

Kultura i Wartości

ISSN 2299-7806

Nr 26/2018

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.9-38>

Dialektyka panowania i niewoli w całości systemu Hegla

Światosław Florian Nowicki

 <https://orcid.org/0000-0002-8811-3864>

W pierwszej części artykułu autor prezentuje drogę samowiedzy wyłaniającej się ze świadomości. Po pierwsze, jako jej refleksyjne skierowanie ku sobie, a po drugie tak, że przedmiot rozsądku, niezmysłowa istota przedmiotu, staje się duszą ożywiającą ciało. Oba te podmioty-przedmioty odnoszą się zrazu do siebie jako różne – fundamentalna dla filozofii Hegla przeciwstawność (i jedność) myślenia i bytu występuje tu jako odmienne określenie tych momentów wobec siebie: u pana istotą jest myślenie (samowiedza), któremu podporządkowany jest byt (życie), u niewolnika odwrotnie. Życie zwierzęce służy Heglowi za model ducha, zakładający (już nie tylko płciowe) stosunki między jednostkami. Pierwszą ich formą jest stosunek pana i niewolnika – nierówne uznawanie się. Pojawienie się na koniec świadomości siebie, której przedmiotem nie jest już Ja ale My, jest urzeczywistnieniem ducha jako ponadjednostkowej, ogólnej przestrzeni, w której zanurzone są jednostkowe samowiedze. W drugiej części artykułu wskazane zostają pewne religijne tropy prowadzące do dialektyki panowania i niewoli oraz do Hegłowskiego pojęcia ducha.

Słowa kluczowe: pan i niewolnik, świadomość, samowiedza, życie, duch, religia

ŚWIATOSŁAW FLORIAN NOWICKI, filozof, tłumacz i komentator Hegla. Były prezes Klubu Gnosis (2000-2008) i członek redakcji czasopisma „Gnosis”; e-mail: sonaru@gazeta.pl

Wprowadzenie

Znany z *Fenomenologii ducha* wątek walki na śmierć i życie dwóch samowiedz, która prowadzi następnie do stosunku panowania i niewoli, pojawił się w myśli Hegła już wcześniej, ponieważ możemy go odnaleźć w *Jenenser Realphilosophie*, zarówno w wykładach z lat 1803/04, jak i w wykładach z lat 1805/06. Zachował on zaś dla Hegła aktualność i ważność do końca, ponieważ poświęcone mu są §§ 430–435 *Encyklopedii nauk filozoficznych* z roku 1830. Jest to o tyle istotne, że potem są jeszcze tylko cztery paragrafy, na których kończy się część *Encyklopedii* zatytułowana *Fenomenologia ducha*, a cała reszta treści *Fenomenologii ducha*, owego pierwszego fundamentalnego dzieła Hegła, bardzo obszerna objętościowo, albo została w późniejszym systemie bardziej dojrzałego Hegła przeniesiona do innych miejsc, albo pominięta – jako coś o znaczeniu drugorzędym, jako coś zbędnego przy przedstawianiu całości.

Również cały kontekst, w którym pojawia się omawiany wątek, czyli to wszystko, co stanowi początek działu B zatytułowanego „Samowiedza”, ma w myśli Hegła aż do końca najwyższą rangę i stanowi najściślejszy rdzeń jego filozofii. Ta partia wstępna pisana jest w trybie: „dla nas, czyli samo w sobie”, odsyłając prawie do samego końca ruchu świadomości przedstawionego w *Fenomenologii ducha*. Z tej też perspektywy, tzn. znając już ostateczny rezultat, Hegel rozwija całą dialektykę walki dwóch samowiedz i stosunku panowania i niewoli, a zatem nie wikła się w wątki prowadzące nie wiadomo dokąd, koncentrując się wyłącznie na momentach istotnych i koniecznych.

Przejście od „Świadomości” do „Samowiedzy”

Przejście od działu A, zatytułowanego „Świadomość”, do działu B, pt. „Samowiedza”, polega na tym, że to, co było prawdą dla rozsądku, czyli dla ostatniej formy świadomości jako świadomości, której przedmiot jest czymś zewnętrznym wobec niej samej, mianowicie istota istniejąca po drugiej stronie zjawiska, okazało się pozorem, a dokładniej – rzutowaniem przez podmiot swojej własnej istoty na zewnętrzny przedmiot. Żeby więc ta prawda rozsądku nie była jedynie pozorem, przedmiot musi rzeczywiście być sam w sobie podmiotem, a nie tylko projekcją

podmiotu, jakąś Kantowską transcendentálną jednością apercpcji, rzutowaną na przedmiot jednością podmiotu.

W rezultacie, w procesie fenomenologicznego rozwoju świadomości pojawia się tak właśnie określony przedmiot, przedmiot jako istniejący sam dla siebie, a nie tylko dla zewnętrznego wobec niego podmiotu, albo też przedmiot, który ma swoje pojęcie w sobie samym, a nie na zewnątrz siebie. W takim określeniu Hegel rozpoznaje głębszy sens klasycznej definicji prawdy, zgodność czy też jedność pojęcia z rzeczą. Dopiero tak określony przedmiot jest prawdą, albo – w terminologii właściwej systemowi Hegla – ideą.

Idea ma jednak różne szczeble, z których najniższym jest życie zwierzęce, czyli zgodnie z systematyką Arystotelesa – substancja cielesna, ożywiona i czująca. Hegel zakłada, że zwierzę ma jakieś mgliste poczucie siebie, pewien załączek podmiotowego centrum, subiektywności, owej strony wewnętrznej, którą rozsądek zakładał w przedmiocie jako jego istotę. Wyższym szczeblem idei jest zaś przedmiot, w którym na bazie zwierzęcego życia i właściwego mu poczucia siebie rozwinęła się również świadomość myśląca, rozumna – duch. Hegel trzyma się tej naturalnej Arystotelesowskiej systematyki, ale – jak zobaczymy – rozwija te określenia szerzej, wykraczając poza ramy Arystotelesowskiej substancji pierwszej rozumianej jako indywiduum.

To, co podpada pod Heglowskie pojęcie idei – przedmiot określony zarazem jako podmiot – ma więc dwie strony, przedmiotową i podmiotową, zewnętrzną i wewnętrzną. Z tej perspektywy, Hegel, traktując własną filozofię jako zakończenie całej filozofii nowożytnej, uważa za centralny problem filozofii nowożytnej problem stosunku myślenia do bytu – nawiasem mówiąc, ten punkt widzenia odniesiony do całej historii filozofii, znany jest dobrze z marksizmu. Myślenie to najwyższa postać wewnętrznej, podmiotowej strony idei, natomiast byt stanowi najbardziej abstrakcyjne określenie strony zewnętrznej, przedmiotowej.

Cały pierwszy dział *Fenomenologii ducha*, czyli *A. Świadomość*, opisuje sytuację, w której myślenie i byt, podmiot i przedmiot stanowią dziedziny rozłączne, myślenie przysługuje świadomości, podmiotowi, a byt – przedmiotowi, który jako przedmiot zewnętrzny wobec świadomości występuje jako przedmiot świadomości zmysłowej. Występujące na tym szczeblu określenia przedmiotu są więc poniżej poziomu idei, cechuje je zasadnicza fałszywość. Dział drugi, czyli *B. Samowiedza*, opisuje już inną sytuację – strona podmiotowa i przedmiotowa stanowią teraz

dwa aspekty jednej rzeczywistości, choć jest to dopiero początek długiej drogi do pełnego urzeczywistnienia i poznania prawdy absolutnej.

Jeżeli chcemy dokładniej ująć rezultat, jaki się wyłonił dla świadomości po przejściu przez nią całego ruchu przedstawionego w pierwszym dziale *Fenomenologii ducha*, to okazuje się, że ten rezultat może być określony od dwóch stron. Jest to więc rezultat podwójny, albo też są to dwa różne rezultaty.

A. Przejście od Świadomości do Samowiedzy ujęte od strony podmiotu

Ujmując rezultat od strony podmiotu, jest to jego refleksyjne skierowanie się ku sobie (*Reflexion in sich*), czyli odwrócenie pierwotnego skierowania na zewnątrz, skierowania ku przedmiotowi zewnętrznemu, jakim był przedmiot świadomości. W wyniku owego refleksyjnego skierowania się ku sobie podmiotowa świadomość staje się sama dla siebie przedmiotem, prawdą. Ponieważ zaś uprzednio prawdą dla świadomości był przedmiot zewnętrzny, a nowa forma świadomości, samowiedza, wyłoniła się w wyniku uznania zewnętrznego przedmiotu za coś nieprawdziwego, więc ten nowy przedmiot, czyli podmiot ujęty jako przedmiot – zgodnie z terminologią Kanta określony mianem idei, ale wbrew jego stanowisku uznany za przedmiot, którego prawdziwe poznanie jest możliwe – Hegel ukazuje jako autoafirmację poprzez negację przedmiotu poprzedniego i nazywa go pożądaniem (*Begierde*).

Pożądanie to forma samowiedzy, która dowodzi swej prawdziwości i istoty poprzez unicestwienie zewnętrznego przedmiotu, którym jest początkowo wszystko, co inne niż ona. W bardziej konkretnym sensie to unicestwienie jest konsumpcją, pochłanianiem, trawieniem, asymilacją. Widzimy więc, że przy przejściu od Świadomości do Samowiedzy dokonało się zarazem przejście od teoretycznego do praktycznego stosunku do przedmiotu, a określeniami samowiedzy stają się określenia związane z tym, że istnieje ona na bazie żywego zwierzęcego organizmu.

