



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Mit wiecznego powrotu w filozofii Alexandre'a Kojewe'a

**Author:** Michał Sikora

**Citation style:** Sikora Michał. (2015). Mit wiecznego powrotu w filozofii Alexandre'a Kojewe'a. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Nauk Społecznych  
Instytut Filozofii

Michał Sikora

# Mit wiecznego powrotu w filozofii Alexandre'a Kojeve'a

*Kojève est en somme l'une de figures le plus séduisantes du siècle dernier.*

Marco Filon

*History is a circle that begins in the darkness, silence, and indifference of animality, and returns us once again to the bosom of nature. In short, history is but a brief interregnum in the eternal darkness of the world.*

Shadia B. Drury

Katowice 2015



## Wstęp

[...] *czegoż ja szukałem, czegoż szukałem? Tonu podstawowego? Naczelnej melodii, trzonu jakiegoś, wokół którego mógłbym sobie moje dzieje tutaj odtworzyć, ułożyć?*<sup>1</sup>

Czym jest nieskończoność? Czy jesteśmy zdolni pojąć bezkresność? W poszukiwaniach odpowiedzi na tak postawione pytania, mogą towarzyszyć przemyślenia Alexandre'a Kojève'a. Jego filozofia – mętna, niespójna, niekonsekwentna – stara się rozstrzygnąć kwestie dotyczące człowieka i jego historii, która dotarła do kresu. Cel rozprawy jest podwójny. Po pierwsze, praca ma przybliżyć główne założenia filozofii francuskiego myśliciela. Po drugie, wydobyć element, łączący w całość, szumne wypowiedzi Kojève'a. Sądzę, że centralnym pojęciem, jakie można przypisać poglądom Kojève'a jest mit wiecznego powracania, który nie tylko spaja wszystkie rozproszone zagadnienia, ale ma dowieść, że przemyślana współczesność to kolista bezsens.

Mit wiecznego powrotu znany jest od starożytności. Inspirował Hindusów, Egipcjan, Majów. Był obecny w filozofii jońskiej. Występował w wierzeniach pitagorejczyków, orfików, stoików. Jego wyznawcami byli Heraklit i Anaksymander. W filozofii współczesnej został odnowiony przez Artura Schopenhauera oraz Fryderyka Nietzschego. Mit głosi, że świat ulega absolutnemu zniszczeniu i wskrzeszeniu po wieczność. Zmiana jest złudna. Wszystko powróci. Palingeneza przyjmuje, że świat jest organiczną całością, którego zmiana jest niewyczerpana. Dla Kojève'a wieczne istnienie odbywa się, ale bez człowieka, gdyż ten powrócił do zwierzęcych funkcji.

„»Kończenie się« – powiada Heidegger – jako »zaprzestanie« może zatem oznaczać »przejście w nieobecność« albo właśnie »uobecnienie się« dopiero wraz z kresem. To ostatnie kończenie się może z kolei albo określać coś obecnego *niegotowego* – droga w budowie nagle się urywa – albo konstytuować »gotowość« czegoś obecnego (ostatnie dotknięcie pędzla kończy obraz)»<sup>2</sup>. Czy w dwudziestym stuleciu musiał pojawić się Alexandre Kojève, aby ludzie wreszcie zrozumieli, że ich *czas* minął? Czy zdołał nauczyć nas, że historia

<sup>1</sup> W. Gombrowicz: *Kosmos*. Wydawnictwo Literackie. Kraków–Wrocław 1986, s. 75.

<sup>2</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. PWN. Warszawa 2007, s. 309.

kończy się na naszych oczach, a filozofia osiąga *limes*? Że wszelka możliwa praca została wykonana i można trwonić czas/życie (a właściwie to, co z nich zostało)? Pytania mędrca sugerują śmieszność wszystkich rzeczy o które uporczywie zabiegamy. Każą nam zrozumieć, że dzieje mądrości skłaniają się do jednego wniosku – rewersem komedii ludzkiej zawsze jest tragedia, albo – jak kto woli – na odwrót. „Koniec filozofii [czyli nastanie mądrości] to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości. Koniec jako dokończenie, dopełnienie do końca, oznacza właśnie ten rodzaj skupienia”<sup>3</sup>. Czy wobec tego koniec filozofii i historii jest usamodzielnieniem się człowieka i urządzeniem się w świecie? Technicyzacja życia nie jest wyparciem się metafizyki, lecz jej dopełnieniem. Mądre zwierzę nie potrzebuje już filozofii. Praca myśli i mięśni wypełniła się. „Koniec filozofii okazuje się więc triumfem naukowo-technicznego, sterowalnego urządzenia świata i odpowiedniego dla tak urządzonego świata porządku społecznego. Koniec filozofii to początek ogólnoświatowej cywilizacji, której podstawą jest myśl zachodnioeuropejska”<sup>4</sup>.

Przed nami cztery rozdziały opowiadające o ambicji odnalezienia klucza do historii i właściwego zrozumienia jej zakończenia. Rozdział pierwszy jest propedeutyczny. Charakteryzuje ponowoczesność jako uobecnienie mitu wiecznego powrotu, wyjawiającego rdzeń filozofii Alexandre’a Kojève’a. Omawia dodatkowo biografię filozofa. A także atmosferę jego „głośnych” wykładów wpisujących się w klimat intelektualny przedwojennej Francji i powojenny wpływ myśli Hegla w interpretacji Kojève’a. Rozdział drugi obszernie omawia zagadnienie panowania. Określa także konsekwencje zwarcia pana z niewolnikiem – fundamentalnego motywu filozofii Hegla w refleksjach Kojève’a, przedstawiając znaczenie panowania i poddaństwa w dopełnianiu historii. Zostają też podkreślone dwa (uzupełniające się) modele końca dziejów: ewolucyjny (pracujących robotników) i rewolucyjny (walczących wojowników). W rozdziale trzecim odnoszę się do Hobbesowskiego *casusu* wojny wszystkich przeciwko wszystkim, który ma swoje uzasadnienie w refleksjach Kojève’a. Następnie podejmuję zagadnienie pracy negatywności związane z pozycją człowieka, aktywnie przekształcającego świat, a tym samym, gromadzącego wiedzę o sobie. Rozdział trzeci kończy się rozważeniem kondycji istoty ludzkiej pozbawionej człowieczeństwa. Rozdział czwarty – najobszerniejszy – jest spojrzeniem z perspektywy końca dziejów i czasu na pozostałości po apokalipsie, tj. rolę mędrców (kapłanów posthistorii), oświeconych

---

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Ku rzeczy myślenia*. Tłum. K. Michalski i in. Fundacja Aletheia. Warszawa 1999, s. 79.

<sup>4</sup> Tamże, s. 82.

satrapów, Ostatniego i Homogenicznego Państwa, postludzkich zwierząt oraz znaczenia księgi (*sophia perennis*).

Prezentowana rozprawa ma charakter problemowy. Jej celem jest wykazanie obecności pojęcia mitu wiecznego powrotu w przemyśleniach Alexandre'a Kojève'a. Sądzę, że mit wiecznego powrotu, przejawiającego się w myśleniu o świecie, człowieku, przeznaczeniu i naturze czasu, to motyw przewodni filozofii Kojève'a.

Filozofia Alexandre'a Kojève'a wciąż oczekuje na poważną analizę ze strony polskich myślicieli. Liczę, że mój skromny wkład przyczyni się do wzrostu zainteresowania francuskim myślicielem, zważywszy na niedostateczną liczbę monografii poświęconych Kojève'owi, jakie spotykamy nad Wisłą. Sądzę, że warto zgłębić filozofię francuskiego mędrca, jednocześnie nie ulegając jej mrocznej i bojowej aurze.

Przed historycznym bałwochwalstwem przestrzegało wielu, podobnie jak wielu wierzyło nieomylnie, że stali się właścicielami wtajemniczenia o mechanizmie historii. Ludzie kościołów i wiar, a także wyznawcy świeckich eschatologii łudząc się, że tylko oni (wybrani) „wiedzą jak sprawy z *estachonem* się mają”. „Przyjmują w myśli, że – wytyka Raymond Aron – jest jakiś końcowy czy bezwzględnie wartościowy moment w dziejach; jedni nazywają go społeczeństwem bezklasowym, inni uznaniem człowieka przez człowieka. Ani jedni, ani drudzy nie wątpią, że ten moment, który musi nadejść, będzie odznaczał się w porównaniu ze wszystkim, co było dotąd, najzupełniejszą oryginalnością, że będzie miał bezwarunkową wartość. Ów »uprzywilejowany stan« ma nadawać sens całości [...]. Historia nie jest absurdalna, ale nikt z żyjących nie może twierdzić, że uchwycił jej ostateczny sens”<sup>5</sup>.

Słowa Raymonda Aron – jednego z seminarzystów Kojève'a – niech będą przestrogą przed specyficznym czarem Alexandre'a Kojève, który potrafił zwodzić na manowce nawet wyrafinowane umysły.

---

<sup>5</sup> R. Aron: *Opium intelektualistów*. Tłum. Cz. Miłosz. Muza S.A. Warszawa 2000, s. 154-155.

# I. Wokół mitu – wokół Kojève’a

## 1.1. Ponowoczesność jako zwycięstwo pewnego mitu

*Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie nic w nim nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl, i westchnienie, i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie [...]»<sup>6</sup>*

Ponowoczesność wprowadziła do myślenia zachodniego matrycę pojęć impregnując filozofemę nieoznaczoności (semiologicznej anarchii), wyczerpania prymarnej właściwości prawdy w systemach wiedzy (a w konsekwencji wyrzekania się metafizycznych roszczeń), niszczenia podejrzanej formuły totalności, czy – powtarzając za Lyotardem – wprowadzenia wiecznego zatargu<sup>7</sup>. Śmiałe zerwanie zasłon niewiedzy oraz wola de(kon)struowania teorematów zadomowiła we współczesnym dyskursie filozoficznym radykalną hermeneutykę, w orbicie której znalazły się czas, mit, religia, historia i człowiek. Alienujący instrument historyczności w powiązaniu z mesjańską obietnicą przekroczenia horyzontu skończoności, przydaje pojęciu człowieka charakter Foucaultowskiej fałdy<sup>8</sup>, wieszczącej rychły zanik kategorii człowieczeństwa. Ponowoczesna architektonika spojrzenia pozwalała rozumowi na odwrócenie się od obiektów ku ślepej plamce<sup>9</sup>, ulokowanej w samym jądrze

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2004, s. 179.

<sup>7</sup> Por. J.-F. Lyotard: *Poróżnienie*. Tłum. B. Banasiak. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2010.

<sup>8</sup> „Jakaż to jednak pociecha i głębokie uspokojenie, gdy się pomyśli, że człowiek jest stosunkowo świeżym wynalazkiem, figurą liczącą zaledwie dwa wieki, zwyczajnym fałdem w naszej wiedzy, który zniknie natychmiast, gdy przyjmie ona nowy kształt”. M. Foucault: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tłum. T. Komendant. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006, s. 12.

<sup>9</sup> „Jest w rozumie ludzkim »ślepa plamka«, która nasuwa skojarzenia ze strukturą oka. W rozumie, podobnie jak w oku, z trudem tylko można ją wykryć. Jednakże, podczas gdy ślepa plamka oka nie wywołuje żadnych konsekwencji, to natura ludzkiego rozumu sprawia, że ślepa plamka znaczy w nim więcej niż on sam. W tej mierze, w jakiej rozum wspomaga działanie, plamka jest w nim tak samo niezauważalna jak w oku. O tyle jednak, o ile w związku z rozumem odnosimy się do samego człowieka – mam tu na myśli eksplorację możliwości bytu – plamka przyciąga uwagę. Wówczas to już nie plamka gubi się w poznaniu, lecz poznanie gubi się w niej. Istnienie zamyka w ten sposób koło, nie mogło jednak tego uczynić, nie wprowadzając nocy, z której wychodzi tylko po to, by znów w nią wstąpić. Ponieważ zdążało ono od nieznanego do znanego, musi odwrócić

postrzegania, która podminowuje, umożliwiając zarazem wszelką widzialność – w ten sposób można streścić teleologię postmodernizmu: transcendujące ujmowanie podmiotowości jest możliwe przy założeniu gruntownej negacji bytu, pozwalającej na jego reprezentację.

Kultura intelektualna późnej nowoczesności, zwalczając metafizyczne tradycje, albo – jak dumnie przekonywał Max Weber o roli nauki – odczarowując rzeczywistość, sama popadła w pułapkę (samo)zaczarowania. Dziedzictwo Oświecenia nie zdołało wyrugować ze świadomości społecznej mitycznych fantazmatów, zasilających wyobraźnię. Potęga Rozumu, którą tak konsekwentnie zwalczał dwudziestowieczny renesans nietzscheanizmu<sup>10</sup>, potwierdził jedynie moc mitu, zajmującego ciągle uprzywilejowaną pozycję na nieskończonych mapach imaginarium. Klęska poświeceniowego *ratio*, dobitnie wykazała utkwioną głęboko w człowieku potrzebę odwoływania się do mitycznego światobrazu, poruszającego strumień myśli. Struktura języka i odbiór rzeczywistości rządzi się specyficzną logiką mitu. „Mity to pramyśli ludzkości. Jakkolwiek staramy się je pojęciowo zinterpretować, uchwycić ich pierwotny sens i głębię, to przecież nigdy nie udaje się nam dotrzeć do nieprzeniknionej rzeczywistości mitów i ich zawsze nęcącej tajemnicy. Jest tak, jakbyśmy słyszeli tylko samych siebie, postrzegali tylko symbole albo przebrania naszego świata, świata, który potrafimy objaśnić – a prawdziwy sens tych pradawnych tworów jakby uchodził niemy i niewytłumaczalny”<sup>11</sup>.

Mit jest wtargnięciem wieczności do struktury czasu. Stanowi primordialną epifanię sensu, wykrawającą z surowego bytu faktyczności przestrzeń do zaistnienia. Mit rządzi ludzkim językiem i praktykami myślenia. Przenika ideologiczne konstrukty i percepcje. Jest wdrukowaniem w świadomość prawzorów, pozwalających na rozeznawanie się w świecie oraz ponadczasowe dialogowanie z niezmiennymi regułami człowieczeństwa. Mit ujawnia rdzeń egzystencji. Mit jednakże nie ma nic z czasowego wehikułu, przenoszącego do odległej przeszłości bądź wyczekiwanej przyszłości. Uczestnictwo w micie nie stanowi cudownej archeologii pamięci, gdzie z rezerwuaru wspomnień przywołujemy kulturowe paradygmaty.

---

się od szczytu i powrócić do znanego”. G. Bataille: *Doświadczenie wewnętrzne*. Tłum. O. Hedemann. Wydawnictwo KR. Warszawa 1998, s. 202.

<sup>10</sup> „Drugą połowę XX w. znamionuje na terenie filozofii wysiłek wyjścia z tego, co określa się powszechnie mianem metafizyki, a co oznacza myśl opartą na jakiejś »podstawie«. Filozofia dzisiejsza wytrwale tropi wszelkie »podstawy«, stara się ustanowić sposoby myślenia – pisanie – wolne od zagrożenia metafizyką. Samo pojęcie myślenia, odróżnionego od rachowania, kalkulacji itp., ma tu być synonimem wyjścia z metafizyki”. B. Baran: *Postnietzsche*. Wydawnictwo Baran i Suszczyński. Kraków 1997, s. 162.

<sup>11</sup> H.G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. PIW. Warszawa 2000, s. 183.



Mity nie nawarstwiają się w dnie rzeki czasu. Działalność mitologiczna jest każdorazowo ahistoryczna. „Mit nie opowiada po prostu o wydarzeniu, które miało kiedyś nastąpić w czasie historycznym, by nie powtórzyć się więcej; percepcja mitu nie jest osiągnięciem wiedzy o wydarzeniach, ale uczestnictwem w nich, albowiem mit dzieje się w owym czasie znieruchomiłym, gdzie to, co bezwzględnie jednorazowe, dzieje się ciągle tak samo i powtarza tak samo, nie tracąc jednorazowości. To, co w micie się dzieje, dzieje się *zawsze teraz*”<sup>12</sup>. Jako uczestnicy mitu, nabywamy wiedzy o tym, co wiecznie trwałe. Siła mitologicznego *residuum* w sztafecie dziejów wyraża się poprzez nieredukowalną daną, którą odkrywając nie tylko docieramy do źródeł czasu, ale – co ważniejsze – zyskujemy zdolność opuszczenia czasowego kokonu. Przekroczenie prawideł meandrującego czasu oznacza akt wyzwolenia, zmierzenia się z tym, co przed-ludzkie. Porzucając desygnaty historyczności możemy stanąć w świetle mitu, czyli podjąć próbę określenia czym mit jest, jak do nas dociera, w czym się objawia? Pokuśmy się o uściślenie *definiensa*. „Po pierwsze, [mit] przenika sferę »faktu«, dochodząc do samego »bycia« świata, stając się źródłem jego znaczenia. Po drugie, mit jest tyleż opowieścią świata, co człowieka stykającego się ze światem twarzą w twarz: nie tylko jest »wyrazem« jakiegoś zdarzenia, ale jest »wyrażeniem« tego, który styka się z owym zdarzeniem. W micie świat naprawdę zdarza się, a nie jedynie »przydarza« człowiekowi. Po trzecie, w tym zdarzeniu, jakim staje się świat, uczestniczy także przyszłość jako obietnica, a więc przyszłość, która pojawia się w sferze »teraz«, zapowiadając dalsze zdarzenia. W micie zarówno człowiek, jak i świat spotykają »przyszłość« nie jako mglistą mrzonkę, lecz jako przyrzeczenie, które kształtuje nasze »teraz«”<sup>13</sup>. W mitach dogasa czas, a pobłyskuje niezmiennosc. Refleks wieczności na powierzchni myśli. Mity ustanawiają kosmogonię, w którą zostaje wpisany człowieczy los. Deformują myślenie o czasie w wyniku ogłoszenia autentyzmu bezczasowości. Czas zatem jest poślednią alternatywą dla ludzkości zatracającej się w odmętach historii. Aby człowiek zdołał odpowiednio odnieść się do przepływających chwil potrzebuje analogonu w formie mitycznego wymiaru czasu, uchwytyjącej *constans* w ruchomym portrecie egzystencji. Nasze sądy na temat natury rzeczy posiadają zakotwiczenie w mitach. Wypowiadając się o antycypowanych zdarzeniach, anonsowanych losach ludzkości, kierujemy się przesłankami

---

<sup>12</sup> L. Kołakowski: *Kultura i fetysze. Eseje*. PWN. Warszawa 2000, s. 223.

<sup>13</sup> T. Sławek: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2009, s. 141.

mitologii. Świadomość jest medium za sprawą którego mit do nas dociera i przemawia, ewokując najpierwotniejsze interpretacje zjawisk. „Dlatego również przez mit obecny w nas dzieje się to, co się dzieje, dlatego praktycznie nasze bycie w historii co chwila odnawia swoją energię z korzenia mitu. Dzięki niemu zdobywamy sobie prawo do nadawania sensu zdarzeniom i prawo głosu za czymkolwiek lub przeciw czemukolwiek z tego, co się dzieje. [...] Stąd historia faktyczna wymaga mitu, stąd filozofia rodzi mit, stąd nie mamy prawa uznać się w pełni za twórców mitu, lecz raczej za jego co-chwilowych odkrywców”<sup>14</sup>.

Sztuka filozofowania – jak chciał John Dewey – to stanie na rozdrożu. Rozpatrując kwestię mitu niechybnie natrafiamy na ślad *sacrum*, rejon niewysłowiony<sup>15</sup>, niedosiężny rozumowo. Używając pojęcia mit, wędrujemy na krańce języka, ocierając się o irracjonalność. Mit ustanawia granicę refleksyjności w każdej epoce. Jakkolwiek postęp nauki przesuwają granice poznania, tak mit niewzruszenie zaszczebia się w umysłowości. Aporetyczność mitu koresponduje z Derridańską próbą przemyślenia *chory*. Platońska *χώρα* w znaczeniu dosłownym to matka, żywicielka, naczynie. Jednak wszelka metaforyka upostaciowienia *chory* jest błędna. *Chora* nie jest podstawą ani przestrzenią; wyprowadza nas także z binarności: miejsce/nieokreśloność. Topos *chory* jest dziewiczy, dopiero zezwala na nadanie mu właściwości. Amorficzny obraz *chory* nie przynależy do kategorii bytu. *Chora* wiecznie anonsuje się w nie-byciu. *Chora* tylko nadaje miejsce, nie dysponując nim. „Nie »jest« niczym innym, jak sumą lub procesem tego, co zostaje »na« niej zapisane, co pisze się na jej temat, lecz ona sama nie jest *tematem* lub *obecną podstawą* wszystkich tych interpretacji, choć przecież do nich się nie ogranicza. [...] *chora tworzy miejsce*, to »tworzenie miejsca« nie oznacza tu umieszczenia w obecności. Wyrażenie *tworzyć miejsce*, dawać miejsce nie odsyła do gestu podmiotu – dawcy, podstawy lub źródła czegoś, co byłoby komuś dane”<sup>16</sup>. Pojęcie mitu jest konstytuowane przez sprzeczność. Mit występuje wyłącznie wirtualnie. Dlatego mitu – o czym była już mowa – nie zdołało wypełnić Oświecenie, a tym bardziej postmodernizm. *A contrario*, mit włada Oświeceniem. Oddając w pacht scjentyzmu pytania metafizyki, Oświecenie zerwało z przyrzeczeniem śmiałej i bezkrytycznej metodologii

<sup>14</sup> L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Prószyński i S-ka. Warszawa 2005. s. 54-55.

<sup>15</sup> Jak pisze Karen Armstrong: „Mit spogląda [...] w samo serce wielkiego milczenia”. K. Armstrong: *Krótką historią mitu*. Tłum. I. Kania. Znak. Kraków 2005, s. 7. Słowa badaczki są właściwie powieleniem pięknego przesłania Kanta: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. PIW. Kraków 1957, A VII.

<sup>16</sup> J. Derrida: *Chora*. Tłum. M. Gołębiewska. Wydawnictwo KR. Warszawa 1999, s. 32-33.

analizowania zagadek przyrodniczych. „Zasada immanencji, uznania każdego wydarzenia za powtórzenie, którą to zasadę oświecenie reprezentuje przeciwko wyobraźni mitycznej, jest zasadą samego mitu. Sucha mądrość, która nie dopuszcza niczego nowego pod słońcem, albowiem wszystkie karty bezsensownej gry jakoby zostały już zgrane, wszystkie wielkie myśli już pomyślane, możliwe wynalazki już wykalkulowane, a ludzie skazani są na samo zachowanie przez adaptację – owa sucha mądrość reprodukuje jedynie mądrość fantastyczną, którą sama odrzuca; sankcją losu, który przez zemstę nieustannie wytwarza to, co już było. To, co było inne, zostaje ujednoczone. Oto werdykt, który krytycznie ustanawia granice możliwego doświadczenia. Wszystko tożsame jest ze wszystkim – ale za to nic nie może już być tożsame z samym sobą”<sup>17</sup>.

Zarówno Oświecenie jak i ponowoczesność, wojująca (poniekąd słusznie) ze zwyrodniałymi pochodnymi wzorców naukowej rozumności, uwikłały się w zakłęty krąg mitologii. Obłądny spektakl hiperrealności<sup>18</sup> dobitnie dowodzi stałości mitu, zasilającego strukturę myśli. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że postmodernizm jest udaną próbą przewyciężenia Heglowskiego *Aufhebung* wobec ukoronowania mitu. Z jednej strony, przekroczony został totalizujący potencjał *fabula mundi*, z drugiej, wędrujemy po obszarze nie-wiedzy (czy nie lepiej powiedzieć przed-wiedzy?), prześlepiając moment, gdy mit od dawna ma już w posiadaniu nasz system myślenia. Mit, choć nieproszony, niepostrzeżenie wkrada się kuchennymi drzwiami. Ponowoczesność nie robi już kroku w żadną stronę. Odtwarza pozornie archaiczne warstwy kultury; sięga do pradawnych symboli i znaczeń, by w ten sposób przedstawiać autoegzegezę. Mitologia więc jest najlepszym podłożem dla treści kultury opiewającej swój kres. „Albowiem mitologia w swych figurach odzwierciedlała esencję tego, co trwale istnieje – wiecznie nawracający cykl, los, panowanie – jako prawdę i wyrzekła się nadziei. W dobitnych obrazach mitycznych i w jasnych formułach naukowych potwierdza się wieczność faktyczności, a nagie istnienie uznane zostaje za sens, który

---

<sup>17</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Tłum. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo Krytyki Politycznej. Warszawa 2010, s. 23.

<sup>18</sup> Roland Barthes w *Mitologiach*, niezwykle celnie trafił w sedno codziennych legend, którymi syci się współczesna (pop)kultura. Widowisko codzienności, upłynniona (rizomatyczna) realność współczesności to bogata skarbnica mitów. „Mit stanowi pewną *wartość*, jego prawda nie jest sankcją: nic nie przeszkadza mu być wiecznym alibi; do tego, by zawsze dysponować jakimś »gdzie indziej« wystarczy mu *signifiant* posiadające dwie strony: sens ma tu wciąż *uobecniać* formę, forma więc ma tu wciąż *dystansować* sens. Pomiedzy sensem i formą nigdy nie ma sprzeczności, konfliktu, rozłamu: nigdy nie znajdują się one w tym samym punkcie. (...) forma jest tu pusta, ale obecna, sens jest tu nieobecny, a jednak pełny”. R. Barthes: *Mitologie*. Tłum. A. Dziadek. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 2008, s. 255.

właśnie zakrywa”<sup>19</sup>. Symbolika Uroborosa, wskazuje eliptyczną czasowość ponowoczesności. *Mythos* obecnej historyczności inkarnuje się w micie wiecznego powrotu – rozbitym zwierciadle sensu, w którego fragmentach przegląda się stale narracja ponowoczesna. Przywołajmy znów ideę *chory*, której otchłanność zaburza linearność i uśmierca przestrzenność. „[...] aby pomyśleć chorę, trzeba powrócić do początku starszego niż sam początek [...]”<sup>20</sup>. Zrozumienie schematu historii polega na zapomnieniu o jej początku i końcu. Nie przyjmujemy tego jako afirmacji ułomnej pamięci, lecz jako dobitne podkreślenie, że kompletnie nic już się nie zdarzy. Historia się wyczerpała, roztrzaskała o rafy zrutyinizowanej czasowości. Ocaleni rozbitkowie – których zgodnie z leksykalną konwencją zwało się ludźmi - żyją (jeśli to właściwe miano?) w kolisku wiecznie zjawiającego się tego-samego. Agonia czasu wzbudza poczucie nieśmiertelności. Życie staje się wiecznym debiutem. Figura czasu kolistego, zamkniętego (czasu, który się dopełnił), pozwala uwierzyć, że nic nie przeminie. Wszelką działalność można ponowić. Wszelka aktywność jest zatem bez znaczenia. Bez różnicy co zdziałałem/będę działał, czas niejako podziurawiony dysk, wiruje przepuszczając przeszłość do przyszłości, i na odwrót. Napawa to optymistycznym przekonaniem, jakoby wszystko (bez wyjątku) odbywa się po raz pierwszy i może zostać powtórzone niezliczoną ilość razy. „W nierozciągłej kolistości serii ekspresyjnych każdy moment jest przypomnieniem jakiegoś początku. A początek – sam poza wspomnieniem, a zatem poza czasem – jest za każdym razem kontaktem wydedukowanym z wiecznego powrotu. W tkaninie czasu nie tylko każde »po« jest pierwsze i każde pierwsze jest »po«, lecz także każdy moment jest aluzją do początku i jego wyrażeniem. Teraźniejszość jest wpleciona w tę tkaninę, choć sama nie jest jej częścią: chce trwać długo w przepływie czasu, lecz nic się zrywa i teraźniejszość spada na dno przepaści”<sup>21</sup>.

Ponowoczesność jest wielką sagą o zerwaniu i porzuceniu nici czasu. Badając warunki swych możliwości uobecnienia, postmodernizm to fantasmagoryczny wir przemieszania przyszłego z przeszłym. Regułą – o ile można tak powiedzieć – naczelną postmoderny jest pogrzebanie *novum*. „Maski nie okrywają niczego z wyjątkiem innych masek”<sup>22</sup>. Utrata końca skutecznie sabotuje jednoznaczność oraz odżegnuje się od dawnych tendencji do innowacji.

---

<sup>19</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno: *Dialektyka oświecenia...*, s. 37.

<sup>20</sup> J. Derrida: *Chora...*, s. 93.

<sup>21</sup> G. Colli: *Filozofia ekspresji*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Universitas. Kraków 2005, s. 98-99.

<sup>22</sup> G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo KR. Warszawa 1997, s. 48.

Rzeczywistość przemienia się w oniryczny powidok, tak dobrze oddany w *Finneganów tren* Joyce'a. Negatywność historii, czyli punkt w którym szezeł rozwój, a poczucie czasu przeszło na stronę odnawianej farsy, wydobywa realność nieskażoną koniecznością; jest zmianą która niczego nie zmienia. Bezsensowność egzystencjału, przypisanego do jałowego i nieodwracalnego przeznaczenia bycia w nie-teraz (negowaniu teraz, by twórczo wykraczać wciąż dalej oraz anihilowaniu czasu dla imitowania zmiany). „Wszystko na powrót się zaczyna z każdą chwilą. Przeszłość to tylko prefiguracja przyszłości. Żadne wydarzenie nie jest nieodwracalne, żadna przemiana nie jest ostateczna. W pewnym sensie można nawet rzec, że w świecie nie dzieje się nic nowego, gdyż wszystko jest tylko powtarzaniem tych samych pierwotnych archetypów; owo powtarzanie, aktualizując moment mityczny, w którym archetypowy gest został objawiony, utrzymuje nieustannie świat w tej samej chwili brzasku początków. Czas jedynie umożliwia pojawienie się i istnienie rzeczy. Nie ma żadnego rozstrzygającego wpływu na to istnienie – ponieważ sam bez przerwy się odnawia”<sup>23</sup>.

Rekonesans ponowoczesności jako przejawu mitu wiecznego powrotu wstrzymuje zwulgaryzowany sposób odbierania upływu czasu jako szkatułkowego otwierania co raz to nowych chwil. Uruchamia za to nadzieję na sforsowanie temporalnych granic. Dokonanie wyłomu w mechanizmie czasu, który już nigdy nie będzie działać właściwie. W rozwiązaniu węzłowego problemu nie-czasu (czyli czasu wyzutego tradycyjnej czasowości) przybywa wizja fraktali. Stochastyczne i seryjne kopie-obrazy których cząstkowość mieści się w całości, a jedność zawiera w rozbitych, pojedynczych odwzorowaniach, to złudna różnorodność tożsamyh konfiguracji (*mise en abyme*). Podobnie rzeczy się mają z „doświadczeniem” błędnego koła, konsekwentnie przełamującego bieg zdarzeń. Błędne koło skazuje na porażkę nurt starający się inteligibilnie objaśniać czas przez umocowanie w wiązce przeżyć (westchnień za przeszłością i wyczekiwaniu nieodgadnionej przyszłości). Zniekształcony bieg wydarzeń – w optyce błędnego koła – dopiero każe pomyśleć o historii, która nie tylko już odbyła się, ale będzie się odbywać nieprzerwanie. Wyzwoleńcze odkrycie nieskończoności daje szansę na życie niezliczoną ilość razy w jednym życiu. Powodowany taką możliwością zawrót głowy jest tym bardziej uzasadniony, że dawne kategorie odchodzą do lamusa. „Jeśli – stwierdza Klossowski – »Błędne Koło« [...] nie tylko odwraca nieodwracalny pozornie postęp historii w regresywny nurt (ku wciąż nieokreślönemu punktowi wyjścia), lecz utrzymuje ponadto gatunek w »inicjalnym« stanie, całkowicie zależnym od

---

<sup>23</sup> M. Eliade: *Mit wiecznego powrotu*. Tłum. K. Kocjan. Wydawnictwo KR. Warszawa 1998, s. 103.

*eksperymentalnych inicjatyw, o których decydowały – by wedle swego uznania »jednostkowe przypadki«, to nikt nie będzie już myślał o odwołaniu się do kryteriów prawdy i fałszu, skoro nie sposób będzie przewidzieć decyzji, jakiej chcielibyśmy się przeciwstawić: albowiem zasada rzeczywistości zniknęła jednocześnie z zasadą tożsamości wszystkich i każdego. Istnieje tylko rzeczywistość doskonale arbitralna, wyrażana przez pozory ustanowione (w charakterze wartości) jako funkcja stanu popędowego, w którym fluktuacje zastępują znaczenia, odpowiednio do mniejszej lub większej siły interpretacyjnej jednostkowych przypadków: sens i cel tego, co się zdarza, zawsze zaś podlegają odwołaniu, zarówno wskutek powodzenia eksperymentu, jak i wskutek jego porażki”<sup>24</sup>.*

## **1.2. Krótka biografia boga**

*Przestudiowałem wszystkie fakultety,  
Ach, filozofię, medycynę, prawo  
I w teologię też, niestety,  
Do dna samego wgryzł się pracą krwawą –  
I jak ten głupiec u mądrości wrót  
Stoję – i tyle wiem, com wiedział wprzód.  
Zwę się magistrem, ba, doktora tytuł  
Mam i lat dziesięć z górą, do przesytu  
I tak, i wspak, i w skos, po krętej drodze  
Tam i z powrotem uczniów za nos wodzę,  
A wiem, że wiedzieć nic nam nie jest dano!  
Myśl ta w mym sercu wieczną gore raną.  
Wprawdziem mądrzejszy jest od tych jełopów,  
Doktorów, skrybów, magistrów i popów,  
Obca mi zwątpień i skrupułów męka,  
Diabła ni piekła grozy się nie lękam –  
Lecz za to radość wszelką mi wydarto.*

---

<sup>24</sup> P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo KR. Warszawa 1996, s. 211.

*Nie pysznię się, że wiem, co wiedzieć warto,  
Ani się łudzę, bym tą moją pracą  
Ludzi podnosił, uczył czy nawracał.  
Nic zgoła nie mam, ni złota, ni włości,  
Ni czci, ni żadnych świata wspaniałości.  
Toż pies by żyć tak dłużej nie miał chęci!  
Dlatego w końcu magii się poświęcił,  
Ufny, że w słowach, co spadną z ust ducha,  
Może tajemnic jakich się dostucham,  
Bym w gorzkim trudzie i tłumionym gniewie  
Nie musiał ludziom głosić, czego nie wiem,  
Bym wreszcie poznał, czym jest potęga,  
Co wewnątrz siły świata w jedno sprzęga,  
Byt ujrzyć mógł wszechsprawczą moc i ziarno  
I w słowach grzebać nie musiał na darmo<sup>25</sup>*

Czym jest osobowość filozoficzna? Czy jesteśmy w stanie cokolwiek o niej powiedzieć? Co każe nam o niej wypowiadać się z przekonaniem? Można odpowiedzieć, że osobowością taką winien być obdarzony charyzmatyk, gigant intelektualny, guru, skutecznie czerpiący z arsenału argumentacji uwodzącej masy. Przemozna siła wzniosłych, oryginalnych i (czasem) obrazoburczych sądów to doskonała mieszanka wywołująca pożądany zamęt i wzmożoną ciekawość. Śmiałość opinii, niezależność poglądów oraz roztaczanie aury tajemniczości – oto doskonały przepis na wyczarowanie nowych mistrzów podejrzeń. Kim miałyby być ów *maître à penser*? *Auctoritas* – jak to drzewiej bywało – zdobywali nieliczni. By nań zasłużyć – przynajmniej w świecie filozofii – należało przeprowadzać przewroty kopernikańskie. Obecnie zyskuje się „środowiskową” rewerencję w wyniku głoszenia poglądów nieprzystępnych, wzmocnionych skandalicznością, rzekomą odkrywczością i częstotliwością ukazywania się w mediach (jakże okrutnie mylił się Andy Warhol, przypuszczając, że telewizja zdoła zapewnić tylko pięć minut każdemu złąknionemu sławy). Nie miejsce tutaj na rozstrzygnięcie, czy czas wielkich myślicieli (*par excellence*) bezpowrotnie

---

<sup>25</sup> J.W. Goethe: *Faust. Część I i II*. Tłum. F. Konopka. PIW. Warszawa 1977, s. 47-48.

minął. „Wszystko, co się w świecie dopełniło, jest tylko – ściśle rzecz biorąc – zewnętrznym, materialnym wynikiem, praktycznym wcieleniem i urzeczywistnieniem myśli przemieszkujących w zesłanych na ten świat wielkich ludziach – toteż dumą historii świata – śmiało możemy to powiedzieć – będzie historia tych ostatnich”<sup>26</sup>. Jeśli przyjąć – za Thomasem Carlyle’em – tak pojmowaną wielkość, można wskazać co najmniej kilka postaci filozofii współczesnej, nadających ton debatom akademickim. Osób, których umysły konsternowały, przerażały, zachwycały i magnetyzowały. Jednostek, których wybitność była pomnażana istotnymi pracami lub rozmieniana na doraźny akces polityczny albo ambasadorowanie modnej (*ergo* wiodącej) ideologii, której początkowe zaślepienie zagrzewało do stawania na ideologicznych frontach, by z upływem czasu, po wygaśnięciu żarliwego uczucia, rozstać się w sposób gwałtowny („wszystkich nas oszukano”), komiczny („przecież wszyscy byli zaangażowani, więc nie sposób było się wyłamać”) i – najgorszy z możliwych – żenująco-cyniczny („poglądy się zmienia”; „było minęło”; „prawo mimikry – proszę zrozumieć”).

Pośród plejady filozoficznych tytanów dwudziestego stulecia pojawił się człowiek tak barwny, różnorodny, i budzący wiele silnych emocji. Postać, która swoimi radykalnymi przekonaniami, zawojowała przedwojenną myśl francuską, aby po wojnie utrwalić swoje nazwisko w toczonych sporach. Gromadził wokół siebie wielu słuchaczy (wyznawców?). Nigdy nie założył – na modłę antyczną – szkoły, ale i tak został Mesjaszem z nieodłącznym gauloisem – powiedziec nauczyciel, wykładowca, pedagog, byłoby co najmniej niestosowne. Pomimo tego zmierzał własną drogą. Nie pozostawił uczniów, ale i tak współczesna filozofia francuska pozostaje pod jego wpływem. Jego nieocenionym wkładem jest intelektualny ferment, kształtujący pokolenie młodszych myślicieli francuskich. Miłował korumpować podatne na mentorstwo dusze. Kto zjawił się na wykładzie, wychodził akolitą. Siał zwątpienie. Budził grozę. Miłował człowieka i gardził nim. Był wielbiony. Otaczano go czcią. Nikt tak dobrze, jak on, nie przyswoił i wypaczył politycznej rady Spinozy: ludźmi trzeba rządzić w ten sposób, by nie zdawali sobie sprawy, iż są rządzeni. Podły cynik i manipulator. Objawiał *horror historicus*, by szokować głębią i wizjonerstwem. Uczył antropologii dla zawładnięcia zniechęconą gęstwina ludzką. Na nielicznych fotografiach widzimy już to młodzieńca, już to poważnego mężczyznę z konterfektem Sfinksa. Szyderczy uśmiezek,

---

<sup>26</sup> T. Carlyle: *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*. Red. T. Macios. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2006, s. 5.



starannie zaczesana grzywka, okulary z grubymi, przyciemnianymi soczewkami, skrywającymi chłodne i przenikliwe spojrzenie. Ciągoty do błazenady, powodowały, że nigdy nie rozróżniano kiedy mówił serio, a kiedy drwił z słuchaczy i rozmówców. Nazywał siebie bogiem i był nim (w swoim najgłębszym przekonaniu). Bóg śmiertelny. Ostatni z bogów. Prorokował – z pasją chiliasty – dopełnienie się dziejów i zniknięcie człowieka. Ekscentryczny, rosyjski emigrant wykładał filozofię Hegla – Napoleona wśród filozofów – którego przedstawił w interpretacji antro-po-teo-teleologicznej. Filozofia heretyckiego komentatora Hegla była marksowsko-nietzscheańsko-heideggerowską hybrydą. Sam Hegel zapewne nie przypuszczał, zapisując w napięciu ostatnie zdania w *Fenomenologii ducha*, podczas gdy do jego uszu docierały wystrzały armatnie nadciągających do Jeny wojsk napoleońskich, że pojawi się ktoś po nim; ktoś jemu dorównujący. Postać o tak niebywałym autoramencie. Ucieleśnienie chytrego rozumu, przemawiającego nienaganną i przystępną<sup>27</sup> francuszczyzną z charakterystycznym akcentem słowiańskim. Ktoś, kto dokona obszernej glosy do sytuacji po rewolucji październikowej. Ktoś, kto „heroizując” Hegla, we wszelkich wypowiedziach przemycił komunistyczną propagandę (jak przystało na sowieckiego agenta), nie dopuszczając, że brnięcie w polityczny sankiulotyzm to *cul de sac*. Jego opowieści były przerobieniem heglizmu na wartki thriller społeczno-polityczny, z przypisami do codzienności, ujawniając to, co w samym heglizmie wciąż domaga się przemyslenia. „Každy przekład jest formą recepcji, każdy w pewien sposób »zdradza« oryginał. Ale pamiętajmy, że zdrada jest też pojęciem wieloznacznym, że znaczy nie tylko »odstępstwo«, »odejście«, ale także »ujawnienie«”<sup>28</sup>. *Traduttore* nie zawsze *traditore*.

Kim było to bożyszcze na miarę swoich czasów; czasów ciekawych, acz niepewnych, olśniewających, efektownych i szalenie niebezpiecznych. Był tak enigmatyczny i do końca nieodkryty przez nikogo, że przypisać mu można słowa carewicza Piotra z powieści Dmitrija Mereżkowskiego: „My Rosyanie [...] miary w niczem utrzymać nie umiemy; zawsze błądzimy na skrajach, po przepaściach”<sup>29</sup>. Demon ze Wschodu, bies<sup>30</sup> wywołujący swym przybyciem furorę w Paryżu...

---

<sup>27</sup> „Hegel z kolei miał innych słuchaczy, nie zwracał się do »jasnych« Francuzów, wyniosłych, dumnych z tego, że są »kartezjańscy«, którzy wykaz tych oczywistości mogli uznać za rzecz bezsporną, ale do »ciemnych« Niemców, do których trzeba było mówić ciemno”. G. Colli: *Po Nietzschem*. Tłum. S. Kasprzysiak. Oficyna Literacka. Kraków 1994, s. 52.

<sup>28</sup> J. Garewicz: *O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik*. [w:] „Teksty” 1980, nr 5, s. 42.

<sup>29</sup> D. Mereżkowski: *Piotr i Aleksy. Antychryst*. Tłum. W. Gostomski. G. Gebether i Spółka. Kraków 1907, s. 211.

Aleksandr Władymirowicz Kożewnikow pojawił się na świecie 11 maja 1902 roku<sup>31</sup>. Diaboliczny umysł wzrastał w niezwykle zamożnej (kupieckiej), mieszczańskiej i kosmopolitycznej rodzinie. Rodzina Kożewników, posiadająca kupieckie tradycje, żyła w centrum moskiewskiego Arbatu. Biografia Kożewnikowa to gotowy wzorzec na *Entwicklungsroman*. Jego ojciec – Władimir (przyrodni brat Wasilija Kandinskiego) – został zmobilizowany na front w Mandżurii, z którego nigdy nie wrócił. Matka małego Aleksandra powtórnie wyszła za mąż. Kożewnikow od najmłodszych lat objawiał niepospolite zdolności. Jako nastolatek władał pięcioma językami, miał wielki talent literacki, śledził na bieżąco osiągnięcia nauk ścisłych. Domową sielankę przerwał dramatyczny rok 1917. W wyniku bandyckiego napadu traci (ponownie) ojca, a sam ląduje w celi śmierci (akt oskarżenia dotyczył handlu na „czarnym rynku”). Roczny pobyt w karczerze i cudowne wybawienie (za niebotyczną sumę pieniędzy) to moment zwrotny w życiu naszego bohatera. Kożewnikow wyszedł z niewoli już na zawsze odmieniony. Ośnienie nastąpiło przez zgłębianie dzieł Marksa i Lenina. Kolejny wyznawca komunizmu ma wycucie chwili. Duszna, nieludzka atmosfera nowego bolszewickiego ładu wymusiła raptowne opuszczenie ojczyzny. Dzieje się to w 1920 roku. Kożewnikow, wraz z drugą falą emigracji przybywa do Polski. Los nie jest

---

<sup>30</sup> Niewykluczone, że zapoznał się z nim także Leszek Kołakowski, wiernie spisując jego wypowiedzi na konferencji prasowej: „Wszelkiemu złu, które ma rację, możecie jego rację odbierać, możecie świat inaczej urządzać. Ale zła, które samo dla siebie jest racją jako zło właśnie – tego zła nie potraficie pozbawić żywotności. Daremnie je sprowadzać do przejawu tej lub owej siły, która »sama w sobie« miała być nieszkodliwa czy dobra, czy ku dobru dająca się pokierować, czy też byłaby zwichnięciem przypadkowym, odchyleniem, abberacją, monstrualnością – niekorzystnym przejawem racjonalnego urzędnika w niewłaściwych warunkach działającego. Diabeł nie podlega reformie. Diabeł nie może być wyjaśniony, jest dany razem z istnieniem waszym, jest rzeczą, jest tym, który jest”. L. Kołakowski: *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*. [w:] Tegoż: *Rozmowy z diabłem*. Prószyński i S-ka. Warszawa 2005, s. 61.

