

jego pomysły zostaną ocenione z całą surowością i w razie potrzeby zweryfikowane.

Strauss odpowiedział przyjacielowi w eseju *Restatement on Xenophon's Hiero*, nie zmienił w nim jednak ani na jotę zasadniczych punktów swej interpretacji i stanowiska, które go do owej interpretacji doprowadziło. Z tego sporu nikt nie wyszedł przekonany do racji adwersarza; w gruncie rzeczy obaj zapewne zdawali sobie sprawę, że nie zdołają się nawzajem przekonać już w chwili, gdy zasiadali do pisania.

### Sekretarka boga

Cóż można robić, kiedy przejrzało się sens historii i uznaje się ją za skończoną? Kiedy poszukiwania dobiegły końca? Odpowiedź Kojève'a brzmi: bawić się. Jest to czynność tym bardziej zasadna, jeśli uznaje się ją za właściwą bóstwom, a siebie samego za boga. Stanley Rosen, od którego zaczerpnąłem niejedną wiadomość o autorze *Wstępu do wykładów o Heglu*, w pracy *Hermeneutyka jako polityka* pisze: *Kojève wciąż mówił o sobie jako o bogu, ale zawsze, jak w swoim ostatnim wywiadzie, w sposób żartobliwy. „Mówię swej sekretarce, że jestem bogiem”, powiedział kiedyś, „ale ona się śmieje”<sup>4</sup>. W przeciwieństwie do swego polemisty, Strauss nigdy nie pozwolił sobie na podobnie ekstrawaganckie wypowiedzi, choć dla wąskiego kręgu swoich uczniów z pewnością był kimś na poły nie z tego świata, kimś kto dotknął prawd ostatecznych. Dyskrecja, która skrywa poczucie własnej wielkości, ma niewątpliwą zaletę – pomaga ustrzec się przed śmiechem sekretarek. Pytanie, czy śmiech ów może dotknąć kogoś kreślącego obraz filozofa jako człowieka całkowicie samowystarczalnego? Kogoś, komu zależy jedynie na wychowaniu elitarniej grupy poszukiwaczy ponadczasowych prawd? W ogrodzie Epikura cichnie wprawdzie gwar agory, nie słychać też jednak chichotów sekretarek. Kojève wybrał chichot sekretarki, ale i gwar agory, przez wiele lat bowiem pracował dla rządu francuskiego w ministerstwie zagranicznej polityki gospodarczej i jako członek delegacji do GATT i ONZ. Jednocześnie szeptał do ucha tyrana jako agent KGB. Strauss tymczasem wybrał ciszę i ciche kroki w ogrodzie Epikura, zostawiając gwar agory swoim uczniom. Na pytanie o to, który z nich wybrał mądrzej, filozofowie wszystkich czasów odpowiadają i będą odpowiadać dokonując własnych wyborów.*

1. Cyt. wg tekstu przetłumaczonego na angielski przez Mervina Kendricka i zamieszczonego w L. Strauss, „On Tyranny”, Cornell University Press, Ithaca, 1983, s. V.
2. Ch. Delacampagne, „Filozof i tyran”, tłum. K. Łukowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 169.
3. Platon, „Fajdros”, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 114.
4. S. Rosen, „Hermeneutyka jako polityka”, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletbeia, Warszawa 1998, s. 143.

Paweł Marczewski (1982) – student socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W numerze 62/63 (2003) „PP” opublikował esej pt. „Jak szczury polis zjadły”.

