

Janusz Ostrowski

Pokolenie Kojève'a i Sartre'a

Alexander Kojève i Jean Paul Sartre należą do tzw. pokolenia „trzech H”, które w latach 30. dwudziestego wieku zorientowało francuską filozofię na myśl Hebla, Husserla i Heideggera. Jak pisze w *Byciu i czasie* ów ostatni – zresztą niewiele starszy od kolegów zza Renu, którzy uznali go za jednego ze swoich mistrzów –

[pokoleniowa] dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowywane. Moc doli wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce.

Dziejowy los „jestestwa w jego »pokoleniu« i z nim stanowi pełne, właściwe działanie się jestestwa”. Zdaniem Heideggera autentyczne życie można zatem prowadzić jedynie w ramach pokoleniowej wspólnoty, która choć każdorazowo sytuuje się w czasie historycznym, w pewnym polu możliwości, sama do pewnego stopnia czas ów tworzy „na gruncie odziedziczonej, ale i wybranej możliwości”. Wybór ten nie ma arbitralnego charakteru – choć jest czymś zgoła bezideowym (pozornie ponadhistoryczne idee są tylko wtórnym narzędziem autointerpretacji) – skoro dokonuje się w obliczu lęku przed zagubieniem i zatraceniem siebie. Jedynym kryterium, rzec można, to powaga skupionego milczenia:

Uchwycona skończoność egzystencji wyrwa z bezkresnej rozmaitości nasuwających się najbliższych możliwości samozadowolenia, bez troski czy wygodnictwa i wprowadza [...] w prostotę [...] losu.

Jednak owa „komunikacja i walka” często staje się wieloznaczna i wielokierunkowa, a niekiedy sprzeczna i amorficzna. Wtedy „zdecydowanie” przekształca się w zwykły oportunizm, który im więcej zawiera w sobie banalnych motywów

wacji, tym bardziej pokrętne – psychologicznie i intelektualnie – przybiera formy. Trzeba bowiem pamiętać – wskazuje Heidegger – że

los nie rodzi się przez zderzenie okoliczności i wydarzeń. Również ktoś niezdecydowany może być przez nie nękany – i to nawet bardziej niż ten, kto wybrał – a zarazem nie „mieć” żadnego losu¹.

Niemniej granicy między tymi, którzy „posiadają”, a tymi, którzy „nie posiadają swojego losu”, nie daje się ściśle wyznaczyć. Czy na przykład „decyzja” dotycząca nazistowskiego „zaangażowania” była już losem czy jeszcze tylko przejawem „nieautentyczności”, tego, że po prostu zapisywało „Się” wówczas do partii? Czy z kolei „wierność do końca”, wiele lat po ujawnieniu zbrodni Holocaustu ogłaszanie tego, że „w ruchu nazistowskim zawierała się pewna wielkość” – to wciąż stanowczość, nieustające „zdecydowanie” w obliczu śmierci? A może raczej pastisz losu, ponura błazenada niemożności przyznania się do upadku i określenia jego sensu, sprytny konformizm wobec własnej przeszłości przebijający się za nonkonformizm wobec teraźniejszości?

Heideggerowska ontologizacja etyki okazuje się bezsilna wobec tego typu pytań – nawet jeśli tym, co ontologicznie fundamentalne, jest czasowość ludzkiego bycia, które w planie historycznym przekształca się w dziejowość pokolenia (Heideggerowski odpowiednik konceptu klasy u Marksa). Paradoksalnie – owa ontologizacja sumienia, rozpuszczenie go w dziejowości prowadzi do wypracowania zgoła formalnego – by nie rzec: swoście proceduralnego i w efekcie bezużytecznego kryterium rozumowania praktycznego; generuje pewien konstrukt teoretyczny, który nabiera ponaddziejowego charakteru.

