

Przemysław Białek

Hegłowska dialektyka Pana i Sługi

Funkcją dialektycznego w swej naturze opisu relacji pomiędzy dwoma samowiedzami jest wyjaśnienie możliwości ukonstytuowania się osobowej rzeczywistości. Oznacza to, że człony fundamentalnego stosunku społecznego – uznawania – nie są przed jego zaistnieniem nośnikami specyficznymi ludzkich cech. Na samym początku tej pracy nie można dokładnie powiedzieć, dlaczego Hegel tak sądzi, ponieważ uzasadnienie tej tezy wymagałoby przedstawienia już teraz całej niezwykle złożonej, wieloaspektowej relacji pomiędzy dwoma samowiedzami. W tej fazie rozważań należy tylko powiedzieć, że dla Hegla to właśnie relacja pomiędzy dwiema jednostkami jest koniecznym i wystarczającym warunkiem objawienia się rzeczywistości specyficznemu ludzkiej, tj. transcendującej statyczny, bezpośrednio dany byt. Dla Hegla konieczność relacji społecznych nie wynika bynajmniej z faktu, że żyjąca w izolacji jednostka nie jest samowystarczalna ani z tego, że nie jest zdolna do przetrwania. Dla autora *Fenomenologii ducha* wspólnoty utworzone do zaspokojenia takich rudymenarnych potrzeb nie mogłyby doprowadzić do konstytucji albo lepiej samouświadczenia istoty egzystencji ludzkiej (właściwie powinno się tutaj mówić o braku istoty, jako że człowiek jest bytem zdolnym do negacji, czy, jak pisze Hegel, abstrakcji od wszelkiego bezpośredniego – co oznacza tutaj zastanego, naturalnego – sposobu istnienia). Ludzie tworzący takie wspólnoty byłiby bowiem całkowicie zanurzeni, zatopieni w naturalnym sposobie istnienia. Wszystkie ich czynności pozostawałyby w służbie instynktu samozachowawczego, co wynika z akceptacji (przyjmującej postać utożsamienia) swojego bezpośredniego bytu. Analogicznie o takiego rodzaju wspólnotach myślał już Arystoteles, który twierdził, że celem istnienia państwa jest realizacja natury – ostatecznej doskonałości – człowieka. Najważniejsza różnica pomiędzy Heglem a Arystotelesem polega na tym, że filozof niemiecki uwypukla nienaturalność – negatywność

– człowieka, podczas gdy dla Stagiryty człowiek jak każdy byt ma do wypełnienia pewien *telos*; człowiek więc jest dla niego najbardziej doskonałym, elementem natury. Powody, dla których Hegel z takim naciskiem podkreśla relewancję specyficznego dla człowieka elementu negatywności, przy czym nie jest to negatywność w ogóle, lecz negatywność wobec bezpośredniego sposobu istnienia, przedstawione zostały w rozdziale *Samoistność i niesamoistność samowiedzy. Panowanie i poddaństwo*.

Pierwotna forma świadomości – pożądanie

Samowiedza – powiada Hegel – jest na początku prostym bytem dla siebie i równa się sobie dzięki temu, że wyłącza z siebie wszystko co inne; jej istotą i absolutnym przedmiotem jest Ja; i w tej bezpośredniości, czyli w tym bycie swego bytu dla siebie, jest ona czymś jednostkowym. Wszystko, co jest dla niej inne, występuje jako przedmiot nieistotny, mający charakter tego, co negatywne¹.

Tym, co inne wobec świadomości jest w omawianym fragmencie przedmiot zewnętrzny, występujący jako obiekt pożądania. To właśnie pożądanie – jako źródło działania – stanowi istotne określenie pierwotnej formy świadomości. Fundamentalny, źródłowy sposób odnoszenia się samowiedzy do przedmiotu – w ogólności do świata – ma charakter praktyczny.² Pożądanie, konstytuowane przez nieobecność pewnego przedmiotu, zmusza samowiedzę do działania, które prowadzi do jego zaspokojenia. Zaspokojenie konkretnego pożądania, np. spożycia pokarmu, jest negatywnym odnoszeniem się do przedmiotu. Negatywny charakter tego odnoszenia się do przedmiotu wynika z tego, że samowiedza, chcąc zaspokoić własne pragnienie, musi doprowadzić do anihilacji

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia 2002, s. 134.

