

Michał Herer

Część A czwartego rozdziału *Fenomenologii ducha* Hegla i jej „komentowany przekład” A. Kojève’a. Próba lektury równoległej

Podstawowa trudność związana z projektem lektury „podwójnej”, odnoszącej się do tekstu oryginalnego i do komentarza, polega między innymi na tym, że narzuca się tu pewien nazbyt ciasny schemat hermeneutyczny. Lektura komentarza musiałaby przybrać postać sprawdzianu jego „poprawności”, postać porównania. W najlepszym wypadku mogłoby zatem dojść do sporu różnych interpretacji o sens źródłowego, interpretowanego tekstu. Zasadniczy mankament takiej podwójnej lektury to nie tylko (lub nie przede wszystkim) fakt, że interpretujący poruszałby się stale w zamkniętym kręgu „porównywania”, lecz także i to, że — dążąc do jak najrzetelniejszej weryfikacji — mógłby stracić z oczu sens ewentualnych rozbieżności. Jedyne możliwe w ramach takiego postępowania pytanie brzmi: czy komentarz nie odbiega od interpretowanego tekstu (lub mojej interpretacji tegoż)? Jednak takie nastawienie okazuje się, po pierwsze, hermeneutycznie bezpłodne, ponieważ „rozbieżność” zawsze może oznaczać coś więcej niż tylko prosty brak zgodności, po drugie zaś, wikała się ono w „techniczną” niemożliwość porównania doskonałego.

Obydwa aspekty uwidaczniają się w przypadku lektury omawianych tutaj tekstów, mianowicie części A czwartego rozdziału *Fenomenologii ducha* („Samoistność i niesamoistność samowiedzy; panowanie i niewola”) oraz jej „komentowanego przekładu”¹ dokonanego przez A. Kojève’a. Próba immanentne-

¹ Wyrażenie Raymonda Quenau, francuskiego wydawcy *Wstępu do wykładów o Heglu* (por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, Warszawa 1999, nota „Od Wydawcy”). Tekst Kojève’a, który później włączony został „zamiast wstępu” do *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris 1947), ukazał się po raz pierwszy w „Mésures”, 14. 01. 1939. Specyfikę owego „przekładu” widać doskonale w polskim wydaniu dzieła Kojève’a, gdzie dodatkowo zamieszczono oryginalny tekst niemiecki oraz jego „normalną” polską wersję, będącą poprawionym przez Ś.F. Nowickiego przekładem A. Landmana.

go porównania fragmentów napotyka tym większy opór, że odsyłają one stale poza siebie (tekst Hegla do całości *Fenomenologii ducha* i do Heglowskiego systemu w ogóle, zaś tekst Kojève'a do całości jego słynnego *Wstępu*). Stosunek między oryginałem i komentarzem staje się coraz bardziej problematyczny². Zarazem jednak to właśnie owe szersze konteksty określają hermeneutyczne ramy podwójnej lektury. Nową trudność można by zatem sformułować tak: nie sposób zinterpretować dwóch wybranych tu fragmentów, nie rozważając pytań bardziej ogólnych (na przykład pytania o „koniec historii” albo o antropologiczną redukcję³ Kojève'a), na te zaś nie sposób odpowiedzieć, nie proponując pewnej całościowej interpretacji filozofii Hegla. To ostatnie nie jest wprawdzie zasadniczo niewykonalne, wykracza jednak w sposób oczywisty poza ramy niniejszego eseju.

Wydaje się, że w obliczu tej hermeneutycznej pułapki pozostaje tylko jedno wyjście — rezygnacja z doskonałego porównania oraz podjęcie próby uchwycenia sensu zawsze lokalnych zbieżności i rozbieżności. Komentator, tworzący komentarz do komentarza, skazany jest przy tym na ciągłe „balansowanie” między obydwojema fragmentami, a także między każdorazowymi kontekstami owych fragmentów.

Za „komentowany przekład” we właściwym (a zarazem swoistym) sensie może uchodzić większa część Kojewiańskiego tekstu, mianowicie ta, w której faktycznie komentuje on poszczególne, przełożone przez siebie ustępy *Fenomenologii*, nie dotyczy to jednak artykułu w całości. Bezpośredni komentarz rozpoczyna się od tego miejsca rozdziału o „panowaniu i niewoli”⁴, gdzie Hegel

² Problematyczna staje się mianowicie Kojewiańska „lektura” Hegla jako taka.

³ W podwójnym sensie redukcji do (historycznego) człowieka oraz redukcji tego, co ludzkie.

⁴ Heglowski termin „Knechtschaft” A. Landman oddawał w swoim przekładzie *Fenomenologii ducha* jako „niewola” (za odpowiednik słowa „Knecht” przyjmując konsekwentnie „niewolnika”). Marek J. Siemek wskazał na niefortunność tego zabiegu i zaproponował zastąpienie kontrowersyjnych wyrażen odpowiednio przez „służebność” oraz „sługę” (por. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 77). Uznając w zasadzie słuszność argumentu Siemka, który zauważa, iż „filozoficzne znaczenie dialektycznej figury «Pana i Sługi» wykracza [...] daleko poza jej czysto historyczne odniesienie do klasyczno-antycznego społeczeństwa opartego na niewolnictwie”, pozostaję jednak przy starej wersji. W przeciwnym razie należałoby bowiem poprawić nie tylko Landmana i Nowickiego, ale i samego Kojève'a, który także mówi o „niewoli” i „niewolniku”, mimo że z pewnością podpisałby się pod tezą o uniwersalności stosunku „Herrschaft und Knechtschaft”, będącego w jego przekonaniu modelem wszelkich stosunków społecznych w obrębie Historii (na paradoks ten zwraca również uwagę Siemek w *Dwóch modelach intersubiektywności*; por. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 191). Postulat wyeliminowania błędu, który utrwalił się dzięki sile tradycji (czy może raczej — bezwładu), wysuwali zresztą nie tylko filozofowie inspirowani „społeczną” refleksją Kojève'a. Już w 1980 roku Jan Garewicz krytyko-

przechodzi od perspektywy fenomenologa do perspektywy samowiedzy (H 216; w. 18-21)⁵. Wiążąca pozostaje perspektywa „dla nas, czyli samo w sobie” (*für uns oder an sich*), przy czym opis Kojève’a w charakterystyczny sposób zdaje się odbiegać od opisu Hegłowskiego.

