

Paweł Maciejko

Skąd się biorą filozofowie? Uwagi o filozofii Alexandre'a Kojève'a

Nie znam chyba żadnego tekstu traktującego o myśli Kojève'a, który nie zawierałby listy uczestników jego seminarium. Przywołując jedynie najbardziej sławne nazwiska: Raymond Aron, Georges Bataille, Andre Breton, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Eric Weil. Kilka razy pojawiła się też Hannah Arendt. Nie chodzi mi tu o wyliczenie znanych i uznanych. Chodzi o coś innego — o refleksję nad relacją wiążącą filozoficzną teorię i szczególny typ aktywności, który Kojève nazywał był „filozoficzną pedagogiką”. Relacja ta ma — uprzedzając nieco tok wywodu — dwa wymiary czy też plany. By wprowadzić elementarne rozróżnienia terminologiczne: plan pierwszy, na którym filozofia rozpatrywana jest głównie w swym stosunku do mądrości, filozoficzna zaś pedagogika prowadzić ma do wychowania mędrca, nazywał będę — mimo pewnej niezręczności takiego sformułowania — „planem mądrościowym”. Plan drugi, gdzie filozofia widziana jest w perspektywie swych związków z polityką, a „filozoficzna pedagogika” oznacza, odpowiednio, edukację polityka (bądź tyrana) — nazwę „planem politycznym”. Granice owych planów oraz ich wzajemne zależności nie są bynajmniej oczywiste ani z góry dane; muszą być one przedmiotem uważnego namysłu. Na początek chcę wskazać punkt, z którego przemawiać chce sam Kojève: jedyną jego *expressis verbis* wypowiedzianą (co nie znaczy, że prawdziwą) identyfikacją jest deklaracja złożona w polemice z Leo Strausssem, gdzie Kojève stwierdza, iż mówi on zawsze „z perspektywy Hegłowskiej”¹. Treść takiej deklaracji wydać się może trudno uchwytne, jako że nie występują w niej słowa „filozof”, „mędrzec” czy „polityk”. Rozważenie i zrozumienie owej treści wymaga wypowiedzenia tezy, która uprawomocniona zostanie dopiero w dalszej części analizy: otóż zdaniem Kojève'a jakiegokolwiek samookreślenie dokonane zostać może jedynie przez filo-

¹ Zob. Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, w: Leo Strauss, *On Tyranny*, New York 1991, s. 174.

zofa, gdyż jedynie dla filozofa treścią jego świadomości jest sama jego świadomość. Pytanie „kim jestem?” jest pierwszym (i — z pewnej perspektywy — jedynym) pytaniem filozofii: nie można być filozofem nie zadając tego pytania i — co ważniejsze — nikt inny niż filozof nie może pytania tego zadać. Kojève rozpoczyna swą refleksję nad tym pytaniem od Kartezjusza („Myślę, więc jestem; Kim zaś jestem? — Jestem rzeczą myślącą”), ale jedyną sensowną, jego zdaniem, odpowiedzią jest właśnie odpowiedź Hegla.

Hegla, co oczywiste, nie satysfakcjonuje Kartezjańskie rozwiązanie problemu własnej tożsamości: „Jestem rzeczą myślącą” jest odpowiedzią niewątpliwie prawdziwą, lecz też i pustą w swej ogólności — „rzeczami myślącymi” są wszyscy ludzie. „Jestem istotnie rzeczą myślącą — powiada relacjonowany przez Kojève’a Hegel — ale jestem też, przede wszystkim, *Heglem*. Kim więc jest ów — brzmi ostatecznie pytanie — «Hegel», którym jestem?” Jest on, po pierwsze, człowiekiem z krwi i kości, który, co więcej, wie, że jest z krwi i kości. Dalej, człowiek ten nie jest zawieszony w pustej przestrzeni: siedzi na krześle, przy stole, pisze na papierze za pomocą pióra. I wie, że wszystkie te przedmioty nie spadły z nieba, ale są wytworami czegoś, co nazywa ludzką *Pracą*. Wie także, że praca ta dokonuje się w ludzkim *Świecie*, który z kolei pozostaje w relacji do czegoś, co zwie się *Przyrodą*. I *Świat* ów, i owa *Przyroda* są, dodajmy, stale obecne w umyśle Hegla, który pisze (piórem, na papierze, przy stole), aby odpowiedzieć na pytanie „Kim jestem?” W pewnej chwili, przykładowo, słyszy dźwięki. Lecz nie są to po prostu dźwięki. Hegel wie, że są to odgłosy armatnich wystrzałów, armaty zaś są także produktem pewnej *Pracy*, wytworzonym do *Walki* pomiędzy ludźmi. Ale jest coś jeszcze. Hegel wie, że wystrzały które słyszy, to wystrzały dział Napoleona podczas bitwy pod Jeną. Wie on, innymi słowy, że żyje w świecie, w którym działa Napoleon. I jest to coś, czego ani Kartezjusz, ani Platon nie wiedzieli i wiedzieć nie mogli. Teraz: trzeba, mówi Kojève, wiedzieć to wszystko, aby móc odpowiedzieć na pytanie „Kim jest Hegel?” Ale i to nie wystarczy. Albowiem choć ani Kartezjusz, ani Platon nie mogli znać świata, w którym działa Napoleon, to świat ten znany jest każdemu, kto jest współczesny Heglowi. Odpowiedź na pytanie „Kim jest Hegel?” nie może brzmieć po prostu: „Tym, który wie, że żyje w świecie, w którym działa Napoleon”. Musi być coś więcej. Hegel bowiem, mówi dalej Kojève, nie tylko wie, że żyje w czasach Napoleona. Hegel też *rozumie*, co to oznacza. A żeby rozumieć „czasy Napoleona”, trzeba też zrozumieć, że to właśnie Napoleon zrealizował ideał rewolucji francuskiej. Aby zaś zrozumieć ten ideał — i tę rewolucję — trzeba też i pojąć ideologię Oświecenia. I tak dalej. Konsekwentnie: „rozumienie świata, w którym działa Napoleon” wymaga rozumienia wszystkiego, co świat ów poprzedza — *całej* historii powszechnej. W ostatecznym rachunku więc „być Heglem” to tyle, co „być tym, który wie, że żyje w świecie, w którym działa Napoleon i rozumie ten świat”, czyli „być tym, który zna i rozumie historię powszechną”. To właśnie znaczy „być Heglem”².