Filozofii praktycznej po prostu nie daje się zbudować na podstawie filozofii teoretycznej (niezależnie od możliwych stylizacji i kombinacji tej ostatniej w ramach szerokiej formuły „filozofii praktyki”; teoria jako praktyka czy praktyka jako teoria okazują się najzwyczajniej niepraktyczne w klasycznym sensie tego słowa). O tym wiedział już – a właściwie: przede wszystkim – Arystoteles. Wydaje się zresztą, że warto by właśnie w Arystotelesowskich ramach pojęciowych zreinterpretować – do pewnego przynajmniej stopnia – sytuacjonistyczną etykę Sartre’a, by z odmiennej, korzystniejszej dla Sartre’a perspektywy rozświetlić podkreślane często różnice między nim (jako rzekomym „simplifikatorem”) a jego niemieckim nauczycielem, Heideggerem. Tutaj kwestia ta zostanie jedynie zasygnalizowana.

Przed wszystkim wszakże należy postawić pytanie, jak w Heglowskich kategoriach daje się ująć owo „zdecydowanie na zdecydowanie” pokolenia „trzech H”, wypracowanie przez nie wspólnego dyskursu dotyczącego decyzyjnej samotności. Zarówno Sartre, jak i Kojève definiują człowieka jako wolność, która jest nie wolnością wyboru, ale unicestwianiem tego, co dane (zewnątrznej i wewnętrz-

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, § 74, s. 537–538.

nej natury bądź przedmiotowości), kultywowaniem czystej negatywności. Kojève doświadczył owej wolności w okolicznościach szczególnych, gdy bowiem po emigracji z Rosji

którejś nocy 1920 roku przekopywał się przez zwalę tomów w jednej z warszawskich bibliotek, jego udziałem stało się „objawienie” w rodzaju tego, jakiego w swoim czasie dostąpił Friedrich Nietzsche w Sils-Maria. Rozmyślając nad dwiema kulturami – kulturą Wschodu i kulturą Zachodu – ujrzał stojących naprzeciwko siebie Buddę i Kartezjusza, przy czym pierwszy wydawał mu się wobec drugiego „ironią *cogito*”, czyli wyzwaniem przeciwstawianego ontologii ego *niebytu*. Kojève miał już wówczas pierwsze doświadczenie negatywności, z którego wysnuł wniosek: *Myślę, więc „ja” nie jestem*. Później wyjechał do Niemiec i zapisał się na Uniwersytet Heideiberski, a zatem słuchał wykładów Jaspersa i Husserla, zaczął naukę sanskrytu, tybetańskiego i chińskiego, przystąpił – tymczasem bez sukcesów – do lektury dzieł Hegla².

Otóż taką („azjatycką”) ironiczną świadomość niebytu Hegel nazywał *die schöne Seele*, „piękną duszą”, czerpiącą swoją tożsamość z negacji i igrającą z rzeczywistością, by rozkoszować się tylko sobą. „Piękna dusza” to prefiguracja intelektualisty, a więc kogoś każdorazowo krytycznie zaangażowanego, obdarzonego pogłębianym rozumieniem i żarliwą moralną czystością. Pokolenie „trzech H” stanowiłoby zatem „gminę” pięknych dusz, w której obok ezoterycznej próżności podstawową więź zawsze stanowi – wedle słów Hegla – „wzajemne zapewnianie siebie o własnej sumienności i dobrych zamiarach, radość z wzajemnej czystości, głównie jednak rozkoszowanie się wspaniałością wiedzy o sobie i wypowiedzanie tej wiedzy, wspaniałością tego zajmowania się samym sobą”³.

Teoretyczne ramy pojęciowe stylu myślowego pokolenia, a przede wszystkim Sartre'a – choć nie był słuchaczem słynnych wykładów prowadzonych w École Pratique des Hautes Études w latach 1933–1939 – wyznaczyła Kojève'a decyzja i strategia (silnie zheideggeryzowana) interpretacji Hegla. Jak twierdzi Vincent Descombes:

w swym komentarzu [do *Fenomenologii ducha*] Kojève wskazał, że opracowanie „ontologii dualistycznej” jest zadaniem przyszłości [...] to właśnie Jean Paul Sartre narzucił sobie program napisania rozprawy o ontologii dualistycznej [...] opublikował w roku 1943 *L'Être et le néant*, swe pierwsze dzieło filozoficzne. Dualizm podnoszony przez Kojève'a objawił się już w tytule tej pracy⁴.

