia swe przejściowe panowanie, wymaga trzeciego członu, który zapewni jej równowagę i podporządkuje syntezie. Kojève zamierzał stać się tym trzecim członem. Niestety, w postawie Kojève'a wobec końca historii zaznacza się chwiejność, która w moim przekonaniu prowadzi do katastrofy jego projektu. Niech będzie mi wolno nazwać konsekwencje tej chwiejności. Nie jest jasne, czy bieg dziejów wypełnił się w Kojèveowskiej mądrości, czy też został przerwany za sprawą jawnie utopijnego, a zatem „kantowskiego” projektu Kojève'a. Gdy tylko dostrzeżemy, że bieg dziejów nie może się wypełnić albo – co znaczy to samo, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, że się wypełnił – stajemy wobec fundamentalnego wyboru. Albo popadamy w milczenie, albo nasz dyskurs staje się niekończącą się gadaniną właściwą pothistorycznej, posthumanistycznej epoce, w której wszyscy są martwi. Nie ma już autorów, boskich bądź ludzkich, lecz tylko teksty. Albo raczej jest tylko jakiś tekst, powielają-

<sup>18</sup> Tamże, s. 272, 276, 287.

<sup>19</sup> Tamże, s. 272, 276, 287.

cy siebie w nieskończoność. Postmodernizm jest zuniwersalizowanym kuzynkiem mistrza Remeau.

W swym opublikowanym pośmiertnie studiu o Kancie Kojève wypowiada następującą ważną myśl o tym, co nazywa (za Hansem Vaihingerem) sensem „jak gdyby”, który przysługuje filozofii Kanta: „W efekcie doświadczenie poucza nas, że człowiek może żyć jak gdyby twierdzenie będące fałszem, nie tylko faktycznie bądź dla nas<sup>20</sup>, lecz również dla siebie, było prawdziwe pod warunkiem, że działa on tak, aby przekształcić świat dany w taki sposób, że twierdzenie, które było fałszywe przed tym przekształceniem, staje się prawdziwe po nim. Innymi słowy, kantowskie »jak gdyby« ma sens i wartość tylko jako projekt negatywnego (= twórczego czyli rewolucyjnego) działania sprawczego”<sup>21</sup>. Kojève mówi dalej, że „my” (to znaczy hegliści na modłę Kojèvea) przyznajemy empiryczne istnienie temu, co obiektywnie jest nierealne, a co odróżniamy od niemożliwości, określając je jako brak w rzeczywistości tego co możliwe. To nic innego jak afirmacja ludzkiej wolności, którą pojmujemy jako zakorzenioną w przypadkowości historycznego działania. U Kanta przeciwnie, wolność zakorzeniona jest w świecie noumenalnym; świat fenomenalny w tej mierze, w jakiej jest on racjonalny, a stąd pojmowalny, określony jest poprzez konieczność<sup>22</sup>. Musimy zatem żyć w tym świecie (będącym naprawdę jedynym światem), jak gdyby wolność rzekomo dostępna w świecie noumenalnym była również dostępna tutaj albo, jeśli teraz tak nie jest, jak gdyby miała stać się dostępna w nieskończenie odległej przyszłości. Aby przejść od systemu kantowskiego (który znajduje się w połowie drogi między Platonem a Heglem) do systemu heglowskiego „... wystarczy usunąć ideę rzeczy w sobie, wprowadzić ideę teologii czyli skutecznego wolnego działania, utożsamić przyczynowość z życiem ... oraz ostatecznie znieść ideę ciągłości rozwoju kategorii określających obiektywną realność i empiryczną egzystencję ..”<sup>23</sup>. Kojève nie sądzi jednak, że to przejście od Kanta do Hegla dzieje się za sprawą bezosobowej (bądź transcendentalnej) konieczności historycznej. Kantowskie „jak gdyby” jest projektem ludzkiej woli, a zatem jest nim również Kojèveowska interpretacja Hegla. Jest prawdą, że Kojève pojmujemy historię ludzką, będącą jedyną treścią dyskursywnego pojęcia, które utożsamiał on z empirycznym bytowaniem czasu, jako ludzkie pożądanie<sup>24</sup>. Jest również prawdą, że – co miał ukazać jego wzór dialektyki panowania i niewoli – ludzkie pożądanie, które jest zasadniczo pożądaniem uznania (czyli pożądaniem, aby móc rozkazywać pożądaniami innych)<sup>25</sup> daje początek samoświadomości, a poprzez nią rozumowi dyskursywnemu, jako środkiem służącym zaspokojeniu pożądanego. Ludzka historia jest zatem, zgodnie z uderzającą formułą Kojève’a, „historią pożądanego pożądanego”<sup>26</sup>. Jest w końcu prawdą, że każda