Hegel zaczyna od eksplikacji pojęcia „uznania” lub — inaczej mówiąc — pojęcia samowiedzy „samej w sobie i dla siebie”, która „istnieje tylko jako coś, co zostało uznane” (H 214). Nieskończoność tej samowiedzy, jej „jedność” w „podwojeniu” należy rozumieć w kontekście analiz, poprzedzających rozważania o „panowaniu i niewoli”, jako zapośredniczoną jedność samowiedzy i życia. Synteza dokonuje się w sferze intersubiektywności, w której naprzeciw samowiedzy pożądaną staje inna samowiedza. Zdarzenie to puszcza w ruch dialektykę uznania, ruch „posiadającego podwójne znaczenie zniesienia”, powrotu do siebie i wreszcie wzajemnego zapośredniczenia każdej samowiedzy z samą sobą poprzez inną samowiedzę (por. H 214-216). Cały proces przebiega zgodnie z zasadą ścisłej wzajemności: „Czynność ta [zagubienie siebie w innym i odnalezienie się w nim, zniesienie innego oraz jego uwolnienie — M.H.] ma więc podwójne znaczenie nie tylko dlatego, że jest czynnością samowiedzy zarówno w *odniesieniu do siebie samej*, jak i w *odniesieniu do drugiej samowiedzy*, ale również dlatego, że jest w sposób nierozdzielny *czynnością zarówno jednej, jak i drugiej samowiedzy*” (H 215). Stąd powrót samowiedzy do siebie samej i zapośredniczenie obydwu członów skrajnych — jako rezultat owej czynności i jej właściwy sens — to dla fenomenologa „czyste pojęcie uznawania” (H 216), pojęcie uznania wzajemnego.

Co się zaś tyczy Kojèveańskiego komentarza, należałoby na wstępie zaznaczyć, że opisana wyżej dialektyka, zawarta w pierwszych siedmiu akapitach rozdziału o „panowaniu i niewoli”, w ogóle nie została w nim uwzględniona. W centrum znajduje się raczej pojęcie pożądania, opozycja między pożądaniem zwierzęcym a specyficznie ludzkim „pożądaniem uznania”⁶. To pierwsze zwraca się

wał przekład Landmana, powołując się na Hegłowskie wykłady z filozofii religii, gdzie stosunek „Herrschaft und Knechtschaft” wykracza (w pewnej, z gruntu anty-Kojèveańskiej interpretacji) poza sferę relacji międzyludzkich, stając się modelem stosunku między Bogiem a człowiekiem (por. J. Garewicz, *O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik*; „Teksty” 1980, nr 5, s. 30-42). Zachowanie w niniejszym tekście słów: „niewola” i „niewolnik” nie oznacza odrzucenia wszystkich krytycznych uwag, jakie w związku z całą tą sprawą zostały wypowiedziane (osobna kwestia to ta, które z nich są bardziej przekonujące). W przypadku cytatów z Kojève’a chodzi o nie zacieranie wspomnianego wyżej paradoksu, będącego przecież historycznym faktem, w pozostałych zaś przypadkach — a jest to już tylko konsekwencja owej pierwszej decyzji — o zachowanie spójności.

⁵ Numery stron opatrzone literą „H” odnoszą się do: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tom I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963. W razie potrzeby będę też podawał numer wersu.

⁶ Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż termin „pożądanie uznania” pochodzi od Kojève’a i nie występuje w *Fenomenologii*.

wyłącznie ku rzeczom i dlatego nigdy nie może być naprawdę „antropogenne”: „Ja stwarzane poprzez aktywne zaspokajanie takiego Pożądania będzie miało tę samą naturę, co rzeczy, na które się to Pożądanie kieruje: będzie to Ja «urzezczone», Ja tylko żyjące, Ja zwierzęce» (K 10)⁷. Specyficznie ludzkie lub „antropogenne” pożądanie nie odnosi się natomiast do żadnego naturalnego przedmiotu; jego przedmiotem (który nie istnieje wszak właśnie w sposób „przedmiotowy”) jest inne pożądanie — pożądanie innej samowiedzy. Człowiek pożąda pożądania innego człowieka, to znaczy: chce być uznany „w swojej ludzkiej wartości, w swojej rzeczywistości jednostki ludzkiej” (K 11).

Implicite analizy te odsyłają do wprowadzającej części rozdziału czwartego (por. H 199-212), w którym Hegel, wydobywszy na jaw niedoskonały charakter pożądania przedmiotowego (tzn. pożądania skierowanego ku przedmiotom), dochodzi do wniosku, iż „[s]amowiedza osiąga swoje zaspokojenie tylko w jakiejś innej samowiedzy” (H 211). W źródłowym *Naprzeciw* („Jest to *samowiedza*, ale *dla samowiedzy*”; tamże) pożądanie, a tym samym samowiedza jako coś „jednostkowego”, zostaje „dla nas, czyli samo w sobie” zniesione⁸. Wkraczamy w dziedzinę ducha. Przeprowadzone przez Kojève’a rozróżnienie dwóch rodzajów pożądania jest o tyle uzasadnione, że zaspokojenie, które może zostać osiągnięte wyłącznie w tej właśnie dziedzinie, jest czymś innym niż zaspokojenie niszczycielskiego i „pożerającego” pożądania kierującego się na naturalny przedmiot. To ostatnie ulega mianowicie „sublimacji”, wzniesieniu na wyższy poziom, gdzie obowiązuje zasada uznania.

Decydująca różnica w stosunku do Hegla polega raczej na tym, że Kojève zdecydowanie oddziela owo pierwsze, niższe pożądanie od samowiedzy w ogóle, nazywa je pożądaniem „zwierzęcym”. To, co Hegel przedstawia w *Fenomenologii ducha* jako rozwój i ruch prowadzący od pożądającej do uznającej (i uznawanej) samowiedzy, przedstawia on jako gwałtowny przeskok z egzystencji zwierzęcej do egzystencji ludzkiej. Radykalizm tego podziału ma jednak najwyraźniej źródła czysto strategiczne. Niewykluczone, że wspomniane pożądanie ujawnia, według Hegla, to, co zwierzęce wewnątrz samowiedzy⁹, wszelako jeśli raz zostało ono zniesione, nie istnieje możliwość „powrotu”. Strategię Kojève’a dałoby się natomiast ująć w formie takiego oto rozumowania:

(1) „Człowiek jest Samowiedzą” (K 9). (2) Samowiedza powstaje jednak tylko w ramach pożądania uznania i dzięki niemu. (3) Istota ludzka konstituuje się zatem jedynie jako „funkcja” (K 12) tego pożądania. Skoro zaś (4) pożądanie

⁷ Numery stron opatrzone literą „K” odnoszą się do: Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, § 429, 430, s. 447, 448.

