

Pán a rab

(Hegelovo pojetí dynamiky sebe-vědomí)

Pán a rab (v originále Panství a otroctví) je patrně nejznámější částí Hegelova proslulého díla Fenomenologie ducha. Je to svého druhu *filosofický mýtus*, ve kterém Hegel vyjadřuje své pojetí rozporné dynamiky uskutečnění lidského sebe-vědomí, které zároveň podává jako fázi zrodu objektivního světového ducha. Protože Hegelovy texty (zvláště tento) nejsou zrovna snadno čitelné a také proto, že se jeho myšlenek později zmocňovaly jiné myšlenkové proudy, existuje řada interpretací, z nichž mnohé by se daly nazvat *mýtem o mýtu*; ty příznačně jsou nejpopulárnější, sotva však nejvěrnější. Proto snad není od věci pokusit se o nové a nezávislé čtení toho, co Hegel skutečně napsal.

Podobně jako před ním Kant a Fichte, i Hegel byl přesvědčen, že vědomí skutečnosti a jejích objektů je nemožné bez současného sebe-vědomí. Nicméně právě toto sebe-vědomí zpočátku pojímá jen jako negativní odraz vědomí světa a rozvíjí pak složitou dialektiku *protipohybů*, v nichž sebe-vědomí při konstituci sama sebe nejprve vnější vědomí popírá, potom popírá samo sebe, aby se nakonec znovu našlo ve vztahu ke svým objektům, v dialektické jednotě svých různých uvědomovacích vztahů.

Na rozdíl od všech předchůdců Hegel však nachází, že i když sebe-vědomí existuje *v sobě a pro sebe*, současně pro své bytí musí existovat i pro *jiné* sebe-vědomí – tak, že je jím *rozpoznáno a uznáno* (anerkannt; pro krátkost budu dále říkat *potvrzeno*). Tento vztah dále rozehrává v složitých převratech protikladu a jednoty, které jsou pro něho základem dynamiky veškerého prožívání světa. Tak požaduje na nás, abychom chápali krajní, až protikladnou odlišnost Sebe a Druhého a současně je pojímali v jejich jednotě.

Sebe-vědomí, konfrontováno s druhým, ztrácí sebe sama tím, že se nachází v druhé bytosti, kterou však překračuje, aby se ujistilo o svém vlastním bytí – vzápětí ale překračuje samo sebe, aby se znovu našlo v druhém. Pak ale zase překračuje tento stav, aby se znovu našlo samo v sobě, a propouští druhé do jeho odlišnosti. Tyto protikladné převraty jsou vlastní Hegelově pojetí dynamiky nejen vědomí, ale i objektivních sil. V daném případě je ale důležité, že jde o proces vzájemný: První má před sebou Druhého jako svébytný objekt a to, co činí vůči němu, má smysl jenom potud, pokud Druhý činí totéž vůči Prvému. Jestliže tedy První rozevívá sama sebe do extrémů – bezprostředně se uvědomuje sám v sobě a zprostředkovaně se promítá do Druhého, je tento proces smysluplný jenom tehdy, pokud Druhý provádí totéž, jen v opačném gardu. Obě sebe-vědomí se sama *potvrzují* tak, že se také *potvrzují* vzájemně.

Charakteristicky ovšem Hegel tento proces *potvrzení* pojímá konfliktně. Sebe-vědomí (dále SV) je primárně jednoduchá existence sama pro sebe, je to auto-identita vylučující cokoli jiného, jejíž základní povaha a absolutní objekt je Já v individuálním bytí. Druhý je pro ně nepodstatný objekt, který v podstatě neguje. Jenomže Druhý je taky SV a jako individualita představuje antitezi individualitě Prvého. Jeden pro druhého tedy vystupují jako obyčejné objekty, jako nezávislé individuální formy či mody vědomí, které zatím nepřestoupily pouhou úroveň života a nepředstavily se vzájemně jako SV, existující čistě pro

sebe. Každé z nich má jistotu sama sebe, ale ne Druhého a tudíž jeho sebe-jistota nemá hodnotu pravdy – protože té se dosáhne jen tím, že existence sebe sama je vykázána jako nezávislý objekt, což je možné prostřednictvím *potvrzení* jenom tak, že to, co dělá První Druhému, dělá i Druhý Prvému, čili proces je vzájemný. Každé SV prostřednictvím své vlastní akce i akce Druhého dosahuje oné čisté abstrakce své existence, prostřednictvím které se stává právě SV.

Abstrakce (tedy odvržení všeho nepodstatného) své existence, jíž se prezentuje SV, však spočívá v jeho projevu jako čisté negace své objektivní formy, tedy prokázání vlastní nespoutanosti žádnou jednotlivostí své existence, tedy *nesvázaností svým životem*. To se projevuje dvojí akcí: jednak úsilím o zničení a smrt Druhého, což ale současně znamená riskování svého vlastního života. Obě SV tedy musí podstoupit boj na život a na smrt – a to proto, že musí jistotu o sobě samém a bytí pro sebe pozdvihnout na úroveň objektivní pravdy. Jedině riskováním vlastního života se získá opravdová svoboda a prokáže se, že podstata SV není prostá existence, není pohlcení životem, ale je čisté bytí-pro-sebe. Jedinec, který nenasadil život, může být jistě uznán za osobu; ale nedosáhl pravdy *potvrzení* sebe jako nezávislého SV. A s touž logikou musí ten, kdo usiluje o *sebepotvrzení*, usilovat o život Druhého, jelikož tím prokazuje, že ten pro něho není cennější, než on sám: je pro něho vnější formou jeho vlastní existence, kterou musí absolutně popřít.

