

Piotr Nowak

O Heglu żywym w naszym ciele

Przedmiotem mojej pracy jest próba wskazania na sposób, w jaki tradycja nowożytna przyswoiła sobie doświadczenie Grecji klasycznej. Przez Grecję klasyczną rozumiem tutaj odległe czasy heroicznego *agonu*, o których dowiadujemy się przede wszystkim z przekazów Homera (kwestii tej poświęciłem oddzielne rozważania)¹. Ale nie tylko. Wszak obok właściwej Grekom „moralnej geometrii”, helleński świat posiadał oblicze szpetne, „boskie” pochowane głęboko w fałdach i brzdach *oikos*. Podziemna egzystencja bowiem stanowiła osobliwe odwrócenie oczu od widzialnego świata ku „własnemu” — dosłownie — wnętrzu (czytaj: trzewiom, tej „istnej kloace ciała”). I „gdyby wewnętrzne się pojawiło, to wyglądałibyśmy wszyscy podobnie”². Otóż pojawiło się. Skrywane dawniej *życie*, substancjalne czasy nowożytne uczyniły bezwstydnie jawnym, eksponowanym. Jestem przekonany, że właśnie owa „socjalna”, *scil.* oikonomiczna recepcja tradycji greckiej, zaważyła na sprosności kultury współczesnej, zatopionej we krwi, ekskrementach i szaleństwie.

Dobrem, które, zdaniem Greków, wymagało najwięcej pietyzmu, były sprawy państwa. Ogrodzone murami *polis* było nieledwie wybrykiem natury, gdyż stawać swoistą przestrzeń artefaktu, było odeń krańcowo różne. W czasach nowożytnych sprywatyzowano sferę publiczną, znosząc różnicę między porządkiem tetycznym a porządkiem przyrodzonym i przyrodniczym, państwem i domem. Od tej pory każda „polityczna” idea była z konieczności podszyta życiem substancjalnym, czyli tzw. „kwestią socjalną”. Zaowocowało to hekatombą rewolucji społecznych, gloryfikacją pracy, rozbiciem spójności osoby, czy w ogólności anihilacją tego, co ludzkie. Te oraz szereg innych problemów poddałem w tym miejscu egzegezie.

Praca ta oparta jest na Hegłowskiej interpretacji Grecji klasycznej, wyłożonej w drugim tomie *Fenomenologii ducha*. Staram się w niej oddać sposób, w jaki

¹ Por. P. Nowak, *Agonizm i antagonizm*, „Przegląd Filozoficzny”, Nowa Seria, 1993 r., nr 3, s. 47–53.

² H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 63.

wyróżnione miejsce w świecie, *polis*, wzniosło się ponad swoje życie substancjalne, by zaraz potem zanurzyć się w nim „na zawsze”. Owo „na zawsze” znaczy tyle, iż dialektykę ducha wyparł ze świata metabolizm życia („Rzym”). Życia, które znosząc człowieka podstawilo się w miejsce tego, co ludzkie. Tej kwestii poświęcona jest dalsza część niniejszych rozważań. Omawiam w niej, na materiale *Introduction à la Lecture de Hegel* Kojève’a, problem, jakkolwiek nie brzmiałoby to paradoksalnie, *nieludzkości* człowieka. Krótko mówiąc: przyglądam się jego życiu. Albowiem jako życie, życie ludzkie jest zgoła nieludzkie, jako ludzkie — jest podstawą człowieczej odpowiedzialności za nie i wobec niego. I nie przesądzam w efekcie na czym „nieludzkość” ta miałaby polegać. Ograniczam się wyłącznie do powtórzenia mądrości Stagiryty, iż tam gdzie nie ma człowieka, mieszka Bóg bądź zwierzę (por. *Polityka*, 1253 a).

Przybliżenie pierwsze: Hegłowska dialektyka ludzkiego i tego, co ludzkim nie „jest”

Swoje „fenomenologiczne” rozważania o Grecji zainaugurował Hegel refleksją nad kategorią substancji etycznej. Czym ona jest? Substancja etyczna jest *duchow*ą istotą ducha. Lecz w jaki sposób pogodzić samą tylko duchowość z etyczną *rzeczywistością* jego istnienia? Otóż podobnie jak duch, jedność substancji zostaje rozerwana i rozproszona w jednostkach, dzięki którym substancja ta staje się swym własnym, rzeczywistym dziełem, staje się „dla siebie”. Można powiedzieć, że każda zgoła jednostka rozcina tkankę etyczności zawłaszczając jakąś jej część. Widzimy przeto, iż początkiem stawania się jednostki jest jej wydobywanie się z substancjalnego życia, tj. takiego, które, animowane przez siły inercji oraz repetycji i rozkładu, przeciwstawia się wysiłkom antropogenizującym. Mamy tu więc do czynienia ze swoistym początkiem w wymiarze jednostkowym. Znaczy to tyle: człowiek przychodzi na świat bez woli takiego przyjścia. Są to jego pierwsze narodziny. Po raz wtóry włącza się do świata poprzez słowa i czyny. Jest to proces indywidualizacji, który przesądza o jego drugich narodzinach. Każdy człowiek uzdolniony jest do rozpoczynania czegoś od nowa, będąc niejako sam początkiem. Zdolność inicjowania określano w Grecji słowem *archein* („rozpocząć”, „prowadzić” i w efekcie — „zarządzać”). Następnym krokiem na drodze ku temu, co ludzkie, była umiejętność podtrzymywania tego, co rozpoczęte (gr. *prattein*)³. W ten sposób greckie działanie rozpada się na dwie, ściśle ze sobą związane, sfery: indywidualną, w której początek ufundowany jest aktem woli *primus inter pares* oraz sferę kolektywną, w której wielu złączonych jest wolą dźwigania i zakończenia jakiegoś zamysłu czy przedsięwzięcia. Dopiero ta zbiorowa umiejętność jest właściwą represją substancjalnego życia; jest dziełem, „...które powstaje dzięki *działalności* każdego i wszystkich jako ich jedność i równość; jest bo-

³ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 176–177, 189.

wiem... działaniem"⁴. I tylko ono, jako aktywność niezapośredniczona jest prawdziwie ludzkie, co znaczy nieśmiertelne. Albowiem „...to, co skończone, nie istnieje, tj. nie jest tym, co prawdziwe, lecz bezwzględnie jest tylko pewnym przechodzeniem i wychodzeniem poza siebie. To, co skończone, w dotychczas rozpatrywanych sferach jest dialektyką, która polega na tym, że jego przemijanie dokonuje się za sprawą czegoś *innego* i w czymś innym”⁵. Akt bezinteresownego wyjścia poza siebie ku wspólnemu dobru, które nas przekracza i dlatego łączy, lecz nade wszystko unieśmiertelnia, przesądza o istocie działania politycznego.