<sup>20</sup> „Dla nas”, to jest dla Kojève’a.

<sup>21</sup> A. Kojève: *Kant*. Paris 1973, s. 99.

<sup>22</sup> Kojève zajmuje się tą kwestią w cytowanej książce o Kancie, s. 58.

<sup>23</sup> Tamże, s. 98–99.

<sup>24</sup> Tamże, s. 198–199.

<sup>25</sup> A. Kojève: *Introduction. ...*, wyd. cyt., s. 376.

<sup>26</sup> Tamże, s. 12.

z prób osiągnięcia zaspokojenia za sprawą dyskursu wyjaśniającego wszystko pozostaje w określonym stosunku logicznym do próby ją poprzedzającej (tak na przykład dyskurs Platona był próbą znalezienia syntezy jednoczącej Parmenidejską tezę i Heraklitejską antytezę). Jednak stosunek mowy wcześniejszej do następującej po niej jest konieczny i nie polega na dedukcji. Przejście od poprzednika do następcy jest negacją czyli aktem ludzkiej wolności<sup>27</sup>.

To człowiek, nie zaś Bóg albo transcendentalne pojęcie, jest negatywnym działaniem<sup>28</sup>. W takim razie jednak człowiek w każdej fazie historii władny jest zakończyć proces historyczny, już to przestając mówić, już to zadowolając się jakąś niedoskonałą z punktu widzenia dyskursu wersją (rzeczywistego bądź wyobrażonego) politycznego bezpieczeństwa. W technicznej terminologii Kojève'a, przejście od teologii do antropologii jest nieuchronne jedynie dla filozofa<sup>29</sup>. Oto dlaczego, mówiąc nawiasem, poglądy samego Hegla na religię nie dają się jednoznacznie odczytać jako ateistyczne stwierdzenia odpowiadające interpretacji Kojève'a. Kojève nazywa ten fakt „zasadniczym nieporozumieniem”, które będzie trwało dopóty, dopóki będzie istniał heglizm<sup>30</sup>, lecz nie wyjaśnia, dlaczego tak być musi. Niech będzie nam wolno dać to wyjaśnienie zamiast niego: jest wolnym rewolucyjnym aktem sprawczej negatywności dokonać „poprawnego” odczytania dwuznacznych tekstów, to znaczy takiego ich odczytania, które uczyni z dyskursu Hegla spójny i wyczerpujący wyraz właściwego człowiekowi zaspokojenia, czyli zaspokojenia opartego na własnej pełnej (i dlatego suwerennej) mądrości. Hegel mógł mówić dwuznacznie kierując się ostrożnością bądź może chcąc sprawdzić inteligencję swych czytelników. W każdym wypadku nie ma znaczenia, jakie były intencje historycznego Hegla. Jeśli to konieczne, musimy zrozumieć Hegla lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Hermeneutyka jest polityką.

Z powyższych rozważań wolno nam wyciągnąć pewne kluczowe wnioski. Po pierwsze, nie wszyscy ludzie są filozofami. Odróżnienie niewielu od ogółu obowiązuje nawet w posthistorycznym, uniwersalnym, lecz niejednolitym państwie światowym. Kojève stwierdza, wbrew swej interpretacji poglądów Hegla, że człowiek nie jest filozofem ze swej natury oraz że, idąc dalej, nie każdy człowiek czynu jest filozofem (czemu Hegel by nie przeczył)<sup>31</sup>. Rozwijanie się aż do osiągnięcia pełnego zaspokojenia nie wynika z natury ludzkiej samoświadomości. Przeciwnie, „trzeba podejmować nieustanne wysiłki, by coraz to bardziej rozszerzać samoświadomość, która z natury dąży do pozostawiania w ustalonych granicach; zaś, jak sądzę, człowiek mógłby równie dobrze nie podejmować tych wysiłków”<sup>32</sup>. Można co najwyżej powiedzieć, że ów wysiłek podejmuje niewielu ludzi. A wbrew częstym sugestiom Hegla nie wszyscy spośród tych wzorcowych obrazów człowieczeństwa są filozofami. W rzeczywistości historia, którą filozofowie

<sup>27</sup> Tamże, s. 13.