# KSENOFONT

i jego dialog. Losy pośmiertne

Ryszard Mordarski

INTERPRETACJA Ksenofontowego dialogu o tyranii została opublikowana przez Leo Straussa w 1948 roku. Jednak nie wzbudziła większych kontrowersji i początkowo... prawie żadnego zainteresowania. Najważniejsza reakcja nadeszła z Europy, a był nią obszerny tekst A. Kojève'a pt. *Tyrannie et sagesse* z 1950 roku, który wraz z równie obszerną odpowiedzią Straussa, zatytułowaną *Restatement on Xenophon's „Hiero”*, dołączony został do francuskiego przekładu *On Tyranny*, wydanego w 1954 roku. Strauss bardzo wysoko oceniał filozoficzne umiejętności Kojève'a. Uważał go nawet za jedną z dwóch lub trzech osób, które są w stanie w pełni zrozumieć zasadnicze znaczenie całej jego argumentacji. W istocie Kojève trafnie uchwycił wszystkie istotne tezy zaprezentowane w komentarzu Straussa. Z tego względu debata pomiędzy nimi jest debatą o naturze i podstawowych celach nowożytności oraz o fundamentalnych różnicach dzielących filozofię i politykę. Ścierają się w niej dwa skrajne stanowiska: antyczna cnota i kontemplacyjna postawa klasycznego mędrca przeciwstawiona została tu nowoczesnej wiedzy i rewolucyjnej propagandzie. Strauss broni klasycznego racjonalizmu politycznego uosabianego przez Ksenofonta. Natomiast Kojève reprezentuje rzecznika nowożytności, ucznia Hegla, Marksa i Heideggera. Toteż w debacie tej mamy do czynienia z praktyczną prezentacją sporu pomiędzy starożytnymi i nowożytnymi, by powtórzyć określenie Straussa, lub, mówiąc inaczej, stajemy w obliczu konfrontacji dwóch postaw intelektualnych: podejściem klasycznym i jakobińskim.

Kojève, patrząc z perspektywy kresu historii, zarzuca Straussowi, że swoje poglądy przedstawia w formie utopijnej, a nie jako rewolucyjne i aktywne idee, które w realny sposób mogą inicjować przemianę rzeczywistości. Jego zdaniem to, co było dla Ksenofonta jedynie utopią, współcześnie zaczyna stawać się rzeczywistością: dzisiejsze tyranie działają w służbie rewolucyjnej polityki, realizując na szeroką skalę nowe idee społeczne i polityczne. *W mojej opinii – pisze Kojève – utopia Symonidesa-Ksenofonta została zrealizowana przez nowożytnie tyranie.* Kojève przyznaje, że Strauss właściwie uchwycił związek pomiędzy filozofią a tyranią, uważa jednak, że wyprowadził z niego błędny wniosek o konieczności izolacji filozofii od polityki. Według Kojève'a filozofia potrzebuje polityki, jeżeli chce zaktualizować w praktyce swoje przekonania i idee. Toteż filozofowie mieli zawsze skłonność do polityki, i to nie tyle do polityki demokratycznej, ile do... tyranii. Tylko tyrania gwarantuje bowiem filozofom pełną realizację idei najlepszego ustroju politycznego, czyli uniwersalnego, homogenicznego, powszechnego i globalnego państwa. Pisał Kojève: *Filozof będzie w pełni usatysfakcjonowany tylko wówczas, gdy będzie stał na czele Państwa, które jest nie tylko uniwersalne, ale również politycznie i społecznie homogeniczne.*

Jeżeli chcemy poprawnie zrozumieć argumentację Kojève'a, musimy mieć na uwadze to wszystko, co wyłożył w swej książce pt. *Wykłady o filozofii Hegla*. Po lekturze tej rozprawy Strauss napisał, że *za wyjątkiem Heideggera nie ma prawdopodobnie nikogo pośród współczesnych, kto napisał tak wszechstronną, a jednocześnie tak inteligentną książkę.* Zasadniczy argument Kojève'a można sprowadzić do następującej tezy. Otóż, powiada on, wraz z kresem historii dokona się