Otóż Kojève, który interpretuje myśl Hegłowską jako tyleż (zupełnie słusznie) ontologię czasu, co ontologię negatywności „pracy i walki”, negatywności

² E. Roudinesco, *Jaques Lacan. Jego życie i myśl*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2005.

³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, uwaga do § 140, s. 157.

⁴ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 59.

wobec przyrody – zgodnie ze swoim odczytaniem modelu panowania i niewoli – przyznaje w jednym z przypisów *Wprowadzenia do czytania Hegla*, iż

Hegel popełnia, moim zdaniem, olbrzymi błąd, [kiedy] na podstawie faktu, że rzeczywista Totalność jest dialektyczna, wnioskuje, iż jej dwa podstawowe elementy konstytutywne: Natura i Człowiek (= Historia), są dialektyczne. Czyniąc tak, jedynie idzie tropem tradycji ontologicznego monizmu, która ma swoje źródła w myśli greckiej [...]. Hegel, który (kontynuując wysiłki Kartezjusza, Kanta i Fichtego) odkrył „dialektyczne”, ontologiczne kategorie Negatywności i Totalności poprzez analizę ludzkiego bycia (człowieka rozumianego zgodnie z przedfilozoficzną, judeochrześcijańską tradycją), rozciągnął swoją „antropologiczną”, dialektyczną ontologię na Naturę. Owo rozciągnięcie wszakże nie jest w żaden sposób usprawiedliwione⁵.

Nie możemy w tym miejscu podjąć gruntownej krytyki poglądów Kojève’a w tej sprawie. Wskażmy tylko, że pojęcie dialektyki jako czegoś, co dotyczy sfery czystej negatywności, samo jest zgoła niedialektyczne. Sztywne przeciwstawienie „tożsamości”, bytu-w-sobie u Sartre’a (czegoś, co określa „byt” jako naturę, świat rzeczy) i „negatywności”, Sartre’owskiego bytu-dla-siebie (różnicy, tego, co ludzkie i historyczne) – rozbija pewną jedność u Hegla, której Kojève (podobnie jak Sartre) nie potrafi później ponownie scalić, choć posługuje się jej elementami konstrukcyjnymi. Chodzi tu głównie o pojęcia pożądania i zaspokojenia (pojęcie zaspokojenia w ramach Heglowskiego modelu dialektyki panowania i niewoli jest jednym z podstawowych elementów łączących proces historyczny z naturą), które wyznaczają Kojève’a koncepcję historii. Mówiąc ogólnie, owa „antropologizująca” interpretacja dialektyki Heglowskiej zakłada możliwość generowania tego, co pozytywne, na drodze czystej negacji negacji, ale w ten sposób negatywność w istocie zostaje niedialektycznie oddzielona od tego, co pozytywne (tożsame). Tylko pozornie paradoksalnym rezultatem takiego przedsięwzięcia jest to, że owa pozytywność (tu z założenia rozumiana jako coś, co pozostaje poza obrębem dialektyki – sama jest przecież jedynie obiektem „obróbki” przez negatywność) zostaje ostatecznie w sposób zewnętrzny (a to znaczy: subiektywistyczny) założona jako utopijny kres wszelkiej sprzecznościowości i „dialektyczności”, „ostateczne pojednanie”, „synteza” w ramach „czystej bezpośredniości” przyrody.

Owo pojednanie ma spełniać się u kresu czasu, „końca historii” i „śmierci człowieka”. Otóż Hegel, rzeczywiście, przyjmuje – nie inaczej niż Arystoteles w *Fizyce*⁶ – że czas kosmologiczny jest cyrkularny, określając czas w ogóle jako zniesienie przestrzeni:

⁵ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the „Phenomenology of Mind”*, New York 1969, przyp. 15, s. 212–213 (z uwagi na terminologię mojego wywodu i jego stylistykę posługuję się wydaniem anglojęzycznym; wydanie polskie: A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999).

⁶ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t. 2, s. 115 (IV, 14, 223b).

