

**DAMIAN WINCZEWSKI**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
ORCID: 0000-0003-0809-4817  
damian.winczewski@gmail.com

## **ALEXANDRE KOJÈVE – FILOZOFICZNY JAKOBIN CZY NOWOCZESNY BONAPARTYSTA?**

### **Alexandre Kojève: A Philosophical Jacobin or Modern Bonapartist?**

Kojève is considered by many to be a Marxist thinker whose interpretation of Hegelianism was said to be similar to the twentieth-century ‘totalitarian’ ideologies. Historical research on his political thought has preserved his image as a ‘philosophical Jacobin’, who had an affirmative stance toward political violence and was an apologist for revolutionary activity, the ultimate goal of which was to be ‘the end of history’. The article aims to present an alternative narrative based on new research and sources that show that his thought is much more nuanced. Firstly, it is claimed that the context of his work should be found primarily in Russian religious philosophy and relations with Russian intellectuals in exile. Secondly, the influence of geopolitical changes in the first half of the twentieth century on the evolution of his political concepts is emphasised. Thirdly, his critical attitude to revolutionary theories is discussed. Finally, the article concludes with a presentation of the views of ‘mature’ Kojève as one of the creators of the vision of modern European universalism based on a specific ideal of justice and the desire for a lasting peace ending the post-Enlightenment chaos full of brutal wars and revolutions.

Keywords: Alexandre Kojève, political philosophy, European universalism, Marxism, Bonapartism.

## WPROWADZENIE. ZNACZENIE MYŚLI KOJÈVE'A I OBECNY STAN BADAŃ

Aleksander Kożewnikow, emigrant z ogarniętej rewolucją bolszewicką Rosji, po studiach filozoficznych i kilkuletnim pobycie w Niemczech odnalazł swój los w latach 30. ubiegłego wieku we Francji. Już jako Alexandre Kojève – najpierw kontrowersyjny wykładowca, a po wojnie ważny urzędnik państwowy parający się w wolnych chwilach systematyzacją swojej myśli – pomimo tego, że dziś jest nieco zapomniany, odcisnął głębokie piętno na współczesnej refleksji nad filozofią i polityką. Na jego wykłady o Heglu prowadzone przez całe lata 30. XX w. uczęszczała cała plejada najznamienszych francuskich intelektualistów: Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Raymond Queneau, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty oraz Eric Weil<sup>1</sup>. Wydany po wojnie przez Queneau we Francji, a następnie przetłumaczony na angielski zapis wykładów przysporzył mu wielkiej popularności. Myślenie heglowskie czy „wspólnotowe”, jak to określa Marek Kwiek, stało się w kulturze francuskiej dominujące. Popularyzujące je wykłady, o których sam Kojève mówił, iż są dziełem „propagandy politycznej”, miały zachęcać intelektualistów do aktywności politycznej i rewolucyjnej, przeobrażającego społeczeństwo działania<sup>2</sup>. To aktywistyczne i „rewolucyjne” rozumienie działalności intelektualnej w szczególności dobitnie wybrzmiało w czasie legendarnej dyskusji Kojève'a z konserwatywnym filozofem Leo Straussem, w której to francuski myśliciel przenikliwie zaznaczył, jak cienka jest granica między mędrcom a tyranem. Zdaniem komentatorów miał opowiadać się za tym, by mędrzy nie krępowali się korzystać ze swoich talentów i mediowali między społeczeństwem a współczesnymi tyranami, aby móc testować swoje własne koncepcje i idee<sup>3</sup>. Ze względu na radykalnie brzmiące tezy, obudowane moralnie neutralnymi wstawkami o terrorze, krwawych rewolucjach, wojnach i dyktaturze bywał oskarżany o pochwałę tyranii, czy „terrorystyczną wizję historii”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> M. Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, s. 37.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>3</sup> Zob. np. M.S. Roth, *A problem of recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, „History and Theory” 1985, vol. 24, no. 3, s. 293–306; V. Gourevitch, M.S. Roth, *Wprowadzenie*, w: L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

<sup>4</sup> G. Murphy, *Amicus Plato: The Dialogue Between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, [https://www.academia.edu/35785845/3\\_Amicus\\_Plato\\_The\\_Dialogue\\_Between\\_Leo\\_Strauss\\_and\\_Alexandre\\_Koj%C3%A8ve](https://www.academia.edu/35785845/3_Amicus_Plato_The_Dialogue_Between_Leo_Strauss_and_Alexandre_Koj%C3%A8ve) (dostęp: 5.05.2022), s. 215.

Po 1968 r. we Francji popularność zarówno filozofii Heglowskiej, jak i w ogóle myślenia historycznego dobiegła końca, torując drogę ponowoczesnej refleksji politycznej. Filozofia Kojève'a paradoksalnie zyskała jednak uznanie w kręgach anglosaskich teoretyków polityki, którzy poświęcili mu wiele opracowań i komentarzy rozjaśniających jego myśl. Najbardziej jaskrawym przykładem jest słynna praca Francis Fukuyamy *Koniec historii i ostatni człowiek*. Dzieło to, ogłaszające tryumf liberalnego uniwersalizmu jako koniec historii, oceniane jest jako jedna z niezbyt głębokich interpretacji poglądów francuskiego myśliciela<sup>5</sup>. Specyfika dwóch ostatnich dekad – terroryzm, wojny, napięcia międzykulturowe, kryzys gospodarki kapitalistycznej i demokracji liberalnej – rozpowszechniła przekonania, że historia jest jednak daleka od zakończenia. Co ciekawe, przyczyniło się to również do ponownego zainteresowania neoheglizmem i neomarksizmem, w tym myślą samego Kojève'a. W ostatnich latach przetłumaczono i opublikowano szereg jego pomniejszych artykułów oraz dłuższych rękopisów pozostających przez dekady w archiwach. Wedle najnowszych badań rzucają one nowe światło na kluczowe tezy i koncepcje autora *Wstępu do wykładów o Heglu* problematyzujące pojmowanie kresu historii, uniwersalnego i homogenicznego państwa, władzy, ideologii i polityczności, czyniąc jego myśl znacznie bardziej zniuansowaną, niż głoszą to obiegowe interpretacje. Te zaś są silnie obecne w polskiej literaturze na ten temat. Do najbardziej stereotypowych należą przekonania nie tylko o filozoficznych, ale zwłaszcza o politycznych i ideologicznych zapatrywaniach Kojève'a.

Polscy autorzy podejmujący się oceny francuskiego myśliciela zdają się podchodzić do tematu dość jednostronnie, sugerując się przede wszystkim opiniami anglosaskich konserwatystów sprzed kilku dekad, które w połączeniu z ich własną inwencją dają w rezultacie nie do końca jasny i spójny obraz jego poglądów, oparty na motywach apokaliptycznych. Trzeba przy tym podkreślić, że ocena stosunku między myślą Hegla i Kojève'a w literaturze przedmiotowej, polskiej i zagranicznej, jest trafna i od dawna ugruntowana. Wiadomym jest bowiem, że interpretacje Kojève'a, oparte na absolutyzacji wybranych fragmentów Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, w tym przede wszystkim dialektyki Pana i Niewolnika (a w bardziej poprawnym tłumaczeniu Pana

<sup>5</sup> A. Bloom, *Responses to Fukuyama*, „The National Interest”, 1989, no. 16, s. 19-21; R. Howse, P. Bryan-Frost, *Introductory Essay*, w: A. Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, Rowman&Littlefield, Lanham 2000, s. 2-3; J. McCarney, *Shaping Ends: Reflections on Fukuyama*, „New Left Review” 1993, no. 202, s. 37-53.

i Sługi) dalece odbiegają od oryginalnego rysu filozofii społecznej Hegla z jego późniejszych prac, której dojrzałość i bogactwo teoretyczne ukazują prace chociażby Marka Siemka<sup>6</sup> czy Shlomo Avinerego<sup>7</sup>.

Ewa Nowak-Juchacz uznaje akurat dialektykę panowania i niewoli w ujęciu Kojève'a za jego największe osiągnięcie teoretyczne<sup>8</sup>, choć przypisuje jej heglowskiemu rozumieniu głębsze znaczenie<sup>9</sup>. Ocenia jego myśl jako umiejętny miks marksizmu i egzystencjalizmu łączący myśl Marksa, Nietzschego, Husserla i Heideggera<sup>10</sup>, aby zaraz potem zganić go jako „niedoszłego Robespierre'a filozofii”, którego „kuriozalne zapędy polityczne (...) nie wnoszą w interpretacji Hegla żadnej nowej wartości teoretycznej”<sup>11</sup>. Uznaje go jednocześnie za „zakompleksionego” jakobina „obsesyjnie przyrównującego się do Hegla i Napoleona”<sup>12</sup>; ostatecznie ów „jakobin” okazuje się kimś między Marksem a Nietzschem, łączącym walkę ekonomiczną z ideą panowania i niewoli<sup>13</sup>, choć wcześniej autorka oceniła marksowskie inspiracje Kojève'a jako luźne<sup>14</sup>. W ten sposób miał wyświadczyć niedźwiedzią przysługę Hegłowi, nadając mu „ideologiczne zadęcie”<sup>15</sup>, czyli zapewne łącząc go z niepopularną dzisiaj ideologią komunistyczną.

Zasadniczo zbieżne z powyższą narracją pozostają dwie inne polskie monografie poświęcone francuskiemu myślicielowi – autorstwa Piotra Nowaka i Michała Sikory. W tychże pracach Kojève okazuje się już być jawnym, choć antycypującym postmodernizm komunistą, marksistą, który ostatecznie jednak przyznaje rację kapitalistom i zaskakująco wiele łączy go z radykalnymi konserwatystami, takimi jak Ernst Jünger czy Carl Schmitt.