„Substancja etyczna (*polis* — przyp. P.N.) jest więc jako samowiedza substancją rzeczywistą, absolutnym duchem, który *stał się realny* w wielości istniejących świadomości. Duch ten to owa społeczność”⁶, czyli obywatele zebrani na agorze. Za przytoczonym stwierdzeniem kryje się niebanalne *novum*: środowisko człowieka (*scil.* „prawo ludzkie”) posiada wymiar tetyczny. Ustanawiane (i podtrzymywane) jest przez wolne i równe jednostki, ściślej: przez mężczyzn wyzutyk, oczyszczonych niejako z fizjologiczno-rodzinnego uposażenia (...obywatel nie należy do rodziny⁷ — powie dalej Hegel). Ale i odwrotnie: warunkiem możliwości politycznego zgromadzenia jest etyczność sama, artykułowana każdorazowo w politycznym geście Greka. Filozof pisze o tym otwarciu: „Jest ona duchem, który jest *dla siebie*, o ile utrzymuje się w *jednostkach* jako w *swym odbiciu*, i jest *sam w sobie*, czyli substancją, o ile jednostki te w sobie zawiera”⁸. Warto poczynić w tym miejscu dwie uwagi: po pierwsze, sfera moralności (tu: „etyczności”) i sfera polityki były dla pogan tym samym. Po drugie zaś, wybór polityczny, a mianowicie akt moralny był możliwy wyłącznie w blasku słońca, czyli na agorze. Etyczność materializuje się więc, by tak rzec, w świetle prawa, którego prawdą jest — jak Hegel podkreśla z emfazą — jego ważność.

Rzeczywistością skrajnie obcą ludzkiemu światu, jakkolwiek obcość ta nie była pierwotnie jego radykalnym zaprzeczeniem, jest „ustawodawstwo” podziemne. Jak pamiętamy, na agorze nikt z osobna nie kierował refleksji w swoją stronę, choć wspólnota polityczna w ogólności była samowiedną. Toteż obywatelskie stowarzyszenie jako samowiedza wcielona tępiło i represjonowało te wszystkie odruchy partykularne, których pochodzenie było nieustalone i poniekąd „tajemnicze”. Prawo boskie natomiast, odwrotnie, hołubiło zmysłową bezpośredniość i jednostkowość (rewers tego, co ogólne), bądź, wysławiając to precyzyjnie, absolutyzowało „naturalną społeczność etyczną” czyli rodzinę, która „Jako *nieświadome*, jeszcze wewnętrzne pojęcie, jest... czymś przeciwnym świadomej sobie rzeczywistości”⁹, jaką jest tetyczna struktura świata ludzi.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, Warszawa 1965, s. 5.

⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 385, s. 405.

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, wyd. cyt., s. 13.

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Tamże, s. 13.

⁹ Tamże, s. 15.

Wyjaśnienia domagają się tutaj dwie kategorie charakteryzujące jednostkę uwikłaną w porządek oikonomiczny, mianowicie kategorie „bezpośredniości” i „nieświadomości”. W *Przedmowie do Fenomenologii ducha* Hegel pisze, że „zapośredniczenie... jest... równością ze sobą samym będącą w ruchu, jest refleksyjnym skierowaniem się ku sobie samemu, jest momentem Ja jako bytu dla siebie, jest czystą negatywnością (...) jest *prostym stawaniem się*”¹⁰. W tym właśnie sensie struktura greckiej agory ma charakter pośredni, gdzie jednostki otrzymują siebie, czerpią wiedzę o sobie samych za pośrednictwem wspólnoty politycznej. Ściśle biorąc, to właśnie poprzez instytucję zgromadzenia konstytuuje się niejako sfera swoistej, bo pogańskiej intersubiektywności. Inaczej jest pod ziemią. Tutaj jednostka ujmuje siebie bezpośrednio, nie potrafiąc odnieść się do samej siebie. Jest ona zwyczajnie nieświadoma, tzn. nie wie, kim jest i nie może wiedzieć, ponieważ nie umie wytworzyć wiedzytwórczego dystansu wobec siebie. Tak więc członkowie rodziny nie traktują siebie samych jako wolnych „podmiotów”, lecz każdy z nich ma przyporządkowane miejsce w obrębie ustalonej, wewnętrznej stratyfikacji. Mieszkańcy *oikos* odarci są z jakichkolwiek indywidualnych cech stanowiąc wspólnie jedno ciało: rodzinę.

Różnica między artefaktem politycznym a skrywającą się w chthonicznych czeluściach „rzeczywistością” społeczną przechodzi stopniowo we wzajemny antagonizm. „Stosunek tej wyższej określoności do rodziny jest raczej negatywny i polega na wyrzucaniu jednostki z rodziny, na ujarzmianiu jej strony naturalnej i jednostkowości, na wychowywaniu do *cnoty*, do życia dla ogółności i w niej.”¹¹ W tych podniosłych słowach manifestuje się postawa obywatelska będąca konsekwentną realizacją ludzkich postanowień. Aliści jest to w identycznym stopniu zapowiedź konfliktu z dziedziną spraw obcych, nie — ludzkich, czy — jak chce Hegel — „boskich”.

Twierdzi on, że „treść działania etycznego musi być substancjalna, czyli cała i ogólna, i dlatego może odnosić się tylko do *całej* jednostki, czyli do niej jako ogółności”¹². Taką ogółność jednostka uzyskuje przez tożsamość z polityczną całością. Jest ona obywatelem. Wszelako jednostka ta „jest” także nie-obywatelem, a więc mieszkańcem podziemi. Pytanie, jakie stawia Hegel, brzmi następująco: w jaki sposób *zjawia się* nam, unaocznia nie-obywatel? I odpowiada: jako trup, bo tylko trup posiada skończoność właściwą prawdziwie nieskończonej ogółności. Tedy każdorazowe odniesienie do jednostki jako do nie-obywatela, nie jest odnoszeniem się do tego oto człowieka z krwi i kości, lecz do trupa będącego istotą ogólną. W świetle prawa stanowionego jednostka ta, jej „ogółność”, jest czymś *nierzeczywistym*, jak pisze Hegel, jest „marnym cieniem”, ponieważ jedynej *rzeczywistej* ogółności doświadcza się na agorze. Twierdzić tyle, to odmówić

¹⁰ Tamże, t. 1, s. 29.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, wyd. cyt., s. 16

¹² Tamże.

„czystemu bytowi”, tj. bytowi bez określoności ziemskich, a więc trupowi — realności. Odmówić zaś takiemu bytowi realności, to pozostawić go życiu substancjalnemu, druzgocącym siłom natury, potężniejszym od zmarłego. Odmówić trupowi rzeczywistości, to odmówić pochowania jego zwłok, to wstąpić w konflikt z prawem boskim.