² Nie wynika to tylko z tego, jak twierdzi w swoim komentarzu A. Kojève do interesującego mnie fragmentu, że w działalności teoretycznej człowiek jest zainteresowany wyczerpującym opisem przedmiotu, a nie samego siebie. W poznaniu ważny jest przede wszystkim przedmiot, ale jak to zauważył już wcześniej Kant warunkiem możliwości wszelkiego przedstawienia jest syntetyczna jedność apercepcji czyli towarzyszenie wszelkim myślom, wyobrażeniom i innym modalnościom aktów świadomościowych przedstawienia „Myślę”. Ja więc jest niejako pośrednio obecne w poznaniu. Chodzi tu o to, że Ja, o którym pisał Kant, nie jest podmiotem osobowym, lecz jedynie podmiotem logicznym myślenia. Poprzez pożądanie natomiast objawiane jest konkretne, osobowe (określone czasoprzestrzennie itd.) Ja.

(jak ma to miejsce w przypadku głodu) albo przynajmniej do transformacji przedmiotu. Przedmiot jest w tej relacji jest jedynie momentem samowiedzy, zapośredniczającym ją z nią samą. Samowiedza określana poprzez pożądanie jest w momencie jego pojawienia się bytem, który nie jest równy samemu sobie. W eksplikacji tej nierówności samowiedzy samej z sobą pomocny jest właśnie przykład głodu. Kiedy człowiek odczuwa głód, jest istotą, która chciałby go zaspokoić, ale jeszcze tego nie zrobiła. Występuje tu zatem nierówność pomiędzy rzeczywistym określeniem człowieka (jest on głodny) a stanem przez niego pożądanym (brakiem głodu). Działanie człowieka, doprowadzające do zniesienia tego stanu, jest właśnie przewyciężeniem tej nierówności, powrotem do samego siebie. Zauważamy, że w opisie pożądania pokarmu tym, co jest rzeczywiście ważne, są jedynie stany człowieka. Przedmiot pełni tutaj niejako funkcję służebną; jest on jedynie środkiem do zniesienia niepożądanego stanu. Przedmiot samowiedzy określonej przez pożądanie jest więc czymś nieistotnym (albo inaczej, istotnym tylko w chwili jego nieobecności; działanie, prowadzące do jego zaspokojenia przypomina człowieka, który wykonuje jakieś czynności tylko po to, aby więcej już ich nie wykonywać), a ponieważ czynności wypływające z pożądania polegają na jego zniszczeniu lub przekształceniu to jest on dla samowiedzy również czymś tylko negatywnym.

Stosunek pomiędzy samowiedzami – wyjaśnienie pojęcia uznawania

Rozważania dotyczące pierwotnej formy świadomości z konieczności muszą poprzedzać bezpośredni przedmiot tej pracy, jakim jest relacja między dwoma samowiedzami. Bez nich cały wielowarstwowy stosunek dokonujący się między nimi pozostawałby zupełnie niejasny.

W momencie, w którym samowiedza doświadcza jako czegoś zewnętrznego inną samowiedzę, jej pierwotna forma ulega zniesieniu. Tym, co inne dla samowiedzy, nie jest już zewnętrzny przedmiot, lecz inna samowiedza. W tym momencie samowiedza, jak to określa Hegel, wychodzi poza siebie. Przypomnijmy tutaj, że samowiedza w swej pierwotnej postaci wyłącza to co, inne, uważając je za coś nieistotnego. To „wychodzenie poza siebie” oznacza dwie rzeczy:

Samowiedza utraciła samą siebie, ponieważ znajduje siebie jako inną istotę. Utrata samej siebie polega na tym, że w jej pierwotnej formie dla świadomości wszystko co, inne, było czymś nieistotnym.

Spotykając drugą jednostkę samowiedza znosi więc swoją wcześniejszą formę, ponieważ druga jednostka jest także czymś istotnym, tzn. bytem o takiej samej strukturze – innym podmiotem. W tym sensie można powiedzieć, że samowiedza znajduje siebie jako inną istotę.

Samowiedza znosi również to, co inne, ponieważ widzi w nim samą siebie. Zniesienie tego, co inne, polega na tym, że samowiedza znosi je jako coś negatywnego, nieistotnego. To, co inne, nie jest bowiem dla mnie już tylko zewnętrznym przedmiotem, lecz podmiotem, którego istota nie różni się od mojej. To, co inne, ma zatem w tym przypadku taką samą istotę, co ja; dlatego właśnie Hegel pisze, że samowiedza ogląda w zewnętrznym przedmiocie samą siebie.