Kojève chce przemawiać „z perspektywy Hegłowskiej” — chce on, inaczej mówiąc, przemawiać z perspektywy kogoś, kto „zna i rozumie historię powszechną”. (Na boku na razie pozostawiam pytanie, jak ma się do siebie „bycie Heglem” i „bycie Kojève’em”.) Perspektywę taką Kojève nazywa „mądrością”. Wymaga ona jeszcze kilku dodatkowych określeń.

Pierwszy z dwóch wydanych pod wspólnym tytułem *Filozofia i mądrość* wykładów z roku akademickiego 1938/1939 przynosi na samym wstępie następującą konstatację: „Wszyscy filozofowie zgodni są co do *definicji* mądrego człowieka”². Definicja ta ma, podług Kojève’a trzy główne postacie, które w toku wykładu poddane zostają drobiazgowej analizie. Zanim jednak przystąpię do odtwarzania kolejnych etapów tejże analizy, chcę najpierw zatrzymać się nad zastanawiającą frazą „wszyscy filozofowie”. Skąd owo „wszyscy”? Na jakiej podstawie dokonuje się taka kwantyfikacja? Nie chodzi tutaj wszak o literalną zgodność rozmaitych znanych z empirycznej historii filozofii koncepcji: stwierdzenie, iż każdy, kto był (bądź jest) uważany za filozofa, wypowiadając definicję mędrca, wypowiadał jedną z trzech przytoczonych przez Kojève’a formuł, jest jawną nieprawdą, co więcej — stwierdzeniu takiemu zaprzeczy sam Kojève podając najbardziej znamienne kontrprzykłady. Musi tu chodzić o coś innego — o konieczną relację wiążącą pojęcia „filozofia” i „mądrość” raczej, niż o faktyczną prawdziwość tezy o „wszystkich filozofach”. Można ująć to w ten sposób: twierdząc, iż „wszyscy filozofowie zgodni są co do definicji mędrca” (a w konsekwencji — co do definicji mądrości), Kojève pragnie, jak się zdaje, wskazać, że pojęcie mędrca założone jest w pojęciu filozofa, albo, inaczej mówiąc, że niepodobna być filozofem nie akceptując zarazem definicji mędrca w jednej z jej form.

Wypowiedziawszy taką — bądź co bądź cokolwiek dyskusyjną — tezę, Kojève pozostawia ją nie tylko bez dowodu, ale i bez choćby słowa komentarza, przechodząc od razu do omawiania różnych postaci definicji „mądrego człowieka”. Ów brak dowodu, argumentów czy komentarza jest zastanawiający; można, oczywiście, złożyć go na karb zwykłego przeoczenia czy nieściśłości wywodu, przeciw takiej jednak interpretacji przemawia fakt, iż Kojève zwykł był redagować swoje wypowiedzi z niebywałą wręcz uwagą. Bardziej prawdopodobna (i bardziej interesująca) jest inna możliwość; by móc ją ukazać muszę przyjąć, że pozostawienie wyjściowej tezy bez żadnego pozornie dowodu jest świadomą i dającą się uzasadnić decyzją Kojève’a. Zakładam więc, że związek pomiędzy pojęciami filozofa i mędrca (czy też — filozofii i mądrości), nie może być ujęty w sposób bezpośredni ze względu na charakter samych tych pojęć: wymagają one stopniowego rozwinięcia zgodnie z duchem Hegłowskiej logiki spekulatywnej, a do-

² Zob. tenże, *Introduction to the Reading of Hegel*, tłum. James H. Nichols, Ithaca and London 1993, s. 33–35.

³ Tamże.

wód twierdzenia o „wszystkich filozofach” nie może być dowodem, który Hegel określiłby jako „zewewnętrzny” czy też „matematyczny”. Zakładam, innymi słowy, że rozwinęciem (i uprawomocnieniem) tezy „wszyscy filozofowie zgodni są co do definicji mędrca” jest cała nauka Kojève’a, nie zaś jedynie jakiś jej fragment. Będę poruszał się bardzo powoli. Pierwszy krok został już zrobiony. Stwierdzenie panującej wśród „wszystkich filozofów” zgodności co do definicji mędrca sygnalizuje nasamprzód dokładnie tyle, że pomiędzy obu pojęciami zachodzi związek konieczny: nie można sensownie pomyśleć jednej kategorii, nie myśląc zarazem i drugiej. Następny krok jest bardziej skomplikowany. Na początek trzeba zauważyć, że relacja pomiędzy filozofem i mędrcelem wydaje się niesymetryczna: formuła Kojève’a wskazuje, że to filozofowie tworzą definicje mędrców, nie zaś — mędrcecy definicje filozofów. Stawiając sprawę ostrzej: mądrość, o której mówi Kojève, nie jest po prostu mądrością bez żadnych dodatkowych określeń, nie jest mądrością „w sobie i dla siebie” ni artykulacją samowiedzy mędrca; jest mądrością — „dla filozofów”. Pojawić się muszą dwie poważne wątpliwości. Po pierwsze, jeśli definicja „mądrego człowieka” jest budowana i akceptowana nie przez samych mądrych ludzi, ale przez filozofów, którzy, jak skądinąd wiadomo, mądrzy nie są, to kwestia zarówno poprawności owej definicji, jak i jej przedmiotowego odniesienia budzić może pewien niepokój. Po wtóre — nawet jeśli definicja jest w pełni poprawna, to nadal pozostaje ona definicją tego, co filozofowie zwykli za mądrość uważać, nie zaś — mądrości „jako takiej”: można zasadnie domniemywać, że istnieją jakieś inne, „niefilozoficzne” jej formy.

Kluczem do rozjaśnienia pierwszej wątpliwości jest sam — wyróżniony przez Kojève’a kursywą — termin „definicja”. Definicja mądrości i mędrca jest definicją *filozoficzną* — już w tym choćby sensie, że właśnie przez filozofów i dla filozofów została stworzona. Sens definicji filozoficznej, różny od tego do którego przyzwyczajają współczesna formalno-logiczna analiza, wymaga pewnego przybliżenia: odwołać się tu trzeba do — niezbywalnej dla rozumienia Kojève’a — tradycji Kanta i Hegla. Już Kant zauważa, iż „matematycznej metody definiowania nie da się naśladować w filozofii”⁴ — definicja matematyczna tworzy swoje pojęcie, podczas gdy definicja filozoficzna jest rozbiorem (*exposition*) pojęć uprzednio danych. Zupełność takiego rozbioru, mówi Kant, „nigdy nie jest apodyktycznie pewna”⁵. Hegel z kolei rozważa pojęcie definicji w dwóch głównych kontekstach. Pierwszym z nich jest, z perspektywy mojej analizy nieistotny (choć sam w sobie niezwykle ciekawy), fragment *Encyklopedii*, w którym określenia — „logiczne określenia w ogóle” — przedstawione są jako „metafizyczne definicje Boga”⁶. Drugim — rozdział *Logiki* poświęcony „poznaniu syntetycz-

⁴ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 473.