W książce Nowaka jej główny bohater okazuje się być samozwańczym mędrce<sup>16</sup>, który lubił się obnosić ze „szczyptą diabelstwa”<sup>17</sup>, ponieważ sam pretendował do miana Antychrysta<sup>18</sup> przewidującego

<sup>6</sup> M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

<sup>7</sup> S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>8</sup> E. Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandra Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, s. 15.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 9–10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 12–13.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 78–80.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>16</sup> P. Nowak, *Ontologia sukcesu, Słowo/Obraz Terytoria*, Gdańsk 2006, s. 30.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 62.

„nieodwołalne zmrówczenie gatunku ludzkiego”<sup>19</sup>. Miało to być celem jego diabolicznej teologii, której postulaty zostałyby zrealizowane poprzez przekupywanie obywateli socjalnym rozdawnictwem, które sprawiłoby: „żeby wszystkim się w s z y s t k i m przelewało, byleby się wszyscy przeżarli i przepili”<sup>20</sup>. Umożliwić to miało wprowadzenie powszechnej tyranii, totalnego ostatniego państwa, wobec którego każdy sprzeciw traktowany byłby „jako problem kryminalny”<sup>21</sup>. Ostatecznym celem Kojève’a zdaje się być odcięcie ludzi od Boga i od filozofii<sup>22</sup>, co zamieni ich w posthistoryczne zwierzęta żyjące w grzechu<sup>23</sup>.

W książce Sikory pojawiają się również wątki osobistych ambicji i pragnienia sukcesu tego myśliciela, oskarżanego o bycie „sowieckim agentem”. Sukces jego wizji miałby jednak oznaczać realizację swoiście rozumianej Nietzscheańskiej idei *wiecznego powrotu*, zgodnie z którą spełnieni i zadowoleni z siebie ludzie, żyjący w konsumpcyjnej „krajnie szczęśliwego nieróbstwa”<sup>24</sup>, zarządzani przez apolityczną, totalną biurokrację, mieliby wrócić do stanu animalnego, ewentualnie przeżuwać w nieskończoność wcześniejsze wytwory kultury.

Niniejsze opracowanie ma jednak przedstawić inną, mniej radykalną i fatalistyczną perspektywę, wedle której Kojève myślał przede wszystkim o tym, na jakich fundamentach oprzeć wizję nowego europejskiego uniwersalizmu kończącego postosiwieceniową epokę niekończących się wojen, buntów i rewolucji. Pozostawiając na boku górnolotne interpretacje czyniące z niego przerażającego proroka końca ludzkości zanurzonej w snobizmie i pustych rozrywkach, skupię się raczej na konkretno-historycznych uwarunkowaniach jego filozofii. Nie jest to całościowe opracowanie, gdyż wymagałoby ono oddzielnej monografii. Przede wszystkim interesują mnie tutaj filozoficzno-polityczne konsekwencje jego myśli w odniesieniu do często powielanych mitów o rzekomo rewolucyjnych zapatrywaniach Kojève’a.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 140–141.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 210. Zasadniczo jest to swobodna interpretacja traktująca filozofię Kojève’a jako antytezę lub karykaturę wizji apokalipsy w filozofii Włodzimierza Sołowjowa. Zob. W. Sołowjow, *Krótką opowieść o Antychryście*, tłum. A. Czendlik, Znak, Kraków 2018. Zbliżona interpretacja pojawiła się kilka lat temu w książce Jeffa Love’a traktującego *Wstęp do wykładów o Heglu* jako ledwie skrywaną parodię rosyjskiej eschatologii. Zob. J. Love, *The Black Circle*, Columbia University Press, New York 2018.

<sup>24</sup> M. Sikora, *Mit wiecznego powrotu w filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 117.

## ROSYJSKIE KONTEKSTY

Żeby lepiej zrozumieć myśl polityczną bohatera niniejszego opracowania, trzeba zwrócić szczególną uwagę na jego związki z rosyjską kulturą i intelektualistami, którzy wyemigrowali po rewolucji bolszewickiej, osiadając w Paryżu. Sam młody Kożewnikow pochodził z bogatej rodziny o liberalnych poglądach. To go uratowało, kiedy za rządów bolszewików trafił do celi śmierci za spekulację na czarnym rynku. Majątek rodzinny pozwolił mu się wykupić, a po wyjeździe z Rosji umożliwił mu dostatnie, pełne rozrywek życie w Niemczech i Francji. Trwało ono do Wielkiego Kryzysu, który doprowadził rosyjskiego imigranta do bankructwa i niejako zmusił do podjęcia pracy akademickiej. Jednak jego pochodzenie i koneksje miały również głęboki wpływ na jego rozwój intelektualny.

Jego światopogląd kształtować się musiał pod wpływem licznych sprzeczności. Ojczym przyszłego myśliciela został zamordowany przez szabrowników, a matka była niechętna bolszewikom. Natomiast wuj, znany malarz abstrakcyjny Wasilij Kandinsky, miał wpływową posadę w Narkomprosie, bolszewickim odpowiedniku ministerstwa edukacji<sup>25</sup>, nim wyjechał do Niemiec w 1921 r. Sam Kożewnikow po opuszczeniu więzienia deklarował się jako rewolucjonista. Jednak, tak jak wielu innych rosyjskich intelektualistów, wyemigrował, a w czasie podróży na Zachód został ujęty przez polskie władze w Warszawie i przesiedział kilka dobrych miesięcy w więzieniu pod zarzutem bolszewickiej agitacji<sup>26</sup>. Jednakże próżno szukać w jego dziełach typowo marksistowskich analiz prowadzonych z perspektywy materializmu historycznego.

Ukształtowany był przez rosyjską filozofię religijną, sztukę i literaturę z przełomu wieków. Będąc wiernym czytelnikiem Dostojewskiego, od początku swojej twórczości rozpatrywał kardynalne problemy egzystencjalne. Napisany w warszawskim więzieniu, improwizowany dialog między Buddą a Kartezjuszem pokazuje, że skupiony na problematyce bytu i nicości Kożewnikow dręczony był przez nierozwiązywalne aporie klasycznej filozofii zachodniej<sup>27</sup>. Podobnie jak przedstawiciele rosyjskiej eschatologii interesowała go zwłaszcza tematyka religijna i apo-

<sup>25</sup> T. Wilson, *Relative Absolutes: Alexandre Kojève and Russian Philosophy Abroad* (rozprawa doktorska), University of Pittsburgh, Pittsburgh 2019, s. 107.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>27</sup> A. Kojève, *Descartes and Buddha*, tłum. M. Pozdnyakov, „Critical Research on Religion” 2015 vol. 3, no. 3, s. 320–322.

kaliptryczna. Nie odrzucał jednak religii, po feuerbachowsku popadając w płytki pozytywizm i materializm. Nie interesowały go empiryczne fakty i sytuacje. Badał teologiczne niuanse, doszukując się w nich implikacji istotnych dla jego własnych konstrukcji teoretycznych.

Studiując w Heidelbergu, napisał doktorat o religijnej metafizyce Włodzimierza Sołowjowa. Choć samą tę myśl dobitnie krytykował, doszukując się w niej systematycznych aporii<sup>28</sup>, niewątpliwie na niego wpłynęła. Odrzucał heglowsko-marksistowski monizm na rzecz ontologicznego dualizmu świata ludzkiej egzystencji wyrażanego w językowym dyskursie oraz pozaludzkiej rzeczywistości traktowanej na podobieństwo Kantowskiej rzeczy samej w sobie. Poglądy te rozwijał w rozprawach o fizyce kwantowej i ateizmie, dochodząc do wymownych konkluzji. Fizyka i ogółem nauki empiryczne nie mogły według niego konkurować z filozofią, ponieważ nie są w stanie uzasadnić swoich własnych deterministycznych założeń metafizycznych. Fizyka kwantowa jednak udowodniła jego zdaniem, że człowieka nie da się w ontologicznym sensie oddzielić od świata, w którym egzystuje<sup>29</sup>.

Rozpatrując problem (a)teizmu, ugruntował tezę, że spory o kardynalne problemy metafizyczne, takie jak istnienie Boga i świata nadprzyrodzonego, są na gruncie dyskursu nierozwiązywalne, prowadząc do esencjonalnego rozpadu ludzkiej myśli na refleksję religijną i ateistyczną<sup>30</sup>. W ten sposób wywnioskował, iż jedynym możliwym sposobem rozwiązywania i nowych interpretacji starych sporów filozoficznych musi być **działanie**, którego właściwą płaszczyznę stanowi polityka i historia polityczna przesycona wojnami, rewolucjami i powstaniem. Filozofia w tym sensie musi być **działalnością** weryfikującą teoretyczne założenia i rozszerzającą granice dyskursu. Przekonaniu temu Kożewnikow dał wyraz w pełni dopiero w swoich wykładach o Heglu, uznanych przez wielu za przerażającą gloryfikację przemocy politycznej.

Bynajmniej nie doprowadziło go to do zaangażowania się w radykalne kręgi i prób podsycania płomienia rewolucji. Jego wczesne prace pisane były po rosyjsku, a jak wskazują nowe badania Wilsona, ich odbiorcami byli nie zapaleni radykałowie, a rosyjscy imigranci, w tym teologowie, poeci i pisarze, spośród których wielu zaprzyjaźniło

<sup>28</sup> A. Kojewnikoff, *The Doctrine of World*, w: *The Religious Methaphysics of Vladimir Solovjov*, tłum. I. Merlin, M. Pozdnyakov, Springer, London 2018, s. 51–67.