całkowite zjednoczenie teorii i praktyki, spełni się więc polityczny ideał ludzkości, czyli państwo uniwersalne i homogeniczne. Szkicując rozwój świata zachodniego, Kojève pokazuje jak w radykalny sposób filozofia rewolucjonizowała życie polityczne. Ale na tym nie koniec. Oto bowiem takie rozumienie dziejów pozwoliło Kojève'owi potraktować XX-wieczne totalitaryzmy jako mało istotne aberracje w głównym nurcie procesu realizacji uniwersalnej i jednorodnej idei politycznej i państwowej. Perspektywa ta wyjaśnia również rzeczywiste relacje pomiędzy filozofią (mądrością) a polityką (tyranią). Skoro filozofia jest w ostateczności funkcją polityki, to nie może być filozofii niezależnej od władzy. W tym sensie Kojève zgadza się z opinią Straussa, że Hieron obawia się Symonidesa jako potencjalnego rywala. Sprawowanie władzy posiada bowiem korzenie czysto dyskursywne, toteż *jeśli ktoś jest mistrzem dialektyki, może równie dobrze stać się mistrzem rządzenia.* Skoro Symonides jest w stanie dawać dobre rady tyranowi, to zapewne jest również w stanie sam wprowadzić te rady w życie.

W przekonaniu Kojève'a istnieją trzy powody, dla których filozof posiada zawsze przewagę nad tyranem w kwestiach sprawowania władzy. Jest on, po pierwsze, ekspertem w sztuce dialektyki, co powoduje, że lepiej niż inni rozumie siłę swych własnych argumentów oraz lepiej widzi braki tkwiące w argumentacji innych. Po drugie, dialektyka uwalnia go od przesądów i skrupułów moralnych oraz pełniej otwiera na rzeczywistość, a także uniezależnia od historycznych i społecznych uwarunkowań. Po trzecie, w sposób bardziej świadomy zbliża go do tego, co konkretne i polityczne. Wszystko to powoduje, że filozof ma bardziej uprzywilejowany wgląd w naturę sprawowania władzy niż tyran. Mówiąc inaczej, kiedy tyran myli często abstrakcję i rzeczywistość, kiedy sprawując władzę w sposób nieświadomy traci związek z tym, co realne, to znaczy oddala się od historii i polityki w stronę metafizycznych iluzji, filozof potrafi w skomplikowanej rzeczywistości społecznej brać w nawias te aspekty życia, które zniekształcają jego istotę.

Kojève nie tylko nie ma żadnych wątpliwości, że filozof jest zdolny do rządzenia, ale jest również przekonany, że powinien to robić poprzez aktywne zaangażowanie w sprawowanie władzy. Innymi słowy, pomiędzy filozofią a polityką nie powinno się stawać jakiejś nieprzekraczalnej bariery, która *à priori* przeciwstawiałaby aktywność polityczną i teoretyczną drogę do mądrości. Filozof, który nie pragnie władzy i aktywnie do niej nie dąży, nie jest w istocie prawdziwym filozofem. Toteż tezę Straussa o najwyższej wartości poszukiwań teoretycznych, które zamykają się na życie praktyczne, Kojève nazywa *epikurejską koncepcją filozoficznego życia.* W ujęciu Straussa-Ksenofonta filozof zdaje się wręcz absolutnym egoistą, redukującym istotę aktywności filozoficznej do czysto teoretycznej postawy. Zamknięty w swojej samotni, z dala od politycznych sporów, toczy intelektualne życie z garstką wiernych uczniów i przyjaciół. Cały swój czas poświęca na poszukiwanie wiecznej i absolutnej prawdy, na czystą teorię i kontemplację. Ceną za to będzie „syndrom klasztoru”, który wtrąci filozofa w sekciarskie uprzedzenia i przesady oraz oderwie od prawdziwego świata.