Ten czysto praktyczny, zwierzęcy punkt widzenia jest dla Hegla czymś bardzo pouczającym w aspekcie teoretycznym, o czym świadczy następujący cytat z pierwszego działu *Fenomenologii ducha*: „W związku z tym powoływaniem się na ogólne doświadczenie pozwólmy sobie antycypować praktyczny aspekt [tego zagadnienia] (*die Rücksicht auf das Praktische*). Mając na względzie ten aspekt, można powiedzieć tym, którzy obstają przy owej prawdzie i pewności realności

zmysłowych przedmiotów, że powinni być odesłani na powrót do najniższej szkoły mądrości, mianowicie do starych eleuzyńskich misterii Cerery i Bakchusa, żeby nauczyli się najpierw, na czym polega tajemnica jedzenia chleba i picia wina. Wtajemniczony w te misteria nie tylko nabiera wątpliwości (*Zweifel*) co do bytu zmysłowych rzeczy, ale traci w ten byt wiarę (*gelangt ... zur Verzweiflung an ihm*); i po części sam wykazuje czynem, że są one w sobie nicością, a po części widzi, jak to się robi. Nawet zwierzęta nie są wyłączone z tej mądrości, lecz raczej okazują się najgłębiej w nią wtajemniczone; zwierzęta nie zatrzymują się bowiem przed rzeczami zmysłowymi jako bytami samymi w sobie, lecz nie wierząc (*verzweifeld*) w ich realność i całkowicie pewne ich nicości, sięgają po nie bez ceregieli i pożerają je; i cała przyroda, jak one, święci te jawne misteria, które uczą tego, co jest prawdą rzeczy zmysłowych”¹.

B. Przejście od Świadomości do Samowiedzy ujęte od strony przedmiotu

Jeżeli natomiast chcemy ująć rezultat, jaki się wyłonił dla świadomości po przejściu przez nią całego ruchu przedstawionego w pierwszym dziale *Fenomenologii ducha*, od strony przedmiotu, to będzie nim zewnętrzny przedmiot jako coś żywego, co ma w sobie podmiotowe centrum związane przynajmniej ze zwierzęcym poczuciem siebie, a docelowo – z myślącą samowiedzą. Życie ma swoją bogato rozwiniętą stronę przedmiotową, która stanie się dla Hegła podstawą do ujęcia w analogiczny sposób struktury ducha. W szczególności pojawia się tu jako konieczne odnośnienie się do siebie nawzajem żywych osobników zwierzęcych, co w przeniesieniu na poziom samowiedzy ludzkiej oznacza konieczność wzajemnych relacji między samowiedzami. Bezpośrednio biorąc, druga samowiedza występuje wobec pierwszej, czyli istniejącej dla siebie podmiotowości, jako zewnętrzna rzecz, której strona wewnętrzna, podmiotowa, nie jest dana tej pierwszej jako przedmiot świadomości. Sposób, w jaki istnieje jedna samowiedza dla drugiej, określa Hegel terminem „uznawanie” (*Anerkennung*), a to oznacza włączenie przez Hegła do swojej ontologii idei absolutnej – i to jako istotnego, koniecznego elementu – bytu społecznego. Nieco bliższe określenie tego nowego przedmiotu, jakim jest życie, przedstawię później.

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2002), 80–81.

Wzajemne odnośnienie się dwóch podmiotowości jako konieczność wzajemnego odniesienia między ideą subiektywną a ideą obiektywną

Skoro doszliśmy do stosunku między dwiema samowiedzami, które z jednej strony są tym samym w sensie swej ogólnej istoty, ale z drugiej strony istnieją w zasadniczo odmienny sposób jako istniejące dla samych siebie i jako istniejące jedna dla drugiej, to okazuje się, że ten stosunek jest stosunkiem pomiędzy dwiema różnymi postaciami tego, co powstało jako rezultat ruchu świadomości przedstawionego w pierwszym dziale *Fenomenologii*. A skoro ten rezultat określony został jako idea, więc mamy już w tym miejscu *Fenomenologii* dwie odmiennie postacie idei – ideę subiektywną, podmiotową i ideę obiektywną, przedmiotową. Idea absolutna jest jednością idei subiektywnej i obiektywnej, z których każda ujmuje tę samą całość, ale od innej strony. Gdyby szukać w historii jakiejś analogii dla takiego ujęcia Absolutu, to w pierwszej kolejności musiałaby tu nam się nasunąć Spinozjańska koncepcja substancji jako mającej dwa atrybuty, myślenie i rozciągłość, z tą wszakże różnicą, że Spinozjańskie myślenie jako atrybut substancji oderwane jest od rzeczywistej, jednostkowej podmiotowości – Spinozjańskie stanowisko jest dla Hegla jedynie stanowiskiem substancji.

Obie te idee, idea obiektywna i idea subiektywna, ukazane zostają najpierw jako ponadjednostkowe totalności, totalność życia i totalność ducha, z tym że ta druga totalność jest zaledwie zasygnalizowana i zarysowana nader szkicowo. Następnie zaś, od momentu gdy Hegel zmienia tryb narracji i powraca do opisu procesu rozwoju świadomości z tej perspektywy, z jakiej ona go bezpośrednio doświadcza, czyli w trybie „dla świadomości”, te dwie postacie idei stają naprzeciw siebie jako reprezentowane przez dwie różne jednostki i otrzymują określenia „samowiedza” i „życie”. Samowiedzą jest przedmiot zgodnie z tym, jak się wyłonił z ruchu świadomości przy ujmowaniu rezultatu od strony podmiotu, życiem zaś – przedmiot zgodnie z tym, jak się wyłonił przy ujmowaniu tego samego od strony przedmiotu.

Samowiedza, czyli po niemiecku *Selbstbewußtsein*, świadomość siebie, zawiera w sobie odróżnienie podmiotu i przedmiotu, ale jest to „różnica, która różnicą nie jest”, gdyż podmiot i przedmiot założone są tu jako jedno i to samo, a różnią się tylko formalnie, jako dwie strony relacji, która skądinąd, jako relacja

zwrotna, ma jakby tylko jedną stronę. Jeżeli zaś interpretować tę różnicę jako różnicę treściową, to w grę wchodzi tu różnica między myśleniem a bytem – myślący siebie podmiot istnieje i jest myśleniem siebie jako czegoś istniejącego, choć to istnienie jest tylko abstrakcyjnym istnieniem samowiedzy, a zatem dla samowiedzy abstrahującej od wszystkiego, co inne, życie jako konkretna rozwinięta w sobie przedmiotowa treść nie stanowi jej określenia. W takim abstrakcyjnym sensie oderwanie samowiedzy od życia jest rzecz jasną fikcją, pozorem.

Z kolei życie jako życie zwierzęce także zawiera w sobie odróżnienie podmiotu i przedmiotu, ponieważ jest procesem przedmiotowym, zachodzącym w cielesnym organizmie, ale zapośredniczonym przez stronę subiektywną, od której przedstawia się jako popęd, pożądanie i jego zaspokajanie. Tutaj strony różnicy są wprawdzie konkretne, ale brakuje dla odmiany abstrakcji odróżniającej je od siebie. Tej abstrakcji dokonać może, oczywiście, tylko podmiotowa strona życia, co polegać będzie na tym, że ujmie ona samą siebie jako abstrakcyjną, jako czysty byt dla siebie odróżniony od szczegółowej treści wypełniającej konkretny proces utrzymującego się w istnieniu życia. Dokonując takiej abstrakcji, życie staje się samowiedzą.

Wynika z tego, że jeżeli staną naprzeciw siebie dwie idee określone na dwa różne przedstawione powyżej sposoby, to jeśli mają one dojść do wzajemnej równości, to ta pierwsza, czyli samowiedza, będzie musiała zmierzać ku połączeniu się z życiem, a druga, przeciwnie, będzie musiała zmierzać do odróżnienia się od życia, czyli od samej siebie, i do ukonstytuowania się jako samoistna samowiedza. Ponieważ zaś same w sobie są one od początku tym samym pod względem swej ogólnej istoty, to najpierw będą się one musiały ukonstytuować jako różne, czyli na dwa przeciwstawne sposoby, aby następnie tę swoją różnicę sukcesywnie znośić, likwidować. A skoro po obu stronach mamy, jako ich wewnętrzną różnicę, różnicę samowiedzy i życia, więc stosunek tych dwóch aspektów musi być po obu stronach inaczej określony.

Fenomenologiczna konieczność dwóch różnych typów jednostki ludzkiej

Nawet jeżeli stosunek między dwiema jednostkami będziemy modelować na podstawie stosunku wziętego ze sfery biologicznej (gdzie osobniki odnoszą się do

siebie w związku z reprodukcją o charakterze rozdzielno-płciowym, a zatem istotnym z punktu widzenia gatunku stosunkiem między dwoma należącymi do niego osobnikami jest wzajemny stosunek samca i samicy), to okaże się, że u człowieka ta różnica, tzn. różnica między mężczyzną i kobietą, wiąże się, przynajmniej w stereotypie kulturowym, z innym stosunkiem pomiędzy samowiedzą a życiem. Kobieta ze względu na ciężę i karmienie piersią potomstwa jest w procesie reprodukcji znacznie bardziej związana z biologicznym życiem, co z kolei pozwala mężczyźnie, uwolnionemu od tych dość absorbujących funkcji, skupić się w ramach podziału ról na tym, co przekracza sferę biologiczno-zwierzęcą, a to jest w ramach naszej analizy podciągnięte pod pojęcie samowiedzy i właściwej jej – z samej jej natury – wolności. W samowiedzy kobiety związek ze sferą biologiczną będzie się więc zaznaczał silniej niż u mężczyzny, którego poczucie własnej tożsamości będzie dla odmiany bardziej wiązać się z wolnym działaniem, z czynem, który jest narzucaniem świata własnej woli.