⁹ Owa zwierzęcość, stanowiąca wręcz istotę samowiedzy na pewnym etapie jej rozwoju, nie byłaby jednak tym samym, co zwierzęcość właściwa istotom żywym różnym od człowieka. Zwierzę jako takie nie jest bowiem przedmiotem *Fenomenologii*.

zostaje zaspokojone na końcu historii¹⁰, (5) człowiek, jako jego funkcja, musi w owym decydującym momencie zniknąć.

Pierwsze cztery tezy, łącznie z ideą końca historii, można odnaleźć już w analizowanym przez nas fragmencie. Piąta zaś pojawia się w słynnym przypisie, dołączonym do drugiego wydania książki Kojève'a, gdzie zniknięcie człowieka zostaje zapowiedziane, względnie opisane jako czas „post-historycznych zwierząt gatunku *Homo sapiens*” (K 454).

Wszystko to daleko wykracza poza Hegłowską analizę pożądania i jego zaspokojenia: na podstawie odpowiedniego zdania z *Fenomenologii* da się jedynie wysnuć wniosek, iż zaspokojenie to wiąże się nierozzerwalnie ze sferą intersubiektywności” (H 211; w. 6-7). Tez Kojève'a nie sposób także zweryfikować opierając się na pierwszych akapitach rozdziału o panu i niewolniku, ponieważ dialektyka panowania i niewoli w sensie ścisłym jest tam jeszcze nieobecna¹¹, nie mówiąc o jej rozwiązaniu. Po raz pierwszy natknęliśmy się na hermeneutyczną barierę.

Owa perspektywa „dla nas”, która dopiero co okazała się dwuznaczna (przynajmniej w tym sensie, że perspektywa „dla Hegla” nie pokrywa się prawdopodobnie w pełni z perspektywą „dla Kojève'a”), zostaje następnie zastąpiona przez perspektywę samowiedzy. Czyste pojęcie uznawania rozważane będzie ze względu na sposób, „w jaki proces ten przejawia się dla samowiedzy” (H 216). Tak samo początek ósmego akapitu interpretuje Kojève, przy czym w swoim dalszym komentarzu częściej niż Hegel dopuszcza on powrót perspektywy „dla nas, czyli samo w sobie” i to w charakterystyczny sposób, który należy jeszcze wyrazić.

Nowe przedstawienie dialektyki uznania wymaga, by pojawił się moment nierówności lub asymetrii. Człon średni, jakim jest samowiedza¹², rozszczepia się na dwa człony skrajne, z których „jeden [...] jest tylko tym, co zostało uznane (*Anerkanntes*), a drugi tylko tym, który uznaje (*Anerkennendes*)” (tamże). W antropologicznym języku Kojève'a: „Początkowo¹³ człowiek, który sprawia, że zostaje uznany przez drugiego, sam bynajmniej nie chce go uznać” (K 16).

Każda z dwóch samowiedz jawi się w swojej bezpośredniości jako „to, co jednostkowe”. Jako świadomość pożądająca „równa się samej sobie” (H 216) wy-

¹⁰ „[...] skoro Pożądanie musi skończyć się zaspokojeniem [...]” (K13).

¹¹ Przedmiotem rozważań jest tu „czyste pojęcie uznawania” (H 216) bez uwzględnienia momentu asymetrii, który dopiero konstituuje stosunek panowania i niewoli.

¹² Tak określa ów człon średni Hegel: „Członem średnim jest tu samowiedza [...]” (H 215). Interpretacja Kojève'a, zgodnie z którą chodzi tu o człon średni jako „uznanie wzajemne i obustronne” (K 16), jest trafna w tej mierze, w jakiej opisywana przez Hegla samowiedza nie może być żadną określoną samowiedzą, lecz oznacza pojęcie samowiedzy — a więc samowiedzę jako „coś, co zostało uznane” (H 213).

¹³ Owo „początkowo”, które pojawia się (jako „najpierw”) w odpowiednim miejscu także u Hegla, należy oczywiście do perspektywy „dla nas”.

łączając i traktując jako coś negatywnego wszystko, co od niej inne. „Wszystko, co jest dla niej inne, jest przedmiotem nieistotnym, przedmiotem o charakterze negatywnym” (H 217). Ten sam negatywny charakter posiada jednak dla niej także inna jednostka. Istnieją one dla siebie „jak zwykle przedmioty”, „dwie świadomości zatopione w *bycie życia*” (H 217). Każda posiada jedynie pewność samej siebie. Aby pewność ta uzyskała status prawdy, obie — „każda na sobie samej przez swoją własną czynność i jednocześnie przez czynność drugiej” — muszą „unicestwić” swój przedmiotowy charakter, ową bezpośredniość. Jako „czysta abstrakcja bytu dla siebie” dokona się to w walce na śmierć i życie.

Heglowskie odniesienie do „jednostkowości”, a tym samym do pożądanego¹⁴, odczytuje Kojève konsekwentnie jako odniesienie do pierwiastka zwierzęcego¹⁵. Samowiedza dostrzega w drugiej samowiedzy „tylko zwierzę, zresztą niebezpieczne i wrogie” (K16). Co więcej, „pierwszy” człowiek „uważa się” jedynie „za człowieka” (K 17), jest to tylko jego subiektywne przekonanie. Wyobrażenie owo stanie się „prawdą obiektywną” dopiero wtedy, gdy zdoła on „narzucić” je innym, przekształcając tym samym dany, naturalny świat w taki, w którym będzie on ogólnie uznawany za człowieka przez innych ludzi. My, czytelnicy Kojève’a, wiemy wszakże, iż ten „ludzki” świat zamieszkują w istocie „post-historyczne zwierzęta gatunku *Homo sapiens*”.

By móc poddać tę śmiałą interpretację krytycznemu „sprawdzeniu”, należałoby wpierw rozstrzygnąć, jak dialektyka pewności i prawdy funkcjonuje u samego Hegla. W *Encyklopedii* czytamy: „Celem ducha jako świadomości jest uczynienie tego swego zjawiska czymś tożsamym ze swą istotą, podniesienie *pewności samego siebie do rangi prawdy*”¹⁶. Kolejne stopnie prowadzą ostatecznie do rozumu jako do „jedności świadomości i samowiedzy”¹⁷. Pytanie dotyczyłoby tego, czy heglowski rozum manifestuje się całkowicie w empirycznie rozumianej historii jako jej spełnienie (czy można utożsamić go z doskonałą postacią świata „na końcu historii”), czy — przeciwnie — wykracza poza nią, na przykład jako szczególny rodzaj poznania, wiedza filozoficzna¹⁸. W drugim wypadku pozostawałoby zresztą wciąż pytanie o korelację pomiędzy historią a wiedzą absolutną, pytanie, na które Kojève miał, rzecz jasna, gotową odpowiedź¹⁹.