Kojève przedstawia trzy argumenty przeciwko takiej koncepcji filozoficznego życia. Pierwszy z nich (ontologiczny) przeciwstawia historyczność bytu czysto kontemplatywnemu, filozoficznemu życiu. W heglowskiej perspektywie Kojève'a, każdy byt, jako czasowy i zmienny, nie może być izolowany od historii, która nie tylko go tworzy, ale jako jedyna jest w stanie też w pełni objawić. Stąd też istota filozoficznego życia nie może toczyć się z dala od świata, w samotni, klasztorze czy filozoficznym ogrodzie Epikura. Nie istnieje bowiem żadna absolutna prawda poza historią i ponad tokiem dziejów. Filozof musi uczestniczyć w historii, tylko pełna afirmacja rzeczywistości pozwoli mu pozostawać w centrum wydarzeń i efektywnie uczestniczyć w życiu publicznym.

Kolejny argument Kojève'a (epistemologiczny) odsłania konsekwencje wyalienowanego społecznie filozofowania. Zdaniem Kojève'a, filozofia musi unikać limitowania przekazu prawdy. Wprawdzie Strauss usprawiedliwia ekskluzywność filozofii, odwołując się do modelu zacerpniętego z tradycji klasycznej, jednak, zdaniem Kojève'a, proponowana przez Straussa-Ksenofonta postawa jest całkowicie antysokratyczna. Kojève broni swego stanowiska odwołując się do heglowskiego fenomenu uznania. Przyjmuje mianowicie, że filozof, podobnie jak tyran, poszukuje uznania przez zaangażowanie polityczne i społeczne. Z tego powodu właśnie Sokrates angażował się w debaty publiczne, filozofował na rynku, pośród tłumu. Opinie innych pozwalały mu weryfikować prawdę o sobie. Kojève odrzuca tedy twierdzenie Straussa-Ksenofonta, że Sokrates był zainteresowany tylko przekonaniem innych, a nie satysfakcją jaką czerpał z podziwu dostrzeganego w ich oczach. Bowiem satysfakcja z siebie samego nie ma wartości, gdy nie jest wzmocniona podziwem płynącym ze strony innych. Gdyby Sokrates był filozofem dalekim od jakichkolwiek spraw ludzkich, to nie miałby żadnego powodu, aby innym przekazywać swoje prawdy, zaś on sam nie miałby żadnego kryterium, aby odróżnić swoją filozoficzną postawę od zwykłej herezji czy szaleństwa.

Oba te argumenty uzupełnia argument moralny, który – zdaniem Kojève'a – posiada najważniejsze znaczenie. Skoro bowiem filozof nie chce się angażować w sprawy publiczne z powodów ontologicznych czy epistemologicznych, powinien to czynić z powodu pedagogicznego. Filozof przestaje bowiem być filozofem, jeżeli zaprzestaje uprawiania filozoficznej pedagogiki. Natomiast aktywność ta, siłą rzeczy, prowadzi go do czynnego zaangażowania w sprawy zbiorowości pośród której żyje.

Ale skoro filozof, podobnie jak i tyran, pragnie jedynie uznania (które jest ostatecznie pragnieniem uznania uniwersalnego), to może być ono w pełni zrealizowane tylko w uniwersalnym i homogenicznym państwie. Na pewno nie jest to pragnienie podobne do miłości, czy filozoficznej przyjaźni, gdyż miłość i przyjaźń kwitną w relacjach rodzinnych lub bliskich związkach osobistych, a nie w przestrzeni życia publicznego, w sferze polityki i filozofii. Toteż, zdaniem Kojève'a, wysiłki Ksenofonta, aby pokazać związek pomiędzy pragnieniem władzy a pragnieniem seksualnym są co najmniej niezręczne. Równie niezręczna jest – w jego przekonaniu – teza, że tylko tyran pragnie uznania, filozofowi natomiast wystarczy samo-

zadowolenie. Filozof, tak jak każdy inny człowiek, domaga się aprobaty i uznania ze strony innych. Pragnienie to jest nawet tak silne, że w praktyce okazuje się nierozróżnialne od pragnienia posiadania wiedzy i zrozumienia rzeczywistości.