Przeszłością zaś i przyszłością czasu jako istniejącego w przyrodzie [przyrodzie, w której, jak wcześniej pisze Hegel, „czas jest tym, co Teraz” – J.O.] jest przestrzeń, albowiem jest ona zanegowanym czasem, tak jak zniesiona przestrzeń jest najpierw punktem, a rozwinięta dla siebie – czasem⁷.

Sens tego określenia czasu przyrodniczego jako przestrzeni sprowadza się do twierdzenia, iż

zmiany w przyrodzie, aczkolwiek tak nieskończenie różnorodne, tworzą bieg kołowy, który wiecznie się powtarza. W przyrodzie nie dzieje się nic nowego pod słońcem [...]. Nowość przynoszą tylko te zmiany, które zachodzą w świecie ducha⁸.

Owa „niezmiennność” czasu naturalnego wiąże się z ogólnym określeniem przyrody jako czegoś, co jest całkowicie względem siebie zewnętrzne⁹, i stanowi konkretność tylko bezpośrednią, a to znaczy, że przyroda „określenia pojęciowe otrzymuje [...] tylko w sposób abstrakcyjny, a realizację tego, co szczegółowe, oddaje określaniu zewnętrznemu (*äusserer Bestimmbarkeit*)”¹⁰. Znaczy to, że byty czyisto naturalne są skończone, swoją szczegółową określoność jako negację mają na zewnątrz siebie, tj. pozostają bezsilne wobec zewnętrznego przeciwieństwa, które zarazem je określa. „Dlatego to, co skończone, jest przemijające i czasowe, jako że nie jest ono w sobie samym, tak jak pojęcie, totalną negatywnością”; czas naturalny jest tedy „stawianiem się, powstawaniem i przemijaniem, istniejącym abstrahowaniem, wszystko rodzącym i niszczącym swe potomstwo Chronosem”¹¹.

Natomiast Hegłowski czas historyczny jest czasem wewnętrznym. Duch czy pojęcie rozwija się na podstawie dynamiki własnych określeń szczegółowych, *sc.* sprzeczności. Dlatego mamy tu do czynienia z procesem rzeczywistej zmiany. Sprzeczność wewnętrzna jest czymś, co nieustannie „wypycha” podmiotowość, jest bowiem „działaniem skierowanym przeciwko sobie samemu”¹², przeciwko własnej naturalności włączonej w obręb „życia ducha”. W *Fenomenologii ducha*, nieco odmiennie niż w *Encyklopedii*¹³, czas jako taki zostaje bezpośrednio związany z istnieniem Ja:

Czas – to pojęcie samo, które jest i przedstawia się świadomości jako pusty ogląd [...]. Czas jest więc przeznaczeniem i koniecznością ducha, który nie doszedł jeszcze w so-

⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, uwaga do § 259, s. 275.

⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1967, t. I, s. 81.

⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 247, s. 263.

¹⁰ Tamże, § 250, s. 260.

¹¹ Tamże, uwaga do § 258, s. 274.

¹² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, s. 83.

¹³ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., uwaga do § 258, s. 273.

bie do pełnego rozwoju (*der nicht in sich vollendet ist*), koniecznością *wzbogacenia udziału, jaki samowiedza ma w świadomości* [podkreśl. J.O.], koniecznością *wprawienia w ruch bezpośredniości bytu samego w sobie*¹⁴.