<sup>28</sup> A. Kojève: *Introduction....*, wyd. cyt., s. 167.

<sup>29</sup> Tamże, s. 294.

<sup>30</sup> A. Kojève: *Hegel, Marx, et le Christianisme*. „Critique” 1946, nr 3–4 s. 340.

<sup>31</sup> A. Kojève: *Introduction...* wyd. cyt., s. 398–402.

<sup>32</sup> Tamże, s. 398.

pojmują post factum, jest tworzona przez ludzi czynu, których wybijającym się przedstawicielem jest Napoleon<sup>33</sup>. Z pewnością Napoleon nie był filozofem, ani jego cesarstwo – uniwersalnym państwem filozofów. Gdyby nawet było słusznym powiedzieć, że nie-filozof ma swój udział w filozofii dzięki temu, że jest obywatelem finalnego państwa, będącego obiektywnym (to znaczy przeciwnym dyskursywnemu) ujawnieniem pojęcia, wciąż utrzymuje się rozróżnienie pomiędzy filozoficznymi a niefilozoficznymi, bądź jeszcze ostrzej, mądrymi a pozbawionymi mądrości istnieniami ludzkimi. W tym miejscu powinniśmy wtrącić pewne ogólniejsze spostrzeżenie, a potem postępować dalej w naszych wnioskach. Naturalne odróżnienie filozofów od nie-filozofów prowadzi do pogmatwania cechującego różne ujęcia uniwersalnego jednolitego państwa, dane przez Kojève'a. Z drugiej strony, Kojève zdefiniował „zaspokojenie” następująco: być w świecie kimś jedynym a jednak powszechnie uznawanym za wartość<sup>34</sup>. Jako że nauka Hegłowska ma zastąpić religię w epoce postrewolucyjnej bądź posthistorycznej<sup>35</sup>, jest oczywiste, że zaspokojenie, które niefilozoficzne istnienia otrzymały od religii, musi pochodzić z całkowicie świeckich źródeł. Widzieliśmy już, że filozofia nie jest jednym z tych źródeł. Dyskutując ze swym przyjacielem Leo Straussem o stosunku między tyranią a mądrością, Kojève wypowiadał się tak, jakby nie było to całkiem prawdą. Pożądanie uznania, właściwe mężowi stanu (czyli, jak wolno nam wnioskować, Napoleonowi), powiada Kojève, jest nieskończone. Żąda on, by uznali go wszyscy i w najwyższy możliwy sposób. Będzie on usiłował sprowadzić „do minimum liczbę tych, którzy są zdolni tylko do niewolniczego posłuszeństwa. „Aby być »zaspokojonym« przez ich autentyczne »uznanie«, będzie on zmierzał do tego, by »wyzwolić« niewolników, »wymancypować« kobiety, ograniczyć władzę rodzin nad dziećmi, czyniąc dzieci dorosłymi tak szybko, jak to tylko możliwe, zmniejszyć liczbę przestępców i »niezrównoważonych« wszystkich odmian, podnieść maksymalnie poziom kulturalny (zależny w oczywisty sposób od poziomu ekonomicznego) wszystkich klas społecznych”<sup>36</sup>. Z drugiej strony, w liście do tegoż Leo Straussa, o czym informuje nas wydawca ich korespondencji „... nie wzdragając się przed dokonaniem przez Straussa opisem finalnego państwa jako państwa Nietzscheańskich »ostatnich ludzi«, Kojève przedstawił w dalszym ciągu zamieszkujących w nim filozofów jako zarządców, którzy wychowują post-historyczne »automaty«. Nie wysławiał on tam rozkoszy panującej w »państwie celów« czy »królestwie wolności«; zamiast tego opisywał proces, którego urzeczywistnienie dostrzegał w historii. I nie widział żadnego wyjścia”<sup>37</sup>. Nie musimy jednak odwoływać się do prywatnej korespondencji, aby wydobyć zagmatwanie bądź sprzeczność. W drugim wydaniu *Wprowadzenia do czytania Hegla*, na stronach 436 – 437 pojawił się sławny dzisiaj przypis, w którym Kojève odwołał swe wcześniejsze stwierdzenie, że człowiek u kresu swych dziejów stanie się szczęśli-