<sup>31</sup> W opracowaniu noty biograficznej Kojève’a korzystałem głównie z: P. Nowak: *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre’a Kojève’a*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006; P. Nowak: *Wprowadzenie do lektury Kojève’a*. „Kronos” 2009, nr 3.; M. Filoni: *Le philosophie du dimanche. La vie et la pensée d’Alexandre Kojève*. Trad. de G. Larché. Gallimard. Paris 2010; B. Cooper: *The End of History: An essay on modern Hegelianism*. Univeristy of Toronto Press. Toronto-Buffalo-London 1984; J.H. Nichols: *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*. Rowman & Littlefield Publishers. New York 2007; M.S. Roth: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Cornell University Press. New York-London 1988; S. Rosen: *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Fundacja Aletheia. Warszawa 1998; E. Roudinesco: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Tłum. R. Reszke. Wydawnictwo KR. Warszawa 2005.

łaskawy. W Warszawie zostaje oskarżony o szpiegostwo. Trafia na pół roku do celi. Przebiegłość i zdolności oratorskie ratują go z opresji. Zdołał przekonać zatwardziałych śledczych, że jest ofiarą, a nie sprzymierzeńcem zbrodniczego systemu. Na wolności, obiera strategię – chyba najlepszą z możliwych – „na przeczekanie”. Istotnie bowiem wyczekuje na niemiecką wizję. Nie trwoni czasu. Całe dni przesiaduje w warszawskich bibliotekach, zachłanny na wszystkie dostępne lektury. W końcu, rusza do Niemiec. Pomocne okazują się więzy rodzinne. W Berlinie, wuj Kandinski zapewnia przybyszowi lokum. Nie zagrzewa długo miejsca. Trafia do Heidelbergu. Rozpoczyna się czas intensywnej nauki. Broni doktorat poświęcony metafizycznej religii Włodzimierza Sołowjowa (promotor – Karl Jaspers). Uczy się sanskrytu, tybetańskiego i chińskiego, śledzi najświeższe artykuły z fizyki teoretycznej. Pociąga go buddyzm, współgrający z ateistycznymi przekonaniami młodego adepta humanistyki. Akademicki Heidelberg nie był w stanie – w stopniu dostatecznym – sprostać rozbuchanym, młodzieńczym namiętnościom. Wraca do Berlina. Nurza się w burżujskich rozrywkach. Utracjusz nawiązuje romans z aktorką Cecylią Szutak, bratową Alexandre’a Koyrégo. Koyré zauroczony partnerem Cecylii, proponuje przenieść się na stałe do Paryża, i uczestniczenie w wykładach, w swoim wydziale. Rosjanin ochoczo przystaje. W 1926 roku Kożownikow – już jako Alexandre Kojève – praktykuje paryski, snobistyczny styl. Po spieniężeniu przemyconych (jeszcze z domu) precjozów, stać go na wyrafinowane zachcianki. Wraz z Cecylią sypia w najdroższych hotelach. Stołuje się w najwykwintniejszych restauracjach. „Natomiast całą resztę, której nie zdołał przejeść i przehulać, ulokował na giełdzie, kupując akcje fabryki serów »Rożeśmiana krowa« (La Vache Qui Rit). W 1931 roku pod wpływem światowego kryzysu finansów francuska giełda załamuje się, pozostawiając Kojève’a bez środków do życia. Dwa dodatkowe zdarzenia sprawiają, że trudno uznać ten rok za szczególnie łaskawy dla filozofa: odchodzi od niego żona, zaś dysertacja z dziedziny nauk ścisłych nie uzyskuje akceptacji uczonych z Sorbony”<sup>32</sup>. Gwałtowne zerwanie z *dolce vita* to dopiero początek perypetii bankruta. Topniejące oszczędności, osamotnienie, brak „majętnych” znajomości oraz jakichkolwiek perspektyw zarobkowych wywołują gorycz. W momencie najwyższej próby relacji towarzyskich z pomocą znów zjawia się wierny przyjaciel Koyré, zapewniający zastrzyk finansowy. Będąc redaktorem naczelnym „Recherches philosophiques”, zleca Kojève’owi opracowanie szeregu recenzji i artykułów, właściwie tylko po to, aby jego sytuacja ustabilizowała się. Niebawem nastaje dla Kojève’a *annus mirabilis*.

---

<sup>32</sup> P. Nowak: *Wprowadzenie do lektury Kojève’a*. „Kronos” 2009, nr 3, s. 61.

Zyskuje seminarium w prestiżowym École Pratique des Hautes Études (EPHÉ). W 1933 roku Koyré wyjeżdża do Kairu, zaproszony przez tamtejszy uniwersytet. Tym samym, odstępuje swoją wieloletnią katedrę filozofii religii – a jakże – wiernemu druhowi.

Kończąc wykłady w semestrze letnim roku 1939, nie spodziewano się, że forma nabierze treści. Jak na ironię (ironię historii?) groźba konfliktu ziściła się. Czas wojny Kojève spędza w Marsylii. Po wojnie napisze traktat polityczno-historiozoficzny: *Imperium Łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*. Dzieło okaże się na tyle właściwe z rokowaniami ówczesnej polityki francuskiej, że zostaje w kręgach władzy przyjęty za skuteczny instruktaż. Dyplomatyczna nominacja od Charlesa de Gaulle'a jest spełnieniem chorobliwych ambicji Kojève'a. W końcu może (faktycznie) rozgrywać ludźmi. Prędko zadamawia się (jako ekonomista-samouk) w gmachu Ministerstwa Ekonomii i Finansów. Implementacja do struktur władzy tylko wzmacnia autodeifikację. Kojève jest mocno przekonany o poruszaniu za ministerialne sznurki. To Kojève negocjuje Układ Ogólny w Sprawie Ceł i Handlu, a także współtworzy zapisy o Europejskiej Wspólnocie Gospodarczej. Zostanie jednym z ojców założycieli Unii Europejskiej. Rząd de Gaulle'a to zbyteczny dodatek w dyplomatycznych poczynaniach Kojève'a. Aktywność polityczna stępią pióro boga z Quai d'Orsay. We wszystkich pismach<sup>33</sup> wydanych po 1945 roku, brak dawnej werwy. Uleciał polot, przepadła arcydzielna intuicja, podział się gdzieś polor słów. Korespondował z Carlem Schmittem i Leo Straussem. Tego ostatniego poznał w Paryżu, gdzie Strauss przebywał na stypendium Rockefellera (od października 1932 roku do grudnia 1933 roku). Okazyjnie odpisywał na listy Stanley'a Rosenena i Allana Blooma – najgłośniejsze nazwiska z neokonserwatywnej Straussowskiej stajni. Do znudzenia powtarzał własnej sekretarce: „Jestem bogiem”. Śmiała się, a on się wściekał. Nigdy już nie powrócił do wielkiej formy. Zaproszenia na wykłady przyjmował z wdzięcznością, ale – ku swej rozpaczycy – audytorium skrzętnie notowało jego słowa, miast ruszać na barykady. Zamierzone prowokacje i największe kontrowersje, audytorium przyjmowało z należytą uwagą. Majową zawieruchę w 1968 roku wita chłodno. Studenckie protesty to dlań szczeniackie wybryki. Studenci potrafili tylko okupować wydziały. Strajkujący mieli dość autorytetów. Nie o takiej jednak walce Kojève nauczał.

---

<sup>33</sup> *L'empereur Julian et son art. d'écrire ; Essquisse d'une doctrine de la politique française ; Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (T. 1-3) ; *Kant ; Le concept, le temps et le discours ; La notion d'autorité ; L'athéisme*.

Alexandre Kojève umiera gwałtownie 4 czerwca 1968 roku, podczas służbowego pobytu w Brukseli. A więc tak kończy bóg? Dlaczego nie? Nie było z kim rozmawiać, polemizować i nauczać, a eskapistyczni studenci woleli mantrować „reformatorskie” *clichés*, zapożyczone od Marksa, Lenina, Trockiego, Mao, Che Guevary... Może właśnie spełnił wszystko, co zamierzał. Nie warto już niczego nauczać. Ktoś bezmyślnie mówi po coś do kogoś...

*(...) nic nadchodzi  
nic w czarodziejskim płaszczu  
Prospera  
nic z ulic i ust  
z ambon i wież  
nic z głośników  
mówi do niczego  
o niczym*

*nic płodzi nic  
nic wychowuje nic  
nic czeka na nic  
nic grozi  
nic skazuje  
nic utaskawia<sup>34</sup>*

Kojève zniknął za kurtyną historii. „Z pewnością można powiedzieć jedno: myśl Kojève’a może być wzorcowym przykładem dialektycznej zasady, zgodnie z którą racjonalna konstrukcja, czy to matematyczna, czy teoretyczna, doprowadzona do »logicznej« ostateczności, nieuchronnie wikła się w sprzeczności. Ci, którzy chcieliby oczyścić dwuznaczną erotyczną konwersację pomiędzy bogami a śmiertelnymi, czyniąc z niej uniwersalny i homogeniczny dyskurs, zastępują bogów i śmiertelnych hermeneutyką zezwierzęcenia, a dyskurs i milczenie – nieartykułowanym krzykiem”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> T. Różewicz: *Nic w płaszczu Prospera*. PIW. Warszawa 1962, s. 11.

<sup>35</sup> S. Rosen: *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Fundacja Aletheia. Warszawa 1998, s. 128.

### 1.3. Wykłady Kojève'a, a intelektualny klimat przed- i powojennej Francji

Lata 30-te we francuskiej filozofii były niezwykle „proniemieckie”. Wskazywano na generację trzech H – Hegla, Husserla i Heideggera (zaczęto stosować ten termin po II Wojnie Światowej). Trzej mędracy szybko zyskali rząd dusz przez – w pewnym stopniu – kontynuację *Lebensphilosophie* i wywrotowość (czego nie zapewniał choćby neokantyzm Leona Brunschvicga). Fenomenologia i rodzący się egzystencjalizm dawały odpowiedzi na pokoleniowe niepokoje, a goszystowskie rozgorączkowanie dodawało większej pikanterii uniwersyteckim i kawiarnianym dysputom. „W pierwszej połowie dwudziestego wieku filozofia, pogłębiając i »rewolucjonizując« refleksję nad własnymi dziejami, starała się przygotować swe przyszłe odrodzenie. Gdy ono nie nadeszło, zaczęła tę refleksję uznawać za jedyne uprawnione zadanie, jakie jej jeszcze pozostało”<sup>36</sup>.

Alexandre Koyré dobrze potrafił odczytywać znaki czasu. Wczuwając się w ducha dziejów, zdawał sobie sprawę, że zorganizowanie rozległych studiów nad „egzystencjalistycznymi” pismami młodego, a pojenajskim „systemem” starego Hegla, uzupełnionymi komponentami Heideggerowskiej ontologii z *Bycia i czasu*. „Wysuwając hipotezę końca dziejów, czyli ujmując system heglowski jako dokonane w Jenie uświadomienie sobie upadku starego świata i wynikająca stąd dla filozofii konieczność utożsamienia się z »sową Ateny«, Koyré znalazł się w 1933 roku w punkcie szczytowym swego nauczania na temat heglizmu: hipoteza ta miała odnieść sukces. Na prowadzonym w tym samym roku seminarium pojawiło się grono wiernych mu przyjaciół: Corbin, Kojève, Bataille, Queneau. Dyskusje, jakie wówczas prowadzono, miały nader gwałtowny przebieg – kontynuowano je w formie owocnej wymiany poglądów w Café Harcourt usytuowanej na rogu place de la Sorbone i boulevard Saint-Michel [...]. W Harcourt narodziły się podstawowe idee współczesnej filozofii francuskiej. To właśnie tam świętował tryumf Hegel oraz odnowienie studiów heglowskich”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> J. Zychowicz: *Wprowadzenie do czytania Kojève'a*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 2, s. 154.

<sup>37</sup> E. Roudinesco: *Jaques Lacan. Jego życie i myśl*. Tłum. R. Reszke. Wydawnictwo KR. Warszawa 2005, s. 147-148.

Kojève, zaprawiony w Hegłowskiej lekturze i kruszeniu kopii na wykładach Koyrègo objął po nim miejsce. Od 1933 do 1939 roku ściąga na swe seminarium paryską śmietankę<sup>38</sup>. Ściągali najznamienitsi. „Ludzie niezwykli, potem znani czy sławni”<sup>39</sup>. Seminarium szybko zyskało rozgłos. Wpierw, przybrało sztywną formułę nauczania w salach EPHÉ, aby szybko przenieść się w bardziej ludyczną przestrzeń. „[...] odbywało się ono w każdy poniedziałek o godzinie 17.30, a każde zebranie miało ciąg dalszy w Café Harcourt, gdzie spotykali się słuchacze »dwóch K« [Koyré’go i Kojève’a]”<sup>40</sup>. Kongenialny objaśniacz Hegła. Śmieszny stalinista<sup>41</sup>, w „zgoła jakobińskich”<sup>42</sup> nadinterpretacjach<sup>43</sup>, ściągał na swą gadaninę postacie tak odmiennej proveniencji filozoficznej. „Hegel [zwłaszcza Kojève’ański] niespodziewanie zdawał się otwierać nowe perspektywy, dawać nowe możliwości – katolikom, marksistom, egzystencjalistom i fenomenologom – kładąc nacisk na historyczność rozumu i racjonalność historii. Kartezjańska Francja odkrywała w filozofii i dla filozofii historię i jej wagę, a zarazem mogła oderwać się od swojej bezpośredniej przeszłości”<sup>44</sup>.

Co wywoływało taką furorę? Może to, że zagadnienia ducha, samoświadomości walki pana z niewolnikiem lub świadomości nieszczęśliwej nagle ożywały w poetyce glosatora, nabierając nie tyle Hegłowskich aluzji, co powiązań z realnymi wydarzeniami, które przetoczyły się przez biografie uczestników. Kunszt Kojève’a polegał na podkładaniu pod wybrane passusy *Fenomenologii ducha*, własnych przemyśleń, wzbogaconych improwizacją, kokietowaniem i szokowaniem tłumu. Arcypoważne wywody, były kwitowane sarkazmem a

---

<sup>38</sup> W gronie licznych seminarzystów występowali m.in.: Hannah Arendt, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean-Paul Sartre, Pierre Klossowski, Raymond Queneau, Jacques Lacan, Gabriel Marcel, Gaston Fessard, Maurice Merleau-Ponty, Éric Weil, Jean Hyppolite, Roger Caillois, Robert Marjolin, Alexandre Koyré, André Breton, Jean Wahl, Pierre Kauffmann, Tran duc-Thao.

<sup>39</sup> R. Aron: *Widz i uczestnik*. Tłum. A. Zagajewski. Czytelnik. Warszawa 1992, s. 37.

<sup>40</sup> E. Roudinesco: *Jacques Lacan...*, s. 152.

<sup>41</sup> „W czasie mojego kursu (czyli przed wojną) zawsze [kazałem] czytać w myślach »Stalin« zamiast »Napoleon« i wszelako [tak – M.S.] interpretować. [W swojej terminologii. Stalin = Aleksander [Wielki – M.S.] naszych czasów = »uprzemysłowiony Napoleon« = Świat (= Kraj) imperium]”. *Alexandre Kojève – Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève „Colonialism from a European Perspective”*. Ed. and Transl. By E. de Vries, „Interpretation”, Fall 2001, Vol. 29, No. 1, s. 97.

<sup>42</sup> E. Nowak-Juchacz: *Hegel Alexandre Kojève’a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii. Poznań 1999, s. 18.

<sup>43</sup> Warto przedstawić cenną uwagę Ryszarda Panasiuka: „Już Croce postawił pytanie o to, co żywe, a co martwe u Hegla. Dla Kojève’a żywe, głębokie, płodne jest przede wszystkim jego ujęcie ludzkiej egzystencji. Wydobywając tę problematykę z jego dzieła, nie waha się, mimo całej finezji zabiegów komentatorskich, przed »przeinterpretowaniem« tekstów poddawanych analizie. Ale w ten sposób cel swój osiąga tym pewniej”. R. Panasiuk: *Człowiek, Czas, Historia (Hegel Kojève’a)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, T. 29, s. 88.

<sup>44</sup> M. Kwiek: *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii. Poznań 1999, s. 12.

konkluzje kończyły się ucieczką w facecje. „Niechybnie tym, co – zdaniem Vincenta Descombesa – spowodowało zainteresowanie Kojève’em, była jego zdolność kompromitowania filozofii – w sensie, w jakim mówi się o »kompromitujących znajomościach« - wskutek skierowania jej ku rejonom istnienia, jakie dotychczas niechętnie nawiedzała: cynizmowi politycznemu, skuteczności masakry i przemocy oraz, w sposób ogólny, *bezrozumnemu pochodzeniu tego, co rozumne*. Te aspekty dzieła Hegla, które długo uznawano za wstydliwą część jego filozofii, stanowią teraz całą jej wartość dzięki magicznej umiejętności opowiadania, jaką posiadał Kojève”<sup>45</sup>.

Мудрец hipnotyzował zebranych. Każde spotkanie było niepowtarzalne. Godziny rozpoczęcia i zakończenia seminarium były umowne. Wszyscy wiedzieli, że bogu się nie przerywa. Na dyskusje był czas później. Wiedzę o treści wykładów zawdzięczamy stenogramom Queneau, wydanym przez Gallimard w 1947 roku jako: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur La Phénoménologie de L’Esprit*. Kojève czerpiąc z tradycji *agrapha dogmata* – na ile był to przewidziany zabieg, nie dowiemy się nigdy – wywoływał w seminarzystach silne emocje. Wszyscy przeczuwali, że uczestniczą w czymś ważnym, przełomowym i filozoficznie doniosłym. „Zajęcia Kojève’a – wyznawał Bataille – mnie rozdarły, starły na proch, powaliły setki razy”<sup>46</sup>. Jedynym rekwizytem zajęć była *Fenomenologia ducha*. Kojève jednak nie przemawiał Heglem. Specyfika jego stylu miała przefiltrować odczucia słuchaczy, tak, aby sądzili, że treść wykładu jest jak najbardziej na czasie; że to historia wszystkich i każdego z osobna. Kojève zatem mówił o przeznaczeniu ludzkości po końcu historii w pozostawionym dziele (*scil. Fenomenologii ducha*). „W trakcie każdych zajęć Kojève czytał kilka linijek tekstu niemieckiego i proponował komentarz w postaci tłumaczenia lub tłumaczenie w postaci komentarza, w dziwnym, ani całkowicie francuskim, ani też niemieckim, języku – którego nie sposób chyba lepiej określić niż jako »kojèveowski« – i w równie pośrednim stylu, między spekulacją a fikcją”<sup>47</sup>. Geniusz eksternalizujący terror historii. Mistrz-deziluzjonista, odkrywający koszmar dziejów, przeistaczający się – w Kojève’ańskim dekodowaniu – we własną karykaturę. Weselmy się i nie traktujmy śmierci poważnie. Nie ma historii, nie ma człowieka (*deus dixit*). Nastął banaf

---

<sup>45</sup> V. Descombès: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo Spacja. Warszawa 1997, s. 21.

<sup>46</sup> G. Bataille: *Oeuvres complètes*. T. VI. Gallimard. Paris 1973, s. 146. Cytuję za: P. Macherey: *Queneau kopista i czytelnik Kojève’a*. Tłum. E. Wieleżyńska. „Literatura na Świecie” 2000, nr 6, s. 91.

<sup>47</sup> P. Macherey: *Queneau kopista...*, s. 92.



oraz wtórność. Kojève był podobno głęboko zawiedziony ochoczym, wiernym gronem „uczników”. Chodziło wszak o wzniesienie rewolucji, ale nie werbalnej! Tymczasem krew się nie połała więc nic się nie stało (ku rozpaczy wykładowcy-prowokatora).

Po 1945 roku zainteresowanie heglizmem we Francji słabnie na rzecz świętości marksizmu (ceniono szczególnie pisma młodego Marksa). Dialektyka nadal jest w poważaniu, ale starająca się objaśniać *nowe*, a nie konserwować *stare*. Marks będzie hołdowany w latach 50-tych (i na przełomie 50-tych i 60—tych, dzięki strukturalizmowi Althussera), by zostać zdeklasowanym przez Nietzschego oraz Freuda – dwójca, zapładniająca myśl filozoficzną od drugiej połowy lat 60-tych. Wiązało się to z kultem dla transgresji i narodzinami heterologii. Odtąd Hegel stał się problemem, zawadzającym na ścieżkach filozofii francuskiej. Należało go unicestwić, wyzbyć się dialektycznego języka i raz na zawsze wyprzeć z pamięci. Niepokorna heterologia kontestowała Wielkiego Ducha Niemieckiego. Opór wobec wszechwładnego idola bytu, głajchszaltowania pojęć, niwelacji odmienności to nowy program nadsekwąskiej filozofii. Inkryminowana totalność miała wyłaniać i wzmacniać różnicę, podminowując totalność. Godząc w logocentryzm, chciano przywrócić należyłą powagę sprawom zepchniętym na margines filozofii (podświadomość, seksualność, spotkanie z Innym, psycho-lingwistyka, ruchy emancypacyjne). Wydawać by się mogło, że złożenie Hegla na prokrustowym łożu, miało – w efekcie – nie tyle skazać go na wieczny postój na bocznym torze, co dokonać *coup de grâce*. Tak się jednak nie stało.

Hegel *redivivus*? Zdecydowanie tak! Nieposkromiony duch Hegla przywędrował z wygnania (właściwie, czy był nań kiedykolwiek?), strasząc – niczym widmo Banqua – francuskich myślicieli. Zastanawia, jak mozolny trud filozofów różnicy, starających się odciąć od heglizmu przyczynił się do jego zmartwychwstania, dobitnie ujawniając parantele powojennych filozofów z Heglem. „Filozofia Hegla jako »byt spektralny«, jako gra cieni, nieustannie się przemieszcza i przekształca. Obecny-nieobecny, żywy, choć martwy, rozszarpywany na kawałki, atakowany, reinterpretowany i tak czy owak uwewnętrzniany, przeciwstawiany samemu sobie, a nawet wywracany na nice, Hegel nieustannie krąży po współczesnej filozofii francuskiej. Właśnie dlatego jest ona poheglowska”<sup>48</sup>. Upiór Hegla nie poddał się niczym egzorcyzmom (choć były czynione po wielokroć). Nawiedzając obszerne wnętrza francuskiej myśli, zmusza jej mieszkańców do analizy zapożyczeń. Hegel sprawdza się jako wyborny trener pamięci, u wszystkich filozofów, gaszących palące

---

<sup>48</sup> M. Kowalska: *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*. Fundacja Aletheia. Warszawa 2000, s. 12.

pragnienie w spokojnym prądzie Lety. „W istocie widma Hegla są we współczesnej myśli francuskiej obecne na dwa podstawowe sposoby: jako upiory w rodzaju zamkniętej całości oraz jako cała paleta o wiele bardziej złożonych sensów, jakie można by nadać Heglowskim kategoriom. Właśnie krytykując to, co uważają za istotę heglizmu i proponując alternatywne koncepcje, myśliciele od Sartre’a po Derridę odkrywają może tylko pewne możliwości ukryte w samym heglizmie”<sup>49</sup>.

Z pewnością psychoanalitik czytając powyższe, wpadłby w zdumienie i spytał: czy współczesna filozofia francuska wykonała należyłą pracę żałoby? Odpowiedź nie jest jednoznaczna (wbrew oczekiwaniu psychoanalitika, który wystawiłby współczesnej francuskiej filozofii horrendalny rachunek, za krótki pobyt na kozetce). Heglowski fantom nie daje o sobie zapomnieć. Dlatego najważniejsze jest przyjęcie i pogodzenie się z nim. Zastanówmy się czym jest istota widma, albo – precyzując – widmo istotne? „To zmarły taką śmiercią, – objaśnia Quentin Meillassoux – że żałoba po nim jest nie do zniesienia. To zmarły tak, że praca żałoby i upływ czasu nie są w stanie uczynić lżejszą więzi między nim a żyjącymi. Zmarły, który woła koszmarem swej śmierci nie tylko do bliskich, krewnych, lecz do wszystkich, którzy przecięli ścieżki historii jego życia. [...] Widma istotne to zmarli, którzy zawsze będą odmawiać przeprawy na tamten brzeg, którzy notorycznie zdzierają okrywający ich całun, by – na przekór wszelkiej oczywistości – ogłosić żywym, że ich miejsce pozostaje na zawsze wśród nich. Ich koniec nie kryje w sobie żadnego sensu, nie wieńczy niczego”<sup>50</sup>.

Jacques Derrida wiedział jak przemieszczać się po filozoficznej nekropolii. Pisząc *Glas*<sup>51</sup>, organizował podzwonne Heglowi. Derridiańska hauntologia zrywa pakt, budząc do życia straszdytło. „Ta logika nawiedzania nie będzie tylko większa i bardziej silniejsza niż ontologia lub myślenie bycia Bycia (»być« przy założeniu, że jest to kwestia Bycia w »być albo nie być«, ale nic nie jest mniej pewne). Dawałoby to [obraz] wnętrza domostwa jako opisu miejsc lub poszczególnych rzeczy, odnoszących się do eschatologii i teleologii. Tak je *pojmuje*, ale pozostają niezrozumiałymi. Jak w rzeczywistości pojąć dyskurs końca albo dyskurs o końcu? Czy kiedykolwiek może być pojęty kraniec skończoności? I opozycja między »być« i »nie być«? Już *Hamlet* rozpoczynał od oczekiwanego powrotu zmarłego Króla. Po końcu historii, duch przybywa z *powrotem* [revenant], pod postacią *zarówno* ponownie

---

<sup>49</sup> M. Kowalska: *Francuskie widma Hegla. (Zarys problemu)*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 2, s. 217.

<sup>50</sup> Q. Meillassoux: *Żałoba, która nadchodzi – Bóg, który się zbliża*. Tłum. A. Dwulit. „Kronos” 2009, nr 3, s. 208.

<sup>51</sup> J. Derrida: *Glas*. Transl. by J.P. Leavey, Jr., R. Rand. University of Nebraska Press. Lincoln-London 1986.

nawiedzającego zmarłego i ducha którego wyczekiwany powrót powtarza się, wciąż i wciąż”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> J. Derrida: *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Trans. P. Kamuf. Routledge. New York-London 1994, s. 10.

## II. Wielki epos o panowaniu i służebności

### 2.1. Pan we własnej osobie

Księżę

*Uwierz, że umrzesz, wówczas śmierć lub życie*

*Staną się słodsze. Tak pomyśl o życiu:*

*Jeśli cię stracę, stracę wartość, którą*

*Jedynie głupiec chce zachować. Jesteś*

*Tchnieniem podległym wpływom wszystkich planet*

*Zagrażających, niemal co godzina,*

*Twojej siedzibie. Jesteś błaznem Śmierci.*

*Dla niej pracujesz, gdy od niej uciekasz,*

*Mimo to biegnąc nieustannie ku niej.*

*Nie jesteś rzeczą szlachetną, gdyż wszystkie*

*Twoje radości zrodziła pośledniość*

*Nie jesteś wcale mężny, gdyż się lękasz*

*Rozwidlonego miękkiego języka*

*Najmarniejszego węża. A najlepszy*

*Twój wypoczynek to sen, który często*

*Przyzywasz, jednak wielce się obawiasz*

*Śmierci, choć nie jest ona niczym więcej<sup>1</sup>.*

Na początku był strach. Świat istotom ludzkim objawiał się jako permanentna rewolucja. Walczył każdy z każdym. Walkę wypowiedano przeciw władcy, państwu, naturze, ideologii. Porywano się na świętości, ale także wydatkowano energię na podminowywanie

---

<sup>1</sup> W. Shakespeare: *Miarka za miarkę*. Tłum. M. Słomczyński. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1983, s. 76.

banalnej rzeczywistości. Sabotując codzienność, starano się wysiodłać dotychczasowych rządców, zmieniając świat na lepsze, a przynajmniej zachowując własne istnienie. Oslawiony pasaż z *Fenomenologii ducha*, traktujący walkę dwóch samowiedz jako punkt zwrotny w dziejach, był nie tylko niezbędny do samo-poznania, ale – w szczególności dla Kojève’a – był najważniejszym przypisem do ludzkiej mądrości. Dialektyka pana i niewolnika<sup>2</sup> objaśniała genezę człowieczeństwa, społeczeństwa oraz państwa. Naświetla dodatkowo arkana władzy. Po starciu pana z niewolnikiem (o którym szerzej powiemy w następnym podrozdziale), przegrany musi ulec władzy, gdyż z jej woli ocalał. Pan trzyma niewolnika w szachu. Nie może on folgować emocjom, ryzy prawne uniemożliwiają reakcje odwetowe. Naturą władzy, podobnie jak przyrodą, rządzi ślepy traf. Jest dynamiczna, przeważnie nieprzewidywalna, i budzi należyty postrach u śmiertelnych. Człowiek nie jest pięknym zwierzęciem, w zasadzie jest od zarania bardzo niedoskonały. „Można bowiem o ludziach w ogóle powiedzieć, że są niewdzięczni, zmienni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw i chciwi zysku; gdy im czynisz dobrze, wszyscy są ci oddani, ofiarują ci swą krew i mienie, życie i dzieci [...]”<sup>3</sup>. Człowiek działa odpowiednio jedynie pod przymusem. Każda zatem władza musi sięgać do źródeł, a więc do terroru. Przemoc i strach to brzydkie siostry bliźniaczki władzy, trzymane w zanadru, by w dowolnym momencie przypominać jakie panują reguły gry. Kto ich nie uznaje może – jeśli starczy mu mężności – stanąć w szranki z władzą. Ryzyko może być opłaczalne.

---

<sup>2</sup> Francuskie *Esclavage* i niemieckie *Knechtschaft* odnoszą się do niewolnictwa i/lub służebności. Po dłuższym jednak zastanowieniu, wkrada się wątpliwość, czy obydwaj terminy (zważając na historyczne znaczenia) mogą występować zamiennie? „Władza – pisze Hobbes – zdobyta przez podbój czy też zwycięstwo w wojnie niektórzy pisarze nazywają DESPOTYCZNĄ od słowa δεσπότης, które znaczy tyle co *pan* czy *władca*; jest to władza pana nad jego sługą. I tę władzę zdobywa zwycięzca wówczas, gdy zwyciężony, aby uniknąć grożącej mu śmierci, zawiera ugodę bądź w wyraźnych słowach, bądź przez inne wystarczające znaki woli, że póki żyć będzie i póki pozostawiona jest mu swoboda ruchów ciała, zwycięzca będzie się nim posługiwał, jak mu się podoba. Gdy zaś taka ugoda zostanie zawarta, zwyciężony jest SŁUGĄ, lecz nie wcześniej; przez słowo *sługa* bowiem [...] rozumiemy nie jeńca, który jest trzymany w więzieniu czy w więzach, póki jego właściciel [...] nie rozstrzygnie co z nim robić [...], lecz takiego człowieka, który, pojmany, ma pozostawioną swobodę ruchów ciała i któremu jego pan zawiera na podstawie przyrzeczenia, że on nie zbiegnie i nie uczyni żadnego gwałtu nad swoim panem”. T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Aletheia. Warszawa 2005, s. 288-289.

Podobną uwagę zgłaszał Marek J. Siemek: „W ogóle tłumaczenie Hegłowskiego *Knecht* przez »niewolnika«, a nie »sługę«, jest najwyraźniej kalką z błędnej terminologii francuskiej, która przed półwieczem dość powszechnie narzucił Kojève. Za paradoks trzeba uznać fakt, że właśnie z takim nieściśłym przekładem podstawowych terminów i pojęć łączył Kojève nader szczęśliwie swą znakomitą i po dziś niedościgną interpretację Hegłowskiego modelu intersubiektywności, zawartego przede wszystkim właśnie w dialektyce »walki o uznanie«. M.J. Siemek: *Hegel i filozofia*. Oficyna Naukowa. Warszawa 1998, s. 191.

Sadzę, że problem właściwego oddania *Herrschaft und Knechtschaft* nie jest najistotniejszy. Różnica między niewolnictwem a służebnością to niuans nad którym nie warto się rozwódzić, dlatego – zgodnie z Kojève’ańską „kalką” – będę posługiwał się terminem pan i niewolnik.

<sup>3</sup> N. Machiavelli: *Ksiądzę*. Tłum. Cz. Nanke. Wydawnictwo Antyk. Kęty 2005, s. 68.

„(...) o sensowności sporu, decydują jedynie jego strony. Sam moment decyzji wejścia w spór ma charakter egzystencjalny, nie teoretyczny, ponieważ stawką w nim jest życie. Walka całych grup, zwłaszcza walka pokoleń, nie jest więc mniej lub bardziej wyszukaną metaforą, za którą kryją się prywatne frustracje czy idiosynkrazje młodych albo starych. To psychologia wielkiego wydarzenia, to najpierwsza rzeczywistość, wobec której inne światy – religijny, ekonomiczny, ogólnie duchowy – są jak wydmuszki, wydmuchane po brzegi próżnią i niczym”<sup>4</sup>. Spór jest zasadą istnienia. Kto żyw, musi uznawać<sup>5</sup> panującego (jego osobę bądź emanację). Walka o władzę jest zawsze rozgrywką o uznanie. Życie jest drugorzędne. Życie nie uznawane nic nie znaczy. Wynikiem starcia jest asymetryczna pozycja władcy i całej reszty podwładnych. Narodzinom suwerenności towarzyszy spryt, przewaga technologiczna, militarna (czy jakakolwiek inna, wymuszająca posłuszeństwo), znajomość słabości przeciwnika (albo zdolność utrzymania – do pewnego stopnia – jego pragnień). „Zdobywa się (...) moc suwerenną dwiema drogami. Jedna to siła przyrodzona; na przykład wówczas, gdy człowiek podporządkowuje swoje dzieci sobie i swemu kierownictwu, przez to, że może je unicestwić, gdyby się oparli; albo wówczas, gdy człowiek w wojnie podporządkowuje swej woli nieprzyjaciół, darowując im życie pod tym warunkiem. Drugą drogą wówczas, gdy ludzie zgadzają się między sobą podporządkować się dobrowolnie jakiemuś człowiekowi czy zgromadzeniu, ufając, że będzie ich bronił przed wszystkimi innymi”<sup>6</sup>.

Panu przysługuje istota nie-biologiczna, funkcjonująca poprzez ustaloną i zmienną symbolikę. Jego wygrana potwierdza wielką odwagę i niestronienie przed ryzykiem. Jest *panem* życia, które jednocześnie przekracza. Nie jest przywiązany do witalności, gdyż to ogranicza. *Życiem* pana jest niewolnik. Zmuszając niewolnika do pracy, pan przyjmuje to za

---

<sup>4</sup> P. Nowak: *Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości*. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013, s. 70.

<sup>5</sup> Istnieć to być uznanym. Niewolnikowi nie przysługuje uznanie, lecz musi uznawać. Uznanie wiąże się więc nie tylko z przeżyciem, ale jest przypisane temu, kto nad tym życiem sprawuje kontrolę. Literackim wzorem dla pana, równie szybko zyskującego poważanie, jak je tracącego jest Akakiusz Akakiuszowicz Kamaszkin – pocziwy safandula, czynownik, nie wzbudzający w urzędzie i poza nim najmniejszego szacunku. Kiedy jego stary płaszcz nie nadaje się do użytku, postanawia – z oporami – udać się do Grzegorza Pietrowicza – krawca-pijaczyny. Po długim dobijaniu targu, nowe odzienie wzbudza furorę i rewerencję w środowisku zawodowym. Los nie obchodzi się jednak z Kamaszkinem łaskawie. Wieczorem, wracając z przyjęcia zostaje napadnięty. Łupem pada płaszcz, uruchamiając serię nieszczęśliwych zdarzeń, których finałem jest śmierć bohatera. „Pana Akakiusza pogrzebano. I Petersburg pozostał bez pana Akakiusza, jak gdyby go tam w ogóle nigdy nie było. Zniknęła i skryła się istota, którą się nikt nie zajmował, nikt jej nie brał w obronę, nikt nie kochał, [...] istota, która pokornie znosiła drwiny kancelaryjne i zesłała do grobu nie dokonawszy żadnego niezwykłego czynu. Wszelako u kresu jej życia, wprowadzie na chwilę tylko, nawiedził ją jednak i opromienił jej biedny schyłek miły gość w postaci szynela, aby wnet potem zawaliło się na nią nieszczęście nie do zniesienia, tak samo, jak spada ono na głowy możnych tego świata”. M. Gogol: *Szynel*. Tłum. J. Wyszomirski. Książka i Wiedza. Warszawa 1967, s. 45-46.

<sup>6</sup> T. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 259.

właściwą sobie zapłatę. Władca nie podejmuje już żadnych wysiłków w walce o prestiż (w końcu zdobył to, o co zabiegał). Wyższość pana nad niewolnikiem, polega też na nieprzerwanym radowaniu się ze zdobytej pozycji. Pan niczego nie pragnie. Władza zapewnia mu wszystko. Widmowym rezultatem wysiłku pana z przeszłości, są wytwory poddanego. Przyroda, w rękach pańskich, to ciągłe używanie, bez ponoszenia wysiłku i strat. Pan rozpływa się w przyjemności posiadania, pojmując, że kto inny pracuje za-niego-dla-niego. Pan traktuje niewolnika instrumentalnie. Wymaga od niego pełnego oddania i niezwłocznego wykonywania wszelkich zachcianek. Niewolnik – w rozumieniu pana – nie jest, i nigdy nie będzie odpowiednim dla niego partnerem. Jest raczej czymś *bez życia*, obdarzonego łaską wyrobniczej egzystencji, przedmiotem do wykorzystania, stracenia, zmarnowania, na straty spisania. Obarczony służbą helota, nie spodziewa się, że to jemu przypadnie w udziale zawojowanie utraconego świata i zawładnięcie historią. Niewolnik jest zwiastunem końca pana, z czego ten drugi nie zdaje sobie sprawy, lekce sobie ważąc przewidywanie przyszłości.

Władza pana nabywała od średniowiecza transcendentalnego umocowania w prawie, łącząc sferę polityki z teologia. Teologia polityczna precyzyjnie wyznaczała nie-ziemskie prerogatywy władzy, skutecznie chroniąc ją przed profanacją gminu. W Ryszardzie II natrafiamy na fragment, dobrze oddający napięcie między boskimi insygniami a ziemskim skalaniem:

Bolingbroke

*Czy jesteś gotów oddać twą koronę?*

Król Ryszard

*Tak, tak, nie, nie, tak, gdyż nikim się staję;*

*Więc nie, bo przecież tobie ją oddaję.*

*Przypatrz się teraz, jak sam siebie niszczę:*

*Składam to wielkie brzemię z mojej głowy*

*I nieporęczne berto z rąk wypuszczam,*

*A z serca godność królewską usuwam.*

*Własnymi łzami zmywam namaszczenie,*

*Własnymi dłońmi oddaję koronę,*

*Własnym językiem świętą godność brukam,*

*Własnym mym tchnieniem śluby me obalam.*

*Zrzekam się całej glorii majestatu [...] <sup>7</sup>.*

Ryszard zrzeka się korony, niweczając swą przeszłość i nikim się stając. Królewska godność to byt autonomiczny, dla której jednostkowe ciało króla staje się jedynie biernym nośnikiem. Gest abdykacji jest zbrukaniem władcy. Monarcha nie dzierży władzy zgodnie z własną wolą, a jedynie wciela w siebie pojęcia; hipostazuje korporacyjne pojęcia korony i godności. Korona nadaje suwerenność władcy. Ciało króla jest fantomowe. To *corpus mysticum* (*vel universitas*). Król jest inkarnacją korony, jej opiekunem, ontyczną egzemplifikacją. Koronie przysługuje uniwersalność i nieśmiertelność, lecz nie jest ona równoznaczna z godnością. „Pojęcie Korony (...) odnosiło się głównie do suwerenności całego kolektywnego ciała królestwa w taki sposób, że zachowanie integralności Korony stawało się sprawą »dotyczącą wszystkich«. Godność różniła się jednak od korony. Odnosiła się głównie do szczególnego charakteru urzędu królewskiego, do suwerenności przekazanej królowi przez lud i znajdującej się w samej osobie króla. Z pewnością nie wynikało z tego, że Godność królewska dotyczyła samego króla, a *nie* dotyczyła wszystkich. Ponieważ Godność króla wraz z jego prerogatywami musiała być zachowywana i respektowana w imię całego królestwa, Godność posiadała także naturę publiczną a nie wyłącznie prywatną”<sup>8</sup>. Zauważmy jednak, że godność jest dziedziczna i nigdy nie umiera. *Dignitas* wiązała się z regułą sukcesji. Nie był to termin moralny, lecz na wskroś polityczny (a dokładnie teologiczno-prawny). *Dignitas* wyrażała ciągłość (a przez to wieczność) władzy, i w przeciwieństwie do ciała wspólnotowego oraz korony, była pozbawiona konotacji przestrzenno-organicystycznych. Za sprawą *dignitas*, cały rodzaj ludzki mieścił się w jednostce króla, odradzającego się jak Feniks, dla którego dzień narodzin i śmierci pokrywają się z sobą, utrzymując opinię, że władza niejako sama siebie płodzi. „[...] metafora Feniksa nieźle nadawała się do zilustrowania natury *Dignitas quae non moritur*: *Dignitas* opata, biskupa, papieża czy króla stanowiła podobną do Feniksa *species*, utożsamioną z jednostką z racji występowania w postaci tylko jednej indywidualizacji naraz – dzierżyciela. Poza tym można powiedzieć, że Feniks był »naturalną« jednoosobową korporacją. Z tego względu z popiołów metafory Feniksa narodził się pierwowzór widma

---

<sup>7</sup> W. Shakespeare: *Tragedia króla Ryszarda II*. Tłum. M. Słomczyński. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1984, s. 111.

<sup>8</sup> E.H. Kantorowicz: *Dwa Ciała Króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Tłum. M. Michalski, A. Krawiec. PWN. Warszawa 2007, s. 304.



zwanego »jednoosobową korporacją«, będącego zarazem nieśmiertelnym gatunkiem i śmiertelną jednostką, zbiorowym *corpus politicum* i jednostkowym *corpus naturale*”<sup>9</sup>.

Powróćmy do Szekspirowskiego Ryszarda. Zwracając insygnia królewskie jest naturą zdegradowaną, która sama siebie unicestwia. Monolog Ryszarda dowodzi, że ciała zbiorowe nie były śmiertelne (królewskość nie mogła tak zwyczajnie – po ludzku – zemrzeć). Ciała zbiorowe były wyzbyte jednostkowości. Wyznaczały gatunek pozbawiony różnicy gatunkowej. Władza królewska była angeliczna, niematerialna, odczłowieczona. Po detronizacji Ryszard prosi o zwierciadło:

Król Ryszard

*(...) Daj mi zwierciadło, z niego czytać będę.  
Nie pogłębiły się zmarszczki? Czyż smutek,  
Co gradem ciosów spadł na me oblicze,  
Ran nie uczynił głębszych?! O, pochlebne  
Zwierciadło, zwodzisz mnie jak ci dworacy  
W dniach mej potęgi! Czy jest to oblicze,  
Które każdego dnia pod swoim dachem  
Dziesięć tysięcy własnych ludzi miało?  
Czyż to oblicze jest, które, jak słońce,  
Patrzącym oczy kazało przymrużać?  
Czy to oblicze, które tak szalało  
I które wreszcie zaćmił ów Bolingbroke?  
Jak krucha chwała lśni na tym obliczu:  
Krucho, jak kruche jest samo oblicze.  
Rozbija zwierciadło na ziemi  
Oto strzaskane jest na sto odłamków –  
Miej z tej igraszki morał, niemy królu –  
Jak szybko smutek zniszczył me oblicze*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> E.H. Kantorowicz: *Dwa Ciała Króla...*, s. 312.