⁵ Tamże, s. 471.

⁶ Georg W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1990, s. 143.

nemu”⁷. Chcąc zrozumieć sposób, w jaki Kojève posługuje się kategorią definicji, muszę się chwilę nad rozdziałem tym zatrzymać.

Hegel rozważa definicje trzech typów przedmiotów. I tak artefakty (w terminologii Hegłowskiej — „wytwory świadomej siebie celowości”) mogą zostać zdefiniowane poprzez wskazanie celu, dla którego zostały stworzone. Dalej przedmioty matematyczne: są one abstrakcjami utworzonymi przez nas, z których definicja wydobywa jedynie to, co sami na wstępie w nich założyliśmy. I wreszcie ostatnia, najważniejsza grupa: „konkretne przedmioty przyrody i ducha”. Ich definicje składać się muszą z trzech elementów: rodzaju (element uniwersalny), różnicy gatunkowej (element partykularny) oraz określenia samego obiektu w jego poszczególności (element indywidualny). Otóż ze zbudowaną z takich elementów definicją związana jest, zdaniem Hegla, pewna zasadnicza trudność: nie ma żadnego jednoznacznego kryterium pozwalającego ustalić, czy jako różnicę gatunkową przyjęto swoistą i konieczną cechę definiowanego przedmiotu, czy też jakąś cechę przypadkową, a jedynie dostatecznie wyrazistą: „Treść definicji — mówi Hegel — zostaje w ogóle zaczerpnięta z bezpośredniego istnienia, a ponieważ treść ta jest bezpośrednia, nie ma ona żadnego uzasadnienia. Kwestia czy jest to treść konieczna, zostaje przekreślona wskutek pochodzenia treści. Już przez to samo, że definicja wyraża pojęcie jako coś tylko bezpośredniego, zrezygnowała ona z tego, aby uchwycić pojęcie samo”⁸. Podsumowując: cecha włączona do definicji nie może być nigdy z pewnością uznana za „zasadę” czy „istotę” definiowanego przedmiotu, a jedynie za jego „znak rozpoznawczy” (*Merkzeichen*)⁹.

Można już powrócić do wątpliwości dotyczącej poprawności i odniesienia definicji mędrca. W przedstawionej kategoryzacji należy ona niewątpliwie, jak zresztą wszystkie „definicje filozoficzne”, do trzeciej grupy — definicji „konkretnych przedmiotów przyrody i ducha”. Jeśli Kojève przemawia „z perspektywy Hegłowskiej”, to nie może on zbagatelizować zastrzeżeń Hegla dotyczących takich definicji: formuła o „wszystkich filozofach” nie oznacza nawet, jak się wydawało, że istnieje związek pomiędzy pojęciami filozofa i mędrca, ale jedynie odsyła do związku pomiędzy ich wyobrażeniami. Chciałbym to podkreślić: twierdzenie Kojève’a o „wszystkich filozofach, którzy zgadzają się co do definicji mędrca” nie mówi — w świetle Hegłowskiego rozumienia kategorii definicji — nic o tym, kim jest mędrzec ni o tym, czym jest mądrość; mówi jedynie, iż filozofowie posiadają pewną — chciałoby się rzec „techniczną” — zdolność: potrafią identyfikować mądrość w oparciu o cechy, które z samą jej istotą nie muszą mieć nic wspólnego. Warunkiem poprawności definicji w tym kontekście nie jest bynajmniej to, by filozof był mądry, ani nawet — aby wiedział co to jest mądrość: wystarczy, iż potrafi on ją rozpoznać.

⁷ Tenże, *Nauka Logiki*, tłum. Adam Landman, Warszawa 1968, t. II, s. 720–760.

⁸ Tamże, s. 730–731.

⁹ Tamże, s. 729.

Pora podjąć drugą wątpliwość; chcę ją ująć w formę pytania: „Czy mądrość, co do której definicji zgadzają się wszyscy filozofowie, jest wszelką w ogóle mądrością, czy też jedynie pewną określoną jej postacią?” Albo inaczej: „Czy, jeśli zgodność co do definicji mądrości panuje właśnie pośród filozofów, to nie istnieje ktoś inny, komu znane są takie rodzaje mądrości, które dla filozofów pozostają niedostępne lub też — są przez nich odrzucane?” Pytanie to prowadzi, w moim przekonaniu, do pełnego określenia tej płaszczyzny refleksji Kojève’a, którą określiłem na wstępie jako płaszczyznę „mądrościową”. Oczywiście, aby rozważyć „niefilozoficzne formy mądrości”, trzeba dysponować — choćby wstępnie — pewnym rozumieniem „filozoficzności”. Przyjmę roboczo (to znaczy nie wnikając na razie we wszystkie jego konsekwencje) rozumienie, którym Kojève posługuje się najczęściej. Zostało ono już raz przywołane w stwierdzeniu, iż koniecznym i podstawowym pytaniem wszelkiego filozofowania jest pytanie „Kim jestem?” W nowym sformułowaniu: filozofia to „dążenie do pełni samowiedzy”; filozof zaś to ktoś, kto „samowiedzę najwyższą ceni”¹⁰. Konsekwentnie, możliwa mądrość „niefilozoficzna” to mądrość „nieświadoma” czy „niesamowiedna”. I mądrość taka, mówi Kojève, istnieje; istnieje nawet w trzech przynajmniej formach: jako mądrość „hinduska”, mądrość „chińska” oraz mądrość „ekstatyczna” czy „muzyczna”¹¹. Hinduska mądrość ma być „snem bez snów” realizowanym w absolutnej nocy „czwartego stanu” (*taria*) Braminów czy buddyjskiej nirwanie, ma mieć postać zupełnego milczenia, w którym nie ma nawet miejsca na monolog ani dialog z Bogiem. Pojęcie mądrości chińskiej z kolei wyprowadza Kojève z Nietzscheańskiej kategorii „chińskiego szczęścia”¹²; mądrość jest tu „doskonałym przystosowaniem”, „brakiem niezadowolenia i wątpliwości”, „pełnym bezpieczeństwem”. Ostatnią wreszcie formą nieświadomej mądrości jest utożsamienie tej ostatniej z — jakkolwiek rozumianą — „erotyczną lub estetyczną” ekstazą, doświadczeniem mistycznym czy iluminacją.