W *Fenomenologii ducha* dwa typy jednostki ludzkiej nie wynikają jednak z różnicy biologicznej jako zewnętrznego faktu, z różnicy takiej jak różnica płci, lecz kształtują się dopiero jako człony relacji pomiędzy jednostkami, które pierwotnie pod żadnym istotnym względem się nie różnią, o ile traktować je jako same w sobie i dla siebie. Różnica polega jedynie na tym, że ta druga jest dla pierwszej czymś zasadniczo różnym od niej samej, mianowicie jest jedynie rzeczą. Nie jest więc dla pierwszej owym przedmiotem, który wyłonił się z ruchu świadomości przedstawionym w pierwszym dziale *Fenomenologii*, czyli ideą ujętą od strony przedmiotowej, ale jedynie przedmiotem, którego prawdą jest to, że jest sam w sobie niczym, czyli przedmiotem pożądania. Dowodem tej prawdy jest zaś unicestwienie przedmiotu przez podmiot, którym jest pierwsza jednostka. To, że ten przedmiot jest drugą podobnego rodzaju jednostką, okaże się dopiero w trakcie opisywanego doświadczenia, o ile, oczywiście, będzie ono miało odpowiedni przebieg. I tylko taka sytuacja interesuje Hegła – wszelki inny przebieg tego doświadczenia, jako nie prowadzący do założonego celu, można po prostu pominąć.

Konkretnie biorąc, rozpatrywana jest sytuacja, kiedy pożądanie ma naprzeciw siebie zamiast zwykłego przedmiotu, który jest tylko rzeczą i niczym więcej, taki przedmiot, który ze swej strony także jest pożądaniem, choć dla pierwszego pożądania – jedynie rzeczą. Dążenie do unicestwienia drugiego jest więc po obu stronach, co oznacza, że obie strony są zagrożone unicestwieniem. Oczywiście, są

zagrożone same w sobie, co nie oznacza, że musi przy tym występować świadomość takiego zagrożenia. Świadomość zagrożenia opiera się bowiem na świadomości egzystencjalnego związku samowiedzy z życiem, co oznacza w szczególności – z pewną rzeczą, do której unicestwienia dąży drugie pożądanie. Tego typu świadomość zaprzecza jednak temu, co stanowi istotę pożądania, temu mianowicie, że rzecz jest niczym, a ono samo jest czymś absolutnie przeciwstawnym rzeczy.

W opisie Hegła świadomość związku własnego istnienia jako samowiedzy z życiem pojawia się w sposób nagły jako uczucie strachu. Uczucie to pojawia się zasadniczo po jednej stronie, a ma znaczenie o tyle, o ile sprawia, że jednostka ogarnięta strachem staje się niezdolna do walki z drugą, gdyż walka jest narażaniem własnego życia. To, czy druga jednostka jako samowiedza uświadamia sobie w ogóle swój związek z życiem i walcząc świadomie swe życie naraża, panując nad strachem, czy też w ogóle strachu nie doznaje z braku świadomości związku własnego istnienia z życiem, jest bez znaczenia – liczy się tylko to, co manifestuje na zewnątrz. A na zewnątrz manifestuje to, że jest absolutnie samoistną samowiedzą, a zatem samowiedzą nie związaną z życiem. W rezultacie, pierwsza jednostka trzyma się życia jako swej istoty, a druga obstaje przy samoistności własnej samowiedzy. Tak więc oba rozpatrywane momenty, samowiedza i życie, występują po obu stronach, ale w odwrotnych kombinacjach. U pierwszej jednostki istotą jest życie, a samowiedza stała się momentem podporządkowanym, u drugiej zaś istotą jest samowiedza, która drugi moment, życie, odpycha od siebie jako coś bezwzględnie podporządkowanego. Na tej podstawie ich wzajemna relacja określona zostaje tak, że pierwsza staje się sługą, niewolnikiem, a druga – panem. W nawiązaniu do wspomnianej powyżej różnicy płci, można powiedzieć, że sługa jest odpowiednikiem kobiety, a pan – mężczyzny. Można też ująć całą sprawę tak, że w relacji pana i sługi idea subiektywna panuje nad ideą obiektywną.

Warto w tym miejscu zauważyć, że dopiero z perspektywy Hegłowskiej dialektyki panowania i niewoli wyjaśnia się, dlaczego twórcy marksizmu uznali, że światopoglądem klas uprzywilejowanych jest idealizm, a klas wyzyskiwanych – materializm. Niewolnik, sługa ma bowiem swoją istotę w życiu, a zatem w tym, co ma tu znaczenie bytu, natomiast istotą pana jest samowiedza, czynnik idealny, co oznacza, że samowiedza niewolnika jest materialistyczna, a samowiedza pana – idealistyczna.

Idea obiektywna – życie

Mówiąc o kobiecie i mężczyźnie ujmujemy ideę od strony obiektywnej, biologicznej. Hegel wypowiada na temat życia w aspekcie biologicznym kilka oczywistości, ale następnie dokonuje ich transpozycji, która okazuje się czymś całkiem nowym na gruncie filozofii. Te oczywistości sprowadzają się do następujących punktów:

1) żywy osobnik jest procesem utrzymywania się przy życiu poprzez interakcję ze swoim środowiskiem i znaczna część jego organicznej struktury odzwierciedla jedynie szczegółową, konkretną określoność tej interakcji;

2) szczególną częścią tego środowiska jest zbiór osobników tego samego co on rodzaju, jako coś, z czego wyłania się on sam jako żywa istota i co utrzymuje dalej w istnieniu przez fakt własnego życia, a następnie rozmnażanie się, udział w płodzeniu nowych żywych osobników;

3) w rozmnażaniu się zaznacza się stosunek między osobnikami tego samego rodzaju, ale jako stosunek między osobnikami przeciwnej płci, albo między rodzicami i potomstwem, a zatem osobnikami, które nie są założone jako dokładnie sobie równe w swej relacji do siebie nawzajem i do swego rodzaju;

4) od strony podmiotowej relacja płciowa nie występuje u zwierząt jako relacja między podmiotami, ale jedynie jako relacja do przedmiotu, jako zaspokajanie w relacji do przedmiotu własnego popędu, nie różniące się od tej strony w żaden istotny sposób od zaspokajania popędu do jedzenia, choć od strony obiektywnej relacja ta nie wiąże się z przedłużaniem własnego życia, lecz z przedłużaniem życia rodzaju.

Prawdą życia zwierzęcego nie jest dla Hegła życie poszczególnego żywego osobnika, lecz życie rodzaju – realizujące się poprzez wielość osobników, współistniejących ze sobą i następujących po sobie jako kolejne pokolenia. Do pełnego urzeczywistnienia idei życia zwierzęcemu brakuje realnego istnienia dla siebie nawzajem poszczególnych osobników jako osobników tego samego rodzaju, co Hegel określa również jako istnienie rodzaju, które jest nie tylko czymś samym w sobie, ale również czymś dla siebie. Spełnienie tego warunku wymaga jednak pojawienia się samowiedzy ludzkiej jako samowiedzy myślącej, tzn. w szczególności zdolnej do abstrahowania.

Strach przed śmiercią jako katalizator abstrakcji

Strach przed utratą życia, którego doświadcza jednostka, jest z jednej strony czymś, co uświadamia jej jako samowiedzy jej związek z życiem, a zatem bardziej ukonkretnia jej świadomość siebie, z drugiej zaś strony, przeciwnie, czyni tę świadomość siebie czymś całkiem abstrakcyjnym, sprowadzonym do świadomości swego czystego, jednostkowego istnienia bez żadnych dalszych szczegółowych określeń. Co więcej, każe jej wyrzec się całej szczegółowej strony własnej bezpośredniej natury, by dzięki temu zachować życie, sprowadzone do samego tylko istnienia. Jednostka, która stała się poddanym, dokonała więc po pierwsze abstrakcji sama na sobie.

W komentarzu do rozdziału *Wykładów z historii filozofii* poświęconego Jakobowi Böhme zwróciłem uwagę na to, że być może Hegel do swojej koncepcji strachu przed śmiercią jako wstrząsu dla świadomości, który podnosi ją na wyższy, nowy jakościowo poziom, umożliwiający jej abstrakcyjne ujęcie samej siebie jako czystego istnienia dla siebie, wykorzystał w przetworzonej formie rewelacje śląskiego teozofa przedstawione w mętnej quasi-alchemicznej terminologii. Przechodząc, na oznaczenie którego Böhme używał dziwnego terminu *Schrack* zamiennie z normalnym niemieckim *Schreck*, był pojęciem psychologiczno-alchemicznym, swoistym katalizatorem, który dopomaga w wytworzeniu jakości ostrej, cechującej w szczególności punktową jednostkową samowiedzę jako abstrakcję czystego istnienia, powstającą jako „zatrwożona ostrość” (*ängstliche Schärfe*)².

Uznawanie jako abstrakcja od bezpośredniości

Samowiedza, która stała się niewolnikiem, dokonała też abstrakcji w stosunku do drugiej jednostki – abstrakcji od tego, czym była ona dla niej pierwotnie, bezpośrednio. Bezpośrednio była ona bowiem dla niej rzeczą, przedmiotem pożądania, czymś przeznaczonym do unicestwienia, a teraz stała się czymś, co jest stroną wewnętrzną rzeczy i ma rzecz w ogóle w swej mocy jako unicestwiająca ją

² Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 2002), 251–252, przypis tłumacza.

pożądanie. W samowiedzy pierwszej jednostki dokonało się więc odwrócenie: najpierw ona była pożądaniem, a ta druga rzeczą, teraz zaś ta druga jest pożądaniem, a ona sama rzeczą.

