

Mirostław Żelazny

Konflikt pana i niewolnika w filozofii Hegla

Jednym z największych zaniedbań filozofii Zachodu było zagubienie pojęcia karmy.

Karma jest tylko magazynem niezużytej energii, niespełnionych pragnień i niezrozumiałych obaw. Magazyn zapełnia się wciąż nowymi pragnieniami i lękami. Ale nie musi tak być zawsze. Niech pan spróbuje zrozumieć istotną przyczynę pańskich obaw (wyobcowania z samego siebie) i pragnień (tęsknota za jaźnią), a pańska karma zniknie jak sen¹.

Wydaje mi się, że w czasach nowożytnych najbliższy zrozumienia tej pradawnej prawdy był Johann Gottlieb Fichte. Zgodnie z jego koncepcją pierwsza faza ludzkiego życia, wczesne dzieciństwo, charakteryzowało się identycznością Ja z samym sobą. Od pewnego momentu, tradycyjnie uznawanego za początek rozszczepienia przedmiotowo-podmiotowego dochodzi do pozornego rozszczepienia Ja podmiotu i nie-Ja przedmiotu. Któryś ze współczesnych brytyjskich historyków filozofii (niestety, nie pamiętam jego nazwiska) zaproponował, by zamiast niewiele mówiącego czytelnikowi przeciwstawienia Ja – nie-Ja, wprowadzić antynomię: Ja – moje. Takie przeciwstawienie dokładnie oświetla istotę pomysłu Fichtego. Na otaczający nas tak zwany świat zewnętrzny patrzymy najczęściej z perspektywy władzy pożądania lub jej braku. Kant formułując drugą formułę imperatywu kategorycznego słusznie postulował, by idei człowieczeństwa tak w sobie, jak i w innym człowieku używać nie tylko jako środka, przyznając tym samym, że najczęściej używamy jej jako środka. Myśląc o drugim człowieku, najczęściej mniej lub bardziej świadomie zastanawiam się, jaką pozytywną, negatywną czy wreszcie neutralną rolę może on odegrać w *moim* życiu. Na podobnej zasadzie, stykając się z otaczającymi mnie przedmiotami rozważam, w jakim sensie mogłyby być mi one przydatne.

¹ *Rozmowy z Nisargadattą Mahurajem*, Bombaj 1976, s. 120.

Oczywiście nie wszystkie nasze sądy nacechowane są znamieniem władzy pożądanego. W filozofii Kanta od znamion takich wolne są na przykład orzeczenia refleksyjnej władzy sądowniczej, odnoszące się do takich wartości, jak piękno lub wzniosłość. Hegel rozbudowuje ten wątek. Cecha interesowności charakteryzuje u niego działania ludzkie wchodzące w zakres sfery ducha subiektywnego, wyrażającego prawdy, które pomagają przetrwać jednostce, oraz ducha obiektywnego, stanowiące podstawę istnienia społeczeństwa (skumulowane w moralności, etyce, i prawie stanowionym). Bezinteresowność ludzkiego sądu objawia się natomiast w trzech sferach przejawiania się ducha absolutnego: sztuce, z jej największą wartością, jaką jest piękno, w religii, gdzie wartość ta utożsamiana jest z dobrem, nareszcie w filozofii dającej nam wartość najwyższą, czyli prawdę.

Działalność człowieka jako istoty biologicznej, myślącej jednostki, czy wreszcie istoty społecznej, dotyczy natomiast dwu niższych sfer objawiania się ducha: subiektywnej i obiektywnej. Świat postrzegany jest tu jako „zewnątrze”, które mogą uznać za „moje” lub „nie moje”.

W filozofii Kanta chcenie pewnych przedmiotów lub wydarzeń objawiać się może dwustopniowo. Na niższym etapie jest ono po prostu naturalnym chceniem egoistycznej, można wręcz powiedzieć, że niekiedy po prostu biologicznej istoty, dbającej o zaspokojenie swych bezpośrednio odczuwalnych potrzeb. Tego rodzaju proste „chcenie” autor *Krytyki czystego rozumu* określa mianem *Willkür*. To staroniemieckie słowo w języku współczesnym znaczy tyle, co *samowola*, ale w terminologii filozoficznej przypisuje się mu bardziej złożony sens. Jest ono aktem nieukierunkowanego jeszcze chcenia, na które człowiek, jedyna znana nam istota myśląca, może nałożyć prawodawstwa rozumu. Dzieje się to w akcie dobrej woli, uznawanej przez królewieckiego filozofa za jedyną dającą się pomyśleć dobrą rzecz. Od czego jednak zależy ujawnienie się owej dobrej woli lub jej braku? Na to pytanie w dziełach filozofa nie znajdujemy już odpowiedzi.