Siły *oikos* dostarczają nie tylko materialnej, ale i „duchowej” podstawy dla trwania społeczności obywatelskiej. Ta wewnętrzna harmonia w obrębie *polis*, by nie zakrzepnąć w trwałą, nieruchomą formę, potrzebuje życia, albo raczej: to życie jej potrzebuje. Wszecchoobecność życia zostaje jednak zrepresjonowana przez wszczęcie działań wojennych. Wojna jako aktywność przeciw-naturalna powstrzymuje przede wszystkim „przyrodniczą” inklinację zbiorowości politycznej do przekształcenia się w ciało społeczne (rodzinę czy — mówiąc językiem współczesnym — w bez-podstawne społeczeństwo obywatelskie). Albowiem Grek musi żyć tak, by pamiętać o śmierci. „Przez to likwidowanie formy (izolowanego) trwania duch broni się przed przejściem z istnienia etycznego w istnienie naturalne”¹³, z którego, aby wspólnota polityczna była czymś prawdziwie ludzkim, musi się wyzwolić. Krótko mówiąc: rząd wymusza na obywatelach reakcję państwowo-twórczą. Jej treścią jest pojmowanie wojny jako przestępstwa (*scil.* wykroczenia przeciwko mocom „elementarnym”) dokonanego „w imię politycznej totalności, gdzie celem jest zachowanie jej integralności przeciw wrogowi, który zmierza do jej zniszczenia”¹⁴. Wrogiem tym jest życie substancjonalne. Ale wewnętrzna sprawiedliwość, czyli równowaga porządku ludzkiego i boskiego, którą wymógł pierwiastek ogólny na jednostce, jest zarazem wyrządzeniem krzywdy przez gwałt zadany jej naturze. Realny konflikt obu tych porządków posiada swoje źródło w działaniu, jakie podejmują strony relacji „etycznej”. Każda ze stron dąży bowiem „...albo do tego, by prawu, do którego sama należy, podporządkować tę przeciwstawną rzeczywistość siłą, albo do tego, by ją oszukać. Ponieważ samowiedza dostrzega prawo tylko po swojej stronie, po przeciwnej zaś tylko niesprawiedliwość, przeto ta, która przydzielona została do prawa boskiego, widzi w stronie przeciwnej tylko ludzkie przypadkowe *akty przemocy*, ta zaś, która przydzielona została do prawa ludzkiego, widzi w drugiej stronie tylko egoizm (*Eigensinn*) i *niesubordynację* wewnętrznego bytu dla siebie”¹⁵. Dopiero od tej pory można mówić o otwartym konflikcie zasad lub — wysławiając to samo w innej poetyce — o wewnętrznym rozdwojeniu istoty etycznej.

Od chwili rozdwojenia na „podmiot” praktyczny (który występuje u Hegla pod kryptonimem „czynnika działającego”) i rzeczywistość wobec niego przeciwstawną („negatywną”), każdy ruch samowiedzy wyzwala winę, której zewnętrznym

¹³ Tamże, s. 22.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Realphilosophie*, t. II, s. 261, podaje za: G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1980, s. 740.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, wyd. cyt., s. 35–36

przejawem jest przestępstwo kryminalne. Polega ono na tym, iż absolutyzuje się wyłącznie jedno prawo (jedną stronę etyczności) odmawiając zarazem przestrzegania, a zatem ważności drugiego. „Podmiotem” praktycznym, a więc tym, kto działa i ponosi winę, nie jest *ta oto* jednostka, ale szczegółowość, co znaczy: nie człowiek jako taki, lecz indywidualność w swojej ogólności.

Ze zjawiskiem tragiczności mamy do czynienia, kiedy przeciwstawiamy nawzajem dwie równoważne zasady świata, z których jedną trzeba poświęcić (Scheler). Albo powtarzając za Heglem: realizacja jednej z nich stanowi jednocześnie pogwałcenie drugiej. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze, obie zasady „związane są ze sobą istotą”. Po drugie, negatywnością działania wypełniającego treść jednej z zasad jest coś radykalnie obcego temu działaniu, mianowicie wiedza. Ujmijmy to inaczej: do istoty decyzji (zwłaszcza decyzji „moralnej”) należy niewiedza, tj. nieznanomość konsekwencji moralnego wyboru.

Wzorcowego przykładu tragicznego uwikłania w wydarzenia samodzielne dostarcza dramat Antygony. Rzucając garść piachu na ciało Polineikesa, kieruje się imperatywem podziemnym, choć doskonale wie, że występuje przeciwko prawu stanowionemu. Jej świadomość „etyczna” jest w ten sposób pełniejsza, a jej wina czystsza. Więcej nawet: dopiero w akcie winy uznaje przeciwną zasadę za swoją własną rzeczywistość. Natomiast jako „podmiot” praktyczny Antygona poprzez swój czyn zdaje się oznajmiać, że o wyborach „moralnych” (*scil. ontologicznych*, gdyż odnoszących się w całości do kształtu świata) nie sposób *teoretyzować*. „Samo dokonanie czynu daje wyraz temu, że to, co *etyczne*, musi stać się czymś *rzeczywistym*.”¹⁶ Ale Antygona nie wie najważniejszego, tego mianowicie, że jako *kobieta* — „odwieczna ironia społeczności” — jest *stroną* w tragedii będącej miejscem zagłady obu skonfliktowanych stron. W tym wszech-unicestwieniu spełnia się absurdalne prawo przeznaczenia.

Antygona jest szczegółowością, skupia więc w sobie jednostkowość i ogólność zarazem. Przeto jej powrót do podstawy, do nieodróżnicowania substancjalnego jest przede wszystkim unicestwieniem tego, co *partykularne*. Natomiast inny fragment tragedii informuje nas o anihilacji tego, co *uniwersalne* i ogólne, a mianowicie o anihilacji *polis*. Mam tu na myśli spór Polineikesa z Eteoklesem. Pierwszy — jak wiadomo — niejako dobrowolnie wyłącza się ze wspólnoty politycznej, próbując ją sobie podporządkować. W obronie integralności Miasta staje Eteokles, brat Polineikesa. Obaj giną w bratobójczej walce (*scil. w wojnie domowej*). Lecz tylko śmierć Eteoklesa jest uczczona, czego zewnętrzną oznakę stanowi pogrzeb. Polineikes zostaje wydany na pastwę żywiołów „elementarnych”. Wszelako rewanż podziemia jest natychmiastowy. Otóż trup, którego prawo zostało pogwałcone, mszcząc się spuszcza przyrodę z łańcucha. Substancjalne życie, zniesławiony nie-obywatel miejskiego podziemia wychodzi z ukrycia. Jak to się dzieje? Po pierwsze, poprzez Polineikesa jako „idiotę”, który wprowadził prze-

¹⁶ Tamże, s. 42.

moc, a więc ducha rodziny do polityki. Po drugie, poprzez Polineikesa jako nie-obywatela domagającego się, zgodnie z prawem boskim, pochowania, by móc przybrać kształt ogólnej indywidualności, bytu dla siebie. Kiedy odmawia mu się tego, tzn. kiedy polityka wkracza w obszar tego, co nie — ludzkie, łamie się podstawa świata. Następuje destrukcja sensu i ładu ludzkiego. Tak więc zemsta bogów podziemia sprawia, iż tetyczny porządek ludzkiego świata odnajduje swe zakończenie w księdze natury. Rewizji wymaga zatem Heglowskie rozumienie tragedii. Albowiem w konflikcie zasad zwycięstwo przypada *jednej* ze stron, mianowicie „bogom”, elementarności chtonicznej, rodzinie.

Jest to nadzwyczaj przejrzyste już w Rzymie, gdzie daleko idącym przekształceniom uległ sam język polityki. Wiadomo, że Grecy nie znali pojęcia autorytetu¹⁷. Ściśle biorąc, stosowali je wyłącznie do opisu sfery życia domowego, w której nikt nie był wolny, nawet oikodespota, obracający się przecież wyłącznie w towarzystwie niewolników. Tedy rzymska maniera przydawania cesarzowi tytułu *dominus*, a więc pana domu, oikodespoty, była swoistą aplikacją języka domowo-rodzinnego do dziedziny polityki. „Obywatele” jako czeladź domowa zostali zamknięci w czterech ścianach prywatności i wystawieni na arbitralne postanowienia zwierzchniej władzy. Wolność polityczna (a jest to sformułowanie tautologiczne) znika ze świata na dobre.