Rozważenie pozafilozoficznych postaci mądrości wymaga zrozumienia, że — we wszystkich trzech przypadkach — definicji filozoficznej nie została przeciwstawiona inna definicja (czy nawet szerzej — inne pojęcie), ale fakt. I zdaniem Kojève’a jest to jedyne, co filozoficznej definicji przeciwstawić można: z tego, że „wszyscy filozofowie zgodni są co do definicji mądrego człowieka” nie wynika bynajmniej, że nie ma mądrych ludzi, których mądrość nie podpada pod definicje tworzone przez filozofów; wynika raczej, że nie ma innych niż filozoficzne definicji mądrości. I dzieje się tak, trzeba zauważyć, ze względu na sam sens pojęcia filozofa: jest on istotą samowiedną, a jedynie taka istota tworzyć może jakiegokolwiek definicje. Mądrość „dla filozofów” nie jest, powtórzę, jedyną istniejącą formą mądrości. Jest jednak jedyną formą uchwytą w definicji, a nawet

¹⁰ Kojève, *Introduction...*, dz. cyt., s. 84–85.

¹¹ Tamże, s. 83–84.

¹² Zob. Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 68.

i więcej — uchwytą w słowie (mądrość „hinduska” i „ekstatyczna” są z istoty swojej niewerbalne, mądrość „chińska”, choć możliwa do wyrażenia, żadnego wyrazu nie potrzebuje). Pytanie o istnienie „niefilozoficznych” rodzajów mądrości okazuje się ostatecznie pytaniem o relację pomiędzy rozumem i nierozumem, słowem i milczeniem. Nim pójdę dalej, przywołam najpierw tekst *Introduction à la Lecture de Hegel*.

„W każdym przypadku, na mocy definicji, Hegel [w tym kontekście oznacza to tyle, co «filozof» — P.M.] nie może polemizować, nie może «nawracać» nieświadomego mędrca. Mógłby to uczynić wyłącznie poprzez mowę. Zaczynając zaś *mówić* lub *stuchać* «nieświadomy mędrzec» od razu zaakceptuje ideał Hegłowski. Jeśli jednak jest rzeczywiście tym, kim jest — «nieświadomym mędrce» — odrzucić musi wszelką dyskusję. A wtedy można z nim polemizować jedynie tak, jak «polemizuje» się z faktem, rzeczą albo zwierzeniem — poprzez fizyczną destrukcję. Z pewnością Hegel mógłby stwierdzić, że «nieświadomy mędrzec» nie jest w pełni istotą ludzką. Leczyć to stwierdzenie można by uznać za arbitralne. Lepiej więc powiedzieć: Hegłowska Mądrość jest koniecznym ideałem tylko dla pewnego typu istot ludzkich, konkretnie dla tych, które największą wagę przywiązują do samowiedzy — tylko takie istoty mogą zrealizować ów ideał. Inaczej mówiąc: Platońsko-Hegłowski ideał mędrca jest ważny jedynie dla *Filozofa*»¹³.

Postaram się wydobyć najważniejsze wątki tego fragmentu. Rysują się tutaj, w moim przekonaniu, dwie główne linie napięć, które odpowiadają — stosując wprowadzoną na wstępie terminologię — po pierwsze określeniu relacji pomiędzy obu planami (mądrościowym i politycznym), po drugie zaś — w obrębie samego już planu mądrościowego — relacji pomiędzy filozofią i mądrością. Pierwsza z owych linii zaznacza się w szokującej propozycji „rozwiązania” problemu stosunku filozofa do „nieświadomego mędrca”. Postulat fizycznego unicestwienia tego ostatniego nie jest niczym innym, jak propozycją przeniesienia całej związanej z tym problematyki na plan polityczny. Linia druga widoczna jest najdobitniej w ostatnim zdaniu cytowanego fragmentu, mówiącym o ważności dla filozofa „Platońsko-Hegłowskiego ideału mądrości”. Aby w pełni wyjaśnić sens tego zdania, muszę dokończyć analizę sposobu, w jaki Kojève używa pojęć „filozofia” i „mądrość”.

Zacznę od zrekapitulowania wyników dotychczasowych rozważań. Rozpoczęły się one od przywołania formuły, głoszącej iż „wszyscy filozofowie zgodni są co do *definicji* mądrego człowieka”. W pierwszym kroku ujawniła się konieczna korelacja pomiędzy filozofią i mądrością, albo, inaczej mówiąc, niemożność używania tych kategorii niezależnie od siebie. Następnie okazało się, że druga z owych kategorii, kategoria mądrości, ma charakter wyobrażenia raczej niż pojęcia: jest przez odwołujących się do niej filozofów rozpoznawana, nie zaś — poznawana. Rozpoznanie takie przybiera kształt filozoficznej definicji mądro-

¹³ Kojève, *Introduction...*, dz. cyt., s. 84.

ści, która ma być, co ważne, jedyną możliwą jej definicją. Mając w pamięci zarówno tezę, iż na pewną definicję mądrości zgadzają się wszyscy filozofowie, jak i to, co zostało powiedziane o specyfice, ograniczeniach i konsekwencjach przyjęcia takiej definicji, mogą zająć się analizą jej treści.

Definicja „mądrego człowieka”, co do której panuje powszechna zgodność pośród filozofów, ma trzy postacie i znaczna część wysiłku Kojève’a skierowana jest ku wykazaniu, że są to właśnie postacie jednej definicji, a nie różne definicje. Pierwsze sformułowanie mówi, iż mądry jest ten, kto potrafi udzielić wyczerpującej odpowiedzi na wszelkie (zarówno rzeczywiście postawione jak i możliwe do postawienia) pytania dotyczące jego działań, a jego odpowiedź ma charakter spójnego dyskursu¹⁴. Takie rozumienie mądrości, ma być, zdaniem Kojève’a, zakodowane w samym pojęciu filozofii: jeśli ta ostatnia jest dążeniem do pełni samowiedzy, to mędrzec jest po prostu tym, który osiągnął cel owego dążenia. Aby przydać tej formule nieco treści, powrócę do rozważanego na wstępie pytania o samookreślenie.