Tymczasem, dopowiada Kojève, u kresu historii każdy będzie cieszył się równym szacunkiem, a wiedza i mądrość uzyskają status obiektywny będąc w pełni wcielone w praktykę i instytucje uniwersalnego i homogenicznego państwa. W tym sensie, koniec historii to jednocześnie koniec filozofii rozumianej jako poszukiwanie prawdy czy mądrości. Historia zrealizowana objawia jednocześnie pełną prawdę i rozpoczyna okres panowania mądrości. Wszyscy ludzie staną się wówczas równi, zniesione zostaną wszelkie różnice klasowe, społeczne, płciowe, religijne czy narodowe. Znikną powody do poszukiwania nowych dróg życia, nowego porządku społecznego czy nowego rozumienia rzeczywistości. Jedynie, co pozostaje, to przemyślenie na nowo i zrekonstruowanie historii, aby potwierdzić jej koniec.

W odpowiedzi na te uwagi Strauss ukazuje fundamentalną różnicę zarówno w ocenie historii, jak i w postrzeganiu odpowiedzialności filozofii w dzisiejszym życiu politycznym. Podkreśla wprawdzie, że polityka bez filozofii jest zawsze w konsekwencji bliska lub tożsama tyranii, nie chodzi mu jednak o to, aby izolować filozofię od polityki i życia publicznego, ale o to, aby właściwie określić jej relację względem porządku doczesnego.

Strauss zgadza się z Kojèvem, że filozofowie są zdolni do rządzenia, ale uważa, że skoro chcą pozostać filozofami, to nie powinni angażować się czynnie w politykę. Ceną tego zaangażowania byłoby zniszczenie samej filozofii. Słowem, filozof nigdy nie może być traktowany jako współpracownik czy poplecznik tyraństwa, lecz zawsze tylko jako jego nauczyciel i wychowawca. W tym sensie istnieje nieprzekraczalna różnica pomiędzy filozofem a władcą.

Strauss podkreśla, że to, co Ksenofont mówi w *Hieronie* o filozofii i polityce nie stanowi pełnego wyrazu jego poglądów, domaga się uzupełnienia, sięgnięcia do innych jego pism. Dopiero całość jego dzieła odsłania naistotniejszą różnicę pomiędzy życiem filozofa i tyraństwa. Chodzi tu o pragnienie satysfakcji lub zadowolenia, które jednak nie może być, jak chce tego Kojève, utożsamione z uznaniem (nawet z uniwersalnym uznaniem), gdyż myśliciele klasyczni utożsamiali je ze szczęściem. Zatem podstawowa różnica pomiędzy filozofem a tyranem będzie różnicą w doznawaniu szczęścia. Szczęście tyraństwa jest zawsze uzależnione od jego poddanych, szczęście filozofa natomiast jest samowystarczalne, płynie bowiem z przywiązania do idealnego świata rzeczy wiecznych.

Filozof może dzielić to szczęście z grupą przyjaciół i miłośników filozofii, niezależnie od państwa i polityki. Taka aktywność nie oznacza jednak, jak chce tego Kojève, że filozof pragnie uczestniczyć w życiu zbiorowym. Strauss uważa, że należy odróżnić filozoficzną politykę filozofa od jego filozoficznej pedagogiki. Ta pierwsza jest niezbędna, druga niekonieczna. Tymczasem Kojève nie dostrzega tej różnicy. Uznaje, że filozof funkcjonuje w konflikcie pomiędzy pragnieniem i niechęcią wobec władzy. Z tego zaś wyciąga kolejny wniosek, że filozof z jednej strony pragnie władzy, ale z drugiej –

nie ma czasu na rządzenie, gdyż pragnie poszukiwać prawdy, co powoduje, że przyjmuje kompromisowe rozwiązanie, poświęcając część swego czasu na dawanie rad tyranowi. A skoro, zdaniem Kojève'a, takie działanie jest całkowicie nieskuteczne, to edukacja Hierona przeprowadzona przez Symonidesa musi wydawać się dla niego daremna, czyli niegodna filozofa.