<sup>10</sup> W. Shakespeare: *Tragedia króla...*, s. 114.

Lustro nie jest wstanie ukazać różnicy. Ryszard jest więźniem immanencji, przywiązany do swego obrazu. „Daj mi zwierciadło z niego czytać będę”. Niniejsze wezwanie zawiera wiarę w ikoniczność oblicza, wpisanie naturalnego ciała w uogólnione ciało władz(c)y. Odchodzącego króla wprawia w przerażenie widok już pospolitej, odartej z koronacyjnej glorii *physis*. *Physis* nie-władcy, czyli nikogo. „Scena z lustrem jest szczytem tragedii podwójnej osobowości. »Patrzące szkło« wywołuje efekt magicznego lustra, a sam Ryszard gra rolę maga, który podobnie do złapanych w pułapkę i przypartych do muru czarodziejów z bajek, zmuszony jest do zastosowania sztuki magii przeciw samemu sobie. Odbita w lustrze fizyczna twarz Ryszarda nie stanowi już jedności z jego wnętrzem, a jego zewnętrzny wizerunek nie jest już identyczny z wewnętrznym obrazem”<sup>11</sup>. Biologiczność rysów niczego nie precyzuje. Otwiera na pustkę. Upadek Ryszarda to także kryzys semiotyczny. Jego figura pana nie jest objęta donacją sensu. Znaczenie uleciało. „Kiedy w końcu Ryszard w »kruchoj sławie« swojej twarzy ciska lustro na ziemię, rozbija się nie tylko jego przeszłość i teraźniejszość, ale każdy aspekt owego super-świata. Magia lustra dobiegła kresu. Cechy ukazane przez »patrzące szkło« zdradzają, że Ryszard został pozbawiony wszystkich właściwości drugiego ciała, czyli super-ciała – wystawnego ciała wspólnotowego króla, boskiego podobieństwa zastępcy Pana, głupstw szaleńca, a nawet najbardziej ludzkich smutków zamieszkujących wewnątrz człowieka. Rozbicie lustra oznacza rozdzielenie albo nawet jest rozdzieleniem każdej z możliwych dwoistości. Wszystkie te aspekty są zredukowane do jednego – do banalnej twarzy i nieznaczącej *physis* żałosnego człowieka, *physis* teraz zupełnie pozbawionej metafizyki. Oznacza to coś więcej, a zarazem i mniej niż Śmierć. Jest to *publiczna śmierć (demise)* Ryszarda i początek nowego ciała naturalnego”<sup>12</sup>. Ryszard to *devotus* – istota żyjąca po swej śmierci. „*Devotus* [...] jest paradoksalnym bytem zdającym się dalej wieść z pozoru normalne życie, a w rzeczywistości poruszającym się na progu nie należącym ani do świata żywych, ani do świata umarłych: jest on żyjącym umarłym lub żywym, który w rzeczywistości jest *larva*”<sup>13</sup>.

Szekspirowska tragedia aktywizuje dialektykę dwóch ciał króla, które zostały w pełni wyartykułowane w *Raportach* Edmunda Plowdena – jednego z czołowych jurystów elżbietańskich: „Król ma w sobie dwa Ciała, a mianowicie ciało naturalne (*body natural*) i

---

<sup>11</sup> E.H. Kantorowicz: *Dwa Ciała Króla...*, s. 33.

<sup>12</sup> Tamże, s. 34.

<sup>13</sup> G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Prószyński i S-ka. Warszawa 2008, s. 137-138.

Ciało wspólnotowe (*body politic*). Ciało naturalne (jeśli jest rozważane samo w sobie) jest ciałem śmiertelnym, podlegającym wszystkim niemocom, które przynależą mu z natury albo z przypadku, podlegającym niedojrzałości niepełnoletności albo przypadłościom wieku starczego oraz podobnym skazom, które przydarzają się ciałom naturalnym innych ludzi. Ale jego Ciało wspólnotowe jest ciałem, którego nie można zobaczyć czy dotknąć, składającym się z polityki i rządu i przeznaczonym do kierowania ludem i zarządzania dobrem publicznym i to Ciało jest zupełnie pozbawione niemowlęstwa, wieku starczego i innych naturalnych skaz i niedojrzałości, którym podlega ciało naturalne i z tego powodu to, co Król czyni w Ciele wspólnotowym, nie może zostać unieważnione albo udaremnione ze względu na upośledzenie jego ciała naturalnego. [...] Ergo ciało naturalne i Ciało wspólnotowe nie są odrębnymi ciałami, ale zjednoczonymi w jedno Ciało. [...] A Ciało to nie podlega jak inne namiętnościom ani śmierci, gdyż w ciele tym Król nigdy nie umiera, a jego naturalna śmierć nie jest określona w naszym prawie (jak stwierdził Harper) jako śmierć Króla, ale jako przekazanie [Korony] Króla. Termin przekazanie (*Demise*) nie oznacza, że Ciało wspólnotowe Króla umarło, ale że nastąpiło rozdzielenie dwóch ciał oraz że Ciało wspólnotowe zostało przeniesione i przekazane ponad martwym ciałem naturalnym, pozbawionym królewskiej Godności, do innego ciała naturalnego. Tak więc oznacza to przesunięcie Ciała wspólnotowego Króla tego Królestwa z jednego ciała naturalnego do innego”<sup>14</sup>. Król nie umierał nigdy. Do Plowdenowskiej teologii suwerenności wkrada się aporetika: Król jest pustką, którą wypełnia fizyczna obecność króla. Król nie istnieje. Nie można Go podziwiać. Dopiero śmierć króla odsłania faktycznego Króla. Poprzez śmierć króla podwładni mogli doznać obecności Króla (czego najlepszym przykładem były groteskowe uroczystości pogrzebowe, w których czczono, opłakiwano i sławiono nie tyle ciało monarchy, ile obraz Króla – *symulacja* śmiertelnego Ciała Króla była realniejsza i widzialna, od niewidzialnego ciała króla spoczywającego w ołowianej trumnie). *Persona*/kukła pełni rolę oryginału, podszywając się pod fizyczność zmarłego monarchy. Święte ciało Króla wyłania się z niewidzialności. Jego odsłonięcie podlega prawu unicestwienia. Ciało wspólnotowe które można zobaczyć jest naturalne. Rozbicie zwierciadła jest konstatacją dyslokacji bytu Ryszarda. Miejsce opuszcza suwerenną bez-miejscowość. Śmierć naturalnego ciała ujawnia istotę panowania, natomiast zrzeczenie się korony uśmierca Ciało wspólnotowe, przywracając mu stan materialny. Obecność (dotychczasowej) niewidzialności i

---

<sup>14</sup> Cyt. za: E.H. Kantorowicz: *Dwa Ciała Króla...*, s. 5-6, 10.

niedostępności jest kryzysem władzy. Wkroczeniem utajonej wieczności w skończoność – aktem wcielenia. Widzialność niemożliwego znosi porządek Ciała wspólnotowego i prawa naturalnego. Fikcja wpierv ustanawiała realność, a teraz ją neguje. Logika reprezentacji zamyka podmiot w irrealności.

Władza porusza kołem fortuny. Ze szczytów chwały upaść łatwo, a powrót jest prawie niemożliwy. „Król jest zbawicielem swojej ery. Toteż i w nim przecinają się dwie linie: linia historyczna i linia periodyczno-naturalna [...] Linie te krzyżują się nawet w najtragiczniejszy sposób. Albowiem władca, który ratuje swój lud, władca, który się pojawił, staje się stopniowo władcą bezsilnym – tym, który musi odejść. Król bez względu na to, czy jest osobowością wybitną, czy nie, wznosi się niejako i upada jak gwiazda, z którą tak często go się łączy”<sup>15</sup>. Podmiot królewski wyrzucony poza hierarchię Korony ulega epistemologicznemu zbłądzeniu. Nie jest rozpoznawany przez nikogo, nawet przez samego siebie.

Lear

*Czy ktoś tu zna mnie? Lear to być nie może.*

*Czy Lear tak stąpa? Mówi tak? Gdzież jego*

*Oczy? A może umysł jego osłabł*

*I zmysły w letarg popadły? – Ha! Czyżby*

*To była jawa? Nie, w to nie uwierzę.*

*Kto z was powiedzieć może mi, kim jestem?*

Błazen

*Cieniem Leara.*<sup>16</sup>

Wola przeciwstawiona prawu otwiera Leara na niezapośredniczoną potworność bytowania. Rezygnacja z władzy jest *clinamen* prawa boskiego, na rzecz wytyczenia osobowej autonomii wyzbytej świętości władzy.

Lear

*[...] Oto*

*Dostrzegłeś wielki wizerunek władzy:*

---

<sup>15</sup> G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Książka i Wiedza. Warszawa 1997, s. 111.

<sup>16</sup> W. Shakespeare: *Wiernie spisane dzieje żywota i śmierci króla Leara i jego trzech córek*. Tłum. M. Słomczyński. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1979, s. 46-47.

*Nawet pies budzi posłuch na urzędzie.  
Strażniku miejski, wstrzymaj dłoń zbójcejką!  
Czemu tę kurwę chłoszczesz? Odkryj grzbiet swój.  
Gorąco pragniesz czynić z nią to, za co  
Ją smagasz. Lichwiarz powiesił oszusta.  
Prześwieca mały grzeszek przez łachmany,  
Lecz wszystko skryją futra i złoto głów.  
Gdy grzech pozłocisz, pęknie krzepka włócznia  
Sprawiedliwości, nie czyniąc mu szkody.  
(...) Po narodzeniu wnet opłakujemy  
Wejście na ową wielką scenę błazeństw.  
Piękny to szafot![...]¹⁷.*

Król, który był splotem słonecznym państwowego organizmu, stał się nikim. Główni aktorzy historii stają się błaznami. „Oni ją grają i rozgrywają. Nie wstydzą się błazeństwa. Oni się w ogóle nie wstydzą. Tak jak aktor nie wstydzi się żadnej z ról, które ma odegrać. Bo on ją tylko odgrywa. On jest ponad rolą. Jeżeli jest reżyserem, wybiera rolę i narzuca sytuację. Wtedy wszystko jest dla niego teatrem. »Rozegrał« wszystkich. Kiedy zostaje sam na pustej ziemi, może się śmiać. Może nawet samego siebie uznać za błazna. Za nad-błazna”¹⁸. Jan Kott błazeństwo władzy odnosił do Ryszarda III. „Puszczał w ruch walec historii, potem ten walec po nim przejeżdżał. Ryszard nie był nawet okrutny. Nie mieścił się w psychologii. Był tylko historią. Jednym z jej powtarzających się rozdziałów. Nie miał twarzy”¹⁹. Władza – zarówno w historii, jak w posthistorii – nie ma wizerunku. Stale ulega zmianie, specjalizując się w utajaniu siebie. Nie można więc mówić o jej końcu, posiłkując się określeniem Nikosa Kazantzakisa, jako pięknej katastrofie. Władza się zmienia, ale nie kończy.

Omówiona figura władcy nie wyczerpuje motywu brania w posiadanie podmiotu. Najbardziej archetypiczną domeną władzy była przestrzeń publiczna. Antyczne *polis* konstituowało podmioty polityczne. W sferze *polis*, nadrzędną rolę sprawował rozum, prawo i przejrzystość, znosząc wszelką inność i zagadkowość. Nie istniał sens poza *polis*.

<sup>17</sup> W. Shakespeare: *Wiernie spisane...*, s. 162-163.

<sup>18</sup> J. Kott: *Szekspir współczesny*. PIW. Warszawa 1965, s. 72.

<sup>19</sup> Tamże, s. 72-73.

Wszyscy ci, którzy nie mieścili się w polis, nie istnieli, byli bezświatowcami (brak egzystencjalnego wykładnika słowa *być*, powodował przyjęcie ścisłego związku jakkolwiek rozumianego istnienia ze zrozumiałością). Obywatel to *zoon logon ekchon* – istota żywa zdolna do kontemplacji, a przez to, do mówienia. *Extra muros* zamieszkiwali niewolnicy i barbarzyńcy, będący *aneu logou*, co nie oznaczało braku samej mowy, a brak mówienia obdarzonego sensem. Tylko *polis* nadawała znaczenie, wymuszając posłuszeństwo prawu. „*Polis* jako wspólnota wszystkich obywateli daje wiele, ale też stawia bardzo wysokie wymagania. Z całą bezwzględnością forsuje swoje żądania w stosunku do jednostki i wyciska na niej swoją pieczęć. Ona staje się teraz źródłem wszystkich obowiązujących norm postępowania dla swoich obywateli. Wartość człowieka i jego czynów mierzy się wyłącznie jej korzyścią lub szkodą. Jest to paradoksalny skutek tak namiętnie prowadzonej walki o równe prawo dla każdej jednostki ludzkiej: w postaci prawa wykuł sobie człowiek nowe, mocne więzy, które krępują i kierują do jednego celu wszystkie siły odśrodkowe silniej jeszcze, niż kiedykolwiek mógł to uczynić stary porządek społeczny. Państwo znajduje swój obiektywny wyraz w prawie, prawo staje się królem [...] a ten niewidzialny władca nie tylko pociąga do odpowiedzialności przestępców i zapobiega przemocy silniejszego, ale równocześnie sięga swoimi normami we wszystkie dziedziny życia, pozostawione dawniej do woli każdego”<sup>20</sup>. Uniwersalność zapewniało postępowanie zgodne z Logosem. Istota rozumności polegała na wyeliminowaniu przemocy i przypadkowości ze sfery publicznej (przekształcenie więzi bliskości na więź konieczności). Potencjalna indywidualność zostaje zignorowana, a nieprzewidywalność jest zdominowana regułą wykluczenia. Inteligibilny przymus agory wypracowuje słowa i język, aby później zapanować nad rozproszonymi indywidualnościami. Za sprawą rozumności członkowie państwa-miasta stawali się równi. „Izonomia zapewniała *isotes* (równość), nie dlatego jednak, że wszyscy ludzie rodzili się czy też byli stworzeni jako równi, lecz właśnie dlatego, że z natury (*physei*) nie byli równi i potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji (*polis*), która mogła uczynić ich równymi na mocy swego prawa (*nomos*). Równość istniała więc tylko w specyficznym świecie polityki, w którym ludzie spotykali się jako obywatele, nie zaś jako osoby prywatne. [...] Równość w greckim mieście-państwie, jego izonomia, nie była właściwością ludzi, lecz atrybutem *polis*. Nie otrzymywało się jej wraz z przyjściem na świat, lecz na mocy obywatelstwa. Przez równość i wolność nie rozumiano przymiotów nieodłącznych od natury ludzkiej. Ani jedna,

---

<sup>20</sup> W. Jaeger: *Paideia*. Tłum. M. Plezia. PAX. T. I. Warszawa 1962, s. 136.

ani druga z nich nie była dana przez naturę (*physei*) i nie rozwijała się samodzielnie. Były to natomiast *nomoi*, czyli konwencjonalne i sztuczne twory ludzkiego wysiłku, należące do świata stworzonego przez ludzi<sup>21</sup>. *Polis* nie uznawało indywidualności. Kategoria indywidualności była przypasowana do *oikia*. Za zagrodą domową prawo *polis* ulegało zawieszeniu, na rzecz władzy pana. Gospodarstwo wyznaczało nowe, apolityczne terytorium sprawowania władzy. Pan miał gospodarstwo, z którego odchodził, aby móc uczestniczyć w życiu publicznym. Obywatel opuszczał domostwo, gdzie zarządzał, wchodząc w porządek *polis*, w którym przeistacza się w podmiot mówiący pośród podmiotów mówionych. Dziedzina *oikos* było życie towarzyskie, zbiorowe, kierowane naturalnymi potrzebami przetrwania gatunku (wspólnota konieczna). Dziedzina *polis* była obszarem wolności, w której należało hamować naturalne popędy. Dom służył prokreacji, eksploatacji i folgowaniu potrzebom ciała. Rynek przekraczał cielesny determinizm. Stanowił upostaciowanie nieproduktywności, zawieszające uzależnienie od konieczności natury.

Prawo *polis* zakładało serię ekskluzji apatrydów. Wykluczenie należy opisać w ramach fundamentalnej dystynkcji: *zoe/bios*. Binarizm *zoe/bios* klarował podział na życie święte/publiczne oraz wyklęte/nieludzkie. *Zoe* to życie naturalne przysługujące zwierzętom, ludziom i bogom. *Bios* to forma życia społecznego. *Zoe* to życie niezniszczalne łączące człowieka z tym, co ludziom nie przysługuje – żywot boski, przeklęty, anatomiczny. *Zoe* to przedpolityczny paradygmat życia poza wszelkimi schematami i ograniczeniami. Życia które przetrwało śmierć. *Zoe* „(...) mieści w sobie zarodek nieskończoności w czasie. Jest on obecny zawsze, nawet gdy nic z niego nie kiełkuje”<sup>22</sup>. *Bios* jest właściwy jednostce lub grupie ludzi podlegającej prawu. *Bios* to życie skończone, śmiertelne, niepowtarzalne i poszczególne. *Zoe* jest objęte idiosynkrazją. To *nagie życie*, nic nie warte, bezprawne, które – z mocy prawa – można uśmiercić. *Zoe* stoi w opozycji do śmierci, gdyż jest już martwy publicznie. Człowiek święty/przeklęty – *homo sacer* – życie wybrakowane, nie zasługujące na przeżycie. Z *homo sacer* się nie rozmawia, nie dotyka, nie dostrzega, nie obcuje. Składa się go w ofierze bóstwom chtonicznym. Ten, który już został wyklęty i umarł za życia, choć jeszcze jest nie pogrzebany. Ontologiczny eksces. Wieczny banita. „Relacja wyjątku jest relacją wygnania. Ten, kto został wygnany nie jest po prostu poza prawem, a co za tym idzie obojętny wobec niego, lecz porzucony (...) przez nie, czyli wystawiony na ryzyko na progę, na którym mieszkają

---

<sup>21</sup> H. Arendt: *O rewolucji*. Tłum. M. Godyń. Czytelnik. Warszawa 2003, s. 33-34.

<sup>22</sup> K. Kerényi: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Aletheia. Warszawa 2008, s. 11.

się życie i prawo, to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne. O wyrzuconym dosłownie nie można orzec, czy jest poza, czy wewnątrz porządku”<sup>23</sup>. Abandon zyskuje prawno-polityczny *imprimatur*, odcisnięty za wykluczonych ciałach. „Od narodzin do śmierci prawo »bierze w posiadanie« ciała, aby uczynić z nich swój tekst. Poprzez różnego rodzaju inicjacje (rytualne, szkolne...), przekształca ono owe ciała w tablice prawa, żywe obrazy reguł i zwyczajów, w aktorów teatru tworzonego przez porządek społeczny. [...] w skrajnych przypadkach ciało udowadnia, w wyniku własnej destrukcji, doskonałość litery prawa oraz normy. [...] prawo pisze się nieustannie na ciałach. Wybija piętno na pergaminach uczynionych ze skóry swych własnych poddanych”<sup>24</sup>. Na rzecz władzy zostają scedowane prawa rozporządzania żywotem poddanych. „[...] władza definiuje się zasadniczo jako prawo życia i śmierci. Prawo to jednak jest ze swej natury niesymetryczne w takim mianowicie sensie, iż sprawowane jest przede wszystkim po stronie śmierci i dotyczy życia jedynie w sposób pośredni, jako powstrzymania się od stosowania prawa do uśmiercania”<sup>25</sup>. Prawo jest rozgrywane przez suwerena na progu życia i śmierci. *Nagie życie* to jednakże nie pospolita bio-masa, którą łatwo rządzić. *Zoe* podlega tanatopolityce, unieważniając prawa śmiertelnych. *Homo sacer* nie mieści się w *nomos* i *a-nomos*. Jest włączony – do przestrzeni publicznej – przez wyłączenie. To postać potworności niepolitycznego (niedyskursywnego) życia zarażonego śmiercią – życia nieprzekazywalnego epistemologicznie. Świętość nie może być ludziom (obywatelom państwa) dana, ale od nich odgradzona. Święte życie jest paktowaniem ze śmiercią. Mocą prawa nie jest państwowotwórcza więź, lecz rozwiązania utrwalające zakaz. Społeczna umowa musi podlegać prawnym obwarowaniom. Prawo jednak najbardziej „daje się we znaki” nie przy regule, a wyjątku. Życie upolitycznione to życie na łasce życia i śmierci prawa. Najpierwotniejszym aktem i – a może zwłaszcza - wolą prawa jest biopolityka. Nadzór nad ciałem obywateli oraz możliwość decydowania, kogo pozbawić praw, czyli wyrzucić poza ludzką jurysdykcję, kogo bezkarnie można zgładzić to przechodnie i ponadczasowe insygnium każdego nadzorca. „Prawo do życia realizuje suweren przez dokonanie lub zaniechanie prawomocnego zabójstwa – swoją władzę nad życiem wyraża wyłącznie przez śmierć, której wolno mu się domagać. Orzekanie o »życiu i śmierci« jest w istocie prawem do s k a z a n i a

---

<sup>23</sup> G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 46.

<sup>24</sup> M. de Certeau: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2008, s. 140-141.

<sup>25</sup> G. Agamben: *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek. (Homo sacer III)*. Tłum. S. Królak. Sic! Warszawa 2008, s. 83.



na śmierć lub p o z o s t a w i e n i a przy życiu, jego symbolem jest zresztą miecz. Trzeba by może odnieść ów jurydyczny kształt do historycznego typu społeczeństwa, w którym władza sprawowana była zasadniczo jako instancja pobierania haraczu, mechanizm ściągania daniny, prawo przywłaszczania sobie części bogactw, wymuszania produktów, dóbr, usług, pracy i krwi. Było to [...] prawo łupu rzeczy, czasu, ciał i wreszcie życia; kulminację tego prawa stanowił przywilej zawładnięcia celem zgładzenia”<sup>26</sup>.

Przemoc prawa to podstawowy instrument władzy. *Potestas* narzuca swe granice by łatwiej egzekwować wszelkie odstępstwa. „Tam, gdzie ustala się granice, przeciwnik nie zostaje bez reszty unicestwiony, zostają mu przecież przyznane pewne prawa, nawet wtedy, gdy zwycięzca osiąga druzgocącą przewagę. I to prawa w demoniczny wprost sposób »równe«: dla obydwu stron zawierających układ istnieje ta sama linia, której nie wolno przekraczać”<sup>27</sup>.

Różnica na regułę prawa i wyjątek ma ustrukturyzować życie społeczne. Reguła ma nadawać spójność państwu i sens życiu, skutecznie odsuwając śmiertelny wyjątek. Co jednak, gdy Schmittowski decyzyjizm<sup>28</sup> zawodzi? Co począć, jeśli demokracja przekształca się w trwały stan wyjątkowy? Można wówczas przyjąć, że „[...] suweren jest punktem nierozróżnialności przemocy od prawa, progiem, u którego przemoc przeistacza się w prawo, a prawo – w przemoc”<sup>29</sup>. Stan przemocy jest stanem prawnym. Przemoc prawna jest w stanie wyjątkowym przemocą *tout court*. Chiazm stanu prawa i stanu wyjątkowego, sprowadzają się do nierozróżnialnej fuzji prawa z wyjątkiem, czystej siły z literą prawa, prywatnego z publicznym. Prawo staje się nie-prawem, nic z siebie nie tracąc. „Stan wyjątkowy jest przestrzenią anomii, w której stawką w grze jest moc-prawa bez prawa (powinna być zatem pisana: moc-prawa- [...]). Taka moc-prawa, w której siła [...] i działanie [...] są radykalnie rozdzielone, jest z pewnością czymś w rodzaju elementu mistycznego albo

---

<sup>26</sup> M. Foucault: *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak i in. Czytelnik Warszawa 1995, s. 119.

<sup>27</sup> W. Benjamin: *W sprawie krytyki przemocy*. [w:] Tegoż: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Tłum. K. Krzemieniowa i in. Wydawnictwo Poznańskie. Poznań 1996, s. 48.

<sup>28</sup> „Władza suwerena to właśnie władza decydowania o tym, czy panująca sytuacja jest rzeczywiście normalna. Każde prawo ma charakter sytuacyjny. Suweren tworzy sytuację jako całość i zapewnia jej trwały charakter. To on zachowuje monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji. Na tym polega istota suwerennej władzy w państwie, która z prawnego punktu widzenia nie jest wcale monopolem stosowania przymusu ani monopolem panowania, lecz dokładnie wyłącznością na podejmowanie ostatecznych decyzji”. C. Schmitt: *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M.A. Cichocki. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 2012, s. 52.

<sup>29</sup> G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 50.

raczej rodzajem *fictio*, za pośrednictwem której prawo usiłuje zaanektować samą anomię<sup>30</sup>. Stan wyjątkowy nie jest przeto zwichnięciem praworządności, a zastosowaniem prawa w działaniu.

## 2.2. Poddaństwo – motor dziejów

Nikt nie rodzi się człowiekiem. Człowiekiem dopiero można się stać. Zasluguje na człowieczeństwo ten, kto podejmuje walkę. *Polemos* pana i niewolnika nie wybucha bez przyczyny. Powodem jest zawsze potrzeba bycia uznawanym. To odwieczne pragnienie wyznacza podział na zwycięzców i zwyciężonych, potwierdzających zdobyty prestiż tych pierwszych. Alexandre Kojève uczynił z pożądania kluczową kategorię w swej antropologii. Pożądania miało wyjaśniać jak istota ludzka zdobywa człowieczeństwo. *Begierde* – Kojève'ańska nad-kategoria – ma być nie tylko aktem erekcyjnym człowieka, ale kluczem do przeniknięcia mechanizmu historii. Fenomenologia historii (a przez to człowieka) kręci się wokół zbywania i realizacji pożądania. Jest to jednak nie nietwórcze zaspokajanie własnych pragnień, lecz wola zdobycia – co wynosi nas z królestwa zwierząt – pożądania innych. Autentyczny rozwój człowieka może opierać wyłącznie przez pożądanie pożądania.

Pęd ku samowiedzy musi odnosić się destrukcyjnie do zastanej rzeczywistości. Zwierzęce pożądanie nigdy nie dochodzi do samowiedzy, gdyż nie znosi, a przez to nie ulega samo refleksji. Człowiek ze swym pożądaniem, wznosi się ponad świat zwierzęcy, ponieważ zachowuje dystans do przekraczanych przedmiotów. Jednakże pożądanie ludzkie nie może kierować się ku innym bytu, a na nie-byt. Stopniem do samowiedzy jest pożądanie czyjegoś pożądania, przez co człowiek odkrywa własną pustkę. *„Pożądanie – będące ujawnieniem pustki, będąc obecnością nieobecności pewnej rzeczywistości – jest w istotny sposób czym innym niż pożądana rzecz, czym innym niż rzecz, niż statyczny i bezpośrednio dany rzeczywisty byt, utrzymujący się wiecznie w tożsamości z samym sobą. Pożądanie kierujące się na inne Pożądanie jako Pożądanie właśnie stworzy więc – poprzez zaspokajające je negujące i asymilujące działanie – Ja w istotny sposób inne niż »Ja« zwierzęce. To Ja, które »karmi« się Pożądaniem, samo będzie w swym bycie jako takim – stwarzanym w i dzięki zaspokajaniu swego Pożądania – Pożądaniem. A ponieważ Pożądanie realizuje się jako*

---

<sup>30</sup> G. Agamben: *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*. Tłum. M. Surma-Gawłowska. Korporacja ha!art. Kraków 2008, s. 60.

*działanie negujące to, co bezpośrednio dane, samym bytem tego Ja będzie działanie. To Ja nie będzie więc jak »Ja« zwierzęce, »tożsamością« albo równością z sobą samym, ale będzie »negującą-negatywnością«*<sup>31</sup>. Istota ludzka jest nienasyconym brakiem, pustką. Otworem przez który spływa czas. Człowiek, w zasadzie jest sam dla siebie czasem, który pokonuje. Ustawicznym nicościowaniem. „Pragnienie jest nicością, która jest istotowo uczasowiona: jest to »nicość ujawniona« lub »nierealna pustka« która zamierza wypełnić się sobą, i, poprzez to zamierzenie, stwarza czasową przyszłość. [...] Przez »czas«, Kojève rozumie *życie czasem*, doświadczenie czasu uwarunkowane za pośrednictwem nadziei, obaw, i wspomnień, kształtując specyficzne doświadczenie przyszłości, teraźniejszości, i przeszłości”<sup>32</sup>.

Człowiek, postrzegając innych, chce działać na własną korzyść, by zyskać uznanie u reszty. Asumptem w dziejach ludzkich okaże się wysiłek w zdobywaniu obcych pożądań. Zachowaniem *pożądanym* w zdobywaniu pańskości jest przewyższanie wewnętrznej pustki, celem uczynienia z siebie właściciela cudzych pożądań, a tym samym niekwestionowany dostęp efektów pracy innych – owoców świata pracy i natury. „[...] negatywność jest momentem samego pojęcia żywej istoty, więc istnieje ona w żywej istocie, będącej zarazem konkretną ogólnością, jako pewien *brak*. Dialektyka, za pośrednictwem której przedmiot, jako coś, co *samo w sobie* nic nie znaczy, ulega zniesieniu, jest działalność pewnej samej siebie żywej istoty, która *mając w tym procesie naprzeciw siebie nieograniczoną naturę, utrzymuje w ten sposób siebie samą, rozwija się i obiektywizuje*”<sup>33</sup>. Jednostka antagonizuje relacji społeczne, zmierzając do górowania nad resztą. Należy podjąć walkę stawiając na jednej szali własne (prze)życie, a na drugiej prestiż. Człowiek „[...] nie może [...] być jakimś *Bytem*, który *jest*, który jest wiecznie *tożsamy* ze sobą samym, który *wystarcza* samemu sobie. [...] Człowiek jest *negującym Działaniem*, które *przeobraża* Byt bezpośrednio dany i które – *przeobrażając* go – *przeobraża* samo siebie. Człowiek *jest* tym,

---

<sup>31</sup> A. Kojève: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 1999, s. 10.

<sup>32</sup> J.P. Butler: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press. New York 1987, s. 71-72. Wizerunek samonicościującego człowieka-pragnienia-działania dobrze oddaje przykład Kojève’a z dziurawym pierścieniem: „Weźmy złoty pierścień. Ma on dziurę, a ta dziura jest czymś równie dla pierścienia istotnym jak złoto: bez złota »dziura« (która zresztą bez niego by nie istniała) nie byłaby pierścieniem; ale złoto bez dziury (choć istniałoby) także nie byłoby pierścieniem. Ale o ile w złocie znaleziono atomy, o tyle w żadnym razie nie jest konieczne szukanie ich w dziurze. I nie ma żadnego sensu mówienie, że złoto i dziura *istnieją* w jeden i ten sam sposób (oczywiście, chodzi o dziurę jako »dziurę«, a nie o powietrze, które jest »w dziurze«). Dziura jest nicością, która utrzymuje się w istnieniu (jako obecność nieobecności) tylko dzięki złotu, które ją otacza. Tak samo Człowiek, który *jest* Działaniem, mógłby być nicością, która »nicościuje« w bycie dzięki bytowi, który »neguje«”. A. Kojève: *Wstęp...*, s. 506.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. PWN. Warszawa 1990, s. 244, § 219.

czym jest, tylko w tej mierze, w jakiej się tym *staje*; jego prawdziwym *Bytem* (*Sein*) jest *Stawanie się* (*Werden*), *Czas*, *Historia*, a *staje się*, jest *Historią* tylko w i dzięki *Działaniu* negującemu [...]”<sup>34</sup>. Narazając życie, człowiek sprawdza się w walce i potwierdza swą wielkość. Historyczne proscenium jest na przemian zbrudzone krwią wojujących oraz zroszone potem pracujących. Starcie się dwóch pożądań doprowadzić do wygranej i przegranej. Przystąpienie do agonu pana i niewolnika kończy się nastaniem *nowego ładu* – czasu panowania nad niewolnikiem. „*Bez tej walki na śmierć i życie o czysty prestiż nie byłoby nigdy istot ludzkich na ziemi. W rzeczy samej istota ludzka stanowi tylko funkcję Pożądania kierującego się na inne Pożądanie, tzn. – w ostatecznym rezultacie – jest funkcją pożądania uznania. Istota ludzka może więc ukonstytuować się tylko o tyle, o ile staną naprzeciw siebie przynajmniej dwa Pożądania. A ponieważ każda z dwóch istot obdarzonych takim Pożądaniem gotowa jest posunąć się do ostateczności w dążeniu do jego zaspokojenia, tzn. gotowa jest narażać swoje życie – i w rezultacie wystawiać na niebezpieczeństwo życie tej drugiej – ich spotkanie musi stać się walką na śmierć i życie. I to tylko w takiej i dzięki takiej walce powstaje, konstytuuje się, urzeczywistnia i objawia samej sobie i innym rzeczywistość ludzka. Urzeczywistnia się więc ona i objawia tylko jako rzeczywistość »uznania«*”<sup>35</sup>. Słuszność toczony walki, kończy się pozostaniem przy życiu adwersarzy. Zakończenie batalii, jest wykonalne przez utrzymanie tego, z czym do pojedynku przystępowali, tj. nierówności. Pan pozostaje wolny, niepodległy pragnieniu. Niewolnik natomiast stracił niezależność, pozostając we władzy pana. Suweren rozkoszuje się wygraną. *Libido dominandi* stało się faktem. Pan zyskał to, o co z trudem zabiegał. Jemu są przyznawane zaszczyty, tylko on się liczy. Przegrany, który ustąpił, podporządkowuje się panu bez reszty. Niewolnik przyjmuje, iż nie był w stanie stanąć na wysokości zadania, nie posunął się do końca w rozpoczętym dziele, wreszcie, nie wzniósł się nad biologiczny instynkt, który zdegradował go do służebności. Ratowanie życia okazało się zgubne i nic nie warte. Pan nie miał takich problemów, nie wahał się przed walką i dzielnie ją zniósł, choć mógł wszystko zaprzepaścić. Największym jednak darem konfliktu jest samowiedza bycia uznawanych przez ogół. Samowiedza neutralizuje wszelką napotkaną *poza* nią innością, przerabiając ją na własną. Pan nie potrzebuje nic przekształcać – jest pasywny. Wyższość pana jest potwierdzana niewolniczą pracą. Nim jednak niewolnik upomni się o swoje, musi znieść poniżenie bycia ofiarą. Dopiero długie

---

<sup>34</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 190.

<sup>35</sup> Tamże, s. 12.

przejście przez pustynię niewolnictwa, może udowodnić kto faktycznie okazał się zwycięzcą. Dlatego gorycz z przegranej niewolnika, łagodzi spełnianie się w pracy. „*Homo creator* staje się [...] etapem powstawania *homo universalis* i drogą do *homo universalis*. Twórczość jest drogą do pełni człowieka, nie tylko dlatego jednak, że łączy najważniejszych procesy eksterioryzacji i uwewnętrznienia, ale także dlatego, że zapewnia najważniejsze, najpełniejsze jednoczenie ze światem”<sup>36</sup>.

Niewolnik wie, że nie może ryzykować. Pan oszczędził go, gdyż nie chce mieć kontaktu z pracą (jest panem-próżniakiem – zgodnie z Kojève’ańską terminologią, o wyraźnych inklinacjach Marksowskich). Niewolnik „wsuwa” się między rzeczy, obrabiając naturę i dzięki temu zapośredniczeniu umożliwia kontakt z pana z naturą. Pan przestaje się troszczyć o dalszy przebieg zdarzeń, egzystuje w zastoju, nie bacząc na ponadnaturalne cele. Niewolnika motywuje idea nieprzerwanego urabiania przyrody. Wysiłek nie idzie na marne. Pracując pod przymusem pana, niewolnik kreuje nie-naturalny (przystosowany do swoich potrzeb) świat. To w nim zdobywa doświadczenie, tworzy technikę, ucłowiecza i prze-cłowiecza siebie. Niewolnik zaczyna dostrzegać rzeczy, które zrazu pomijał. Widzi swoją wzrastającą pozycję (a więc siłę) *panowania* nad zmienioną materią. Zniewolone *Ja* domaga się pańskich zaszczytów. Pan zna jedyną wartość – siebie. Przywykł do inercji i nie może (nie potrzebuje) żądać zmian, ponieważ wiązałoby się to dlań z niepowetowana stratą (spadłby do rangi niewolnika, co jest niedopuszczalne). Pan ma poważniejszy powód do zmartwień. Nagle zauważa marność dysponowanej władzy, bo cóż to za władza, skoro jest się zdanym żyć na usługach niewolnika i wymuszając uznanie u nieuznawanego. Do niewolnika dociera, że to on, i tylko on, może dyktować historię. Żaden stan rzeczy nie jest niezmienny. Wszystko potencjalnie można wywrócić. Przenicować pański świat. Nastaje przedziwna sytuacja: pan jest niewolnikiem niewolnika, niewolnik panem pana. Przewagą niewolnika jest odkrycie niewyczerpalności swojego stanu. Świadomość służebna, korzystając z nabytej wiedzy (i mocy) zdobywa się na niepodległość. Dochodzi do impasu egzystencjalnego pana. „Pan może jako Pan bądź popaść w *zbydlęcenie* za sprawą zażywania przyjemności, bądź *umrzeć* na polu walki, ale nie może żyć świadomie, zdając sobie sprawę z tego, że jest *usatysfakcjonowany* tym, czym *jest*. Otóż jedyne świadome zaspokojenie, [...] jest tym, co może kończyć Historię, jako że to tylko Człowiek, który *wie*, iż jest *usatysfakcjonowany* tym, czym jest, nie dąży już do tego, by przekroczyć siebie, przekroczyć to, czym jest, i to, co jest, poprzez Działanie

---

<sup>36</sup> J. Kuczyński: *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*. Książka i Wiedza. Warszawa 1976, s. 328.

przeobrażające Przyrodę, poprzez Działanie tworzące Historię. Jeśli Historia ma się *zakończyć*, jeśli Wiedza absolutna ma być możliwa, to tylko Niewolnik może to sprawić, osiągając Zaspokojenie. I właśnie dlatego Hegel mówi, że »prawdą« (= objawioną rzeczywistością) Pana jest Niewolnik. Ideał ludzki, który zrodził się w Panu, może się *urzeczywistnić* i objawić, stać się *Wahrheit* (prawdą) tylko w i za sprawą Niewoli”<sup>37</sup>.

Kojève przyjmuje za Heglem trzy rodzaje świadomości niewolniczej (stoicyzm, sceptycyzm, świadomość nieszczęśliwa), odpowiednio każdą antropologizując. W stoicyzmie niewolnik tłumaczy sobie, że jest wolny, ponieważ posiada ideę wolności. Stoickiego niewolnika nie interesuje sytuacja materialna. Jest on wolny intelektualnie. Niewolnik-stoik nie przejmuje się warunkami egzystencjalnymi, więc nie potrzebuje ich zmieniać. Wstrzymuje postęp, zadowolony z obecnego stanu rzeczy. Przekonanie o rozwoju uznaje za nieodpowiednie. Ideologia *stoicka* znacznie hamuje twórczy pęd. Stoickiemu niewolnikowi – tłumaczy Kojève – doskwiera zmęczenie i niechęć z powodu panującej sytuacji. Zmęczony nieproduktywnością, rozpoczyna życie aktywne, jednak nie mając wystarczającej odwagi, aby sprzeciwić się panu, niewolnik woli skupić się na wykonywanej pracy. Aktywność niewolnicza sprowadza się do poddawania w wątpliwość swojego położenia. Niewolnik-sceptyk (*sceptyk-nihilista*<sup>38</sup>) nie uznaje świata zewnętrznego. Ma go za abstrakcję o niskiej wartości. Sceptyk zaprzecza sobie, odrzucając świat i innych ludzi. Nihilizm jest czynnikiem ujemnym rozwoju historycznego. Sceptyk-nihilista powinien usunąć sprzeczności, które uformowały jego światopogląd. Jednak pozbawienie się sprzeczności to wystąpienie przeciw panu. Niewolnik powstrzymuje się od siłowego rozwiązania. Woli starą ideologię zamienić na nową. Wybór pada na chrześcijaństwo. Niewolnik nie godzi się na chroniczne bycie przy panu, niestety lęk jest zbyt silny. Poddany, uwięziony przez strach, usprawiedliwia słabość, próbując znaleźć miejsce, gdzie mógłby wytchnąć od pańskiej władności. Wyobraża sobie lepszy świat, wykraczający poza zmysłowość. Niewolnik chrześcijański przyjmuje, że nigdy nie dostąpi ziemskiej wolności, dlatego pociesza się wiarą o życiu bez pana w zaświatach. Woli kornie służyć, wierząc, że miłujący Bóg odpłaci (z nawiązką) za doczesne cierpienia. Niewolnik – wytyka Kojève – może określić się pracującym stoikiem – uznającym, że praca nic nie zmieni, a nagrodą będzie niebiańska wolność. „Chrześcijański Niewolnik może w istocie obstawać przy swojej równości z Panem tylko dzięki temu, że przyjmuje istnienie »innego świata« i

---

<sup>37</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 197.

<sup>38</sup> Tamże, s. 202.

transcendentnego Boga. Otóż ten Bóg jest z konieczności *Panem*, i to Panem *absolutnym*. Chrześcijanin uwalnia się więc od ludzkiego Pana tylko po to, żeby podporządkować się Panu boskiemu. Uwalnia się – przynajmniej w swoim wyobrażeniu – od Pana ludzkiego. Ale nie mając już Pana, nie przestaje być Niewolnikiem. Jest Niewolnikiem bez Pana, jest Niewolnikiem *w sobie samym*, jest czystą istotą Niewoli<sup>39</sup>. Ceną pozostania przy życiu jest – w przypadku chrześcijanina – niewola fizyczna i intelektualna. Radykalny ateizm Kojève’a wyrażał się w potrzebie zachowania – przy użyciu instrumentów władzy (co zostaje przemilczane) – dorobku państwowego i kulturowego oświecenia. „W ten sposób możemy odczytać pod piórem Kojève’a, ateizm = antropoteizm; to jest zrealizowania indywidualnego celu które jest poświęcony śmierci transcendentnego Boga i narodzinom prawdziwego świata chrześcijańskiego który dobiega końca podczas rewolucji [Napoleońskiej]”<sup>40</sup>.

Powściągane przez niewolnika instynkty są skierowane na za-danej pracy i przysposabiają do rzeczywistości. Działanie pod dyktatem płynącym „z góry” to awantaz w niewolniczej sytuacji. Przygotowanie do walki/pracy wymaga udoskonalania artefaktów. Pierwsza potyczka i zwycięstwo pana, nauczyła niewolnika nie poddawania się. Dzieje się zmieniają, zmieniają się także warunki do pracy/walki, dając lepsze narzędzia/broń i większą wiedzę do ich wykorzystania. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że historia ludzkości składa się z dwóch walk. Pierwsza kończy się oddaniem pola panu. Do drugiej dochodzi za sprawą *wydłużonej karencji*, w której niewolnik przysposabia siebie do przyszłej wiktorii. „[...] umożliwiał [to] zrozumienie *sensu* podziału procesu historycznego na trzy wielkie okresy (o bardzo zresztą nierównym czasie trwania). Skoro Historia zaczyna się od Walki, w następstwie której Pan *panuje* nad Niewolnikiem, to siłą rzeczy pierwszym okresem historycznym będzie okres, w którym egzystencja ludzka jest całkowicie określona przez egzystencję *Pana*. A zatem w trakcie tego okresu to właśnie *Panowanie* będzie objawiać swą istotę, urzeczywistniając poprzez Działanie zawarte w nim egzystencjalne możliwości. Skoro jednak Historia jest tylko dialektyką *Panowania i Niewoli*, to trzeba by również ta ostatnia objawiła siebie całkowicie, urzeczywistniając się w pełni poprzez działanie. Trzeba więc, by pierwszy okres został uzupełniony przez drugi, w którym egzystencja ludzka będzie określona

---

<sup>39</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 204.