„Być mędrce” — to „być istotą doskonale samowiedną”; „być istotą doskonale samowiedną” — to nic innego, jak „umieć wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie «Kim jestem?»”. Odpowiedzi takiej w konkretnej formie, udzielił, zdaniem Kojève’a, Hegel — i wymagała ona przywołania całej historii powszechnej. Teraz wypada ująć to w formie tezy ogólnej: aby, mówi Kojève, udzielić wyczerpującej odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”, trzeba przywołać całą wiedzę w ogóle — trzeba być istotą wszechwiedzącą albo, inaczej mówiąc, „zrealizować *encyklopedię* możliwej wiedzy”¹⁵.

Cała argumentacja Kojève’a na rzecz tej tezy jest bardzo prosta i oparta, w moim przekonaniu, na zabiegu bardziej retorycznym niż logicznym. Otóż aby udzielić prawdziwie pełnej odpowiedzi na jakiegokolwiek pytanie dotyczące naszych działań, trzeba w istocie odpowiedzieć na pytania wszystkie. Nie można, przykładowo, adekwatnie opisać zmywania naczyń nie wiedząc, czym są naczynia. Żeby zaś wiedzieć czym są naczynia, trzeba odwołać się do ich pochodzenia, co wymaga wiedzy o strukturze gospodarki, przemysłu i ekonomii. Dalej, trzeba też wiedzieć, z czego owe naczynia są zrobione, co z kolei odsyła do znajomości, przynajmniej, chemii i geologii. Aby móc cokolwiek powiedzieć o samej czynności zmywania, trzeba nie tylko poznać anatomię i fizjologię człowieka, ale także odpowiedzieć na *par excellence* metafizyczne pytanie o relację pomiędzy duszą (umysłem) i ciałem. Wreszcie — by sensownie stawiać jakiegokolwiek pytania i szukać na nie odpowiedzi, rozwiązać trzeba problem wiedzy jako takiej oraz problem języka¹⁶. Słowem, „człowiek mądry”, chcąc mówić o czymkolwiek, musi wiedzieć „wszystko o wszystkim”.

¹⁴ Tamże, s. 75.

¹⁵ Tamże, s. 76.

¹⁶ Tamże.

Na definicję mędrca jako istoty wszechwiednej zgadzać się mają wszyscy filozofowie. Formułują oni jednak najczęściej ową definicję w inny nieco sposób. Kojève rozważa dwa takie sposoby: definicję „stoicką” oraz definicję, która utożsamia mądrość z doskonałością moralną¹⁷.

Definicja stoicka mówi po prostu, iż mędrce jest ten, kto całkowicie akceptuje wszystko, cokolwiek go spotyka. Jest on człowiekiem, który *jest* właśnie, nie zaś — *staje się*; niczego nie pragnie i niczego nie pożąda, do niczego nie dąży, nie chce nic zmieniać w sobie ni poza sobą. Jest, mówi Kojève, doskonale zaspokojony. I właśnie owo zaspokojenie stanowi podstawę do utożsamienia definicji stoickiej z definicją mędrca jako istoty doskonale samowiednej. Po pierwsze bowiem — nie można być zaspokojonym nie wiedząc o tym. Po drugie — zaspokojenie oznacza nie tylko pełną akceptację wszystkiego, co jest, lecz także wszystkiego, co będzie i być może. Oznacza, konsekwentnie, znajomość całej teraźniejszości i całej przyszłości, a to nie jest niczym innym, jak wszechwiedzą.

Definicja utożsamiająca mądrość z doskonałością moralną zbudowana jest w gruncie rzeczy na podobnej zasadzie. Zdaniem Kojève'a nie można bowiem, ze względu na samą niezależną od treści strukturę jej pojęcia, sensownie mówić o doskonałości, nie mówiąc zarazem o zaspokojeniu czy satysfakcji. Doskonałość — jeśli ma być czymś więcej niż tylko subiektywnym poczuciem własnej wartości — musi być ekskluzywna i uniwersalnie ważna. Oznacza to, że istnieć może tylko jeden typ doskonałości: jeśli mędrzec ma być istotnie doskonały, to jego sposób życia służyć musi — przynajmniej potencjalnie — za model dla wszystkich ludzi. Inaczej mówiąc: nikt (w tym oczywiście i on sam) nie może prowokować go do zmiany sposobu jego istnienia. Jest to, jak łatwo zauważyć, inaczej sformułowana definicja stoicka, ale zawiera się tu także i szczególne przesunięcie akcentu. Mędrzec, powtórzę, nie tylko nie dąży do żadnej zmiany (*scil.* jest całkowicie usatysfakcjonowany tym, co jest), ale też i nikt inny nie próbuje go zmieniać. W technicznym języku Kojève'a (i Hegla): mędrzec jest powszechnie uznany. Nauka Kojève'a o uznaniu powszechnym stanowi centrum dokonanej przez niego interpretacji *Fenomenologii ducha* — wyczerpujący jej opis wymagałby niewątpliwie odrębnego studium. Nie wchodząc w szczegóły przywołam tylko te wątki owej nauki, które odnoszą się bezpośrednio do relacji pomiędzy, z jednej strony filozofią i mądrością, z drugiej zaś — filozofią i polityką.

Aby, mówi Kojève, dać adekwatny opis człowieka i człowieczeństwa, odwołać się trzeba bynajmniej nie do takich pojęć jak „rozum”, „dusza” czy „logos” ale — do kategorii „pożądania specyficznego ludzkiego”. Czym jest owo „specyficznego ludzkiego” pożądanie? Rozpocznę od różnic: od pożądań właściwych wszystkim istotom żywym oddzielają je dwie przede wszystkim właściwości. Po pierwsze — nie daje się ono zaspokoić żadnym skończonym przedmiotem. Po drugie

¹⁷ Tamże, s. 76, 78.