¹⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, dz. cyt., § 426, s. 446: „Samowiedza wzięta w swojej bezpośredniości jest czymś *jednostkowym i pożądanym* [...]”.

¹⁵ Tłumaczy on nawet słowo „życie” (*Leben*) jako życie-zwierzęce (*vie-animale*) (por. K 16).

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, dz. cyt., § 416, s. 440.

¹⁷ Por. tamże, § 417, s. 441.

¹⁸ Por. tamże, § 439, s. 452.

¹⁹ „Wiedza absolutna stała się — obiektywnie — możliwa dlatego, że w osobie i za sprawą Napoleona doszedł do swego kresu rzeczywisty proces rozwoju historycznego [...]” (K 187).

Dla obydwu (to znaczy dla Hegla i dla Kojève'a) jest jednak jasne, że przemienienie pewności w prawdę zakłada walkę na śmierć i życie. Istotna różnica pojawia się dopiero na poziomie opisu tej konieczności. Hegel wiąże ją, jak to już zostało powiedziane, z „czystą abstrakcją bytu dla siebie” (H 217), samowiedza musi abstrahować od swojej „przedmiotowej postaci”, od swojej bezpośredniości, aby „zaprezentować się” innej samowiedzy jako czysty byt dla siebie. Abstrahuje ona od własnego życia (narażając je), by pokazać, że jest czymś więcej niż tylko żyjącą istotą, że jest samowiedzą właśnie. Z kolei druga samowiedza „nie ma [...] dla niej większego znaczenia niż ona sama”, abstrahuje zatem również od jej życia i „dąży do śmierci” (H 219) drugiej samowiedzy. To zniesienie jej innobytu tym różni się od destrukcyjnego znoszenia właściwego pożądanemu, że druga samowiedza sama jednocześnie dokonuje na sobie aktu negacji (por. H 210; w. 18-24). Czynność jednej samowiedzy jest zarazem czynnością drugiej.

Pragnienie, by okazać się czystym bytem dla siebie, Kojève interpretuje znów jako pożądanie uznania (por. K 18-19). Pewność samowiedzy, jej przekonanie, że jest ona bytem dla siebie, zmienia się w prawdę obiektywną (to znaczy „ogólnie ważną i uznaną”) jedynie dzięki walce. O tyle też obydwu opisy są ze sobą zgodne. Problem stanowi raczej samo pojęcie „bytu dla siebie”. Podczas gdy Hegel przedstawia ruch abstrakcji jako ruch prowadzący do bytu dla siebie jako do podstawowego momentu samowiedzy, nie określając przy tym bliżej owego bytu dla siebie w jego strukturze ontologicznej (jest on po prostu rezultatem abstrahowania od tego, co bezpośrednie), Kojève ujmuje byt dla siebie jako niezależność od bytu „nie stworzonego przez świadome i podjęte z własnej woli działanie” (K 18). Czytelnik, który ma w pamięci Kojève'iańską wizję post-historii, od razu dostrzega możliwe konsekwencje tej tezy: człowiek istnieje jako samowiedza (byt dla siebie) tylko w swym twórczym czynie i dzięki niemu. Skoro jednak w na wskroś „ludzki”, czyli ukształtowanym całkowicie przez ludzką *praxis*, świecie na końcu historii żaden czyn nie jest już możliwy (ani pożądanym), nie ma tam również miejsca dla samowiedzy. Nie jest ona żadną niezbywalną strukturą ontologiczną (choćby w znaczeniu źródłowego odniesienia do samego siebie), lecz — by posłużyć się cytowanym wcześniej wyrażeniem Kojève'a — funkcją swoich czynów. „Na końcu” pozostaje jedynie rezultat albo skończone dzieło: „Koniec Historii jest śmiercią człowieka we właściwym tego słowa znaczeniu. Tym, co pozostaje po tej śmierci, są 1) żywe ciała mające ludzką postać, ale pozbawione Ducha, tzn. Czasu albo twórczego potencjału; 2) Duch, który istnieje-empirycznie, ale w formie rzeczywistości nieorganicznej, nieożywionej: jako Książka, która — nie będąc nawet życiem zwierzęcym — nie ma już nic wspólnego z Czasem” (K 405).

Póki co jednak, człowiek wciąż żyje; co więcej, aby proces uznawania nie zatrzymał się, musi on zachować życie w śmiertelnej walce. Postulowana przez Hegla jedność życia i samowiedzy nie zostanie urzeczywistniona na drodze

„naturalnej negacji” (H 219). Poprzez własną śmierć człowiek pozbawia się warunku możliwości wszelkiej samowiedzy, staje się rzeczą. Jednak zabijając innego, czyniąc z niego rzecz, również wpada w „pułapkę”, ponieważ przez martwą rzecz nie może zostać uznany²⁰. Z kolei w przypadku śmierci obydwu, człon średni (pojęcie samowiedzy) „redukuje się do martwej jedni, która rozszczepia się na martwe, tylko istniejące, ale nie przeciwstawiające się sobie człony skrajne” (tamże). Człony skrajne unicestwiają się wzajemnie, zamiast za pośredniczać się każdy z sobą samym poprzez drugi człon (por. H 216; w. 11-17).

Konieczność zachowania organicznego fundamentu ludzkiego bytu tłumaczy Kojève posługując się formułą pozornie naturalistyczną: „Człowiek jest [...] rzeczywisty tylko o tyle, o ile żyje w świecie naturalnym [...] bez tego świata, poza tym światem, człowiek jest niczym” (K 19). Faktycznie jednak to właśnie „dualistyczna ontologia” stanowi jeden z jego najważniejszych postulatów filozoficznych²¹. Człowiek żyje wprawdzie w świecie naturalnym, lecz historyczna dialektyka, którą wprowadza w ruch, transcenduje naturę²². Zniesienie elementu życia zwierzęcego (tu: życia drugiego człowieka) może spełnić swą „antropogenną” funkcję jedynie pod warunkiem, że będzie posiadało charakter dialektyczny. W tym miejscu Kojève podaje swoją własną definicję zniesienia dialektycznego: „«Znosić dialektycznie» oznacza: znosić zachowując to, co zniesione, które w tym i dzięki temu zachowującemu zniesieniu albo znoszącemu zachowaniu zostaje wysublimowane” (K 19-20). Definicja ta wydaje się w zasadzie zgodna z Heglowskim rozumieniem zniesienia. Wątpliwości budzi jedynie jej zastosowanie do przypadku, gdzie to, co znoszone (przyszły niewolnik), znoszone jest właśnie w swojej samoistności, zachowane zostaje natomiast wyłącznie w swym bycie naturalnym. Innymi słowy, rodzi się pytanie, w jaki sposób zniewolenie może oznaczać jakąkolwiek „sublimację”? Sprzeczność tę unieważnia dalszy przebieg dialektyki panowania i niewoli. Okazuje się mianowicie, że wszystko, co specyficznie ludzkie, leży po stronie niewolnika, podczas gdy pan znów wpada w kołowy ruch pożądania zwierzęcego.