Jak widać, Hegel wiąże tu pojęcie czasu z ową sprzecznością między samowiedzą a świadomością, sprzecznością, która charakteryzuje *pożądanie* w jego ruchu zorientowanym na zaspokojenie, co ostatecznie znaczy – na inną samowiedzę. Czas jest więc konstytuowany przez pożądanie zwrócone ku Innemu i nie daje się pomyśleć – jako rozwój, „pęd ku doskonaleniu się”¹⁵ – bez odniesienia do Innego. Innymi słowy, wewnętrzny czas historyczny jest strukturą podmiotu w jego pożądaniu wolności i dążeniu do wolności, do uznania przez Innego, co spełnia się we wzajemności uznania. O tyle też czas intersubiektywny czy historyczny ma charakter teleologiczny: nie daje się ująć czasu – w przeciwieństwie do jednowymiarowego czasu naturalnego – jako czegoś „trójwymiarowego”, nie konceptualizując go zarazem jako czegoś, co jest celowościowo zorientowane; czas pozbawiony celu to „przestrzeń”. W ramach teorii wzajemnego uznania cel czasu historycznego został wytknięty już na początku – ale o tym można dowiedzieć się dopiero *ex post*. Dlatego czas czy dzieje są u Hegla immanentnym procesem teleologicznym – a nie w jakimś złym sensie „zonto-logizowaną” realizacją tego, co już z góry dane. Czas nie jest czymś wobec tego celu zewnętrznym, nie stanowi pustego miejsca realizacji celu: to właśnie ów cel konstytuuje czasowość, która przeto nie daje się odeń odróżnić, o ile w grę wchodzi proces urzeczywistniania celu.

Taka koncepcja czasu w istocie implikuje to, że ma on swój „koniec”:

duch nieuchronnie występuje w czasie i występuje w nim dopóty, dopóki nie ujmie swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie unicestwi czasu. Czas jest zewnętrzną, oglądaną, przez jaźń nie uchwyconą czystą jaźnią. Kiedy zaś pojęcie ujmuje samo siebie, wtedy znosi swą formę czasową, ujmuje ogłód pojęciowo i jest pojęciowo ujętym i pojęciowo ujmującym ogłódem¹⁶.

Teraz problem polega na tym, czy ów koniec czasu ludzkiego bądź historii (który zakłada niedająca się już poprzez historię sfalsyfikować Hegłowska „wiedza absolutna” jako czysta aczasowość) będziemy pojmować jako negację czasu (abstrahując nawet od formalnej niedialektyczności takiego ujęcia) czy też jako *energeia* w sensie Arystotelesa, miarę, doskonałość, czy „wypełnienie się” czasu, tj. pełny powrót do siebie ducha z przyrody, w której potencjalnie tkwi on już jako gatunek *homo sapiens*.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, t. II, s. 418.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, s. 81.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. II, s. 418.

To pierwsze rozwiązanie wybiera Kojève, który powiada – wyciągając ostateczne konsekwencje ze swojej (dez)interpretacji w obszernym przypisie dodanym do drugiego francuskiego wydania *Wprowadzeniu do czytania Hegla* – iż

jeśli mówi się o „zaniknięciu Człowieka przy końcu Historii”, jeśli twierdzi, że „Człowiek będzie istniał, ale jako zwierzę”, dodając jednocześnie, iż „to, co zniknie, to Człowiek we właściwym sensie” – to nie można zarazem powiedzieć, że „cała reszta pozostanie bez zmian: sztuka, miłość, zabawa etc.”. Kiedy Człowiek stanie się ponownie zwierzęciem, jego sztuka, miłość i zabawa muszą również stać się ponownie czysto „naturalne”.

Stąd też Kojève pisze dalej, iż „posthistoryczne zwierzęta gatunku *homo sapiens*” będą „wytwarzać swoje budowle tak, jak ptaki budują gniazda, a pająki wysnuwają pajęczynę”, „organizować koncerty muzyczne na modłę żab i cykad”, „bawić się jak młode zwierzęta”, a „oddawać miłości jak dorosłe”. Co ważniejsze wszakże: świat posthistoryczny oznacza „całkowity zanik ludzkiego Dyskursu (*Logos*) w sensie ścisłym”:

zwierzęta gatunku *homo sapiens* będą reagować na sygnały dźwiękowe czy jakiś sygnalizacyjny „język” na zasadzie odruchów warunkowych – ich „dyskurs” tedy okaże się czymś podobnym do tego, co uznaje się za „język” pszczoł¹⁷.