<sup>29</sup> J. Nichols, *Alexandre Kojève: Wisdom at End of History*, Rowman & Littlefield 2017, s. 16–18.

<sup>30</sup> A. Kojève, *Atheism*, tłum. J. Love, Columbia University Press, New York 2018, s. 114.

się z autorem i uczeszczało później na jego seminarium o Heglu<sup>31</sup>. Kożewnikow przez dłuższy czas funkcjonował w środowisku rosyjskiej diaspory, a jego deklaratywne poparcie dla rewolucyjnych idei było nastawione na sprowokowanie dyskusji o możliwych nowych drogach filozofii rosyjskiej. Pod koniec lat 20. XX w. nawiązał współpracę ze środowiskiem euroazjatów, wydających pod wodzą jego bliskiego przyjaciela Lwa Karsawina czasopismo o tej samej nazwie. Ideologia euroazjatycka głosiła upadek starego świata zachodniego i duchową hegemonię Wschodu. Zwolennicy Karsawina formowali lewe skrzydło środowiska emigranckiego, licząc na porozumienie z bolszewikami. Publikowali oni eseje zestawiające myśl przedstawicieli rosyjskiej filozofii spirytualistycznej, takich jak Sołowjow i Fiedorow, z dziełami Marksa i Lenina. Zbliżony do nich był nurt smienowiechowstwa, który uznawał radziecki komunizm za pozytywny eksperyment polityczny i filozoficzny<sup>32</sup>.

Poglądy Kożewnikowa były zbliżone do obu tych nurtów. Niemniej jego artykuł opublikowany w 1929 r. w „Euroazji” był niezwykle szokujący dla całej diaspory. Podkreślał w nim pozytywną rolę radzieckiej cenzury, która miała efektywnie odciąć rosyjską kulturę od filozofii zachodniej, która osiągnęła swój szczyt w myśli heglowskiej i pod koniec XIX w. definitywnie przestała się rozwijać. Twierdził, że posunięcia radzieckiej biurokracji są w istocie zbawienne dla współczesnych intelektualistów, którzy nie będą trwonić czasu na zajmowanie się martwymi ideami. Równie pozytywnie rozpatrywał dominację filozofii marksistowskiej, bo choć w dużym uproszczeniu, przybliżyć miała masom wciąż żywe idee Heglowskie, a każdy prawdziwy intelektualista może z nich korzystać i rozwijać, nie podpisując się wcale pod samym marksizmem. Dlatego pogodzenie się z bolszewikami miało być według niego jedynie afirmacją Heglowskiej chytrości rozumu. Należało więc ruch komunistyczny zaakceptować jako konieczność historyczną, a nawet potraktować jako jedną z inspiracji tworzenia nowej myśli filozoficznej. Dotyczyło to także kultury zachodniej, która na skutek wydarzeń w Rosji zyskała nowy impuls rozwojowy<sup>33</sup>. W innym tekście opublikowanym w tym samym roku wyjął, że decydujące dla jego poglądów były wydarzenia Wielkiej Wojny, która przerodziła się w swego rodzaju europejską wojnę domową między kapitalizmem

<sup>31</sup> T. Wilson, *Kojève out of Eurasia*, „Radical Philosophy” 2021, no. 2.1, s. 27.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 28–29.

<sup>33</sup> A. Kojève, *Philosophy and the Communist Party*, tłum. T. Wilson, „Radical Philosophy” 2021, no. 2.1, s. 31–33.



a rewolucjonizmem. Jej krwawy bilans ukazać miał swoiste bankructwo kultury zachodnioeuropejskiej, która wykreowała zjawisko imperializmu i militarizmu. Sama Europa, rozdrobniona na wiele narodów podporządkowanych kapitalistycznej logice gospodarczej, utraciła swoje historyczne i cywilizacyjne znaczenie, stając się strefą buforową między dwoma nowymi hegemonami – kapitalistyczną Ameryką i rewolucyjną Rosją<sup>34</sup>.

Kożewnikowa po tych publikacjach musiał bronić sam Karsawin, który tłumaczył, że chodziło mu nie tyle o afirmację cenzury i przemocy, co o próbę znalezienia pozytywnych inspiracji mimo powstania nowego reżimu<sup>35</sup>. Generalnie wczesne teksty Kożewnikowa są oceniane jako początek szukania trzeciej drogi między kapitalistycznym imperializmem a bolszewickim rewolucjonizmem w postaci nowego, uniwersalnego projektu modernistycznego, owocującego odnową kultury europejskiej<sup>36</sup>. Było to jednak możliwe dopiero po jego odcięciu od partykularnych wpływów rosyjskich, co pozwoliło mu stać się w pełni Kojève’em – filozofem nowoczesnego europejskiego uniwersalizmu<sup>37</sup>.

## KRYTYKA KLASYCZNEGO LIBERALIZMU JAKO ŹRÓDŁA REWOLUCJI I IMPERIALIZMU

We *Wstępie do wykładów o Heglu* mamy zawartą wizję wielkiego antagonizmu między panem i niewolnikiem, kładącego się cieniem na dzieje ludzkości. W dużym skrócie, wedle przyjętych interpretacji, miała ona prowadzić do legitymizacji rewolucyjnej przemocy, która stałaby się sposobem na rozwiązanie tego antagonizmu. Dla autora różnica między gotowym poświęcić życie w walce o prestiż panem a chcącym ocalić swoje życie i przeto zmuszonym do pracy niewolnikiem ma źródło w kulturze antycznej, pełnej wojen i najazdów kończących się zniewoleniem podbijanych ludów przez ambitnych wodzów i ich żołnierzy. Przy tym różnica między panem a niewolnikiem miała dla francuskiego filozofa charakter egzystencjalny i powiązany z subiektywną ludzką wolą. Jako główny antagonizm dziejowy jest ona czymś innym niż oryginalna Hegłowska dialektyka Pana i Sługi, która stanowiła

<sup>34</sup> A. Kojève, *Toward an Assessment of Modernity*, tłum. T. Wilson, „Radical Philosophy” 2021, no. 2.11.

<sup>35</sup> Wilson, *Relative Absolutes...*, s. 108–109.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 110–111.

<sup>37</sup> Wilson, *Kojève out of Eurasia...*, s. 30.

wedle współczesnych egzegez jeden z wielu przejściowych momentów świadomości w drodze Ducha do wolności<sup>38</sup>.

Interpretacja Kojève'a nie ma również wiele wspólnego z marksistowską wizją rewolucji i walki klasowej, z którą często była wiązana w przeszłości. Współczesne badania dowodzą, że Marks, choć analizował wiele fragmentów z *Fenomenologii Ducha*, dialektyką panowania i niewoli w ogóle się nie zainteresował<sup>39</sup>. Pojęcie walki klas nie ma nic wspólnego z duchowymi walorami poszczególnych grup czy jednostek, lecz jest modelem wyjaśniającym rozwiązywanie sprzeczności między państwem i jego gospodarką, który przybiera za każdym razem inną formę w danej epoce historycznej, a mówiąc ściślej, w dominującym w niej sposobie produkcji<sup>40</sup>. Podobnie w teorii marksistowskiej charakter rewolucji nie jest z góry określony, a klasycy wielokrotnie zastanawiali się, w zależności od rozpatrywanych warunków, czy będzie miała ona charakter ewolucyjny i pokojowy, czy będzie to raczej zbrojny przewrót<sup>41</sup>.

W ujęciu Kojève'a rewolucja jest nie tyle związana z rozwiązaniem sprzeczności ekonomicznych, co z zaspokojeniem pragnienia i osiągnięciem duchowej satysfakcji przez samych rewolucjonistów<sup>42</sup>. Umożliwić im to miało nowoczesne państwo, posiadające na tyle rozwinięte formy ustrojowe, żeby swoją widzialną ręką znieść wszystkie sprzeczności między obywatelami poprzez powszechne uznanie ich roszczeń<sup>43</sup>. Robotnicy byli dla niego tylko „biednymi burżujami”, którzy pragną się wzbogacić<sup>44</sup>. Jakobinów, nie mówiąc już o komunistach, kojarzył z radykalnymi, rewolucyjnymi wizjami powszechnej emancypacji, opartymi na przemocy politycznej. Dla Kojève'a rewolucjoniści są z natury nonkonformistami i nie potrafią zadowolić się zdobytą władzą po rewolucji<sup>45</sup>, a kieruje nimi pragnienie niszczenia<sup>46</sup>. Stanowili więc esencjalne zagrożenie dla wspólnoty politycznej. Tłu-

<sup>38</sup> M. Siemek, *Hegel: Rozum i historia*, w: *W kręgu filozofów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 30–57.

<sup>39</sup> Ch. Arthur, *Hegel's Master/Slave Dialectic and a Myth of Marxology*, „New Left Review” 1983, no. 142, s. 67–76.

<sup>40</sup> E. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 121–124.

<sup>41</sup> A. Schaff, *Marxist Theory of Revolution and Violence*, „Journal of the History of Ideas” 1973, vol. 34, no. 2, s. 263–270.

<sup>42</sup> A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 30–31.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 156, 211.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 421.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 169.

maczy więc to jego fascynację „wielkimi jednostkami”, takimi jak Napoleon Bonaparte, które miały godzić i jednocześnie ograniczać treści rewolucyjne, łącząc je z silną władzą.