W państwie, które kształtem przypominało za-świat gospodarstwa domowego, obywatelstwo zostało sprywatyzowane. Za panowania cesarza Karakalli wszystkim mieszkańcom Imperium nadano „tytuł” osoby prawnej, co owocowało następującymi reperkusjami: po pierwsze, na gruncie jednorodnego prawa własności, zniwelowano istotne różnice pomiędzy jednostkami. Po drugie, pozbawiono je tym samym wszelkich praw *par excellence* politycznych, albo mówiąc nieco inaczej: zastąpiono je prawem prywatnym. Abstrakcyjne prawo prywatne, jedyne oryginalne osiągnięcie ducha rzymskiego, stworzyło nowy projekt równości, stanowiący paradygmat dla egalitarnych ideałów nowożytności (zwłaszcza dla koncepcji tzw. Praw Człowieka). Przyjrzyjmy się temu projektowi z bliska. Jednostka otrzymuje „osobowość prawną” niezależnie od tego, *kim jest*. Co zatem decyduje o przyznaniu jej tego prawa? Decyduje o tym jej *człowieczeństwo*. Warunkiem możliwości człowieczeństwa jest życie, a więc te wszystkie cechy, dzięki którym człowiek po prostu jest. Natomiast samo życie w pewnym sensie *nie-jest*. Ale ono przecież jest lub mówiąc inaczej: choć nie jest obecne, uobecnia się w ludzkiej cielesności i poprzez nią. Co więcej, przybrawszy formułę abstrakcji, życie zaczyna włączyć człowieka. „Podobnie jak rodzina, także prywatne prawo przypisuje samemu ludzkiemu byciu (*Sein*) absolutną wartość, niezależnie od jego czynu.”¹⁸

¹⁷ Por. H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 127–130.

¹⁸ A. Kojève, *Łączny komentarz do sześciu pierwszych rozdziałów Fenomenologii ducha*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1982, s. 33.

Tak więc zwierzęcemu fenomenowi nadano obecnie formę wysoce abstrakcyjną: „...jednostka sama w sobie ma jakieś znaczenie nie w zależności od swej żywotności i pełni indywidualności, lecz jako abstrakcyjna jednostka. Poszczególną jednostkę napętnia to dumą, że ma znaczenie absolutne jako osoba prywatna; jej *ja* bowiem zyskuje nieskończone uprawnienia”¹⁹. Wszelako poza najważniejszym: nie jest w stanie odtworzyć przestrzeni obywatelskiej. Innymi słowy, zwierzęce życie, któremu nałożono cugle formuły abstrakcyjnej, uczyniono w sposób kuriozalny *wartością nadrzędną*, doskonale przejrzystą. „Osobowość prawna” może przede wszystkim dowolnie rozporządzać własnością. Czym jest własność? Otóż poprzez własność zabezpieczamy własne środki do *życia*. Głęboko skrywana przez Greków prywatność stała się naraz fundamentem politycznym i treścią prawa państwowego. W istocie rzeczy niewolnik, który dostał swoje *miejsce*, dostał je po to tylko (a pamiętajmy, że w Grecji niewolnicy „nie istnieli”, gdyż istnieli wyłącznie *eleutheros*, co można oddać jako „ten, który nie jest niczym niewolnikiem”²⁰), by mógł uznać swojego pana, którego status zależał od takiego uznania. „Ja samowiedzy uchodzi teraz za istotę *samą w sobie i dla siebie*; to, że jest ono czymś *uznanym*, stanowi jego substancjalność.”²¹ Uznać pana można bowiem właśnie na gruncie prawa prywatnego, tj. własności.

Podsumujmy: charakteryzując ducha Rzymu (*ale i nas samych*) ustaliliśmy, że nową podstawą (*arche*) świata stała się pusta reguła prawna, której treścią jest puszczonej wolno partykularyzm, urzeczywistniony w prawie własności. Coś, co określiłem wyżej jako zemstę zniesławionych bogów, ma swoje pokrycie w analizowanym tekście, gdzie napisano dobitnie: „To, co w świecie etyczności nazwaliśmy ukrytym prawem boskim, wydobyło się teraz faktycznie z ukrycia i wstąpiło w rzeczywistość”²². Za tą niezwykle ezoteryczną uwagą kryje się doniosłe twierdzenie: po pierwsze, życie, a więc sfera tego, co nie-ludzkie, stała się święta i nienaruszalna, uzyskując status *osoby* prawnej, chronionej ustawowo (można chyba przyjąć, że ideę świętości *życia* przyswoiło następnie chrześcijaństwo). Po drugie zaś, prześladowane przez Greków życie substancjalne, wydostając się na słońce, pozbawiło człowieka rysów ludzkich, czyniąc go zjawą²³. „To puste «Jedno» osoby jest więc w swojej *realności* przypadkowym istnieniem i pozbawionym istoty ruchem i działaniem, jest czymś, co nie osiąga żadnej trwałości.” I zarazem potem: „świadomość... dowiaduje się z doświadczenia raczej o utracie swej realności i o swojej zupełnej nieistotności...”²⁴.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 155.

²⁰ Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 103.

²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, wyd. cyt., s. 54.

²² Tamże, s. 53.

²³ O zjawie jako upozorowanej formie istnienia tego, co rzeczywiste por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 152.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, wyd. cyt., s. 56–57.

Niżej chciałbym zwrócić uwagę na okoliczności triumfu życia substancjalnego, które niczym natura wód krasu wydostało się spod ziemi, by rozlać się szeroko po znanym nam „świecie”. To ono wyparło skutecznie żywego człowieka, animując siły martwe i nierzeczywiste. Właśnie tej bezprecedensowej skądinąd transformacji *rzeczywistego* obywatela w *nie-rzeczywistego* mieszczanina zamierzam poświęcić dalsze rozważania.

Przybliżenie drugie: Alexandre Kojève albo ile trzewi może zmieścić „nie-ludzkie” ciało

Spontaniczne i bezpośrednie działanie, które zachodzi w przepojonej *logosem* przestrzeni politycznej antycznego Miasta, jest pierwotnym sposobem bycia człowieka. Jest ono wolnością o immanentnej automobilności i teleologii, która wyprzedza teorię, bądź mówiąc dobitniej: jest radykalnym przeciwieństwem refleksji teoretycznej. Należy przez to rozumieć, że (używając dalej kategorii Heglowskich) wolność możliwa jest tylko „w sobie”. Każde „dla siebie” zakłada dystans między człowiekiem wolnym a świadomym swojej wolności. Człowiek, który jest jej świadom, przestaje być wolny, ponieważ miał nim być, wolność sobie li tylko przedstawia. Inaczej mówiąc: człowiek dopóty jest wolny, dopóki nie myśli o sobie *jako* o wolnej jednostce. Wszelkie próby problematyzacji wolności są symptomem jej rozkładu.