Celem samowiedzy jest teraz zniesienie tego innobytu. Samowiedza (dalej jednostki będą oznaczane jako S1 i S2) musi znieść drugą samoistną istotę w celu zdobycia pewności siebie. Skoro S1 była w swojej pierwotnej postaci tym, co istotne, a po spotkaniu S2 uświadomiła sobie, że ten jej źródłowy sposób odnoszenia się do tego, co inne, nie jest prawdziwy (przynajmniej nie uniwersalnie – oprócz przedmiotów zewnętrznych istnieją jeszcze inne niż ona sama podmioty), to w tej relacji S1 jest właśnie tym, co nieistotne. S1 jest więc zainteresowana zniesieniem tego stanu – powrotem do sytuacji, w której była elementem istotnym. S1, przekraczając swoją pierwotną formę, chce zapośredniczyć się ze sobą samą poprzez S2. Jednakże początkowo S2 wcale nie jest zainteresowana – będąc pogrążona w bezpośrednim sposobie istnienia – stosunkiem z S1 jako stosunkiem zachodzącym pomiędzy dwoma samowiedzami. Jeśli przedmiotem zainteresowań S2 jest nawiązanie jakichkolwiek stosunków z S1, to byłyby to stosunki określone jedynie przez pożądanie. Czyli jest ona na razie czymś niezależnym od S1. Warunkiem relacji pomiędzy samowiedzami jest zatem dokonanie opisywanych powyżej tu czynności przez obie samowiedze. Jeśli czynność „wyjścia poza siebie” zostanie dokonana tylko przez jedną z nich, to ten stosunek nie będzie mógł się pojawić. Jeśli zapośredniczenie jest celem tylko jednej z nich, to musi ona skłonić w jakiś sposób drugą do wykonania tej samej czynności.

Pojawiający się we wstępnej fazie rozważań opis stosunku uznawania zakłada, że samowiedze przekroczyły swoją pierwotną formę. Jednakże, jak konstatuje Hegel, w momencie, gdy spotykają się dwie jednostki „istnieją one dla siebie nawzajem tak jak zwykle przedmioty”. Początkowo jednostki traktują się po prostu jako potencjalne obiekty

pożądania. Ich byt jest określany poprzez życie zwierzęce; w ostateczności bowiem funkcją wszystkich ich pożądań jest zachowanie życia. Identyfikują się całkowicie ze swoim naturalnym istnieniem. Nie dokonały bowiem jeszcze wobec siebie nawzajem absolutnej abstrakcji od bezpośredniego istnienia i nie jawią się sobie jako czysty byt dla siebie. Obie są wprawdzie subiektywnie przekonane o swojej wartości, ale wiedzą, że ich przekonanie nie jest uznawane przez drugą. To znaczy obie jednostki są przekonane o tym, że są ludźmi, ale ich przekonanie jest tylko mniemaniem, nie mającej intersubiektywnej wartości. Pewność samowiedzy nie utożsamia się jeszcze z prawdą; warunkiem tej równości jest manifestowanie się przedmiotu – czyli drugiej samowiedzy – jako również przekonanej o swojej wartości. Ta manifestacja jest możliwa tylko wówczas, gdy obie jednostki dokonają na swój i innego użytek owej abstrakcji czystego bytu dla siebie.

Ta reprezentacja samego siebie jako czystej abstrakcji jest zaś manifestacją swojego braku przywiązania, zależności od określonego sposobu istnienia, czyli w ostateczności od życia. To przedstawienie samego siebie jako czystego bytu dla siebie – jako niezależnego do określonego sposobu istnienia – jest skierowane wobec mnie samego i innego. Oznacza to, że przedstawienie jest w swojej istocie narażaniem własnego życia i życia innego. Zatem tylko walka na śmierć i życie może być świadectwem braku przywiązania do życia i objawienia się czystego bytu dla siebie. Obie jednostki muszą przystąpić do tej walki, jeśli chcą, aby ich subiektywne przekonania uzyskały rangę prawdy, czyli zostały zobiektywizowane. Dla Hegla walka na śmierć i życie pełni jeszcze inną funkcję, a mianowicie: jest ona pierwszą manifestacją wolności, która zostaje potwierdzona i objawiona poprzez narażanie własnego życia. Jest to wolność czysto negatywna, bowiem ukazuje ona, że wszystko co, ma związek z życiem jest dla samowiedzy „zanikającym momentem”, czyli czymś, co może ona zanegować.