Interpretację powyższą uzasadnia powstały w czasie II wojny światowej niewielki rękopis Kojève’a – *O pojęciu autorytetu*<sup>47</sup>. Autor dowodził w nim, że liberalne teorie umowy społecznej były jednym ze źródeł rewolucyjnego utopizmu. Teorie umowy społecznej zakładały według niego, że większość obywateli przekazuje swój autorytet reprezentantom politycznym tworzącym państwo. Sądził jednak, że uznanie władzy „demokratycznej” większości nad mniejszością opiera się na sile liczebności tej pierwszej i potrzebie negacji „autorytetu” drugiej<sup>48</sup>. Ponadto zakładałoby to, że wyborcy są autorytetami sami dla siebie. W analogiczny sposób, opierając się na sile i przekonaniu o własnej wyjątkowości, swoją władzę miałyby legitymizować uprzywilejowana rewolucyjna elita. Tymczasem w teorii Kojève’a autorytet ma ktoś, czyje polecenia wykonujemy bez oporu, nie ze względu na siłę, która za nim stoi, ale ze względu na uznanie i szacunek, jakim go darzymy<sup>49</sup>. Wybory i wszelkiego rodzaju nominacje miały być więc jedynie potwierdzeniem, że ktoś autorytet posiada. Koncepcja ta była wymierzona zwłaszcza w teorię umowy społecznej Jana Jakuba Rousseau zakładającą, że za pomocą woli powszechnej utworzyć można polityczną całość<sup>50</sup>. Ale prawdziwy przywódca polityczny, twierdził Kojève, charakteryzuje się właśnie tym, że mocą swojego autorytetu przeciwstawia się całości, wykorzystując swoją prywatną wolę do narzucenia państwu zmian. Za takiego uznawał właśnie Napoleona, który to miał stworzyć państwo jako „konkretna osoba”<sup>51</sup>.

Według literalnej interpretacji wykładów Kojève’a historia ludzkości kończy się po bitwie pod Jena w 1906 r., kiedy rozгромienie broniącej starych porządków armii pruskiej umożliwiło Napoleonowi rozpowszechnienie swojego Kodeksu, czyniącego wszystkich ludzi obywatelami, obdarzając ich równością wobec prawa. Wszystkie późniejsze wojny i rewolucje na świecie miały na celu likwidację przedrewolucyjnych anachronizmów. A jednak interpretacja ta jest uważana

<sup>47</sup> Interpretacje poniższe stanowią konkluzje z szerszych, opublikowanych już badań nad fenomenologią autorytetu Kojève’a. Zob. D. Winczewski, *Fenomenologia autorytetu w ujęciu Alexandre Kojève’a*, „Horyzonty Polityki” 2022, t. 13, nr 45, s. 11–30.

<sup>48</sup> A. Kojève, *Notion of Authority*, tłum. H. Weslati, Verso, London & New York 2014, A.3, s. 72 (strony podawane wg odczytu wersji elektronicznej w programie Adobe Acrobat).

<sup>49</sup> *Ibidem*, A.1, s. 42–43.

<sup>50</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Perietatkowicz, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2009, s. 20.

<sup>51</sup> Kojève, *Wstęp...*, s. 254.

za niepełną. Na przykład Riley wskazuje, że u Kojève'a w państwie napoleońskim usatysfakcjonowany może być tylko sam Napoleon, a ustrój przez niego stworzony jedynie otwiera drogę do zbudowania doskonałego państwa, gdyż o takim można mówić dopiero wtedy, gdy rewolucje i wojny ustana, otwierając erę kantowskiego „wiecznego pokoju”<sup>52</sup>. Spostrzeżenie to wydaje się trafne, ponieważ w tym kontekście uwagi Kojève'a wobec następstw rewolucji francuskiej, a także późniejszego bolszewizmu i stalinizmu, stają się zrozumiałe.

François Terré podkreślał, że jego obserwacje były zbliżone do analogicznych wywodów Tocqueville'a, Marksa, Durkheima i Simmla. W rzeczywistości postrewolucyjnej bowiem główny problem dla Kojève'a stanowiło oddzielenie władzy od autorytetu. Takie połączenie miało istnieć w tradycyjnych instytucjach czasów feudalnych, takich jak cech, parafia, sąsiedztwo czy rodzina, które mediowały między władzą i masami. Krytykowane przez Kojève'a teorie kontraktualistyczne miały sankcjonować uniezależnienie się autorytetu politycznego od społecznego<sup>53</sup>.

Co więcej, sądził on, że oparty na tradycji autorytet „ojcowski”, ukierunkowany w metafizycznym sensie na przeszłość, został wyrugowany już w Monteskiuszowskiej teorii trójpodziału władzy. W tejże władza wykonawcza odpowiadać miała „autorytetowi panowania” skierowanego na teraźniejszość, ustawodawcza – związana z „autorytetem przywódczym” – przyszłości, a sądownicza miała być związana z wiecznym ideałem sprawiedliwości. Odcięcie się na poziomie teoretycznym od przeszłości i autorytetu tradycji miało warunkować systemową niestabilność władzy w epoce nowoczesnej. Wobec braku pełnego autorytetu władzy zaczęły w jej ramach dominować albo tendencje ukierunkowane na teraźniejszość (imperializm), albo na przyszłość (rewolucyjne)<sup>54</sup>.

W ujęciu francuskiego myśliciela liberalne teorie władzy stanowią niebezpieczny grunt, gdyż w swej istocie stanowią podłoże dla zakusów urzędników publicznych pragnących przejęcia całości władzy wykonawczej oraz podporządkowania jej władzy ustawodawczej i sądowniczej w imię partykularnych interesów kasty biurokratycznej<sup>55</sup>. Jednocześnie wyzwalają energię różnej maści rewolucjonistów, którzy widząc niesprawiedliwość ukrytą pod płaszczykiem liberalnych teorii,

<sup>52</sup> P. Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, „Political Theory” 1981, vol. 9, s. 5–48.

<sup>53</sup> F. Terré, *Introduction to the French Edition*, w: Kojève, *Notion of...*, s. 15.

<sup>54</sup> A. Kojève, *Notion...*, s. 100–106.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 113.

w imię radykalnej emancypacji są gotowi do niekończącej się walki. Niedoskonałość teorii liberalnej umożliwia również zaistnienie procesów, które wynoszą do władzy tych, którzy rewolucję postrzegają jako zagrożenie dla teraźniejszego *status quo*, rodząc kolejne formy bonapartyzmu i imperializmu.

## REWOLUCJONIZM I IMPERIALIZM JAKO GŁÓWNE PROBLEMY NOWOCZESNEJ EUROPY

W świetle dotychczasowych rozważań staje się jasne, że „dojrzały” Kojève postrzegał zarówno idee rewolucyjne, jak również imperialistyczne jako dwie strony medalu, czyli uważał je za efekt odizolowanej od tradycji i mas, porewolucyjnej, zbiurokratyzowanej władzy politycznej. Władza taka miała być celem i łupem zarówno rewolucyjnych utopistów, jak też agresywnych imperialistów. Jego zdaniem, nawet jeśli mamy do czynienia z ugruntowaną już demokracją liberalną, w której rządy prawa uznawane są za świętość, to także one są niweczone przez niekończące się polityczne potyczki progresywnych liberalistów z konserwatystami, którzy chcą zawłaszczyć prawo dla swoich partykularnych interesów i je nieustannie modyfikują, czyniąc je niesprawiedliwym w oczach obywateli<sup>56</sup>.

Na poziomie teoretycznym refleksje rosyjskiego emigranta stanowią wręcz lustrzane przeciwieństwo bolszewizmu-leninizmu, którego ideologię trafnie zresztą wiązał z koncepcją rewolucji permanentnej Lwa Trockiego. Zakładała ona, że: „Zdobycie władzy przez proletariat nie oznacza doprowadzenia rewolucji do końca, lecz jedynie jej rozpoczęcia. Budowa socjalizmu jest możliwa tylko (...) w skali krajowej i międzynarodowej” i „ musi niechybnie powodować wybuchy wojen (...) domowych i (...) rewolucyjnych”<sup>57</sup>. Trocki podkreślał, że rewolucja nie może mieć żadnych limitów geograficznych ani czasowych, jest możliwa w każdym miejscu na ziemi, a jedyną jej granicą jest zwycięstwo na całym świecie. Taka perspektywa dla Kojève’a oznaczała niekończącą się spiralę przemocy i wyrzeczeń. Jak stwierdził niedawno Rutkiewicz, dla neoheglistów, takich jak Kojève, historycyzm z zawartą w nim dziejową koniecznością nieuchronnego postępu staje się religią wyedukowanych rewolucjonistów (jak Trocki czy Lenin).

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>57</sup> L. Trocki, *Czym jest rewolucja permanentna (Tezy podstawowe)*, tłum. L. Hass, SKFM UW, Warszawa 2010, s. 4.

Dlatego francuski interpretator Hegla odrzucał dialektyczny koncept negacji, jako ruchu prowadzącego do ciągłego negocowania, a co za tym idzie nieustającej rewolucji. Idee wolności i postępu były dla niego produktem świadomości niewolniczej, a upadek *ancien régime*'u i wybuch rewolucji stanowią powrót do Hobbesowskiego stanu wojny wszystkich ze wszystkimi o uznanie. Wola powszechna zamienia się w konfrontację prywatnych. Rewolucjoniści, walcząc o wolność, niszczą ją i wywołując kolejne fale terroru, zmierzają do wzajemnej anihilacji, dopóki nie pojawi się ktoś, kto narzucając swoją dominację, nad tym wszystkim zapanuje<sup>58</sup>.

Wobec tego Kojève uważał, że władza polityczna w państwie rewolucyjnym ciągle jest niestabilna, ponieważ rewolucjoniści zawsze skierowani są na „esencjalnie nową” **przyszłość**, a z ich horyzontu znikają kwestie związane z **teraźniejszością**, jak też ważną dla mas **przeszłością**<sup>59</sup>.