Samowiedza taka jest czymś realnym o tyle, że niewolnik musi ją w swym postępowaniu urzeczywistniać. Mianowicie panu jako pożądaniu będzie on dostarczał rzeczy przeznaczonych do konsumpcji, sam zaś będzie musiał swoje własne pożądanie tych rzeczy powściągać. A fakt, że te rzeczy konsumowane przez pana są wytworem pracy niewolnika, a zatem wyeksterioryzowanym w nie jego własnym istnieniem (gdyż praca jest istnieniem w formie trwającego w czasie działania), każe niewolnikowi oglądać samego siebie jako rzecz konsumowaną przez pana.

Również po stronie pana nastąpiła zmiana w odniesieniu do sposobu ujmowania przedmiotu. Pan, zachowując niewolnika przy życiu, nie zachowuje się już jako pożądanie unicestwiający swój przedmiot. Nie jest to żadne ustępstwo na rzecz niewolnika, gdyż pan nie ma żadnego powodu, by dokonywać ustępstw, z zachowania niewolnika przy życiu pan ma bowiem znacznie więcej pożytku niż z jego unicestwienia. Gdyby brać unicestwienie rzeczy przez pożądanie w sensie obiektywnym, jako jej pożeranie, to można powiedzieć, że rezygnując z jednorazowego pożarcia pokonanej żywej istoty, pan konsumuje ją teraz wielokrotnie, w postaci wytworów jej pracy, uzyskując w ten sposób znacznie więcej. Gdyby zaś brać to samo w sensie subiektywnym, jako afirmację samowiedzy, to również pozostawienie pokonanego przy życiu przynosi większy pożytek, ponieważ pożądanie afirmujące siebie jako istotę poprzez negację rzeczy unicestwia rzecz, a tym samym unicestwia to, co daje mu potwierdzenie jego własnej pewności siebie, jego samowiedzy. W rezultacie rzecz musi się wciąż odradzać, czyli wbrew założeniu jej nicości okazuje się dla pożądania czymś trwałym i koniecznym, a negowanie rzeczy jest czymś, co musi być ciągle powtarzane.

Natomiast jednostka, która poddała się drugiej i stała się jej niewolnikiem, sługą, jest przedmiotem pożądania, który sam siebie zanegował, zachowując zarazem istnienie. W ten sposób to, co jest afirmacją pożądania jako istoty, istnieje w sposób trwały. Niewolnik jest dla pana trwałym potwierdzeniem tego, że jest on celem dla siebie i istotą. Ale rzeczą, która samą siebie neguje i utrzymuje się w istnieniu jako zanegowana, może być tylko rzecz, która jest podmiotem, świadomo-

ścią, samowiedzą. W ten sposób pan musi uznawać w pewnym ogólniejszym sensie podmiotowość swego sługi, czyli również dokonuje abstrakcji od jego bezpośredniego bytu, od tego, że bezpośrednio biorąc jest on tylko rzeczą.

W stosunku pana i niewolnika uznawanie jest więc wzajemne, choć uznają oni siebie nawzajem jako sobie nierównych. Uznawanie, na którym opiera się ten stosunek, jest czymś specyficznym ludzkim, nie występującym w świecie zwierzęcym, ale ze względu na nierówność stron nie jest w nim jeszcze urzeczywistniona idea absolutna.

Dynamika stosunku panowania i niewoli i jej ostateczny rezultat – zbędność pana

Hegel przedstawia stosunek pana i niewolnika jako stosunek dynamiczny, który okazuje się w swej realizacji swoją własną odwrotnością. O ile stan początkowy tego stosunku stanowią dwie jednostki określone jako istotnie różne od siebie i ta ich różność jest czymś bezwzględnie koniecznym dla uzyskania postępu w realizacji idei, o tyle potem okaże się, że jedna ze stron, pan, staje się po prostu zbędna i dalszy rozwój okazuje się dalszym kształtowaniem istoty ludzkiej, która przeszła przez doświadczenie niewoli. Zbędność pana ujawnia się w momencie, gdy sługa rozpoznaje w pracy, która początkowo była dla niego tylko konsekwencją i przejawem zniewolenia, swój własny sens, tzn. swoją realną wolność, panowanie nad rzeczą, nad światem przedmiotowym – swoje człowieczeństwo.

Człowiek wyzwolony od zewnętrznej mocy przymuszającej go do człowieczeństwa, wyzwolony dzięki temu, że odnosi się pozytywnie do tego człowieczeństwa sam z siebie, bez przymusu, jest wolnym człowiekiem, który może już odnosić się do drugiego takiego samego człowieka jako do kogoś, kto jest mu równy. Występujące w takiej relacji wzajemne uznawanie jest doprowadzeniem do końca pojęcia uznawania i konstytuuje stosunek między jednostkami polegający na tym, że myślą one i mówią o sobie: MY. Docelowo powinien to być stosunek miłości czy przyjaźni jako zastępujący pierwotną relację pana i niewolnika.

Zniesienie nierówności w relacji między samowiedzami jako punkt wyjścia do dalszego rozwoju idei

Hegel jednak bynajmniej nie kończy na tym *Fenomenologii ducha*. Okazuje się bowiem, że gdzie dwóch staje się czymś czym jednym jako MY, tam pomiędzy nimi pojawia się coś trzeciego – duch ogólny, Bóg: „Albowiem gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” – powiada Jezus do apostołów (Mateusz 18, 20). Hegel od samego początku wie, że cały ruch świadomości przedstawiony w *Fenomenologii* zmierza do tego rezultatu. Rezultatem tym jest duch absolutny. Modelem tego ducha jest rozwinięta w rozważaniach poprzedzających bezpośrednio dialektykę panowania i niewoli idea życia. Jednostkowe żywe osobniki istniejące w łonie rodzaju to po przeniesieniu w sferę ducha jednostkowe ludzkie samowiedze zanurzone w duchu ogólnym, który jest ich duchową substancją, podczas gdy one dla niego – momentem rzeczywistego, jednostkowego istnienia.

Bóg jest jednak nie tylko owym ogólnym duchem, lecz jest również cielesną substancją, przyrodniczym środowiskiem, na łonie którego rozwija się życie, a również jest Logosem istniejącym przed powstaniem przyrody, którego treść jest tożsama z treścią Hegłowskiej idei. Tak ujęty Bóg jest Bogiem w Trójcy Jedynym, którego elementami są Duch Święty (Bóg przejawiony w formie podmiotowej, duch), Syn (czyli Bóg przejawiony w formie przedmiotowej, przyroda) i Ojciec (Logos, idea). Przy takim ujęciu nie dziwi, że zwierzęta i ludzie zjadają Boga, ciało Boga, a dokładniej Boga jako Syna.

Chrześcijaństwo i ludy germańskie

Hegel ujmował filozofię jako najwyższą formę w sferze ducha absolutnego, jako coś, co kończy daną epokę historyczną, czy też określoną postać świata, jako pojęciowe, a zatem najwyższe poznanie tego, co stanowiło jej treść, a co objawiło się na początku w formie nie-filozoficznej. W przypadku epoki czy też postaci świata, której kresem i zwieńczeniem jest filozofia Hegła, pierwotną formą, w jakiej objawiła się absolutna treść stanowiąca jej zasadę, była forma religijna. Świat, do którego należy filozofia Hegła jako jego ukoronowanie, to świat chrześcijański.

Warto zauważyć, że historia świata, jaki stanowi chrześcijaństwo i ludy germańskie w aspekcie tego, co tworzy jego najbardziej istotną treść – a dla Hegła historia jest w swej najgłębszej istocie historią filozofii, która z kolei wpisana jest w kontekst historii religii i ostatecznie zlewa się z nią w jedno – zostaje przez Hegła ujęta za pomocą schematu opisanego w *Fenomenologii ducha* jako dialektyka panowania i niewoli. Pierwotną zwierzęcą naturę, która ma być ucłowieczona, reprezentują tu ludy germańskie, gdyż Hegel ujmuje postać świata, do którego sam należy, jako świat zachodniego chrześcijaństwa.

Hegel silnie podkreśla prymitywizm, surowość, tępotę, toporność, barbarzyństwo pierwotnej germańskiej natury, przypisując jej jednak zarazem większą głębię i większy potencjał w porównaniu z dotychczasowymi panami świata w pełni ukształtowanymi pod względem cywilizacyjno-kulturowym w granicach wyznaczonych przez ich wyczerpujący się już potencjał. Po militarnym zdobyciu świata rzymskiego germanie sami zostali zniewoleni przez Kościół Rzymski, który w sensie instytucjonalno-organizacyjnym należał do struktur schodzącego z areny dziejów cesarstwa rzymskiego, ale pod względem duchowej treści zawierał zasadę nowej epoki, objawioną światu w ramach formacji antycznej w pełni jej rozkwitu.

Dla Germanów ta zasada była rzecz jasna czymś otrzymanym z zewnątrz, ale z drugiej strony jako całkiem surowy materiał mogli oni zostać przez tę zasadę ukształtowani od podstaw – w odróżnieniu od tych grup ludności z obszarów cesarstwa rzymskiego, które były znacznie bardziej zaawansowane w rozwoju kulturowym, ale należały pod tym względem do kultury antycznej, a zatem nie stanowiły tak nieokreślonego materiału, jak germanie. Trzeba więc było, powiada Hegel, wziąć tych Germanów najpierw w duchową niewolę wspartą zewnętrznym przymusem, narzucić im karność i bezwzględne posłuszeństwo, aby dopiero wówczas, gdy ta natura zmiękła, ucłowieczyła się, wyzwolić ją z tego jarzma i pozwolić, by sama z siebie wydała swój owoc.