Ponieważ samowiedza może się zaprezentować jako czysty byt dla siebie tylko wówczas gdy naraża własne życie, a jej celem jest zniesienie swojego innobytu, czyli ponowne stanie się elementem istotnym w relacji z drugą samowiedzą, która kwestionuje jej uprzywilejowaną pozycję, to żeby znieść tę zależność dąży do śmierci drugiego. Jest ona bowiem w tej sytuacji jakby zakładnikiem drugiej jednostki. Aby doprowadzić do destrukcji tego stanu musi ona zabić drugą albo doprowadzić do tego, żeby została przez nią uznana.

Ale walka o uznanie nie może skończyć śmiercią którejkolwiek z jednostek. Gdyby w walce obie zachowywały się w taki sam sposób, to rezultatem walki byłoby zniszczenie obu podmiotów. Śmierć jest zaniemnię świadomości; nie może zatem doprowadzić do osiągnięcia celu obu samowiedz, jakim jest uznanie. Jeśli walka zakończy się anihilacją jednej z samowiedz, to wprawdzie obie jednostki miałyby pewność, że pogardzały cudzym i własnym życiem. Jednakże pewność nie odnosi się do podmiotu, który zwyciężył w walce. Śmierć drugiego oznacza zniesienie świadomości, która była założona w tym, co inne. Jeśli bowiem warunkiem samowiedzy jest uznanie przez drugą samowiedzę – zapośredniczenie swojej subiektywnej pewności w innym podmiocie – to śmierć owej drugiej oznacza, że samowiedza nie osiągnęła swojego celu, jako że druga świadomość tracąc swe istnienie, nie może jej uznać, a tym samym nie może okazać się w tej relacji czymś nieistotnym. W rzeczywistości zatem, samowiedza nie może pragnąć śmierci swojego przeciwnika³. Prawdziwym jej celem jest bowiem zniesienie samoistności drugiego, wykazanie, że jest on elementem nieistotnym.

Jednostki muszą, o ile jedna z nich ma się ukonstytuować jako samowiedza, zachowywać się inaczej: jedna z nich musi zacząć się bać drugiej. Oznaką tego strachu jest przedkładanie wartości własnego życia nad wartość uznania, co jest w konsekwencji równoznaczne z utożsamieniem się na powrót z naturalnym sposobem istnienia. Jednostka ta modyfikuje swoje pragnienia; porzuca pragnienie uznania na rzecz pragnienia zachowania życia. Objawia się jako świadomość inherecnie związana z życiem, jako nim zniewolona, tj. jako świadomość uznająca, ale nie uznawana. Krótko mówiąc, staje się ona Sługą. Natomiast samowiedza, która narażała swoje życie w imię uznania, staje się świadomością samoistną – Panem.

Widzimy więc, że w wyniku konfrontacji dwóch jednostek dochodzi do pewnego rozdzielenia, modyfikacji w strukturze samowiedzy. Jeśli bowiem, przed spotkaniem się dwóch jednostek, każda z nich repre-

³ Jeśli warunkiem konstytucji samowiedzy jest uznanie przez inną samowiedzę, to wydaje się, że walka na śmierć i życie jest tylko pewną demonstracją. To znaczy, że samowiedza jedynie zachowuje się tak jakby pogardzała cudzym życiem. Nie może ona całkowicie nim pogardzać, skoro tylko utrzymanie się przy życiu przeciwnika, umożliwia jej powrót do samej siebie – wykazania, że w relacji pomiędzy nią a inną samowiedzą jest ona elementem istotnym. Jej zadaniem jest zatem jedynie zniesienie samoistności drugiego, a nie jego zabicie.

zentuje pierwotną formę samowiedzy, określaną przez pożądanie, to można powiedzieć, że sam fenomen świadomości jest czymś homogenicznym, jednolitym. Konfrontacja dwóch jednostek rozбивa tę jedność, prowadząc do wyłonienia się dwóch typów świadomości:

czystej samowiedzy, której istotą jest byt dla siebie – Pana,
samowiedzy niesamoistnej, której istotą jest życie – Sługi.