— zaspokojenie pożądania nie jest tu tożsame z anihilacją jego obiektu. By zilustrować to przykładem: typowym przypadkiem pożądania li tylko zwierzęcego byłby, powiedzmy, głód: można zaspokoić go przez jedzenie niechby i wielkiej, lecz zawsze skończonej liczby produktów, a zaspokojenie takie nie jest niczym innym, jak owych produktów unicestwianiem. Otóż człowiek, choć cechują go także, oczywiście, i pożądania zwierzęce, to posiada też pewną żądzę specyficzną i tylko jemu właściwą. Dochodzi ona do głosu w Hegłowskiej dialektyce panowania i niewoli, będącej podług Kojève'a jedynym spójnym opisem narodzin świata specyficznie ludzkiego — „kultury”. Punktem wyjścia jest tu walka na śmierć i życie: tak długo, jak kończy się ona śmiercią bądź to jednego, bądź też obu walczących, istoty biorące w niej udział nie należą jeszcze do porządku człowieczeństwa w ścisłym, powiedziałby Kojève, sensie. Przejście od „natury” do „kultury”, elementarny stosunek społeczny, zawiązuje się wówczas dopiero, gdy przetrwają obaj przeciwnicy — wówczas, gdy walka zakończy się uznaniem zwycięzcy (od tej chwili już — „pana”) przez pokonanego („niewolnika”). Otóż sensem (i powodem) walki o uznanie jest właśnie „pożądanie specyficznie ludzkie”, żądza, która nie jest pragnieniem rzeczy czy zdarzenia, ale pragnieniem „rządzenia innymi pragnieniami”. Na etapie dialektyki panowania i niewoli uznanie, które zaspokoić ma owo pragnienie jest z konieczności niepełne, gdyż, jak pokaże następny ruch tej dialektyki, nieskończone pożądanie pana nie może zostać wyczerpane w ograniczonych satysfakcjach, które oferuje niesamodzielna i niesamoiśna istota, jaką jest niewolnik. W tej chwili jednak ważne jest co innego: historia człowieczeństwa jako taka, „cała historia powszechna”, jest — podług Kojève'a — *de facto* historią prób znalezienia zaspokojenia dla pożądania, które cechować ma każdą prawdziwie ludzką istotę — dla żądzы uznania.

Tak właśnie, w ogromnym oczywiście uproszczeniu, wygląda główna teza wykładów, które weszły w skład *Introduction à la Lecture de Hegel*. Wykłady owe wygłoszone zostały w *École des Hautes Études* w latach 1933–1939, a wydane, dzięki staraniom Raymonda Queneau, w roku 1947. Już jednak rok następny, 1948, przynosi znaczącą korektę przedwojennej nauki Kojève'a. Po pierwsze, do drugiego wydania *Introduction* dołączony zostaje słynny, bo spopularyzowany najpierw przez Allana Blooma, później zaś przez Francisa Fukuyamę przypis, traktujący o „końcu historii”. Po wtóre — z mojej perspektywy znacznie ważniejsze — rozpoczyna się polemika Kojève'a ze Straussem, zainicjowana komentarzem Straussa do dialogu Ksenofonta *Hieron*, a ze strony Kojève'a przynosząca tekst *La Tyrannie et la Sagesse*.

Zmianę, która dokonuje się w nauczaniu Kojève'a pomiędzy 1947 a 1948 rokiem można właściwie streścić w jednym zdaniu: w roku 1947 „powrót człowieka do zwierzęcości” („koniec historii”) wydawał się „możliwy do pomyślenia jako wizja — bliższej lub dalszej — przyszłości”; w roku 1948 — „Hegłowsko-Marksowski koniec historii okazał się nie tym, co dopiero ma nadejść, ale tym, co jest już obecne tu i teraz”¹⁸. Najpierw cytaty:

— Pierwsze wydanie *Introduction*: „Zniknięcie człowieka na końcu Historii nie jest żadną kosmiczną katastrofą: świat natury pozostaje tym samym, czym był od chwili swego powstania. I nie jest też katastrofą biologiczną: Człowiek pozostaje żywy jako zwierzę, bytujące w *harmonii* z Przyrodą, czy też tym, co dane. (...) W rzeczywistości koniec ludzkiego Czasu czy Historii — ostateczne unicestwienie Człowieka we właściwym rozumieniu tego terminu, czyli wolnego i historycznego Indywidualium — oznacza po prostu zanik jakiegokolwiek Działania w ścisłym sensie. Praktycznie znaczy to: zniknięcie wojen i krwawych rewolucji. A także — zniknięcie Filozofii: od kiedy człowiek nie zmienia się już w sensie jakościowym, nie ma też powodu, aby zmieniać (prawdziwe) zasady, które są podstawą rozumienia przezeń świata i niego samego”¹⁹.

— Przypis do wydania drugiego: „Ostateczne zniknięcie Człowieka we właściwym sensie oznacza także ostateczne zniknięcie ludzkiego Dyskursu (*Logos*) w ścisłym rozumieniu. Zwierzęta gatunku *Homo sapiens* będą reagować — na zasadzie odruchu warunkowego — na dźwięki i znaki «języka», a ich «dyskurs» przypominał będzie to, co — jak sądzimy — jest «językiem» pszczoł. Tym, co zniknie, nie jest jedynie filozofia czy poszukiwanie dyskursywnej Mądrości, ale też i sama ta Mądrość: dla posthistorycznych zwierząt nie istnieje już potrzeba budowania żadnych interpretacji czy to Świata, czy siebie samych”²⁰.

Nie chciałbym wnikać tu w — na swój sposób fascynujący, ale i mocno moim zdaniem przereklamowany — wątek „kresu człowieka” i „powrotu do zwierzęcości”. Bardziej interesująca wydaje mi się sprawa „zniknięcia ludzkiego Dyskursu (*Logos*)” oraz płynących stąd konsekwencji. Rozważając przytoczoną przed chwilą notę muszę, jak się zdaje, skorygować to, co powiedziałem o „Hegłowskiej perspektywie”, z której przemawia Kojève. Zgodnie z wykładami o *Fenomenologii* z lat trzydziestych, perspektywa owa oznaczać miała wszechwiedzę: skoro historia została dopełniona podczas bitwy pod Jeną, religia stała się wiedzą, zaś miłość mądrości — filozofia — mądrością samą, to ci wszyscy, którzy poznali całość dziejów i posiadli tym samym wiedzę absolutną, nie są już filozofami, lecz — mędrkami. Pierwszym z owych mędrków był, trzeba dodać, Hegel, drugim jest — sam Kojève. Jeśli teraz zestawić naukę o „końcu historii” (a tym samym — „końcu filozofii”) z przypisem z roku 1948, to okaże się, że zanik filozoficznego dyskursu nie oznacza bynajmniej osiągnięcia mądrości, ale kres wszelkiej mowy — przemawiający „z perspektywy Hegłowskiej” Kojève nie jest już mędrkiem wśród prostaków, lecz zwierzęciem pośród zwierząt, a jego dzieła (w tym też, co oczywiste, interpretacja Hegla) powstają na podobnej zasadzie jak ta, która każe „ptakom budować gniazda, pająkom snuć pajęczynę, a bobrom wznosić tamę”²¹.

¹⁸ Tamże, s. 60.

¹⁹ Tamże, s. 158–159.

²⁰ Tamże, s. 159.

²¹ Zob. tamże, s. 151.