<sup>33</sup> Tamże, s. 333.

<sup>34</sup> Tamże, s. 146.

<sup>35</sup> Tamże, s. 197.

<sup>36</sup> A. Kojève: *Tyrannie et Sagesse*. W: *De la tyrannie*. Paris 1954, s. 232.

<sup>37</sup> M. Roth: „Natural Right and the End of History” (maszynopis cytowany przez Rosena).

wy dzięki „sztuce, miłości, zabawie etc.” Kojève, jak powiada nam teraz, uświadomił sobie, że jeśli człowiek powróci w epoce posthistorycznej do stadium podludzkiej zwierzęcości, wówczas „sztuce, miłości, zabawie etc...” trzeba również dać czysto podludzką interpretację. Błędem jest zatem mówić, że człowiek stanie się „szczęśliwy” dzięki tym rodzajom aktywności. Będzie raczej jedynie zadowolony, jako że szczęście wymaga samoświadomości, której podludzkie zwierzęta mieć nie mogą. Ta myśl pozostaje w oczywistej sprzeczności z cytowanym fragmentem odpowiedzi Leo Straussowi, nie mówiąc już o wielu niepoprawionych stwierdzeniach z komentarza do Hegla. W nowym przypisie, który daje wyraz poglądom z roku 1948, Kojève powiadamia nas, że zdaje sobie sprawę, iż „Heglowsko-Marksistowski koniec historii nie ma ciągle jeszcze nadejść, lecz jest już gotowy.” Innymi słowy samoświadomość ludzka, co najmniej ta której wcieleniem jest filozof, zaspokoila obecnie całe swe pożądanie uznania siebie dzięki temu, że wyjaśniła spełnione pożądanie uznania siebie, właściwe tyranowi sprawującemu władzę w państwie światowym. Zwracam szczególną uwagę na fakt, że w nowym przypisie *logos* i mądrość dyskursywna zniknęły, albo że tak musiało się stać, skoro historia jest w rzeczy samej u kresu, a człowieczeństwo zostało zastąpione przez to, co nieludzkie.

Składając obraz Kojèveowskiej mądrości, musimy mieć w pamięci dwie fazy jej kulminacji przed i po roku 1948. Jednak w obu okresach Kojève przeczy sobie, mówiąc o zaspokojeniu, które ma cechować koniec historii. Zgodnie z powierzchowną warstwą jego nauki, filozoficzne i niefilozoficzne istnienia ludzkie w epoce postnapoleońskiej na równi otrzymają zaspokojenie, każde we właściwy im sposób. Zgodnie z jego głębszym i bardziej przenikliwym przesłaniem – pęd ku samoświadomości, milczeniu i podludzkemu zadowoleniu. Dlaczego tak jest? We wcześniejszym stadium swej nauki (przed rokiem 1948) Kojève wiąże koniec człowieka z pełnym zaspokojeniem właściwego mu pragnienia poprzez wypełnienie mądrości, które zostało zapisane w tekście Hegla. Dając ciekawą zapowiedź Derridy, Kojève mówi, że wiedza nie istnieje już w postaci historycznego bytu ludzkiego, lecz w postaci „książki z papieru, to znaczy bytu naturalnego”. „Z pewnością ludzie muszą czytać i rozumieć tę książkę, aby mogła ona być książką, to znaczy czymś innym niż papier. Jednak człowiek, który ją czyta, nie tworzy już niczego i już się nie zmienia. Nie jest on już czasem określonym przez prymat przyszłości czyli historią; innymi słowy, nie jest on już człowiekiem w mocnym znaczeniu tego słowa”<sup>38</sup>. Ów człowiek jest zwierzęciem obdarzonym rozumem, które dzięki przeczytaniu książki stało się Duchem Absolutnym, duchem skończonym i doskonałym – „to znaczy martwym”. Możemy uporać się ze sprzecznością zawartą w dostępnych nam tekstach w następujący sposób. Zaspokojenie przyniesione istnieniom ludzkim przez wysiłki tyrańca poszukującego uniwersalnego uznania trwa tylko dopóty, dopóki tyran rzeczywiście i całkowicie nie osiągnie swego celu. Jak ujął to Kojève w swej nauce z przed roku 1948, uniwersalne jednolite państwo było według Hegla dane w zarodku wraz z koniecznymi i wystarczającymi warun-