Natomiast status samej wolności w Heglowskim systemie wiedzy jest nader niejasny, istnieją bowiem poszlaki wskazujące, że została ona zaaplikowana doń niejako z zewnątrz. Jeżeli się ją wprowadza („zakłada”), robi się tak z tego względu, iż wcześniej została utracona. Jednak Hegel twierdzi wyraźnie: dzieje ludzkie nie są „ucieczką od wolności”, ale stopniowym urzeczywistnieniem jej pojęcia. Jeżeli historia konstituowana jest w procesie negatywności, negatywność zaś sama jest wolnością, to wolność jako permanentna anihilacja zastanego świata wpisana jest poniekąd w historię. Stąd nigdy nie uda się jej urzeczywistnić, gdyż nieurzeczywistnienie, wieczne „jeszcze nie”, jest jej podstawowym „atrybutem”. Powiedziawszy tyle, popatrzmy teraz jak ujmuje problem wolności tzw. „prawica heglowska”²⁵.

Ludzkie pożądanie przedmiotów jest zapośredniczone przez inne pożądanie. Nasza uwaga, która skierowana jest na jakąś rzecz, skierowana jest tam dlatego, ponieważ ktoś inny również jej pożąda. Z drugiej strony, inny jest potrzebny do uznania mojej wartości jako czegoś, co jest dla niego równie wartościowe. „Przedmiot doskonale bezużyteczny z biologicznego punktu widzenia (taki jak

²⁵ Terminem „prawica heglowska” określam przede wszystkim filozofię A. Kojève’a. W odróżnieniu od tzw. „lewicy heglowskiej” absolutyzującej dialektyczną nieostateczność zmiany i nieskończoną procesualność historii, wyraźnie określa ona i odróżnia od historii *sensu stricto* tzw. kres dziejów jako moment urzeczywistnienia się pojęcia wolności (syntezy członów skrajnych: panowania i niewoli).

medal czy wroga flaga) może być pożądanym dlatego, że jest przedmiotem innych pożądań.”²⁶ Prawdę mówiąc, pierwszym pożądanym obiektem jest pożądanie innego, który jest „obecnością tego, czego nie ma”. Jako antropogenne pożądanie czynnie (tj. w walce) odnosi się do niebytu (*resp.* bytu „prywatynego”), jakim jest człowiek, który właściwie jest, o ile *nie-jest*. Ludzkie pożądanie jest więc obecnością braku, „dziurą”, nicością. To przez nie właśnie *czas* wkrada się do świata. Pożyczając inne pożądanie, a więc pożyczając innego, człowiek pożąda nicości, lecz tej przecież w mocnym sensie tego słowa *nie ma*. Odnosząc się do niej, człowiek pozostaje bierny, tzn. nie jest w ruchu, nie stwarza historii, *ergo* nie jest wolny. Ażeby powstał ruch, jego pożądanie musi odnosić się do rzeczywistości, nie pozytywnie, lecz negatywnie. Zanegowana rzeczywistość jest tym, co przestało istnieć, czyli przeszłością. Sposób, w jaki przeszłość została negatywnie ukształtowana ze względu na przyszłość, a więc rodzaj czynności, które pozwalają nam odnieść się do świata, jest terażniejszością. Czas, w którym prymat przysługuje przyszłości kształtującej terażniejszość za pośrednictwem przeszłości, jest człowiekiem. Tedy pytanie o wolność człowieka jest zawsze pytaniem o jego przyszłość. Lecz jego przyszłością jest wolność. Powiedzieć, że jest on na nią skazany znaczy, że każde działanie, którego się podejmuje, dąży ostatecznie do zaspokojenia jego pożądanego i do samoutwierdzenia w czasie terażniejszym. Wolność w tym projekcie zostaje utożsamiona z zaspokojeniem²⁷.

Dygresja: Kojève a wykład o czasie u Arystotelesa

Według Arystotelesa czas umożliwia pomiar ruchu, jest jego liczbą, choć „jest tym, co liczone, a nie środkiem do liczenia”²⁸. Nie istnieje bez zmiany, jest ciągłym następstwem. To, co odliczane to różne momenty „teraz”. Dlatego czas u Arystotelesa nie ma przyszłości, co najwyżej posiada przyszłe „teraz”. Arystotelesowy świat jest wiecznym powtarzaniem tego samego. Jest jedną i tą samą wiecznością, manifestującą siebie w wiecznym powrocie i obrocie czasu. Stała repetycja i cyrkulacja tłumaczy życie ludzkie wyłącznie w kategoriach biologicznych. Stąd *Metafizykę*, która z pewnością nie jest charakterystyką rzeczywistości zinstrumentalizowanej, „poietycznej” należy traktować jako opis greckiego *ponos*. Stanowi ona bio(s)-grafię *życia*, historię teleologicznej natury posługującej się człowiekiem dla siebie znanego celu (*telos*, koncepcja *entelechii*). Człowiek, ujmując siebie poprzez gatunek, zawsze powie o sobie „my”, wszak „ja”, wyraz samowiedzy historycznego indywiduum, jest mu w ogólności niedostępne.

²⁶ Por. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, tłum. J.H. Nichols, Ithaca and London 1991, s. 6.

²⁷ Por. A. Kojève, *O wieczności, czasie i pojęciu*, tłum. J. Zychowicz, „Przegląd filozoficzny”, Nowa Seria nr 2, 1992, s. 157–170.

²⁸ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 107/219b.

W filozoficznym systemie Stagiryty wolna kreacja Boga jest wykluczona, ponieważ Ten jako wieczność mieszcząca się w czasie jest odwieczną perpetuacją, naturalnym znojem i trudem. Tym bardziej nie ma w nim miejsca na akt swobodnej twórczości ludzkiej. „Człowiek doświadcza historii, ale jej nie tworzy, zatem nie jest wolny w czasie.” U Arystotelesa nie ma wyjścia poza terażniejszość, bo nie ma ku czemu wyjść, skoro nawet wieczność jest w czasie. Reasumując, można powyższe stwierdzenia zamknąć w następującym paradoksie: człowiek w pewnym stopniu się zmienia, czego nie jest w stanie wiedzieć, ponieważ wiedza możliwa jest tylko w odniesieniu do rzeczy niezmiennych. Dlatego też nie jest on wolny, co znaczy: świadomy zmiany, czyli samoświadomy. Ale i odwrotnie: człowiek wie, że pod pewnym względem jest niezmienny, tj. wtedy, kiedy nie wie, że się zmienia, a więc wie, że nie jest wolny, gdyby przez wolność rozumieć wolę zmiany²⁹. Zatem niewiedza o własnej zmienności oraz wiedza o swej własnej niezmienności przyczynia się do samoutwierdzenia jednostki w terażniejszości. „Arystotelesowy system tłumaczy człowiecze biologiczne istnienie, ale nie wyjaśnia prawdziwie ludzkiej, tzn. historycznej egzystencji.”³⁰