<sup>40</sup> J. Juszezak: *L’antropologie de Hegel à travers la pensée moderne. Marx – Nietzsche – A. Kojève – E. Weil*. Editions Anthropos. Paris 1977, s. 43. Na temat politycznej konieczności ateizmu w filozofii Kojève’a, warto zajrzeć do rozdziału: *Athéisme et absolutisation du politique*. [w:] G. Jarczyk, P.-J. Labarrière : *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Éditions Albin Michel. Paris 1996.

przez egzystencję *niewolniczą*. W końcu, skoro punktem docelowym Historii jest *synteza* Panowania i Niewoli i *rozumienie* tej syntezy, to trzeba, żeby po tych dwóch okresach następował jeszcze trzeci, w trakcie którego egzystencja ludzka, poniekąd zneutralizowana, syntetyczna, objawia się sobie samej, urzeczywistniając aktywnie swoje własne *możliwości*. Otóż tym razem możliwości te zawierają w sobie także możliwości *rozumienia* siebie – w sposób pełny i ostateczny, tzn. doskonały<sup>41</sup>. Tylko pokonani mają szansę na zwycięstwo. Zwycięzcy są tym, czym są. Nie potrafią porzucić swej istotności. Wówczas straciliby wszystko.

Przekroczenie niewoli osiąga się przez bycie anomalią w łonie przyrody, obdarzonej e(r)rotycznym<sup>42</sup> bodźcem do zmiany położenia. Obustronne zniesienie pana i niewolnika niczego nie rozpoczyna, wręcz przeciwnie, wszystko kończy. Nikt już nie panuje, nikt nikim nie włada – historia nie jest już potrzebna. Nastaje istota całościowa, doskonała<sup>43</sup>. Przez pożądanie zatem rodzi się człowiek wyzwolony od zwierzęcej natury, ale to właśnie natura jest końcowym stadium człowieka. Zastosowana przez Kojève'a „dualistyczna ontologia”<sup>44</sup> jest „chwytem” służącym objaśnieniu pojawienia się człowieka wobec świata naturalnego, a także jego funkcji, wiodącej do zaprzestania przepracowywania natury (poznawania siebie) i rozpuszczenia się (powrotnie) w bycie natury.

Co właściwie najbardziej przeraziło niewolnika. Porażka w walce? Nie-bycie uznawanym? Odpowiedzi te są tylko częściowe. Niewolnik przestraszył się majestatu śmierci. Największą dla niego zdobyczą po krwawym konflikcie było darowanie życia. Śmierć zrównuje wszystkich (straszny banał!) i każdy jej podlega (jeszcze gorszy truizm!). Jednak

---

<sup>41</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 195.

<sup>42</sup> Odnoszę się do świetnego (przez pojemność znaczeniową) terminu Agaty Bielik-Robson: „(...) *Erros* – nieskończone pragnienie życia (podkreślmy: *nieskończone* pragnienie, choć niekoniecznie *życia nieskończonego*), które samo postrzega siebie jako szczęsną anomalię, wyjątek śmiało przeciwstawiony regule, pomyłkę urastającą do rangi nowej zasady i przekuwającą się w nowy rodzaj bytu. (...) *Erros* to Błąd, który się umacnia, tworząc w Pustce, albo »na pustyni«, własną formę istnienia. *Erros* zatem to czysta negatywność – wytracona ze świata i natury, wykolejona z porządku ontologicznego, w każdym sensie anomalia, *out of joint* i *autrement qu'être* – która nie oczekuje innego pozytywnego spełnienia niż wytrwanie w napięciu, jakie w końcu nagradza je nową formą życia”. A. Bielik-Robson: „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Universitas. Kraków 2008, s. 39-40.

<sup>43</sup> „(...) Człowiekiem całościowym, absolutnie wolnym, ostatecznie i całkowicie zaspokojonym tym, czym jest, człowiekiem, który w tym i dzięki temu zaspokojeniu dochodzi do swego pełnego urzeczywistnienia i do swej doskonałości, będzie Niewolnik, który »zniósł« swą niewolę. Skoro próżniacze Panowanie jest impasem, to pracowita Niewola, przeciwnie, stanowi źródło wszelkiego ludzkiego, społecznego, historycznego postępu. Historia jest historią pracującego Niewolnika”. A. Kojève: *Wstęp...*, s. 24.

<sup>44</sup> Zob. M. Herer: *Część A czwartego rozdziału Fenomenologii ducha Hegla i jej »komentowany przekład« A. Kojève'a. Próba lektury równoległej*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 3, s. 220.



Kojève mówiąc o śmierci, stara się powiedzieć coś istotnego o nas samych, niż przemycać obiegowe opinie w akademickim wywodzie. Śmierć indywidualizuje – wyrwa człowieka z natury, aby mógł zapoznać się z nią (a przez to z sobą samym) i skutecznie ją przerobić wedle własnych potrzeb. Śmierć jest apelem: *gnothi seauton!* Serwitut ofiarowany śmierci ma nas z nią oswoić i – w dalszej perspektywie – pokonać. „Śmierć [...] jest czymś najstraszliwszym, i żeby trwale zachować to, co umarło, na to trzeba największej siły. [...] Ale życiem ducha nie jest takie życie, które lęka się śmierci i ucieka przed zniszczeniem, chcąc pozostać nieskażone, lecz takie życie, które potrafi śmierć wytrzymać i w niej się nadal zachować. Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego. Duch jest ową potęgą nie jako to, co pozytywne, nie wtedy, gdy pomija negatywność [...]; potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Takie zatrzymanie się ducha przy negatywności jest ową czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt. – Siła ta jest [...] podmiotem, który przez to, że określoności nadaje istnienie w swoim własnym elemencie, znosi bezpośredniość abstrakcyjną, tzn. taką, która tylko w ogóle *jest*, i staje się dzięki temu prawdziwą substancją, prawdziwym bytem, czyli tą bezpośredniością, która swego zapośredniczenia nie ma poza sobą, ale sama jest tym zapośredniczeniem”<sup>45</sup>.

Ze śmiercią się nie błązuje. Nie gra się w kości, pokera, nawet w szachy. Śmierci się nie oszuka. Można tylko mężnie spoglądać w jej wyblakłe źrenice. Zwycięży, kto stawi jej czoła. Już „na wstępie”, szykując się do konfliktu naszą przewagą jest dar śmierci. Śmiertelność jest wyzwalająca – otwiera na działanie i przynosi wolność. „Ale o ile wspomina się śmierć i zwycięstwo nad nią, triumf oznacza także radosny dla ocalonego, a pogrążonego w żałobie moment, kiedy cieszy się tym przeżyciem w sposób, jak zauważa Freud, *quasi* maniakalny. W tej genealogii odpowiedzialności czy wolności, genealogii ich »panowania«, jak mówi Patočka, triumfująca afirmacja wolnego i odpowiedzialnego ja mogłaby się stać, w przypadku kogoś śmiertelnego czy w przypadku skończonego bytu, działaniem maniakalnym. Zostaje ona ukryta czy też sama się ukrywa w jednym akcie zaprzeczenia, jako więcej niż jedna tajemnica: tajemnica misterium orgiastycznego, które zostaje ujarzmione,

---

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. PWN. T. I., Warszawa 1963, s. 43-44.

podporządkowane, wcielone, a także jako tajemnica własnej śmiertelności, która w samym doświadczeniu triumfu jest odrzucana bądź negowana<sup>46</sup>.

Śmierć jest niezbędna w rozwoju pracującego niewolnika i wojującego żołnierza. „Pańskość” śmierci ma czynnik mobilizujący. Niewolnik musi ją wydrzeć. Kiedy już śmierć jest oswojona i przepracowana, człowiek nie musi się zmieniać. Nareszcie jest sobą. Odnalazł to, co nieludzkie. *Tanatos* naprawia błąd życia, usuwając je. „Ta siła zatem, która wyprowadza człowieka z kręgu bytu przyrodniczego i czyni go człowiekiem, czyli »błędem« na tle natury, nie jest Bóg hebrajskiego Eksodusu, lecz *Tanatos*: potęga negatywności, która rozrywa cykl naturalny, nie mieszcząc się w jego systematycznym porządku; luka-w-systemie, która z całości powstania i ginięcia tworzy nie-Całość poddaną »rozsadzającej« sile śmierci. Jeśli bowiem śmierć jest, jak głosi Hegel, »panem absolutnym«, to nie może podlegać prawu, które rządzi naturalnym powrotem tego samego; stoi ponad tym prawem [...] jako nieoswajana *Gegenprinzip* tego świata. Jednocześnie jednak pozostaje siłą immanentną, nie domagającą się żadnej fantazmatycznej, »zaświatowej« parafrazy. [...] Błąd, który wygenerował Człowieka, nie jest więc wieczny: »dzieje błędu« też mają swój koniec w powrocie do prawdy, która u źródeł objawienia odkrywa zamaskowane dzieło śmierci<sup>47</sup>. Śmierć wszczyna człowieka i historie, śmierć je kończy. Ale kiedy znika człowiek, przepada – wraz z nim – śmierć. Kojève należał do wyznawców „teologii śmierci”. Wierzył, że dzieje walki i pracy to odraczanie destrukcji *Tanatos*a. Tylko śmierć ma siłę koncyliacji Pana z Niewolnikiem (ponieważ nie pozostanie nic do opanowania i nie będzie komu służyć). „Czymś nieco innym zatem [...] jest wojownicza konfrontacja ze śmiercią, która wrywa człowieka z masywu natury, czyniąc go anomalnym, nadpobudliwym zwierzęciem – a czym innym pogodzenie się ze śmiercią, które dokładnie na odwrót, umieszcza uspokojonego człowieka na powrót w świecie natury, tyle że już oswojonej i »udomowionej« przez zabiegi cywilizacji. To pierwsze doświadczenie śmierci stworzyło człowieka jako istotę »niespokojną«, emanującą nadmiarem negatywności – to drugie zaś położy kres człowieczeństwu w sensie historycznym, stwarzając istotę »uspokojoną«, której szczęście polegać będzie na wiecznym odpoczynku od jej dawnej postaci. Istota ta także będzie miała rysy syntetyczne: w jej mądrej akceptacji śmierci powróci historycznie przetworzone echo

---

<sup>46</sup> J. Derrida: *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*. Tłum. A. Drop. „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 147.

<sup>47</sup> A. Bielik-Robson: *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Universitas. Kraków 2012, s. 54-55.

pradawnej »pańskości«, z kolei w jej zamiętowaniu do doczesnego szczęścia zachowa się element »niewolniczy«<sup>48</sup>.

### 2.3. Ewolucja *versus* rewolucja

Pojednanie pana z niewolnikiem jest korektą ludzkiego *błędu* (dziwactwa jakim był człowiek) oraz wygaszeniem pragnienia. W rajskiej cywilizacji synteza pana i niewolnika wiodą szczęśliwe, kontemplatywne i pogodzone ze śmiercią życie. Kondycja animalna „ostatnich ludzi” jest utrzymywana przez wypracowane i wywalczone dobra. „Pracują jeszcze, praca jest bowiem rozrywką. Ale dbają, by rozrywka ich nie nadwerężyła. [...] Już nie są biedni ani bogaci, jedno i drugie jest zbyt uciążliwe. Kto jeszcze chce rządzić? Kto trwać w posłuszeństwie? Zbyt uciążliwe jest jedno i drugie. [...] Jedna trzoda bez pasterza! Każdy chce tego samego; każdy jest taki sam”<sup>49</sup>.

Odsuńmy na bok rozważania o Edenie posthistorycznych zwierząt (odpowiednie miejsce na to będzie w dalszej części), a prześledźmy zaproponowane przez Kojève’a dwie strategie pokonywania historii.

Pierwszą jest praca. „Praca [...] jest Pożądaniem *hamowanym*, zanikaniem *powstrzymywanym*; albo, inaczej mówiąc, praca *kształtuje-i-kształci*. [*Praca prze-kształca Świat i cywilizuje, kształci Człowieka. Człowiek, który chce – albo musi – pracować, musi powściągać swój instynkt, który go popycha do bezpośredniego »konsumowania« »surowego« przedmiotu. I Niewolnik może pracować dla Pana, tzn. dla kogoś innego od siebie, jedynie hamując swoje własne pożądania. Pracując, przekracza więc siebie; albo, jeśli kto woli, kształci się, »doskonali«, »sublimuje« swoje instynkty poprzez ich powściągnięcie. Z drugiej strony, nie niszczy rzeczy takiej, jaka jest bezpośrednio dana. Odkłada na potem zniszczenie rzeczy, prze-kształcając ją najpierw pracą; przygotowuje ją do konsumpcji; tzn. »kształtuje« ją. W pracy przekształca rzeczy i zarazem przekształca sam siebie: kształtuje rzeczy i Świat, przekształcając, kształcąc samego siebie; a kształci się, kształtuje, przekształcając rzeczy i Świat. W ten sposób]* negatywne-albo-negujące odnoszenie się do przedmiotu-urzeczowionego staje się *formą* tego przedmiotu i czymś *trwałym* właśnie

---

<sup>48</sup> A. Bielik-Robson: „*Na pustyni*”..., s. 63.

<sup>49</sup> F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Biblioteka Gazety Wyborczej. Warszawa 2005, s. 13.

dlatego, że dla pracującego przedmiot-urzeczowiony ma samoistność<sup>50</sup>. Wysiłek myśli jest porównywalny z pracą mięśni. Przekształcając materię odmieniamy siebie. Praca kreuje i nobilituje jednostkę ludzką, stawiając ją ponad naturą, którą zawładnie. Wszelki zbiorowy wysiłek jest katalizatorem przemian. Praca to czyn i waleczność. „Stworzyć formy życia, w których j a było by swobodne, stworzyć formy życia zdolne utrzymywać się wobec naporu wrogiego świata z całkowitą samowiedzą i samowładzą ostawać się wobec niego i ponad jego skłębienie siebie wydzwigać – tak oto przedstawia się sprawa. Pomiędzy myślą a światem niema przedustawnej harmonii. Człowiek musi sam stworzyć sobie swój posłuszny świat. P r a c a u k a z u j e s i ę j a k o j e d y n y f u n d a m e n t m y ś l i. Myśl żyje w świecie, o ile utrzymywana jest na jego powierzchni przez wysiłek życia. Sama przez się nie ma żadnej władzy”<sup>51</sup>.

Aktywna praca może przemienić się w rewolucję – to druga strategia zamykania dziejów. Powzięta walka jest odwetem zadawanym śmierci<sup>52</sup>. Zdaniem Kojève’a walka, praca i nauka to jedno i to samo. Snuje on wizję Państwa Idealnego – naukowego, uprzemysłowionego i totalnie zmechanizowanego organizmu państwowego. W świecie ludzkim subiektywność poszczególnych członków społeczeństwa zostaje zniesiona. Każdy działa z precyzją i bez wytchnienia, jak tryby maszyny. Wyzbycie się siebie dokonuje się przez działanie. Przywiązanie do funkcji żołnierza/robotnika/naukowca w jednorodnym organizmie państwowym, tłumi pustkę biologicznego istnienia, wprojektowując się w obiektywne istnienie świata – motto nowoczesnego humanizmu. Każda z aktywności na innym polu podjęta, sprowadza się do podobnych celów – opanowania świata, uczynienia go nieznośnie ludzkim, do tego stopnie, że pojęcie człowieka straci w nim sens. Pracownik-rewolucjonista sprawdza się w boju i pracy fizycznej. Dodatkowo chce się uczyć (wiedzieć jak najwięcej). Historię dyktują jednostki dzielne i aktywne. Robotnik może ruszać z posad bryłę świata używając motyki, broni nuklearnej, stojąc przy fabrycznym taśmociągu, machając

---

<sup>50</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 27.

<sup>51</sup> S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*. Wydawnictwo Literackie. Kraków-Wrocław 1983, s. 16.

<sup>52</sup> „Jeśli władza jest śmiercią *odroczoną*, to nie uda się jej znieść, póki nie uchyli się także owego *zawieszenia* śmierci. A jeśli władza, jak głosi jej uniwersalna definicja, opiera się na akcie darowania bez możliwości zwrotu, jasnym jest, że władzę jednostronnego darowania życia, jaką posiada pan, będzie można znieść jedynie pod warunkiem, że życie to będzie można mu zwrócić – *poprzez śmierć nieodroczoną*. Nie ma innej możliwości: nie sposób odebrać owej władzy, zachowując życie, gdyż w takim wypadku nie ma możliwości zwrócenia tego, co zostało darowane. Jedynie oddanie tego życia, wzięcie odwetu za śmierć odroczoną poprzez śmierć gwałtowną stanowi odpowiedź radykalną i daje możliwość zniesienia władzy”. J. Baudrillard: *Wymiana symboliczna i śmierć*. Tłum. S. Królak. Sic!. Warszawa 2007, s. 57.

gdziekolwiek karabinem, ruszając dokądkolwiek, zamknięty w stalowych brzuchach czołgów. Dopuszczalna jest dowolna forma wysiłku. Chodzi o wyniki. „Być robotnikiem, reprezentantem wielkiej, wkraczającej w historię formy bytu znaczy: mieć udział w nowym, powołanym przez los do władania człowieczeństwie. Czy jest zatem możliwe, aby ta świadomość nowej wolności, świadomość, że jest się w decydującym miejscu, była również odczuwalna w przestrzeni myślenia oraz za jazgotem maszyn i w zgiełku mechanicznych miast? Nie tylko widzimy, że jest to możliwe, ale wierzymy ponadto, że stanowi to przesłankę wszelkiej prawdziwej aktywności i że tu właśnie wznosi się fundament przemian, o których nigdy nie śniło się jakiemukolwiek zbawicielowi. W tym samym momencie, w którym człowiek rozpozna siebie jako pana, jako podmiot nowej wolności, wówczas, niezależnie od sytuacji, zasadniczo zmieni się całość jego życia”<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> E. Jünger: *Robotnik. Panowanie i forma bytu*. Tłum. W. Kunicki. PWN. Warszawa 2010, s. 67. Jüngerowska postać pracownika-wojownika antycypuje Kojève’ańskiego robotnika-wojownika. Jünger dotrze do konkluzji, które znajdują się również u Kojève’a. Obaj myśliciele widzieli społeczeństwo zaludnione przez jednostki oddane pracy i bojowi. W tekście Jüngera występuje *Der Arbeiter* poświęcający się na rzecz totalnej mobilizacji narodowej. Nieznośne nacjonalistyczne zadęcie konserwatywnego myśliciela wyraża się przez wizję pannarodowego społeczeństwa: „Społeczeństwem jest całość populacji globu, stanowiąca w tym ujęciu idealny obraz ludzkości, której rozbicie na państwa, narody czy rasy jest w gruncie rzeczy jedynie skutkiem błędu myślowego. Błąd ten zostanie jednak z czasem skorygowany dzięki umowom, dzięki oświeceniu, moralności albo po prostu rozwojowi środków komunikacji”. E. Jünger: *Robotnik...*, s. 24. Kojève, jako myśliciel lewicowy i kosmopolita, widział *EndStaat* w formie internacjonalistycznego federalizmu państw. Szerzej powiem o tym w dalszej części. Zauważmy jeszcze, że Jünger i Kojève tworzyli pod wyraźnym wpływem Hobbesa, którego niezwykle cenili. W pismach obydwu mógłby pojawić się następujący fragment: „Państwo jest [...] jako całość, z ciałem i duszą, *homo artificialis* [sztucznym człowiekiem], a jako takie jest maszyną. To dzieło wyprodukowane przez człowieka, w którym materiał i artysta, *materia* i *artifex*, maszyna i konstruktor, są tym samym, to znaczy ludźmi. W ten sposób także dusza staje się tylko elementem maszyny sztucznie wytworzonej przez człowieka. W efekcie osoba suwerena-reprezentanta nie mogła się okazać trwałym rezultatem historycznego rozwoju »wielkiego człowieka«. On sam był wszak jedynie wytworem ludzkiego kunsztu i inteligencji. Dlatego Lewiatan stał się jedynie wielką maszyną, ogromnym mechanizmem, mającym zabezpieczać doczesną i fizyczną egzystencję ludzi, nad którymi panuje i których chroni”. C. Schmitt: *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*. Tłum. M. Falkowski. Prószyński i S-ka. Warszawa 2008, s. 46-47.

### III. (S)kończenie historii

#### 3.1. *Bellum omnium contra omnes*

„Nikt nie zdoła zapobiec wojnie, która wybuchnie w przestrzeniach losu i być może już jutro pokryje ziemię niezliczoną ilością zwłok”<sup>1</sup>. Zdanie to może odnosić się do Hobbesowskiego *casusu* wojny wszystkich przeciwko wszystkim, który może występować symultanicznie przy wojennej retoryce Kojève’a.

Ludzie na okrągło rywalizują. Konflikt jest ujściem niespożytych sił w staraniach o sukces i prym. Ścieramy się o sławę, prestiż, kobiety, pieniądze. Krótko mówiąc, wszystko, co łechce ambicje i wzmacnia ego. Zabieramy też udział – raczej grupowo, rzadziej indywidualnie – w nie mających końca *kulturkampf*, rozgrywanych na styku zachowawczości i śmiałości obyczajów oraz dalekosiężności. Tönniesowskie społeczeństwo wolnej konkurencji, rozumiane przez socjologa jako wielka spółka cywilna wymiany dóbr, przenosi konfliktowość na inny poziom. Nie ma już krwawej jatki, ale słabość nadal jest wadą eliminującą z wolnorynkowej gry. Apetyty i awersje rozkładają się równoległe z okazjami na zdobycie (lub utracenie) wymaganych i pożądaných dóbr. „Ta wojna każdego człowieka z każdym innym ten ma jeszcze skutek, że nic tutaj nie może być niesprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu. Gdyby nimi były, to mogłyby być w człowieku, który by był sam na świecie, podobnie jak mogą być w nim wtedy zmysły i uczucia. Są to cechy, które przysługują ludziom w społeczeństwie, nie zaś w samotności. I z tego stanu wojny wypływa również, że nie ma w nim ani własności, ani władzy, ani różnicy między *moim* i *twoim*; do każdego człowieka należy tylko to, co może sam

---

<sup>1</sup> F.G. Jünger: *Der Aufmarsch des Nationalismus*. Berlin 1926, s. 54. Cyt. za W. Kunicki: *Postowie*. E. Jünger: *W stalowych burzach*. Tłum. Tenże. Czytelnik. Warszawa 1999, s. 273.

zdobyć, i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy”<sup>2</sup>. Waleczność jest wyzuta ze sprawiedliwości. Na polu walki promuje się dzielność i spryt. Słabi i zastraszeni odpadają na początku. Zabezpieczeniem (czyli dawną bronią) jest siła wyobraźni oraz własna inwencja. Kapitalizm twórczo rozwinął – *mutatis mutandis* – Hobbesowski stan natury. O ile, zdaniem Hobbesa, w czasie wojny nie ma miejsca na pracę<sup>3</sup>, dla Kojève – sympatyka kapitalistycznych rozwiązań – nie ma różnicy między pracą a militarnym rzemiosłem. W kapitalizmie, ogłupiałe od nadmiaru dóbr posthumanistyczne zwierzęta mają osiągnąć szczęście wieczne, a praca i walka będą dodatkami do wolnego czasu – zbytecznymi fanaberiami. Naiwność Kojève’a (czy nie lepiej powiedzieć ponadprzeciętna mizantropia?), o stanie wolnym od trudów walki, w którym ludzka fauna uzyska samozaspokojenie, każe sądzić, że to nie tyle przemyślane rozwiązanie, co kolejny wymyk zblazowanego intelektualisty.

### 3.2. Praca negatywności

Zastanówmy się jak w filozofii Kojève’a są uwarunkowane pojęcia czasu i wieczności. Kojève, podstawiając pod termin *pojęcie* człowieka (rozumianego jako *pojęcie* czasujące się w świecie), formułuje cztery możliwości. W pierwszej, przypisanej Parmenidesowi i Spinozie, *pojęcie jest wiecznością*. W drugiej, *pojęcie jest wieczne* – Kojève za odpowiednich przedstawicieli tego twierdzenia uznaje Platona, Arystotelesa i Kanta (przy czym zastrzega, że ich rozwiązania są niewystarczające, ponieważ nie omawiają roli człowieka jako kreatora historii), a także dodaje nedorzeczne stanowiska Parmenidesa i Spinozy oraz – jedynie dopuszczalne – Hegla i Heideggera. Trzecia możliwość to *pojęcie, które jest czasem* (nie korespondując jednocześnie z czasem i wiecznością). Reprezentuje je Hegel. W końcu czwarta możliwość – *pojęcie jest czasowe* – jest nie do utrzymania. Jest to stanowisko sceptyczne, negujące wiedzę ostateczną, a zatem wiodące do nikąd. Problem przedstawionych czterech możliwości nie ma na celu tylko powtórki z filozoficznej rozrywki.

---

<sup>2</sup> T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 2005, s. 209-210.

<sup>3</sup> „W takim stanie nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma miejsca na uprawę ziemi ani na żeglownanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności”. T. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 207.

Kojève sprawnie żongluje pojęciami i nazwiskami wielkich filozofów, by ustalić czym jest prawda. Ale prawda przez duże „p”. Prawda końcowa. Prawda zupełna. Prawda absolutna. Nie do podważenia. Prawda wypowiadająca *prawdę* o czasie, wieczności i człowieku.

W dochodzeniu do Prawdy rozpoczniemy od filozofii Platona. Pojęcie jest w niej rozpatrywane jako idea, zaś czasowość jest istnością zmienną. Czas pełni funkcję ruchomego obrazu wieczności: „»Było i będzie« wypada mówić tylko o tym, co powstaje i przebiega w czasie, bo jedno i drugie to są zmiany. A to, co zawsze jest takie samo, nie ulega zmianom, nie może się stawać starsze ani młodsze w ciągu czasu, ani powstać nie mogło kiedyś, ani nie powstaje teraz, ani nie będzie później – w ogóle nie ulega żadnej z tych przypadłości, którymi powstawanie nacechowało przemijające zjawiska, podpadające pod zmysły – to wszystko są postaci czasu, który się miarowo obraca i tylko naśladuje wieczność”<sup>4</sup>.

Pojęcie jest odmienne od czasu, nie zmienia się, lecz trwa w wieczności. Kojève nie chce się na to godzić. Twierdzi, że pojęcie może być tylko wieczne, uczestnicząc w wieczności, stając się wiecznością, a nie będąc nią odwiecznie. Człowiek wypowiada słowa-pojęcia zawarte w czasie jego życia, lecz same są czymś innym niż czas. Zmienny człowiek mówi o niezmienności. Kojève przedstawia to graficznie jako linię z pojedynczym punktem, ale taki punkt jest zupełnie czym innym od innych punktów składających się na linię. Taki punkt w żaden sposób nie odpowiada sobie – odsyła do czegoś innego niż on sam. Wieczność możliwa jest jedynie poza czasem. Trzeba więc zmodyfikować wcześniejszy rysunek, dodając punkt nad linią, do którego będzie się odnosić. Punkty zaznaczone na linii mogą zwiększać liczebność, gdyż pojęcie powstaje w dogodnym momencie. Jednakże istnienie pojęcia skończonego – człowieka, w każdej chwili odnosi się do pozaczasowej istności, wiecznie trwałej. Linia w tym przypadku staje się okręgiem z punktem centralnym – wiecznym elementem. „[...] czas kołowy, którego (a tak samo wszystkiego, co jest w czasie) kołową naturę określa *stosunek* tego, co jest w Czasie, do tego, co jest *poza* Czasem. A zarazem odnajdujemy ów słynny »punkt centralny«, który teologia chrześcijańska, tzn. moim zdaniem pewien wariant Platonizmu, musi z konieczności wprowadzić w okrąg Heglowski, symbolizujący absolutną, czyli kołową wiedzę. Narysowany okrąg może w oczywisty sposób symbolizować *totalność Wiedzy*: równie dobrze Wiedzy odnoszącej się do Człowieka-w-Świecie (o charakterze czasowym), jak i Wiedzy odnoszącej się do tego, co jest na *poza* tą Wiedzą, tzn. *poza Człowiekiem-istniejącym-w-Świecie* i *Światem-zawierającym-istniejącego-*

---

<sup>4</sup> Platon: *Timajos*. [w:] Tegoż: *Dialogi*. Tłum. W. Witwicki. Wydawnictwo Antyk. T. II. Kęty 2005, s. 687.



Człowieka (tzn. o charakterze czasowym). Ów »punkt centralny« (który się z konieczności pojawia, gdy tylko interpretuje się Pojęcie jako *relację* z czym *innym* niż Pojęcie, tzn. gdy tylko wprowadza się do Wiedzy element *transcendencji*) był nazywany Bogiem”<sup>5</sup>.

Pojęcie objawiające się w czasie łączy tylko jeden promień z wiecznością (przypomina to układ planetarny, w którym Platoński Bóg zachowuje pozycję centralną, a to co krąży wokół niego, mimo że się powtarza, nie zmienia jego położenia). Wieczność może niemniej przenikać do czasu przez słowo – wieczność zstępuje do czasu, a uczasowione pojęcie powraca do wieczności. Słowo-pojęcie reprezentuje nieskończoność, mogącą wynieść człowieka ponad czas, ku prawdzie. Słowo-pojęcie wyjawia przed człowiekiem istotę ukrytą za różnorodnością świata. Słowa-pojęcia wędrują do rzeczy, wskazując na niewyczerpaną siłę Pojęcia, które przenikając do czasu nie niknie w nim. Wieczne pojęcie wycina sobie dostęp w kolistej czasowości. Innymi słowy, jednostka w modelu Platona może dostępować prawdy, ale nie będzie w niej żyć. Platońska teologia (zabarwiona składnikiem monoteistycznym) odkrywa wiedzę absolutną poza czasem, przyczyniając się do klęski ludzkiego poznania. Tak zarysowany system umacnia Boga w świecie zjawiskowym. Kojève głosi dwie możliwości – mistycyzm albo sceptycyzm/relatywizm. Pierwsza oznacza „wypchnięcie” małego koła wiecznego pojęcia z kręgu świata ludzkiego – powstająca wówczas wyrwa jest nie do zapełnienia. Pozbywając się istoty niezmiennej jest się w stanie powiedzieć wszystko o rzeczach, ale chcąc to uczynić w skończonym życiu, napotykamy granicę. Pozostaje konsekwentne milczenie, ekstaza lub kontemplacja. Możliwość druga (relatywizm/sceptycyzm) odkrywa bezkres pozostały po Absolutcie, nie dający oparcia w wiedzy pewnej. Wiedza, pokrywając się z czasem, stała się „chwiejna”, nieskończenie niepewna. Krąg ludzkiej wiedzy pozostaje nieodkryty. Człowiek natomiast jest na zawsze odgradzony od pozyskania Prawdy. Z innej strony, „obdarowując” system sceptyczny lub mistycyzm wiedzą absolutną, będzie ona niezborna z czasem, umieszczając człowieka w rzeczywistości wiecznego mniemania. Człowiek nie zdobędzie więc – w świetle powyższych założeń – pełnej wiedzy o świecie (wprawdzie Platon broni się przed takim zarzutem systemem geometrycznym, ale geometria sprawy nie załatwia, ponieważ opisuje przestrzeń nieprzestrzenną). Zamiar Platona jest chybiony. Geometria nie będzie eksplikować niczego w świecie, gdyż odnosi się do niezmienności (może więc tylko rozjaśniać naszą wiedzę, i faktycznie tak robi geometria Euklidesa czy Łobaczewskiego), ale nie objaśni położenia w

---

<sup>5</sup> A. Kojève: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 1999, s. 361.

świecie, pozostając przez to całkowicie niezrozumiałym. Tylko w wieczności człowiek poznaje swą miarę; jest zdolny właściwie zrozumieć zamieszkiwany świat i zdobyć wystarczającą wiedzę o pochodzeniu.

Platońskie pojęcie nie zapewnia także wolności. Wolny byt przechowuje w słowach pojęcie, pomimo docierających zmiennych wrażeń napływających ze świata, lecz przywiązany jest do *hic et nunc*. Pojęcie, występując zawsze i wszędzie, odpowiada za namiastkę wolności. Wolność daje tylko metempsychoza. Ale to tylko pozór wolności i wiedzy absolutnej. „Jeżeli, jak u Platona, Wieczność znajduje się *poza* Czasem, to System jest bezwzględnie *mono*-teistyczny i radykalnie *transcendentystyczny*: byt Boga jest w *istotny* sposób inny niż byt tego, kto o nim mówi; i ten Byt boski jest absolutnie jeden i jedyny, tzn. wiecznie tożsamy ze sobą samym, czyli wykluczającym wszelką zmianę”<sup>6</sup>.

Dla Arystotelesa wieczne pojęcie nie funkcjonuje w wieczności, a zostaje sprowadzone do czasu. Wiedza absolutna może dotyczyć wiedzy ziemskiej. Czas także jest kolisty, ale w wymiarze czasowym obrót jest wieczny. Kosmiczna cykliczność – sugeruje Kojève – wnosi o politeizmie autora *Etyki Nikomachejskiej*, zresztą nie jest to istotne, ponieważ tak samo jak Platoński monoteizm, krąży wokół teologii. Wiedza wiecznie się odnawiająca i powracająca, nadaje światu tożsamość. System Stagiryty ma – zdaniem Kojève’a – wiele błędów. Podstawowy, to ścisły determinizm. Człowiek rejestruje zmysłami zmiany w biologicznym świecie, lecz ich nie pojmuje, przez co nie jest w stanie być istotą historyczną. Antropologia Arystotelesa nie zapewnia wolności – koncepcja wiecznego powrotu, „blokuje” boskie *fiat*. Brak (s)twórczości wzbrania swobodne działanie (człowiek nie kształtuje historii). Wieczność złapana do klatki czasu, nie pozwala na ucieczkę (trafilibyśmy wówczas do przestrzeni poza czasem, a to zwyczajny absurd, gdyż wszystko gromadzi się w czasie). „Krótko mówiąc, o ile Człowiek się zmienia, nie wie; a nie *wiedząc*, nie jest wolny (z definicji); a o ile *wie*, nie zmienia się, a zatem także nie jest wolny w normalnym tego słowa znaczeniu”<sup>7</sup>. Ludzki gatunek nabył świadomość bez samoświadomości. Podmiot stowarzyszony w polis pojawia się i znika, nie zmieniając świata. *Dzoon politikon* to próba charakterystyki człowieka, tak samo nieudana jak geometria Platona, zastąpiona, w przypadku Arystotelesa, biologią.

---

<sup>6</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 368.

<sup>7</sup> Tamże, s. 370.

Spinozańskie starania w wyjaśnieniu obecności człowieka w świecie poszły w niwecz. Teoria niderlandzkiego myśliciela – w ocenie Kojève’a – była siedliskiem paradoksu. Wiedza absolutna u Spinozy przedstawia się w kołowej symbolice – jej istotą jest okrąg, bez punktu centralnego. Pojęcie jawi się jako wieczność. Pojęcie to także myślenie samego siebie (substancja myśląca). W pojęciu, byt dokonuje autorefleksji. Pojęcie to czysta myśl. Wiedza absolutna całkowicie zawiera się w bycie, a byt w niej – są zamknięte i sobie wystarczają. Byt może być przez ziemskich obserwatorów podziwiany *sub specie aeternitatis* – pojęcie obchodzi się bez czasu. „Świat istot zawartych w »boskim rozumie« jest światem wieczności, to znaczy – nietrwania nieskończenie długiego, ale bytowania wyłączzonego z czasowego następstwa, owego *nunc-stans*, [...] Wieczność, gdzie nie ma »przed« ani »po«, gdzie nie ma zmienności, rodzenia i śmierci, wieczność ta jest sposobem bytowania właściwym bogu, którego istnienie wynika z jego definicji; takie istnienie jest identyczne z wiecznością, doskonałe i sztywne”<sup>8</sup>. Założenie Spinozy – czy Parmenidesa-Spinozy<sup>9</sup> – niszczy czasowość. W takim położeniu wiedza musi być wiecznością niedostępna. „Znaczy to, że musi ona wykluczać Czas. Inaczej mówiąc, jej urzeczywistnienie nie wymaga czasu; *Etyka* powinna być pomyślana, napisana i przeczytana »w mgnieniu oka«”<sup>10</sup>. Brak wymiaru czasowego w filozofii Spinozy, prowadzi do poważnych konsekwencji. Byt zamknięty w sobie (doskonały) jest niedyskursywny, załamuje mowę, nie sposób o nim nic orzec. Dokonanie Spinozy, czyli filozoficzne *uśmiercenie* czasu, adresuje jego punkt widzenia do Boga, nie zaś człowieka, którego zaistnienie w świecie jest niezbędne do powołania takiego systemu. Kojève wnioskuje, iż *Etyki* nikt nie mógł napisać, bowiem na jej stworzenie potrzebny byłby czas, którego nie ma. Spinoza – zauważa Kojève – nie mógł być człowiekiem. Dzieło Spinozy jest niemożliwe również z innego względu. Człowiek nie byłby nawet w stanie stwierdzić, że taka lektura naprawdę istnieje, gdyż nie jest wiadome jak powstała (to odróżnia *mistyka* z Amsterdamu od Hegla – Hegel pokazał przez spisanie *Fenomenologii ducha*, co sprawia, że taka pozycja książkowa jak *Nauka logiki*, znalazła się na Ziemi – filozofia Spinozy nie jest w stanie tego uczynić). „[...] Hegel staje się Bogiem obmyślając albo pisząc *Logikę*; albo – jeśli kto woli – to właśnie stając się Bogiem, pisze ją albo obmyśla. Natomiast Spinoza musi być odwiecznym Bogiem, aby móc napisać albo pomyśleć swoją *Etykę*. Otóż o ile istota, która

---

<sup>8</sup> L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. PWN. Warszawa 1958, s. 321.

<sup>9</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 372.

<sup>10</sup> Tamże, s. 372.

staje się Bogiem w czasie, może być nazwana »Bogiem« tylko pod warunkiem, że posługujemy się tym terminem jako metaforą (zresztą trafną), o tyle istota, która *jest* Bogiem od zawsze, to Bóg we właściwym i mocnym tego słowa znaczeniu. Być spinozystą znaczy więc zastępować faktycznie Boga Ojca (zresztą bez Syna) Spinozą, zachowując z całym rygoryzmem pojęcie boskiej transcendencji; a zatem być spinozysta to mówić, że Spinoza jest transcendentnym Bogiem, który mówi z pewnością do ludzi, ale mówi jako wieczny *Bóg*. A to jest, oczywiście, szczyt absurdu: brać Spinozę na serio to faktycznie być szalonym albo popadać w szaleństwo”<sup>11</sup>. System Spinozy to zubożony heglizm. Filozof żydowski przesuwając akcent z człowieka na Boga, i przy tym zdaniu pozostaje, uznając, że Bóg jest wszystkim, a poza Nim nie ma niczego (Kojève’ański Hegel natomiast utożsamia człowieka z Bogiem przez pośrednictwo historii). Kojève nazywa pogląd Spinozy akosmizmem, znamionującym jedność Boga, w którym zmienny świat ludzkich spraw nie może się mieścić. Nie można zaakceptować pojęcia odnoszącego się wyłącznie do siebie. Trzeba je zanegować z tym co inne. Spinoza (to pragnie nam przekazać Kojève) zdawał sobie sprawę, że wiedza jest wszystkim, i tylko tak pojmowana wiedza może być prawdą. Problem polega na tym, że nie stosuje przykazania mądrości do czasu. Dlatego Hegel będzie nieustrudzenie budował teorię Spinozy od podstaw, na fundamencie historycznym, wykazując tym samym, że był to autentyczny człowiek z krwi i kości.

Kant – w toku rozumowania Kojève’a – jako pierwszy odnosi pojęcie do czasu, utrzymując, że bez naoczności będzie on niemożliwy. Czas jest polem *dziania się* doświadczeń. Źródłem ja transcendentalnego jest wieczność. Od niej pochodzi byt czasowy. Mylili się Kantowscy poprzednicy przyjmujący wieczność za bezczasowość ujętą w jakościowych określeniach. Transcendentalność określa pewne *przed*, w którym są zatwierdzone Kantowskie kategorie. Parmenidesowsko-Spinozjańskie pojęcie było jednym myślącym siebie (i stosującym się do siebie), ale – z perspektywy człowieka – takie pojęcie jest nie do zrozumienia. Pojęcie może być wieczne, ale nigdy wiecznością. Spinoza Bogiem z pewnością nie był – nie wysnuł samowiedzy z siebie. Myśląca jednostka napęła się treścią wiedzy z zewnątrz, a przyjmowane wiadomości muszą mieć umocowanie w *pozaświatowym* przedmiocie myśli. Wedle królewieckiego myśliciela wiedza ludzka jest czasowa – jedynie w momencie czasu ją zdobywamy i jesteśmy zdolni myśleć. „W zasadzie, powiada Kant, może być Naoczność (*Anschauung*) nie mająca charakteru czaso-przestrzennego. W zasadzie

---

<sup>11</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 374-375.

można zastosować pojęcia-kategorie do obojętnie jakiej faktycznie danej różnorodności. Istota nie-boska mogłaby więc w zasadzie rozwinąć Wiedzę absolutną objawiającą nie mającą czasowo-przestrzennego charakteru Uniwersum platońskich Idei. Ale istota nie-boska, która nazywa się Człowiekiem, nie może tego zrobić. O ile Spinozizm jest możliwy tylko dla Boga, o tyle Platonizm jest możliwy tylko dla nie-boskiej inteligencji innej niż inteligencja ludzka – na przykład dla inteligencji »anielskiej«. Bo, powtórzmy to raz jeszcze [...] dla nas, istot ludzkich, różnorodność, która jest nam dana, to zawsze pewna różnorodność dana w formie czasowo-przestrzennej<sup>12</sup>. Możemy myśleć pod warunkiem dysponowania czasem i przestrzenią. To w czasoprzestrzeni zachodzi różnorodność zjawisk. Czas jest zawsze powiązany z przestrzenią. Jeśli pragniemy w ogóle mówić o przedmiotach i skutecznie rozpoznawać je, potrzeba syntezy danych. Utożsamiać, znaczy widzieć jedność w odmienności rzeczy, chcąc je scalać w umyśle. W naszych osądach kierujemy się wiecznymi pojęciami, umieszczając je w czasie. Aby czas nie okazał się empiryczną pułapką myślenia, pojęcia należy wpiąć odnieść do czasu, lokując je w niezmiennym *a priori*. Pojęcie *a priori* nabiera usystematyzowania na gruncie ontologicznym. Wówczas, dla wyjaśnienia zdarzeń zachodzących w świecie, Kant czerpie z Newtonowskiej dynamiki – odnosi pojęcie do ruchu, a *realnym* ruchem jest siła. Nie odnosząc pojęcia do wieczności, Kant skazuje swój system na porażkę w absolutnym poznaniu świata. Potrzebne są wieczne struktury do opisu przyrodniczego teatru sił. Kantowska wiedza – nie współgrająca w opinii Kojève’a z wiecznością – nie osiąga zamierzonej pełni. Okrąg – wydawać by się mogło zamknięty i przez to ostateczny – trwale pęka. W kantyzmie na próżno szukać wieczności uczasowionej, jest tylko poznawczo niekończąca się wieczność czasu. Poznanie świata (a więc jego przenicowanie) jest nieskończone – oto klęska filozofii Kanta. Człowiek pozostaje *bytem niedokończonym*, nie mogącym właściwie pojąć siebie i świata. Bezkresna ewolucja Kantowskiej historyczności nie uświadamia człowiekowi uczestnictwa w dziejach. Człowiek nie zdobywa wiedzy absolutnej. Nie wypełnia więc misji zamknięcia – raz na zawsze – dziejów. Filozofia Kanta musi zatem prowadzić – w zdobywaniu Prawdy – na manowce.