<sup>38</sup> A. Kojève: *Introduction ...*, wyd. cyt., s. 394.

kami dla jego ekspansji w roku 1806<sup>39</sup>. Kojève pyta dalej, czy możemy zaprzeczyć, że ów zarodek i owe warunki są dane w naszym współczesnym świecie. Nikt nie może dowieść, że nie są, a przeto że mądrość jest niemożliwa. Widzimy teraz jasno: komentarz do Hegla, z wyjątkiem przypisu dokonanego po roku 1948, jest rewolucyjnym projektem woli Kojève'a, mającym za cel utrzymanie historii na szlaku rozwoju zmierzającego ku spełnieniu. „Ujmując rzecz inaczej, historia mogłaby się zatrzymać nie osiągając swego naprawdę nieprzekraczalnego celu. Trzeba zatem podejmować wysiłki, aby tak się nie stało”<sup>40</sup>. Wszystko to zostało powiedziane z pełną szczerością w artykule „Hegel, Marks i chrześcijaństwo”, z którego pochodzą wcześniejsze cytaty. Czytamy tam, że historia nie obaliła heglizmu. Można powiedzieć co najwyżej, że historia nie dokonała jeszcze wyboru między interpretacjami przedstawionymi przez lewicę i prawicę heglowską. Kojève konkluduje wówczas: „W naszej epoce, podobnie jak w epoce Marksa, filozofia Hegla nie jest jeszcze prawdą we właściwym znaczeniu tego słowa. Jest ona nie tyle adekwatnym dyskursywnym odsłonięciem rzeczywistości, co ideą bądź ideałem, który ma zostać urzeczywistniony i w taki sposób potwierdzony w działaniu. Godne uwagi jest to, że właśnie dlatego, iż nie jest jeszcze prawdziwa, ta filozofia i tylko ona może stać się prawdziwa kiedyś w przyszłości. Gdyż ona i tylko ona mówi, że prawda jest stwarzana w czasie dzięki przewyżnianiu błędu i że nie ma dla niej transcendentalnych kryteriów ... Oto dlaczego historia nigdy nie obali heglizmu, lecz poprzestanie na wyborze pomiędzy dwiema przeciwstawnymi interpretacjami. Wolno zatem powiedzieć, że w chwili obecnej każda interpretacja Hegla, jeśli nie ma ona być tylko gadaniną, jest niczym innym jak programem walki i pracy (jeden z tych programów nazywa siebie marksizmem). To zaś oznacza, że dzieło interpretatora Hegla przysługuje sens właściwy propagandzie politycznej. Pan Niel ma zatem rację, mówiąc że heglizm jest czymś więcej niż przedmiotem zainteresowania czysto literackiego. Może być bowiem tak, że przyszłość świata, a za jej sprawą sens teraźniejszości oraz waga przeszłości, zależą w ostatniej instancji od sposobu, w jaki interpretuje się dzisiaj pisma Hegla”<sup>41</sup>. Trudno znaleźć jaśniejsze wypowiedzenie związku między hermeneutyką a polityką. Oto drugi wniosek z wcześniejszych rozważań. Odczytanie Hegla przez Kojève'a, zwracające się za pośrednictwem elitarniej publiczności do intelektualistów jego generacji, nie miało być przedmiotem zainteresowania czysto literackiego (ani nie zabiegał on o jego publikacje, ani nie poprawił notatek ze swych wykładów tak, by tworzyły ukończoną książkę). Nie był to wkład do filologicznego szkolarstwa, lecz akt rewolucyjny, akt propagandy, a jak napisał on w innym kontekście „w dziele propagandy całkiem uzasadnione jest posługiwanie się pewnymi sztuczkami przy równoczesnym stawianiu przeciwnikowi zarzutów o czynienie z nich użytku”<sup>42</sup>. Osądzanie Kojèvea według kryteriów historycznego archiwum jest równie bezsensowne jak

<sup>39</sup> Tamże, s. 290.