Stąd moje następujące przemyślenie: wprawdzie Kojève podkreśla dialektyczne napięcie pomiędzy trzema wymiarami czasu i nieustanną ich przemianę, skłania się jednak ku tezie o istnieniu „ostatniej chwili czasu”³¹. Następuje po niej wieczne „teraz”, które do czasu już nie przynależy. Ustalenie to jest zgodne z późniejszą melancholijno-ironiczną koncepcją Kojève’a, dotyczącą animalizacji świata posthistorycznego. W przypisach dołączonych do kolejnych wydań *Introduction à la lecture de Hegel* czytamy: „człowiek, który jest Czasem również zapadnie się w przestrzennej przyrodzie. Zanik człowieka na końcu Historii nie jest katastrofą kosmiczną. Świat naturalny pozostanie taki sam, jaki był od zawsze. I dlatego nie jest to również katastrofa biologiczna. Człowiek żyjący jako zwierzę pozostaje w harmonii z naturą, czy też z danym Bytem. Tym, co znika, jest właściwy człowiek, tj. działanie negujące to, co dane oraz błąd, czy mówiąc ogólnie, opozycja podmiotu i przedmiotu. W gruncie rzeczy koniec ludzkiego Czasu czy Historii — tj. unicestwienie właściwego człowieka, czy też wolnego i historycznego Indywidualium — oznacza po prostu wygaśnięcie działania w pełnym tego słowa znaczeniu”³². Wolno zatem, jak sądzę, twierdzić dość przewrotnie, że Hegłowski czas, a więc Historia jako taka, jest najdłuższą drogą prowadzącą ludzkość na powrót w Arystotelesowy wymiar czasu. Siła inercji (logiki) towarzysząca wywodom Kojève’a wymogła na nim samym złowrogo brzmiącą konstatację: terażniejszość, w jakiej żyjemy, jest ostatecznie nie-ludzka. Ustalmy teraz, jak do tego doszło.

²⁹ Por. A. Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, wyd. cyt., s. 115.

³⁰ Tamże, s. 116.

³¹ Por. A. Kojève, *O wieczności, czasie i pojęciu*, wyd. cyt., s. 175.

³² A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, wyd. cyt., s. 158–159.

Już na samym początku Kojève spostrzegł, iż dialektyka panowania i niewoli stanowi dokładne przeciwieństwo modelu Hobbesa: otóż walka o uznanie, a nie strach przed śmiercią i głodem należy do genezy tego, co ludzkie, a mianowicie Historii. Pożądanie uznania będące czynnością *par excellence* antropogenną można osiągnąć zastawiając w walce własne życie. Ten, który tego nie potrafi zostaje jako Niewolnik zmuszony do pracy na rzecz wojującego Pana. Obcując z ziemią bezpośrednio, jest od niej nieodróżnialny i jako taki stanowi część przyrody. Kojève pisze: „Pan walczy jako człowiek (o uznanie), spożywa zaś jako zwierzę (nie pracując). Na tym polega jego nieludzkość. Zostaje przez to człowiekiem żądzy, który osiągnął zaspokojenie. Nie może wykroczyć poza swój poziom, ponieważ jest leniwy. Może *umrzeć* jako człowiek, ale *żyć* może tylko jako zwierzę”³³. Wraz ze stopniową degeneracją Pana następuje komplementarne uczłowieczenie Niewolnika, który poprzez swą pracę zaspokaja cudze potrzeby. Abstrahując zaś od własnych potrzeb, wznosi się ponad przyrodę, co jest warunkiem człowieczeństwa. Jest to zapowiedź dziejowego zwycięstwa niewolników. „Doskonały, absolutnie wolny człowiek, definitywnie i całkowicie zaspokojony przez to, czym jest, człowiek, który w tym zaspokojeniu i przez nie jest doskonały i kompletny, będzie Niewolnikiem, który przezwyciężył swą niewolę. Jeśli leniwy Pan znalazł się w impasie, pracujący Niewolnik, przeciwnie, jest źródłem całego ludzkiego, społecznego, historycznego postępu. Historia jest historią pracującego Niewolnika.”³⁴ Z obu przywołanych wyżej fragmentów wolno, jak sądzę, wyprowadzić następujące wnioski: otóż Pan nigdy nie istniał, *scil.* zginął, bo nie umiał żyć, co na jedno wychodzi. To, co posiadał najpełniej, było heroiczną sztuką umierania. Pan może umrzeć jako człowiek (tzn. na skutek ryzykowania życiem w imię pożądania wartości nieużytecznych), ale nie potrafi jako człowiek żyć. Niewolnicze przeświadczenie o istnieniu Pana jest więc „fałszywą świadomością”, aktem „złej wiary”. Hegłowska struktura panowania i niewoli dowiodła w efekcie istnienia samych niewolników. „Pan” był im potrzebny, nie mogli bowiem znieść przeraźliwej myśli, iż sami stanowią przypadek egzemplaryczny. „Ale walka się skończyła i mieszcuch nagle zobaczył, że jest sam na ziemi, że nie ma odeń niczego lepszego, że jest ideałem i pozostało mu teraz nie zapewniać, jak przedtem, całego świata, że jest ideałem, lecz po prostu spokojnie i dostojnie pozować całemu światu w charakterze szczytu piękności i absolutnej ludzkiej doskonałości, (...) mieszcuch (...) ciągle się boi — właśnie dlatego, że wszystko osiągnął.”³⁵ Powiedziałem, że „Pan” był zawsze Niewolnikiem. Widać to jasno na przykładzie jego *rzeczywistej* śmierci. Śmierć „Pana” nie jest bynajmniej ludzka

³³ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 55, podają za: M.S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Ithaca and New York 1988, s. 100–101.

³⁴ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, wyd. cyt., s. 20.

³⁵ F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, w: *O literaturze i sztuce*, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976, s. 179.

— jest zwierzęca. „Pan” zginął z obżarstwa, przeto w efekcie nawet umrzeć nie potrafił! Jego rzekoma *megalopsychia* niczym dusza mieszkańców Rabelaisowej Wyspy Wiatrów ulatnia się wraz z ostatnim bakiem. Niewolnik zakwestionował siebie insynuując, że jest Panem właśnie. „Pan” zginął jednak z przedjedzenia. Stał się tedy Niewolnik znów naprzeciw siebie samego („*Bourgeois* stał się swoim własnym Niewolnikiem” — Kojève), by zmierzać pewnym krokiem ku ostatecznemu zaspokojeniu „ludzkiego” apetytu, ku celowi swemu i kresowi.

Dygresja: Czym jest zaspokojenie?

Zaspokojenie stanowi, rzec można, kategorię wieńczącą Historię, z definicji już nie-historyczną. Kojève rozumie je w co najmniej trzech sensach. Sens podstawowy sprowadza się do akceptowania w człowieku właściwej mu wyjątkowości („jednostkowości”) połączonej z uznaniem go za wartość ogólną, tzn. za obywatela jednorodnego i uniwersalnego państwa, posiadającego konstytucyjne granice w Kodeksie Napoleona³⁶.

Inny rodzaj zaspokojenia charakteryzuje posthistorycznego Myśliciela (*Wise-man*) i bierze się z „przepełnienia mądrością”, tj. ze zrozumienia faktu, iż system wiedzy absolutnej był ostatnim rozumnym wysiłkiem w dziejach całej ludzkości. W gruncie rzeczy poza tę kategorię konstatację wychodzić nie trzeba, wszelako widzi Kojève zadanie filozofa w jego polityczno-pedagogicznej funkcji³⁷. W późnych latach pięćdziesiątych zmienia jednak zdanie, kreśląc w *Les romans de la sagesse* nieco odmienny obraz posthistorycznego Mędrca. Jest nim zarówno zobojętniały proletariusz, jak i piszący do szuflady poeta czy żołnierz-pacyfista. Wszyscy trzej są doskonale zaspokojeni, ba, (samo)świadomi owego zaspokojenia. Żyją w tym, co Kojève nazwał za Heglem *Shabbat de l'homme*, tzn. w wiecznym spokoju, który jest efektem zakończenia jakiegokolwiek aktywności (pracy i walki) i pojednania się przeciwieństw³⁸.