Nic dziwnego, że na Kojève'a był po publikacji swoich wykładów krytykowany przez myślicieli interpretujących heglizm po marksistowsku. Przykładem może być chociażby radziecki heglo-marksista Michaił Lifszyc. Uważał on francuskiego myśliciela za neoheglistę propagującego zachodni imperializm w napoleońskim stylu<sup>60</sup>. Jednak przy wnikliwszym spojrzeniu można orzec, że i z imperializmem nie było Kożewnikowowi po drodze. Za główne dziedzictwo rewolucji francuskiej uważał polityczny tryumf liberalizmu i państw narodowych. Kolejne dekady miały pokazać, że ich logicznym zwieńczeniem jest imperializm. W tym aspekcie jego poglądy rzeczywiście były bliskie analizom marksistowskim. Wydaje się, że uznawał on istnienie „imperializmu burżuazyjnego”, który skupiał się na panowaniu w teraźniejszości przy pomocy siły militarnej<sup>61</sup> i wyzysku kolonialnym. Imperializm ten miał być pokłosiem trwającej od 1848 do 1940 r. porewolucyjnej ery „burżuazyjnej dominacji”, której głównym założeniem miała być obrona kapitalistycznego *status quo* przed nowymi zagrożeniami, takimi jak proletariats i ruch socjalistyczny<sup>62</sup>.

Epoka ta cechować się miała zanikiem rzeczywistości politycznej w ścisłym rozumieniu poprzez zastępowanie jej rządami aparatu administracyjnego opartego na sile aparatu represji oraz stopniową

<sup>58</sup> A.M. Rutkevich, *Alexander Kojève: From Revolution to Empire*, „Studies in East European Thought” 2017, vol. 69, s. 329–344.

<sup>59</sup> A. Kojève, *Notion...*, B I. 1, s. 105.

<sup>60</sup> A. Jubara, *Mihail Lifshits and the Fate of Hegelianism in the 20th Century*, „Studies in East European Thought” 2016, vol. 68, s. 307–318.

<sup>61</sup> A. Kojève, *Notion of Authority...*, B I. 1, s. 105–106.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 102.

animalizacją obywateli poprzez konsumpcyjny styl życia<sup>63</sup>. W depolityzowanym systemie imperialistycznym nawet operacje zbrojne przybierają charakter policyjny<sup>64</sup>, co budzi skojarzenia z dzisiejszymi „misjami stabilizacyjnymi”. Niemniej jednak rozliczne fragmenty prac Kojève’a, zwłaszcza te, które dodawał do książkowej edycji swoich wykładów heglowskich po II wojnie światowej, pokazują w pewnym stopniu jego fascynację osiągnięciami „anglosaskiego imperializmu”, który to mimo oparcia go na „sprawiedliwości klasowej”<sup>65</sup> zdołał w ocenie autora dzięki fordyzmowi zaspokoić pragnienia robotników, realizując w ten sposób postulatory marksistowskie<sup>66</sup>.

Według francuskiego myśliciela szczytową formą imperializmu był imperializm niemiecki i jego kulminacja w postaci hitleryzmu. Był to dla niego imperializm w pewnym sensie najbardziej zdegenerowany, ale nie tylko z powodów moralnych, ale także dlatego, że był spóźnioną o niemal 150 lat próbą uzyskania przez państwo narodowe dominacji nad Europą. Kojève po wojnie pisał, że Hitler był „anachronicznym Robespierre’em”, który „uporawszy się ze swoim Termidorem, zdołał sam podjąć realizacyjne działania Napoleona”<sup>67</sup>. Hitleryzmowi, przy deklarowanej opozycji wobec kapitalistycznej Ameryki i socjalistycznej Rosji, przyświecały idee polityki narodowej, aktualne w czasach rewolucji francuskiej, ale w latach 40. XX w. już przestarzałe, i to one spowodowały kompletną klęskę militarną i polityczną w starciu z Amerykanami i Rosjanami, mającymi bardziej uniwersalne ideały<sup>68</sup>. Imperializm niemiecki poświęcający energię i zasoby wszystkich obywateli na rzecz „romantycznych złudzeń”<sup>69</sup> był więc w heglowskim sensie irracjonalny, dlatego też skazany na klęskę.

Jak trafnie ocenił Ricardo Paparusso, w Kojèveiańskim ujęciu połączenie myśli liberalnej i idei nacjonalistycznych utworowało drogę nazizmowi, który chciał stworzyć „nową Europę”, utrzymując ją jednak w wąskich ryzach terytorialnych i etnicznych państwa narodowego, niewołąc inne nacje<sup>70</sup>. Tymczasem przyszłość, owszem, miała należeć do imperiów, ale nowego typu – kosmopolitycznych i egalitarnych.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>64</sup> A. Kojève, C. Schmitt, *Korespondencja*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2014, nr 4, s. 20.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>66</sup> A. Kojève, *Wstęp...*, s. 455.

<sup>67</sup> A. Kojève, *Imperium łacińskie*, tłum. W. Dłuski, Ł. Sommer, „Kronos” 2009, nr 3, s. 137.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 137–138.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>70</sup> R. Paparusso, *Latin Empires and Large Spaces: Alexandre Kojève and Carl Schmitt on Europe after the End of History*, w: *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*, red. D. Meacham, N. de Werren, Routledge, New York 2021, s. 97–111.

## IRONICZNY STALINIZM JAKO PODŁOŻE „POSTĘPOWEGO BONAPARTYZMU”

Kojève często lubił deklarować się jako komunista, a wręcz stalinista. Twierdził nawet, że jest „świadomością Stalina”. Współcześnie wypowiedzi te oceniane są jako prowokacyjne i ironiczne. Ów „ironiczny stalinizm” Kojève’a miał jednak wymowne znaczenie dla jego ewolucji filozoficznej i politycznej. W latach 30. XX w. prawdopodobnie rzeczywiście uważał, że radziecki komunizm może być wyczekiwany zwieńczeniem Hegłowskiego „końca historii”, który nie został zrealizowany w czasach napoleońskich, gdyż nie doprowadziły one do osiągnięcia przez europejskich obywateli powszechnej satysfakcji.

Kojève doceniał Stalina nie za rozwijanie marksizmu-leninizmu, lecz za przeciwstawienie się jego rewolucyjnemu „utopizmowi”. Główny przedstawiciel i obrońca rewolucyjnego marksizmu, Trocki, zarzucał Stalinowi, iż ten dokonał termidoriańskiego przewrotu, którego celem było: „przemieszczenie władzy z rąk awangardy rewolucyjnej do bardziej konserwatywnych elementów biurokracji i wyższych warstw klasy robotniczej”. Oceniał, że: „urzędnicy radzieccy nie różnią się mniej od rewolucyjnych bolszewików, niż generałowie i prefekci Napoleona różnili się od rewolucyjnych jakobinów”<sup>71</sup>. Jednocześnie przyznawał, że: „Stalin strzeże zdobyczy Rewolucji Październikowej nie tylko przed kontrrewolucją feudalno-burżuazyjną, lecz także przeciwko roszczeniom wytwórców, ich niecierpliwości i niezadowoleniu”<sup>72</sup>, co dla Trockiego wiązało się z analogią do pierwszych lat rządów Napoleona, który tworząc wierne mu elity, miał jednocześnie bronić pewnych zdobyczy rewolucyjnych.

Taka ewolucja struktury władzy w ZSRR nazwana przez Trockiego „postępowym bonapartyzmem” była dla niego jednocześnie „zdradzoną rewolucją”, m.in. przez nawrót do konserwatywnych wartości, rehabilitację instytucji rodziny oraz unifikację kulturową<sup>73</sup>. Ale dla Kojève’a to właśnie te ruchy Stalina miały świadczyć o jego geniuszu politycznym. Chwalił konserwatyzm radzieckiego dyktatora, nawet starając się po wojnie o posadę doradcy Charles’a de Gaulle’a. Stalin miał zrozumieć, że „interpretacja internacjonalistyczno-

<sup>71</sup> L. Trocki, *Państwo radzieckie a kwestia termidora i bonapartyzmu*, tłum. W. Figiel, <https://www.marxists.org/polski/trocki/1935/02/termidor.htm> (dostęp: 5.05.2022).

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> L. Trocki, *Zdradzona rewolucja*, tłum. A. Achmatowicz, <https://www.marxists.org/polski/trocki/1936/zdr-rew/07.htm#0701> (dostęp: 5.05.2022).



-socjalistyczna”, która prowadziła do „sprzężenia państwa radzieckiego z III Międzynarodówką” jest błędna, tak samo jak „pacyfistyczny liberalizm”, ponieważ zgodnie z postulatami Trockiego, jego polityczna orientacja wykracza poza organizm państwowy i ukierunkowana jest na całą ludzkość<sup>74</sup>. Odrzucając trockizm, Stalin miał nadać imperium radzieckiemu narodowy, słowiański charakter – co ograniczyło jego ekspansję, zapewniając jednocześnie polityczne przetrwanie – nie wklajając się przy tym w pułapkę narodowego socjalizmu błędnie opierającego się na idei supremacji jednej nacji<sup>75</sup>.

W tym sensie Stalin i państwo radzieckie nie interesowały Kojève’a jako empiryczne twory z ich sukcesami i porażkami, ale jako nowatorski konstrukt polityczny. Z jednej strony miał być bardziej elastyczny i zdolny do przetrwania niż postnapoleońskie państwa narodowe. Z drugiej odrzucenie humanistycznego uniwersalizmu i ograniczenie do słowiańskiej strefy kulturowej miało go ustabilizować i nie narażać na kurs kolizyjny z imperiami reprezentującymi kulturę anglosaską i kulturę łacińską. Innymi słowy, wydaje się, że przypisywany Stalinowi przez rosyjskiego imigranta specyficzny panslawizm miał przyczynić się do nastąpienia dłuższego pokoju w Europie i wygasic towarzyszące marksizmowi rewolucyjne tendencje. Kojève przejawiał fascynację nim do tego stopnia, że napisał do niego w 1940 r., po rosyjsku, kilkusetstronicowy list zawierający główne idee jego filozofii. Nigdy jednak nie dotarł on do Stalina.