<sup>40</sup> Tamże, s. 434.

<sup>41</sup> A. Kojève: *Hegel, Marx et le Christianisme*, wyd. cyt., s. 365–366.

<sup>42</sup> A. Kojève: *Christianisme et Communisme*. „Critique” 1946, nr 3–4, s. 311.

próba przekształcenia postmodernistycznej hermeneutyki politycznej w akademicką scholastykę.

Dochodzimy do trzeciego wniosku. Jeśli historia nie jest jeszcze w pełni zakończona, jeśli nigdy nie będziemy mogli zrobić nic więcej jak tylko wybrać, w jakimś nieokreślonym czasie, między dwiema przeciwstawnymi interpretacjami jej przeznaczenia, jeśli, ostatecznie, to przeznaczenie jest jeszcze – niespełnionym projektem ludzkiej woli, wówczas Kojève nie jest po prostu kantystą uprawiającym spekulacje nad upragnioną, lecz nieskończenie odległą przyszłością, której nadejście sprawić ma nie człowiek, lecz Opatrzność. Kojève, dokładnie jak Platon, usiłuje stać się bogiem, usiłuje stworzyć nie tylko przyszłość, lecz także zamknięte koło czasu, pojęte jako pełny dyskurs, który wyjaśnia i w ten sposób tworzy świat ludzki. Zbyteczne wspominać, że taka ambicja całkowicie przekracza wyobraźnię ortodoksyjnych badaczy Hegla i uderzyłaby ich jako oczywiste szaleństwo. Na tym jednak polega różnica między myślicielami akademickimi i filozofami. Niech czytelnik zdecyduje na własny rachunek, czy lepiej jest być solidnym badaczem Hegla, czy boskim szaleńcem. Jest jednak cena, którą trzeba zapłacić za szaleństwo. Jeśli chodzi o Kojève'a, zapłacił on tę cenę, gdy nabrał przekonania, że historia w rzeczy samej jest u kresu i że to w końcu Hegel, a nie on sam, jako pierwszy pojął i wyjaśnił ten fakt. Choć łączył on talenty myśliciela i męża stanu, Kojève nie był ani Heglem, ani Napoleonem. Mam przez to na myśli, że historia pozbawiła go szansy na spełnienie swych snów. Po roku 1948, mógł on co najwyżej przypisać sobie służebne bądź „dajmoniczne” zadanie uwspółcześnienia Hegla. W tym, co na początku pomyślał jako teologiczną propagandę na swoją rzecz, zobaczył teraz propagandę na rzecz Hegla. Gorzej nawet, gdyby historia faktycznie się zakończyła, a mówiące zwierzę ludzkie zostało zniesione na rzecz milczącej bestii, jaki sens Kojève mógłby nadać własnemu dyskursowi? Według samego Kojève'a nie ma filozofii w epoce posthistorycznej. Musi być zatem tak, że historia nie została jeszcze odegrana do końca. Nie mówiąc już o innych ludziach Kojève nie był ani amerykańskim „zwierzęciem”, ani japońskim „snobem”; nie był on żadną z dwu postaci egzystencji posthistorycznej, o których przekonały go jego doświadczenia z okresu między 1948 a 1959 rokiem, że są one współzawodnikami do roli finalnej i globalnej determinacji „wiecznej teraźniejszości”. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że uważał on siebie za mistrza, za zarządcę automatów, a więc za mędrca. Niestety, po roku 1948 jego ocenę własnej mądrości czyli jego uznanie siebie musiała osłabić świadomość, że błąd dotyczący faktycznego końca historii nieuchronnie podważa jego pojmowanie historii samej, które zapamiętali jego uczniowie i które będzie pamiętane po jego śmierci. W wywiadzie, który pojawił się we francuskim periodyku literackim na krótko przed jego śmiercią, Kojève mówił co następuje: „To prawda, że dyskurs filozoficzny, podobnie jak historia, jest zamknięty. Ta myśl budzi irytację. Może dlatego mędracy – ci, którzy następują po filozofach i z których pierwszym jest Hegel – są tak rzadcy, by nie rzec, że w ogóle ich nie ma. To prawda, że nie można dostąpić mądrości, jeśli nie jest się w stanie uwierzyć we własną boskość. Tak więc ludzie ze zdrowym »esprit« są bardzo rzadcy. Być bogiem: co to znaczy? Mogłaby to być mądrość