Trzeci sens zaspokojenia wynika ze swoistej animalizacji świata i wyraża się w bezwiednym zadowoleniu, „szczęśliwości” istot „ludzkich”. Jest to Nietzscheański ideał „chińskiego obywatela” (*Wiedza radosna*, I, 24), który jest ostatecznie zaspokojony poprzez bezpieczeństwo i dobrobyt, a wskutek tego kompletnie zezwierzęcony i ogłupiały. Swe zbawienie osiąga w erotycznej, bądź estetycznej (muzycznej) ekstazie. Zaspokojony poprzez swoją nie-wiedzę „człowiek” ten pozostaje na zawsze równy (tożsamy) ze sobą. „Nietzsche zupełnie serio rozważał możliwość, że wzór, który nazywał on «chińskim» może stać się wzorem powszechnym.”³⁹ Dodajmy: rozważał to również Kojève.

³⁶ Por. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, wyd. cyt., 236–237.

³⁷ Por. M.S. Roth, *Knowing and History...*, wyd. cyt., s. 129–131.

³⁸ Tamże, s. 135.

³⁹ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, wyd. cyt., s. 84.

Zaspokojenie możliwe jest dzięki pracy. wszelako „praca Niewolnika zaspokaja zwierzęce pożądanie Pana”⁴⁰. Zdaniem Kojève’a jest to teza prawdziwa dla całego procesu historycznego. Albowiem nawet wtedy, gdy Pan bezpowrotnie opuszcza dziejowy dramat na planie pozostaje nagie życie, utrzymujące nadal swą służbę. Krótko mówiąc, jeżeli nie ma już Panów, są zaś sami Niewolnicy (*resp.* Panowie samych siebie, „obywatele” a raczej nierzeczywistości mieszczenie), to zgodnie z powyższym twierdzeniem, że Niewolnik zaspokaja zwierzęce pożądanie Pana, Niewolnicy ci zaspokoją wyłącznie swoje własne, zwierzęce pożądanie. Zaspokajają potrzeby życiowe.

Przybliżenie trzecie: teleologia Leo Straussa

Strach człowieka jest fenomenem gatunkowo odmiennym od strachu filozofa. Pierwszy boi się zwykle o życie, drugi lęka się życia. Dlatego zdaje się, iż dzieje metafizyki stanowią pod niejednym względem pasjonującą opowieść o permanentnym strachu przed intruzją ciała w dziedzinę myśli. W dużym skrócie można powiedzieć o tym w ten sposób: jeżeli *ego cogito* jest związkiem zsubstancjalizowanej „rzeczy myślącej” z jej spontaniczną aktywnością, „myśleniem samym”, to substancjalizacja taka jawi się jako organiczne pogwałcenie autonomii myślenia. Jest to twierdzenie prawdziwe, jeżeli odpowiemy negatywnie na następujące pytania: Czy wolność przyrody jest tożsama z wolnością „myślącego ja”? Czy można przypuścić wzajemną koegzystencję obu wolności? Czy intelligibilna wolność przyrody pojętej jako *natura naturans* zawiera w sobie wolność ludzką i przez to ją znosi, tj. nie likwiduje, lecz wzbogaca ją o wymiar teleologiczny? Odpowiednio — denaturalizacja przyrody oznacza oswojenie, bądź mówiąc radykalniej — emancypację rozumienia od naturalnego *telos*. Wszelako zabieg ten nie czyni przyrody ostatecznie ludzką („opanowaną”), lecz sprawia, iż człowiek staje się wobec niej kimś obcym. Uwagi te pozwolą nam, jak sądzę, lepiej zrozumieć Straussovską krytykę historycystycznych idei Alexandra Kojève’a.

Zwierzęce pożądanie dokonuje negacji na tym, co zastane. Jego „naturalność” wyraża się w tym, iż znosi ono nie tyle inne *pożądanie*, co *przedmiot* uprzednio przez nie pożądany. Animalne pożądanie jest określone przez to, ku czemu się ono zwraca, a zwraca się zawsze ku jakiejś części natury. Nie inaczej jest z zaspokojeniem. Lecz, o ile pożądanie posiada w sobie tę dwuznaczność, iż potrafi być także antropogenne (jeżeli pożąda innego pożądania), to zaspokojenie tej dwuznaczności jest już pozbawione. Stąd okazuje się, że teoria wyjaśniająca sensy i zdarzenia *par excellence* historyczne sama jest w gruncie rzeczy przyrodnicza. Albowiem jeżeli *pożądanie* jest aktem inicjującym historię, *zaspokojenie* zaś jest tej historii kresem, to taka filozofia dziejów jest rodzajem *Naturphilosophie*⁴¹. Dla

⁴⁰ M.S. Roth, *Knowing and History...*, wyd. cyt., s. 100.

⁴¹ Tamże, s. 127.

Kojève'a, który w stopniu daleko większym, niż upoważniałyby go do tego pisma Hegla, oddzielał rzeczywistość historyczną od przyrodniczej, twierdzenie to było nie do przyjęcia. Jednakże Leo Strauss nie twierdził, że trzeba odrzucić *en bloc* jego historyczne wyjaśnienia. Wystarczy bowiem przyjąć, iż przyroda ma cel, który realizowany jest w toku dziejów. Sądził wręcz, że kategoria przyrodniczej celowości jest *implicite* wpisana w Kojève'a interpretację Hegla i że nadaje dialektyce panowania i niewoli wyraźny kierunek⁴². W *Natural Right and History* pisał: historycyści uważają, że „przez zrozumienie swojej przeszłości, swojego dziedzictwa, historycznej sytuacji, ludzie mogliby dojść do zasad tak samo obiektywnych za jakie uważane były zasady dawniejszej, przedhistorycznej filozofii politycznej⁴³. To jednak nie w historii należy szukać zasad pozwalających nam zinterpretować dzieje. „Nie ulega chyba wątpliwości, że dawniejsi myśliciele wyznawali poglądy, które są dla nas zupełnie niedostępne i które nie mogą być nam dostępne, choćbyśmy najdokładniej przestudiowali ich dzieła, ponieważ nasze ograniczenia nie pozwalają nam nawet domyślać się możliwości istnienia takich poglądów.”⁴⁴ Wolno tedy zapytać czy jakkolwiek wiedza na temat zamierzrchej przeszłości jest w ogóle możliwa? W każdym razie, jeżeli możliwy jest model wiedzy niezapśredniczonej przez historię, wiedzy wolnej od ludzkiej arbitralności, to na czym polega jej specyfika? Otóż warunkiem udanego zwrotu ku przeszłości jest uznanie istnienia historycznie niezmiennych, fundamentalnych i nieprzedawnionych problemów. „Jeżeli zasadnicze problemy zachowują się we wszystkich historycznych przemianach, to w takim razie myśl ludzka może przekroczyć swoje historyczne ograniczenie lub uchwycić coś, co jest ponadhistoryczne.”⁴⁵ Z niepamiętnymi czasami, argumentuje Strauss, łączy nas więc nie historia, a natura, ściśle biorąc — prawo naturalne. Toteż nauka o prawie natury stanowi restytucję pradawnego *telos*, który był zarazem *arche*, zasadą i miarą rzeczywistości. Krótko mówiąc, teleologię historyczną Kojève'a należy wzmocnić i podeprzeć swoistą teleologią przyrodniczą wprowadzającą do świata ład zgoła nie-ludzki. Bez niej „kontekstualizm” autora *Introducion á la...* wydaje się niespójny i ma szanse szczeznąć jako kolejna wersja historycznego relatywizmu. Zresztą, jak wielokrotnie już wspominałem, obaj filozofowie byli przeświadczeni o konieczności wprowadzenia metahistorycznej miary osądzającej poszczególne wydarzenia i zjawiska dziejowe. O ile jednak Strauss przekonywał, że taką miarą jest *telos* Natury, „wieczny i niezmienny porządek, w którym wydarza się historia i na który nie ma ona wpływu”⁴⁶, o tyle dla Kojève'a takim ponadhistorycznym standardem był „koniec historii”, którego hipostazą jest państwo doskonale homo-