Tym wyzwoleniem była Reformacja, znosząca zależność od Rzymu, niewolę sumienia, pośrednictwo kapłana, obcość, niezrozumiałość liturgicznego języka itp. Wyzwoleni przez Reformację germanie byli już od wewnątrz chrześcijanami, chrześcijaństwo stanowiło ich własną tożsamość, do której nie trzeba było ich przymuszać. Podchodząc zaś do swej religii jako wolni ludzie, mogli rozpoznać w niej swój własny sens, tzn. sens przemawiający do wolnego ducha jako jego własny sens. Na tej podstawie chrześcijaństwo oczyściło się i ostatecznie w filozofii Hegła przemieniło w autonomiczną filozofię, największe wyzwolenie duchowe.

Hegel jako Niemiec patrzy więc na samego siebie jako na byłego, wyzwolonego już niewolnika i nawet wyraźnie nie lubi swego dawnego pana – Rzym, choć jest przecież w widoczny sposób wielbicielem starożytnej Grecji. A chrześcijaństwo, które w swej filozofii podniósł do rangi czegoś, co jest prawdą dla wolnego ducha, widzi też od strony historycznej jako narzędzie niewolenia i zbiór prymitywnych wyobrażeń dostosowanych do pierwotnej germańskiej tępoty umysłowej.

Dwuznaczność stosunku filozofii Hegla do chrześcijaństwa

Dlatego stosunek filozofii Hegla do chrześcijaństwa jest dwuznaczny. Po pierwsze, cała jego filozofia jest filozoficznym przetworzeniem wątków w swej genezie chrześcijańskich, z drugiej zaś strony to przetworzenie powoduje, iż Hegłowska interpretacja poszczególnych twierdzeń wiary chrześcijańskiej wydaje się całkowicie sprzeczna z ich zwykłym, propagowanym przez kościoły rozumieniem, z perspektywy Hegla zapewne z gruntu fałszywym.

Wchodzą tu w grę dwie różne okoliczności. Po pierwsze, w filozoficznej interpretacji często wykracza się daleko poza literalny sens jakichś twierdzeń czy historii. Hegel potrafi to robić w sposób nadzwyczajny i w swej *Historii filozofii* z reguły interpretuje innych filozofów na poziomie własnej kultury filozoficznej, a zatem w sposób znacznie przerastający oryginalną, faktyczną myśl danego autora i jej rozumienie przez ogół czytelników.

Po drugie jednak również doktryna kościelna odbiega od literalnego sensu tekstów, na których się opiera, dając ich sprzeczną z tekstem wykładnię, albo zniekształcając sens oryginału tendencyjnym przeinaczaniem go w przekładzie. Hegel nie miał zaufania do pośredników tam, gdzie w grę wchodziły prawdy o charakterze spekulatywnym. To, co go najbardziej interesowało, poznawał z tekstów źródłowych, czytanych w oryginale. Rezultaty tych lektur są zawsze godne uwagi. Np. porównanie sposobu, w jaki Hegel rozumiał tekst Arystotelesa, ze standardowymi przekładami na języki nowożytne, pokazuje dobitnie, jak wielkie mogą przy tym występować różnice i na pewno też Hegel sięgał, gdy uważał to za stosowne, do greckiego oryginału *Nowego Testamentu*.

Warto zacytować w tym miejscu fragment *Posłowa do Pism wczesnych z filozofii religii* Hegla, napisanego przez prof. Tomasza Węclawskiego, wówczas

jeszcze księdza: „Lektura pism Hegła o religii może dzisiejszego czytelnika wprawić w zdumienie, a do pewnego stopnia także w zakłopotanie [...] Powodem pierwszym i najważniejszym jest suwerenność rozumienia, z jaką mamy tu do czynienia”³. Ze swej strony dodam, że chodzi tu o pisma z lat 1793–1800, a więc o pisma młodziutkiego Hegła z okresu znacznie poprzedzającego *Fenomenologię ducha*, kiedy wspomniane rozumienie nie było jeszcze aż tak bardzo suwerenne, jak później, a to znaczy było obciążone w znacznie większym stopniu wyobrażeniami niesuwerennymi, obiegowymi.

Suwerenność rozumienia, opieranie się na źródłach, świadomość wydobywania z religii chrześcijańskiej wyższego sensu niż ten obiegowy – wszystko to każe traktować chrześcijaństwo obecne w filozofii Hegła jako chrześcijaństwo ezoteryczne. Potwierdzeniem tego punktu widzenia jest oczywisty wpływ, jaki wywarły na ostateczny kształt filozofii Hegła dwie wielkie postacie należące do ezoteryki chrześcijańskiej – Mistrz Eckhart i Jakob Böhme. Pokażę teraz kilka wątków *sensu stricto* religijnych, które mogły stanowić dla Hegła trop prowadzący do jego dialektyki panowania i niewoli.

Judaizm – religia strachu, chrześcijaństwo – religia miłości

Warto zauważyć, że w tekście *Fenomenologii ducha* przy analizie panowania i niewoli znajdujemy pewne odniesienie do religii, mianowicie do judaizmu, w postaci sformułowania; „strach przed panem jest początkiem mądrości”⁴, stanowiącego aluzję do wersetu 10 ze 111 Psalmu: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana”.

Podkreślając, że chodzi tu o początek, Hegel może, oczywiście, ten strach przed Bogiem widzieć w ramach sekwencji, w której judaizm jest religią strachu i niewoli, a chrześcijaństwo – religią miłości i wolności, a zatem przekroczeniem fazy panowania i niewoli, wszelako po jej uprzednim przejściu. Sam motyw przejścia od relacji pana i sługi do relacji przyjaźni i miłości zawarty jest w opisie Ostatniej Wieczerzy w *Ewangelii wg świętego Jana* (15, 15): „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego; lecz nazwałem was przyjaciółmi,

³ Tomasz Więclawski, „Posłowie”, w: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowinski (Kraków: Znak, 1999), 417.

⁴ Hegel, *Fenomenologia ducha*, 139.

bo wszystko, co słyszałem od Ojca mojego, oznajmiłem wam”. Terminem greckim tłumaczonym tu jako „sługa” jest δοῦλος, co oznacza niewolnika, poddanego, sługę. Sens tego stwierdzenia jest zaś taki, że właściwą relacją międzyludzką, relacją przyjacielską, partnerską, poprzedza z konieczności relacja, w której partnerstwa być nie może, bo jedna ze stron, czyli ów sługa, nie dojrzała jeszcze do niej, nie zrozumiałaby więc wewnętrznie jej istotnej treści. Wynika z tego, że i religia chrześcijańska w swej pierwszej fazie jest religią niewoli, w której człowiek nie jest partnerem Boga. Wynika to zresztą z przedstawionego powyżej Heglowskiego opisu relacji chrześcijaństwa do ludów germańskich.

Chrześcijaństwo ma zresztą judaizm w sobie samym, jako pierwszą warstwę, na której nadbudowana jest ta druga, która dopiero jest specyficznie chrześcijańska. Stąd sam Bóg w chrześcijaństwie ma dwa oblicza, co najdobitniej ukazuje gnoza Jakoba Böhme, w której *I Principium* stanowi Bóg w gniewie, destrukcyjny ciemny ogień, a *II Principium* – Bóg w miłości, światło, w które wysublimowała się energia ognia. Bóg w gniewie to Ojciec o rysach starotestamentowego Boga Jahwe, a Bóg w miłości to Syn – Chrystus.

Strach i przymus w religijnym wątku czterech jeźdźców Apokalipsy

Wątek pana i niewolnika zawarty jest również *implicite* w *Apokalipsie*. Wystarczy inteligentnie i korzystając z klucza Heglowskiego przeczytać kilka wersetów o słynnych czterech jeźdźcach, żeby wychwycić tam wszystkie węzłowe punkty dialektyki panowania i niewoli rozwiniętej w *Fenomenologii ducha* przez Hegla.

Drugi jeździec, na ognistym koniu, wkraczający do akcji zapewne na komendę skrzydlatej istoty podobnej do lwa (lew symbolizuje zazwyczaj jaźń jako samoistną władczą moc), reprezentuje samowiedzę pana w aspekcie jego zdolności do walki i narażania życie w imię panowania nad światem. Dany mu został wielki miecz i wyznaczone zadanie zakłócania pokoju na ziemi, tak by jej mieszkańcy walczyli ze sobą na śmierć i życie.

Trzeci jeździec, na karym koniu, wkraczający do akcji zapewne na komendę skrzydlatej istoty podobnej do cielca (cielec, byk jest zazwyczaj symbolem ciele-

sności, zmysłowości, seksualności), reprezentuje przymuszanie do pracy pokonanego w walce przeciwnika. Dlatego jego rekwizytem jest jarzmo (ζυγός). Słowo to występuje w *Nowym Testamencie* sześć razy i pięciokrotnie tłumaczone jest jako „jarzmo”, natomiast w omawianym wersecie *Apokalipsy* nie wiadomo czemu pojawia się w przekładach słowo „waga”. A chodzi właśnie o jarzmo, które nakłada się wspomnianemu cielcowi czyniąc z niego woła roboczego. Człowiek pokonany strachem przed śmiercią, sianym przez drugiego jeźdźca, przez trzeciego przymuszany jest do pracy. Dosłownie biorąc treść werseku, jest to uprawa roli, a produktami tej pracy jest pszenica, jęczmień, oliwa i wino.