Panem jest świadomość istniejąca dla siebie, zapośredniczona z samą sobą przez inną świadomość (jest ona przez nią uznawana), która jest przywiązana, stanowiąc jedność z życiem, do elementu rzeczowego. Pan jest Panem – bytem istniejącym dla siebie – tylko, dlatego, że jest on bytem dla siebie dla Niewolnika. Jego pewność co do własnej istoty nie jest więc już tylko subiektywna, ale objawiła się – zobiektywizowała – w rzeczywistości, co nastąpiło w wyniku uznania go przez Niewolnika. Pan odnosi się do zarówno rzeczy – obiektów pożądania, jak i do świadomości służebnej. Jednakże Pan odnosi się do tych elementów za pośrednictwem drugiego: Pan odnosi się do Sługi pośrednio poprzez samoistny byt. Sługa jest bowiem przywiązany do niego (nie potrafił bowiem abstrahować od niego w walce). Pan natomiast jest panem tego bytu; wykazał bowiem w walce, że jest to dla niego coś negatywnego. Skoro zatem Pan jest władcą tego bytu, a ten byt panuje nad Sługą, to Sługa jest podporządkowany Panu. W analogiczny, zapośredniczony sposób Pan odnosi się – przez Niewolnika – do rzeczy. Sługa wprowadzie również negatywnie się odnosi do rzeczy, ale dla niego rzecz jest samoistna i właśnie dlatego nie może on uporać się z nią całkowicie, tzn. zamiast ją niszczyć tylko ją przekształca. Dzięki pośrednictwu Sługi Pan może w sposób czysty negować rzecz, to znaczy spożywać ją. Praca Sługi, który ma do czynienia z samoistną rzeczą, pozwala doświadczyć Panu rzeczy jako czegoś nieistotnego. Świadomość, określona przez pożądanie, nie mogła w taki sposób odnosić się do rzeczy ze względu na samoistność rzeczy. Pan nie musi w ogóle zajmować przekształceniem rzeczy. Dzięki Słudze może się nią tylko rozkoszować. Natomiast cały trud związany z przygotowaniem rzeczy spada na Sługę. Praca Sługi sprawia, że Pan staje się wolny od przyrody, jako że wcale nie musi już jej doświadczać. Ma on jedynie do czynienia z przygotowanymi przez Sługę, przekształconymi rzeczami.

Poprzez odniesienie do obu elementów Pan zostaje uznany przez drugą samowiedzę. Sługa przedstawia się w obu rodzajach odnoszenia się jako coś nieistotnego. Po pierwsze jako ten, który przekształca rze-

czy. Po drugie jako byt zależny od bezpośredniego istnienia. W żadnym z nich nie może się on zaprezentować jako element mający władzę nad bytem. Jeśli tak, to Sługa również znosi siebie jako byt dla siebie, a zatem powtarza czynność, którą wcześniej wykonał wobec niego Pan; jednakże miejsce, jakie zajmuje Sługa w trójelementowej relacji Pan – rzecz – Niewolnik, nie daje mu żadnych obiektywnych podstaw, pozwalających mu się uważać za byt dla siebie. Sługa uważa samego siebie za Sługę. Sługa, służąc Panu, nie wykonuje żadnych istotnie własnych działań. Jego posłuszeństwo wobec Pana przejawia się tym, że nie realizuje on swoich pragnień, lecz wykonuje jedynie czynności nakazywane mu przez Pana. Wykonuje on zatem te czynności niejako w zastępstwie Pana, który dzięki temu może zajmować się rozkoszowaniem rzeczami.

Aby uznanie Pana przez Sługę mogło rzeczywiście mieć miejsce, Pan musi uczynić w stosunku do siebie samego to samo, co czyni w stosunku do Sługi, który z kolei powinien odnosić się do Pana identycznie jako do samego siebie. Ale gdyby Pan odnosił się do własnej osoby tak jak do Sługi, to również musiałby się uznać za zależnego od bezpośredniej formy istnienia. W takim wypadku, stosunek zachodziłby nie, jak być powinno, pomiędzy dwoma samowiedzami, lecz pomiędzy Sługami. Identyczny rezultat otrzymamy także wtedy, gdy Sługa uczyni wobec Pana to samo, co czyni wobec siebie. Wynika z tego, że relacja pomiędzy Panem i Sługą jest uznaniem jednostronnym.