stoicka albo nawet zabawa. Kto się bawi? Bogowie: nie muszą oni na nic reago-  
wać, a zatem się bawią. Są bogami – nierobami ... Jestem nierobem ... Tak, je-  
stem nierobem i lubię się bawić, jak w tej chwili, na przykład”<sup>43</sup>.

Kojève lubił przypisywać role podrzędnych bóstw swym sławnym obecnie uczniom, dla których on sam był oczywiście Zeusem. Powiedział on na przykład Merleau-Ponty’emu, który był bardzo przystojny: „będziesz Apollinem”. Po roku 1948 tożsamości Olimpijczyków nieuchronnie się odmieniły. Kojève wciąż mówił o sobie jako o bogu, lecz zawsze, jak w swoim ostatnim wywiadzie, bawiąc się. „Mówię swojej sekretarce, że jestem bogiem”, wspominał mi kiedyś, „lecz ona się śmieje”. Automaty nie są zaprojektowane tak, by mogły się śmiać. Kojève nie był też w stanie zapomnieć swej wczesnej nauki, że mianowicie w świecie komicznym czyli mieszczańskim, z którego nie ma ucieczki ku zewnętrznej wobec niego boskości, nie ma zaspokojenia. Fundamentalna dwuznaczność w nauce Kojèvea, będącej w najgłębszym sensie próbą wyjaśnienia siebie sobie samemu, zawiera się w tym, że nie mógł on na podstawie tej nauki zdecydować, czy jest leniwym bogiem, filozoficznym zarządcą automatów, czy potencjalnym japońskim snobem. On sam rozumiał, jak sędzę, że jego własny dyskurs, mimo całej jego błyskotliwości, zbliżył się bardzo do milczenia. „Język rodzi się z niezadowolenia. Człowiek mówi o naturze, która zabija go i sprawia, że cierpi ...”. Czy nie dotyczy to również bawiącej się tylko boskiej istoty, której sekretarka śmieje się z niej? Bóg bawiący się poważnie, tak jak Platon, nie powiedziałby niczego, raz stworzywszy tekst świata. Kojève powiedział albo nazbyt albo nie dość wiele. Gdyby milczał był, nigdy nie dałoby się go obalić. Mówiąc w dalszym ciągu po roku 1948, w dalszym ciągu uprawiając filozofię, obalił on sam siebie. Musiał on jednak mówić i to nie tylko jako filozof, lecz również jako istota ludzka. Sądzę, że ta konieczność wynikała z pierwszego ruchu w jego interpretacji Hegla, który jest błędny. Istoty ludzkie nie mogą stać się bogami, lecz nie mogą one również powrócić na podludzką poziom zwierzęcości, bowiem samoświadomość bądź uznanie siebie nie może powstać z „walki o uznanie”<sup>44</sup>. Nie mogę rozpoznać własnego pożądania, a stąd siebie w pożądaniu innego, jeśli go już wcześniej nie poznałem. Istota ludzka jest ludzka od początku, nie stajemy się ludzcy, ani ludzcy być nie przestajemy, chyba że za sprawą śmierci. Zaś na gruncie myśli Hegla – albo co najmniej myśli Kojève’a – śmierć w rzeczy samej jest śmiercią, a nie przejściem do jakiejś innej formy istnienia.

*Przekład Jacek Zychowicz*

<sup>43</sup> Por. „La Quinzaine Littéraire” 1968, nr 35, s. 19.

<sup>44</sup> A. Kojève: *Introduction ...*, wyd. cyt., s. 254.