Z relacji Hager Weslati wynika, że Kojève pragnął zostać doradcą radzieckiego tyrana i osiągnąć w ten sposób to, co nigdy nie udało się Heglowi, który nie został „uznany” przez Napoleona, nie mogąc w ten sposób zrealizować swojej filozofii do końca<sup>76</sup>. Wzajemne uznanie tyrana i filozofa miało znieść dualizm idei i działania, umożliwiając powstanie uniwersalnego i homogenicznego państwa. Kojève traktował sprawę bardzo poważnie i oczekiwał zaproszenia do Moskwy, gdzie miałyby dojść do porozumienia ze Stalinem co do strukturalnych reform projektu radzieckiego i ocalić metafizyczny sens rewolucji<sup>77</sup>. Państwo radzieckie wydawało mu się jedynym politycznie koherentnym bytem w odróżnieniu od chaosu postnapoleońskiej „burżuazyjnej polityki”, której emanacją był wspomniany wcześniej hitleryzm, a w wymiarze personalnym szczególnie przypadkiem miał być marszałek

<sup>74</sup> Kojève, *Imperium łacińskie...*, s. 139.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> H. Weslati, *Kojève's letter to Stalin*, „Radical Philosophy” 2014, vol. 184, s. 8–9.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 10–12.

Pétain, który rządził marionetkowym państwem Vichy, nie posiadając do tego żadnej legitymacji<sup>78</sup>. Zdaniem Weslati Kojève, walczący wówczas we francuskim ruchu oporu i oczekujący na wezwanie do Moskwy, zdał sobie w końcu sprawę, że przyjdzie mu odnaleźć się raczej w „komediowym” świecie burżuazyjnym niż uczestniczyć w stalinowskim projekcie przekształcania świata za pomocą zbrodni. Stąd też w trakcie wojny porzucił swój rozwijany od lat 30. projekt heroicznej fenomenologii ducha na rzecz bardziej umiarkowanej, pokojowej fenomenologii prawa. Oceniał, że wszyscy przywódcy powojenni będą chcieli tego samego, tj. rządzenia imperium, ale ci zachodni posługują się mniej inwazyjnymi środkami, by osiągnąć sukces<sup>79</sup>. Następnie, dzięki znajomościom swojego byłego studenta Roberta Marjolina stał się doradcą ekonomicznym rządu francuskiego i samego de Gaulle’a. Nie da się ukryć, że w teoretycznym sensie polityka, nawet ta w wydaniu stalinowskim, nie miała dla francuskiego myśliciela głębszego wymiaru moralnego. Zwrócił się w stronę „polityki burżuazyjnej”, osiągnięć amerykańskiego fordyzmu i kultury zachodniej nie dlatego, że uważał ją za bardziej moralną czy postępową od stalinizmu, ale dlatego, że wydała mu się ostatecznie skuteczniejsza.

Prywatnie miał on jednak świadomość ogromu stalinowskich zbrodni i rozmaitych dysfunkcji systemu radzieckiego. Oceniał podobnie jak keynesowska ekonomistka Joan Robinson, że forsowna modernizacja w ZSRR była niczym innym jak powtórzeniem w dużo szybszym tempie podobnego procesu w dziewiętnastowiecznych krajach zachodnioeuropejskich, a „kultura radziecka jawi się jako bardzo uproszczona wersja cywilizacji francuskiej, zatrzymanej w rozwoju gdzieś w roku 1890 i dostosowanej do poziomu dwunastoletniego dziecka”<sup>80</sup>. Ostatecznie dla Kojève’a ludzie radzieccy, jak i Chińczycy, mieli okazać się „biednymi Amerykanami”<sup>81</sup> chcącymi za pomocą brutalnych metod doszłusować do zachodniego modelu państwa dobrobytu.

W aspekcie politycznym, niejako potwierdzając prognozy Trockiego, francuski myśliciel zauważał, że w państwie radzieckim doszło do podobnego zaniku polityki jak w świecie liberalnym. Partia komunistyczna jako ciało polityczne przestała w czasach stalinizmu istnieć w takim sensie, że jej członkowie zaczęli przypominać: „francuskich absolwentów politechniki, inspektorów finansów, albo brytyjskich

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 14–15.

<sup>80</sup> A. Kojève, *Moskwa. Sierpień 1957 roku*, tłum. P. Nowak, „Kronos” 2014, nr 4, s. 34.

<sup>81</sup> Kojève, *Wstęp...*, s. 455.

absolwentów Oksfordu i Cambridge” i w większości kontynuowali tradycje przedrewolucyjnego mieszczaństwa<sup>82</sup>. Radzieccy towarzysze partyjni, pnący się w górę w aparacie władzy, przestali więc się różnić od ich zachodnich odpowiedników, takich jak labourzyści czy torysi, dla których kariera polityczna była sposobem realizacji prywatnych interesów w społeczeństwie mieszczańskim. Podkreślał również odnowę religii prawosławnej<sup>83</sup>. Ostatecznie państwo radzieckie, zarządzane przez biurokratów i wojskowych, miało na wzór zachodnich wyprodukować skonsolidowane społeczeństwo dążące do wzorców zachodnich. Było to dla niego zjawiskiem pozytywnym, ponieważ powstrzymywało je przed dalszą ekspansją, co było charakterystyczne dla starego bolszewizmu w wydaniu Trockiego. Kojève po wojnie uznał, że podstaw prawdziwie uniwersalnego państwa należy poszukać w łacińskiej Europie.

### OSTATNIE PAŃSTWO

Niedoszły filozoficzny konsultant Stalina uważał, że po wojnie świat zostanie zdominowany przez rywalizację imperiów anglosaskich (amerykańskie, brytyjskie) i radzieckiego. Sądził, że Zachodnia Europa może pozostać niezależna tylko pod warunkiem, że pod przewodnictwem Francji stworzy własne imperium osadzone w kulturze łacińskiej. W swoim memorandum opracowanym na zlecenie rządu francuskiego podkreślał to, co zaznaczał we wcześniejszych tekstach, czyli oparcie władzy na silnym autorytecie (de Gaulle’a) i skupionej wokół niego elity („ekonomicznej, technicznej i kulturalnej”), która miałaby trzymać w ryzach komunistyczną i socjalistyczną lewicę wraz ze skonfliktowaną z nią prawicą<sup>84</sup>.

Samo „imperium” miało opierać się przede wszystkim na unii ekonomicznej. Do założeń należało również m.in. połączenie potencjału kolonii krajów europejskich oraz przymierza z Kościołem katolickim jako autorytetu reprezentującego w teorii rosyjskiego imigranta niezbędną dla stabilności władzy politycznej tradycji. Polityczne i ekonomiczne wysiłki służące zjednoczenie łacińskiej Europy miały na celu przede wszystkim zapewnienie jej dużej dozy samowystarczalności gospodarczej, a przez to również militarnej. Dzięki temu byłaby niezależna od wpływów amerykańskich, radzieckich, jak również anglosaskich

<sup>82</sup> Kojève, *Moskwa...*, s. 36.

<sup>83</sup> Kojève, *Imperium łacińskie...*, s. 146.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 158–160.

i germańskich (Kojève zakładał, że Wielka Brytania i Niemcy ze względu na swój narodowy imperializm nie będą pasowały do takiej Unii).

Miało to być imperium pozbawione standardowo rozumianego imperializmu i militarizmu, o pacyfistycznych podstawach uzyskanych dzięki spójności ekonomicznej i kulturowej. Imperializm i militarizm był dla Kojève'a wyrazem słabości, charakterystycznym dla państw narodowych, walczących bez ustanku o przetrwanie i ekspansję<sup>85</sup>.

Imperium miało cechować również inne podejście do spraw społecznych i kolonializmu. Kiedy w latach 50. XX w. wygłaszał wykład dla biznesmenów niemieckich, podkreślał, że Marks wcale nie mylił się w swoich założeniach, a kapitalizm zmuszony został do głębokiej reformy. Kiedy mówił, że Henry Ford był największym marksistą XX w., chodziło mu o to, że kapitalistyczne elity umiały wyciągnąć lekcję z marksizmu i doprowadzić do pełnego zatrudnienia oraz stworzenia państwa dobrobytu. W tak rozumianym fordyzmie zyski były dzielone w taki sposób, żeby zaspokoić potrzeby konsumpcyjne niższych klas społecznych. Chroniło to Zachód przed rewolucjami robotniczymi i autokratycznymi rządami. Kojève uznał, że taką politykę należało stosować globalnie, a zwłaszcza w koloniach, gdyż trafnie przewidywał, że w innym przypadku zaczną się rewolucjonizować i odłączać od macierzy<sup>86</sup>.

Słowem, w powojennych pismach i działaniach francuskiego filozofa ideą przewodnią stało się stworzenie ponadnarodowego Welfare State<sup>87</sup>, które miało być gwarantem stabilnych rządów, niezagrożonych przez ciągłe rewolucje, wojny i dyktatorskie rządy, będące symptomem rozpadu autorytetu władzy politycznej po rewolucji francuskiej. Jednak, aby stworzyć takie ostateczne państwo, należało rozwiązać kwestię jego ustroju. Dla Kojève'a idealny ustrój, będący „zwieńczeniem” historii, to taki, który wyczerpuje filozoficzne ideały sprawiedliwości, w ten sposób umożliwiając osiągnięcie satysfakcji przez wszystkich obywateli.