Pan nie osiągnął więc swojego celu. Przyczyną tego stanu rzeczy są następujące: Pan jest tylko Panem, ponieważ jest uznawany przez Sługę; sam jednak nie może go uznawać, ponieważ Sługa utożsamia się z rzeczą. Jest on zatem uznawany przez istotę, której nie może sam uznawać. I to właśnie decyduje o tragedii Pana. Pan nie może być usatysfakcjonowany uznaniem przez istotę, której momentem istotnym jest przywiązanie do życia. Czyli nie jest on uznawany przez byt dla siebie, lecz przez istotę, której konstytutywnym elementem jest identyczność z rzeczą. Sytuacja ta nie wynikiem jakiś kontyngentnych czynników, wpływających z jakiś błędów. Pan, jeśli chce być Panem, musi bowiem odnosić się do Sługi jak do rzeczy. Jeśli chce być uznany jako byt dla siebie, musi zniewolić drugiego. Zniewalając go, jest on uznawany jednak nie przez drugiego człowieka, lecz przez zwierzę, dla którego najbardziej istotnym momentem jest życie. W ostatecznym rozrachunku jest on zatem uznawany przez rzecz. A jeśli bycie uznany

umożliwia ukonstytuowanie się samowiedzy, to Pan nie może objawić się jako samowiedza. Jak pisze Hegel:

Świadomość nieistotna jest tu dla pana przedmiotem, który stanowi prawdę jego pewności siebie. Jest jednak rzeczą jasną, że przedmiot ten nie odpowiada swemu pojęciu, lecz w tym, czym się pan zrealizował, stało się dla niego przedmiotem raczej zupełnie co innego niż samoistna świadomość. Tym, co dla niego istnieje, nie jest świadomość jako taka, lecz raczej świadomość niesamoistna; niej jest więc pewny bytu dla siebie jako prawdy, lecz jego prawdą jest raczej świadomość nieistotna i jej nieistotna czynność.⁴

Jak widać, to Sługa zatem jest prawdą świadomości samoistnej, tzn. to on będzie mógł się objawić jako samowiedza. Wprawdzie Sługa nie występuje początkowo jako świadomość samoistna, ale tak, jak się okazało, że zwierciadło, w którym ogląda się Pan, nie prezentuje adekwatnego obrazu – jest on w rzeczywistości czymś innym, niż chciałby być – tak samo służebność okaże się przeciwieństwem tego, „czym jest bezpośrednio”.

Opis sytuacji Sługi był do tej pory przeprowadzony jedynie z punktu widzenia panowania. Ponieważ Sługa jest także samowiedzą, to w tym momencie trzeba rozważyć, czym ta samowiedza jest sama w sobie i dla siebie. Początkowo dla Sługi istotną prawdą jest Pan, tzn. świadomość istniejąca poza nią. Sługa nie jest jeszcze zatem czymś samoistnym, ale wie, czym jest samoistność i docenia jej wartość. Jako że Sługa uznaje Pana, musi on jedynie zostać uznany przez drugiego. W tym celu musi on przestać być Sługą; musi on znieść swoje przywiązanie do bytu (życia). Jest on predysponowany do zniesienia tego stanu, ponieważ w czasie walki doświadczył, że jego istotą jest byt dla siebie. Świadomość zniewolona w czasie walki odczuwała strach, który dotyczył nie jakiegoś konkretnego, określonego przedmiotu, lecz całej jej istoty. W tym doświadczeniu świadomość doznawała strachu przed śmiercią, czyli, jak to określa Hegel, panem absolutnym. W tym przeżyciu nastąpiła destrukcja, rozplynięcie się wszelkich określeń, charakteryzujących się trwałością, a właśnie ten rozpad, oznaczający brak identyfikacji z dowolnym sposobem istnienia, jest znamieny dla czystego bytu dla siebie. Sługa rozumie (Hegel wprowadza tutaj element idealizacji; zakłada bowiem, że Sługa rozumie istotność tego przeżycia w momencie doświadczenia; jest oczywiste, że wszystkie konsekwencje tego doświadczenia nie są początkowo uświadamiane przez Sługę) zatem, że jako byt czysty dla siebie nie może utożsamić się z ja-

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 138.