Tylko Hegel znał – a jakże – drogę ku Prawdzie. W 1967 roku, Kojève prowadzi w Uniwersytecie Berlińskim wykład pod lakonicznym tytułem: *Was ist Dialektik?* Swoje wystąpienie rozpoczyna od mowy. Mowa nie jest przez francuskiego filozofa rozumiana jako zwyczajne wydawanie dźwięków (o ustalonym uprzednio sensie). Mowa ma być świadoma

---

<sup>12</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 379.

samej siebie – a taką właśnie była mowa Hegla. Elementarna kwestia mowy dotyczy wypowiedziania twierdzeń oraz zaprzeczaniu im. Dualność mowy pozwala bądź afirmować, bądź odrzucać przeciwieństwa. Zasada wyłączonego środka sprawdza się, jeśli mówimy, iż coś jest takie lub inne. Co należy jednak zrobić z trzecim – w logice formalnej niedopuszczalnym – elementem, nie będącym ani tym, ani tym? To trzecie – prelegent – nazywa hipotezą. Hipoteza dopuszcza twierdzenie o-jednym-takim-samym-jak-drugie albo ani-jednym-ani-drugim. Powołujemy zatem trzy modele wnioskowania: hipotezę (albo jedno, albo drugie), sprzeczność (tak jedno, jak drugie) oraz prawo kontradiktoryczne (ani jedno, ani drugie). Łatwo dostrzec szwankowanie trzeciego modelu. Zakazać wypowiedziania przeciwstawnych sądów, to zakazać samego mówienia. Wykluczenie trzeciej reguły z języka, daje szansę przetestowania zdolności mowy. Oznacza to nic innego, jak obstawanie przy jednym lub drugim, nim rozpadną się na twierdzenie i przeczenie. Obok hipotezy znajduje się także zasada tożsamości. Tożsamość jest rozumiana przez Kojève’a jako jednoczesne bycie i znoszenie (negacja negacji). Tak ujęta reguła brana jest za aksjomat w dalszym mówieniu o dialektyce języka. Na tym etapie twierdzenia można negować, jeśliby zaś dyskurs nie dał się zaprzeczyć, nie sposób byłoby niczego stwierdzić. Twierdzenie właściwe (umożliwiający negację) daje dwie, przeciwstawne odpowiedzi. Ich przeciwstawność poprzedza (logicznie i czasowo) negację przez tożsamość. „Można coś twierdzić, nie troszcząc się o zaprzeczenie tego; ale zaprzeczyć można tylko temu, co zostało stwierdzone. Dopóki nic nie jest stwierdzone, dopóty nie można niczego zanegować (milczenie nie dopuszcza żadnego zaprzeczenia)”<sup>13</sup>. Hipoteza „stoi” jako pierwsza, za nią jest teza, a całość zamyka antyteza. Układ ten można również pokazać inaczej: wpierw hipoteza, następnie antyteza i teza wieńcząca całość. Problem z ustaleniem słuszności jednej z dróg zaprzętał już Platon. Ateński myśliciel miał problem z ustaleniem tetyczności albo antytetyczności dyskursu – słynny problem zwierciadlanego efektu języka (jeśli język dopuszcza kłamstwo, to może być w istocie wykorzystywany do sofistycznego kuglarstwa). Założyciela Akademii niepokoiło tak nieuczynne wykorzystanie języka, mającego prawdę ukazywać. Jednakże – jak pamiętamy – Platon dysponował skuteczną bronią przeciwko sofistyce w postaci dierezy, rozróżniającej złudę zmysłów od *kosmos noetos*. Kojève nie zamierzał wcale rozwodzić się nad Platonem, więc szybko ucina dygresję, wracając do problemu struktury języka. Powiada więc, że w zasadzie sprzeczności, błędzimy od tezy do antytezy, i na odwrót. Jest to parateza (stoicka

---

<sup>13</sup> A. Kojève: *Czym jest dialektyka?* Tłum. C. Wodziński. „Kronos” 2009, nr 3, s. 88.

synteza). Trwanie w zaprzeczeniu jest porównywalne do milczenia (przeciwy się sobie, gdy potwierdza się i zaprzecza jednocześnie omawianemu twierdzeniu). A skoro tak, język byłby krainą sprzeczności, serwującą zawsze dwie przeciwstawne odpowiedzi, na wszelkie z możliwych pytań. Tak być nie może, i rzeczywiście nie jest. Jako, że da się zaprzeczać twierdząc o czymś (coś jest takie i nie-takie) osobno, ale nie jednocześnie. Sensowne (tj. rozdzielone) zaprzeczanie, pozwala językowi być przestrzenno-czasowym. Na paratetyczność składa się przestrzeń (w której wypowiadamy wspólną sobie tożsamość i różnicę jakiegoś obiektu), a także czasowość, służącą za syntezę. „Wszystko, co para-tetyczne, jest po części twierdzeniem i przeczeniem; i na odwrót, wszystko, co w sensie językowym po części twierdzi, po części zaprzecza, jest para-tetyczne. Tym samym [...] jest [...] A [...], lecz również NA [...]; identyczne jest tu także różne, i dlatego właśnie jest przestrzenne. Tylko przestrzenne może być w przestrzeni odróżnione od siebie samego, i widać natychmiast, że istnieje bardzo wiele para-tez (podczas gdy istnieje tylko jedna teza i jedna anty-teza). Istniałoby nawet nieskończenie wiele para-tez; wedle tzw. »negatywnego sądu« »S jest NP« byłoby rzeczywiście »nieskończone«. Jest jednak jasne, że faktycznie istnieje tylko skończona liczba możliwości językowych – z tego prostego powodu, że wszystko, co możliwe do wypowiedzenia, może zostać również wydrukowane na piśmie, i to przy użyciu skończonej, bardzo niewielkiej liczby znaków pisarskich. Jest jednak również jasne, że liczba możliwych para-tez jest niewiarygodnie duża”<sup>14</sup>. Niemniej występowanie niezliczonej liczby paratez, nie jest zadowalające w wyjaśnieniu praw dialektyki, ponieważ wszystkie – zarówno tezy, jak antytezy – można przyporządkować paratezom. Prowadzi to do powstania tetycznych i antytetycznych paratez. Ich sparowanie jest utrzymaniem sprzeczności, co konsekwentnie wyraża jedno – milczenie. Takie ustawienie sprawy, daje nieskończony ciąg paratez (z symetryczną ilością tez i antytez). Wyjściem z problemu jest czas. Czasowo-przestrzenna struktura języka jest dialektyczna, co pozwala znieść nagromadzone przeciwności. „W ten sposób teza, para-teza i anty-teza wcale nie są wzajemnie sprzeczne; i jeśli wszystkie one zostają stemporalizowane przez podanie czasu, który obowiązuje, gdy są stwierdzane – to są one nawet równie prawdziwe [...] I to jest właśnie słynna Hegłowska syn-teza: odpowiada ona nie stanowi [...] w poszczególnym punkcie czasowym, lecz całemu czasowemu

---

<sup>14</sup> A. Kojève: *Czym jest...*, s. 91.

rozszerzaniu się, całemu jego trwaniu – które jest zresztą rozwojem, co nazwać można również »dziejami«<sup>15</sup>.

Co ważne, Hegłowska synteza to nie nowy element dyskursu, lecz jego totalne uporządkowanie. Takiej syntetycznej całości nie grozi już sprzeczność, i kolejne podziały. Prawda – o której jest się w stanie cokolwiek powiedzieć – jest całością zrodzoną przez czas. Ruch czasu odpowiada rytmowi ludzkiego działania w świecie. Ludzkość to całokształt przemian. Ludzkie pożądanie, nastawione na przyszłość (czyli realizację nieobecnego), pojmuje swą moc wytwórczości i degradacji rzeczy. Zwierzęta nie dysponują taką świadomością, wkład zwierząt w naturę jest zerowy – śmierć i tak wszystko zagarnie. Jedynie człowiek gospodaruje, w określonym czasie, na określonym obszarze, twórczo niszcząc go. Czas jest modułem (r)ewolucji historycznej. „[...] ruch [czasu = działalności człowieka] rodzi się w Przyszłości i zmierza ku Teraźniejszości, przechodząc przez Przeszłość: Przyszłość → Przeszłość → Teraźniejszość (→ Przyszłość)”<sup>16</sup>. W taki właśnie sposób odbywa się ruch dziejów. Pojawia się człowiek, a przez to historia, a przez to czas. Człowiek walczy i działa, zdobywając wiedzę. Wiedza jest filozofią – namysłem nad samym sobą. „Historia bez filozofii jest ślepa; filozofia bez historii jest pusta”<sup>17</sup>. Pożądanie przyszłego pojawia się w teraźniejszości, a rzeczywistość teraźniejsza musi być zanegowana. „[...] rzeczywistość *zanegowana* to rzeczywistość, która przestała istnieć: to rzeczywistość *przeszła* albo *reczywista* Przeszłość. Pożądanie określone przez *Przyszłość* pojawia się w Teraźniejszości jako rzeczywistość (to znaczy jako zaspokojone Pożądanie) tylko pod warunkiem, że została zanegowana pewna rzeczywistość, tzn. pewna *Przeszłość*. To właśnie sposób, w jaki *Przeszłość* została (negatywnie) ukształtowana z uwagi na *Przyszłość*, określa jakość *Teraźniejszej* rzeczywistości”<sup>18</sup>. Przyszłość okaże się huraganem, zmiatającym wszystko i wszystkich. Zapisem śmierci ludzkości. Zapowiedzią kataklizmu jest wiedza o własnej skończoności. Hegłowski Duch (czyli Kojève’ański Człowiek) istnieje w wiecznym czasie, już unicestwionym<sup>19</sup>. Mądrość jest wiedzą o śmierci – śmierci obejmującej wszystkich, śmierci nie znaczącej nic dla nikogo. Ale mądrość to też zwolnienie z dotychczas wykonywanych

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 93.

<sup>16</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 386.

<sup>17</sup> M.S. Roth: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Cornell University Press. New York-London 1988, s. 93.

<sup>18</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 387.

<sup>19</sup> Zob. M. Murray: *Time in Hegel's "Phenomenology of Spirit"*. *The Review of Metaphysics* 1981, Vol. 34, No. 4, ss. 682-705.



zająć. Czas skonsumował swoje dzieci. Świat stracił formę, wypadł z ram. Śmierć kolektywnego człowieka upowszechnia bełkot ostatnich *istnień*. „Koło Czasu może więc być przebyte tylko jeden raz; Historia kończy się, ale nie rozpoczyna się już na nowo; Człowiek umiera i nie zmartwychwstaje”<sup>20</sup>. I całe szczęście!

### 3.3. I cóż po człowieku w czasie marnym?

Hamm:

*Już śmierdzisz. Wszystko tu śmierdzi trupem.*

Clov:

*Cały świat.*<sup>21</sup>

Czebutykin

*(...) Nas nie ma, nic na świecie nie ma, w ogóle nie istniejemy, nam się tylko zdaje, że istniejemy...*<sup>22</sup>

23 września 1966 roku Marin Heidegger udzielił tygodnikowi „Der Spiegel” wywiadu, którego publikacja – na wyraźne życzenie nazistowskiego filozofa – ukazała się pośmiertnie. Wśród wielu dociekliwych pytań o życiowe wybory niemieckiego myśliciela, znalazły się miejsce na refleksję o współczesnym człowieku. Dziennikarze – Rudolf Augstein i Georg Wolff – prowokacyjnie spytali: „[...] *Przecież wszystko funkcjonuje. Buduje się coraz więcej elektrowni. Produkcja idzie pełną parą. W wysoce stechnicyzowanej części kuli ziemskiej ludziom na niczym nie zbywa. Żyjemy w dobrobycie. Czego tu właściwie brak?*”<sup>23</sup> Heidegger odparł: „Wszystko funkcjonuje. Niesamowite jest właśnie to, że wszystko funkcjonuje i że to funkcjonowanie powoduje wciąż dalsze funkcjonowanie, i że technika coraz bardziej odrywa ludzi od ziemi i pozbawia ich korzeni. Nie wiem, czy panowie byli przerażeni, oglądając zdjęcia Ziemi wykonane z Księżyca. Ja przynajmniej byłem przerażony. Nie potrzeba wcale

<sup>20</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 410.

<sup>21</sup> S. Beckett: *Końcówka*. Tłum. A. Libera. [w:] Tegoż: *Dramaty*. Ossolineum. Wrocław-Warszawa 1995, s. 145.

<sup>22</sup> A. Czechow: *Trzy siostry*. Tłum. N. Gałczyńska. Iskry. Warszawa 1983, s. 90.

<sup>23</sup> M. Heidegger: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*. Tłum. M. Łukasiewicz. *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia” 1990, nr 1, s. 388.

bomby atomowej, wykorzenie ludzkości stało się już faktem. Nasze wzajemne stosunki są czysto techniczne. Ziemia, na której żyjemy, nie jest już Ziemią”<sup>24</sup>. Co przeraziło mędrca ze Schwarzwaldy? Być może widok błękitnej planety, zawieszony w mrocznym, bezkresie, uprzytomnił Heideggerowi jak nic nie znaczącym tworem jest człowiek. Obraz Ziemi z kosmicznej dali uświadamia, że rozwodzenie się w filozofii XX wieku nad motywem śmierci człowieka nie jest wyłącznie pustostawem. Nadziemski perspektywa dopiero umożliwia podpatrywanie ostatnich istot, przekraczających człowieczeństwo. Ostatni człowiek „[...] dojrzał do redukcji całkowitej, czyli do przekształcenia się w planetarne społeczeństwo dwunogich owadów [...]”<sup>25</sup>. Nie jest to radosny ansambl. Nie ma w nim nic z dawnych, zarażających optymizmem, transhumanistycznych rojeń Mikołaja Fiodorowa, czy obecnych twierdzeń Raymonda Kurzweila. Panuje nuda przeplatana bezużyteczną aktywnością. „Nuda jest znakiem ostrzegawczym. Po cóż mam czytać prozaików czy poetów, jeżeli wiem, co tam znajduję: jeszcze jeden, traktat o nicości człowieka, bańki mydlanej, istoty, w której wszystko poza stanami przyjemności fizycznej albo bólu jest złudzeniem. Nasz krótkotrwały udział pod słońcem skromnie określał pewien polski literat, dziś już nieżyjący: »Trochę popisać, trochę pomacać»”<sup>26</sup>.

Ostatni już-i-jeszcze-nie-człowiek<sup>27</sup> dotyczy ściśle określonego gatunku człowieka – jednostek bezużytecznych, wiodących monotonne życie. „Ostatni człowiek jest człowiekiem

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 388.

<sup>25</sup> Cz. Miłosz: *Ziemia Urlo*. [w:] W. Blake: *Milton. Poemat w dwóch księgach. Zaślubiny Nieba i Pieła*. Tłum. W. Juszcak. Universitas. Kraków 2001, s. 151.

<sup>26</sup> Tamże, s. 152.

<sup>27</sup> Celowo łączę czas teraźniejszy z przyszłym w zastosowanej nazwie odchodzącego człowieka. W twórczości Kojève’a nie występuje jedno stanowisko w sprawie śmierci człowieka. Podobnie Kojève zmienia zdanie w temacie końca historii. „Możemy więc podzielić dojrzałe życie intelektualne Kojève’a na dwa okresy, które można po prostu nazwać wcześniejszym i późniejszym: wcześniejszy, w którym, jak Marks, wierzył, że koniec historii jeszcze nie został osiągnięty ale był wyraźnie dostrzegalny w jego zasadniczych zarysach; i późniejszy w którym wierzył, że koniec historii został właściwie osiągnięty w Napoleońskim następstwie Rewolucji Francuskiej i że tak zwana historia świata od tego czasu była przepracowana w mniejszym stopniu niż podstawowe szczegóły historycznego świata”. J.H. Nichols: *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*. Rowman & Littlefield Publishers. New York 2007, s. 81-82.

Cenna jest również uwaga Stanley’a Rosena: „Rekonstruuąc obraz mądrości Kojève’a, trzeba mieć w pamięci, że miał on dwie kulminacyjne fazy przed i po 1948 roku. Ale w obu okresach Kojève przeczy sam sobie, gdy opisuje zaspokojenie właściwe dla końca historii. Zgodnie z powierzchowną warstwą jego nauki filozofowie i istoty niefilozoficzne w epoce postnapoleońskiej na równi osiągną zaspokojenie w właściwy im sposób. Zgodnie z głębszym i bardziej przenikliwym przesłaniem poszukiwania samowiedzy, mądrości i szczęścia znajduje swój koniec w nieświadomości, milczeniu i podludzkim zadowoleniu”. S. Rosen: *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Fundacja Aletheia. Warszawa 1998, s. 138.

Zmiana zdania w filozofii Kojève’a to nic nowego. Mieszanie ognia z wodą jest przecież najlepszą z możliwości przeniesienia Hegla do filozofii współczesnej. Rozpatrując tematykę śmierci człowieka, zastosuję się do przemysłów „wczesnego” i „późnego” Kojève’a. W niniejszym podrozdziale odniosę się do ogólnego zagadnienia

»przeciętnego szczęścia«, który wprowadzie z wielkim sprytem na wszystkim się zna i wokół wszystkiego się krząta, jednakże ściąga przy tym wszystko w przeciętność, lekceważenie i ogólne uproszczenie. Wokół ostatniego człowieka rzeczy stają się codziennie coraz drobniejsze. Również i to, co dla niego jest jeszcze wielkie, z czasem zmaleje i będzie coraz mniejsze<sup>28</sup>. Ów ostatni z ludzi, który się staje/już jest, to *quodlibet ens* – byt bez znaczenia, byt jakikolwiek, byt byle-jaki. Wszyscy są od jednej sztancy – jak lalki z *papier-mâché*. Zetlały świat ludzkich słów, gestów, mowy, znaków, czynów. Człowiek już nic nie tworzy<sup>29</sup>. Nie potrzebuje też niczego przekształcać. Może – jeśli chce – reprodukować wszystko, a właściwie to sam siebie reprodukuje. Człowiek przestał być czymś istotnym – po prostu jest między rzeczami. „Koniec historii to nie tylko zanik czasu i działania – to także »chwila«, w której »człowiek« odzyskuje tożsamość z rzeczą. Jak? Stając się nią. Giną tedy wszelkie sprzeczności: pomiędzy podmiotem a przedmiotem, mądrością a głupota, wojną a stanem pokoju. Jedno podszywa się pod drugie, zyskując »nową« jakość (a raczej: byle-jakość). [...] Wedle Kojève'a człowiek żyje jako filozof, którym powoduje wola zmian, kiedy mówiąc najkrócej, ma co robić. Taki człowiek odchodzi dwa razy: jako filozof, gdy staje się mędrce, depozytariuszem wiedzy absolutnej, oraz jako człowiek, gdy staje się zwierzęciem. Inaczej: umiera tylko człowiek, ponieważ świadom jest swojej skończoności, zwierzę zaś ustaje w swym istnieniu – gasnąc, ustępuje miejsca kolejnemu. I tak w nieskończoność<sup>30</sup>.

Obsesja powtórzeń jest atrofią czynów. Jeżeli znika człowiek, to co pozostaje? Tylko pamięć. Pamięć jest zasobem wiedzy o czynach, która oparła się niszczącej sile czasu i naporowi beczasowości. Kruszą się mury muzeów, obejmując sobą wszystkie rzeczy.

---

kresu człowieka, a w następnych partiach tekstu przedstawię alternatywę obrazującą ludzki koniec: świat mędrców lub krainę ludzkiego zezwierzęcenia.

<sup>28</sup> M. Heidegger: *Nietzsche*. Tłum. A. Gniazdowski i in. PWN. T.I. Warszawa 1998, s. 283.

<sup>29</sup> „Zniknięcie Człowieka na końcu Historii nie jest zatem jakąś kosmiczną katastrofą: Świat przyrodniczy pozostaje tym, czym jest od całej wieczności. I nie jest to także katastrofa biologiczna: Człowiek pozostaje przy życiu jako zwierzę, które żyje w zgodzie z Przyrodą, czyli Bytem bezpośrednio danym. Tym, co znika, jest Człowiek we właściwym znaczeniu, tzn. Działanie negujące to, co bezpośrednio dane, i Błąd, albo w ogóle Podmiot *przeciwstawny* Przedmiotowi. W rzeczywistości koniec ludzkiego Czasu albo Historii, tzn. ostateczne unicestwienie Człowieka we właściwym znaczeniu czyli wolnego i historycznego Indywidualium, oznacza całkiem po prostu ustanie Działania w mocnym sensie tego słowa. W praktyce oznacza to zniknięcie wojen i krwawych rewolucji. A także zniknięcie Filozofii; Człowiek nie zmieniający w istotny sposób samego siebie nie ma już bowiem powodu do zmieniania zasad (prawdziwych), które leżą u podstaw jego poznania Świata i ziemi. Ale cała reszta może się utrzymywać w nieskończoność: sztuka, miłość, zabawa itd., itd.: krótko mówiąc, wszystko to, co czyni Człowieka *szczęśliwym*”. A. Kojève: *Wstęp...*, s. 454.

<sup>30</sup> P. Nowak: *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre'a Kojève'a*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006, s. 31.

Muzealnictwo świata to uwertura do wychodzenia z czasu. „Żadnej już przeszłości ani przyszłości; nikną wieki, materia odchodzi, nikną ciemności; śmierć wydaje się śmieszna i śmieszne wydaje się życie”<sup>31</sup>. Każdy przedmiot staje się eksponatem. Piramidy Majów, *Magna Charta Libertatum*, filiżanka z niedopitym espresso pozostawiona na stoliku jednej z kawiarni Montparnasse’u, kolejne centrum handlowe, designerskie krzesło, mają taką samą wartość. Obiekty-eksponaty mogą być użyteczne lub nie. Koło obiektów-eksponatów przemycają istoty postludzkie (czasem się zatrzymują). Każdy z nich jakby trwał w uporczywym somnambulizmie. Podobnie jak Aloysius Parker – protagonista *Nieustających wakacji* Jima Jarmuscha – bezcelowo snują się po bezdrożach miast. „Posuwam się, powolny i martwy, a moja wizja nie jest już moja, już nie jest niczym: to tylko wizja ludzkiego zwierzęcia, które niechcący odziedziczyło grecką kulturę, rzymski porządek, chrześcijańską moralność i wszystkie inne iluzje, które tworzą cywilizację, w której odczuwam”<sup>32</sup>. Nie-ludzkie indywidua zostają wydarte ze swojego miejsca i rzucone w inną przestrzeń. W nowej *oikonomii* nic nie jest takie jak było. Świat przybrał labiryntalny wzorec, a nie-ludzkie stworzenia przezeń przepływają, czy też tworzą meandrującą kompozycję. „[...] człowiek zagubiony w labiryncie czasu utworzonego ze zmian, które są powtórzeniami, człowiek, który sam siebie unicestwia, przeglądając się w lustrze wieczności bez twarzy, który odnalazł nieśmiertelność i zwyciężył śmierć, ale nie czas i starość”<sup>33</sup>. Powtarza się upadek i ekspulsja z raju, tym razem bez szans zbawienia. Humanizm stał się fikcją, kulturowym ornamentem. Utrata porozumienia z człowieczeństwem to niezgoda na zmienność. W rzeczywistości bez przyszłości i przeszłości przemierza się orszak niewyraźnych cieni. Humanizm skrył się pod powierzchnią, w czeluści, zasuniętej nagrobną płytą. „Trzeba się wreszcie nauczyć spoglądać na »człowieka« bez resentymentu, przesadnej złości czy słodyczy, bez tego całego humanistycznego sztafażu, by rozpoznać w nim jego kres, by dostrzec jedynie puste krzesło, które po sobie zostawił (jak w pośmiertnych inscenizacjach Cricot 2)”<sup>34</sup>.

Czy jednak zalecona przez Kojève’a terapia w chorobie na śmierć jest ozdrowieńcza? I co miałyby to właściwie oznaczać? Czy zerwanie z człowieczeństwem kończy ludzką alienację, czy może ją rozpoczyna? Nie-człowiek w końcu uwolnił się od człowieka. Zrzucił

---

<sup>31</sup> E. Cioran: *Historia i utopia*. Tłum. M. Bieńczyk. Aletheia. Warszawa 2008, s. 162.

<sup>32</sup> F. Pessoa: *Księga niepokoju*. Tłum. M. Lipszyc. Czuły barbarzyńca. Warszawa 2013, s. 351.

<sup>33</sup> O. Paz: *Portret Jorge Luisa Borgesa. Łucznik, strzała i cel*. Tłum. G. Sławińska. „Literatura na Świecie” 1988, nr 12, s. 12.

<sup>34</sup> P. Nowak: *Ontologia sukcesu...*, s. 80.

przyciasny gorset humanizmu. Czy dzięki temu stał się sobą (czyli kim)? Kojève – jak zwykle – kluczy. Odpowiedzi są niepełne. Musimy założyć, że koniecznością bezczynności jest stan zwierzęcy, i jest to najlepszy z możliwych światów. Czy jednak istota nie-ludzka – *człowiek inny*, staje się przedmiotem zyskując pełnię? Wydaje się, że alienacja jaką był człowiek – przyrodnicza osobliwość, nie skończył się, lecz zamienił znak *minus* na *plus*. Dlatego wmawiana przez Kojève'a szczęśliwość ostatnich ludzi może być stanem zupełnego wyczerpania. Raymond Queneau – chyba najwierniejszy z seminarzystów Kojève'a – potrafił wsłuchać się w słowa mistrza i wyczuć tajoną, za triumfalnym tonem nauki posthumainstycznej, pustkę i dekadencję. Nastrój zużycia życia. Totalnego znużenia, przedstawił w surrealistycznych powieściach, w których życie stało się praktycznie niepraktyczne: „[...] Byt albo niebyt, oto jest pytanie. Wchodzić, schodzić, przychodzić, wychodzić, tyle się człowiek narobi, by na koniec zniknąć. Taksówka go zabiera, metro zawozi, wieża [Eiffła] na to nie zważa ani Panteon. [...] Tam dalej, troszkę dalej, za placem Republiki tłoczą się groby paryżan, którzy byli, wchodzili i schodzili po schodach, chodzili tam i z powrotem po ulicach, i tak się urobili, że w końcu zmarli. Kleszcze ich wyciągają, a karawan uwozi, wieża rdzewieje, a Panteon pęka w szwach szybciej niż kości nazbyt obecnych zmarłych rozkładających się w przesyconej troską glebie miasta”<sup>35</sup>.

Specyfiką posthistorycznego wyczerpania polega na wykorzystaniu wszystkich posiadanych możliwości. Jednostka w ten sposób wyczerpana nie może już siebie ustanowić. Nie realizuje się, ponieważ nie ma ku temu możliwości. W gatunek ludzki został wpisany kres, który w *swoim czasie* zaktualizuje się, przynosząc wewnętrzne spustoszenie i jałowość działań. „Cel człowieka zawsze był wpisany w myśl i w język bycia, a wpisanie to tylko modulowało dwuznaczność *kresu* – w grze *telos* i śmierć. Odczytując tę grę, we wszystkich jej sensach dostrzec można wielokierunkowy łańcuch powiązań: kres człowieka jest myśleniem bycia, człowiek jest kresem myślenia bycia. Człowiek zawsze jest własnym kresem, czyli kresem tego, co jest własne. Bycie zawsze jest swym własnym kresem, czyli kresem tego, co jego własne”<sup>36</sup>.

W świecie bez celu wszystko jest niemożliwe do zrobienia i urzeczywistnienia. Taki świat jest dosłownie nie-ludzki. Każde narodziny nie przynoszą nic nowego. Rodząc się,

---

<sup>35</sup> R. Queneau: *Zazi w metrze*. Tłum. M. Ochab. PIW. Warszawa 2005, s. 70.

<sup>36</sup> J. Derrida: *Kres człowieka*. Tłum. P. Pieniążek. [w:] Tegoż: *Pismo filozofii*. Tłum. B. Banasiak i in. Inter Esse. Kraków 1993, s. 184.

powielamy stan przed narodzinami. Taki świat jest ograbiony z prawdy i fałszu. Nic nikomu nie potrzeba. Nikt niczego nie oczekuje. Kampowa rewia rzeczywistości wciąga wszystko. Rzeczywistość jest nieodróżnialna od onirycznego widu. Zbiorowy, narkotyczny *trip*. Ludzie kłębią się wokół bezużytecznych spraw, ganiają – jeśli sił starcza – za błahostkami. Nastaje – jak nazywa to Gilles Lipovetsky – hipernowoczesność, w której występuje pasja nicości, medialna logorea i pełna swoboda ideologiczna (*ideologie à la carte*). Znaczenia nabierają zjawiska masowe i masowa osobowość. „[...] masa to zbiór osób nie wyróżniających się niczym szczególnym. [...] Masa to »ludzie przeciętni«. W ten sposób to, co było jedynie ilością, tłum, nabiera znaczenia jakościowego; staje się wspólna jakością, społeczną nijakością. Masa to zbiór ludzi nie wyróżniających się niczym od innych, będących jedynie powtórzeniem typu biologicznego”<sup>37</sup>.

Bohaterami posthistorii są jednostki wydrążone z właściwości, witalnie zdegradowane. Odznaczają się pasywnością, a wszelkie próby najmniejszego wysiłku kończą się bierną rutyną. Nie rezonują ze światem. Bohaterem świata nie-ludzkiego jest przepisywacz Bartleby. „Bartleby jest człowiekiem bez referencji, bez dobytku, bez majątku, bez jakości i bez właściwości: jest zbyt gładki, by przypisać mu jakąkolwiek właściwość. Bez przeszłości i przyszłości, jest bytem tymczasowym. I PREFER NOT TO to chemiczna albo alchemiczna formuła Bartleby’ego. Jako jej konieczne dopełnienie można potraktować fazę I AM NOT PARTICULAR, nie mam właściwości”<sup>38</sup>. Osobowość która jest nikim. Ten wstrząsający fakt obejmował w przeszłości różne grupy społeczne: cudzoziemców, biedotę (plebs), proletariat, bohemę, hippisów, prekariuszy. Zbliżającą się utratę osobowości człowieka gatunkowego trafnie przewidywał Kierkegaard. Taki człowiek może – pisał duński Sokrates – „[...] żyć sobie spokojnie, być człowiekiem jak każdy inny, zajmować się doczesnymi sprawami, żenić się, płodzić dzieci, być uczonym i szanowanym – i nawet się nie zauważa, że w głębszym znaczeniu tego słowa nie ma osobowości. Na temat takich rzeczy nie robi się w świecie hałasu; gdyż osobowość to taka rzecz, o którą najmniej chodzi w

---

<sup>37</sup> J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*. Tłum. P. Niklewicz. Muza S.A. Warszawa 2002, s. 10. Pociągającym urokiem masowości jest także atawistyczna potrzeba identyfikacji. Zob. E. Canetti: *Masa i władza*. Tłum. E. Borg, M. Przybyłowska. Czytelnik. Warszawa 1996.

<sup>38</sup> G. Deleuze: *Bartleby albo formuła*. Tłum. G. Jankowicz. [w:] H. Melville: *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Tłum. A. Szostkiewicz. Wydawnictwo Sic! Warszawa 2009, s. 75.

świecie, i niebezpiecznie jest pokazywać, że się ją posiada. Największym niebezpieczeństwem jest stracić samego siebie, ale może to ująć niepostrzeżenie”<sup>39</sup>.

Na powierzchni ziemi pozostały ludzkie automaty. Cieleśnymi powłokami rządzi ten sam mechanizm. Żywi od umarłych odróżniają się jednolitym systemem poruszeń, „[...] toteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego jest taka różnica, jaka zachodzi pomiędzy zegarem lub innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów, dla których go zrobiono, wraz z tym wszystkim, co jest potrzebne do jego czynności, a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy są zepsute i gdy zasada ich ruchu przestaje działać”<sup>40</sup>.

Ciało może być także potraktowane jako zmienny kostium. Reguła odcieleśnienia – emancypacji z biologicznej powłoki – to kolejny z symptomów posthistorycznych stworzeń. Transformacja cielesności jest rozpaczliwym poszukiwaniem samookreślenia. Post człowiek, a właściwie poza-człowiek – istota, od której zostało odseparowane człowieczeństwo i przetworzone w zgodzie z postulatami bio-technologii. W postczłowieczeństwie ciało przestaje być wyróżnikiem – degradacja i uwznioślenie w jednym. Ciało wymienne, ciało bez organów łączy „(...) rzeczy, rośliny, zwierzęta, narzędzia, ludzi, moce i fragmenty wszystkich wymienionych”<sup>41</sup>. Czy ciała-bez-ciał to wolność o jaką chodziło Kojève’owi? Czy przewidział cielesne rojowisko ożywionych automatów? Żywy kolektyw, cielesny rój bez potrzeb i zmartwień. „Natłok, nagromadzenie, pomieszanie, zwały, kolumny, zbiegowiska, rojowiska, armie, oddziały, rozproszenie, panika, spiętrzenie, procesje, kolizje, masakry, trupiarnie, zgromadzenia, rozdrobnienie, nadmiar i przelewanie się ciał występujących zawsze w jednolitych masach, a zarazem w nieregularnym rozproszeniu; ciał zbierających się zawsze w tych samych miejscach (na ulicach i w zespołach, megaaglomeracjach, przedmieściach, punktach tranzytu, nadzoru, handlu, opieki, zapomnienia [...]), w których równocześnie pozostawia się je na pastwę przypadkowych zamieszek, na strukturujące je poruszenie, towarzyszące nieprzerwanemu w y c h o d z e n i u na zewnątrz – wychodzeniu, które mobilizuje coraz większy obszar. Oto świat światowego oddzielenia, bycia »na odchodnym«. Oto przestrzennienie *partes extra partes*, pozbawione wszelkich naddatków oraz podstaw,

---

<sup>39</sup> S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. PWN. Łódź 1972, s. 169.

<sup>40</sup> R. Descartes: *Namiętności duszy*. Tłum. L. Chmaj. PWN. Warszawa 1986, s. 67-68.

<sup>41</sup> G. Deleuze, F. Guattari: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. University of Minnesota Press. Minneapolis-London 2005, s. 161.

bez Podmiotu swego przeznaczenia, mającego do dyspozycji jedynie takie miejsce, które daje się określić jako monstualny ś c i s k ciał<sup>42</sup>.

Człowiek odchodzi w milczeniu, wydając dźwięki pozbawione treści, działa bezużytecznie. Treść pracy nie przynosi niczego nowego.

*My próżni ludzie  
My wypchani ludzie  
Podpieramy się wzajem  
Niestety w głowach słoma  
Kiedy do siebie szepczemy  
Ciche i bez znaczenia  
Są nasze wyschłe głosy  
Jak wiatr dmący przez osty  
Jak szcurze łapki na rozbitym szkle  
W naszej suchej piwnicy*

*Kształt bez formy  
Zastygła siła i gesty bez ruchu*

*Ci którzy weszli nie spuszczaają oczu  
W inne Królestwo śmierci  
Wspomną jeżeli wspomną  
Nie dusze gwałtowne  
Lecz ludzi wydrążonych  
Lecz wypchanych ludzi [...]<sup>43</sup>.*

---

<sup>42</sup> J.-L. Nancy: *Corpus*. Tłum. M. Kwietniewska. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2002, s. 36-37.

<sup>43</sup> T.S. Eliot: *Próżni ludzie*. Tłum. A. Piotrowski. Tęgoż: *Poezje wybrane*. Tłum. W. Dulęba i in. PAX. Warszawa 1960, s. 127.



## IV. Apokalipsa *à rebours*

(...) *I nie będzie więcej śmierci  
I żadnej żałoby,  
Żadnego lamentu,  
Żadnego cierpienia więcej nie będzie,  
Albowiem minione  
Minęło. (...)*<sup>1</sup>

(...) *Koniec przedstawienia.  
Publiczność wstała.  
– Czas włożyć paltą i wracać do domu.  
Rozejrzeli się.  
Ale ani palt, ani domów już nie było*<sup>2</sup>

Wszystko skończone. Nic nowego nie nastąpi. Zdania te streszczają apokalipsę w wydaniu Alexandre’a Kojève’a. Niech nas jednak nie zwiedzie hieratyczny ton. Kojève’ańska apokalipsa nie jest kolejnym scenariuszem apokatastazy. Czy w zlaicyzowanym świecie, myślenie o apokalipsie może jeszcze wzbudzać respekt? Czy świat postreligijny jest gotowy na wiarę w ustanie wszystkiego? Jest to całkiem możliwe, jeśli dopuścimy przekonanie o parodystycznej wersji apokalipsy. Apokalipsy bez katastrofy. Apokalipsy banalnej, tak nieznośnie trywialnej, trącej codziennością. Apokalipsy wydarzającej się *niezauważenie*.

Apokaliptyczny *kairos*, zdaniem Kojève’a, nie jest tak spektakularny jak Janowy. Parusii nie będzie. Kataklyzm jest odwołany. Rewizor nie dojechał. Nie rozlega się złowieszczy tętent czterech jeźdźców. Piekła nie ma (to radosna nowina), ale nieba też nie warto się spodziewać. „[...] winno się żywić nadzieją, że dzień sądny powinien nadejść raczej lotem Eliasza aniżeli czymś podobnym do pochłonięcia przez piekło zgrai Koracha i że powinien on przynieść ze sobą koniec wszystkich rzeczy [...]”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Pisma Świętego Jana Ewangelisty*. Tłum. R. Brandstaetter. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1978, s. 225.

<sup>2</sup> W. Rozanow: *Apokalipsa naszych czasów*. Tłum. W. Krzemiński. Wydawnictwo Łuk. Białystok 1998, s. 64.

<sup>3</sup> I. Kant: *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*. Tłum. M. Żelazny. Wydawnictwo Comer. Toruń 1996, s. 24-25.

Głównym zmartwieniem po gehennie historii jest to, co ocalało – resztki kultury. Apokalipsa wybawiła człowieka z opresji śmierci, uśmiercając wszystkich. Pozostał cykl przemiany naturalnej – bezsensowny kołowrót natury. Czas przestał być zwłoką w oczekiwaniu na Mesjasza. Boska obietnica nie została dotrzymana. Czy jest się czym przejmować? Świat posthistorycznym istotom „odjechał”, przestały się o niego troszczyć. Można się wreszcie zająć czym się chce – wieczny szabat. Życie człowieka zostało znaturalizowane w pełnym tego słowa znaczeniu. „Apokalipsa – niehistoryczny element historii – znosi chronologię, podważa sens pojęcia postępu, a nawet rozwoju: wszystko ciąży w stronę własnego kresu, który nadaje dziejom sens. W pytaniu o eschaton historia przekracza swoje granice, dzięki czemu staje się widoczna – i sensowna – dla samej siebie. Natomiast znaturalizowani hyletycy zawsze mają »czas« na podjęcie decyzji, nigdzie się nie spieszą. Cykliczność bowiem zmienia decyzję w pusty gest. Pogrążeni w naturalnej sekwencji wypadków (czwartek-weekend-poniedziałek) są wobec aktu decydowania i wobec historii całkowicie obojętni. Nie biorą – w jakimś sensie nawet nie jest to możliwe – za nic odpowiedzialności. Etykę zastępuje im prawo, które mówi, czego nie wolno robić, a co uchodzi na sucho. W tym pozornie żywym, ruchliwym świecie wszyscy są martwi i jednocześnie odtrąceni przez śmierć”<sup>4</sup>.

W apokaliptycznej karuzeli wszyscy pospołu odzyskują stan dzieciństwa (bez niewinności). Nie ma zbawionych i potępionych. Wszyscy są już i tak martwi (za życia). Nie ma wyzwolenia od takiego *życia*. Nie można *nie istnieć*, ale – z konieczności – nikt też nie *istnieje*. „Ze świata w stanie *post iudicium* znikną zatem zarówno konieczność, jak przygodność, te dwa krzyże zachodniej myśli. Obecnie i na wieki wieków świat jest z konieczności przypadkowy i przypadkowo konieczny. Między *niemożność nieistnienia*, przypieczętowującą dekret konieczności, a *możność nieistnienia*, definiującą chwiejną przypadkowość, skończony świat wprowadza przypadkowość podniesioną do drugiej potęgi, która nie ustanawia jednak jakiegokolwiek wolności: świat *może nie istnieć*, może być nie do naprawienia”<sup>5</sup>.

Czas mesjański (bez Mesjasza) jest nietwórczym zatraceniem człowieka, gdzie wartościowsze jest nieistnienie od istnienia. „[...] w czasie mesjańskim zbawiony świat jest

---

<sup>4</sup> P. Nowak: *Wstęp*. [w:] J. Taubes: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*. Tłum. P. Graczyk i in. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013, s. XV.

<sup>5</sup> G. Agamben: *Wspólnota, która nadchodzi*. Tłum. S. Królak. Wydawnictwo Sic!. Warszawa 2008, s. 46.

tożsamy ze światem nieodwołalnie zgubionym, że – ujmując to słowami Dietricha Bonhoeffera – zmuszony jest odtąd naprawdę żyć w świecie bez Boga i nie ma prawa w żaden sposób maskować owego światowego bycia-bez-Boga; że Bóg, który go zbawia, jest tym samym Bogiem, który go opuszcza, że uwolnienie od podobizn i przedstawień (od *jak gdyby*) nie może zarazem ocalić pozoru zbawienia. Mesjański podmiot nie kontempluje świata, jak gdyby był on zbawiony. Raczej, ujmując to słowami Benjamina, kontempluje on zbawienie jedynie zatracając się w tym, czego zbawić niepodobna”<sup>6</sup>.

Czy ktoś nas zbawi? Czy można być, po wyczerpaniu historii, od czegokolwiek zbawionym? W XX stuleciu – być może jak w żadnym innym – człowiek nie doświadczył takiej pustki po Bogu. A może właśnie poczuł Buberowskiego Boga słabego, niezdolnego interweniować? Czy jednak przebóstwienie nie ma być zmanifestowane w odczłowieczeniu? Taka „boskość” otwarła się w człowieku w wyniku Holocaustu wojen światowych, praktyce siepaczy Czerwonych Khmerów – oto pieśń Jahwe, żegnającego się ze światem. On już nie wróci. Żadna modlitwa Go nie przywoła. W świecie po klęsce humanizmu, wszyscy są bogami. „Dlatego sprawą zasadniczej wagi jest zrozumienie właściwego sensu słowa *parousia*, oznaczającego nie »powtórne przyjście« Jezusa, kolejne mesjańskie wydarzenie, dopełniające poprzednie, lecz zgodnie ze ścisłym znaczeniem w języku greckim po prostu obecność (*para-ousia*, dosłownie bycie-obok – w terażniejszości bycie przebywa niejako obok siebie samego). Nie oznacza to zatem ani dopełnienia dołączającego się do czegoś, by to coś wypełnić, ani uzupełnienia, które dodane w następstwie mogłoby owo coś doprowadzić do końca”<sup>7</sup>. W ten sposób apokalipsa nie musi wyznaczać ostatniego rozdziału w dziejach świata. Apokalipsa może być ciągła, wydarzać się stale. „Moment decyzji, Godzina Sądu, nie następują na końcu linii czasu, ani w określonym cyklu kosmicznej powtarzalności; eschatologia może wydarzyć się w każdej chwili”<sup>8</sup>. Gdy nie ma już czasu, apokalipsa jest chroniczny stanem braku człowieka.

---

<sup>6</sup> G. Agamben: *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*. Tłum. S. Królak. Sic!. Warszawa 2009, s. 57.

<sup>7</sup> Tamże, s. 88.

<sup>8</sup> Norman O. Brown: *Apocalypse and/or Metamorphosis*. University of California Press. Berkeley-Oxford 1991, s. 86.

## 4.1. Mędrzec

*Ach, wiedza! Przechwycono wszystko. Ciału i duszy ofiarowano – wiatyk – medycynę i filozofię, babskie lekarstwa i uładzone śpiewki ludowe. Rozrywki książąt i zakazane przez nich zabawy! Geografię, kosmografię, mechanikę, chemię!...<sup>9</sup>*

Całodniowa wędrówka Leopolda Blooma po dublińskim mieście-świecie to nie tylko Sowizdrzalska eskapada. Bloom, przemierzając świat myśli, doznań, miejsc i czasów, powraca do mieszkania jako ten sam, lecz odmieniony. W domu-wieży, przed seksem z żoną, zdaje – przed sobą – relację z podróży. Zreferowanie wyprawy nie jest jedynie mnemotechnicznym chwytem Joyce’a, lecz nauką o wiedzy samej – jej (z)gromadzeniu i wykorzystywaniu. 16 czerwca 1904 będzie zwykłą datą w życiu Bloma. Taki może jednak wyglądać dzień z życia mędrca.