Hegel określa najpierw obie strony w ich wzajemnym przeciwstawieniu. Samowiedza, która bez wahania narażała życie, staje się panem, druga zaś, która — oświadczeni przez wolę przetrwania — poddała się, zostaje obrócona w niewolnika. „Dla nas, czyli samo w sobie” rozdwojenie to stanowi właśnie najistotniejszy rezultat walki. Doszło do rozpadu „owej prostej jedności Ja” (H 220),

²⁰ W języku Kojève’a: „Pewność swego bytu i swej wartości, jaką ma zwycięzca, pozostaje więc czysto subiektywna i w ten sposób nie ma w sobie «prawdy»” (K 19).

²¹ Por. Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur „Phänomenologie des Geistes”*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1965, s. 148 i n.

²² Z perspektywy dziejowej, dualizm ten sam musi być czymś przemijającym, ponieważ w momencie, w którym dialektyczny proces historii dobiega kresu, człowiek pogrąża się znów w immanencji natury.

charakterystycznej dla samowiedzy pożądającej. Dla niej „absolutnym” (tzn. konstytuowanym jedynie na drodze destrukcji zewnętrznego świata przedmiotowego) obiektem było proste — nie zapośredniczone jeszcze przez kontakt z inną samowiedzą — Ja²³. Na skutek pierwszego zapośredniczenia, walki na śmierć i życie, wyłaniają się dwie formy świadomości, które „początkowo są [...] sobie nierówne i przeciwstawne”, gdyż „nie doszło jeszcze do refleksji kierującej się ku ich jedności” (H 220-221).

Zadziwiający jest fakt, iż Kojève pozostawia te sformułowania (zwłaszcza zaś słowa: „początkowo” oraz „jeszcze”) bez żadnego niemal komentarza. Są to bowiem pierwsze wyrażenia, zapowiadające w Hegłowskim tekście (na gruncie dialektyki panowania i niewoli) usunięcie pierwotnej (i „początkowo” także koniecznej) asymetrii. Zamiast tego daje natomiast interpretację zwrotu „dla nas, czyli sam w sobie” jako „dla autora i czytelnika niniejszego tekstu, którzy mają przed oczami człowieka takiego, jakim stał się on ostatecznie na końcu historii dzięki zakończonej społecznej inter-akcji” (K 20). Czytelnik tego tekstu winien zatem poruszać się w żywiole oczywistości i — nie potrzebując dodatkowych komentarzy — rozumieć zwrot „początkowo” jako odwołanie do „końca historii”, gdzie nierówność i ucisk zniesione zostaną w „ogólnym i homogenicznym” państwie²⁴. Sens zabiegów, mających prowadzić do tej oczywistości, nie jest jednak oczywisty.

Zgodnie z Hegłowskim opisem z rozdziału o panowaniu i niewoli, na początku historii istnieje zwycięzca i pokonany. Pan, „świadomość istniejąca *dla siebie*” (H 221) nie jest już „bezpośrednim odnoszeniem się [do siebie] *bytu dla siebie*” (tamże), albo — ściśle rzecz biorąc — jest on nie tylko tym odnoszeniem się, lecz również czymś zapośredniczonym, ponieważ zapośrednicza się ze sobą samym poprzez inną świadomość. O tyle też odnosi się on do przedmiotów oraz do innej samowiedzy nie tylko bezpośrednio (jak to było na etapie samowiedzy bezpośredniej, pożądającej), lecz także w sposób pośredni: z jednej strony, panuje nad niewolnikiem dzięki władzy, jaką posiada nad samoistnym bytem (od którego — w przeciwieństwie do niewolnika — potrafił abstrahować w walce). z drugiej zaś, udaje mu się do końca zanegować przedmiot „dostarczany” mu przez niewolnika, może zaspokajać swe pożądanie, „rozkoszować się” rzeczą²⁵. Pokonany, jako że swe życie cenił wyżej niż byt dla siebie, staje się „świadomością w postaci *rzeczy (in der Gestalt der Dingheit)*” (H 220). Ma

²³ Owo Ja, które Kojève nazywał początkowo „zwierzęcem” (por. wyżej, s. 4), określa on teraz jako „pierwszego człowieka” i przeciwstawia mu człowieka „rzeczywistego i prawdziwego”, będącego „rezultatem swojej inter-akcji z innymi” (K 20).

²⁴ Por. A. Kojève, *Tyrannis und Weisheit*, w: Leo Strauss, *Über Tyrannis*, Neuwied (Luchterhand), Berlin 1963, s. 185-189.

²⁵ Kojève wyjaśnia to najwyraźniej w duchu Hegla: „Ponieważ cały wysiłek spada na Niewolnika. Pan może już tylko cieszyć się z rzeczy, którą przygotował dla niego Niewolnik. i ją negować. niszczyć w trakcie jej «konsumowania»” (K 22).

on do czynienia z samoistnym aspektem rzeczy, pracując „formuje” je mianowicie dla pana. Jego stosunek do przedmiotowego bytu ma wprowadzić charakter negatywny, nigdy jednak nie może polegać — jak w przypadku pana — na unicestwianiu. Pozostaje on bowiem „w syntezie z samoistnym *bytem*, czyli z rzeczą (*Dingheit*) w ogóle” (H 221).

W interpretacji Kojève’a, predykaty bycia ludzkim i bycia pogrążonym w zwierzęcości przypisywane są panu lub niewolnikowi, zależnie od etapu, na jakim znajduje się akurat dialektyka panowania i niewoli. Z perspektywy jej rozwiązania właśnie „pracowita Niewola [...] stanowi źródło wszelkiego ludzkiego, społecznego, historycznego postępu” (K 24). Początkowo jednak, ponieważ to panu, nie zaś niewolnikowi, udało się (w walce) wyzwolić od natury, relacja między nimi musi zostać ujęta jako dokładne przeciwieństwo tego, czym będzie „na końcu” i czym jest „w rzeczywistości”: „Podczas gdy Niewolnik pozostaje jeszcze istotą «bezpośrednią», «naturalną», «bydlęcą», Pan [...] jest już ludzki, «zapośredniczony»” (K 21). Potrzeba dopiero całego procesu emancypacji, by asymetria została usunięta.