kimikolwiek określającymi go własnościami. To różni go w istotny sposób od Pana, który właściwie nie może stać się czymś innym. Dla Pana najwyższą wartością jest panowanie; może on być albo Panem i pozyskiwać następnych niewolników, albo umrzeć. W konsekwencji Pan zapoznaje istotę samowiedzy, jest całkowicie przywiązany do swojego sposobu istnienia. Sługa natomiast nie chce być Sługą i ma on do urzeczywistnienia pozytywny ideał samoistności. Ponadto Sługa nie tylko doświadczył tego uwolnienia się od wszelkich określeń, lecz dzięki służeniu rzeczywiście – obiektywnie – je realizuje, przewyciężając tym samym swoje przywiązanie do naturalnego istnienia. Strach przed śmiercią jest zatem tylko warunkiem koniecznym transfiguracji Sługi. Wprawdzie, poprzez doświadczenie strachu Sługa jawi się samemu sobie jako niezależny od naturalnego istnienia, ale tylko dzięki pracy to zrzuconie „kajdan” dokonuje się obiektywnie. Tylko dzięki pracy niewolnik jest zdolny do zobiektywizowania swojego przekonania.

Wprawdzie wydawało się, że świadomość służebna odnosi się do rzeczy w jej aspekcie nieistotnym, ponieważ rzecz zachowywała tutaj swoją samoistność. To przecież Pan, a nie Sługa, czerpał całą satysfakcję z rozkoszowania się rzeczą. Jednakże zadowolenie czerpane ze spożywania rzeczy, jest, jak powiada Hegel, „tylko pewnym zanikaniem”, które nie ma żadnego analogonu po stronie przedmiotowej. W rzeczy samej, zadowolenie Pana z korzystania z przygotowanej przez Sługę rzeczy jest tylko subiektywnym stanem, zapewniającym mu jedynie odrobinę przyjemności. Praca Sługi, której celem jest zaspokojenie pragnień Pana, jest natomiast pożądanym hamowanym, powstrzymywanym. Pracując, Sługa nie realizuje swoich własnych pragnień. Jako człowiek, zmuszany do pracy, Sługa kształtuje, zmienia samego siebie poprzez powściągnięcie swoich własnych instynktów. Niewolnik zatem nie niszczy od razu rzeczy nad którymi pracuje, ale jedynie przekształca. Właśnie dlatego jest zdolny do nadania rzeczom pewnej trwałej formy, która odzwierciedla jego pracę. Dzięki pracy Sługa widzi w bycie samoistnym samego siebie. Jeśli praca jest przekształcaniem rzeczy, wykonywanym zgodnie z pewnym projektem, to Sługa modyfikując rzeczy, sprawia, że rzeczy odpowiadają pewnej idei, tj. są one jego wytworami, które są tak samo obiektywne jak naturalne rzeczy. Przekształcenie świata za pomocą techniki sprawia, że sam świat jest jakby lustrem, w którym Sługa widzi samego siebie. Widzi samego siebie, ponieważ otaczające go rzeczy są wytworzone przez niego samego. Świat przestaje być dla niego wrogą siłą i staje się przedmioto-

wym aspektem jego projektów. Modyfikacja rzeczy jest jeszcze o tyle ważna, że prowadzi, jak już wcześniej wspomniałem, do eliminacji, pierwszego konstytutywnego momentu, określającą świadomość służebną – strachu. Przez pracę świadomość znosi – poprzez destrukcję naturalnych właściwości – formę przedmiotu. A to właśnie groźna forma przedmiotu była przyczyną strachu Sługi. Doprowadzając do destrukcji formę przedmiotu, znosi więc przyczynę swojego strachu. Praca – przekształcanie rzeczywistości – wyzwala go od strachu. Dzięki kształtowaniu świata, byt dla siebie nie istnieje zatem tylko dla Sługi, lecz jest czymś obiektywizowanym. Forma narzucona przez Sługę na zewnętrzny byt nie staje się przez tą eksterioryzującą czymś obcym, wrogim, lecz pozostaje czymś z nim tożsamym. Forma przedmiotu jest właśnie formą samowiedzy – bytu dla siebie. Toteż to właśnie praca umożliwia Słudze całkowite urzeczywistnienie samowiedzy. Jeśli świadomość jest bytem dla siebie tylko wówczas gdy jej obiektem jest byt o identycznej strukturze, to samowiedzą jest Sługa, który poprzez pracę może oglądać samoistny byt jako swój wytwór – jako przedmiot istotnie określony przez czynności świadomości służebnej.