⁴² L. Strauss, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, New York 1991, s. 237.

⁴³ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 22.

⁴⁴ Tamże, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 29.

⁴⁶ L. Strauss, *On Tyranny...*, wyd. cyt., s. 212.

geniczne⁴⁷. Ponadto utrzymywał on, iż wszyscy, którzy skonstatowali istnienie nie-ludzkiej celowości, mówią nie o teleologicznym projekcie, lecz wprost o teologii, względnie nie mówią wcale, ponieważ o tym w ogóle nie sposób rozprawiać w jakichkolwiek intersubiektywnie zrozumiałych kategoriach⁴⁸.

Podsumujmy: zdaniem Straussa „zaspokojenie” jest cechą naturalną, która wcale nie musi wynikać z powszechnego uznania. Postuluje on tedy połączenie Natury z historią *via*, powiedzmy, Kantowskie *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, gdzie ósma teza rozpoczyna się następująco: „Możemy uważać historię ludzkości w aspekcie całościowym (*im Grossen*) za realizację ukrytego zamiaru przyrody”⁴⁹. Kojève podzielał obawy Straussa, iż historia, tak jak ją opisał, odnalazła swój koniec w naturze. Nie potrafił jednak zgodzić się co do tego, że przyroda (*scil.* Natura) jest boska i dlatego nie-ludzka. Owszem, jest nie-ludzka (a nawet „boska”, tzn. oikonomiczna), ponieważ brak w niej człowieka, które wyparły potrzeby życia. „Jeśli ktoś zaakceptuje «zanik człowieka w końcu historii», jeśli twierdzi, że «człowiek pozostaje żywy jako zwierzę», z zaznaczeniem, że «to, co zanika jest właściwym człowiekiem», nie może twierdzić, że cała reszta: sztuka, miłość, zabawa etc. może być w sposób nieokreślony zachowana. Jeżeli człowiek staje się na powrót zwierzęciem, jego sztuka, miłość, zabawa muszą również stać się na nowo czysto zwierzęce. Od tej pory należy uznać, że po końcu Historii ludzie skonstruują swoje budowle i stworzą sztukę tak, jak ptaki budują swoje gniazda, jak pająki snują swą pajęczynę, że będą koncertować na wzór żab czy cykad, grać będą jak młode zwierzęta, dogadzać sobie będą jak dojrzałe bydło. Wszelako ten ktoś nie może powiedzieć, że to wszystko «uczyni człowieka szczęśliwym». Musi rzec, iż posthistoryczne zwierzęta gatunku *homo sapiens* (które żyć będą pośród dostatku i pełnego bezpieczeństwa) będą zaspokojone (*content*) w efekcie ich artystycznego, erotycznego i beztroskiego zachowania, jako że z definicji to właśnie ma ich zaspokoić. Więcej: «definitywne unicestwienie właściwego człowieka» oznacza także ostateczny zanik ludzkiego Dyskursu (*Logos*).”⁵⁰ To życie właśnie, po definitywnym i bezprecedensowym, by tak rzec, rozprawieniu się z człowiekiem, zatriumfowało zdzierając resztki maski przesłaniającej jego (jej — gdyż reanimalizacja jest swego rodzaju feminizacją lub, jak kto woli, „persefonizacją” świata) oblicze. Zwycięstwo to jest triumfem totalnym i ostatecznym w tym sensie, iż to, co animalne „podstawiło się” w miejsce człowieka, tj. tam, gdzie do tej pory osadzone było *ego cogito*, szypułka, natura, egzystencja, wola mocy etc. Stąd też, jeżeli ostatni człowiek (określenie to jest nieadekwatne, gdyż nie o ludziach, a o życiu w epoce posthistorycznej przyszło nam rozprawiać) pyta o swoje miejsce

⁴⁷ M.S. Roth, *Knowing and History...*, wyd. cyt., s. 127.

⁴⁸ Tamże, s. 133.

⁴⁹ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 187.

⁵⁰ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, wyd. cyt., s. 159–160.

w świecie, a więc o to, kim właściwie jest, to zamiast odcisków swoich własnych palców zastaje ślady wszędobylskiego życia: technikę, Prawa Człowieka, karnawał, obozy koncentracyjne, Tutsi-Hutu, głód, problem dziecka poczętego, „Wielkie żarcie”, homo- i heteroseksualizm, „Spacerowicza, Włóczęgę, Turystę, Gracza”⁵¹, rodzinę, liberalizm itd. Znajduje wszystko poza sobą samym.

Kojève zauważył kiedyś, iż koniec historii jawi się niczym śmierć Boga. Sądzę, że w idei tej zawarte jest coś znacznie głębszego. Śmierć Boga miała nauczyć człowieka żyć w świecie pozbawionym jakiegoś ostatecznego celu czy transcendentalnej zasady organizującej świat ludzkiego doświadczenia. Nietzscheański nadczłowiek miał być efektem przewyciężenia filisterskich skłonności i mieszczańskich przyzwyczajzeń. Pisarstwo Fryderyka Nietzschego stanowi bowiem unikatowy przykład interwencjonizmu filozoficznego. Natomiast pojęcie końca historii („zaspokojenia”), to z jednej strony, nekrolog człowieczeństwa, z drugiej zaś, akt zmartwychwstania, *scil.* „transparencji” ciała. (Aliści nie powodowała mną gnostycka repulsja wobec świata materialnego. Przeciwwstawiłem się bowiem jak dotąd nie ciału samemu, ale ruchowi w stronę ciała; nie ruchowi ciała, lecz takiej interpretacji aktywności cielesnej, która w założeniu ma prowadzić do zbawienia przez zaspokojenie.)

* * *

W filozofii przyszłość jest za nami — oto nauka, jaką wynosimy z Kojève’a. W posthistorycznym świecie, a więc tam, gdzie młotem macha się na próżno, terażniejszość jest wiecznością. Tedy czasy nasze, będąc poza wszelką możliwą kwalifikacją moralną, niech pozostaną po prostu kwestią smaku.

⁵¹ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 21–35.