Ten opis świata urzeczywistnionej totalności procesu historycznego trudno uznać za samą tylko „zabawę” językową „śmiertelnego boga”, jak w jednym z wywiadów określił siebie Kojève. Koncepcja „posthistorycznych zwierząt” ma bowiem swoje głębokie ugruntowanie w jego „decyzji” interpretacyjnej, „wyborze” takiego a nie innego „Hegla”. Kojève rozrywa dialektyczną jedność natury i ducha („Człowieka”), ale przez to, nieco paradoksalnie, nie jest w stanie ująć końca historii, zaspokojenia we wzajemnym uznaniu jako zaspokojenia nie czysto naturalnego, ale ludzkiego, „duchowego”. Czas i historia zostają zawieszone w ontologicznej próżni – są wyłomem w „przestrzeni”, „nieprzestrzennym”, „idealnym” ruchem negatywności od „przestrzeni” do „przestrzeni”; stanowią, by tak rzec, czyste *kinesis*, ruch pozbawiony odniesienia do *dynamis* i *energeia*. Odrywając ducha od natury i niedialektycznie go jej przeciwstawiając, Kojève może, co prawda, interpretować historię jako immanentny teleologicznie proces, ale nie może jednego: opisać dziejów jako *stawania się, aktualizowania* tego, co ludzkie. Tym, co ludzkie, jest jedynie sama historia i jej czas jako swoisty „wyłom” w bycie, niebyt, nicość, czysta negatywność „pracy i walki”; tym, co ludzkie, jest wyłącznie *dążenie* do zaspokojenia, ale nie samo zaspokojenie. Skoro tylko czas historyczny stanowi specyficznie ludzki świat, to zwieńczenie czasu i historii jest *powrotem* do zwierzęcości „gatunku *homo sapiens*”.

¹⁷ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the „Phenomenology of Mind”*, wyd. cyt., s. 159–160.

Owa próba „antropologizacji” myśli Hegla, tj. uczynienia z samej tylko historii i kultury zasady ontologicznej, prowadzi do nieprzekraczalnych aporii. Hegel – podobnie jak Kojève – doskonale zdawał sobie sprawę, że skrajny historyzm podważa sam siebie. Twierdzenie, iż wszystko jest historyczne, opiera się na performatywnej sprzeczności wewnętrznej. Redukcja rozumu do historyczności, tego, co ogólne i uniwersalne, do tego, co jednostkowe i lokalne, podważa to, co *implicite* zakłada. Nie jest to sprzeczność przypadkowa. Radykalny historyczny perspektywizm w istocie sytuuje się „na zewnątrz”; obwieszcza nieprzekraczalność historyczności i własną skończoność *sub specie aeternitatis*.

Jednak Kojève chce niejako jednocześnie zjeść ciastko i je zachować; być historystą, ale w pełni „oświeconym”. Owo oświecenie, mądrość „śmiertelnego boga” – uzyskuje za cenę zezwierżenia „homogenicznej” wspólnoty wzajemnego uznania, redukcji ducha do gatunku. To, co ludzkie, jest czasem i historią; ludzkie jest dążenie do wolności, ale nie sama wolność – owo „zwierzęce królestwo ducha”. Kojève nie popada już w sprzeczności historyzmu. Z punktu widzenia przyrodniczej „wieczności” osiągniętej poprzez czas może oglądać całość bez najmniejszej obawy, iż zarzuci mu się logiczno-pragmatyczny błąd. W istocie bowiem u Kojève’a nie ma błędu performatywnego. Jest inny – antropologiczny błąd antropologizacji, humanizacji nicości; aporia wyższego rzędu, polegająca – by sięgnąć do etymologii tego słowa – na „bezdrożu”, bezwyjściowości z „homogenicznie” domkniętej, dualistycznej ontologii ludzkiego wybrakowania i zwierzęcego zaspokojenia; owo domknięcie to jałowość myśli, a w sferze etycznej niebezpieczny banał – zredukowany do pojęcia sukcesu w walce i zaspokojenia utilitaryzm. *Notabene*, Kojève porzucił filozofię na rzecz błyskotliwej kariery w strukturach EWG; osiągnął jednak mądrość i wierzył, że odniesie „sukces teologiczny”, stając się świadomym siebie bogozwierzęciem, jeśli jego „interpretacja” Hegla zostanie uznana za kanoniczną (powtarzał: „Przyszłość świata zależy od sposobu, w jaki zinterpretuje się dziś Hegla”); stąd trafne jest określenie, które Stanley Rosen ukuł w odniesieniu do aktywności Kojève’a: „hermeneutyka jako polityka”).