Prawo było dla niego szczególnym fenomenem, ponieważ związana z nim idea sprawiedliwości i różne sposoby jej rozumienia towarzyszyły człowiekowi przez całe jego dzieje<sup>88</sup>. Uważał, że można wyróżnić dwa główne ideały sprawiedliwości, które dialektycznie się ze sobą ścierają. Pierwszym jest ideał równości. Kojève uznawał go za „arysto-

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>86</sup> A. Kojève, *Kolonializm z perspektywy europejskiej*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2014, nr 4, s. 5–16.

<sup>87</sup> Poniższe rozważania bazują częściowo na moim wcześniejszym artykule, w którym szerzej opisuję rolę Kojève'a jako jednego z ideologów Unii Europejskiej, Zob. D. Winczewski, *Fenomenologia autorytetu...*

<sup>88</sup> A. Kojève, *Outline of Phenomenology of Right*, tłum. B.P. Frost, R. Howse, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2000, s. 209–214.

kratyczny”, ponieważ genetycznie rzecz biorąc, idea formalnoprawnej równości występowała wśród klas panujących, począwszy od deklarujących wzajemną równość Spartiatów, poprzez feudalnych królów, którzy zwykle nazywali siebie pierwszymi pośród równych, a w najbardziej radykalnym wariacie polskiej szlachcie, dla której elementarna równość miała wyrażać się w *liberum veto*<sup>89</sup>. Ideał ten miał inspirować egalitarne rewolucje podyktowane pragnieniem nabycia tych samych praw przez klasy poddane<sup>90</sup>. Z drugiej strony mamy „burżuazyjny” ideał ekwiwalencji, który godzi się na nierówność, pod warunkiem iż jest ona obwarowana kompensacją za poniesiony wysiłek, co oznacza w skrócie, że pewne dobra powinny być przynależne tym, którzy ponieśli na jego rzecz największy wysiłek lub najbardziej ich potrzebują<sup>91</sup>. Typowym przykładem dla francuskiego myśliciela była redystrybucja podatkowa, na którą burżuazja przeważnie się zgadza, jednocześnie protestując przeciwko równemu opodatkowaniu kapitału<sup>92</sup>.

Aby jednak państwo cieszyło się powszechnym uznaniem wszystkich obywateli, powinno łączyć oba te ideały w systemie prawnym. Eliminacja sprzeczności między ideałem równości a ideałem ekwiwalencji miałyby zakończyć historyczną ewolucję prawa i stworzyć prawo absolutne, respektowane przez wszystkich obywateli usatysfakcjonowanych życiem w tak urządzonym organizmie państwowym<sup>93</sup>. Innymi słowy, chodziło o znalezienie punktu równowagi, w którym równość nie przeważałaby nad ekwiwalencją i *vice versa*<sup>94</sup>. Finalny balans miałby polegać na formalnej równości praw politycznych, społecznych i ekonomicznych, a z drugiej strony na ekwiwalencji pozwalającej na swobodę zawierania umów i rozporządzania własnością prywatną.

Kojève nie podał nigdzie szczegółowego kodeksu praw spełniających tak rozumiany ideał sprawiedliwości, zadowolając się rozpatrywaniem niektórych skrajnych przypadków. Przykładowo, analizując kwestię uśmiercenia drugiej osoby za jej zgodą, stwierdził, iż umowa taka może być anulowana przez prawo, ponieważ jest ona niesprawiedliwa w stosunku do społeczeństwa, którego członkowie muszą żyć do samego końca<sup>95</sup>. Podobnie jest w przypadku różnych spraw obyczajowych i seksualnych.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 240.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 241.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 253.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 254.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 268.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 270–271.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 290.

W sensie społecznym oparte na ideale sprawiedliwości absolutnej ostatnie państwo miało być swoistą syntezą kapitalizmu i socjalizmu, ponieważ oba systemy same w sobie były dla Kojève'a irracjonalne. Ale połączenie wolnej przedsiębiorczości, swobody inicjatywy gospodarczej z egalitarnymi regulacjami i transnarodowym planowaniem bezpieczeństwa oraz polityki społecznej miało przynieść obywatelom satysfakcję w możliwości efektywnej pracy i rozwoju<sup>96</sup>.

Wszystko to zakładało supremację władzy sędziowskiej jako władzy najwyższej, sprawującej kontrolę nad władzą ustawodawczą i wykonawczą, przeciwstawiając się w ten sposób dążeniom polityków do podporządkowania i zawłaszczeniu sobie prawa, co implikuje niestabilność systemu politycznego.

Reprezentanci wymiaru sprawiedliwości mogliby być wybierani drogą elekcji albo losowani, niczym amerykańscy ławnicy<sup>97</sup>, gdyż Kojève wierzył w powiedzenie, że „sprawiedliwość jest ślepa”, a ci, którzy rzeczywiście posiadają autorytet sędziowski udowodnią to w działaniu lub zostaną zastąpieni. Prawo miało mieć oczywiście charakter międzynarodowy, podporządkowując sobie prawo krajowe, które zdaniem autora zwykle reprezentuje interesy elit danego państwa<sup>98</sup>. Nad wszystkim miał czuwać najwyższy Trybunał, który mógłby skazywać zagrażających stabilności państwa urzędników na śmierć<sup>99</sup>. Nawet jeśli ci przejęliby kontrolę nad władzą sądowniczą, to doskonałość absolutnego ideału sprawiedliwości i sformułowanych podług niego praw i tak by sprawiła, że obywatele zbuntowaliby się przeciwko grupom pragnącym je zmienić, uznając ich przedstawicieli za zwykłych kryminalistów<sup>100</sup>. Kojève nie wskazywał nigdzie w swoich pismach, że sukces takiego ustroju jest gwarantowany, a jego osiągnięcie jest historycznie zdeterminowane. Dał jednak do zrozumienia, że ostatnie państwo stanowi logiczną syntezę dotychczasowych form prawnych, przez to fundując ideał, którym kierować się powinna współczesna polityka.

## WNIOSKI. JAKI „KONIEC HISTORII”?

Jak podkreślają współcześni tłumacze Kojève'a, Robert Howse i Paul Bryan-Frost, jego teoriom, wbrew utartym interpretacjom, daleko do

<sup>96</sup> R. Howse, *Kojève's Latin Empire*, „Policy Review” August & September 2004, <https://www.hoover.org/research/kojeves-latin-empire> (dostęp: 12.05.2022).

<sup>97</sup> F. Terré, *Introduction...*, s. 33.

<sup>98</sup> A. Kojève, *Outline of Phenomenology of Right*, s. 316–331.

<sup>99</sup> Kojève, *Notion of Authority*, B I, s. 117.

<sup>100</sup> A. Kojève, *Outline of Phenomenology of Right*, s. 298.

jednej z wulgarnych wersji marksistowskiego historycyzmu. Uniwersalne i homogeniczne państwo to nie ponowna animalizacja ludzi pod tyrańskimi rządami, jak głosił Strauss<sup>101</sup>, nie tryumf liberalizmu, jak chciał Fukuyama, nawet nie sama omówiona tu idea imperium, ale przede wszystkim legalna integracja międzypaństwowa zjednoczonych międzynarodowym ładem konstytucyjnym, opartym na pojedynczym, powszechnie uznanym ideale sprawiedliwości<sup>102</sup>.

Głównym celem Kojève'a było przewyciężenie rozumienia polityki w ujęciu Carla Schmitta, dla którego fundamentem polityczności była egzystencja wrogo do siebie nastawionych państw narodowych<sup>103</sup>. „Ostatnie państwo” miało w ten sposób zakończyć trwającą od rewolucji francuskiej epokę niekończącej się „europejskiej wojny domowej”, uniemożliwiającej porewolucyjnym obywatelom osiągnięcie życiowej satysfakcji w stabilnych warunkach. Satysfakcja człowieka realizuje się, wedle Kojève'a, przede wszystkim na miłości możliwej do zrealizowania w szczęśliwym życiu rodzinnym, opartym na równouprawnieniu płciowym<sup>104</sup>. Gwarantem możliwości jej uzyskania miał być właśnie niezawodny system prawny. Dzięki niemu obywatel mógłby wreszcie skupić się na własnym życiu.

Warto rozpatrzyć, jak to wszystko ma się do zakładanego przez samego Kojève'a i jego komentatorów „końca historii”, który lokalizowany był przez nich w różnych czasach i miejscach, co skutkowało oskarżeniami jego filozofii o zbytnią ogólnikowość i naiwność. Myślę, że należy w tym miejscu zwrócić uwagę na charakter francuskiego myśliciela i jego ostatnie słowa w dyskusji ze Straussem. Otóż Kojève ostatecznie zgodził się z nim w liście, że filozofia powinna mieć charakter ezoteryczny<sup>105</sup>, na dowód czego podał swój krótki esej o Julianie Apostacie, w którym interpretował dzieła rzymskiego cesarza krytykującego pogaństwo, jako ukrytą krytykę teologii jako takiej, przypisując mu więc zakamuflowany ateizm<sup>106</sup>. Większości buńczucznych nierzadko też Kojève'a również nie należy brać dosłownie.

W innym miejscu pisał bowiem, że żeby można było powiedzieć o człowieku i jego świecie, jako tworze historycznym, coś prawdziwego,

<sup>101</sup> Zob. L. Strauss, *O Tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górnisevicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

<sup>102</sup> R. Howse, P.B. Frost, *Introductory Essay*, w: A. Kojève, *Outline of Phenomenology of Right*, s. 2–3.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 7–8.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>105</sup> List Kojève'a do Straussa 17.02.1959, w: L. Strauss, *O tyranii*, s. 291.