W przekonaniu Straussa, problem powinności filozofa względem państwa jest zagadnieniem niemożliwym do ostatecznego rozwiązania. Dialektyka historii stosowana przez Kojève'a nie jest w stanie dostarczyć ostatecznych racji ukazujących związek pomiędzy myśleniem a działaniem, czyli pomiędzy tym, co jednostkowe i prywatne a tym, co ogólne i polityczne. Kiedy Kojève przyjmuje, że edukacyjne tendencje filozofa są w zasadzie takie same jak edukacyjne dążenie tyra (ponieważ filozof, podobnie jak tyran, pragnie uznania), Strauss oponuje przeciwko takiemu rozumowaniu. Twierdzi, że gdy tylko filozof przestaje poszukiwać prawdy i zaczyna szukać uznania, przestaje być filozofem i staje się sofistą. Pragnienie uznania to przede wszystkim dążenie charakterystyczne dla władców i tyranów.

Najważniejsze jednak zarzuty Strauss stawia wobec kojewiańskiej wizji kresu historii oraz koncepcji powszechnego i homogenicznego państwa. W przekonaniu Kojève'a pojawienie się takiego państwa jest procesem nieuniknionym. Strauss zauważa jednak, że w rozumowaniu tym Kojève z góry zakłada tezę, którą dopiero powinien udowodnić. Toteż wartość konkluzji tego rozumowania jest w całości uzależniona od prawdziwości jego założenia, to znaczy, że uniwersalne i homogeniczne państwo jest najlepszym ustrojem społecznym. Założenie to Kojève przyjmuje *à priori*, nie zastanawiając się nawet czy istnienie uniwersalnego i homogenicznego państwa jest w rzeczywistości możliwe. Ponadto, dogmatycznie zakłada, że w takim państwie każdy człowiek osiągnie pełną satysfakcję z realizacji „równych szans”, a jego ludzka godność będzie uniwersalnie uznana. To prowadzi go do przekonania, że w państwie tym nikt nawet nie pomyśli o „aktywnej negacji”, ponieważ nie pojawią się żadne powody do negocjowania czegokolwiek. Jednak, zdaniem Straussa, Kojève przecenia racjonalną stronę człowieka i pomija to, co stanowi o sile naszych namiętności. W istocie satysfakcja przeciętnego obywatela, cieszącego się z istnienia równych możliwości nie będzie nigdy taka sama jak satysfakcja człowieka, stojącego na czele homogenicznego państwa, bo tylko on jeden będzie w nim prawdziwie wolny. Zdaniem Straussa jest to wystarczająco dobry powód do niezadowolenia i buntu, toteż całkiem racjonalna może wydawać się ewolucja takiego państwa z uniwersalnej i homogenicznej monarchii w stronę uniwersalnej i homogenicznej arystokracji.

W przekonaniu Straussa istnieje jednak ważniejszy powód „szpetoty” owego państwa. Stan trwałej satysfakcji jawi się bowiem jako stan, w którym człowiek traci swoje człowieczeństwo i staje się, mówiąc słowami Kojève'a, zadowolonym z siebie automatem. Straussa przeraża zwłaszcza egalitaryzm zastępujący klasyczne wzorce hierarchiczne oraz wprowadzanie wartości zmysłowych w miejsce cnót moralnych. Kojève nie brał pod uwagę tego zagrożenia, sądząc, że w uniwersal-

#### POLECAMY:

Leo Strauss, *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss–Kojève Correspondence*, ed. V. Gourevitch and M. S. Roth, The Free Press, New York 1993.