Hegłowska filozofia woli ma o wiele bardziej złożony charakter. Kant, zadając pytanie, czy w świecie empirycznym objawia się w ogóle coś takiego jak wolność, czy też nie, udziela dość prostej i stereotypowej odpowiedzi. Przedmioty tak zwanej przyrody nieożywionej zawsze wplecione są w łańcuch wydarzeń, układających się w związek przyuczynowo-skutkowy. Natomiast istoty ożywione charakteryzuje swaista samorzutność, polegająca na zdolności wybierania swego losu. Bycie

w jakimś zakresie wolnym znaczyło więc dla Kanta bycie żywym, zaś bycie całkowicie zdeterminowanym stawało się wyznacznikiem istnienia substancji nieożywionej. Autor *Krytyki czystego rozumu* kładzie jednak szczególnie nacisk na rozróżnienie wolności czysto witalnej, charakterystycznej dla organizmów żywych w ogóle, oraz rozumnej, dającej się zaobserwować tylko w świecie ludzkim i utożsamianej z dążeniem do dobra. Co zaś staje się bodźcem inicjującym podjęcie takiego dążenia?

Odpowiadając na to pytanie, warto na chwilę powrócić do sygnalizowanych na wstępie rozróżnień używanych przez myśl indyjską. Tak zwany determinizm świata zewnętrznego, oddziałujący na los każdej ludzkiej istoty, określa się tu mianem *dharmy*. Składają się na niego wszystkie okoliczności naszego życia, na które nie możemy mieć żadnego wpływu. Pierwszą z nich, by dalej używać terminologii niemieckiego egzystencjalisty, jest moja wrzuconość w świat. Nic nie wiem o tym, że w ogóle chciałem się narodzić, że mogłem sobie wybrać czas i miejsce życia, płeć, rodziców, cechy fizyczne, wrodzony stan zdrowia. Żyjąc zaś wiem, że będę musiał kiedyś umrzeć, choć najczęściej bardzo tego nie chcę, że będę walczył, chorował, że dręczyć mnie będzie poczucie winy. Wszystkich tych okoliczności ostatecznie nie jestem w stanie przekroczyć i dlatego, w sensie zewnętrznym, wyznaczają one granicę skutecznego oddziaływania mej woli, czyli faktycznie – wolności.

Kant niewiele uwagi poświęca jednak jeszcze innemu ograniczeniu, na jakie owa wolność natrafia. Jest nią wewnętrzna bariera psychologiczna, w znaczeniu odpowiadającym indyjskiej *karmie*. To, kim jestem, stanowi efekt moich czynków dokonanych w tym życiu, zaś wyznawcy religii wschodu wierzą, że również w żywotach poprzednich, ale ten wątek nie będzie przedmiotem naszego zainteresowania.

Istotne pytanie, stanowiące podstawę Hegłowskiej fenomenologii ducha, a będące punktem wyjścia większości stworzonych przez człowieka doktryn i systemów religijnych, później zaś filozoficznych, brzmi natomiast: w jakim sensie istnienie otaczającego mnie świata oraz jego determinujący wpływ na moje życie mogę uznać za złudzenie?

Odpowiadając na nie, na wstępie należałoby przypomnieć, co właściwie w koncepcji Hegla oznaczałoby istnienie, a ściślej byt. Często słyszymy, że autor *Fenomenologii ducha* inaczej, aniżeli Kant, przywrócił bytowi miano predykatu. Czy znaczy to, że nawiązywał on do modelu metafizyki przedkrytycznej? Niezupełnie. Zdaniem Kanta

w metafizyce tej, począwszy od Arystotelesa, a skończywszy na Baumgartenie, zakładano, że byt stanowi formę jakiegoś „superpredykatu”, przysługującego źródłowemu tworzywu zmysłowego świata, czyli substancji. Istnieniu tak pojmowanego bytu-predykatu Hegel sprzeciwiałby się chyba jeszcze mocniej niż Kant. W swej *Logice* wprowadza jednak inne rozumienie pojęcia bytu niż to, które zostało odrzucone w *Krytyce czystego rozumu*. Byt zostaje tu uznany nie za jednostkowy predykat, lecz za predykat predykatów, określający że jakieś „to oto” jest sobą, a nie czymś innym.