<sup>106</sup> A. Kojève, *Cesarz Julian i jego sztuka pisanania*, tłum. A. Dwulit, „Kronos” 2009, nr 3, s. 178–191.

trzeba przyjąć, że historia ma jakiś koniec, ale to nie znaczy, że jest ona w jakiś zewnętrzny sposób ograniczona. Kończy się dopiero, gdy człowiek nie chce już nic zmieniać<sup>107</sup>. Podkreślał, że historia jest dla niego przede wszystkim historią dążenia do mądrości i samowiedzy człowieka, czyli historią filozofii<sup>108</sup>. Koniec historii nie jest dla niego jakimś empirycznym końcem, który dokonał się lub dokona, nie jest żadną „prawdą”, ale projektem o niejednoznacznej treści, ponieważ istnieją różne interpretacje heglizmu, w związku czym są też różne wizje jego „realizacji”<sup>109</sup>. Nie można więc z góry orzec, jaki konkretnie kształt przybierze.

Koniec historii wydaje się w tym kontekście jedynie pewną ideą regulatywną. Jego heglizm, czy heglo-marksizm, jak kto woli, nie prowadzi do literalnego końca ludzkiej historii pod postacią ponowoczesnego kapitalizmu czy komunizmu. Jest zwieńczeniem historii ideologicznej pod postacią projektu powszechnego uznania wszystkich ludzi w doczesnym świecie historycznym. Trudno wszakże pomyśleć o bardziej inkluzywnej i całościowej ofercie dla ludzkości.

Bonapartyzm Kojève’a wiąże się w tym miejscu z **chytrością rozumu**, która nie zdążyła wypełnić się w czasach Napoleona, którego ograniczone modelem państwa narodowego imperium upadło, podobnie jak stojąca za nim wizja. Myśliciel ów zdawał się wierzyć, że ambitny wódz otoczony racjonalnymi elitami może dzięki właściwej ideologii stworzyć podwaliny doskonałego ustroju prawnego, który obejdzie się na dłuższą metę bez wodzów i hord polityków. Z drugiej strony w innych pismach wieszczył koniec polityki i przejście do świata biurokratycznej administracji, przeżuwania tradycji kulturowych czy dehumanizacji ludzkości skupionej na dekadencjach przyjemnościach.

Dla krytyków oznacza to słabość jego filozofii, która nie potrafiła określić konkretnego finału historii. Jednak w świetle powyższych rozważań można wysnuć inny wniosek, a mianowicie, że nie można jej sprowadzić do szeroko krytykowanych w XX w. deterministycznych i teleologicznych wizji historycznych. Raczej jest wyrażeniem poglądu, że ludzie tworzący historię kierują się finalistycznymi ideami. Jak celnie komentuje Siergiej Biarejszyk, dla Kojève’a prawdziwa filozofia jest poza historią. Dlatego filozof, chcąc zrozumieć historię, sytuuje się sam na jej domniemanym końcu. Odnosząc się do niej, dokonuje

<sup>107</sup> A. Kojève, *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbrich, „Kronos” 2014, nr 4, s. 108.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 120–121.



zawieszenia temporalności<sup>110</sup>. Można pokusić się o wniosek, że również nadejście uniwersalnego i homogenicznego państwa nie musi oznaczać wygaszenia historii ideologicznej w dosłownym sensie, co stanowić może pewien stan przejściowy między wojnami lub rewolucjami albo dać początek nowej ewolucji skoncentrowanej na być może niekończącej się drodze do spełnienia absolutnego ideału sprawiedliwości.

## BIBLIOGRAFIA

- Arthur Ch., *Hegel's Master/Slave Dialectic and a Myth of Marxology*, „New Left Review” 1983, no. 142.
- Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Balibar E., *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2007.
- Biareishyk S., *Five-year Plan of Philosophy: Stalinism after Kojève, Hegel after Stalinism*, „Studies in East European Thought” 2013, vol. 65.3.
- Bloom A., *Responses to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, no. 16, s. 19–21.
- Gourevitch V., Roth M.S., Wprowadzenie, w: L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Howse R., Frost B.P., *Introductory Essay*, w: A. Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000.
- Howse R., *Kojève's Latin Empire*, „Policy Review” August & September 2004, <https://www.hoover.org/research/kojeves-latin-empire> (dostęp: 12.05.2022).
- Jubara A., *Mihail Lifshits and the Fate of Hegelianism in the 20th Century*, „Studies in East European Thought” 2016, vol. 68.
- Kojève A., *Atheism*, tłum. J. Love, Columbia University Press, New York 2018.
- Kojève A., *Cesarz Julian i jego sztuka pisania*, tłum. A. Dwulit, „Kronos” 2009, nr 3.
- Kojève A., *Descartes and Buddha*, tłum. M. Pozdnyakov, „Critical Research on Religion” 2015, vol. 3, no. 3, s. 320–322.
- Kojève A., *Hegel, Marks i Chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbrich, „Kronos” 2014, nr 4.
- Kojève A., *Imperium łacińskie*, tłum. W. Dłuski, Ł. Sommer, „Kronos” 2009, nr 3.

---

<sup>110</sup> S. Biareishyk, *Five-year Plan of Philosophy: Stalinism after Kojève, Hegel after Stalinism*, „Studies in East European Thought” 2013, vol. 65.3, s. 243–258.

- Kojève A., *Kolonializm z perspektywy europejskiej*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2014, nr 4.
- Kojève A., *Moskwa. Sierpień 1957 roku*, tłum. P. Nowak, „Kronos” 2014, nr 4.
- Kojève A., *Notion of Authority*, tłum. H. Weslati, Verso, London–New York 2014.
- Kojève A., *Outline of Phenomenology of Right*, tłum. B.P. Frost, R. Howse, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham 2000.
- Kojève A., *Philosophy and the Communist Party*, tłum. T. Wilson, „Radical Philosophy” 2021, no. 2.1.
- Kojève A., *Toward an Assessment of Modernity*, tłum. T. Wilson, „Radical Philosophy” 2021, no. 2.1.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Kojève A., Schmitt, C. *Korespondencja*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2014, nr 4.
- Kojewnikoff A., *The Doctrine of World*, w: *The Religious Methaphysics of Vladimir Solovyov*, tłum. I. Merlin, M. Pozdnyakov, Springer, London 2018.
- Kwiek M., *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999.
- List Kojève’a do Straussa 17.02.1959, w: L. Strauss, *O tyranii*, s. 291.
- Love J., *The Black Circle*, Columbia University Press, New York 2018.
- McCarney J., *Shaping Ends: Reflections on Fukuyama*, „New Left Review” 1993.
- Murphy G., *Amicus Plato: The Dialogue Between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, [https://www.academia.edu/35785845/3\\_Amicus\\_Plato\\_The\\_Dialogue\\_Between\\_Leo\\_Strauss\\_and\\_Alexandre\\_Koj%C3%A8ve](https://www.academia.edu/35785845/3_Amicus_Plato_The_Dialogue_Between_Leo_Strauss_and_Alexandre_Koj%C3%A8ve) (dostęp: 5.05.2022).
- Nichols J., *Alexandre Kojève: Wisdom at End of History*, Rowman & Littlefield, Lanham 2017.
- Nowak-Juchacz E., *Hegel Alexandra Kojève’a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999.
- Nowak P., *Ontologia sukcesu*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006.
- Paparusso R., *Latin Empires and Large Spaces: Alexandre Kojève and Carl Schmitt on Europe after the End of History*, w: *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*, red. D. Meacham, N. de Werren, Routledge, New York 2021.
- Riley P., *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, „Political Theory” 1981, vol. 9.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Perietiatkowicz, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2009.

- Roth M.S., *A problem of recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, „History and Theory” 1985, vol. 24, no. 3, s. 293–306.
- Rutkevich M. A., *Alexander Kojève: From Revolution to Empire*, „Studies in East European Thought” 2017, vol. 69.
- Schaff A., *Marxist Theory of Revolution and Violence*, „Journal of the History of Ideas” 1973, vol. 34, no. 2.
- Siemek M.J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.
- Siemek M., *Hegel: Rozum i historia*, w: *W kręgu filozofów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984.
- Sikora M., *Mit wiecznego powrotu w filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.
- Sołowjow W. *Krótką opowieść o Antychryście*, tłum. A. Czendlik, Znak, Kraków 2018.
- Strauss L., *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Terré F., *Introduction to the French Edition*, w: Kojève, *Notion of Authority*.
- Trocki L., *Czym jest rewolucja permanentna (Tezy podstawowe)*, tłum. L. Hass, SKFM UW, Warszawa 2010.
- Trocki L., *Państwo radzieckie a kwestia termidora i bonapartyzmu*, tłum. W. Figiel, <https://www.marxists.org/polski/trocki/1935/02/termidor.htm> (dostęp: 5.05.2022).
- Trocki L., *Zdradzona rewolucja*, tłum. A. Achmatowicz, <https://www.marxists.org/polski/trocki/1936/zdr-rew/07.htm#0701> (dostęp: 5.05.2022).
- Weslati H., *Kojève’s Letter to Stalin*, „Radical Philosophy” 2014, vol. 184.
- Wilson T., *Relative Absolutes: Alexandre Kojève and Russian Philosophy Abroad* (rozprawa doktorska), University of Pittsburgh, Pittsburgh 2019.
- Wilson T., *Kojève out of Eurasia*, „Radical Philosophy” 2021 no. 2.11.
- Winczewski D., *Fenomenologia autorytetu w ujęciu Alexandre Kojève’a*, „Horyzonty Polityki” 2022, t. 13, nr 45.