Ze względu na widoczne w całym tekście *Apokalipsy* jej osadzenie w *Starym Testamencie* narzuca się odniesienie tego miejsca do *Drugiej Księgi Kronik*, w której wymienione produkty rolne przeznaczone są na wyżywienie sług pracujących jako drwale przy wznoszeniu Świątyni Salomona (2, 9 i 14). Ale autor *Apokalipsy* twórczo modyfikuje ten wątek. Głos dochodzący z miejsca, gdzie stały cztery skrzydlate istoty, oznajmia: „Miarka pszenicy za denara i trzy miarki jęczmienia za denara”. Miarka (χοῖνιξ), o którą tu chodzi, to miara rzeczy sypkich, zwłaszcza zboża, dzienna porcja dla jednego człowieka. Pszenica symbolizuje bardziej wyszukane pożywienie niż jęczmień. W układzie, jaki stanowi pan i niewolnik, pan będzie się żywił pszenicą, a niewolnik jęczmieniem. Niewolnik wytwarza swą pracą zarówno jęczmień dla siebie, jak i pszenicę dla pana, a dwa denary symbolizują dwie równoważne strony układu potrzebne zrazu do tego, by człowiek w ogóle pracował. Podany tu zostaje zarazem stosunek ilościowy panów do niewolników jako 1 do 3.

Dalszy ciąg tego, co oznajmia głos, sugeruje, że oliwa i wino nie mają służyć bynajmniej za pożywienie panu i niewolnikowi, lecz są pokarmem dla Boga, zgodnie zresztą z tym, że w zacytowanym miejscu z *Drugiej Księgi Kronik* chodzi o wznoszenie świątyni dla Boga. Głos mówi: „lecz oliwy i wina nie tykaj”, względnie: „lecz oliwie i winu nie wyrządzaj szkody”.

Wyjaśnienie pierwsze: symboliczne znaczenie oliwy

Co oznacza oliwa w tekście *Apokalipsy*, jest dość jasne. o dwóch prorokujących, dających świadectwo Bogu powiada się: „Oni to są dwoma drzewami oliwnymi i dwoma świecznikami, które stoją przed Panem ziemi” (11, 4), a odniesienie do *Księgi Zachariasza* (roz. 4) wyjaśnia dość jednoznacznie relację Boga do człowieka: „Widzę oto jest świecznik cały ze złota, a na jego szczycie jest czasza. Na niej jest siedem lamp [...]. Dwa drzewa oliwne stoją obok niego [...]. Te siedem lamp – to oczy Pana; one to przepatrują całą ziemię. [...] Co oznaczają te dwa drzewa oliwne [...], co oznaczają te dwie gałązki drzew oliwnych, które dwiema złotymi rurkami wypuszczają z siebie oliwę do złotych lamp? [...] To są dwaj pomazańcy, którzy stoją przed Panem całej ziemi”.

Inaczej mówiąc, żeby Bóg widział, żeby jaśniało w nim światło świadomości, potrzebna jest oliwa spływająca do lamp jego oczu, a wytwarzana przez szczególnego rodzaju ludzi zwanych Pomazańcami, Chrystusami, prorokami dającymi świadectwo Bogu. Ci ludzie osiągnęli wyższy poziom niż ten, który reprezentują zrazu panowie i niewolnicy. Wywodzą się oni jednak z przemienionych niewolników. To niewolnicy stają się docelowo wytwórcami oliwy i wina, dlatego też – z punktu widzenia Boga – nie wolno im robić krzywdy, muszą być zachowani przy życiu.

Wyjaśnienie drugie: symboliczne znaczenie wina

Co się zaś tyczy znaczenia symbolu wina w *Nowym Testamencie*, to najistotniejszy jest tu wątek eucharystyczny, związek wina z krwią Boga. Wątek ten pojawia się również w szczególny sposób w *Apokalipsie* (14, 18-20): „I od ołtarza wyszedł inny anioł, mający władzę nad ogniem, i zawołał wielkim głosem do [Syna Człowieka] mającego sierp ostry, mówiąc: Zapuść swój sierp ostry i zbieraj kiście winorośli ziemi, bo dojrzały jej winne grona. I zapuścił anioł swój sierp na ziemię i obrał winorośl ziemi i rzucił do tłoczni wielkiego pożądania Bożego. I udeptana została tłocznia [...] i wyszła z niej krew [...]”.

Autor *Apokalipsy* nawiązuje tu do *Księgi Izajasza* (63, 3) i *Księgi Joela* (3,18), czy właściwie przepisuje z nich. Analiza tekstu greckiego wskazuje jednak na to,

że ten starotestamentowy kontekst skłania tłumaczy do tłumaczenia na siłę greckiego rzeczownika θυμός, oznaczającego przede wszystkim pożądanie, pragnienie, przez „gniew”, choć gniew oznacza raczej greckie ὀργή. Tak jakby całkiem oczywiste było, że Bóg się gniewa, a zupełnie niemożliwe, iżby mógł czegoś pożądać. A tymczasem prosta, logiczna wykładnia tego fragmentu jest taka, że Bóg jako rolnik uprawiający winnicę z przypowieści o winnej latorośli z *Ewangelii wg świętego Jana* zebrał z niej plon i spragniony, czy też pełen pożądania, skonsumował go, przetwarzając następnie w swoją krew. I to jest właśnie owa krew, o której mówi Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy i za którą dziękuje. Jest to krew uzyskana z plonu ziemi, czyli coś, co Bóg uzyskuje dzięki ludziom. Jest to krew życia, krew, dzięki której Bóg w ogóle żyje. Życie Boga określone jest w Prologu *Ewangelii wg świętego Jana* terminem ζωή, oznaczającym życie zwierzęce, podobnie zresztą jak w *Metafizyce* Arystotelesa, we fragmencie zacytowanym przez Hegla po grecku na końcu *Encyklopedii nauk filozoficznych*⁵.

Dalszy ciąg czterech jeźdźców Apokalipsy

Wracając zaś do czterech jeźdźców, zauważmy z kolei, że czwarty jeździec, na siwym koniu, jeździec, któremu na imię Śmierć, wkraczający do akcji zapewne na komendę skrzydlatej istoty podobnej do sępa, otrzymał władzę nad czwartą częścią ziemi, a zatem ma uśmiercić czwartą część ludzkości. Słowo ἀετός tłumacząc jako „sęp”, a nie jako „orzeł”, gdyż w ewangeliach Mateusza (24, 28) i Łukasza (17, 37) użyte jest ono w znaczeniu padlinożercy i przekładane właśnie jako „sęp”. Czwarta część ludzkości to ci, którzy żywią się pszenicą – panowie, którzy w pewnym momencie stają się już niepotrzebni.

Spośród pozostałych, czyli owych trzech czwartych ludzkości żywiących się jęczmieniem, spośród niewolników, którzy przechodząc przez niewolę ukształtowali swoje człowieczeństwo, podnosząc je na wyższy poziom, wywodzą się „zwycięzcy”, produkt finalny procesu kształtowania, jakiemu poddana jest ludzkość, reprezentowani przez pierwszego jeźdźcę na białym koniu, wkraczającego do akcji

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 1990), 584. Por. tenże, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN 1996), 186–187.

zapewne na komendę uskrzydłonej istoty podobnej do człowieka. To o tym zwycięzcy można powiedzieć: „oto człowiek”. Ci inni obciążeni są jeszcze zwierzęcością, więc patronują im skrzydlate istoty podobne do zwierząt, tak jak podobny do zwierzęcia jest pierwszy człowiek, Adam. Ta jego pierwotna, zwierzęca, czysto przyrodnicza natura to w interpretacji Hegła grzech pierworodny człowieka, stan, z którego ma się on wydobyć, wytwarzając samego siebie na nowo jako istotę duchową – drugiego Adama, Chrystusa.

W węższym znaczeniu Chrystus jako Baranek z siedmioma rogami i siedmioma oczami (na podobieństwo siedmiu oczu Pana przedstawionych symbolicznie w wizji z *Księgi Zachariasza* jako siedem lamp na świeczniku) jest pierwszym zwycięzcą, tym, który jako pierwszy stał się godny tego, by zerwać pieczęcie z zapieczętowanej księgi, a po zerwaniu pierwszej pieczęci ujrzał samego siebie jako jeźdźca na białym koniu, zwieńczonego koroną, a zatem zwycięskiego, który rusza w świat z misją poszerzenia grona zwycięzców. Ma on też łuk, z którego wypuszcza strzały w niebo, wskazując ludziom ostateczny, ale odległy cel. Zanim go osiągną, zostaną pod groźbą miecza wprzęgnięci w jarzmo, ale po odpowiednim czasie pozbędą się swych ciemności.

Wizja liczego grona zwycięzców ukazuje się po zerwaniu piątej pieczęci, ale okazuje się, że muszą oni jeszcze czekać, aż ich liczba dopełni się do tej, jaka została zaplanowana, żeby zamysł Boży się urzeczywistnił. Są to ci, w których objawił się Logos Boży i byli w stanie dać mu świadectwo, czyli owi Pomazańcy, Chrystusowie.

Kain i Abel jako dwa typy człowieka

Wątek pana i niewolnika jako dwóch typów człowieka pojawia się na gruncie judaizmu jako wątek dwóch skłóconych braci. Już na początku *Księgi Rodzaju* mamy przedstawioną historię dwóch braci, Kaina i Abela. Abel był pasterzem trzód, a Kain – pierworodny – uprawiał ziemię. Nietrudno w tym pierwszym rozpoznać samowiedzę pana, a w drugim – samowiedzę niewolnika. Pasterz to człowiek postawiony nad stadem zwierząt, a relacja samowiedza – życie określona zostaje w tym przypadku tak, że samowiedzą jest pasterz, a życiem – jego trzody. Zgodnie z archetypem życie pasterskie jest sielanką na łonie natury, korzystaniem z jej darów, a więc i pod tym względem pasterz Abel jest podobny do Hegłowskiego pana, którego udziałem jest czyste rozkoszowanie się rzeczami.