V. Gourevitch, *Philosophy and Politics I, Review of Metaphysics*, vol. 32 (1968), no. 1, s. 58–84.

V. Gourevitch, *Philosophy and Politics II, Review of Metaphysics*, vol. 32 (1968), no. 1, s. 281–327.

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

P. G. Grant, *Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, *Social Research*, no. 31 (1964), s. 45–72.

L. Bradshaw, *Tyranny: Ancient and Modern, Interpretation*, vol. 20 (Winter 1992–1993), no. 2, s. 187–203.

nym i homogenicznym państwie zanikną całkowicie wszelkie wojny i antagonizmy polityczne, a pozostanie tylko podbój natury. Utrzymywał przy tym, pod wpływem Marksa, że praca będzie tylko namiastką obecnej pracy. W przekonaniu Straussa jednak, państwo bez wielkich czynów i bez wielkich wyzwań jest karykaturalnym państwem nietscheańskiego „ostatniego człowieka”. Toteż paradoksalnie, Kojève potwierdzałby tym samym klasyczny pogląd, że nieograniczony postęp naukowy i techniczny, który jest koniecznym warunkiem zaistnienia takiego uniwersalnego i homogenicznego państwa, jest w ostateczności destruktywny dla samego człowieka. *Być może – pisze Strauss – należy powiedzieć, że uniwersalne i homogeniczne państwo nieuchronnie się pojawi, ale z pewnością nie należy mówić, że człowiek może być w nim usatysfakcjonowany w racjonalny sposób. Jeśli bowiem uniwersalne i homogeniczne państwo jest celem Historii, to Historia jest absolutnie „tragiczna”.* Kiedy adwersarze ideałów uniwersalnego i homogenicznego państwa osiągną już swój cel, równocześnie uświadomią sobie, że zakreślili koło i powrócili do przedludzkiego początku historii. W tym sensie koniec historii jawił się dla Straussa jako początek zadowolonej z siebie zwierzęcości. Kolektywny wysiłek podboju natury niszczy, w jego przekonaniu, wolność indywidualną, a wizja technologicznego społeczeństwa przyszłości nie jest dla niego niczym innym, niż globalną, zautomatyzowaną formą dominacji. Ostatecznym tego efektem będą jeszcze gorsze przejawy tyranii. *Z uniwersalnej tyranii nie ma żadnej ucieczki – uważa Strauss, podkreślając, że w nadchodzącym uniwersalnym i homogenicznym państwie musi nastąpić ostateczny koniec nie tylko filozofii, ale i człowieka.*

W swych rozważaniach Strauss przypomina niezmiennie realizm myśli klasycznej, która biorąc pod uwagę niedoskonałość ludzkiej natury, uważała uniwersalne szczęście za niemożliwe do zrealizowania. Filozofowie klasycy nie mówili o wypełnieniu się historii, lecz kreślili utopijną wizję najlepszego ustroju politycznego, w którym człowiek byłby zdolny osiągnąć szczęście w najwyższym możliwym dla siebie stopniu. Kojève, zdaniem Straussa, nie docenia wartości utopii, zwłaszcza jej pedagogicznego nastawienia, wyznaczającego perspektywę możliwego doskonalenia i reformy ustroju politycznego w drodze ewolucyjnej. Nieusatysfakcjonowany utopią, próbuje znaleźć mocniejszą gwarancję dla realizacji najlepszego ustroju polityczno-społecznego. Jednak, aby to osiągnąć musi znacznie obniżyć wartość podstawowych celów i dążeń człowieka. W miejsce cnoty moralnej wprowadza więc uniwersalne uznanie, a szczęście zastępuje przez satysfakcję płynącą z tego uniwersalnego uznania. Ale, jak stwierdza Strauss, *klasyczne rozwiązanie jest utopijne w tym sensie, że jego aktualizacja jest mało prawdopodobna, natomiast nowożytne rozwiązanie jest utopijne w tym sensie, że jego aktualizacja jest niemożliwa.* Rozwiązanie klasyczne jest dla Straussa o tyle lepsze, o ile dostarcza jasnych standardów oceny aktualnego porządku politycznego i społecznego, natomiast, proponowane przez Kojève'a, rozwiązanie nowożytne niszczy całkowicie samą ideę standardu, który byłby niezależny od aktualnej sytuacji historycznej. W tym, zdaniem Straussa, leży klucz do zrozumienia istoty nowożytności. Można tylko dodać, że w tym

