

Grzegorz Stancel

Oręż słowa

Sztuka i Filozofia 18, 199-204

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Grzegorz Stancel
(Warszawa)

OREŻ SŁOWA

Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1999, 93 s.

Ostatnio wokół nazwiska Kojève'a jest głośno i to nie tyle za sprawą tłumaczenia na polski jego *Wstępu do wykładów o Heglu*, gdyż ma to jedynie lokalne znaczenie, co dzięki publikacjom na temat jego domniemanej współpracy z KGB¹. Wydarzenie to można by uznać za nieistotne na gruncie filozoficznym i dołączyć do szeregu anegdot o filozofach, których biografie skądinąd obfitują w historie dziwne, często o charakterze sensacyjnym czy tragikomicznym, gdyby nie to, że sam Kojève podkreślał konieczność związku filozofii i rzeczywistości, sprzężenia świadomości i jej zewnętrznych kontekstów.

Niewiele źródeł podaje biografię Kojève'a, słuszne zatem będzie jej krótkie przedstawienie. Kojewnikov, bo tak brzmi jego właściwe nazwisko, urodził się 11 maja 1902 roku w Moskwie. Mając osiemnaście lat, wyjechał do Niemiec. Studiował filozofię w Berlinie, a następnie w Heidelbergu, zgłębiając pod kierunkiem H. Rickerta myśl Hegla. Doktoryzował się u K. Jaspersa na podstawie pracy o Sołowjowie. W 1933 roku przeniósł się do Paryża i jako następcą A. Koyré'ego przez sześć lat prowadził wykłady na temat heglowskiej filozofii religii w *Ecole Pratique des Hautes Études*, gromadząc wśród słuchaczy m.in. H.A. Arona, G. Bataille'a, A. Bretona, P. Klossowskiego, J. Lacana, M. Merleau-Ponty'ego i R. Queneau. Wykłady te stały się jedną z głównych przyczyn renesansu filozofii Hegla w XX w. Dzięki staraniom Queneau ich tekst został opublikowany w 1947 roku. Kojève angażował się w politykę, pracował jako urzędnik w ministerstwie gospodarki i finansów OECD. Na krótko przed śmiercią zetknął się z Marcusem. Zmarł w roku 1968. Oprócz

¹ Zob. D. Auffret, „Alexandre Kojève: du trompe-l'oeil au vertige”, *Le Monde* z 2 października 1999, ed. internationale.

tekstu wykładów (*Introduction à la lecture de Hegel*) jego dorobek obejmuje trzytomowe *Essai d'une histoire de la philosophie païenne* (wydane kolejno w 1968, 1972 i 1973) oraz książkę o Kancie (1973)².

Praca *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie* pióra Ewy Nowak-Juchacz dzieli się na trzy części. I tak, część pierwsza (której formalnie odpowiadają dwa pierwsze rozdziały) zarysowuje ogólnie koncepcję Kojève'a, przy czym autorka uwydatnia społeczny charakter tej filozofii. Ma tu też miejsce analiza trzech sformułowanych we wstępie tez, do których omówienia zaraz przejdę. Część druga stanowi rozwinięcie problematyki tytułowej, wychodzącej od przeciwstawienia Hegla – „rozumnego obserwatora”, i Kojève'a – „zapalonego ideologa-aktywisty”. Wreszcie ostatnia część jest próbą znalezienia dla Kojève'a miejsca w tradycji filozoficznej, które Nowak-Juchacz widzi pomiędzy Marksem a Nietzschem, wskazując na daleko idące podobieństwa między Kojève'em a oboma „mistrzami podejrliwości”.

Jak już wspomniałem, problematyka pierwszych rozdziałów osnuta jest wokół trzech, mających charakter polemiczny, tez. Po pierwsze, za bezpodstawne uznaje autorka twierdzenie Kojève'a, że nowoczesność pozbawiona jest tragizmu. Argumentuje to nieuzasadnionym zawężeniem relacji międzyludzkich do stosunków pracy oraz nietrwałością stanu wzajemnego uznania Pana i Niewolnika. Jak pamiętamy, jedyną tragedią dla Hegla jest przeciwstawienie partykularności i ogólności. Jednostka, np. Antyгона (Sofoklesa) czy Orestes (Ajschylosowy), zostają postawieni w sytuacji wyboru między dwiema sprzecznymi, a zarazem równie silnymi racjami: wypełnianiem obowiązku wynikającego ze służby publicznej i zaspokajaniem własnych potrzeb; czysta zasada panowania (Kreon, Eumenidy) ściera się z systemem realności, czyli zwykłą codziennością, opartą na partykularnych dążeniach (rodzina) i jednostkowości (Apollon). Niewątpliwie opisy mechanizmów rządzących nowożytnym społeczeństwem Hegel traktuje w kategoriach estetycznych, przez co można je odnosić do jego estetyki, wedle której szczytowym osiągnięciem literatury jest *dramat*, łączący epicką obiektywność z subiektywnością liryki, i to dramat antyczny. Wymagana etyczność jest bowiem w drugiej części *Fenomenologii ducha – moralność*. Po epoce trzech wielkich tragików