Strukturę tej asymetrii opisuje Hegel w następnym akapicie jako brak wzajemności uznania. Nieistotna, niewolnicza świadomość czyni w stosunku do siebie dokładnie to, co czyni w stosunku do niej świadomość istotna (niewolnik nie tylko zostaje jako taki ustanowiony przez pana, on sam uważa się za niewolnika, por. K 22). Z drugiej strony, czyn niewolnika jest właściwie czynem pana w tym sensie, że niewolnik formuje jedynie rzeczy mające zaspokoić pańskie pożądanie²⁶. „Ale do uznania we właściwym tego słowa znaczeniu brakuje jeszcze momentu, by pan to, co czyni w stosunku do drugiego, czynił również w stosunku do siebie samego, a niewolnik to, co czyni w stosunku do siebie, czynił też w stosunku do pana” (H 223).

Wieloznaczność ostatniego zdania dała komentatorowi sposobność do rozwinięcia jego „rewolucyjnej” wykładni. Albowiem to, co pan powinien uczynić „w stosunku do siebie samego”, oznacza — w myśl interpretacji Kojève’a — włączenie się w proces formowania rzeczy poprzez pracę (zmusza on wszak niewolnika do pracy i jest to jego właściwy czyn „w stosunku do drugiego”). Z drugiej natomiast strony, „deklasacja” pana stanowi zadanie niewolnika w ostatniej walce o wyzwolenie²⁷. „Niewolnik nie naraża swego życia, a Pan jest próżniakiem” (K 23). Kojève ugruntowuje dodatkowo tę interpretację, opisując niepełny charakter uznania jako „impas egzystencjalny”, w który z konieczności wpada pan. Jest on bowiem „uznawany przez kogoś, kogo sam nie uznaje” (tamże).

²⁶ Kojève: „[...] to właśnie pożądanie Pana działa w Niewolniku i poprzez niego” (K 23).

²⁷ „Zapewne na końcu, żeby ostatecznie wyzwolić się i stać się naprawdę kimś *innym*, Niewolnik [...] musi przystąpić do walki o prestiż przeciw Panu [...]: zawsze będzie bowiem w Pracowniku pewna pozostałość Niewoli, dopóki będzie jeszcze na ziemi jakaś resztką próżniaczego Panowania” (K 521).

Jego panowanie jest pyrrusowym zwycięstwem, całkowicie rozminął się on ze swoim celem (jakim było uznanie wzajemne). Przyszłość należy tedy do niewolnika albo — mówiąc bardziej precyzyjnie — do człowieka, „który był Niewolnikiem, który przeszedł przez Niewolę, który «zniósł dialektycznie» swoją służebność” (tamże).

Alternatywna (wobec Kojèveiańskiej „konkretyzacji”) wykładnia mogłaby brak, zaznaczający się w czynie „w stosunku do drugiego” i „w stosunku do siebie samego”, ujmować w ramach czystej struktury uznania, tak jak została ona zanalizowana przez samego Hegla na początku rozdziału. Wszelako rozwiązanie to nie wydaje się zadowalające, ponieważ w toku Hegłowskiego opisu fenomenologicznego czyste pojęcie uznawania także nabiera konkretnego charakteru i — co za tym idzie — staje bardziej skomplikowane. Abstrakcyjne początkowo uznanie urzeczywistnia się w świecie pracy i przedmiotów, zanurza się w „elemencie trwałości” (por. H 226: w.12).

Hegel nie tylko opisuje asymetryczne uznanie jako abstrakcyjne i naznaczone brakiem, lecz przedstawia je również jako zasadniczą opaczność. Prawdą właściwej panu pewności samego siebie, przedmiotem, który stanowi ową prawdę (por. H 223; w. 27-29), nie jest byt dla siebie, lecz niewolnicza, nieistotna świadomość „oraz wykonywana przez nią nieistotna czynność” (H 224). Nie odpowiada to bynajmniej wcześniejszemu określeniu, zgodnie z którym „[j]ej prawda [tzn. prawda samowiedzy — *M.H.*] polegałaby [...] na tym, że jej własny byt dla siebie przedstawiałby się jej jako samoistny przedmiot, albo — co jest tym samym — gdyby jej przedmiot przedstawiał się jej jako czysta pewność samego siebie” (H 217). Opaczność tę można by z powodzeniem zredukować do braku wzajemności. Problem sprowadzałby się wtedy do faktu, że pan uznany jest przez niewolnika, którego sam z kolei nie uznaje. W tym kierunku wydaje się też zmierzać interpretacja Kojève’a, w istocie zdaje on sobie jednak jasno sprawę z tego, iż ujęcie abstrakcyjne niewiele wyjaśnia. Dlatego od razu dodaje: „[...] życie Pana polega na konsumowaniu wytworów niewolniczej pracy, na życiu z tej i dzięki tej pracy” (K 24). Co oznacza zatem „nieistotna czynność” niewolniczej świadomości? Z pewnością jest to właśnie jej uznanie. Ale co oznacza uznanie pana przez niewolnika? Albo raczej: jak uznanie to realizuje się w rzeczywistym świecie? Zdaniem Kojève’a dzieje się to wyłącznie poprzez niewolniczą „pracę przymusową”.

Również teza, mówiąca, iż tylko (były) niewolnik jest prawdziwym, pełnym człowiekiem, posiada pewien punkt zaczepienia w Hegłowskim tekście, choć jej rewolucyjny ton prawdopodobnie wykracza poza polityczne intencje autora *Fenomenologii ducha*. „Początkowo”, odnoszące się do (przejsiowej właśnie) pozycji niewolnika (jego prawdą jest początkowo ktoś inny, mianowicie pan) uzupełnione zostaje przez konstrukcję „wprawdzie...ale” (por. H 224; w. 9-15), która zapowiada możliwość przyszłego wyzwolenia i „odwrócenia” w obrębie dialektyki panowania i niewoli. Co więcej, ową możliwość opisuje

Hegel faktycznie jako coś, co nadejdzie, niewola „*okaże się* przeciwieństwem tego, czym jest ona bezpośrednio [...] i *przemieni się* w prawdziwą samoistość” (H 224; podkr. moje — *M.H.*). Z pewnością nie jest to jednak zapowiedź nieuchronnego nadejścia rewolucji²⁸ („przemienienie” mogłoby wszak przybrać jakąś inną formę).