Sartre natomiast, przyjmując wyjściowy schemat Kojève’a, dochodzi do całkowicie innych konkluzji. W jego ujęciu pojęcie bytu-w-sobie-dla-siebie (a więc pojęcie Boga) jest wewnętrznie sprzeczne. Ontologiczną niemożliwością jest przeto istnienie tak Boga teologicznego, jak i antropologicznego („Kojève’a”). Oczywiście, w tym miejscu Sartre popełnia pewien błąd polegający na ahistoryczności. Dualistyczna ontologia nie pracuje tu na poziomie teorii dziejów, a nawet na poziomie teorii społeczeństwa. Możliwe konflikty (słynne „Pieć to inni”) mają czysto świadomościowy charakter (gra wzajemnych intencjonalnych reifikacji), nie przekładając się na pojęcie dynamicznego, dialektycznego konfliktu społecznego¹⁸.

¹⁸ Piszac o Sartre’owskiej reinterpretacji Heglowskiego modelu panowania i niewoli, wskazuje na to M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 113–115.

Jednak dzięki temu Sartre może poddać krytyce odrzucenie przez Heideggera opisu ludzkiego bycia w kategoriach świadomości i samoświadomości. Wiąże się to także z Sartre'owskim pojęciem wolności, które opiera się na reinterpretacji doświadczenia trwogi u Heideggera. Píše Sartre:

Człowiek uświadamia sobie własną wolność w trwodze albo, jeśli kto woli, trwoga jest modusem bycia wolności jako świadomości bycia, bo właśnie w trwodze wolności chodzi o bycie sobą samą¹⁹.

Natomiast trwoga zostaje zdefiniowana następująco:

Trwogą nazywać będziemy właśnie świadomość bycia swoją własną przyszłością w modusie niebycia.

Jak rozumieć to ostatnie stwierdzenie? Interpretacja nawiązująca do Heideggera wskazałaby na doświadczenie nicości, a ostatecznie „relację z końcem”, śmiercią jako „niemożliwością wszelkich możliwości”. Sartre mówi raczej – jak można przypuszczać – nie o trwodze wobec nicości czy możliwości, ale o lęku przed nadmiarem form bytu dla siebie.

A więc to Ja, którym jestem, zależy wewnątrznie od Ja, którym jeszcze nie jestem, dokładnie w takim samym stopniu, w jakim to Ja, którym jeszcze nie jestem, nie zależy od Ja, którym jestem. Zawrót głowy pojawia się jako zrozumienie tej zależności²⁰.

Trwoga odsłania zatem wolność jako możliwość utracenia własnej integralności moralnej, rozdarcia i alienacji, które tkwią nie tylko w bycie dla innego, ale również w arbitralności bytu dla siebie.

Nie ma, oczywiście, ucieczki od Ja, od wolności; ucieczka – autoreifikująca „zła wiara”, samooszustwo i samozadolenie, swoiste zapomnienie o przyszłości – też jest pewnym rodzajem świadomości wolności („jesteśmy skazani na wolność”). Wszelako owa „zła wiara” *implicite* wskazuje na zgoła inny problem. W *Egzystencjalizm jest humanizmem* pojawia się zaskakujące odniesienie do dobra:

Kiedy mówimy, że człowiek dokonuje wyboru samego siebie, mamy na myśli, że wybiera każdy z nas. Lecz przez to chcemy powiedzieć, że dokonując wyboru, wybieramy za wszystkich ludzi. W istocie każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy sobie człowieka według własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka jako takiego, jakim według nas być powinien. Wybrać byt ten lub inny to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co wybieramy, gdyż nie możemy nigdy wybrać zła. Wybieramy zawsze dobro, a to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich. Jeżeli ponadto egzystencja poprzedza istotę, a istniejąc chcielibyśmy tworzyć wzór człowieka, to wzór ten jest obowiązujący dla wszystkich²¹.