„Prawdą bytu jest istota”², głosi słynne twierdzenie *Logiki*. Przeciwnieństwem jakiegoś bytu nie jest zaś żadna absolutna (w sensie: nieuwarunkowana) nicość, lecz inny byt innej istoty. Samo pojęcie bytu, *das Sein*, może być więc sensownie używane jako określenie bytu czegoś tu oto, a więc pewnego *Da-sein*, różnego od bytu innego *Da-sein*, które ma inną istotę określoną przez inne predykaty.

„W pojęciu *Dasein* – pisze Kuno Fischer – *Da* nie jest ujęte ani przestrzennie, ani czasowo, lecz logicznie, jako określony, tak lub inaczej stworzony byt, jako pewne coś lub pewne jakieś; to ostatnie jest identyczne z bytem, nieodłączne od niego określenie jest jakością”³.

Również więc mój byt, to oto Ja, podmiot, świadomość, psychika, dusza, cogito – można tu użyć wielu jeszcze podobnych, niezbyt jasnych pojęć, nie jest niczym innym, aniżeli formą *Dasein*. W filozofii Hegla, inaczej aniżeli później w głośnej koncepcji Heideggera, *Dasein* oznacza nie tylko *bycie oto*, w tej chwili, samoświadomego „mnie” (bo byt samoświadomy jest mi dostępny tylko jako mój własny byt), lecz również jako bycie oto różnych stających się wokół mnie przedmiotów, ożywionych i nieożywionych⁴.

Czym jest jednak treść *Dasein*? Oczywiście całokształtem określających je predykatów. Również i treść *Dasein* samoświadomego, czyli mojego bycia tu oto jest całokształtem predykatów otaczających mnie rzeczy, które postrzegam. Moje bycie oto jest długopisem, którym piszę, biurkiem, na którym piszę, światłem lampki i wszystkim innym, czego doznaję.

² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1967/68, s. 3.

³ K. Fischer, *Hegels Leben. Werke und Lehre*, t. 1, Heidelberg 1911, s. 452.

⁴ Jaspers, zainspirowany koncepcją Hegla, pisze na przykład o *Dasein* zwierząt. Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 1, Berlin 1932, s. 38.

Tak pojmowane *Dasein* jako świadome bycie tu oto stanowi zwieńczenie mojej jaźni (*Selbst*), którą, oprócz mojego bycia tu oto, tworzy jeszcze cała dana mi w świadomości i nieświadomości historyczna treść świata, który będąc na pozycji *Dasein* przywołuje do istnienia w swej szeroko pojętej pamięci. Pamięć, *die Erinnerung*, ma dwa łączące się ze sobą znaczenia: etymologiczne, wtedy oznacza po prostu uwewnętrzenie, i realne, oznaczające po prostu pamięć. Życie każdej jaźni w swym całokształcie jest historią tej jaźni, a więc jego treść istnieje w jej wnętrzu właśnie jako wspomnienia i treści nieświadome. Również treści *Dasein* istnieją we wnętrzu *Dasein*, skoro stanowią treść jego doświadczeń. Żadna czysta substancja albo przedmiot „Ja myślę” nie jest nam dany, bo jakie predykaty miałyby ją określać? W koncepcji Hegla szeroko pojęta jaźń, obejmująca również samoświadome *Dasein* jest treścią samych przeżyć, a wszystkie treści tworzą jej całokształt.

Gdybyśmy wyobrazili sobie istotę żywą pozbawioną pamięci, na przykład dżdżownicę, doznającą jakiś bodźców, musielibyśmy założyć, że nie istnieje dla niej różnica pomiędzy przedmiotem doznania, a samym doznaniem. Dżdżownica nie jest w stanie doświadczyć różnicy pomiędzy doznaniem „jest mi mokro” a doznaniem „spadła na mnie kropla wody”. Mówiąc w języku Fichtego, jej Ja równa się sobie samemu.

U człowieka, istoty obdarzonej świadomością i poczuciem historyczności, sytuacja wygląda inaczej. Każdy przedmiot, którego doznaję, natychmiast staje się historią. Z perspektywy mojego bycia oto postrzegam więc ustawicznie coś, co, gdy ledwie uświadomię je sobie jako bycie, już nie *jest* i staje się *byłe*. Stąd wrażenie, że na zewnątrz mnie, pojmowanego jako samoświadome bycie tu oto, rozciąga się jakiś świat zewnętrzny. W istocie świat taki jest złudzeniem:

Znikanie poszczególnego ‘teraz’ i poszczególnego ‘tu’ w umieraniu zostaje powstrzymane przez to, że *ja* je zatrzymuję⁵.