Kojève przez mędrca rozumiał jedną osobę (obiekt) lub wszystkie człękokształtne istoty po końcu historii. Wiedza o wszystkim powoduje apatię i zadowolenie. „Mędrcelem byłby więc człowiek, który niczego nie *chce*, niczego nie *pragnie*: nie chce niczego *zmieniać* ani w sobie samym, ani poza sobą; a zatem nie podejmuje żadnego *działania*. Po prostu *jest*, a nie *staje się*; utrzymuje się w *tożsamości* ze sobą samym i w tej oraz dzięki tej tożsamości znajduje *satysfakcję*”<sup>10</sup>. Mędrzec – istota doskonała – zna wszystko. Nic go nie zdziwi. Nie musi nic poznawać. Mędrzec posiadał całą wiedzę, stąd jego spojrzenie na wszystkie zagadnienia jest holistyczne. „Dla umysłu mędrca rzeczywistość jest dana w całości, oglądana »tota simul« w swoich związkach koniecznych, gdzie między przyczyną a skutkiem tak samo nie zachodzi uporządkowanie czasowe, jak między definicją trójkąta a twierdzeniem o sumie jego kątów. Świat ogarnięty zostaje jednym oglądem totalnej wizji intuicyjnej”<sup>11</sup>.

Samowiedza mędrca wyklucza filozofię. Zdobyć mądrości jest zerwaniem z filozofią. Pod koniec dziejów zabraknie filozofów, wszyscy staną się mądrzy. Mądrość polega na umiejętności odpowiedzenia na wszystkie pytania. Filozofia natomiast jest sztuką stawiania

---

<sup>9</sup> A. Rimbaud: *Sezon w piekle. Iluminacje*. Tłum. A. Międzyrzecki. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2007, s. 11.

<sup>10</sup> A. Kojève: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Fundacja Aletheia. Warszawa 1999, s. 294.

<sup>11</sup> L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. PWN. Warszawa 1958, s. 324.

pytań. Filozof – w przeciwieństwie do mędrca – nie może być zaspokojony stanem wiedzy. Filozof – jak wyraziłby to Kojève – nie może osiągnąć satysfakcji, nie znając siebie. Mędrzec jest obeznany ze wszystkim (a najbardziej z sobą) – zna wszystko na wylot (jak Urizen). Filozof jest mędrceciem nieświadomionym. Mędrzec jest wzorem wiedzy. Gości w świecie bez postępu, w świecie, gdzie już nic nie ulega zmianie. Mędrzec to drogowskaz pozytywnej pedagogiki – pedagogiki skończonej. Mędrzec zna siebie, a to oznacza, że wie skąd przybył, co robi w świecie, jak dotarł do wiedzy. Świat mądrości jest wyzbyty tajemnic, nie posiada negatywności. Panuje w nim totalna jawność. Radość mędrca polega umiejętności sprostaniu wszystkim – nawet najbardziej zawiłym – pytaniom. „Mogą one dotyczyć Boga, śmierci, zła, natury duszy, lub aniołów, bądź zupełnie innego metafizycznego albo teologicznego tematu; lub mogą dotyczyć się konstrukcji linii DEW [*Distant Early Warning Line* – seria stacji radarowych, rozmieszczonych w Ameryce Północnej, Grenlandii, na Wyspach Owczych i Islandii, działających w czasie Zimnej Wojny. Ich zadanie polegało na wczesnym wykrywaniu ataków powietrznych oraz morskich ze strony ZSRR], chemię DNA, wartość szwajcarskiego franka, pieśni humbaka, lub dowolnego innego historycznego lub technicznego lub naukowego tematu”<sup>12</sup>.

Mędrzec, mędrcecy, to organizm/y jednorodny/e. Ludzie-rzeczy, istniejące bez żadnych potrzeb. Wiedza całościowa jest niepodważalna i niemodyfikowalna. Wiedza mędrca jest wiedzą absolutną czyli kołową. „Aspektem *realnym* »kołowej« natury Mądrości jest »kołowy« charakter *egzystencji* Mędrca. W Wiedzy absolutnej Mędrca każde pytanie jest swoją własną odpowiedzią; jest nią jednak tylko dzięki temu, że przechodzi przez *wszystkie* pytania-odpowiedzi, składające się na całość Systemu. Tak samo w swojej *egzystencji* Mędrzec pozostaje w *tożsamości* ze sobą samym i jest zamknięty w sobie samym; ale pozostaje w *tożsamości* ze *sobą* dlatego, że wraca do siebie przechodząc przez ogół *wszystkich innych* ludzi, a jest *zamknięty* (...) w sobie samym dlatego, że zawiera (...) w sobie ogół *wszystkich* innych. (...) każdy istnieje tylko dzięki całości i dla całości, a całość – dzięki każdemu i dla każdego”<sup>13</sup>.

Mądrość przekształciła się w przedmiot. U kresu dziejów liczy się mędrzec i/lub mędrcecy. Mędrceciem może być obiekt (przykładowo książka), a mędrcecy to ludzie odczytani

---

<sup>12</sup> B. Cooper: *The End of History: An essay on modern Hegelianism*. University of Toronto Press. Toronto-Buffalo-London 1984, s. 212.

<sup>13</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 308-309.

(przeczytali wszystko co można przeczytać i zrozumieli wszystko co wydawało się niepojęte). Mądrość jest beczynnością. *Czas* jaki *pozostał* jest zabawą.

Znów to samo. Człowiek działał, poznał siebie, jest wiedzą pełną, skończył działać/poznawać, zniknął. Czy faktycznie droga do mądrości jest tak łatwa? Czy wiara w rychłą mądrość ludzkości nie jest infantylna mrzonką? Kojève'owi znów wydaje się, że poznał przyszłość, a właściwie jako jedyny zrozumiał i wytłumaczył reszcie, co pragnął przekazać Hegel. Po raz kolejny besserwisseryzm Kojève'a traci profetyzmem. „W ten sposób świadomość profetyczna osiąga nadzwyczaj dogodną pozycję, o którą właśnie chodzi. [...] wszystko, co przepowiada, przepowiada z najwyższą pewnością, albowiem odwołuje się do szczególnego wglądu w jeszcze-nie-urzeczywistnione, ale jednak obecne jakości bytu. Prorok ma wiedzę wyższą i nieporównywalnie pewniejszą niż uczoney, ale zarazem nie musi wcale wyjaśniać, skąd ją zaczerpnął ani jej uzasadniać; kto żąda, aby prorok się tłumaczył ze swoich proroctw, demaskuje się po prostu jako rzecznik »zreifikowanej świadomości« i więzień pełzającego empiryzmu”<sup>14</sup>.

#### 4.2. Oświecony tyran – dobroczyńca ludzkości

*(...) rozum i wielka potęga dążą z natury rzeczy do zespolenia się, toteż gonią wciąż wzajemnie za sobą, poszukują się, łączą.<sup>15</sup>*

Społeczne ruchy tektoniczne minionego wieku poważnie uszkodziły demokrację. Właściwie, poza Grecją Peryklesa i Solona, nie istniał złoty wiek demokracji. Demokracja zawsze była chwiejna, przechodziła kryzys. Być może demokracja wymaga nadmiernej ochrony i dbałości procedur, gdyż oczekuje od człowieka najwięcej. Jest chwalebny kompromisem, który dla większości i tak pozostaje zgniłym. Wpierw święto wyborów, następnie zwycięska formacja tworzy rząd (czasem przy wsparciu koalicjantów), później zostaje wcielany w życie publiczne najlepszy z programów. Rządzą ludzie światli, ponadprzeciętnie wykształceni, z klasą i kontynentalną (jeśli nie światową) renomą. PKB

---

<sup>14</sup> L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*. Aneks. Londyn 1988, s. 1136.

<sup>15</sup> Platon: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. PWN. Warszawa 1987, s. 6.

szybuje w górę. Obywatele żyją w dużych, wygodnych, ultranowoczesnych, gustownie urządzonych domach/mieszkaniach, w bezpiecznych dzielnicach, w praworządym państwie. Wszyscy pracują i przyzwoicie zarabiają, mając środki na realizowanie ambicji. Nie ma powodów do zmartwień. Takiej demokracji pożądamy. Ale tak nie zawsze bywa. Demokracja nie musi być rogiem obfitości. Do władzy dążą partyjni arywiści, którzy raz skosztowanych fruktów nie popuszczają. Rządzą masowe gusta. Poziom nauki spada. Niedouczona większość kończy uniwersytety. Niedouczona większość pragnie rządzić – współtworzyć prawo. Podnoszą się – i słusznie – głosy, alarmujące o upadku idei oraz wchodzeniu w fazę postdemokracji (na Starym Kontynencie dobitnie ten problem „zgłasza” Jürgen Habermas<sup>16</sup>). Ludzie wyczerpani beznadzieją, kryzysami gospodarczymi, brakiem perspektyw i brakiem właściwych środków zaradczych ze strony tradycyjnych formacji politycznych, skłaniają się do obietnic ludowych watażków, autokratów, junt. Demokracja łatwo ewoluuje w satrapię. Kruchość demokracji decyduje o sile przetrwania tyranii. Demokracja bywa przygrywką do rządów tyrana. Masa łaknie spokoju i szczęścia. Mniejsza o to jakim kosztem. Miły dyktator, odczytujący potrzeby ludu, jest stokrotnie lepszy niż miotająca się władza demokratyczna. Rządy twardej ręki lubią posłuch. Kto się zbuntuje, zostanie wyeliminowany. Państwo tyrana wymaga jedności, stąd konieczne „czystki” niepokornych. Dbłość o „higienę” tyrańskiego ustroju jest bezwzględna. Tyrania do czarny scenariusz demokracji. Alternatywny koszmar, z

---

<sup>16</sup> W opinii Habermasa instrumentalizacja procedur politycznych grozi postpolityką, naruszającą demokratyczny porządek. Należy się temu przeciwstawić przez etyczny charakter społecznej komunikacji. Niemiecki filozof, jako zwolennik deliberatywnego modelu demokracji, sugeruje, że polityka musi pozostać przestrzenią klarownej debaty moralnego konsensusu, neutralizującego polityczną konfliktogenność. Zob. J. Habermas: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz. PWN. Warszawa 2007.

Trudno jest mi zgodzić się z Habermasem, że mdłe debaty uzdrowią politykę/demokrację i ochronią ją/je przed populizmem. Bliższe jest mi przekonanie Chantal Mouffe, głoszącej, że polityka jest agoniczna i taką musi pozostać, o ile zamierza skutecznie radzić sobie z problemami demokracji liberalnej. Mouffe – lewicowa myślicielka – adaptując w swoich analizach filozofię polityczną Schmitta („myśleć Schmittem przeciwko Schmittowi”), przekonuje, że demokracja nie może być bezstronna i dialogiczna. Demokracja – we właściwym rozumieniu – jest starciem projektów, wartości i interesów. Demokrację ożywia konfrontowanie się grupowych namiętności i fantazji. Stronniczość jest gwarantem trwania regulacji demokratycznych. Aby jednak zapewnić pluralistyczne zaangażowanie nie prowadzące do demokratycznej samozagłady, potrzeba instytucjonalnego bezpiecznika w formule agonu, poskramiającego antagonizmy. „Podczas gdy antagonizm jest typem relacji my/oni, charakteryzującej się tym, że strony są wrogami, którzy nie dzielą punktów odniesienia, agonizm jest relacją my/oni, w której z kolei strony, będąc świadome niemożliwości zaistnienia racjonalnego rozwiązania dzielącego je konfliktu, uznają jednocześnie prawomocność swoich przeciwników. Są dla siebie »przeciwnikami«, a nie wrogami. Oznacza to również, że mimo konfliktu strony postrzegają siebie jako przynależne do tego samego zrzeszenia politycznego, jako dzielące to samo uniwersum symboliczne. [...] Model adwersaryjny powinien być postrzegany jako konstytutywny dla demokracji, bo umożliwia w obrębie polityki demokratycznej przekształcenie antagonizmu w agonizm. [...] istnienie uznanych agonicznych kanałów polityki, służących wyrażeniu głosów sprzeciwu, zmniejsza prawdopodobieństwo pojawienia się konfliktów antagonistycznych. Ch. Mouffe: *Polityczność*. Tłum. J. Erbel. Wydawnictwo Krytyki Politycznej. Warszawa 2008, s. 35-36.

którego, w stanie zbiorowym, trudno się obudzić. „[...] w tyranii zostaje zakwestionowana różnica między jawą a snem: koszmar przechodzi płynnie w rzeczywistość, a rzeczywistość staje się koszmarem. W tyranii (także w jej prenatalnej fazie, jaką jest demokracja) tracimy poczucie kierunku: nie wiemy, czym się kierować, co jest dobre, a co złe, gdzie przód, gdzie tył. Ale mądry sen to nie tylko koszarne przedstawienie skorumpowanej rzeczywistości, to także prawda o nas samych, ponieważ każdy jest od podszewki czarny aż do popsucia [...] Potęga nieświadomości jest bowiem ogromna, podobnie jak pokusa autodestrukcji. Odwołując się do nieświadomości, potrafimy wyśnić wszystko – własną potęgę, klęski naszych wrogów, to, że śpimy z własnymi rodzicami, a nawet z samymi bogami. Sen ujawnia w nas otchłań, folguje naszej nieoficjalnej »drugiej stronie«, do której przyznajemy się bardzo niechętnie. Całe nasze życie toczy się w zaprzęgu rozrywanych przez narowiste konie, które pędzą na złamanie karku w przeciwstawnych kierunkach”<sup>17</sup>.

Motyw dobrego tyrana, schlebiającego masom, to najbardziej kontrowersyjny element filozofii politycznej Kojève’a. Pretekstem do spisania przez filozofa nietajonej fascynacji tyranją, okazał się odświeżony przez Leo Straussa dialog *Hieron* Ksenofonta. Przyjaciel Kojève’a z Chicago, znawca i miłośnik Platona, widział w antycznym dziele laboratorium władzy, śmiało zaglądnięcie za kulisy panowania. Strauss traktował tekst Ksenofonta jako pretekst do przypomnienia współczesnym, na czym polega dobra władza oraz czego szlachetny przywódca powinien się wystrzegać. Kojève naturalnie odczytał Ksenofonta inaczej. Dialog, rozgrywający się między poetą Symonidesem, a tyranem Hieronem, ma być podręcznikiem oświeconego tyrana. Tyrania – przekonuje Kojève’a – nie jest utopią z przeszłości, lecz może być realnym i skutecznym zarządzaniem masami. Wystarczy tylko, że tyran będzie hojnie obdarzał podwładnych tytułami, zaszczytami i wszelkimi innymi „nagrodami”. Poza tym dobry tyran musi zgromadzić wokół siebie posłuszną policję polityczną, której zorganizowanie jest niezbędne do tłumienia buntów. Policja polityczna może być przekształcona w armię (stąd konieczna służba wojskowa i – w razie konfliktu – powszechna mobilizacja). W końcu tyran musi przeznaczyć część swego majątku na dobra publiczne, dzięki którym wzbudzi ogromną sympatię i przywiązanie obywateli. W ostateczności, aby móc rządzić, tyran musi uznać innych za równych sobie – dostrzec w innych ludzką wartość. „[...] przywódca Państwa będzie w *pełni* »zaspokojony«

---

<sup>17</sup> P. Nowak: *Przedmowa do wydania polskiego*. L. Strauss, J. Cropsey: *Historia filozofii politycznej*. Tłum. P. Herbich i in. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. Warszawa 2010, s. XVIII-XIX.



tylko wtedy, kiedy jego państwo obejmie całą ludzkość. Lecz będzie on chciał rozciągnąć swój **autorytet** tak daleko, jak to tylko możliwe wewnątrz Państwa, przez zredukowanie do minimum liczby tych, którzy są zdolni jedynie do służalczego posłuszeństwa. By umożliwić sobie bycie »zaspokojonym« dzięki autentycznemu uznaniu z ich strony, będzie skłonny »przyznawać prawa« niewolnikom, »emancypować« kobiety, redukować władzę rodzin nad dziećmi, gwarantując im »dorosłość« tak szybko, jak to tylko możliwe, ograniczać liczbę przestępców i innych »niezrównoważonych« wszelkiej maści, a także podnosić poziom »kulturalny« wszystkich klas społecznych do najwyższego z możliwych<sup>18</sup>. Dobry (nowoczesny) tyran musi nie wzbudzać lęku, a powszechną akceptację. Najważniejsze dla tyrana jest zdobycie autorytetu. Jedynie dzięki nabyciu społecznego poszanowania, osiąga się wyższość – bez niej jest się nikim, „(»mieć« i »być« u tyrana to jedno i to samo)”<sup>19</sup>. „Zabłyśnięcie” szczodrością w oczach innych, to kardynalne uczucie, które tyran musi umiejętnie wywołać. Bycie *kimś szczególnym* nie polega tylko na egzekwowaniu prawa, wyrokowaniu i rozkazywaniu. Tyran powinien spełniać zachcianki – zwłaszcza te najniższe – ogółu. Takim dobroczyńcą jest Antychryst: „Ja dam wszystkim ludziom wszystko, co im jest potrzebne. Chrystus, jako moralista, dzielił ludzi na dobrych i złych. Ja ich zjednoczę przez dobrodziejstwa, które są równie potrzebne dobrym i złym. Ja będę prawdziwym przedstawicielem tego Boga, który każe słońcu świecić na dobrych i złych, który spuszcza deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Chrystus przyniósł miecz, ja przyniosę pokój. On groził światu strasznym sądem ostatecznym. Dobrze, tym ostatnim sędzią będę ja; a mój sąd nie będzie tylko sądem samej sprawiedliwości, ale także sądem dobroci. Sprawiedliwość będzie w moim sadzie; nie sprawiedliwość wynagradzająca, ale sprawiedliwość rozdzielająca. Ja rozróżnię jednych od drugich i dam każdemu to, co mu jest potrzebne”<sup>20</sup>.

Powróćmy do klasycznego dzieła Ksenofonta. *Hieron* opowiada o spotkaniu poety Symonidesa z tyranem Hieronem. Hieron występuje w roli pokrzywdzonego przez ciężar sprawowanych obowiązków. Jest sponiewierany psychicznie, ponieważ tyrania to nie tylko przywileje, ale też liczne przykrości. Symonides uważnie i w milczeniu wysłucha żalów rozgoryczonego tyrana. Zaskakujące dopuszczenie do siebie poety i konfesyjny ton tyrana, wiodą do inwersji ról – zgnębiony władca poszukuje rady u zwykłego poety. Symonides w

---

<sup>18</sup> A. Kojève: *Tyrania i Mądrość*. [w:] L. Strauss: *O Tyranii*. Tłum. P. Armada, A. Górniewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2009, s. 137.

<sup>19</sup> P. Nowak: *Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości*. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013, s. 93.

<sup>20</sup> W. Sołowjow: *Krótką powieść o Antychryście*. Tłum. L. Posadzy. Wydawnictwo Lumen. Wrocław 1998, s. 14.

dialogu jest mędrce, którego z pilnością uczniaka wysłuchuje Hieron. Tyran ma początkowo pewne opory przed poetą, ponieważ Symonides to intelektualista. Tyran lęka się intelektualistów, bo ich nie rozumie. Przez to stają się niebezpieczni. Hieron jest uważny, chce wykraść tajemnicę Symonidesa. Symonides wzbudza w nim poczucie niższości. Zazdrości poecie szerokich horyzontów. Symonides skutecznie obchodzi strach tyrana przez subtelną perswazję. Nauka Symonidesa polega na błyskotliwym wytknięciu Hieronowi słabości, jakie uniemożliwiają mu cieszenie się ze splendoru władzy. Dobry władca – poucza Symonides – kieruje się niesprawiedliwą dobrocią, tj. filantropią ponad wszelką miarę. „[...] kiedy ludzie dojdą do przekonania, że jakiś mąż posiada możliwość świadczenia dobrodziejstw, i spodziewają się po nim niejednego dobrego, to wtedy mają na ustach jego pochwały, patrzą na niego jak na jakiś skarb prywatny, dobrowolnie ustępują mu z drogi i wstają przed nim ze swych siedzeń, a czynią to z miłości, nie ze strachu, wieńczą go z powodu jego wobec wszystkich okazywanych zalet o powszechnej dobroczynności [...]. Ci właśnie [...] okazują prawdziwą cześć temu, do kogo się z takimi objawami odnoszą, a uznany za godnego takich objawów doznaje czci istotnie. [...] otoczenie nań nie czyha, ale strzeże go przed złym przypadkiem [...]”<sup>21</sup>. Tyranię należy zreformować, aby zamiast przymusu i upokorzenia niosła uwielbienie. Środki do uzyskania szlachetnego uznania nie mogą być narzucone przemocą. Tylko nie siłowe rozwiązania przynoszą efekty. Skierowanie siły przeciwko podwładnym jest klęską tyrana. „Tyran powinien się jej wystrzegać. Zauważmy, że rozmowa od samego początku podminowana jest nieustannym niepokojem Hierona wywołanym przez brak dostatecznego uznania. Mądry człowiek – twierdzi Kojève – powinien zatem skłonić tyrana do większej »liberalizacji« przestrzeni publicznej, do włączenia w świat polityki wykluczonych. [...] Ale i tego mało. Na dobra sprawę tyran będzie w pełni zaspokojony dopiero w granicach światowego imperium i poprzez nie [...] dążącym do osiągnięcia swoistego *equilibrium*, »równości« polegającej na niwelacji jakichkolwiek różnic osobowych (włączając w to różnicę płci). Jedynie takie państwo, w którym pojęcia granicy i ograniczenia stają się niezrozumiałe, może dać tyranowi – czy będzie to jeden tyran, czy tyran stugłowy – to, czego najbardziej mu brak: uznanie p o w s z e c h n e, nieograniczone”<sup>22</sup>. Mądry mąż stanu musi wprawdzie zatroszczyć się o innych obywateli. Wówczas zwrot dobroci posłuży do

---

<sup>21</sup> Ksenofont: *Hieron*. Tłum. A. Rapaport. Tegoż: *Wybór pism*. Tłum. S. Hammer i in. Ossolineum. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 150-151.

<sup>22</sup> P. Nowak: *Wprowadzenie do lektury Kojève'a*. „Kronos” 2009, nr 3, s. 72.

manipulacji masą. Mania wielkości nie może być bielmem tyranów. Wielkość jest cementowana za sprawą służenia innym. Jedynie miłością da się utrzymując przy sobie poddanych. Wtenczas ich działania będą skupione na obronie władcy i potwierdzaniu jego dobroci w ofiarniczej walce, przynoszącej potęgę państwu i spełniającej imperialne ciążoty tyrana. „Wobec twej sławy, będziesz – przekonuje Symonides – przedmiotem miłości nie tylko ludzi prywatnych, lecz także wielu państw, przedmiotem podziwu nie tylko jednostek, ale i wszystkich społeczeństw. Mógłbyś bez obawy o własne bezpieczeństwo udać się, dokąd byś chciał, celem zwiedzenia czegoś. Zawsze bowiem otaczałby cię tłum ludzi chcących się popisać przed tobą tym, co ktoś ma mądrego, pięknego czy dobrego. A nawet pragnących ci służyć. Każdy obecny byłby twoim sprzymierzeńcem, każdy nieobecny pragnąłby cię zobaczyć. [...] Miałbyś poddanych ożywionych dobrą wolą i widziałbyś ich życzliwą troskę o twoją osobę, a w razie niebezpieczeństwa oglądałbyś ich jako walczących nie tylko przy tobie, ale i przed tobą, i to z wielką gorliwością. Uznawanoby cię godnym wielu darów, a ty nie byłbyś w kłopotcie, z jakim życzliwym przyjacielem mógłbyś się nimi podzielić, gdyż wszyscy dzielaliby twą radość z twego powodzenia, w twojej obronie walczyliby tak, jak w swojej własnej. Jak własne skarby służyłyby ci wszystkie majątki przyjaciół. [...] Bądź więc dobrej myśli, Hieronie. Wzbogacaj przyjaciół; siebie bowiem przez to wzbogacisz. Podnoś potęgę państwa; sam bowiem potęgi przysporzysz. Staraj się o sprzymierzeńców dla państwa; ojczyznę uważaj za swój dom, obywateli za przyjaciół, przyjaciół za swoje dzieci, a dzieci swe ceń na równi ze swym życiem, natomiast tych wszystkich staraj się przewyższyć dobrodziejstwami. Bo jeśli w świadczeniu dobrodziejstw przyjaciołom twoje będzie zwycięstwo, nie zdołają ci przeciwstawić się wrogowie. Jeśli to wszystko czynić będziesz, dostanie ci się, wierz mi, najpiękniejszy i najszczęśliwszy skarb w udziale. Mianowicie szczęście twoje nie będzie budziło zawiści”<sup>23</sup>.

Recepta na tyrańskie smutki jest niezwykle prosta: sprostać oczekiwaniom innych, a zyskasz to na czym ci zależy. Symonides po mistrzowsku nie tylko „podszedł”, ale i ukoił roztrzęsione nerwy tyrana. Wskazówki poety ujawniają rozumienie stadnych instynktów. Istoty zaspokojone poświęcą wszystko, aby stan zadowolenia przedłużyć w nieskończoność. Należy tak zarządzać masowymi emocjami i dystrybuować szczęście, by masa myślała, że jest wolna i może o sobie decydować. Zapewnienie społecznego rozprężenia służy władzy. Zaspokojone jednostki łatwiej poddają się sugestiom i zrzekają własnej wolności. Jak głosił

---

<sup>23</sup> Ksenofont: *Hieron...*, s. 157-158.

Wielki Inkwizytor z powiastki Iwana Karamazowa: „Dostając od nas chleb, będą oczywiście widzieli, że odbieramy im ich własny chleb, zdobyty przez nich własnymi rękami, żeby rozdać go im z powrotem, bez żadnego tam cudu, przekonają się, że nie obróciliśmy kamieni w chleb, ale zaprawdę bardziej niż z samego chleba cieszyć się będą z tego, że dostają go z naszych rąk! Bo aż za dobrze będą pamiętać, że dawniej, bez nas, sam zdobyty przez nich chleb obracał się w ich rękach tylko w kamienie, kiedy zaś powrócili do nas, same kamienie obróciły się im w reku w chleb. Docenią, aż za dobrze docenią, jak dobrze raz na zawsze poddać się czyjejś władzy! Dopóki zaś ludzie tego nie rozumieją, będą nieszczęśliwi. [...] Będą się zdumiewać i drżeć przed nami, i szczyć się tym, że jesteśmy tacy potężni i mądrzy, że aż mogliśmy poskromić taką rozhukaną tysięczmilionową trzodę”<sup>24</sup>.

Rzeczywistość w której władza spełnia pragnienia poddanych jest „hodowaniem” zastępów ludzkich zwierząt, ślepo oddanej woli nadrzędcy/ów. Władza, „utrzymująca się” z ludzkich pragnień zadaje cios zmianie. Tyran jest niezmiennym bytem, i takim pragnie pozostać dla zapewnienia sobie wpływów. Tyran nie wierzy w przyszłość, i nie chce w nią wierzyć. „»Jutro« jest istotne wtedy, kiedy stanowi powtórzenie »dzisiaj« władzy; ma więc stanowić zatrzymanie czasu, ustanowienie fałszywej wieczności, zsekularyzowanie zbawienia poza i ponad czasem. [...] »Jutro« nie jest przyszłością tyrana powtarzającą »dzisiaj« jego władania; to kres położony jego królestwu. Dlatego tyran w »jutro« nie wierzy; traktuje je jako groźnego demona”<sup>25</sup>.

Po lekturze Ksenofontowego *Hierona*, Straussowskiej *O Tytanii*, a także Kojève’ańskiej interpretacji *Hierona*, objętej znaczącym tytułem: *Tyrania i Mądrość*; nasuwa się pytanie: kto tu kogo gra, i o co zabiega? Czy Leo Strauss „odkrywa” *Hierona*, aby poskromić rozbuchane aspiracje współczesnego człowieka, ostrzec przed demonizmem władzy? Czy może Strauss to Symonides, karcący kumpla Kojève’a – szarą eminecję rządu de Gaulle’a – za bycie „filotyrańskim intelektualistą”<sup>26</sup>. A może *nauka* Symonidesa udzielona Hieronowi, jest politycznym planem Kojève’a, wyciągniętym z niepamięci i (nieopatrnie) podrzuconym przez przyjaciela z drugiego brzegu Atlantyku. Alexandre Kojève to wzorcowy mędrzec żeglujący do Syrakuz. Jeśli nawet sam Kojève nie zamierzał być władcą zamykającym dzieje,

---

<sup>24</sup> F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Pomorski. Wydawnictwo Znak. Kraków 2009, s. 318-319.

<sup>25</sup> T. Sławek: *NICowanie świata. Zdania z Szekspira*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2012, s. 136.

<sup>26</sup> M. Lilla: *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*. Tłum. J. Margański. Prószyński i S-ka. Warszawa 2006, s. 161 i następane.

to głęboko pragnął być nowoczesnym przykładem Symonidesa, szepczącego (obojętnie jakiemu) tyranowi właściwe posunięcia. Tyran – ofiara własnych namiętności – za wszelką cenę poszukuje uznania i mądrości. O wiele gorzej, gdy uznawany intelektualista poszukuje władzy dla niej samej.

Kojève – „postmodernistyczny nihilista”<sup>27</sup> – wiedział jak skutecznie łączyć rozum z władzą. Zdawał sobie doskonale sprawę, że tyrania rozumu jest konieczna do trzymania w ryzach budowniczych świat po końcu historii. Wiedział, że tyrański rozum jest ucieleśnieniem niekończącego się sprawowania władzy nad egalitarnym i pozornie wyzwolonym społeczeństwem. „Kojève’ańskie przedstawienie tyranii rozumu jest przytłaczające. I co gorsze, Kojève jest przekonany, że tyrański ucisk tej suchej racjonalności jest nieodwołalny. Znamienne, Kojève’owi udało się przekonać wielu z jego wielbicieli, że właśnie żyjemy pod jarzmem racjonalnej tyranii. Ten despotyzm rozumu został w tak trwały sposób umieszczony w postmodernistycznej wyobraźni, że postmodernistyczne odrzucenie rozumu może być w pełni zrozumiałe tylko w świetle Kojève’ańskiego opisu rozumu jako powszechnego tyrana na końcu historii. Nie powinno więc dziwić, że postmodernistyczne kierunki urągają rozumowi, i jego roszczenia do powszechności są wstydliwie skrywane jako pragnienie globalnego despotyzmu”<sup>28</sup>.

### 4.3. Ostatnie Państwo – ewangelia św. Kojève’a

*Teraźniejszość wyzbyła się swego barbarzyństwa i bezprawia arbitralnej woli, a prawda nie jest czymś istniejącym na tamtym świecie i przypadkową przemocą, tak iż prawdziwe pojednanie stało się czymś obiektywnym; rozwija ono w obraz i rzeczywistość rozumu państwo, w którym samowiedza odnajduje rzeczywistość swej substancjalnej wiedzy i woli w organicznym rozwinięciu [...]”<sup>29</sup>*

Ostatnie i Homogeniczne Państwo będzie wyśnionym miejscem do życia zadowolonych z siebie i mądrych Obywateli – Bayle’owską *la République des Lettres*. Droga do wszech-państwa wiedzie przez konflikt imperiów. Imperia zastąpią anachroniczne,

---

<sup>27</sup> Shadia B. Drury: *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*. St. Martin’s Press. New York 1994, s. X.

<sup>28</sup> Tamże, s. 45.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. PWN. Warszawa 1969, s. 338.

dziewiętnastowieczne państwa narodowe, które przestana być podmiotami polityki. Nowoczesna państwowość – według Kojève’a – osiągnie charakter ponadnarodowy. Słaba technika wojskowa nie zapewni państwom narodowym obronności. Stąd potrzeba łączenia się w większe, bardziej złożone organizmy, wzmacniające potencjał demograficzny, gospodarczy i militarny. Etap imperialny pośredniczy między państwem narodowym, a ostatnim państwem. Siła unii państw będzie ich różnorodność. „Wykonalność (obiektywna realność) tej idei **federacji**, mającej – przepowiadał Kant – stopniowo rozszerzać się na wszystkie państwa i przez to prowadzić do wiecznego pokoju, jest możliwa do wyobrażenia. Jeżeli bowiem tak się szczęśliwie złoży, że jakiś potężny i oświecony naród ukonstytuuje się jako republika (która ze swej natury jest skłonna do wiecznego pokoju), to stanie się on ośrodkiem federacyjnego zjednoczenia, wokół którego skupią się inne państwa, aby w ten sposób zgodnie z ideą prawa narodów zapewnić państwom stan wolności i poprzez dalsze powiązania tego rodzaju coraz bardziej ową federację rozszerzać”<sup>30</sup>.

W federacji państw nadrzędną ideą jest egalitaryzm<sup>31</sup>. Wkład spowinowaconych narodów w tworzeniu imperiów ma być równy. Kojève zakładał, że Państwo Ostatnie ukształtuje się w wyniku przeobrażeń z jednego z trzech wiodących imperiów: Związku Radzieckiego, Stanów Zjednoczonych i/lub wspólnoty państw europejskich. „Za dziesięć lub piętnaście lat – pisał Kojève w 1945 roku – potęga gospodarcza i militarna (czyli polityczna) ZSRR będzie bowiem wymagała i wymusi istnienie w Europie jakiejś przeciwwagi”<sup>32</sup>. Owa przeciwwaga ma skupić państwa z kręgu cywilizacji łacińsko-katolickiej. „Obok wywodzącego się z prawosławnej tradycji Imperium słowiańsko-sowieckiego i przenikniętego duchem protestanckim Imperium anglosaskiego [*Commonwealth*], a może germano-anglosaskiego, należy stworzyć Imperium łacińskie. Tylko takie Imperium osiągnie poziom polityczny równy dwóm już istniejącym, bo tylko ono będzie zdolne przetrwać ewentualną wojnę, w której stawką byłoby jego istnienie. I tylko stając na czele takiego Imperium, Francja mogłaby

---

<sup>30</sup> I. Kant: *Rozprawy z filozofii historii*. Tłum. T. Kupś i in. Wydawnictwo Antyk. Kęty 2005, s. 177.

<sup>31</sup> „Realne korzyści, jakie – zauważał już Condorcet – pociągnie za sobą postęp, którego możemy spodziewać się niemal że z zupełną pewnością, będą się zwiększać tak długo, jak długo doskonalić się będzie rodzaj ludzki; w miarę bowiem, jak równość w różnych dziedzinach zapewni bardziej wszechstronne zaspokajanie naszych potrzeb, szersze wykształcenie oraz pełniejszą wolność, równość ta stawać się będzie coraz bardziej realna i coraz bardziej będzie się zbliżać do objęcia wszystkiego, co jest ważne dla ludzkiego szczęścia”. A.N. Condorcet: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki. PWN. Kraków 1957, s. 225.

<sup>32</sup> A. Kojève: *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*. Tłum. W. Dłuski, Ł. Sommer. „Kronos” 2009, nr 3, s. 140.

utrzymać właściwą sobie swoistość polityczną, a w konsekwencji – kulturalną”<sup>33</sup>. Filoromański ton młodego Kojève’a nie powinien dziwić. Podkreślany prymat Francji w Imperium łacińskim wynika z charakteru publikacji. Nie był to „typowy” artykuł naukowy czy esej polityczny, lecz raport sporządzony dla rządu de Gaulle’a, w którym autor znajdzie się niedługo jako „minister bez teki”. Jednak żarliwy tekst Kojève’a nie miał być wyłącznie pochwałą (*implicite*) gaulle’izmu i przesadnym admirowaniem Europy w starciu imperiów. Kojève w latach 40-tych był głęboko przekonany o wyjątkowej roli tradycji europejskiej w homogenizowaniu społeczeństw. Jedność wyznania, wspólny korzeń językowy, podobna umiejętność spędzania wolnego czasu przez Latynów oraz kierowanie się podobnym gustem w zabieganiu o dobra materialne sprawia, że Europejczycy mogą powołać do istnienia nowego Lewiatana. „Ta wspólna mentalność, której składnikiem jest głęboki zmysł piękna sprzężony na ogół (zwłaszcza we Francji) z bardzo wyraźnym poczuciem umiaru, co pozwala przekształcać w arystokratyczną »słodycz« życia zwykły mieszczański dobrobyt i często wynosić do poziomu radości uciechy, które w innej atmosferze byłyby (i na ogół są) pospolitymi przyjemnościami – tam mentalność nie tylko zapewnia Latynom możliwość stworzenia rzeczywistego, czyli politycznego i gospodarczego związku. W pewnym sensie uzasadnia ona także ten związek w oczach świata i historii. W oczach świata – bo o ile dwa pozostałe imperialne związki [USA i ZSRR] będą prawdopodobnie zawsze przewyższały związek łaciński w sferze pracy gospodarczej i walk politycznych, o tyle wolno sadzić, że same z siebie nie zdołają nigdy nadać swemu trybowi odpoczywania doskonałości, jaką mógłby w sprzyjających okolicznościach osiągnąć zjednoczony łaciński Zachód. W oczach historii – bo zakładając, że konflikty narodowe i społeczne zostaną kiedyś (w czasach może mniej odległych, niż się sądzi) ostatecznie usunięte, trzeba przyznać, że właśnie organizacji i humanizacji czasu wolnego przyszła ludzkość powinna poświęcić swe wysiłki. (Czyż nawet Marks nie powiedział – powtarzając, choć nie zdawał sobie z tego sprawy, słowa Arystotelesa – że ostateczną sprężyną postępu, a więc i socjalizmu, jest pragnienie zapewnienia człowiekowi maksimum wolnego czasu?)”<sup>34</sup>.

W kolejnych dekadach życia, Kojève nie obstawał już tak zawzięcie przy idei europejskiego imperium. Przystał twierdzić, że Imperium łacińskie rozproszdzi w świecie ducha demokracji. Nie upierał się, że Latynowie odnaleźli oryginalną formułę imperializmu,

---

<sup>33</sup> A. Kojève: *Imperium łacińskie...*, s. 141.

<sup>34</sup> A. Kojève: *Imperium łacińskie...*, s. 146.

wyprzedzając ideologię wyścigu zbrojeń. Zimna Wojna zmieniła Kojève'ański paradygmat imperialistyczny. Postępująca kolektywizacja Związku Radzieckiego oraz robotnicze, Taylorowsko-Fordowskie standardy produkcji, zaprogramowane w faktoriach Stanów Zjednoczonych, przestały się czymkolwiek różnić. Stanowią ten sam etap wznoszenia Globalnego Imperium, które będą zamieszkiwać bez-produktywne jednostki. Kojève – co prawda – bardziej kibicował – w dualnym układzie zimnowojennej logiki – zwycięstwu sowieckiego imperializmu. Niemniej przechodzenie do Nowego Świata w ZSRR nie odbywało się płynnie, lecz skokowo. Gospodarka socjalistyczna nie radziła sobie z niedoborami rynkowymi (niekończącymi się „problemami przejściowymi”), a świetlanymi wizjami uczestnictwa w militarnej pierwszej lidze. Rozwojowych „zrywów” nie miał za to Rooseveltowski *New Deal*. Kapitalizm mógł być dobrym przewodnikiem ku bezklasowemu Ostatniemu Państwu. Dla Kojève'a – w zasadzie – imperialny spór nie był tak bardzo istotny. Liczyły się tylko środki do prowadzące do celu. „Jego zdaniem to, czy ów cel zostanie osiągnięty przez kapitalizm przemysłowy promowany przez Stany Zjednoczone (które nazwał prawicową Heglowską alternatywą), czy przez państwowy socjalizm Związku Radzieckiego (lewicowa Heglowska alternatywa), było zwykłym drobiazgiem”<sup>35</sup>.

Korzystając z zaproszenia starego druha Carla Schmitta, Kojève pojechał w 1957 roku do Düsseldorfu na zabranie elitarnego Rhen-Ruhr Clubu. Kojève nie byłby sobą, aby nie skorzystać z nadarzającej się okazji, i przekształcić swój odczyt w pretensjonalną demagogię, ku uciechu prelegenta i – w mniemaniu gościa – oburzeniu mającej socjety. Kojève pragnął wprowadzić zamęt wśród konserwatywnych „grubych ryb” ze świata polityki i biznesu. Postarał się o to dzięki wygłoszeniu teorii kapitalistycznego neokolonializmu. Zdaniem Francuza, kapitałści okazali się sprytniejsi od marksistów w zaprowadzaniu nowego ładu. Marksisci wierzyli w komunizm i upadek kapitalizmu. Kapitałści natomiast przejęli marksizm („kupili” prawa autorskie) i pomysłowo rozwinęli. „Krótko mówiąc, kapitałści zobaczyli i powiedzieli dokładnie to samo, co spostrzegł Marks (choć niezależnie od niego, i z pewnym opóźnieniem). Mianowicie, że kapitalizm nie może się ani rozwijać, ani nawet istnieć, jeśli »wartość dodana« wytworzona za pomocą technologii przemysłowej nie jest rozdzielona między kapitalistyczną mniejszością, a większością pracujących. Innymi słowy, postmarksistowscy kapitałści zrozumieli, że nowoczesny, wysoko uprzemysłowiony kapitalizm produkcji masowej nie tylko pozwala, ale także wymaga, stałego wzrostu przychodów (i

---

<sup>35</sup> M. Lilla: *Lekkomyślny umysł...*, s. 104.



standardu życia) pracujących mas. I będą postępować właściwie. [...] kapitaliści zrobili dokładnie to, co powinni byli zrobić z Marksistowską teorią w celu dokonania »rewolucji społecznej« [dla nich] niemożliwej, czyli niepotrzebnej. Ta »Marksistowska« rekonstrukcja pierwotnego kapitalizmu była realizowana mniej lub bardziej anonimowo. Ale, jak zawsze, znalazł się również tutaj wielki ideolog. Nazywał się Henry Ford. A więc możemy stwierdzić, że jedynie Ford był wielkim, autentycznym Marksistą XX wieku”<sup>36</sup>.

Kapitalistyczne *Welfarestate* zapowiada Państwo Ostateczne. Marksistowski myśliciel sadił, że niedopełnioną misję gospodarek socjalistycznych, spełni kapitalizm. Kapitalizm – na tym polega zwycięstwo Zachodu – stał się absolutystyczną religią, a towar najwyższym dobrem. „Kapitalizm jako religia nowoczesności wyróżnia się trzema cechami: Po pierwsze, jest to religia obrzędowa, być może najskrajniejsza i najbardziej absolutna ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały. Źródłem sensu jest tu spełniany obrządek, podczas gdy dogmaty czy idee odgrywają znikomą rolę. Po drugie, jest to kult permanentny: »celebracja obrzędku *sans trêve et sans merci*«. Zacierą się tutaj granica między dniami świątecznymi a dniami roboczymi. Mamy do czynienia z nieprzerwanym świętem, pracą pokrywającą się z celebrowaniem kultu. Po trzecie, kapitalistyczny obrządek nie skupia się na zbawieniu czy ekspiacji za winę, ale na samej winie”<sup>37</sup>. Towary miały początkowo wartość użytkową i wymienną. Rozwój kapitalizmu, fundujący konsumpcjonizm, sprowadził produkty do funkcji zabawowej. Towar stał się fetyszem wszelkich postępowań. Rzeczy-towary nie są tym, czym były – erotyzm to pornografia, wydarzenie to *performance*. Społeczno-polityczne działania (strajki, manifestacje, pucze) są poza, zbiegowiskiem, banalnym spektaklem<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> A. Kojève: *Colonialism from a European Perspective*. [w:] *Alexandre Kojève – Carl Schmitt Correspondence*. Ed. and Transl. by E. de Vries. Fall 2001, Vol. 29, No. 1, s. 117.

<sup>37</sup> G. Agamben: *Profanacje*. Tłum. M. Kwaterko. PIW. Warszawa 2006, s. 101-102.

<sup>38</sup> „Narastająca b a n a l i z a c j a, która pod postacią migotliwej różnorodności spektakularnych rozrywek ogarnia cały nowoczesny świat, opanowuje go również w każdej z tych poszczególnych sfer, w których rozwinięta konsumpcja towarów poszerzyła, na pozór, zakres wyboru ról oraz przedmiotów. Pozostałości religii i rodziny [...], jak również pozostałości represji moralnej, którą te dwie instytucje stosują, dają się doskonale pogodzić z pochwałą rozkoszy t e g o ś w i a t a. Ów świat jest bowiem wytwarzany jako pseudorozkosz, zawierająca w sobie represję. Błoga akceptacja tego, co istnieje, może przybrać postać czysto spektakularnego buntu: samo niezaspokojenie stało się bowiem towarem, odkąd ekonomiczna obfitość, rozwijając swoją produkcję, nauczyła się obrabiać tego rodzaju surowiec”. G. Debord: *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. M. Kwaterko. PIW. Warszawa 2006, s. 55.