² Informacje na podstawie: *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart 1989, D. Hoisman, *Dictionnaire des Philosophes*, Presses Universitaires de France, t. II oraz V. Descombes, *To samo i inne*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997.

nastaje czas komedii, która jest nieuniknioną konsekwencją „groteskowej rzeczywistości mieszczańskiej”.

W tym punkcie Kojève dokładnie podąża za Heglem, pisząc, iż „w Tragedii może być tylko dwóch Aktorów”³, tj. dwie zawsze współwystępujące i skierowane przeciw sobie siły. Kompromis, półśrodki, to rozwiązania rzeczywistości mieszczańskiej, gdy nie ma już dwóch Panów, a tylko ich role⁴. Stąd świat burżuazji – jak pisał Kojève – to świat komiczny, kolejne wersy *exodosu* wielkiej tragedii bez (zniesionych w pierwszej walce) Pana i Niewolnika, tragedii, która już się rozegrała. Wyjściem poza Hegla jest uznanie tejże Komedii, zrównującej fikcję z rzeczywistością i udającej syntezę *Partykularności* z tym, co *Ogólne*, za szczytowe osiągnięcie sztuki.

Uważny czytelnik dostrzeże, iż w rozważaniach odnoszących się do Kojewiańskiej koncepcji Tragedii (s. 42) pojawia się pewna nieścisłość. Autorka przywołuje imię Eurypidesa, tragika zupełnie obcego i wrogiego konstrukcji Kojève’a, który – co wynika z kontekstu – zwraca swe zainteresowanie na postać Orestesa Ajschylosowskiej *Orestei*, a nie bohatera tragedii *Orestes*⁵.

Drugim punktem polemiki Autorki z Kojewem jest kwestia związku wiedzy i tyranii. Wydaje się, że Kojève, wbrew Heglowi, zajmuje stanowisko platońskie, gdyż za właściwe uważa „narzucenie” mądrości tym, którzy jej jeszcze nie posiadli. Jednak Platon, konstruując swój obraz idealnego, dopracowanego państwa, wspierając się dodatkowo nadrzędnym autorytetem bogów, wyrugował z konstrukcji *politei* wszelką dowolność, która by jego „organicznej” strukturze mogła zaszkodzić. Kojève natomiast postuluje coś wręcz przeciwnego. „Wszelkie działanie, będąc czymś negującym istniejącą [a przez to *dobrą* – G.S.], zastaną rzeczywistość jest więc złe: jest grzechem”⁶, a mimo to jest wskazane. Co więcej – jak zauważa Descombes – to właśnie działanie, a nie platoński *byt*, dostarcza kryterium prawdy⁷. I tu oto widoczna jest jaskrawa nadinterpretacja Hegla, dla którego tyran – ze względu na zło moralne jego postawy – musi zostać obalony, podczas gdy Kojève przyjmuje kryterium pragmatyczne: grzech nie będzie już grzechem, odniósłszy sukces. Słusznie

³ Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999, s. 276.

⁴ Ibidem, s. 277.

⁵ Ibidem, s. 275.

⁶ Ibidem, s. 124.

⁷ Por. V. Descombes, *To samo i inne*, op. cit., s. 22.

zatem zauważa Nowak-Juchacz, iż bliższe jest to stanowisku Fichtego, wedle którego *państwo* (jako twór myślowy) pełni funkcję nadzorca postępowania jednostek, a nie Heglowskiego gwaranta wolności.

Jak widzimy, problem ten ściśle jest związany z punktem poprzednim, ponieważ konflikt rozumu i władzy, *scil.* rodziny i państwa (ilustrowany przez Hegla losem Antygony), jest *par excellence* konfliktem tragicznym.