Patrząc z perspektywy wewnętrznej, świadomość jaźni jest więc w relacji do samoistnego bytu świata panem. To nie ona istnieje w świecie, to świat istnieje w niej:

Panem – pisze Hegel – jest samoświadomość istniejąca dla siebie, ale już nie samo jej pojęcie [jak np. u Kartezjusza – M.Ż.], lecz taka dla siebie istniejąca samoświadomość, która zapośredniczona jest ze sobą samą przez *inną* samo-

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landmann, Warszawa 1963, s. 120.

świadomość, mianowicie taką, do której istoty należy to, że pozostaje w syntezie ze samym samoistnym bytem⁶.

Dochodzi więc do paradoksu. Logicznie rzecz ujmując, „Ja”, podmiot rozumny i wolicjonalny, powinien być niezależny od świata zewnętrznego, bo żaden świat zewnętrzny nie istnieje. Wszystko, czego doświadczamy, jest tylko historią stawania się samego siebie, kumulującą się w formie pojęcia. Ale z drugiej strony, na tej samej zasadzie nie ma żadnego czystego Ja, przeciwstawnego przedmiotom, bo wszystko, co dotychczas określano terminem „Ja” jest wyłącznie treścią, wypełnioną przez historię doznaniami. Powstaje więc wrażenie zależności jaźni od świata zewnętrznego, czyli, jak by powiedział Hegel, jaźń staje się niewolnikiem.

Pan pozostaje w *pośrednim stosunku do niewolnika poprzez byt samoistny (das selbstständige Sein)*, gdyż byt ten jest właśnie tym, co niewolnika uczyniło niewolnikiem. Samoistny byt to kajdany, od których niewolnik nie potrafi abstrahować w walce i dlatego musiał okazać się niesamoistnym, to znaczy posiadać swą samoistność w samoistności rzeczy. Pan natomiast jest mocą, która panuje nad bytem samoistnym, ponieważ w walce wykazał, że byt ten jest dlań tylko czymś negatywnym⁷.

Powyższy cytat oddaje kwintesencję Hegłowskiego konfliktu pana i niewolnika. Jaźń, będąca panem, wciąż ulega przeświadczeniu, że jej szczęście i realizacja sensu bycia polega na osiągnięciu jakichś celów utożsamianych z rzeczami, sprawami i wydarzeniami istniejącymi samoistnie. Okazuje się, że wszystkie te cele, gdy je osiągniemy, nie dają nam poczucia szczęścia. Chcemy na przykład posiadać pewną rzecz, być kimś, zdobyć czyjąś miłość, a wtedy okazuje się, że cel zdobyty nie sprawia nam już takiej radości, jaką sprawiał cel pożądaný. Ale jakże wielka jest rozkosz marzeń!

... wsunąwszy między siebie a rzecz niewolnika [pan] wiąże się tylko z niesamoistnością rzeczy, i w sposób czysty korzysta z rzeczy i rozkoszuje się nią. Samoistną stronę rzeczy pozostawia on niewolnikowi, który formuje ją swą pracą⁸.

Oczywiście w powyższym cytacie Hegel pisze tylko o „marchewce”, którą dla działań pana staje się dążenie do osiągnięcia jakichś stanów. Jest jednak i kij. Pan nie tylko bowiem rozkoszuje się samoistnością

⁶ Ibid., s. 221.

⁷ Ibid., s. 221-222.

⁸ Ibid., s. 223.

rzeczy. Często owa samoistność go przeraża, napawa poczuciem lęku i zagrożenia. „Czysty pan”, powiedzmy jakiś ascetyczny mnich buddyjski, powiedziałby, że coś, co nie istnieje samoistnie, lecz jedynie na mocy, jak by powiedział Fichte, „czynu” jaźni, nie może nam zagrażać, nie powinno nas więc napawać obawą. A taki charakter ma cała rzeczywistość empiryczna, złuda i maja.