To samo – tylko pod przebraniem innych słów – pisze Peter Sloterdijk: „Epoka nowoczesna w swoim stosunku do życia zamazuje różnicę między kryzysem a stabilnością. Nie rodzą się już żadne pozytywne przeżycia odnoszące się do naszej sytuacji ani poczucia tego, że jednostkowa egzystencja może wrosnąć w pewien bezmiernie szeroki i niezmienny horyzont, nie przestając tym samym istnieć. U podstaw wszelkich publicznych i prywatnych strategii leży uczucie prowizoryczności, spekulatywności lub co najwyżej średnioterminowości”.

Nowe wszech-państwo zniesie dawne granice terytorialne i nada nowe znaczenie suwerenności. Nie będzie to „układ zamknięty” państw narodowych, które łączy wymiana handlowa. Państwo Ostateczne nie będzie też potrzebowało wspólnego fundamentu cywilizacyjnego. Alians kulturowy Obywateli będzie polegał na umiejętnym wykorzystaniu zdobytej wiedzy i technologii. Ostatnie państwo ma zdecentralizowany układ władzy. W świecie ludzi mądrych nie potrzeba jednego przywódcy. Idealnym substytutem okazują się międzynarodowe lub też – co lepiej oddaje obraz rzeczywistości – transkontynentalne korporacje. Nowa władza będzie skrajnie zinstytucjonalizowana, umożliwiając jej powszechność. Panimperailzm będzie zmierzał do usunięcia wszelkich barier. Kwestie kapitału, hierarchii, władzy, terytorium, społeczeństwa czy obyczaju staną się płynne. „Podstawową cechą Imperium w tym sensie jest brak limesu: jego władza nie zna granic. Idea ta zakłada po pierwsze i nade wszystko system rządów, ogarniający *de facto* całą wyobraźną przestrzeń, panujący nad całym »cywilizowanym« światem. Żadne terytorialne granice nie stawiają tamy jego władztwu. Po drugie, idea Imperium implikuje nie tyle reżim o określonej historii, powstały w drodze podboju, ile porządek w istocie zawieszający historię, a więc utrwalający po wsze czasy istniejący stan rzeczy. Z perspektywy Imperium jest ono tym, co będzie zawsze, i tym, co od zawsze miało być. Innymi słowy, Imperium ukazuje nam swoje rządy nie jako przejściowy etap zmieniającej się historii, lecz jako reżim niemający czasowych granic i w tym sensie umiejscowiony poza historią lub u jej kresu. Po trzecie, władza Imperium obejmuje wszystkie poziomy porządku społecznego, sięgając aż do głębin świata społecznego. Imperium kontroluje nie tylko terytorium i populację – kreuje również cały zamieszkiwany przez nią świat. Reguluje międzyludzkie interakcje, ale pragnie też sprawować bezpośrednie rządy nad ludzką naturą. Przedmiotem jego rządów jest życie społeczne jako całość. Jest więc Imperium paradygmatycznym przykładem biowładzy. Wreszcie, choć wiecznie skąpane we krwi, jawi się ono jako idea niezmiennie nastawiona na pokój – wieczny i wszechogarniający pokój poza historią”<sup>39</sup>.

Imperialnotwórczą właściwością jest kreowanie Obywatela – istotę homogeniczną. Oznacza to uznanie całej ludzkości za jedność bez możliwości ustalenia i wytyczenia (narzucenia) empirycznych różnic. Unieważnienie różnic przywraca ideę całościowości.

---

P. Sloterdijk: *Krytyka cynicznego rozumu*. Tłum. P. Dehnel. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. Wrocław 2008, s. 143-144.

<sup>39</sup> M. Hardt, A. Negri: *Imperium*. Tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk. Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2005, s. 10-11.

Odnalezienie nieobecnego, ponieważ nigdy w pełni nie zrealizowanego, składnika podmiotowości jakim jest tożsamość. Ostatnie i Homogeniczne Państwo spełni ludzką wolę określenia nie swojej odmienności, a przynależności do ogółu. Przynależności bezwzględnej. Wyjście poza różnicę to oczyszczająca moc doznania bytu jako bytu. „Rozwiązaniem bowiem jest taka zmiana kultury, aby naprawdę niczym w niej był homoseksualizm i niczym heteroseksualizm, niczym bycie kobietą i niczym bycie mężczyzną. Jak pisze Badiou: »Wytwarzanie równości, usuwanie (w myśleniu) różnic jest materialnym znakiem uniwersalności«<sup>40</sup>.

W państwie uniwersalnym rządzić będzie prawo. Praworządność to najlepszy instrument ludzi mądrych do regulowania norm społecznych oraz najdoskonalsze narzędzie kontroli. Ultraliberalne rozwiązania odsuną (raz na zawsze) ludzkie rządy od władzy. Mądre stworzenia wydobywają się na wolność dzięki prawu. Spisują kodeksy i powierzają się prawu, żyjąc w harmonii z sobą. Czują się bezpiecznie nie musząc za nic odpowiadać, wiedząc, że prawo nad nimi czuwa. „[...] nie będą już istniały-wszelkie stosunki gospodarcze i społeczne, nawet traktowane tradycyjnie stosunki między suwerennymi państwami, zostaną zarządzane prawnie. Ponadto, koncepcja sprawiedliwości, na podstawie której ten uniwersalny porządek prawny będzie realizować się jako synteza, łącząca elementy mieszczącej sprawiedliwości [wolnego] rynku oraz elementy egalitaryzmu socjalistycznego”<sup>41</sup>.

Praworządność symuluje życie polityczne. Ścieranie się stronnictw politycznych jest gra pozorów. Politycy zabiega się o większość wyborców chwytami marketingowymi. Na nikim to jednak nie robi wrażenia. Nikt przecież nie musi się wyróżniać. Manifestowanie „ja” w Ostatnim i Homogenicznym Państwie jest w złym guście. W odpolityzowanym Państwie stroni się od decyzyjności. Partie polityczne nie muszą już za niczym lobbować (oprócz okresowych wyborów). „Od tej pory przestają istnieć problemy polityczne, a nasza uwaga skupia się jedynie na kwestiach techniczno-organizacyjnych i ekonomiczno-społecznych. Panujący obecnie ekonomiczno-techniczny sposób myślenia w ogóle nie musi uwzględniać idei politycznych [ni lewicy, ni prawicy]. Współczesne państwo rzeczywiście stało się tym, co przepowiadał Max Weber – wielką fabryką. Polityczna idea wzbudza zainteresowanie tylko

---

<sup>40</sup> K. Dunin: *Łaska przekraczania granic*. [w:] A. Badiou: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Tłum. J. Kutyla, P. Mościcki. Korporacja Ha!art. Kraków 2007, s. 7.

<sup>41</sup> R. Howse, B.P. Frost: *Introductory Essay. The Plausibility of the Universal and Homogenous State*. [w:] A. Kojève: *Outline of a Phenomenology of Right*. Trans. by B.F. Frost, R. Howse. Rowman & Littlefield Publishers. New York-Oxford 2000, s. 3.

wtedy, jeśli znajdzie się krąg osób, które dostrzega własny ekonomiczny interes w tym, aby się nią posłużyć. Polityczność zanika w ekonomii lub w technice albo też rozplywa się w wiecznej rozmowie kulturalnych i historiozoficznych ogólności [...]”<sup>42</sup>.

Rządy prawa to kres państwowości i – w rozumieniu tradycji liberalnej – wolności obywatelskiej. Życie w Ostatnim i Homogenicznym Państwie jest lojalnościowe, a nie wolnościowe. Zanik państwowości nie oznacza, że państwo przestało o sobie dawać znać. Wręcz przeciwnie, odczuwa się je bezustannie. Nadmiar Państwa jest opresyjny przez powszechność. Nadaje to głębsze znaczenie swobodzie Obywateli: możesz robić, co ci się żywnie podoba, ale masz być zobowiązany Państwu. Uśmiercenie jednostkowości i wszelkich znamion społecznego pluralizmu wzmagają apodmiotową suwerenność. Wszystko zostało rozstrzygnięte – nic/nikt nie zagraża jedności. „Kiedy jedność państwa staje się problematyczna w rzeczywistości życia społecznego, prowadzi to – podkreśla Schmitt – miłośnik dyscypliny konstytucyjno-militarnej – do warunków nie do zniesienia dla ogółu obywateli, albowiem zanika wówczas sytuacja moralna, a wraz z nią wszelkie etyczne i prawne normy. Pojęcie etyki państwowej zyskuje wtedy nową treść i pojawia się nowe zadanie: praca nad świadomym przywróceniem owej jedności [...]”<sup>43</sup>. Ostatnie Państwo jest ziszczeniem marzenia o *Panopticonie*<sup>44</sup> – więzieniu idealnym w wizji Jeremy’ego Benthama. Panoptyczna wszech-wizyjność eliminuje kategorię jednostki, wypaczając zbiorowe współżycie. Narzędzia władzo/wiedzo-techniki, jak: bezwstydne oko publicznych kamer, paszporty biometryczne, archiwizowanie DNA, *Big Data*, to współczesne stęchnięte piekło. „Nowa tożsamość to tożsamość bez osoby; wymiar etyczny, do którego byliśmy przyzwyczajeni, traci sens trzeba przemyśleć go od nowa. Powstaje uzasadniona obawa, że

---

<sup>42</sup> C. Schmitt: *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M.A. Cichocki. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 2012, s. 103.

<sup>43</sup> C. Schmitt: *Etyka państwa i państwo pluralistyczne*. Tłum. A. Serafin. „Kronos” 2010, nr 2, s. 80-81.

<sup>44</sup> „Dzięki mechanizmom obserwacyjnym [*Panopticon*] wygrywa na skuteczności i możliwościach wnikania w zachowania ludzi; przyrost wiedzy zaczyna powstawać wokół wszystkich posunięć władzy i odkrywa przedmioty możliwego poznania na wszystkich płaszczyznach, gdzie władza zaczęła działać. [...] W każdym ze swych zastosowań pozwala doskonalić sprawowanie władzy. I to na różne sposoby: ponieważ umożliwia zmniejszenie liczby osób, które ją sprawują, jednocześnie zwiększając liczbę tych, nad którymi jest sprawowana. Ponieważ pozwala na interwencję w każdej chwili i wywiera stały nacisk, zanim popełniona zostanie jakakolwiek przewina, błąd czy zbrodnia. Ponieważ [...] siła [*Panopticonu*] polega na braku jawnej interwencji, na samorzutnym i bezgłośnym działaniu, na tworzeniu mechanizmu, który wzmagają skutki swych oddziaływań. Ponieważ bez żadnych innych narzędzi fizycznych, samą architekturą i geometrią, wpływa wprost na jednostki, »daje umysłowi władzę nad umysłem«. Schemat panoptyczny jest wzmacniaczem jakiegokolwiek aparatu władzy: zapewnia mu ekonomiczność (materiałów, personelu i czasu) i, dzięki prewencyjnemu charakterowi, stałemu funkcjonowaniu i automatycznym mechanizmom, gwarantuje jego wydajność”. M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. T. Komendant. Fundacja Aletheia. Warszawa 1998, s. 199,201.

zanim to nastąpi, runie gmach osobistych zasad etycznych, na których etyka Zachodu opierała się od stuleci”<sup>45</sup>. Brak granic w państwowości, polityce (bądź tym, co z niej pozostał), etyce powoduje przeniesienia do „wnętrza” Ostatniego i Homogenicznego Państwa dawnych konfliktów. Obywatel może być podejrzanym, wrogiem, obcym. Państwo – podglądając aktywność Obywateli – dociera dogłębnie do zamiarów kontrolowanych, bezosobowych obiektów. Nic nie staje się wolne od wszędobylskiej i błyskawicznej inwigilacji. Podstawową daną biologiczną w buchalterii władzy jest rozpoznawalność. W ten sposób władza Ostatniego i Homogenicznego Państwa przechytrzyła Ostatnich, Mądrych Ludzi, którzy myślą, że otrzymali albo zapewnili sobie żywot beztroski, pełen wolności. „Urządzenie państwa – ostrzega Foucault – jest zjawiskiem szczególnie przebiegłym, ponieważ [...] to właśnie ono mimo wszystko było tym zjawiskiem, które pozwoliło państwu przetrwać. I prawdopodobne jest, że jeśli istnieje państwo takie, jak dziś, to właśnie dzięki owej rządomyślności, która jest zarazem wewnątrz i na zewnątrz państwa, ponieważ to taktyki rządzenia pozwalają w każdej chwili określić to, co musi i nie musi zależeć od państwa, co jest publiczne, a co prywatne, co jest państwowe, a co nie”<sup>46</sup>.

Wysuwane argumenty o szkodliwości biowładzy – świecie techniki i bezosobowości, nie są najpoważniejsze. Kojève mógłby je wszystkie przyjąć za właściwe, potwierdzające skuteczność własnej teorii. W państwie, gdzie uzyskuje się zaspokojenie, zanika człowieczeństwo. Zguba ludzkości jest nieunikniona. Lepiej zawnęczać się na nią przygotować. Kojève oświadcza: porzućcie nadzieje, nawet nie łudźcie się, że koniec może być inny. Dlaczego mamy jednak wierzyć, że choćby najdoskonalszy model despotyzmu nie będzie miał kontestatorów? Zawsze znajdują się grupy wywrotowców. Czy dotarcie do końca człowieczeństwa i upadek w błogą, nieświadomą, przed(po)człowieczą zwierzęcość ma obejmować wszystkich? „Nie ma wszakże – pociesza Strauss – powodu do rozpaczki dopóty, dopóki natura ludzka nie została zawojowana całkiem, czyli jak długo człowiek ciągle wytwarza człowieka. Zawsze będą ludzie [...], którzy zbuntują się przeciwko państwu zgubnemu dla człowieczeństwa czy takiemu państwu, w którym nie ma już możliwości szlachetnego działania i wielkich czynów. Mogą zostać popchnięci do zwyczajnej negacji uniwersalnego i homogenicznego państwa, negacji nieoświeconej przez żaden pozytywny

---

<sup>45</sup> G. Agamben: *Nagość*. Tłum. K. Żaboklicki. Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2010, s. 63.

<sup>46</sup> M. Foucault: *Filozofia, historia, polityka*. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. PWN. Warszawa-Wrocław 2000, s. 184.

cel, do nihilistycznej negacji. Choć być może skazana na niepowodzenie, taka nihilistyczna rewolucja może stanowić jedynie działania na rzecz człowieczeństwa człowieka, jedyny wielki i szlachetny czyn, jaki jest możliwy, skoro nieuniknione stało się państwo uniwersalne i homogeniczne<sup>47</sup>.

Rewolucja człowieczeństwa przeciw nihilizmowi Kojève'a jest lepsza niż bierne wypatrywanie nieludzkiego końca. Być może warunkiem do przeciwstawienia się wszystkim niegodziwym systemom filozoficznym jest niezapominanie o myśleniu jako takim. Gdy nie pozostaje już nic do pomyślenia, a nie do uczynienia, zjawiają się obrazy końca i upadku. Historia nie jest tylko pasmem walki i pracy, ale także myślenia. Ostatec Państwo może więc okazać się infernalną krainą zaspokojenia, ale nie mogą w nim występować mędracy. Brakuje w nim nawet ludzi myślących – ci musieli zejść do podziemia. Homogeniczna i uniwersalna państwowość to ucieczka przed myśleniem, w proste i niebezpieczne rozwiązania. W świecie Kojève'a nie ma istotnie mądrego istnienia, jest tylko znużenie istnieniem.

#### 4.4. Ogród ziemskich rozkoszy

*Niecodzienne zbiegowisko na śródmiejskim rynku  
W oknach, bramach i przy studni, w kościele i w szynku.  
Straganiarzy, zakonników, błaznów i karzełków  
Roi się pstrokate mrowie, roi się wśród zgiełku.*

*Praca stała się zabawą, a zabawa – pracą:  
Toczą się po ziemi kości, z kart się sypią wióry,  
Nic nie znaczy ten, kto nie gra, ci co grają – tracą  
Ale nie odróżnić w ciżbie który z nich jest który.*

*[...] Oszalało miasto całe,  
Nie wie starzec ni wyrostek*

---

<sup>47</sup> L. Strauss: Hieron *Ksenofonta: rekapitulacja*. Tłum. P. Armada, A. Górniewicz. [w:] Tengoz: *O Tyranii...*, s. 197.

*Czy to post jest karnawalem,  
Czy karnawał - postem!*<sup>48</sup>

Ostatnie i Homogeniczne Państwo, w którym historia zatrzymuje się, to zmodernizowana wersja *Schlaraffenlandu* – krainy szczęśliwego nieróbstwa. Kojève'ański raj jest miejscem obfitującym w rozkosz, bogactwo, luksus, grę. Nieprzerwane *jouissance*. Nie ma dobra, ani zła. Ani śmierci, ani człowieka. Pozostał tylko Hegłowski rozum wcielony w ludzkie zoomorfemy. W tym świecie nie ma strat, są za to same zyski. O nic nie trzeba się troszczyć (państwowa biurokracja wszystko załatwi), o nic nie potrzeba zabiegać. Nie trzeba się niczym smucić. Smutek wkalkulowany jest w życie i dotyczy człowieka. Zwierzęta z gatunku *homo sapiens* przestały wierzyć w śmierć, a to pozwala żyć bez zmartwień. Człowiek stopił się z naturą, stał się jej żarłocznym fragmentem. Wszystko co ludzkie zamarło. Świat zdziczał. Panuje powszechny zamęt, rozpustna konsumpcja, zatrata w zabawie. Bezużyteczne trwonienie sił w wiecznym święcie. Końcowym przystankiem ludzkiej cywilizacji jest poznanie wszystkiego. Następnie człowiek umiera jak zwierzę. „W momencie gdy ludzie godzą się w jakiś sposób ze zwierzęcością, wkraczamy w świat transgresji; tworząc przez utrzymanie zakazu syntezę zwierzęcości i człowieczeństwa, wkraczamy w świat b o s k i (ś w i ę t y)”<sup>49</sup>.

Cielesny przesyt wiedzie do karnawalizacji życia. Skoro stan nieludzki jest definiowany przez Kojève'a jako mądrość, to – ratując się przed nudą – można tylko szaleć. Wszystko zostało zrozumiane, spisane i wypowiedziane. Nie potrzeba już twórczej aktywności. Czas spędza się na niepoohamowanej swawoli. Karnawał jest przyzwoleniem na fizyczne ekscesy, wyzwaniem zwierzęcości, zbywaniem nadmiaru. Życie w karnawale jest nową wersją sporu – igrzysk bez rywalizacji. Święto jest światem opatrzynym, wyzwoleniem od normalności. Zmartwychwstaniem w doczesności. „W karnawale główną rolę odgrywają ciała, lecz nie są to ciała jednostek. Chodzi tu raczej o rodzaj cielesności, który przejawia się w materialnym aspekcie życia, aspekcie poprzedzającym indywidualność, duchowość, ideologię i społeczeństwo oraz stanowiącym ich fundament. To cielesność rozumiana jako materialna reprezentacja wymiaru społecznego. Na tym poziomie panuje równość, która zawiesza działanie hierarchii i przywilejów, jakie w normalnych warunkach dają jednej klasie władzę

---

<sup>48</sup> J. Kaczmarski: *Encore, jeszcze raz, encore...* Wydawnictwo S.R. Warszawa 1996, s. 149.

<sup>49</sup> G. Bataille: *Erotyzm*. Tłum. M. Ochab. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2007, s. 86.

nad inną. Degradacja, którą niesie z sobą karnawał, to dosłownie sprowadzenie wszystkiego do równego statusu na poziomie cielesności<sup>50</sup>. Karnawał otwiera istotę ludzką na boskość. Zezwala na odegranie wielu ról. Każdy może „umrzeć” i „odrodzić się”, ile pragnie. Nie ma sztywnych reguł. Zasadą karnawału jest masowość – nie sposób w karnawale nie uczestniczyć. „[...] karnawał to wyjątkowe święto, które lud »s a m s o b i e d a j e«, [...] lud [...] niczego nie otrzymuje i przed nikim się nie korzy, c z u j e s i ę j a k g o s p o d a r z i t y l k o g o s p o d a r z (nie zna ani gości, ani widzów, wszyscy są tutaj uczestnikami, gospodarzami) [...]”<sup>51</sup>.

Świętowanie unieważnia czas. Wyzwala w ludzkim zwierzęciu pierwotność. Tak samo bawią się Aborygeni wokół ogniska i ciała ogarnięte muzycznym transem w Zachodnich klubach. Istoty mądre są „zwolnione” z wiedzy, bo nic już nie poznają. Wiedza kręci się wokół terażniejszości. Święto jest gorączka umysłu – szalem wiedzy, która nie chce i nie musi niczego poznawać. „Zupełnie niespodziewanie” – niczym hiszpańska inkwizycja w słynnym skeczu Monthy Pythona – powraca temat mitu wiecznego powrotu. Karnawał jest jego świetnym (kolejnym już) przykładem. Mit ten – o czym już parokrotnie wspominaliśmy wcześniej – jest obrazem wiedzy absolutnej, dającym o sobie znać, kiedy wiedza jest zakończona, tj. gdy nie potrzeba już o niczym myśleć. „Pod pewnym [...] względem mit ma nawet przewagę nad refleksją: mit nie kłamie, kłamstwo rodzi się bowiem z nadużycia refleksji”<sup>52</sup>. Mit wiecznego powrotu jest jak „[...] święto, powracające święto, które rozpina most nad przypadkami czasu, a przeszłość i przyszłość przemienia w terażniejszość dla umysłu ludu. Cóż dziwnego, że zawsze w czasie święta pierwiastek ludzki zaczynał się burzyć i za zgodą obyczajności ulegał rozpustnemu zwyrodnieniu, skoro w nim następuje wzajemne poznanie się śmierci i życia?”<sup>53</sup>.

Koniec historii – w pojęciu Kojève’a – oscylował między światem totalnego upadku człowieka i zezwierzęcenia, a państwem mędrców. Po roku 1959, kiedy Kojève odbył podróż do Japonii, ponownie zmodyfikował swoje stanowisko. Uznał, że u kresu dziejów ludzie

---

<sup>50</sup> J. Fiske: *Zrozumieć kulturę popularną*. Tłum. K. Sawicka. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2010, s. 87.

<sup>51</sup> M. Bachtin: *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Tłum. Anna i Andrzej Gorenio. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1975, s. 358.

<sup>52</sup> S. Krzemień-Ojak: *Antropologia historyczna G.B. Vica*. [w:] G. Vico: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. PWN. Warszawa 1966, s. XXVIII.

<sup>53</sup> T. Mann: *Józef i jego bracia*. Tłum. E. Sicińska. T. I. *Historie Jakubowe. Młody Józef*. Czytelnik. Warszawa 1988, s. 36.



przekształca się w snobów-estetów. Koniec historii niekoniecznie skazuje człowieka na animalny żywot. Może on cieszyć się światem i upiększać go. Kultywowanie snobistycznych ceremoniałów kultury japońskiej to nowa wizja życia „po historii”. Zatem świat nie kończy się globalną amerykańską, w której dominuje szczęście *instant*, nadmiar wrażeń i przesyt dóbr, lecz japonizacją – kontemplowaniem piękna. „Japońska cywilizacja »post-historyczna« – pisze Kojève – obrała drogi diametralnie przeciwstawne w stosunku do »drogi amerykańskiej«. Bez wątpienia nie było już [wtedy] w Japonii Religii, Moralności ani Polityki w »europejskim« czy też »historycznym« znaczeniu tych słów. Ale *Snobizm* w czystej postaci wytworzył tam rygoryzmy negatywnego odnoszenia się do bezpośrednio danej rzeczywistości »przyrodniczej« i »zwierzęcej«, o wiele przewyższające skutecznością te, które rodziły się – w Japonii i gdzie indziej – z »historycznego« Działania, tzn. z Walk wojennych i rewolucyjnych albo z przymusowej Pracy. Zapewne szczyty (którym nigdzie nie dorównano) specyficznie japońskiego snobizmu – takie, jak Teatr No, ceremoniał herbaciany i ikebana – były i nadal pozostają wyłącznym przywilejem szlachty i ludzi ubogich. Ale wbrew utrzymującym się nierównością ekonomiczną i społeczną wszyscy bez wyjątku Japończycy są obecnie w stanie żyć w sposób zależny od wartości całkowicie *sformalizowanych*, tzn. zupełnie pozbawionych wszelkiej »ludzkiej« treści w sensie »historycznym«. W rezultacie każdy Japończyk – odwołując się tu do przykładu granicznego – jest w zasadzie zdolny do popełnienia, z czystego snobizmu, całkowicie »bezinteresownego« *samobójstwa* (klasyczny miecz samuraja można zastąpić samolotem lub torpedą), które nie ma nic wspólnego z *narażaniem* życia w Walce toczonyj w imię wartości historycznych o treści społecznej lub politycznej. Wydaje się to umożliwiać wiarę, że rozpoczęta niedawno interakcja między Japonią a Światem zachodnim zakończy się w ostatecznym rezultacie nie rebarbaryzacją Japończyków, ale »japonizacją« Ludzi Zachodu (łącznie z Rosjanami)”<sup>54</sup>.

W posthistorii zachowania ludzkich zwierząt reguluje estetyka. Doznania wizualne, haptyczne, smakowe są osią postępowania. O nic już nie chodzi. Świat może być tylko upiększany, a nie zmieniany. Pojęcie prawdy przestało mieć znaczenie. Nie jest już ważne jaki jest świat, ale w jaki sposób zostaje on nam przedstawiony oraz jak jego obraz możemy upiększać. „Nihilizm jest zatem niejako odwrotną stroną estetyzacji prawdy – wydrążeniem i opróżnieniem historycznych wydarzeń: dzieje się nieskończenie wiele, ale nic nie wydarza się naprawdę albo wydarza się »jak gdyby«. Ostatecznie w posthistorii dzieje otrzymują

---

<sup>54</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 456.

sygnaturę »comme si«. Posthistoria stoi zatem – jako przestrzeń zagadnień formy – pod znakiem estetyki”<sup>55</sup>. Świat estetyki pozoruje prawdę. Sztuka jest wyrazem poczynań ostatnich ludzi – artystów. Artyzm wzbudza rozkosz i pozwala zapomnieć o śmierci. W posthistorycznym istnieniu „jak gdyby” podmiot traci swą pozycję. Amoralne życie jest pogłębianiem znanych form wyrazu, bez odkrywania nowych. „Olimpijskie szczyty pozoru – to jest właśnie artyzm absolutny, czysto estetyczna, antyideologiczna technika, flaubertowski kunszt słowa. Sztuka posthistoryczna jest »dotykowa«, to znaczy odbiera jedynie to, co na powierzchni. Czysty pozór jest ostatnią transcendencją”<sup>56</sup>.

Czy – ostatecznie – niewolnik po końcu historii, stał się snobem, artystą, człowiekiem zabawowym, *animal laborans*<sup>57</sup>? Czy jego zwierzęcość została przekierowana na estetykę? A może to sztuka ma wzbudzać w zoomorfemach pańskość. Uwaga Kojève’a o japonizacji świata wiele nie rozjaśnia. Wciąż więcej pytań niż odpowiedzi. Być może cielesność niewolnika na zawsze pozostanie zagadkowa. Będzie – w zależności od kontekstu – zeuropeizowanym mędrcom, zamerykanizowaną pasją nadaremna, zjaponizowanym, człekokształtnym smakoszem życia? Może właśnie to, co w nas najniższe, najwzszeteczniejsze, i najwyższe, najświatlejsze, są przemieszane, i tak musi pozostać. „Nie tylko »American way of life« jest utożsamiana z życiem zwierząt, ale – zdaniem Giorgio Agambena – przetrwanie człowieka w historii w postaci japońskiego snoba przypomina bardziej elegancką (a, być może, parodystyczną) wersję tej »bezużytecznej negatywności« którą Bataille starał się określić, w jego z pewnością bardziej naiwny sposób, i który w oczach Kojève’a musiał wydawać się w złym guście. [...] Ale co stanie się ze zwierzęcością człowieka w posthistorii? Jaki jest stosunek między japońskim snobem i jego zwierzęcym ciałem, oraz między tym i bezgłowym [acephalous] stworzeniem dostrzeganym przez Bataille’a? U Kojève’a, jednakże,

---

<sup>55</sup> J. Taubes: *Estetyzacja prawdy w posthistorii*. Tłum. A. Kujawa-Eberharter. [w:] Tegoż: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*. Tłum. P. Graczyk i in. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013, s. 498.

<sup>56</sup> Tamże, s. 499.

<sup>57</sup> Karnawalizacji życia podlega także praca – czynność bezużyteczna, służąca podtrzymaniu gatunku. Największym dobrem dla *robotnego zwierzęcia* jest poszerzenie szczęścia. Życie biologiczne „zastąpiło” człowieka. *Animal laborans* nie zastanawia się nad swoim miejscem we wszechświecie, nie potrzebuje usprawniać życia nowymi wynalazkami. Utracił esencję człowieczeństwa – ciekawość. Liczy się praca bez pożytku, zabawa, spanie, jedzenie, trawienie, wydalanie, kopulowanie – czynności, którym nie przysługuje dumne miano kreatywności. „Sedno w tym – jak diagnozuje upadek człowieczeństwa Arendt – , że teraz zniknął nawet ostatni ślad działania, które było robieniem czegoś, pobudką kryjącą się w interesie własnym. Pozostała tylko »siła przyrodnicza«, siła samego procesu życiowego, któremu jednako podlegają wszyscy ludzie i wszystkie ludzkie czynności. [...] życie jednostkowe stało się częścią procesu życiowego i trzeba było jedynie pracować, zapewnić ciągłość życia własnego i swojej rodziny”. H. Arendt: *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodźka. Fundacja Aletheia. Warszawa 2000, s. 347.

przywileje w aspekcie negacji i śmierci jakie występują w związku między człowiekiem a antropomorficznym zwierzęciem, nie wydają się być zauważone w procesie, w którym, wprost przeciwnie, człowiek (lub Państwo dla niego) w nowoczesności zaczyna dbać o jego własne zwierzęce życie, i w którym naturalne życie staje się stawką w tym, co Foucault nazywał biowładza. Być może antropomorficzne zwierzęce ciało (ciało niewolnika) jest nierozwiązaną pozostałością, którą idealizm pozostawił w spadku myśli, i współczesne filozoficzne aporie pokrywają się z aporiami tego ciała, które jest nieredukowalne do określenia i podziału między zwierzęcością a ludzkością”<sup>58</sup>.

#### 4.5. Księga (dla wszystkich i dla nikogo)

*Ojciec, widząc mnie spokojniejszym, zbliżył się raz ostrożnie i rzekł tonem łagodnej propozycji: – W gruncie rzeczy istnieją tylko książki. Księga jest mitem, w który wierzymy w młodości, ale z biegiem lat przestaje się ją traktować poważnie. – Miałem już wówczas inne przekonanie, wiedziałem, że Księga jest postulatem, że jest zadaniem. Czułem na barkach ciężar wielkiego posłannictwa.*<sup>59</sup>

Historyczne działania człowieka – ofiarncza walka wszystkich (nie)żołnierzy i trud pracy jest zapewnieniem (sobie i pozostałym) sukcesu. Sukces – w rozumieniu Kojève’a – to wieczny wypoczynek od trudów życia i mądrość. Co jednak utrwała w pamięci zwycięstwo? Dla Kojève’a będzie to książka – empiryczny ślad mądrości, katalog najistotniejszych wydarzeń pozwalających cieszyć się odniesioną wolnością. Książka jest postacią wiedzy absolutnej; jest spisem nauki, jaką uzyskał człowiek na własny temat przez całą historię. Treść książki pozostaje niezmienna. Jest to zapis burzliwego czasu człowieka na Ziemi. Księga jest skarbnicą wiedzy, wyjaśniającej posthistorycznym zwierzakom ich pochodzenie. Może, ale nie musi, być przez nie czytana (w końcu, wiedza wszystko). „Książka również ma swoje trwanie; niszczy się, jest ponownie drukowana itd. Ale kolejne wydanie nie różni się niczym od pierwszego: nie można w niej niczego zmienić; nie można niczego do niej dodać. Przy

---

<sup>58</sup> G. Agamben: *The Open. Man and Animal*. Trans. by K. Attell. Stanford University Press. California 2004, s. 11-12.

<sup>59</sup> B. Schulz: *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod klepsydrą*. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2010, s. 106.

wszystkich zmianach, jakim ulega, pozostaje więc *identyczna* z sobą samą. Czas, w którym trwa, jest więc Czasem przyrodniczym, czyli kosmicznym, ale nie jest Czasem historycznym, czyli ludzkim. Z pewnością, żeby być Książką, Anie pozszywanym i pokrytym czarnymi znaczkami papierem, Książka musi być czytana i rozumiana przez ludzi. Ale kolejni czytelnicy nie zmieniają niczego w Książce. A jeśli nawet, żeby czytać Książkę, Człowiek musi żyć, tzn. urodzić się, rozwijać się i umrzeć, to jego życie w tym, co istotne, sprowadza się do tej lektury [...] jest się Człowiekiem tylko o tyle, o ile się czyta i rozumie Książkę, która objawia wszystko to, co zostało i mogło zostać zrobione [...] nie tworzy się już niczego nowego: przyszłość Pawła, który nie przeczytał jeszcze Książki, jest tylko przeszłością Piotra, który już ją przeczytał. Czas, w którym trwa Człowiek-czytelnik-książki, jest więc Czasem cyklicznym (albo biologicznym) Arystotelesa, ale nie jest Czasem linearnym, historycznym, heglowski”<sup>60</sup>.

Czytanie książki odbywa się poza czasem. Czasem jest tylko treść książki. Czytamy, aby przypomnieć sobie kim był człowiek i jaki cel niosła jego minioną aktywność. Ostatnim trudem w pokonywaniu historii było napisanie książki. Kto to uczynił? Kojève odpowiada: mędrzec, albo ostatni z ludzi. Według Kojève’a, książka i mędrzec są tym samym. Książka jest wiedzą aktywną, aktualizowaną przez czytelnika. Kto czyta ten już nic nowego nie przyswaja; czytający jedynie przypomina sobie o swoim istnieniu kartkując księgę. Książka została stworzona w czasie, ale – by istnieć poza czas – musiała w sobie czas pogrzebać. Książka jest wiecznością zrodzoną przez czas, dlatego przechowuje pojęcie czasu dla potomnych. Odkrywamy, a właściwie przypominamy sobie o czasie, pogrążeni w lekturze. Książka jest raptularzem ludzkości pozostawionym istotom postludzkim. Nikt do niej niczego nie dopisze, gdyż jej treść jest pełna (niewyczerpywana). „Książka *jest* swoją własną treścią. [...] treść Książki ujawnia się w pełni dopiero na końcu Książki. Ale ponieważ tą treścią jest sama Książka, więc dana na końcu odpowiedź na pytanie, co jest tą treścią, może być tylko taka, że jest nią *całość* Książki. Tak więc po dojściu do końca, trzeba Książkę ponownie *przeczytać* (albo ponownie przemyśleć) [...]”<sup>61</sup>. I tak bez końca.

Przyszłość książki jest jej przeszłością (i na odwrót). Książka niczego nie może zmienić w świecie. Nie wpływa także na postępowanie ludzkiej biomasy. Rozumne zwierzęta nie zmieniają się. Przeglądają (z nudów?) zadrukowane strony, aby biernie kontemplować i przetwarzać wiedzę, posiadaną od dawien dawna. Odruch sięgania po książkę jest aktem

---

<sup>60</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 402-403.

<sup>61</sup> A. Kojève: *Wstęp...*, s. 411.

autoanalizy. Czytelnik przypomina sobie, że jest martwy, że bytuje poza czasem, że może obcować ze światem historycznych przeżyć tylko *wirtualnie*. „Dlatego księga mądrości jest w dosłownym znaczeniu testamentem ducha i zarazem całą jego spuścizną. Lektura takiej pozostawionej samej sobie książki ma więc w istocie coś z lektury nekrologu. Martwy tekst absolutny przypomina pomnik ufundowany duchowi, piramidę, w której pogrzebano Pojęcie”<sup>62</sup>.

Książka rządzi się wewnętrzną dynamiką powtórzenia. Dlaczego jednak czytelnik ma ponawiać lekturę? Zdaniem Kojève’a, by zapoznać się z całością, którą osiągnął, a przez to nigdy nie zapomnieć o śmierci. „»Całość« byłaby »całością«, gdyby udało się napisać wszystkie teksty, które »pisze się« w tekście, a także »wyżyć« do końca wszystkie teksty, którymi »jesteśmy«. Lecz to znów oznaczałoby śmierć. Koniec produkowania się tekstów byłby równocześnie kresem życia”<sup>63</sup>. Kres życia to przeczytanie (*ergo* dowiedzenie się na swój temat) wszystkiego, czyli przebrnięcie przez książkę – raz, bądź niezliczona ilość razy.

Dlaczego właściwie ma dojść do kontaktu z tekstem? Dlaczego czytanie książki ma być tak ważne? Kojève mógłby powiedzieć: bierzcie i czytajcie z niej wszyscy, a pytania znikną. Pozostaje niejasne, i Kojève nie zrobił nic aby to zmienić, po co czytać książkę? Jeśli nie ma człowieka, kto może przerzucać stronicę? Jeśli człowiek zamienił się w mędrca, nie musi już nic wiedzieć (ani – tym bardziej – czytać). Jeżeli zaś w miejsce człowieka powróciły istoty człekokształtne, to za nic mają tekst powleczone sensem. Istnieją znacznie lepsze uciechy, niż czytanie. Książka pozostanie nieczytany i zapomniany tekst. „Dlatego właśnie pismo, przynajmniej o tyle, o ile »przynosi duszom zapomnienie«, zwraca nas ku martwocie i niewiedzy. Nie można jednak powiedzieć, iż jego istota łączy je po prostu i *obecnie* ze śmiercią i nie-prawdą. Pismo nie ma bowiem istoty ani własnej wartości, pozytywnej lub negatywnej. Rozgrywa się w pozorze. Swym śladem udaje pamięć, wiedzę, prawdę itd. Dlatego ludzie pisma jawią się boskiemu spojrzeniu nie jako ludzie mądrzy naprawdę (*sofoi*), lecz w istocie jako pozoranci, czyli mędrzy z pozoru (*doksosofoi*)”<sup>64</sup>. Zadaniem książki jest ćwiczenie pamięci. Czytanie jest zapamiętywaniem i powtarzaniem. Lektura książki ma przypomnieć kim był i dlaczego zginął człowiek; ma opisać – rozproszone i „oddalone” przez gramatykę –

---

<sup>62</sup> E. Nowak-Juchacz: *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora. Poznań 1996, s. 111.

<sup>63</sup> T. Rachwał, T. Sławek: *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*. Oficyna Literatów „Rój”. Warszawa 1992, s. 7.

<sup>64</sup> J. Derrida: *Farmakon*. [w:] Tegoż: *Pismo filozofii*. Tłum. K. Matuszewski i in. Inter Esse. Kraków 1993, s. 56.

dawne wyczyny. Tekst ma być pracą pamięci. Książka jest zadaniem dla człowieka bezzadaniowego. Książka jest prawdą do przyswajania, powtarzania i powielania. Książka to jedyny ślad po człowieku w świecie – istocie walczącej i pracującej. Koniec historii wymusza kopiowanie książki. Prawda może wystąpić w powtórzeniu. Książka jest odtworzeniem prawdy o człowieku. „Ów tekstowy świat powstał, jak się zdaje, w wyniku czegoś w rodzaju luriańskiego *cimcum* i pęknięcia naczyń, którego pozostałością jest gąszcz pytań. Nie ma tu żadnej trwałej obecności, a jedynie płatanina śladów, po których kroczymy, żyjąc i odczytując księgę. Ta księga jest z pewnością późną dziedziczką kabalistycznych wyobrażeń o Torze, otwierającej nieskończone pole interpretacji. Jako jej mieszkańcy jesteśmy wybrani, powołani do nieskończonej błąkaniny, która zarazem stanowi o naszej wolności”<sup>65</sup>. Książka ocalała po najdziwniejszej i najmniej spektakularnej katastrofie kosmicznej jaką była śmierć człowieka. Jest śladem po obecności nieobecnego. Księga pozwala zapoznać się z prawdą, ale czytający są wykorzenieni z człowieczeństwa, pozbawieni życia historycznego. Tekst – jak mapa bez terytorium – jest odtwarzaniem w nieskończoność niemożliwego – przypomnieniem istocie nie-ludzkiej o człowieczeństwie. Świat tekstu kieruje się ruchem odwrotnym – nie wstępuje do głębi znaczeń, lecz wymyka pod warstwą zdań. „Pomyślmy teraz o losach słowa w pewnej dobrze znanej historii. Pierwsze słowo stało się ciałem, a słowa pierwszego języka wypłynęły jak gdyby bezpośrednio z rzeczy. Cóż, skoro teraz słowa nie są już nawet widmami rzeczy, ale widmami widm, odnoszą się tylko do siebie w nieustającej spekulacji języka. W różnicy pomiędzy słowem źródłowym a wielosłowem czasu i historii, w różnicy pomiędzy słowem i słowem, w różnicy, która przetrąciła każde nasze słowo, znalazło się ciemne miejsce i czas na parodię znaku idealnego. Ta parodia, pasożyt oryginału, to lichwa bezustannie tkanego tekstu”<sup>66</sup>. Istoty posthistoryczne i świat tekstu, kierują się obustronnym pasożytnictwem. Ahistoryczni Obywatele czerpią ile się da ze świata, a tekst żyje z/w mądrości człowieka. Pasożyty – zoomorfem i tekst – deregulują organizm karmiciela – świat i mądrość. Gąszcz wyrazów nie transferuje nowej wiedzy – jest tylko inskrypcją mądrości. Tekst jest zawieszeniem ciągłości. Nie pełni żadnej funkcji, bo wszystko zostało już wypełnione, napisane, wypowiedziane.

Wyczerpanie tekstu jest kryzysem języka. Tekst stał się pustym zapisem kultury. Tekst przestał cokolwiek (dla kogokolwiek) znaczyć. Nie został unieważniony, ale stracił ważność.

---

<sup>65</sup> A. Lipszyc: *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*. Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra. Warszawa 2009, s. 178.

<sup>66</sup> A. Sosnowski: *Postowie*. [w:] E. Pound: *Pieśni*. Tłum. L. Engelking i in. PIW. Warszawa 1996, s. 183-184.

Nie jest przydatny. Można go czytać (choćby nawet wertować) lub nie. „Kultura w której żyjemy, żywi się bowiem iluzja jednorodnej przestrzeni komunikacji. W tym systemie pojęciowym tekst zapisany jest tekstem obecnym. W istocie jednak jego obecność musi być nieustannie podtrzymywana, by tekst ów trwał w czasie. Wówczas towarzyszy mu, komentuje, sprawdza postawioną diagnozę, nawiązuje dialog ze wszystkim, co nastąpiło potem. Inaczej jego obecność wygasa. Tekst trwa, ale jak gdyby poza czasem (w jego martwym nurcie, w upadłym czasie, w zakamarkach biblioteki); jest już tylko materialnym śladem w nieciągłym polu zdarzeń dyskursywnych epoki. To prawda, jego rola może być wyznaczona przez strukturę tego pola, sens zarysowany przez konfigurację współczesnych mu wydarzeń: książek, wypowiedzi, gestów. Ale sam w sobie jest niezrozumiały. Jako taki bywa tylko przedmiotem zainteresowania historyka, przemierzającego ziemię jałowa niegdysiejszych wiar i uśpionych słów”<sup>67</sup>.

Jeżeli treść książki przestała odgrywać jakiegokolwiek znaczenie to sensowność traci także mowa. Upadek języka nie wywołuje kompletnej ciszy. Mówi się dużo (o wiele za dużo), ale bez sensu. Wypowiadane słowa brzmią jak dźwięki zwierząt – raz godowe piski, raz przeraźliwe warczenie. Słowa ugrzęzły posthistorycznym bestiom na końcu języka. Nieczłowiek „[...] staje się na nowo nie-mowlęciem, bo przecież nie ma własnego głosu i w dodatku słowo skryło się mu pod językiem. Bezgłósnemu – mowa jeszcze zapadła w milczenie. Skoro język poprzedza głos i bierze go zniemacka, to ukrywanie się języka przed mówiącym wypada nazwać atakiem czegoś, co nieludzkie. Dokładniej: czegoś, co jest zapomnieniem tego, co ludzkie. Nasza mowa jest niepewna, a myśli ulotne, tożsamość ogromnie wrażliwa, zależna od kaprysu pamięci wypełnionej śladami czegoś, czego nie pamiętam, a na spodzie każdej wypowiedzi czyha niebezpieczeństwo, że słowo utkwi na końcu języka i na tej mieliźnie osiadzie – niewypowiedziane. Chwila, kiedy pozbawiony głosu szukam słów na końcu języka i nie wydarza się cud, i słów nie znajduję – jest chwilą mojej śmierci”<sup>68</sup>.