Natomiast Kain jako rolnik musi pracować, musi swą ziemię uprawiać, żeby dała mu plon. Jest to ciężki mozół, gdyż tak postanowił Bóg, wyganiając Adama z raju i mówiąc: „Przeklęta niech będzie ziemia z powodu ciebie! W mozole żywić się będziesz z niej po wszystkie dni życia swego!” W tym układzie żywot Abła przypomina raczej życie Adama przed wygnaniem z raju. Skoro zaś w ujęciu Hegla skosztowanie owocu z Drzewa Poznania było czymś koniecznym, a konsekwencje tego czynu oznaczały istotny postęp w rozwoju człowieczeństwa, więc z tego punktu widzenia model życia urzeczywistniany przez Abła jest regresem do stanu niższego.

Ba, konsekwencje czynu Kaina przynoszą dalszy postęp. Bóg powiada do niego: „Gdy będziesz uprawiał rolę, nie da ci już plonu swego. Będziesz tułaczem i wędrowcem na ziemi”. Wywnioskować można z tego, że od teraz Kain będzie musiał się utrzymywać z pracy pozarolniczej, a zatem wkroczy w wyższą fazę gospodarczego rozwoju ludzkości, opartą na bardziej rozwiniętym podziale pracy, w większym stopniu uniezależnioną od przyrody. Inaczej mówiąc, mamy tu przedstawione trzy typy odnoszenia się człowieka do przyrody:

- 1) Adam przed wygnaniem z raju, Abel;
- 2) Adam po wygnaniu z raju, Kain przed wygnaniem;
- 3) Kain po wygnaniu.

Nietrudno zauważyć, że w tej sekwencji zaznacza się postęp. A Pan Bóg poprzez celową prowokację pozwala wyeliminować ślełą uliczkę w sensie dalszego rozwoju, jaką reprezentuje Abel, zabrania zaś zabijania Kaina, bo właśnie po nim może sobie wiele obiecywać. Jest to bowiem ktoś, kto nie pozostaje tym, czym go Bóg stworzył, ale wnosi własny wkład do całej historii, a to dokonuje się zawsze przez jakąś formę sprzeciwienia się Ojcu, co każdorazowo zmusza Ojca do zachowania co najmniej dwuznacznego, bo chcąc, by mu się sprzeciwno, musi zarazem udawać, że tego nie chce. Zresztą względną wartość obu braci wyraża mocny komentarz z ust Ewy do narodzin Kaina: „Wydałam na świat mężczyznę z pomocą Pana” i brak jakiegokolwiek komentarza do narodzin Abła – jako do faktu bez większego znaczenia, o znaczeniu wyłącznie ubocznym.

Idea życia i ducha jako ponadjednostkowych totalności w przypowieściach ewangelicznych

Ogólna spekulatywna podstawa, stanowiąca przesłankę całego wątku walki dwóch samowiedz, a następnie stosunku panowania i niewoli, zawarta jest w *Fenomenologii ducha* w części wstępnej działu *B. Samowiedza*. Hegel przedstawia tam swoje ujęcie życia a następnie ducha jako podjednostkowych totalności. Myśl Hegla jest na gruncie historii filozofii na tyle nowa, że prowokuje pytanie o jej genezę pozafilozoficzną. Kwestia ta jest do pewnego stopnia podobna do idei Boga w średniowiecznej i nowożytnej filozofii europejskiej. W tej filozofii, rozwijającej się w świecie jak by nie było chrześcijańskim, Bóg, owszem, pojawia się, ale jako filozoficzna abstrakcja najwyższej istoty z pominięciem wszelkiej bardziej specyficznej treści, w szczególności tego, że jest to Bóg w Trójcy Jedyny. Dopiero u Hegla ten chrześcijański dogmat został zasymilowany przez pojęciowe myślenie filozoficzne. Dokładnie tak samo sprawa się przedstawia z pojęciem ducha jako rzeczywistości ponadjednostkowej. Cała przedheglowska filozofia europejska nie jest w stanie wyjść poza jednostkowość podmiotu jako jedyną jego realność. A religia chrześcijańska już od początku dawała do zrozumienia, jak ta sprawa faktycznie się przedstawia. Chodzi tu w szczególności o przypowieści o winorośli i dobrym pasterzu z *Ewangelii wg świętego Jana* oraz o metaforę z *I Listu do Koryntian* świętego Pawła, gdzie mówi się o chrześcijanach jako członkach ciała Chrystusa.

Przypowieść o winorośli

W *Ewangelii wg świętego Jana* w opisie Ostatniej Wieczerzy nie ma sceny znanej z trzech ewangelii synoptycznych, interpretowanej jako ustanowienie sakramentu Eucharystii, a zamiast tego otrzymujemy przypowieść o winorośli. Jezus mówi: „Ja jestem winoroślą prawdziwą, a Ojciec mój jest rolnikiem. Każdy pęd we mnie, który nie przynosi owocu, odrywa, a każdy, który owoc przynosi, oczyszcza, aby owoc liczniejszy przynosił. Wy jesteście już czyści za sprawą słowa, które wam powiedziałem. Pozostańcie we mnie, a ja w was. Jak pęd nie może wydać z siebie owocu, jeśli nie pozostaje w winorośli, tak samo i wy, jeśli nie pozostajecie we mnie. Ja jestem winoroślą, wy – pędami. Kto pozostaje we mnie, a ja w nim, ten przynosi owoc liczny, bo beze mnie nic nie możecie czynić” (Jan 15, 1-5).

Z zacytowanego tekstu wynika, że Chrystus jako winorośl jest istotą, której przysługuje walor ogólności, a jego uczniowie, jako pędy, są istotami jednostkowymi, które mają w tej ogólności swoją podstawę. Ale relacja zależności jest obustronna, tak jak pędy nie mogą się rozwijać i wydawać plonu, jeśli są oderwane od winorośli, tak i winorośl nie może żyć i się rozwijać bez swoich pędów. Jezus Chrystus jako połączenie Syna Człowieczego i Syna Bożego jest zarazem pędem i winoroślą. Kiedy umiera jako Jezus, jako pęd, nie może rodzić owocu i jego przetworu, jakim jest wino. Dlatego po śmierci nie będzie przez jakiś czas pił tego wina – aż do czasu, kiedy wytworzą go inne pędy, czyli jego uczniowie, którzy przemienili się duchowo i stali się tacy, jak Jezus, zanim opuścił ten świat.

Ogólnie przyjęta interpretacja, że Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy mówi o swojej krwi, którą przeleje gwoli odkupienia grzechów ludzkości, jest oparta na rozumieniu odnośnych zdań w sposób mocno gramatycznie naciągnięty, a merytorycznie absurdalny.

Faktycznie zaś Jezus mówi o życiu winorośli, w której krążące soki ożywiają poszczególne pędy, a z kolei życie tych pędów podtrzymuje życie całego krzewu. A zatem soki krzewu rozlewają się na wszystkie jego odgałęzienia, na wszystkie pędy. Bynajmniej nie zostają przelane za grzechy tych pędów. Kiedy pędy „grzeszą”, nie chcą włączyć się w ogólne życie krzewu winnego i przynosić owoców, wówczas Bóg, czyli ów rolnik z przypowieści, po prostu je odcina i rzuca w ogień, zamiast je „zbawiać” poprzez śmierć swego Syna, czyli winorośli. Inaczej mówiąc, przed swoją śmiercią Jezus nie mówi o zbawczej funkcji tej śmierci, ani o tym, że przeleje krew za nich, za swoich uczniów i za całą ludzkość, lecz wtajemnicza ich w pewne wyższe prawdy, używając przy tym jako metafor „chleba” i „wina”.

Cała ta botaniczno-ogrodnicza przypowieść odnosi się również do sfery duchowej, o czym świadczy dalszy ciąg Ewangelii Jana (15, 9 i 13: „Jako umiłował mnie Ojciec, [tak] i ja was umiłowałem. Pozostańcie w miłości mojej. Większej od tej miłości nikt nie ma, jak gdy ktoś duszę swoją rozciągnąłby na przyjaciół swoich.”

Miłość jest tu ujmowana jako przekraczanie owego zamknięcia w sobie i nieprzystępności jednostkowego Ja i rozciąganie swojej tożsamości na innych, myślenie i odczuwanie w kategoriach „My”, a nie „Ja”. Inaczej mówiąc, chodzi o to, by pęd myślał kategoriami „my krzew”, a nie „ja pęd” i tak samo „krzew” – kategoriami „ja w każdym z moich pędów”. Przekłada się to absurdalnie i wbrew gramatyce jako „oddawać życie za przyjaciół swoich”, podobnie jak w przypowieści

o dobrym pasterzu, gdzie sugeruje się, że dobry pasterz oddaje swoje życie za życie owiec, zamiast rozumieć to tak, że pasterz jest poniekąd duszą całego stada i roz-tacza nad nim opiekę jako wyższa hierarchicznie jaźń od tej, która mogłaby przy-sługiwać poszczególnym owieczkom⁶. Zresztą powiedziane jest: „uderzę pasterza, a owce się rozproszą”⁷, więc jaki jest sens w oddawaniu przez pasterza życia za owieczkę?

Co się zaś tyczy greckiego słowa ἐκχέω użytego w kontekście rozlewania krwi nie za (grzechy) ludzi, ale na ludzi, dla ludzi, to jest ono dokładnie tym słowem, którego Nowy Testament używa na oznaczenie „rozlewania Ducha Świętego”, czyli po polsku – Zesłania Ducha Świętego.