Do podobnej konkluzji dochodzi w książce *Hermeneutics as Politics* Stanley Rosen. „Kojève — mówi on — 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”²². Doktryna Kojève’a zawiera, zdaniem Rosena, „fundamentalną dwuznaczność”, która czyni doktrynę tę sprzeczną: albo Kojève jest wciąż filozofem, który w swoich książkach wysuwa niczym nie uprawnione roszczenia do bycia mędrce, albo też istotnie przekroczył on filozofowanie, ale wtedy — zgodnie z jego własną nauką — nie jest bynajmniej mędrce, lecz zwierzęciem. Na innej płaszczyźnie: albo bieg dziejów rzeczywiście się wypełnił, lecz wtedy zapanować może jedynie cisza, a wszelkie pisanie i mówienie — w tym i to, które realizuje Kojève — jest aktywnością z poziomu „języka pszczół”, albo też — historia trwa nadal, a teza o jej zakończeniu jest jedynie „utopijnym” projektem Kojève’a²³.

Konkluzja analizy Rosena — bardzo skądinąd frapująca — wydaje mi się jednak głęboko nietrafna. Teza, iż doktryna Kojève’a jest albo nieprawdziwa, albo niewypowiadalna, czy ściślej — iż jej wypowiedzenie zaprzecza jej prawdzie, zbudowana została w oparciu o założenie, że opozycja, której jednym członem jest „mowa” filozofa, drugim zaś „milczenie” mędrca bądź „nieartykułowany krzyk” zwierzęcia, jest opozycją w obrębie dyskursu. Powstały w polemice z Leo Straussem esej *La Tyrannie et la Sagesse* każe uznać takie założenie za nieuprawnione — aby to ukazać, skoncentruję się na wydobyciu kluczowych wątków tego eseju.

Tyrania i mądrość przynosi, jak już wspomniałem, znaczącą korektę nauki Kojève’a: przedstawiona w wykładach o *Fenomenologii* — i rozwinięta przez Rosena — dychotomia filozofii i mądrości nie jest, w nowej kategoryzacji, żadną dychotomią: posiada ona swój niezbywalny trzeci termin w postaci polityki. Wiąże się z tym drugi wątek: nazywając projekt Kojève’a „utopijnym”, Rosen prześlepia (bądź ignoruje) niezwykle ważną dystynkcję wprowadzoną w *La Tyrannie et la Sagesse* — odróżnienie „utopii” i „rewolucji”.

Rdzeń tematyczny eseju Kojève’a stanowi próba nakreślenia obrazu relacji pomiędzy filozofem (bądź mądrym człowiekiem — pochodząca z *Introduction* linia napięcia między mędrce i filozofem jest tu znacznie mniej wyeksponowana), a politykiem (tyranem). Istnieje tu kilka możliwości. Filozof może więc, po prostu, zignorować całą sferę życia politycznego, wszystek swój czas poświęcając „poszukiwaniu mądrości”. Projekt taki nazywa Kojève „epikurejskim” — ma on dwa główne warianty. Pierwszy wariant projektu epikurejskiego wspiera się na założeniu (przyjmowanym „od Platona po Husserla poprzez Kartezjusza”²⁴) gło-

²² Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. Jacek Zychowicz, w: „Przegląd Filozoficzny” 2/1992, s. 152.

²³ Zob. tamże, s. 146.

²⁴ Kojève, *Tyranny...*, dz. cyt., s. 153.

szącym, iż wystarczające i dostateczne kryterium prawdy znajduje się w „wewnętrznym świecie” (umyśle, duszy, rozumie) samego filozofa, iż, inaczej mówiąc, prawda nie potrzebuje żadnego intersubiektywnego potwierdzenia. Założenie takie, podług Kojève'a, musi zostać odrzucone ze względu na prosty fakt istnienia szaleństwa: bytujący całkowicie poza światem interpersonalnych relacji myśliciel nigdy nie może wiedzieć, czy „prawda”, którą posiadał, jest mądrością czy też obłądem. Opuszczenie przez filozofa „absolutnej izolacji” w celu skonfrontowania swej nauki z przynajmniej jednym innym człowiekiem otwiera przestrzeń dla drugiego wariantu projektu epikurejskiego: wyraża się on w próbach tworzenia rozmaitych „zgrupowań” filozofów — w starożytności były to „ogrody”, „akademie” czy „licea”, w świecie nowożytnym — idea „republiki uczonych”²⁵. Zgrupowanie takie pozwala, niewątpliwie, zażegnać „radycznie aspołeczne” niebezpieczeństwo szaleństwa. Nie uwalnia jednak od innych niebezpieczeństw — najpoważniejsze spośród nich nazywa Kojève „klasztoryzacją umysłu”²⁶. Każda zamknięta, budująca jednolitą doktrynę wspólnota, ufundowana jest ostatecznie, zdaniem Kojève'a, na bazie przekonania, iż byt jest istotowo niezmienny i wiecznie tożsamy ze sobą, a co za tym idzie — iż poznany być on może niezależnie od wszelkich zewnętrznych uwarunkowań. „Poszukiwanie mądrości” odbywa się tu wprawdzie w konfrontacji z innymi, ale poza światem historii. Jeśli teraz — za Heglem — poddamy w wątpliwość owo przekonanie, głosząc (czy choćby tylko dopuszczając), że nie ma „prawd”, które nie byłyby dziejowo zdeterminowane, to pojawi się pytanie, czy odcięci od zewnętrznej rzeczywistości członkowie „ogrodu” lub „republiki” są w stanie zweryfikować swą naukę przez porównanie z aktualnie daną sytuacją. Krótko: nawet jeśli członkowie filozoficznego „kloostoru” (Leo Strauss powiedziałby — „sektę”) posiadali jakąś „prawdę”, to z biegiem czasu najpewniej zamieniła się ona w „przesąd”, który ów klasztor będzie powielał niepomny na wszystko, co dzieje się poza jego bramami.

Aby uchronić się przed możliwością szaleństwa — mówi Kojève — filozof musi mieć uczniów; by zabezpieczyć się przed przesądem — nie może z góry ograniczać ich liczby. Nauczając jednak — myśliciel musi wkroczyć w sferę życia publicznego, porzucając „drzewa i cykady” dla „obywateli miasta”. Inaczej mówiąc: musi wkroczyć w sferę zainteresowań i działań polityka²⁷.

Relacja pomiędzy filozofem i politykiem, równie, jak widać z powyższego wywodu, konieczna jak ta pomiędzy filozofem i mędrce, przyjąć tedy może kształt dwójaki. Filozof może po pierwsze — czynią tak wszyscy „epikurejczycy” — dążyć do zminimalizowania możliwych interakcji pomiędzy sferą myśli i sferą działań, domeną wiedzy i domeną władzy. Jedynym, czego obierający tę drogę myśliciel chce od polityka, to aby ten „zostawił go w spokoju”. Takie rozwiązanie,

²⁵ Zob. tamże, s. 151.