leży również ostateczne znaczenie całej tej debaty. I chociaż, jak zauważono, *w ostatecznej analizie, zarówno Kojève jak i Strauss podzielają tę samą antypatię wobec nowożytności, to antypatia ta jest tak totalna, że nie może być użyta do konstruktywnej krytyki* (S. Drury). Autorka tych słów jednak zbyt pochopnie sprowadza do wspólnego mianownika wszystkie różnice pomiędzy Straussem i Kojève, nazywając ich dyskusję debatą pomiędzy nietscheańskim nadczłowiekiem (Strauss) a komisarzem ludowym (Kojève), odzwierciedlającą wszystkie bolączki naszej epoki.

Wydaje się, że więcej racji mają autorzy wstępu do nowej edycji *On Tyranny*, E. Gourevitch i M. Roth, kiedy piszą, *że dialog pomiędzy Straussem a Kojève nie kończy się pojednaniem. Obaj są tylko skłonni zaakceptować wszystkie konsekwencje swych własnych stanowisk. Skoro więc dialog ten nie kończy się pojednaniem, pomaga on nam zrozumieć z większą jasnością pokusy i ryzyko najbardziej fundamentalnych alternatyw stojących przed nami.* I chociaż obaj wyostrzyli nieco swoje stanowiska dla potrzeb tej debaty, to jednak i bez tego istota alternatywy pomiędzy sokratejsko-platońskim nastawieniem Straussa a heglowsko-stalinowskim podejściem Kojève'a jest wyraźnie widoczna. Co prawda, pod koniec życia Kojève, być może pod wpływem dyskusji ze Straussem, porzucił swój heroiczny heglizm i bezkrytyczne zaufanie do kierunku i celu historii. Nie spowodowało to jednak nawrócenia się na wiarę w uniwersalną prawdę filozofii klasycznej. Rezygnując ze swej wcześniejszej bezkompromisowości, stał się ironicznym krytykiem kultury. Jego dzieło przestało być formą rewolucyjnej propagandy i przybrało formę cynicznej ironii. Jej podstawą było przekonanie, że historia nie tyle zmierza do powszechnego spełnienia, co już owo spełnienie osiągnęła. Utrzymywał zatem, że historia zakończyła się w 1806 roku wraz ze zwycięstwem Napoleona w bitwie pod Jeną. Wydarzenie to otworzyło Europę i świat na zasady zaproponowane przez rewolucję francuską. Z tej perspektywy obie wojny światowe, sowietyzacja Rosji, stalinizm, nazizm i faszyzm to tylko epizody, służące eliminacji archaicznej przeszłości i podnoszące prowincjonalne obszary do standardów najbardziej zaawansowanych historycznie regionów. Czyżby więc Kojève, pod wpływem tej debaty, radykalizował jedynie poglądy, które Strauss nazywał wizją nietscheańskiego „ostatniego człowieka”? Recepcja myśli Kojève'a wśród powojennych filozofów francuskich pokazała z całą wyrazistością, że powiązanie filozofii z aktem politycznym i rewolucyjnym w historii w nieunikniony sposób prowadzi do dwuznacznych moralnie konsekwencji. Terrorystyczną koncepcję historii w najbardziej spektakularny sposób rozwinął M. Merleau-Ponty w dziele zatytułowanym *Humanisme et terreur*. W całej wyrazistości wyprowadzone tam zostały wszystkie konsekwencje myśli Kojève'a, a polityczna aktywność filozofii dawała legitymizację dla wszelkiej zbrodni w imię ostatecznego celu jaki ma przynieść historia. ■

---

Ryszard Mordarski – filozof, pracownik naukowy Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego. Opublikował rozprawę pt. „Albert Camus – między absurdem a solidarnością” (1999).