Misterium Ojca, Syna i Ducha w scenie ustanawiania Eucharystii

Trzy ewangelie synoptyczne (wg Mateusza, Marka i Łukasza) przedstawiają scenę z Ostatniej Wieczerzy, interpretowaną jako ustanowienie sakramentu Komunii Świętej (Eucharystii), w taki oto sposób (przytaczam wersję z *Ewangelii wg św. Marka* – 14, 22-25 – z uzupełnieniami wziętymi z pozostałych dwóch ewangelii synoptycznych):

„A gdy oni jedli, [Jezus] wziął chleb [i], pobłogosławiwszy, połamał [go] i dał im i powiedział: Bierzcie, [jedzcie,] to jest ciało moje. A [kiedy zjedli,] wziął kielich [i], podziękowawszy, dał [go] im i wypili z niego wszyscy. I powiedział im: To jest krew moja [na mocy] przymierza wylewająca się [dla was,] dla wielu. Zaprawdę powiadam wam, że już nie wypiję z [tego] plonu winorośli, aż do dnia owego, kiedy go pić będę [z wami jako] nowy [plon] w królestwie Boga [– w królestwie Ojca mego].

Zwróćmy uwagę, że nie można traktować łącznie chleba i wina, bo Jezus chleb błogosławi, a za wino dziękuje. Zapytać można: komu dziękuje? Skoro mia-łyby to być jego krew, którą daje ludziom, by pili, to musiałby dziękować w imie-niu ludzi samemu sobie, co byłoby dość dziwaczne. Gdyby zaś dziękował za nie

⁶ *Ewangelia wg świętego Jana*, rozdział 10. Por. też Światosław Florian Nowicki, „Przedmowa od tłumacza: Misterium przemienienia religii chrześcijańskiej w spekulatywną gnozę Hegla”, w: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 2006), LXIV–LXVI.

⁷ Mateusz 26, 31; Marek 14, 27.

ludziom, to wynikałoby z tego, że to, co ma symbolicznie znaczenie jego krwi, jest wytworem ludzi, a zatem sens Eucharystii (Dziękczynienia) byłby odwrócony o 180° w porównaniu z ujęciem tradycyjnym.

Najbardziej logiczna interpretacja jest taka, że chodzi tu o misterium, w którym biorą udział trzy strony: Bóg Ojciec, Syn Boży i ludzie, a dziękują za nie sobie nawzajem wszyscy. Na tym polega bowiem przymierze, o którym mowa, że chodzi o wspólne dzieło, które jest w interesie wszystkich stron. Duch Święty jest tu przedstawiony jako wytwarzany przez człowieka, choć z drugiej strony jest on też czymś, co ludzie otrzymują. W ramach całościowego układu występuje bowiem ruch w obie strony, z góry na dół i z dołu do góry.

Sposób, w jaki Hegel rozumie Eucharystię, widoczny jest w jego ujęciu misteriów Bachusa i Cerery: „[...] boskie moce ofiarowują siebie jako dary natury i łaskawie oddają się do użytku [...]. Człowiek je dary, pije wino, co dodaje sił i ducha jego umysłowi [...], kiedy człowiek je i pije, owe dary *zostają uczczone*. Cóż bowiem może być większym uczczeniem rzeczy naturalnych niż to, że przejawiają się jako dodanie sił działaniu duchowemu? Wino dodaje ducha (*begeistert*); ale to dopiero *człowiek* podnosi je [do rangi] czegoś, co dodaje ducha i sił. [...] Do darów natury człowiek nie pozostaje w takim stosunku potrzeby; przeciwnie, to one mają mu do zawdzięczenia to, że coś z nich powstaje; bez człowieka zgniłyby, uschły i zmarnowały się.”

Nawiasem mówiąc, sakralny sens spożywania produktów naturalnych pojawił się też w religii manichejskiej jako tzw. „posiłek wybranych”, czyli elity manichejskiej, w którym chodziło o uwolnienie cząstek światłości uwięzionych w materii, a więc w szczególności w tych produktach – poprzez rytualne ich spożywanie.

Interpretując Eucharystię (Dziękczynienie) zgodnie z Hegłowskim ujęciem misteriów Bachusa i Cerery, za istotę rzeczy należałoby uznać to, że Jezus Chrystus jako Bóg dziękuje ludziom za spożywanie Jego ciała, gdyż to ludzie przetwarzają ciało Boga w ducha, którego symbolem jest tu kielich wina. Bo kiedy Jezus Chrystus umrze jako Syn Człowieczy, jako człowiek, to nie będzie już mógł sam w tym jednostkowym wymiarze przetwarzać chleba w ducha, ale będzie miał udział w Duchu jako Duch Ogólny, jako Bóg mający swą rzeczywistą duchowość w jednostkowych duchach ludzi, z którymi będzie pił nowe wino – nowe w porównaniu ze starym, którym była jego duchowość przywiązana do jednostkowej indywidualności Jezusa, tej, która przeminęła. To nowe wino będzie, oczywiście,

dziełem przemienionych ludzi, czyli ludzi w terminologii prawosławnej „przebóstwionych”, a w terminologii wschodnich systemów duchowych – „oświeconych”.

Mamy tu więc dwie relacje pomiędzy człowiekiem a Bogiem, jedną na poziomie ciała, drugą na poziomie ducha. Na poziomie ciała Bogiem jest cała przyroda a człowiekiem – jednostkowy ludzki organizm biologiczny. Ten jednostkowy ludzki organizm biologiczny spożywa ciało Boga, przyrodę. Na poziomie ducha rzeczywistym duchem jest jednostkowy duch ludzki, a Bóg jest duchem ogólnym, przestrzenią duchową obejmującą wielość punktowych, jednostkowych duchów. Bóg jako duch ogólny nie może być rzeczywisty bez jednostkowych duchów ludzkich, na tym poziomie jest wymiana, one się żywią Nim, a On – nimi. Jezus Chrystus po przejściu do Królestwa Ojca, czyli zamieniając swą jednostkową Jezusową perspektywę na perspektywę ogólną, Chrystusową, będzie ogarniał swym duchem duchy swoich ludzi, żyjących nadal na ziemi. I to w nich właśnie będzie miał teraz swoją rzeczywistą jaźń – a już nie w jaźni Jezusowej. Ta myśl – zbyt trudna do zrozumienia i nieprzydatna dla Kościoła – została oczywiście przeinaczona i włączona w ramy kompletnie niespójnego wyobrażenia. Sakrament Komunii Świętej, bazując na tym procesie, który powyżej opisałem, zmienia bowiem diametralnie jego sens.

Bibliografia

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. T. II, III. Warszawa: PWN, 2002.
- Więclawski, Tomasz. „Posłowie”. W: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Pisma wczesne z filozofii religii*, 417–419. Tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak, 1999.

Summary

The master-slave dialectic in Hegel's philosophical system

Presented is the development of self-knowledge as it is emerging out of consciousness. First, as its reflective orientation towards itself, and secondly, as an object of reason, a non-sensual essence of the object becoming the Soul that animates the body. At first both of these subjects-objects relate to each other as contrasts: the opposition (and unity) between Thought and Being – which is so fundamental in Hegel's philosophy – relate to each other as different denotations of their mutual attitudes: the essential thing in Master is Thought (self-knowledge) while Being (life) serves as its subordinate. The opposite is true in case of the Slave. Animal life serves Hegel as a pattern of the Spirit assuming (just not only sexual) relations between individuals. This frames the primary relationship between Master and Slave – that of unequal consideration of each other. The appearance, in the end, of self-consciousness, the object of which no longer consists of “I” but “We”, renders the Spirit as some detached general space in which combined self-knowledge is immersed of all individuals. Highlighted in this article are also some religious clues leading to the dialectic of domination and slavery and to the Hegelian concept of the Spirit.

Keywords: master and slave, consciousness, self-knowledge, life, spirit, religion

Zusammenfassung

Die Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft im gesamtem System von Hegel

Das Selbstbewusstsein erhebt sich aus dem Bewusstsein erstens als Reflexion seiner in sich selbst und zweitens so, dass der Gegenstand des Verstandes, das unsinnliche Wesen, zur den Leib belebenden Seele wird. Diese beiden Subjekte-Objekte beziehen sich zuerst aufeinander als verschieden – die für Hegels Philosophie grundlegende Entgegensetzung (und Einheit) des Denkens und Seins tritt hier als verschiedene Bestimmung dieser Momente gegeneinander auf: zum Wesen wird bei dem Herrn das Denken (das Selbstbewusstsein), dem das Sein (das Leben) untergeordnet ist, und bei dem Knecht ist es umgekehrt. Das tierische Leben dient hier zum Modell des Geistes, das die (nicht mehr nur geschlechtlichen) Verhältnisse der Einzelnen miteinander voraussetzt. Ihre erste Form ist das Verhältnis des Herrn und des Knechts – eine ungleiche Anerkennung. Das endlich auftretende Selbstbewusstsein, dessen Gegenstand nicht mehr das Ich, sondern das Wir ist, ist Verwirklichung des Geistes als eines überindividuellen allgemeinen Raums, in dem die einzelnen Selbstbewusstsein versunken sind. Im zweiten Teil

des Beitrags werden einige religiöse Spuren gezeigt, welche zur Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft wie zum Hegelschen Begriff des Geistes führen.

Schlüsselworte: Herr und Knecht, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Leben, Geist, Religion

Information about Author:

Światosław Florian Nowicki, philosopher, translator and commentator of Hegel; former president of the Gnosis Club (2000-2008) and member of the editorial board of the journal Gnosis, Poland; e-mail: sonaru@gazeta.pl