Różnica między perspektywą Hegla i perspektywą Kojève’a zrozumiała jest wyłącznie przy uwzględnieniu wspólnego im obu wymiaru teleologicznego. Przyszłe przemienienie niewoli w „prawdziwą samoistość” (albo — w języku Kojève’a — fakt, że przyszłość należy do niewolnika), wpisane jest od samego początku w strukturę samej niewoli, w to, czym jest ona „w sobie i dla siebie” (por. H 224; w. 23). Istota świadomości nieistotnej leży „dla niej” w kimś innym, tj. w panu. Jednak w absolutnym strachu przed śmiercią, będąc w pełni zależnym od łaski zwycięzcy, pokonany doświadcza na sobie samym „prawdy czystej negatywności i *bytu dla siebie*” jako prawdy samowiedzy (por. tamże; w. 27-30). Absolutne „rozpłynięcie się wszystkiego, co trwałe” (H 225) stanowi bowiem istotę samowiedzy jako negatywności. Prawdę tę niewolnik dostrzega początkowo poza sobą, w postaci pana ucieleśnia się ona jednak dla niego²⁹.

Właśnie w tym widzi Kojève przewagę niewolnika: „Pan, nie uznając Innego, który go uznaje, znajduje się w impasie. Natomiast Niewolnik od początku uznaje Innego (Pana)” (K 24). Musi on jedynie sprawić, „by ten Inny go uznał” (tamże). W przeciwieństwie do pana, który „jest znieruchomiły w swoim Pano-waniu” (K 25), niewolnik nie akceptuje swojej kondycji, musi ją zatem „znieść” poprzez własny negatywny czyn. Dwa decydujące czynniki, które to umożliwią, należą *a priori* do struktury niewoli, o ile przyszły niewolnik doświadcza właśnie absolutnego strachu przed śmiercią. Po pierwsze, zdobywa on „pozytywny ideał: ideał samoistości, Bytu-dla-siebie, który znajduje — na samym początku swej Niewoli — jako ucieleśniony w Panu” (tamże); po drugie zaś, posiada pewien potencjał negatywności w „rozpłynięciu się wszystkiego, co trwałe”, zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że jego byt nie jest niczym raz na zawsze określonym. „Gotów jest do zmiany [...]” (tamże).

Te dwa istotne momenty tworzą przesłankę dziejowego postępu. Faktycznie emancypacja realizuje się jednak w ramach służebności albo — by użyć określenia Kojève’a — „w przymusowej pracy wykonywanej w służbie Innego (Pana)” (K 26). Tylko formując samoistny byt niewolnik może stać się ostatecznie

²⁸ „Zniesienie” przez Niewolnika jego własnej niewoli, o którym pisze Kojève, komentując ten fragment (por. K 24), w innym miejscu wyraźnie ujęte zostaje jako bezpośrednia, krwawa konfrontacja z Panem. „To w tej i dzięki tej końcowej Walce, w której działanie eks-Niewolnika pracownika jest nastawione na samą tylko chwałę, stwarza siebie wolny Obywatel ogólnego i homogenicznego Państwa” (K 521).

²⁹ Rzeczywisty pan jest (w ostatnim akcie walki na śmierć i życie) uprzedmiotowioną postacią śmierci, pana absolutnego.

panem natury³⁰. Na końcu historii, gdy zniesiona już zostanie dominacja bezpośrednia, wyłoni się nowa forma panowania — panowanie wyzwolonych niewolników nad światem w „ogólnym homogenicznym” państwie.

Wyrażając to w pojęciach Hegla, istotny charakter pracy polega na tym, że samoistność, czyli byt dla siebie, staje się w niej dla samowiedzy „czymś dla niej” jako jej własna istota (por. H 227; w. 2-5). Podczas gdy pan w „niezmąconym poczuciu własnej pewności” (H 225-226) unicestwia przedmioty i oddaje się „konsumpcji”, niewolnik „wstępuje w element trwałości” (H 226). Nie wolno mu zaspokajać swego pożądania (przynajmniej nie do samego końca, w sensie absolutnego unicestwienia rzeczy); byt przedmiotowy zachowuje dla niego tym samym pewną samoistność. Miejsce pracy jako „pożądania *hamowanego*” znajduje się pomiędzy czystą negacją (bezpośrednim zaspokojeniem) i czystą pasywnością wobec bytu. Negacja przedmiotu staje się jego formowaniem. Forma, jaką niewolnik nadaje zewnętrznemu bytowi, utrwała się w samodzielny przedmiocie jako coś, w czym pracujący może rozpoznać samego siebie. Widzi on w tej formie własną „czynność formującą” jako „czysty byt dla siebie” świadomości (por. H 226; w. 9-12).

Ów „element trwałości” odgrywa decydującą rolę w komentarzu Kojève’a. „Konsumujący” pan, paradoksalnie, nigdy nie osiągnie prawdziwego zaspokojenia. Jest ono bowiem możliwe jedynie w świecie ukształtowanym przez ludzką, „formującą” czynność, jako „bycie u siebie w tym, co inne”. Świat taki powstaje przy tym wyłącznie dzięki pracy, która zarazem „cywilizuje” samego człowieka. „W pracy [niewolnik] przekształca rzeczy i zarazem przekształca sam siebie: kształtuje rzeczy i Świat, przekształcając, kształcąc samego siebie; a kształci się, kształtuje, przekształcając rzeczy i Świat” (K 27). Historia jest historią (początkowo niedobrowolnej) pracy, jest procesem kształtowania ludzkiego świata, w którym człowiek wykracza poza granice egzystencji właściwej zwierzętom (por. K 28). Aby uzyskać pełny obraz, należałoby jednak uzupełnić ową „humanistyczną” wizję o Kojewiański opis świata post-historycznego. Prawdziwie „antropogenna” jest mianowicie tylko formująca czynność, natomiast w gotowym dziele zanika wszelka możliwość (i potrzeba) powstawania zasadniczo nowych form. Tym samym znika również „Człowiek we właściwym znaczeniu, tzn. Działanie negujące to, co bezpośrednio dane [...]” (K 454). Na końcu historii element trwałości odrywa się od człowieka i „trwa” niezależnie od niego w postaci państwa (lub książki).

W ostatnim akapicie³¹ Hegel raz jeszcze ujmuje istotną funkcję obydwu momentów (tzn. strachu i pracy): „[...] w strachu byt dla siebie istnieje w *niej*

³⁰ „W przekształconym przez swą pracę świecie technicznym panuje — albo przynajmniej będzie kiedyś panował — jako Pan absolutny” (K 26).