Księga jest przypomnieniem starego języka, dawnego czasu. Odświeża pamięć o pochodzeniu i końcu człowieka, powstaniu i zakończeniu historii. „Niektóre książki – twierdził Auden – są niezasłużenie zapomniane; żadna nie jest niezasłużenie pamiętana”<sup>69</sup>. *Wstęp do*

---

<sup>67</sup> T. Komendant: *Upadły czas. Sześć esejów i pół*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 1996, s. 99.

<sup>68</sup> K. Rutkowski: *Ostatni pasaż. Przepowieść o byciu byle-jakim*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006, s. 15.

<sup>69</sup> W.H. Auden: *Ręka farbiarza i inne eseje*. Tłum. J. Zieliński i in. PIW. Warszawa 1988, s. 24.

wykładów o Heglu jest książką o książce – obszernym przypisie do *Fenomenologii ducha*. Kojève zasłużył na miano czołowego wskrzesiciela tekstu Hegla. Jego książka unieśmiertelnia *Fenomenologię ducha*, zdając jednocześnie relację ze śmierci historii i ludzkości. Duch nie poległ w zatęchłym grobie znaku.

#### 4.6. Zastygły czas

*Wiadomo, że tożsamość osobowa zawiera się w pamięci i usunięcie tej właśnie grozi głupotą. Podobnie rzecz ma się z wszechświatem. Pozbawiona wieczności, pozbawiona subtelnego i tajemnego lustra, które odbija to, co przepływało przez dusze, historia powszechna jest straconym czasem, a w niej nasza osobista historia, co nieubłaganie czyni z nas zwidy. Nie wystarczy płyta gramofonowa Berlinera ani taśma filmowa – to jedynie obrazy obrazów, bóstwa innych bóstw. Wieczność jest przebogatą inwencją<sup>70</sup>*

Przemyślmy ponownie problem czasu w imadle terażniejszości; czasu, który przestał istnieć oraz cokolwiek znaczyć. W opinii Kojève'a człowiek jest czasem. Człowiek ustanawia czas. Czas jest zjawiskiem wybitnie antropogennym. Zapanowanie człowieka nad śmiercią unieważnia przemijalność, czyniąc życie bez-czasowym. Istnienie człowieka poza czasem otwiera przed nim szereg niewyczerpanych możliwości. Gdy czas zostaje zatrzymany, pojęcie „byłem” i „będę” znaczą to samo i mogą występować przestawnie. Kwintesencją czasu jest terażniejszość. Człowiek zawdzięcza świadomość czasu przez poczucie skończoności. Jedynie człowiek może zrozumieć i nazwać upływ chwil. „Bez człowieka istniałby wprawdzie ruch i poruszanie się, ale nie byłoby czasu. Nie byłoby go również, gdyby umysł ludzki był wyposażony jedynie w zdolność myślenia, tj. refleksji nad tym, co dane, co jest tak, jak jest, i nie może być inaczej. Człowiek żyłby wówczas w nieustającej terażniejszości. Nie byłby w stanie zrozumieć, że kiedyś go nie było i że pewnego dnia go nie będzie. Tym samym nie mógłby zrozumieć, co właściwie znaczy to, że istnieje”<sup>71</sup>. Życie umysłowe człowieka pozwala na „obcowanie” z przeszłością i przyszłością. „Posiadanie” czasu jest ściśle historyczne.

---

<sup>70</sup> J.L. Borges: *Historia wieczności*. Tłum. A. Elbanowski. Prószyński i S-ka. Warszawa 2006, s. 31.

<sup>71</sup> H. Arendt: *Wola*. Tłum. R. Piąt. Czytelnik. Warszawa 1996, s. 71.



Historia jest „miejscem”, w którym zachłanne pragnienie człowieka przekształca przestrzeń czyniąc ją coraz bardziej użyteczną. Wyczerpanie czasowości jest sprzężone z ludzkim kompletnym zaspokojeniem. Wypełnienie czasu jest nieodwracalną klęską człowieka.

Dla posthistorycznych zwierząt czas przestaje obowiązywać lub operuje w trybie *da capo al fine*. Zderzenie przeszłości z przyszłością w wiecznym czasie teraźniejszym, daje zrozumienie nieskończoności i pełny ogląd historii. Teraźniejszość nie jest błahym (przez swą ulotność) momentem. Teraźniejszość jest pieczęcią, którą czas, odbija na rzeczywistości. Istoty bez-czasowe przebywają na Ziemi w beztrójce, wspominając ze spokojem, może z nostalgią, a może z rozbawieniem, jak dawno temu ludzie z lękiem wypatrywali przyszłości. Poza czasem kalendarium przestaje mieć znaczenie. Numeryczne następstwo godzin, dni, tygodni, miesięcy, lat jest konwencją. W życiu po upadku dziejów wszystko jest umowne. Można kontynuować podjęte zamiary, nic nie jest stracone. Porzucone plany czekają na wypełnienie, nieodegrane role mogą być odegrane po wielokroć. Co wydaje się być już „za nami”, nigdy nie minie. Przestrzenne kategorie dobrze oddają możliwość spełnienia każdego projektu, bądź nic-nie-robienia. Wpadając w przepaść rozwartą po czasie, stajemy na pozycji obserwatorów. Wstępujemy na nowy obszar, gdzie – z pozycji mędrców – oceniamy każde zdarzenie, „[...] obszar pozaczasowy, wiecznego trwania w zupełnym spokoju, znajdujący się poza ludzkimi zegarami i kalendarzami, czyli, mówiąc ściśle, obszar myśli? I czym jest ta pozycja arbitra, [...] jeśli nie miejscem Pitagorejskiego obserwatora, który jest »najlepszy«, ponieważ nie uczestniczy w walce o sławę i zwycięstwo, jest niezainteresowany, niezaangażowany, nie niepokojony, mający na uwadze tylko samo widowisko? To on odnajduje jego sens i osądza wykonanie”<sup>72</sup>.

W jedności chwil nic nie przemienia. Chociaż egzystencja zwierząt ulega rozkładowi, to każdy moment życia jest tym samym (odnoszącym się do nieodróżnicowanej przeszłości i przyszłości). Życie poza czasem nie składa się z momentów, przechodzących jeden w drugi – „chwile” w nieskończoności nie są ułożone jak ciągi cyfr na obrazach Romana Opalki, stanowią jeden, całkowity moment. Mówić o biegu życia w wieczności to określać jeden moment. Dopiero całość chwil i zdarzeń pozwala utrzymać wieczność. Bez jedności wieczność byłaby niezrozumiała. W bez-czasie żadna z „chwil” nie „staje się” i nie „przemija”. Jedność to coś znacznie więcej niż czas. W wiecznym momencie uczestnicy są obserwatorami, a obserwatorzy uczestnikami. Na tle wieczności, czas się rozpląwa, jest nierzeczywisty. „Czas,

---

<sup>72</sup> H. Arendt: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Czytelnik. Warszawa 1991, s. 278.

ściśle mówiąc, nie istnieje (z wyjątkiem teraźniejszości jako granicy), a przecież jemu właśnie jesteśmy poddani. Taka jest nasza dola. Jesteśmy poddani temu, co nie istnieje. Czy chodzi o trwanie przecierpiane biernie – ból fizyczny, oczekiwanie, żal, wyrzuty sumienia, strach – czy o czas przez nas kształtowany – ład, metodę, konieczność – w obu wypadkach to, czemu jesteśmy poddani, nie istnieje. [...] Wiążą nas rzeczywiście nierzeczywiste łańcuchy”<sup>73</sup>.

Pojąć wieczny, stoicki *ἐκπύρωσις*, zrozumieć wieczny powrót tego samego, to przyjąć stan wewnętrzny istoty nie-historycznej. Moment tego-samego dzieje się zawsze, dosłownie teraz. Żyjąc w teraz, zaczynamy zapominać o życiu. Życie nadaje ograniczenia. Wieczność jest bez barier, stąd mogą, ile tylko chcę, przeżywać te same radości, bez ponoszenia strat. Nareszcie każda z szans nie jest niewykorzystana! Mądry żywot objawia się dopiero pod koniec czasu, kiedy wiedza jest absolutna, czyli wyrwana z czasowego kontekstu. „Przemijanie i stawanie się możemy pojąć tylko »z zewnątrz«, tylko z perspektywy czegoś, co samo nie staje się, nie przemija. Co nie »żyje«. Co »jest«”<sup>74</sup>. Świat wiedzy to świat (w) stałości.

Bez-czas jest arkadyjski. Czas do(po)konany jest wieczną sielanką, nieustającym puerylizmem. Gra rozpoczynająca się wiecznie od nowa. W zabawie, gdzie wszystko jest początkiem i końcem, nie ma przegranych. Każdy ponowiony czyn jest traktowany jako „pierwszy” (jak punkt na okręgu). W tej zabawie po końcu historii, każdy jest równy i samowystarczalny. Uczestnicy posthistorycznej gry tracą umiejętność rozróżnienia przeszłości i przyszłości. Nie chodzi tu wcale o zbiorową amnezję, byłaby przecież nie możliwa, bo społeczność zwierząt dysponuje księgą, skutecznie blokującą nie-pamięć. Potrzeba *wyczucia* spełnienia historii. „Człowiekowi potrzebna jest, ba – niezbędna – zdolność do *odczuwania niehistorycznego* i w tym sensie do »zapomnienia«. Nie chodzi tu o zapomnienie w potocznym sensie; nie chodzi o to, że pamiętane kiedyś zdarzenia czy nazwy uciekają nam czasem z pamięci wbrew naszej woli. Chodzi raczej o zdolność odczuwania rzeczywistości jako czasowo niezróżnicowanej, o wrażliwości, dla której określenie »było« [i »będzie”] nie ma sensu. O wrażliwość przedstawioną metaforycznie w obrazie bawiącego się

---

<sup>73</sup> S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*. Tłum. A. Olędzka-Frybesowa. PAX. Warszawa 1986, s. 134.

<sup>74</sup> K. Michalski: *Płomień wieczności. Eseje o myśli Fryderyka Nietzschego*. Wydawnictwo Znak. Kraków 2007, s. 273.

dziecka czy pasącego się stada krów”<sup>75</sup>. Nie-pamięć o życiu jest niezbędna do pamiętania o wieczności.

Wybicie wieczności jest powiązane z nastaniem totalnej swobody. W czasie, zmierzającym do wieczności, wolność narastała, by eksplodować w posthistorii. Wolność pełna jest wyładowaniem pragnienia posiadania wszystkiego i wiedzy o wszystkim. „Wolność albo wola, o ile rzeczywiście nie chce ona niczego, jest – pisał Schelling, wyprzedzając intuicją Kojève’a – afirmatywnym pojęciem bezwarunkowej Wieczności, którą możemy sobie przedstawić tylko poza wszelkim czasem i tylko jako wiekuiłą nieruchomość. To właśnie do niej wszystko zmierza, to jej jest spragnione. Wszelki ruch ma za cel tylko wiekuiłą nieruchomość, a wszelki czas, także tamten wieczny czas jest tylko stałym narkotycznym głodem Wieczności”<sup>76</sup>.

Z jednej strony wieczność może być postrzegana jako wolność od brzemienia czasu, z drugiej, jako nowy upadek. Pierwszy dokonał się przez historię. Człowiek ograbiony przez *pańską* śmierć musiał walczyć i pracować, by emancypować siebie od *takiego* życia. Drugi upadek „[...] to już [nie] wypadnięcie z wieczności, ale z czasu, a wypaść z czasu to wypaść z Historii, to – zawiesiwszy na kołku bieg zdarzeń – wśliznąć się w sferę znieruchomiłą i posępną, w sferę stagnacji absolutnej, dokąd czmycha nawet słowo, niezdolne wybić się na bluźnierstwo ani błaganie. Bliski czy nie, ów upadek jest możliwy, a nawet nieunikniony. Gdy stanie się udziałem człowieka, ten przestanie być zwierzęciem historycznym. [...] Zgodzić się trzeba, że czas to pierwiastek nieodzowny nam do życia; gdy zostajemy zeń wyrzuci, tracimy wszelkie oparcie, osuwamy się w całkowitą nierzeczywistość albo w zupełne piekło. Albo też w jedno i drugie naraz – czyli w nudę, tę niezaspokojoną tęsknotę za czasem, tę niemożność dogonienia go i włączenia się weń, frustrację, z jaką spoglądamy na jego nurt płynący hen, w górze, ponad naszymi nędzami. [...] Nuda to przeżywanie tej podwójnej straty [kolejno: za wiecznością, i za historią]. Innymi słowy, jest to stan normalny, oficjalny sposób odczuwania ludzkości nareszcie usuniętej z historii”<sup>77</sup>. Innego końca nie będzie.

Filozofia Alexandre’a Kojève’a to zduplikowane piekło. Wpierw, człowiek nieznośnie kręci się w kole historii, aby wpaść w pozaczasowy – nie do wytrzymania i przeżycia – młyn

---

<sup>75</sup> K. Michalski: *Płomień wieczności...*, s. 43.

<sup>76</sup> F.W.J. von Schelling: *Światowieki. Ułamek z roku 1815*. Tłum. W. Rymkiewicz. Wydawnictwo IFiS PAN. Warszawa 2007, s. 41.

<sup>77</sup> E. Cioran: *Upadek w czas*. Tłum. I. Kania. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa 2008, s. 177-179.

wieczności. Refleksje Kojève'a, będące pomieszaniem tradycji filozoficznych, zajęć historycznych i bystrej obserwacji polityki nie tylko wywoływały wstrząs w odbiorcach, ale stanowiły wykorzystanie historii i polityki do własnych celów. „To z tych pęknięć, które zawarte są w tematach Historii i polityki, które po-wojnie aż do dziś [określają] formowanie się losu [la „fortune”] filozofii: koniec Historii, zrównanie państw [*l'alignement de provinces*], snobizm i zwierzęcość, negatywna bezzasadność japońskiego formalizmu, koniec filozofii. Ale były to, dla Kojève'a, tematy należące do Mądrości. Dotychczas, [czyli do momentu, w którym Kojève nie zerwał z karierą akademicką] nie chciał – twierdzi Marco Filoni – być Mędrce, lecz Filozofem”<sup>78</sup>. Później – niekonsekwentnie – milczał, bowiem problemy filozoficzne, którymi się zajmował, zostały rozwiązane.

---

<sup>78</sup> M. Filoni: *Le philosophie du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*. Trad. de G. Larché. Gallimard. Paris 2010, s. 268.

## Zakończenie

*A spokój pojawi się w nas dopiero wtedy, gdy wszystko już zostanie powiedziane raz na zawsze, gdy wreszcie nastanie cisza i nie będziemy się już bali milczeć. I tak pewnie będzie<sup>1</sup>*

Koniec historii, koniec człowieka, koniec filozofii, koniec demokracji, koniec czasu. Koniec końców. Parabola historycznego kolapsu jaką przepowiadała filozofia Alexandre'a Kojève'a miała ziścić się tuż-tuż. Sens przeszłości i przyszłości miał ukazać się w niezmiennej teraźniejszości, zależnej od interpretatora pism Hegla – Kojève'a – kawiarnianego filozofa, politycznego salonowca, mędrca, boga, Hegla do kwadratu (*Hegel, c'est moi!*), radzieckiego aparaczyka, niespełnionego tyrana jednorodnego i powszechnego państwa. Kojève był przekonany, że historia, którą popycha ludzką działalność, nie jest bezsensownym chaosem, sumą przypadków, lecz racjonalnym *continuum*, które musi – jak wszystko – skończyć się. Dzieje są rozumne. W przeciwnym razie nie dałoby się ich wyjaśnić. Ciąg logicznych przeobrażeń odróżnia historię od jej stadium końcowego – przyrodniczego, gdzie istnieją tylko instynkty. Uhistorycznienie rozumu, pozwoliło Kojève'owi dołączyć kolejną teorię do zgranego do cna dziejowego determinizmu. Poglądy Kojève'a kontynuowały szaleństwo oświeceniowego rozumu. Francuski myśliciel nie dopuszczał (celowo przeoczył?) niedostatki objaśniania świata i człowieka z bezwzględnym zachowaniem prawideł rozumności. Doświadczenia jednostki nie mogą współgrać z doświadczeniami zbiorowości. Wiedza o zbiorowości musi być uproszczeniem. „Pojmować historię jako rozumną i rozum jako historyczny znaczyło więc zawsze łączyć to, czego niepodobna połączyć: ogólne i jednostkowe, konieczne i przypadkowe, wieczne i zmienne, racjonalne i empiryczne, demonstrowaną wiedzę naukową z dokumentowaną tylko wiedzą historyczną”<sup>2</sup>.

Historia może jednak być połączeniem zmiennego ze stałym, skończonego z nieskończonym, tożsamości z różnicą, jeśli wykorzystamy logikę mitu. Konieczne jest zatem

---

<sup>1</sup> L.-F. Céline: *Podróż do kresu nocy*. Tłum. O. Hedemann. Czuły Barbarzyńca. Warszawa 2013, s. 361.

<sup>2</sup> H. Schnädelbach: *Rozum i historia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Oficyna Naukowa. Warszawa 2001, s. 8-9.

mówienie o racjonalności dziejów, pod warunkiem, że jesteśmy – jak chciał Kojève – obserwatorami „z zewnątrz”, to jest z pozycji ahistorycznej, pozaczasowej wiedzy absolutnej. Dotarcie do granic historii uruchamia mit wiecznego powrotu. Ponawianie tego samego jest pogodzeniem historyczności z rozumnością. Filozofia mieszając się z mitem i korzystając z języka symbolu wiecznego koła, ma pobudzić w człowieku intuicję zmienności w niezmiennym. Poczucie, że upadły świat powtarza się w nieskończoność, pozwala uchwycić coś, co wydawało się nieuchwytnie – życie wieczne. Myślenie mityczne jest zapośredniczeniem między człowiekiem a historią. Dwa bieguny *mythos* i *logos* muszą pozostawać w napięciu. Krańce filozofii, a więc myślenia które wymuszają nierozstrzygalne pytania, rozświetla mit, zastępujący błędząca wiedzę mądrością. Mądrość łamie ograniczenia wiedzy, pozwalając godzić aporie. Wiedza jest tylko kumulowaniem i przetwarzaniem informacji. „Jedynym myśleniem właściwym w tej sytuacji jest »myślenie tragiczne« lub »myślenie mityczne«, które dopuszczają współistnienie konfliktów i sprzeczności. W takim myśleniu zachwyty i rozczarowanie, technika i poezja, tożsamość i różnica, skończoność i nieskończoność są »myślane razem«”<sup>3</sup>.

Istnieją filozofowie, którzy nie zamierzają nimi pozostać. Zaliczał się do nich Kojève, którego *filozofowanie* było życzeniem Mądrości, postulowaniem Prawdy, w której każda negacja jest własną afirmacją. Wszystko co rzeczywiste jest mityczne, zdaje się mówić Kojève, ogłaszając koniec historii i śmierć człowieka – zjednanie sprzeczności w mitycznym nawrotach świata. „I to właśnie na tym polega wieczny powrót: na wyjściu poza historię, to znaczy aktywnym zapomnieniu przeszłości, przedwstępnym warunkiem kreacji nowych bogów (czyli, jeśli kto woli, nowych »historii«, nowych legend)”<sup>4</sup>. Dla Kojève’a filozofia jest tylko pouczającą i urzekającą historyjką (podobnie jak historia jako taka), którą wypiera mądrość – historia historii. Historia tak widziana jest milczącą opowieścią (księgą mędrca) o zamierzchłej i długiej opowieści. Defiladą wojen, dni pracy, klęsk, zwycięstw. „[...] *opowieść* się kończy, »opowieść dialektyczna«. Istnieje już jednak kilka wersji tej opowieści, wiele opowieści tego końca, wiele opowieści o tych opowieściach. »Dyskurs o historii powszechnej« był zresztą tylko potężnym mitem. Lub też, jeśli kto woli, był to tylko mit, o jakiejż jednak mocy, skoro hipnotyzował słuchaczy opowiadających przez tak długi czas!

---

<sup>3</sup> S. Quinzio: *Hebrajskie korzenie nowożytności*. Tłum. M. Bielawski. Wydawnictwo *Homini*. Kraków 2005, s. 265.

<sup>4</sup> V. Descombes: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo Spacja. Warszawa 1997, s. 218.

Koniec historii nie jest końcem opowieści. Liczne opowieści tego końca przygotowują przyszłość, w której zapanują, »ponownie«, i tysięczny pierwszy raz, liczne warianty baśni świata”<sup>5</sup>.

Mądrość, wyzwalająca od jarzma historii, jest tylko przedłużaniem legendy opowiadanej „na zakończenie”, i przedłużanej w niemiłosierną nieskończoność. Rozwój jest błędzeniem po kole. „Proces rozwoju nie prowadzi [już] do emancypacji, jak chciałaby ideologia postępu, od rozwoju nie można się wyemancypować. Alternatywą jest tylko wzrost entropii, zamieranie systemu. Ta *story* nie zostawia miejsca na »antropocentryczne« wielkie opowieści [...]”<sup>6</sup> Więżniowie historii przechodzą do większej i znacznie wygodniejszej klatki pozorności bycia i czasu. Legenda o czasie i historii, nie potrafi się oprzeć innej, potężniejszej legendzie, odsuwającej od człowieka życie, historię, czas i inne zmartwienia. „Liczy się tylko zmiana biegu świata. A tymczasem świat nie ma żadnego biegu! Jednostka, wola, działanie, historia to tylko wielobarwna zasłona utkana przez czarodziejską magię. Oczywiście człowiek razem ze swymi sposobami poznania będzie się przeobrażał, »rozwijał« i na koniec ginął; ale w tych wszystkich przemianach człowiek jest tylko zewnętrznym pozorem czegoś, co nigdy nie może zostać zgłębione”<sup>7</sup>.

Alexandre Kojève – jeden z największych magów dwudziestowiecznej filozofii – wyczarował świat bez człowieka, pracy, walki; świat luksusowych dóbr i luksusu mądrości. A może – i ta wersja okazuje się być prawdziwsza – Kojève do niezdarny uczeń czarnoksiężnika ze Stuttgartu, nie przejmujący się demonami które wywołał pod nieobecność mistrza. „Wierzę, że – wyznaje Shadia B. Drury – Kojève’ański obraz świata narodził się w mrocznym romantyzmie który manifestuje się w głębokiej nostalgii spowodowanej wygnaniem rozumu przez – mit, szaleństwo, spontaniczność, instynkt, pasję, i męskość. W mojej ocenie, Kojève’ańska koncepcja nowoczesności jako pamiętnego triumfu jałowej racjonalności jest kamieniem węgielnym postmodernistycznego myślenia; to wyjaśnia jego negatywność, jego mroczny romantyzm, i jego Dionizyjskie szaleństwo”<sup>8</sup>. Kojève był pijanym bogiem, który ruszył w obłąkańcze *tango mortale* z historią. Był starym szyprem, który zdezerterował z pokładu statku szaleńców, dopuszczając by osadzeni dryfowali w nieznane...

---

<sup>5</sup> V. Descombes: *To samo i inne...*, s. 220.

<sup>6</sup> B. Baran: *Postmodernizm i końce wieku*. Inter esse. Kraków 2003, s. 227.

<sup>7</sup> G. Colli: *Po Nietzschem*. Tłum. S. Kasprzysiak. Oficyna Literacka. Kraków 1994, s. 40.

<sup>8</sup> Shadia B. Drury: *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*. St. Martin's Press. New York 1994, s. 205.

*Gorzką wiedzę wyciąga się z każdej podróży:  
Świat mały, monotony, nigdy się nie zmienia,  
Jak lustro, co nasz własny obraz nam powtórzy:  
To na pustyni nudy źródło przerażenia!<sup>9</sup>*

---

<sup>9</sup> Ch. Baudelaire: *Podróż*. [w:] Tegoż: *Kwiaty zła*. Tłum. Z. Bieńkowski i in. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1990, s. 343.



## Bibliografia

- Agamben G.: *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek. (Homo sacer III)*. Tłum. S. Królak. Sic! Warszawa 2008.
- Agamben G.: *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*. Tłum. S. Królak. Sic! Warszawa 2009.
- Agamben G.: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Prószyński i S-ka. Warszawa 2008.
- Agamben G.: *Nagość*. Tłum. K. Żaboklicki. Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2010.
- Agamben G.: *Profanacje*. Tłum. M. Kwaterko. PIW. Warszawa 2006.
- Agamben G.: *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*. Tłum. M. Surma-Gawłowska. Korporacja Ha!art. Kraków 2008.
- Agamben G.: *The Open. Man and Animal*. Trans. by K. Attell. Stanford University Press. California 2004.
- Agamben G.: *Wspólnota, która nadchodzi*. Tłum. S. Królak. Sic! Warszawa 2008.
- Alexandre Kojève – Carl Schmitt *Correspondence and Alexandre Kojève „Colonialism from a European Perspective”*. Ed. And Trans. By E. de Vries. „Interpretation”, Fall 2001, Vol. 29, No. 1.
- Arendt H.: *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Fundacja Aletheia. Warszawa 2000.
- Arendt H.: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Czytelnik. Warszawa 1991.
- Arendt H.: *O rewolucji*. Tłum. M. Godyń. Czytelnik. Warszawa 2003.
- Arendt H.: *Wola*. Tłum. R. Piłat. Czytelnik. Warszawa 1996.
- Armstrong K.: *Krótką historia mitu*. Tłum. I. Kania. Znak. Kraków 2005.
- Aron R.: *Opium intelektualistów*. Tłum. Cz. Miłosz. Muza S.A. Warszawa 2000.
- Aron R.: *Widz i uczestnik*. Tłum. A. Zagajewski. Czytelnik. Warszawa 1992.
- Auden W.H.: *Ręka farbiarza i inne eseje*. Tłum. J. Zieliński i in. PIW. Warszawa 1988.
- Bachtin M.: *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Tłum. Anna i Andrzej Goreniowie. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1975.
- Baran B.: *Postmodernizm i końce wieku*. Inter esse. Kraków 2003.
- Baran B.: *Postnietzsche*. Wydawnictwo Baran i Suszczyński. Kraków 1997.

- Barthes R.: *Mitologie*. Tłum. A. Dziadek. Aletheia. Warszawa 2008.
- Bataille G.: *Doświadczenie wewnętrzne*. Tłum. O. Hedeman. Wydawnictwo KR. Warszawa 1998.
- Bataille G.: *Erotyzm*. Tłum. M. Ochab. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2007.
- Baudelaire Ch.: *Kwiaty zła*. Tłum. Z. Bieńkowski i in. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1990.
- Baudrillard J.: *Wymiana symboliczna i śmierć*. Tłum. S. Królak. Sic! Warszawa 2007.
- Beckett S.: *Końcówka* [w:] Tegoż: *Dramaty*. Tłum. A. Libera. Ossolineum. Wrocław-Warszawa 1995.
- Benjamin W.: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Tłum. K. Krzemieniowa i in. Wydawnictwo Poznańskie. Poznań 1996.
- Bielik-Robson A.: *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Universitas. Kraków 2012.
- Bielik-Robson A.: *„Na pustyni”*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Universitas. Kraków 2008.
- Borges J.L.: *Historia wieczności*. Tłum. A. Elbanowski. Prószyński i S-ka. Warszawa 2006.
- Brown N.O.: *Apocalypse and/or Metamorphosis*. University of California Press. Berkeley-Oxford 1991.
- Brzozowski S.: *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*. Wydawnictwo Literackie. Kraków-Wrocław 1983.
- Butler J.P.: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press. New York 1987.
- Canetti E.: *Masa i władza*. Tłum. E. Borg, M. Przybyłowska. Czytelnik. Warszawa 1996.
- Carlyle T.: *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*. Red. T. Macios. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2006.
- Céline L.-F.: *Podróż do kresu nocy*. Tłum. O. Hedemann. Czuły Barbarzyńca. Warszawa 2013.
- Certeau M. de: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2008.
- Cioran E.: *Historia i utopia*. Tłum. M. Bieńczyk. Aletheia. Warszawa 2008.
- Cioran E.: *Upadek w czas*. Tłum. I. Kania. Aletheia. Warszawa 2008.
- Colli G.: *Filozofia ekspresji*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Universitas. Kraków 2005.
- Colli G.: *Po Nietzschem*. Tłum. S. Kasprzysiak. Oficyna Literacka. Kraków 1994.
- Condorcet A.N.: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki. PWN. Kraków 1957.

Cooper B.: *The End of History: An essay on modern Hegelianism*. Univeristy of Toronto Press. Toronto-Buffalo-London 1984.

Czechow A.: *Trzy siostry*. Tłum. N. Gałczyńska. Iskry. Warszawa 1983.

Debord G.: *Spółeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. M. Kwaterko. PIW. Warszawa 2006.

Deleuze G., Guattari F.: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. University of Minnesota Press. Minneapolis-London 2005.

Deleuze G.: *Bartleby albo formuła*. Tłum. G. Jankowicz. [w:] H. Melville: *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Tłum. A. Szostkiewicz. Sic! Warszawa 2009.

Deleuze G.: *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo KR. Warszawa 1997.

Derrida J.: *Chora*. Tłum. Gołębiewska. Wydawnictwo KR. Warszawa 1999.

Derrida J.: *Farmakon*. [w:] Tegoż: *Pismo filozofii*. Tłum. K. Matuszewski i in. Inter Esse. Kraków 1993.

Derrida J.: *Glas*. Transl. by J.P. Leavey, Jr., R. Rand. University of Nebraska Press. Lincoln and London 1986.

Derrida J.: *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*. Tłum. A. Drop. [w:] *Logos i Ethos*. 1/1993, ss. 137-158.

Derrida J.: *Kres człowieka*. Tłum. P. Pieniążek. [w:] Tegoż: *Pismo filozofii*. Tłum. B. Banasiak i in. Inter Esse. Kraków 1993.

Derrida J.: *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Trans. P. Kamuf. Routledge. New York-London 1994.

Descartes R.: *Namiętności duszy*. Tłum. L. Chmaj. PWN. Warszawa 1986.

Descombes V.: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1987)*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo Spacja. Warszawa 1997.

Dostojewski F.: *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Pomorski. Znak. Kraków 2009.

Drury S.B.: *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*. St. Martin's Press. New York 1994.

Dunin K.: *Łaska przekraczania granic*. [w:] A. Badiou: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Tłum. J. Kutyla, P. Mościcki. Korporacja Ha!art. Kraków 2007.

Eliade M.: *Mit wiecznego powrotu*. Tłum. K. Kocjan. Wydawnictwo KR. Warszawa 1998.

Eliot T.S.: *Poezje wybrane*. Tłum. W. Dulęba i in. PAX. Warszawa 1960.

- Filoni M.: *Le philosophie du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève. Trad. de G. Larché. Gallimard. Paris 2010.*
- Fiske J.: *Zrozumieć kulturę popularną.* Tłum. K. Sawicka. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2010.
- Foucault M.: *Filozofia, historia, polityka.* Tłum. D. Leszczyński, L. Rosiński. PWN. Warszawa-Wrocław 2000.
- Foucault M.: *Historia seksualności.* Tłum. B. Banasiak i in. Czytelnik. Warszawa 1995.
- Foucault M.: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia.* Tłum. T. Komendant. Fundacja Aletheia. Warszawa 1998.
- Foucault M.: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych.* Tłum. T. Komendant. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006.
- Gadamer H.G.: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane.* Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. PIW. Warszawa 2000.
- Garewicz J.: *O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik.* [w:] „Teksty” 5/1980, ss. 30-42.
- Goethe J.W.: *Faust. Część I i II.* Tłum. F. Konopka. PIW. Warszawa 1977.
- Gogol M.: *Szybel.* Tłum. J. Wyszomirski. Książka i Wiedza. Warszawa 1967.
- Gombrowicz W.: *Kosmos.* Wydawnictwo Literackie. Kraków-Wrocław 1986.
- Habermas J.: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej.* Tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz. PWN. Warszawa 2007.
- Hardt M., Negri A.: *Imperium.* Tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk. Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2005.
- Hegel a współczesność.* Red. R. Kozłowski. Wydawnictwo PTPN. Poznań 1997.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych.* Tłum. Ś.F. Nowicki. PWN. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha. T. I.* Tłum. A. Landman. PWN. Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F.: *Zasady filozofii prawa.* Tłum. A. Landman. PWN. Warszawa 1969.
- Heidegger M.: *Bycie i czas.* Tłum. B. Baran. PWN. Warszawa 2007.
- Heidegger M.: *Ku rzeczy myślenia.* Tłum. K. Michalski i in. Fundacja Aletheia. Warszawa 1999.
- Heidegger M.: *Nietzsche. T.I.* Tłum. A. Gniazdowski i in. PWN. Warszawa 1998.
- Heidegger M.: *Tylko Bóg mógłby nas uratować.* Tłum. M. Łukasiewicz. [w:] Heidegger dzisiaj. Aletheia. 1/1990.

- Herer M.: *Część A czwartego rozdziału Fenomenologii ducha Hegla i jej »komentowany przekład« A. Kojève'a. Próba lektury równoległej.* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 3, ss. 213-227.
- Hobbes T.: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego.* Tłum. Cz. Znamierowski. Aletheia. Warszawa 2005.
- Horkheimer M., Adorno T.W.: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne.* Tłum. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo Krytyki Politycznej. Warszawa 2010.
- Howse R., Frost B.P.: *Introductory Essay. The Plausibility of the Universal and Homogenous State.* [w:] A. Kojève: *Outline of a Phenomenology of Right.* Trans. by B.P. Frost, R. Howse. Rowman & Littlefield Publishers. New York-Oxford 2000.
- Jaeger W.: *Paideia.* T.I. Tłum. M. Plezia. PAX. Warszawa 1962.
- Jarczyk G., Labarrière P.-J. : *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France.* Éditions Albin Michel. Paris 1996.
- Jünger E.: *Robotnik. Panowanie i forma bytu.* Tłum. W. Kunicki. PWN. Warszawa 2010.
- Jünger E.: *W stalowych burzach.* Tłum. W. Kunicki. Czytelnik. Warszawa 1999.
- Juszezak J. : *L'antropologie de Hegel à travers la pensée moderne. Marx – Nietzsche – A. Kojève – E. Weil.* Editions Anthropos. Paris 1997.
- Kaczmarek J.: *Encore, jeszcze raz, encore...* Wydawnictwo S.R. Warszawa 1996, s. 149.
- Kant I.: *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii.* Tłum. M. Żelazny. Wydawnictwo Comer. Toruń 1996.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu.* Tłum. R. Ingarden. PIW. Kraków 1957.
- Kant I.: *Rozprawy z filozofii historii.* Tłum. T. Kupś i in. Wydawnictwo Antyk. Kęty 2005.
- Kantorowicz E.H.: *Dwa Ciała Króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej.* Tłum. M. Michalski, A. Krawiec. PWN. Warszawa 2007.
- Kerényi K.: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego.* Tłum. I. Kania. Aletheia. Warszawa 2008.
- Kierkegaard S.: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć.* Tłum. J. Iwaszkiewicz. PWN. Łódź 1972.
- Klossowski P.: *Nietzsche i błędne koło.* Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo KR. Warszawa 1996.
- Kojève A.: *Colonialism from a European Perspective.* [w:] *Alexandre Kojève – Carl Schmitt Correspondence.* Ed. And Trans. by E. de Vries. Fall 2001, Vol. 29, No 1.
- Kojève A.: *Czym jest dialektyka?* Tłum. C. Wodziński. „Kronos” 2009, nr 3.

Kojève A.: *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*. Tłum. W. Dłuski, Ł. Sommer. „Kronos” 2009, nr 3.

Kojève A.: *Tyrania i Mądrość*. [w:] L. Strauss: *O Tyranii*. Tłum. P. Armada, A. Górniewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2009.

Kojève A.: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Aletheia. Warszawa 1999.

Kołakowski L.: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*. Aneks. Londyn 1988.

Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. PWN. Warszawa 1958.

Kołakowski L.: *Kultura i fetysze. Eseje*. PWN. Warszawa 2000.

Kołakowski L.: *Obecność mitu*. Prószyński i S-ka. Warszawa 2005.

Kołakowski L.: *Rozmowy z diabłem*. Prószyński i S-ka. Warszawa 2005.

Komendant T.: *Upadły czas. Sześć esejów i pół*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 1996.

Kott J.: *Szekspir współczesny*. PIW. Warszawa 1965.

Kowalska M.: *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*. Fundacja Aletheia. Warszawa 2000.

Kowalska M.: *Francuskie widma Hegla. (Zarys problemu)*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 2, ss. 203-220.

Krzemień-Ojak S.: *Antropologia historyczna G.B. Vica*. [w:] G. Vico: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. PWN. Warszawa 1966.

Ksenofont: *Hieron*. Tłum. A. Rapaport. [w:] Tegoż: *Wybór pism*. Tłum. S. Hammer i in. Ossolineum. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966.

Kuczyński J.: *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*. Książka i Wiedza. Warszawa 1976.

Kwiek M.: *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii. Poznań 1999.

Leeuw G. van der: *Fenomenologia religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Książka i Wiedza. Warszawa 1997.

Lilla M.: *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*. Tłum. J. Margański. Prószyński i S-ka. Warszawa 2006.

Lipszyc A.: *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*. Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra. Warszawa 2009.

- Lyotard J.-F.: *Poróżnienie*. Tłum. B. Banasiak. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2010.
- Macherey P.: *Queneau kopista i czytelnik Kojève'a*. Tłum. E. Wieleżyńska. „Literatura na Świecie” 2000, nr 6.
- Machiavelli N.: *Książe*. Tłum. Cz. Nanke. Wydawnictwo Antyk. Kęty 2005.
- Mann T.: *Józef i jego bracia*. Tłum. E. Sicińska. T.I. *Historie Jakubowe. Młody Józef*. Czytelnik. Warszawa 1988.
- Meillassoux Q.: *Żałoba, która nadchodzi – Bóg, który się zbliża*. Tłum. A. Dwulit. „Kronos” 2009, nr 3.
- Mereżkowski D.: *Piotr i Aleksy. Antychryst*. Tłum. W. Gostowski. G. Gebether i Spółka. Kraków 1907.
- Michalski K.: *Płomień wieczności. Eseje o myśli Fryderyka Nietzschego*. Znak. Kraków 2007.
- Miłosz Cz.: *Ziemia Urlo*. [w:] W. Blake: *Milton. Poemat w dwóch księgach. Zaślubiny Nieba i Piekła*. Tłum. W. Juszcak. Universitas. Kraków 2001.
- Mouffe Ch.: *Polityczność*. Tłum. J. Erbel. Wydawnictwo Krytyki Politycznej. Warszawa 2008.
- Murray M.: *Time in Hegel's "Phenomenology of spirit"*. The Review of Metaphysics 1981, Vol. 34, No. 4.
- Nancy J.-L.: *Corpus*. Tłum. M. Kwietniewska. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2002.
- Nichols J.H.: *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*. Rowman & Littlefield Publishers. New York 2007.
- Nietzsche F.: *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Biblioteka Gazety Wyborczej. Warszawa 2005.
- Nietzsche F.: *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2004.
- Nowak P.: *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre'a Kojève'a*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006.
- Nowak P.: *Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości*. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013.
- Nowak P.: *Przedmowa do wydania polskiego*. [w:] L. Strauss, J. Cropsey: *Historia filozofii politycznej*. Tłum. P. Herbich i in. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. Warszawa 2010.
- Nowak P.: *Wprowadzenie do lektury Kojève'a*. „Kronos” 2009, nr 3.
- Nowak P.: *Wstęp*. [w:] J. Taubes: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*. P. Graczyk i in. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013.

- Nowak-Juchacz E.: *Hegel Alexandre'a Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii. Poznań 1999.
- Nowak-Juchacz E.: *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora. Poznań 1996.
- Ortega y Gasset J.: *Bunt mas*. Tłum. P. Niklewicz. Muza S.A. Warszawa 2002.
- Panasiuk R.: *Człowiek, Czas, Historia (Hegel Kojève'a)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1983, T. 29, ss. 87-94.
- Paz O.: *Portret Jorge Luisa Borgesa. Łucznik, strzała i cel*. Tłum. G. Sławińska. „Literatura na Świecie” 1988, nr 12.
- Pessoa F.: *Księga niepokoju*. Tłum. M. Lipszyc. Czuły barbarzyńca. Warszawa 2013.
- Pisma Świętego Jana Ewangelisty*. Tłum. R. Brandstaetter. PAX. Warszawa 1978.
- Platon: *Listy*. Tłum. M. Maykowski. PWN. Warszawa 1987.
- Platon: *Timajos*. [w:] Tegoż: *Dialogi*. T.II. Tłum. W. Witwicki. Wydawnictwo Antyk. Kęty 2005.
- Quinzio S.: *Hebrajskie korzenie nowożytności*. Tłum. M. Bielawski. Wydawnictwo Homini. Kraków 2005.
- Queneau R.: *Zazi w metrze*. Tłum. M. Ochab. PIW. Warszawa 2005.
- Rachwał T., Sławek T.: *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*. Oficyna Literacka „Rój”. Warszawa 1992.
- Rimbaud A.: *Sezon w piekle. Iluminacje*. Tłum. A. Międzyrzecki. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2007.
- Rosen S.: *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Fundacja Aletheia. Warszawa 1998.
- Roth M.S.: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Cornell University Press. New York-London 1988.
- Roudinesco E.: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Tłum. R. Reszke. Wydawnictwo KR. Warszawa 2005.
- Rozanow W.: *Apokalipsa naszych czasów*. Tłum. W. Krzemień. Wydawnictwo Łuk. Białystok 1998.
- Rutkowski K.: *Ostatni pasaż. Przepowieść o byciu byle-jakim*. Słowo/Obraz Terytoria. Gdańsk 2006.
- Różewicz T.: *Nic w płaszczu Prospera*. PIW. Warszawa 1962.



Schelling F.W.J. von: *Światowieki. Ułamek z roku 1815*. Tłum. W. Rymkiewicz. Wydawnictwo IFiS PAN. Warszawa 2007.

Schmitt C.: Etyka państwa i państwo pluralistyczne. Tłum. A. Serafin. „Kronos” 2010, nr 2.

Schmitt C.: *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*. Tłum. M. Falkiewicz. Prószyński i S-ka. Warszawa 2008.

Schmitt C.: *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M.A. Cichocki. Aletheia. Warszawa 2012.

Schnädelbach H.: *Rozum i historia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Oficyna Naukowa. Warszawa 2001.

Schulz B.: *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod klepsydrą*. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2010.

Shakespeare W.: *Miarka za miarkę*. Tłum. M. Słomczyński. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1983.

Shakespeare W.: *Tragedia króla Ryszarda II*. Tłum. M. Słomczyński. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1984.

Shakespeare W.: *Wiernie spisane dzieje żywota i śmierci króla Leara i jego trzech córek*. Tłum. M. Słomczyński. Wydawnictwo Literackie. Kraków 1979.

Siemek M.J.: *Hegel i filozofia*. Oficyna Naukowa. Warszawa 1998.

Sloterdijk P.: *Krytyka cynicznego rozumu*. Tłum. P. Dehnel. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. Wrocław 2008.

Sławek T.: *NICowanie świata. Zdania z Szekspira*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2012.

Sławek T.: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2009.

Sołowjow W.: *Krótką opowieść o Antychryście*. Tłum. L. Posadzy. Wydawnictwo Lumen. Wrocław 1998.

Sosnowski A.: *Postowie*. [w:] E. Pound: *Pieśni*. Tłum. L. Engelking i in. PIW. Warszawa 1996.

Strauss L.: Hieron Ksenofonta: *rekapitulacja*. [w:] Tegoż: *O Tyranii*. Tłum. P. Armada, A. Górniewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2009.

Taubes J.: *Estetyzacja prawdy w posthistorii*. Tłum. A. Kujawa-Eberharter. [w:] Tegoż: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*. Tłum. P. Graczyk i in. Biblioteka kwartalnika Kronos. Warszawa 2013.

Weil S.: *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*. Tłum. A. Olędzka-Frybesowa. PAX. Warszawa 1986.

Zychowicz J.: *Wprowadzenie do czytania Kojève'a*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 2, ss. 153-155.