¹⁹ Jean Paul Sartre, *Problem bytu i nicości*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2001, s. 93.

²⁰ Tamże, s. 97.

²¹ Jean Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 29–30.

Rzecz jasna, na pytanie, na co, na jakie konkretniej rozumiane dobro należy się zdecydować, Sartre z zasady nie może udzielić odpowiedzi. Owego pojęcia „wzoru człowieka” nie można rozumieć w sensie Kantowskiego imperatywu kategorycznego jako zasady uniwersalizacji. U Sartre’a mamy wszak do czynienia z radykalnym spluralizowaniem „wzorów”, zdecentrowaniem systemów aksjologicznych. Wybór musi być podejmowany wciąż na nowo, skoro „wybór pierwotny” (na przykład zapisanie się do partii komunistycznej) nie uwalnia tak od trwogi, jak i „złej wiary” (nawiązując do powyższego przykładu – w wyniku kolejnych wyborów już nie fundamentalnych, ale wtórnych, można zostać aparatchykiem bądź dysydem). Ponadto, zmieniająca się sytuacja i kolejne sekwencje decyzji mogą doprowadzić do radykalnej zmiany samego sensu wyboru pierwotnego: wierność często okazuje się zdradą – i na odwrót.

Wszelako w powyżej przytoczonym fragmencie mamy do czynienia z zakorzenioną w klasycznej metafizyce i filozofii praktycznej intuicją, że rozjaśnianie mroku przyszłości – nadmiaru możliwości – nie jest możliwe bez obecności choćby formalnie rozumianego dobra. Brak dobra – intersubiektywnie podzielanego – a nie śmierć, stanowi dla Sartre’a realną niemożliwość możliwości. Z kolei u Kojève’a strukturalnym odpowiednikiem Heideggerowskiego bycia ku śmierci jest idea kresu historii i śmierci człowieka. Heidegger bowiem definiuje potencję, źródłową możliwość (*dynamis*) poprzez odniesienie do kresu (*eschaton*); kres zjawia się w tej figurze myślowej w miejsce aktu, entelechii czy *energeia* (Heglowskiego *Wirklichkeit*) – pozostaje czysta potencjalność, nieokreśloność możliwości, nicość jako nadmiar form. Sartre natomiast odnosi potencjalność do celu (*telos*) i (formalnie rozumianego) aktu. Czyż ów wybór pojmowania wyboru przez Sartre’a nie odsyła do Arystotelesowskiej *phronesis*, dianoetycznej cnoty dotyczącej tego, co zmienne i możliwe, niepewnej przyszłości, sprzyjającej chwili (*kaïros*), cierpliwości i antycypacji? *Phronesis* zakłada *arete*. U Sartre’a – rozumując izomorficznie – *arete* to dobra wiara i pierwotny wybór, a *phronesis* to sytuacyjność wolności. Jak pisał onegdaj Nicolas Gomez Davila, „*telos* jest ratunkiem duszy, *eschaton* to tylko koniec czasu”.

Sartre and the Generation of Kojève

Alexander Kojève and Jean-Paul Sartre belong to a generation that learned philosophy in the thirties while studying Hegel, Husserl and Heidegger. The entire generation believed that an authentic life was possible only if one shared the condition of one’s contemporaries. Isolated or purely intellectual life was not sufficient. Only after joining one’s peers was it possible to ‘decide what one must decide next.’ The choices made by Kojève and Sartre were very different though

similarly motivated. For Kojève an intellectual's decision to acquire an identity meant gaining "an Asiatic ironic awareness of one's inessentiality," or to become a *schoene Seele*. That desire led him to follow Hegel, to speculate about the sense of history and the ontology of the subject. He agreed with Hegel that history is made by a dialectical relation between man and nature. He rejected, however, Hegel's assumption that both man and nature have a dialectical character, too. Instead he proposed a concept of a 'being-in-itself-that-is-also-for-itself', and called it God. Sartre found that proposal incoherent, and argued that neither Kojévian conception of God, nor any other, is tenable.