Rozważania te najlepiej zrekapitulują słowa samego Hegła:

Przez to odnalezienie siebie przez samą siebie świadomość służebna nabiera dla siebie sensu (a staje się to) właśnie w pracy, w której zdawała się mieć tylko obcy sens.⁵

Warunkiem przekształcenia Sługi w czysty byt dla siebie – autentyczną samowiedzę – są oba, opisywane poprzednio, konstytutywne elementy: strach oraz praca. Strach bez posłuszeństwa jest tylko czymś formalnym, tzn. nie rozszerza się na obiektywną rzeczywistość. Strach bez pracy, która jest właśnie obiektywnym świadectwem życia w strachu, pozostaje czymś czysto wewnętrznym, subiektywnym; jest on stanem, nie gwarantującym autentycznej przemiany człowieka. Praca, o czym wcześniej pisałem, kształtuje człowieka, zmuszając go do powściągnięcia, „odłożenia na później” swoich pragnień; wyzwala go niejako ze zwierzęcej formy istnienia.

Natomiast, nie będące rezultatem przeżycia strachu przed śmiercią, kształtowanie przedmiotu, jest wyrażeniem tylko własnego sensu. Jeśli świadomość doznała jedynie pewnego niepokoju, to nie mogła sobie uświadomić, że jest ona czystą negatywnością, nie związaną z jakimkolwiek bezpośrednim sposobem istnienia. Ponieważ niepokój nie może

⁵ *Ibid.*, s. 140.

doprowadzić do destrukcji wszystkich predykatów, specyficznych dla pierwotnej formy świadomości, to, nie doznawszy strachu, świadomość ta nie przekracza swojej naturalnej postaci – należy więc do klasy bytów określonych. Świadomość, która nie doświadczyła strachu przed śmiercią, akceptuje świat, nie jawi się on dla niej jako wroga siła, którą należy przekształcić. Dla takiej świadomości praca jest tylko pewną zręcznością, a nie warunkiem transformacji samej siebie i świata.

Dialektykę Pana i Sługi można metaforycznie ująć jako opowieść o grze krzywych zwierciadeł i poszukiwaniu lustra prezentującego niezafałszowany, „prawdziwy” obraz. Widzieliśmy bowiem, że „przekręcenie”, odwrócenie obrazu odgrywa kluczową rolę w opisie relacji pomiędzy nimi. I tak zarówno postawa Pana jak i Sługi okazuje się prowadzić do zupełnie innych niż zamierzone konsekwencji. Pan, który został uznany przez Sługę, nie został, jak się okazuje, uznany przez czysty byt dla siebie, lecz przez byt identyfikujący się z elementem rzeczowym, który z kolei w ostateczności zrealizuje autentyczną – zgodną ze swoim pojęciem – formę samowiedzy. Pomędzy rezultatami a zamierzeniami ich działań nie zachodzi z pewnością konwergencja. Przeciwnie, ich własny punkt widzenia, albo bardziej obiektywnie rzecz ujmując – opis relacji przeprowadzony z perspektywy którejś z samowiedz – okazuje się, jeśli nie całkowicie fałszywy, to przynajmniej niekompletny.

Poszukiwanym lustrem, w którym samowiedza ogląda samą siebie, jest świat, całkowicie przekształcony przez działalność sensotwórczą, jaką jest praca – w ostateczności prowadząca do rozbicia dualizmu podmiotu i przedmiotu. Poprzez pracę człowiek przyswaja sobie rzecz, przekształca ją w korelat swoich zamierzeń. Praca sprawia, że świat jawiący się wrogi, a przez to inny, zmienia się w świat, w którym samowiedza odnajduje samą siebie.

Jeśli w jakimkolwiek szczególe, można uzupełnić niezwykle precyzyjny opis Hegla, to można jedynie dodać, że Pan (oprócz wskazywanych już Hegla „błędów”) zapoznaje konieczność przekształcenia świata. Ze światem właściwie nie chce on mieć nic wspólnego, traktując go jedynie jako zbiór rzeczy, zaspokajających jego pożądania. Jest on dla niego, z racji jego nieistotności, czymś czysto negatywnym. Nie może on zatem odnaleźć w bycie zewnętrznym własnego sensu, a tym samym nie może on ukonstytuować się jako autentyczna samowiedza.

Przemysław Białek