Problem łączenia władzy i tyranii stanowi zarazem punkt wyjścia dla rozważań drugiej części *Hegla Alexandre Kojève'a...* Aby jednka zachować chronologię, przejdę do ostatniego wątku części pierwszej, tj. rozważań wokół tezy o końcu historii, którą – co stara się wykazać autorka – Kojève wyprowadza niekonsekwentnie, wbrew dynamicznej dialektyce (zob. s. 19). Afirmacja działania uzewnętrzniającego się poprzez rewolucje nie wyklucza możliwości zastoju, utwierdzenia pewnego *status quo* jako już zastanego i definitywnego końca. Nie ma tu jednak miejsca na bardziej szczegółowe analizy konwergencji myśli obu filozofów. Nie taki był też zamiar autorki.

Zaszufladkowanie koncepcji Kojève'a „między” Nietzschem a Marksem – czego tyczy trzecia część omawianej pracy – nie jest niczym osobliwym, ale można mieć wątpliwości, czy jest w pełni uzasadnione. Związek Kojève'a z Marksem jest wyraźny, szczególnie nawiązania do jego młodzieńczych pism, co też wiąże się z błędem, który zarówno Marks, jak i Kojève popełniają. Kojève, wbrew Heglowi, nie dostrzega, iż niektóre narody nie są jeszcze gotowe do rewolucji (s. 42); także Marks, pisząc o globalnej rewolucji proletariackiej, rozciągnął realia angielskiego kapitalizmu na cały świat – i stąd fiasko rewolucji komunistycznej. Nawiązania do Nietzschego są bardziej kontrowersyjne. Dokonane przez Kojève'a przeinaczenie Heglowskiego *Knechtschaft* i oddanie go za pomocą określenia *niewola* niesie ze sobą wyraźnie negatywne zabarwienie, podczas gdy u Hegla ocena stosunku pan – niewolnik miała charakter jedynie estetyczny (patetyczność pana, a później bohatera, której brak słuździe czy kamerdynerowi). Taki przekład – jak zauważa Nowak-Juchacz – budzi skojarzenie z Nietzschem, czego dowód odnajdujemy w pismach Bataille'a. Nici łączącej Kojève'a z Nietzschem szukać należy jednak, jak sądzę, w rozdziałach *Fenomenologii* przedstawiających ideologie niewolnicze: stoicką, sceptyczną i chrześcijańską (tudzież wspólna jest Nietzschemu i Kojève'owi postawa antyamerykańska, którą dostrzegamy u Kojève'a w utożsamieniu życia posthistorycznego z *American way of life*). Chociaż Kojève, w przeciwieństwie do Nietzschego, nie atakuje bezpośrednio Platona, to jednak w kilku istotnych punktach

przeciwstawia się doktrynie platońskiej, m.in. określając pożądanie jako negację negacji (a nie: brak obecności), jak też w poruszonym już problemie prawdziwości, której kryterium dostarcza działanie (a nie byt). Z drugiej strony, Kojève'ńska wizja państwa, o której pisze Nowak-Juchacz, przywodzi na myśl właśnie platońską koncepcję. I wreszcie – co również można uznać za wątek Nietzsche'ański – teza Kojève'a o śmierci już nie sztuki czy Boga, lecz Człowieka⁸, motyw podjęty później przez strukturalistów.

Przechodząc do drugiej części książki, dostrzegamy, że poruszane dotąd zagadnienia są ściśle związane z głównym wątkiem, dotyczącym radykalizacji myśli Hegla, polegającej na gloryfikacji roli i funkcji rewolucji. Kwestia ta zgrabnie spaja w całość pracę Nowak-Juchacz, jednak zdecydowane przeciwstawienie poglądów Hegla i jego interpretatora opiera się na pewnych uproszczeniach. Pierwszą kwestią jest dwuznaczny stosunek Hegla do rewolucji i – co za tym idzie – idealnej formy państwowości. Raz akcentuje się jenajską doktrynę Hegla, zaprzeczając przy tym jego związek z dworem pruskim – było to stanowisko np. Rosenkranza; z drugiej strony – odmawia się Heglowi miejsca w tradycji liberalizmu wskazując, iż wolną jednostkę podporządkował on ostatecznie ponadindywidualnemu państwu⁹. Kwestia ocen każdej ze wskazywanych postaw jest już rzeczą wtórną (Dilthey na przykład dodatnio ocenia Hegla właśnie jako konserwatystę). Istotne jest, że Hegel dostrzegał w państwie immanentne mechanizmy zapobiegające jego zmianom (np. oparty na naturalnej skłonności do bezpieczeństwa konserwyzm). Aby rewolucja – będąca przykrą koniecznością, „przystankiem w drodze na Golgotę” – w ogóle miała miejsce, potrzebny jest bohater dziejowy. Z nim to po części zdaje się identyfikować Kojève. Ten jednak ani nie chwyta za oręż, ani nie zostaje zabity czy wygnany, jak to było udziałem bohaterów Heglowskich. Kojève woli rolę dziejowego proroka-demagoga, sięgając do wzorców marksistowskich. Nowak-Juchacz zarzuca mu, iż Hegłowską dialektykę panowania i niewoli przenosi na grunt ekonomii, wskutek czego koniec historii miałby charakter jedynie przejściowy. O ile zarzut wydaje się słuszny, o tyle nie jest on świadectwem odstąpienia od wykładni Hegla, na której związek z liberalizmem ekonomicznym Smi-