Hegel, ostatecznie negatywnie nastawiony do fatalizmu religii wschodnich, odpowiedziałby: Tak, ale ty mnichu-asceto musisz jednak raz dziennie zjeść miseczkę ryżu. Nie chodzisz nago, lecz nosisz szorty. Ten zaś, kto uprawiał twój ryż, lub hodował konopie na twoje ubranie, nie zebrałby plonów, gdyby nie ustawiczna troska i lęk o hodowane rośliny. Ten ktoś bardzo silnie zatopiony był w konflikcie pana i niewolnika, a poprzez jego jaźń, od konfliktu tego zależny jesteś również ty, rzekomo całkowicie wolny pan.

Filozofowie egzystencjalni, Heidegger i Jaspers, określają naszą obawę przed tym, że wydarzenia przyszłe przyniosą nam nieszczęście, mianem egzystencjalnego lęku. Zdaniem Jaspersa lęk ten wynika z procesu transcendowania, czyli wykraczania z sytuacji znanej w nieznaną. Wykraczając w przyszłość, zawsze staramy się ją sobie jakoś wyobrazić, to znaczy powiązać z wyobrażeniem jakichś celów albo obaw. Tymczasem w ostatecznym rozrachunku przyszłość nigdy nie jest w pełni przewidywalna. Wkraczając w nią, wkraczamy w nieznaną, którego nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić. Transcendujemy.

Bardzo często owo zło, które sobie wyobrażamy, jest tak wyraziste, że przesłania nam rzeczywistość. Chcielibyśmy, ażeby już się wydarzyło, uwalniając nas od męki oczekiwania. Sami więc prowokujemy negatywny scenariusz, który w rozchwianej nerwami wyobraźni wydaje się nam wydarzeniem koniecznym.

Konflikt pana i niewolnika staje się więc podstawowym źródłem rodzących się w naszej psychice lęków i depresji. Pan jest przerażony, że nie panuje swą wyobraźnią nad transcendencją przyszłości. Albo wciąż czuje się niewolnikiem wydarzeń, których już nie ma, bo minęły. Na jego postawę życiową mają wpływ na przykład dawno minione kłopoty w szkole lub nieszczęśliwa miłość sprzed wielu lat. Pan, który oto jest rzekomo całkowicie wolny, cierpi z powodu zależności od tego, co już nie jest, bo było, albo jeszcze nie jest i niewiadomo, czy w ogóle będzie.

Hegel istotę konfliktu pana i niewolnika rozpatruje jednak tylko od strony pozytywnej. Twierdzi, że nie można być w pełni panem. Po-

stawę taką krytykuje jako tak zwaną postawę sceptyczną, twierdząc, że w praktyce musiałaby ona oznaczać powstrzymanie się od wszelkich działań. Ale nie można też być wyłącznie niewolnikiem. Za próbę przyjęcia takiej drogi życiowej uznaje światopogląd stoicki. Jego wyznawcy sami się oszukują: niby starają się zademonstrować swój dystans w stosunku do świata zewnętrznego, mimo woli ukazując, jak bardzo pozostają od owego świata zależni.

Gdyby więc użyć kategorii współczesnych, konflikt pana i niewolnika, polegający na usytuowaniu swych celów życiowych w świecie rzekomo zewnętrznym, jest rodzajem nerwicy i złudzenia. Ale jest to złudzenie konieczne po to, by dokonywał się postęp. I tak na przykład ulegamy złudzeniu, że jednym z najważniejszych w życiu celów jest udana miłość erotyczna, w rzeczywistości zaś okazuje się ona jedynie przynętą, skłaniającą nas do celu o wiele ważniejszego: wydania na świat i wychowania potomstwa. Również lęki przed nieznaną „zewnątrznością”, często przeradzające się w fobie, nie są niczym innym, aniżeli rozwiniętą formą instynktu przetrwania, bo lęk o przetrwanie jest postawą charakteryzującą wszelkie formy życia.

Inaczej aniżeli Nietzsche, którego nadczłowiek miał być istotą wolną od lęków i nerwicy, Hegel jest świadomy, że taka wolność nie jest ostatecznie nigdy możliwa. Złudzenie, samooszukiwanie się, lęk i radość z powodu wydarzeń, na które się oczekuje i które, gdy nadejdą, często nie okazują się ani tak straszne, ani tak wspaniałe, jak to sobie imaginowaliśmy, stanowią kwintesencję naszego życia duchowego.

Pewna Japonka, która przeżyła piekło Hiroszimy, obejrzawszy sławny film *Dzień po*, w którym pokazano wizję powszechnej zagłady jądrowej, powiedziała: w rzeczywistości nie było to aż tak straszne.

Mirosław Żelazny