³¹ Chodzi o dwa ostatnie akapity w polskim wydaniu *Fenomenologii ducha*.

samej (tj. w świadomości służebnej³² — *M.H.*); w kształtowaniu natomiast byt dla siebie staje się czymś dla niej, jako coś jej własnego, i tu dopiero uświadamia ona sobie, że sama jest czymś samym w sobie i dla siebie” (H 227). Służenie (*das Dienen*) ma przy tym jeszcze i ten sens, że w niej niewolnik przezwycięża swój strach, „znosząc” samoistny byt. To, co wcześniej było jego kajdanami, staje się teraz materiałem przeznaczonym do „formowania”. Wkroczenie w „element trwałości” jest w stanie zneutralizować strach, „absolutne rozplynięcie się wszystkiego, co trwałe” (H 225). Przewyciężenie strachu nie świadczy, rzecz jasna, bynajmniej o jego zbędnym charakterze. Wprawdzie sam strach „bez dyscypliny służebności (*die Zucht des Dienstes*) i posłuszeństwa pozostaje czymś formalnym”, a „bez czynności kształtowania” byłby także „czymś wewnętrznym i niemy” (H 227), bez strachu jednak kształtowanie i służebność nie mogłyby posiadać absolutnego znaczenia, jakie przysługuje negującemu działaniu. Jedynie dogłębny wstrząs, za sprawą którego samowiedza „dochodzi do przekonania, że życie jest dla niej czymś równie istotnym, jak czysta samowiedza” (H 220) — jedynie taki wstrząs może stać się dla formowania w sferze życia źródłem niezbędnej powagi, mogącej równać się tylko z powagą myślenia lub pojęcia. Negujące w sposób absolutny myślenie jest tematem części B czwartego rozdziału *Fenomenologii*.

„Rewolucyjna” wykładnia Hegla przychodzi interpretatorowi jak zwykle bez trudu. Zdaniem Kojève’a, negujący czyn, pozbawiony momentu strachu, przeraża się w rodzaj „reformizmu”, faktycznie równoznacznego z „konformizmem” (por. K 30). Reformista nie rozumie, że świat, w którym żyje, „jest mu wrogi, że dąży do jego zabicia” (tamże). W gruncie rzeczy jest on więc zadowolony i mniej lub bardziej pojednany z zastaną rzeczywistością. Jednak prawdziwe pojednanie — „prawdziwa samoistość” albo „autentyczna wolność” (K 29) — stanowi dopiero cel „rewolucjonisty” (K 31), niewolnika, który dzięki pracy ujarzmi swój absolutny strach przed śmiercią, a w ostatniej walce przeciw panowaniu przekształca zgodnie z własnym projektem nie tylko naturalny, ale także (i przede wszystkim) społeczny byt.

Jaki jest ostateczny rezultat „równoległej lektury”? Kilka uwag, które wydobywają zasadnicze rozbieżności, nie mogąc ich jednak naprawdę wyjaśnić? Jak można by sformułować właściwy sens owych rozbieżności?

Stwierdzenie, iż Kojève’ańska interpretacja rozdziału o „panowaniu i niewoli” oznacza w zasadzie nadinterpretację, ponieważ opiera się na teleologicznej koncepcji „końca historii” (a także na pewnym ujęciu świata post-historycznego), której nie sposób „wyczytać” z komentowanego tekstu Hegla, ma pozory słuszności. Wydaje się jednak, że takie wyjaśnienie — przybierające formę odpowie-

³² W ten sposób Landman przekłada Hegłowski zwrot: „das dienende Bewußtsein”.

dzi ostatecznej i jednoznacznej — w rzeczywistości niczego nie wyjaśnia. Należy przede wszystkim podkreślić tutaj dwa aspekty. Po pierwsze — co powinna pokazać właśnie „równoległa” lektura — perspektywa Kojève’a nigdy nie odrywa się całkowicie od Heglowskiego tekstu (który sam w sobie jest abstrakcyjny i wieloznaczny), znajdując w nim raczej cały czas mocne oparcie. Poza tym nie można zaprzeczyć, że również argumentacja Hegla posiada strukturę teleologiczną, przebiega w specyficznym teleologicznym rytmie, jaki nadaje jej ciągłe powracanie (ale także ciągła, utajona obecność) tego, co „w sobie, czyli dla nas”. Pytanie, na ile perspektywa Hegla pokrywa się z perspektywą Kojève’a, musi pozostać tu bez odpowiedzi. To samo dotyczy pytania o relację między „w sobie” i „dla nas”, które prowadzi w końcu do problematyki metafizycznej.

Z powyższych rozważań wypływa wniosek, iż sens odkrytych różnic skrywa się w nieokreślonej zbieżności, której ostatecznym źródłem jest myśl o pojednaniu lub spełnieniu. Albowiem niezależnie od tego, jaki kształt przybiera idea *telos*, jej przyjęcie w sposób decydujący wpływa na myśl, próbującą zmierzyć się z „faktem historii”. Mówiąc ściśle, idea ta pozwala właśnie pod powierzchnią „zwykłych faktów” odsłonić istotowy wymiar dziejów, który wszystkim rozproszonym wydarzeniom nadaje jeden sens, każdemu zaś wydarzeniu z osobna przydziela miejsce w zwyczajnym pochodzie rozumu, w procesie emancypacji lub wyzwolenia. Pozwala pisać zarówno filozofię dziejów, jak i „fenomenologię ducha”.

Part A of Chapter Four of Hegel’s Phenomenology of Spirit, and Its “Annotated Translation” by A Kojève. An Exercise in Parallel Reading

The author is captivated by Hegel’s dialectic of “mastery and slavery”, and the treatment of the topic by A. Kojève. A parallel reading of the original text and the commentary by Kojève does not induce the author to make comparisons that might result in registering discrepancies and interpretative liberties that have been taken by the French philosopher. Instead, the author is interested in revealing strong philosophical presuppositions that underlay Kojève’s interpretation. This examination indicates that Kojève bases his reading of the main fragments of the *Phenomenology of Spirit* on specifically human propensity, the “desire for recognition”, which to Kojève is the driving force of history. Kojève also has a vision of “the end of history” when this desire has been satisfied, when what is “specifically human” has disappeared to leave room to “post-historical specimens of the species *homo sapiens*”. The parallel reading uncovers an interesting fact, believes the author. Hegel’s text does not support all the interpretative claims that Kojève has made. But on the other hand it would be rash and unjustified to reject his re-reading of Hegel, even if it is bias and does not fully account for Hegel’s ultimate views on teleology.