²⁶ Tamże, s. 154.

²⁷ Tamże, s. 162.

niezwykle dla filozofów kuszące, ma jednak poważne wady. Odizolowany myśliciel, o czym była już mowa, staje się nieuchronnie ofiarą przesądów. Ale jest i poważniejszy problem: oparta na wzajemnej separacji relacja ma charakter równowagi chwiejnej — nawet jeśli przyjąć, że filozof nigdy i nijak nie będzie chciał ingerować w świat polityka, to prawidłowość odwrotna, niestety, nie zachodzi: zmiana sytuacji w państwie, doraźne okoliczności, mogą skłonić (czy wręcz zmusić) tego ostatniego do naruszenia granic „czystej myśli”. Mając na uwadze oba te względy Kojève proponuje inne rozwiązanie: jeśli, chcąc choćby tylko zabezpieczyć los filozofii, myśliciel musi brać udział w życiu państwa, to winien on rozciągnąć zakres swojego nauczania nie tylko na wąską grupę „profesjonalnych” słuchaczy, ale na wszystkich w ogóle obywateli, w tym — szczególnie — na polityków: „sukces» filozoficznej pedagogiki jest jedynym kryterium prawdy «doktryny» głoszonej przez filozofa — fakt posiadania uczniów (w szerokim bądź wąskim sensie) stanowi gwarancję przeciw szaleństwu, a «sukces» owych uczniów w prywatnym i publicznym życiu jest «obiektywnym» dowodem (względnej) «prawdy» doktryny — przynajmniej w sensie jej zgodności z rzeczywistością historyczną”²⁸.

Filozof, mówiąc krótko, ze względu na samą istotę swego powołania, nie zaś jakiegokolwiek okoliczności zewnętrzne, musi stać się nauczycielem polityka. Pozostaje tylko rozważyć, jaką treść winna mieć jego nauka. Tu właśnie wkracza rozróżnienie „utopii” i „rewolucji”. „Ideal — mówi Kojève — przedstawiony w formie utopii różni się od tego samego ideału przedstawionego jako «aktywna» («rewolucyjna») idea tym właśnie, że utopia nie ukazuje w jaki sposób, tu i teraz, rozpocząć transformację danej rzeczywistości tak, by stała się ona zgodna z owym ideałem”²⁹.

Myśliciel, jeśli chce, aby jego nauczanie było skuteczne, jeśli chce po prostu, zostać wysłuchany, musi dostosować to, co mówi, do potrzeb polityka. Ten zaś nie potrzebuje „teorii idealnego państwa”, lecz raczej „konkretnych rad”, które pozwolą mu rozwiązać „bieżące problemy”. Więcej nawet: polityk jest „człowiekiem zajęтым” — nie ma dość czasu na wypełnianie teoretycznej luki pomiędzy filozoficzną doktryną a praktyką, w której sam działa. Zaakceptuje słowa filozofa, ale tylko o tyle, o ile odnoszą się one bezpośrednio do tego, co dzieje się w danej chwili, o ile — używając terminologii Kojève’a — są one „rewolucyjne”, nie zaś — „utopijne”. Pojawia się tu jednak dodatkowy problem. Polityk, jako się rzekło, jest człowiekiem zajęтым. Ale człowiekiem zajęтым jest także filozof — myślenie, poszukiwanie mądrości, wymaga czasu. A że poszukiwanie owo jest z definicji nieskończone, to wymagać ono może całego czasu, jakim dysponuje — skończony — człowiek. Filozof, mówiąc krótko, nie ma czasu na wypełnianie praktycznej luki pomiędzy ogólną teorią i konkretną rzeczywistością³⁰.

²⁸ Tamże, s. 163.

²⁹ Tamże, s. 137–138.

Tak właśnie, w moim przekonaniu, wygląda główna oś konstrukcyjna myśli (i aktywności) Kojève'a. By uniknąć ostrej alternatywy „milczącej” mądrości i „nie-mądrej” filozofii, musiał on wprowadzić — jako termin średni — politykę. Doprowadziło to jednak do nowej aporii: z jednej strony, jeśli filozof chce zapewnić bezpieczeństwo sobie samemu i swojej refleksji, to musi zaangażować się w bieżące sprawy państwa; z drugiej strony — owo zaangażowanie zabiera czas konieczny dla rozwoju myśli. Aporia ta, jak mówi sam Kojève, „nie ma rozwiązania teoretycznego” — jej jedynym możliwym rozwiązaniem jest „historyczna weryfikacja” — skuteczna „filozoficzna pedagogika”³¹. Żeby wypowiedzieć to w formie, która stanowić może konkluzję mojego wywodu: ostatecznym wnioskiem płynącym z nauczania Kojève'a jest przekonanie, iż filozof jest istotą sprzeczną i paradoksalną — jeśli postępować ma zgodnie ze wskazaniami swej własnej doktryny, to winien dążyć do tego, by przestać być filozofem. Czy inaczej — w sformułowaniu będącym odpowiedzią na tytułowe pytanie: filozofowie są wychowywani przez innych filozofów, którzy chcą w ten sposób zaprzestać filozofowania i stać się mędrkami bądź politykami. (O tym, czy owo wychowanie było skuteczne decyduje, oczywiście, „uznanie” nauczyciela przez uczniów.) Kojève jest postacią fascynującą, gdyż spróbował obu tych dróg — drogi mędrca i drogi polityka — i to nie tylko budując teorię, lecz i w realnej praktyce. Drogę pierwszą, w tym wymiarze, ukazuje przedwojenne seminarium — jeśli przyjrzyć się liście jego uczestników, to nie można mieć wątpliwości, że Kojève został — w myśl swoich kryteriów — „uznany”, miał „uczniów” i odnieśli oni „sukces”. Druga droga wymagałaby obszerniejszego potraktowania — na razie pozwolę sobie jedynie na zasygnalizowanie problemu. Bowiem, trzeba wiedzieć, jak uczniem Sokratesa był nie tylko Platon czy Ksenofont, ale i Alkibiades, tak też — *toutes proportions gardes* — uczniem Kojève'a był nie tylko Aron czy Merleau-Ponty, ale i — Charles de Gaulle.

³⁰ Tamże, s. 175.

³¹ Tamże, s. 167, 175.