⁸ A. Kojève, *Wstęp...*, op. cit., przyp. s. 454.

⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, PWN, Warszawa 1962, s. 34–38.

tha wskazywał Lukács¹⁰. Różnica między Kojève'em i Heglem tkwi zatem w ocenie: u Hegla obalenie tyrańcy jest usprawiedliwione poprzez negatywną ocenę jego (despoty) postawy moralnej; rewolucja francuska była źle zorganizowana, acz dobra w swych założeniach¹¹; dla Kojève'a ocena uzależniana jest tylko od rezultatu, „Prawdziwa rewolucja to taka, która się powiodła”¹².

W swej pracy Nowak-Juchacz pisze o zniewoleniu człowieka u końca historii, gdy *stawanie się* zostaje „zastąpione” *staniem się*, utożsamionym z człowiekiem (s. 74). Nie można na to się zgodzić, gdyż Kojève definiuje człowieka jako „negujący czyn”, który „jest o tyle, o ile się staje”¹³. Zniewolenie, określone jak powyżej, jest zatem sprzeczne z pojęciem człowieka. Jest to już *zezwierzczenie* (ostatecznie Kojève wycofuje tezę finalistycznego *zezwierzczenia* w przypisie II na stronie 454 swego *Wstępu*). Brakuje natomiast komentarza autorki do niejasnej koncepcji ostatecznego końca Historii: czy ma to być „amerykanizm”, wygodny, lecz bezkrytyczny styl życia zwierząt pozbawionych *Mowy*, reagujących na zasadzie odruchów warunkowych, czy japoński „snobizm” (polegający na tym, że mimo ekonomicznych możliwości życia ustabilizowanego i sformalizowanego, bez konieczności narażania się w Walce, wytworzył się wśród szlachty negatywny stosunek do bezpośrednio danej rzeczywistości – w granicznym przypadku dopuszczający „bezinteresowne” samobójstwo)? Czy możliwe są dwa zakończenia, czy też Kojève sam wątpił w możliwość pewnej i jednoznacznej odpowiedzi?

Nie chcąc, by potraktowano moje słowa jako metakomentarz (i to – do komentarza Kojève'a), nie odwzorowywałem dokładnie rozważań autorki książki. Moja rola ograniczała się właściwie do otwarcia horyzontu interpretacji, w którym zamyka nas *Hegel Alexandre Kojève'a...* Poza tym, Autorka poświęciła dużo miejsca wyszukiwaniu współczesnych kontynuacji myśli Hegla (których nie brak nie tylko w filozofii francuskiej) i ich powtórzenie byłoby jedynie marnym streszczeniem tej pracy. Brak w niej natomiast owego narracyjnego charakteru prac tak Kojève'a, jak i jego inspiratorów. „Urzekający wątek awanturnictwa” wykładów Kojève'a – jak go określa Descombes – został zastąpiony suchą prezentacją.

¹⁰ G. Lukács, *Młody Hegel*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1980, m.in. s. 565–748, 849; o inspiracjach Hegla angielską ekonomią por. także Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, op. cit., s. 75 oraz tenże, *Hegel i jego uczniowie*, WP, Warszawa 1987, s. 137.

¹¹ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, s. 153 i *Młody Hegel*, s. 124.

¹² Por. Kojève, *Wstęp...*, op. cit., s. 234.

¹³ *Ibidem*, s. 190, podkreślenie własne.