Jenomže tato zkouška smrtí ruší pravdu, která z ní měla plynout, včetně jistoty sama sebe – jelikož stejně jako život je přirozenou doménou vědomí a jeho nezávislosti bez absolutní negativity, smrt je negací vědomí, rušící nezávislost. Prostřednictvím smrti oba nepochybně prokázali, že nasadili život a pojímali lehce život jak svůj tak Druhého. Ale zrušili své vědomí a tím svou přirozenou existenci, tím také hru extrémů, které jsou nyní pouze jsoucí, ale nikoliv protikladné. Především ve smrti už nejsou schopni vzájemně získávat a dávat to, o co jim šlo a co je možné jenom prostřednictvím vědomí.

V této zkušenosti (dodejme: pokud nebyla ukončena smrtí) SV odhaluje, že *život* je pro ně stejně podstatný jako čisté SV. V bezprostředním SV je jednoduché Já absolutním objektem a jeho podstatným momentem je plná nezávislost. Výsledkem právě prožité zkušenosti je rozrušení této jednoty: skrze ni je založeno jednak čisté SV, jednak vědomí, které není jenom samo pro sebe, ale pro Druhého – vědomí existence, které má formu věčnosti. Tyto momenty v této fázi ještě nejsou sjednoceny, ale stojí jako protikladné formy nebo mody vědomí: jeden je nezávislý a jeho podstata je bytí pro sebe; druhý je závislý a jeho podstatou je existence pro Druhého. První je Pán, druhý je Rab (čili otrok).

Pán je vědomí, které existuje *pro sebe*, na svůj účet, který je zprostředkovaný jiným vědomím, vázaným na nezávislé bytí nebo na věčnost obecně. Pán se vztahuje jednak k věci, objektu své touhy, a k vědomí, jehož podstatná povaha je věčnost. A protože Pán je a) svým SV bezprostředním vztahem samo-existence, ale b) bytím-pro-sebe prostřednictvím Druhého, stojí ve vztahu (i) bezprostředně k a) i b) a (ii) k a) prostřednictvím b) a naopak. Pán se vztahuje k Rabovi prostřednictvím nezávislé existence, zatímco Rab se v jejich předchozím boji ukázal být závislým nebo nezávislým jen formou věčnosti. Pán ovládá tuto existenci, protože ukázal, že pro něho je pouze něčím negativním. Pán tedy Raba ovládá a vztahuje se k věci prostřednictvím Raba. Ten je sice SV v širším smyslu, ale nedokáže věčnost překonat, takže je nucen na ní pracovat. Naproti tomu Pán teď prostřednictvím Raba dosahuje naplnění

své touhy a rozkoše tím, že vsunul mezi sebe a věc Raba, který se svou prací musí s nezávislostí věci potýkat.

Pán získává své *potvrzení* druhým (Rabovým) vědomím, které uznává samo sebe jako nepodstatné jednak prací na věcech, jednak svou závislostí na (Pánově) určité existenci. Toto druhé vědomí tedy ruší sebe sama jako bytí-pro-sebe a fakticky dělá samo sobě, co mu dělá Pán. Ve vztahu obou je Pán podstatný, Rab nepodstatný. Pro pravé *potvrzení* by ovšem Pán měl činit vůči sobě totéž, co činí vůči Rabovi, a naopak, Rab by měl činit vůči pánovi to, co činí vůči sobě. Jelikož tomu tak není, *potvrzení*, které tu povstalo, je jednostranné a nerovné.

V tom všem je pro Pána nepodstatné vědomí (Raba) objektem, který zosobňuje pravdu jeho jistoty o sobě samém. Ale evidentně objekt tomu neodpovídá, jelikož dosažením svého panství Pán nenachází proti sobě nezávislé, ale naopak závislé vědomí. Není tedy ujistěn o pravdě svého samo-bytí: pravda, jíž dosáhl, je spíše nepodstatné vědomí a jeho akce.

Pravda nezávislého vědomí je tedy vědomí Raba, tedy nikoliv pravda SV. Ale stejně jako panství se v podstatě ukazuje jako opak nebo převrácení toho, čím chce být, také otroctví přejde do opaku toho, čím bezprostředně je: jakožto vědomí potlačené samo v sobě, vstoupí samo do sebe a promění se do skutečné a pravé nezávislosti.

Dosud jsme viděli jen, co otroctví je ve vztahu k panství. Ale ono je to také SV a my teď musíme posoudit, čím v tomto směru je v sobě a pro sebe. Nejprve je Pán brán jako realita tvořící podstatu otroctví; tedy pro Raba pravdou je panské nezávislé vědomí. Ale ve skutečnosti jeho vědomí obsahuje v sobě vlastní pravdu čiré negativity a sebe-existence, protože prožilo jejich realitu: v předchozím zápase se nebálo o ten či onen element sama sebe ani o ten či onen časový okamžik, ale bálo se o své veškeré bytí – cítilo strach před smrtí, suverénním pánem. Bylo tou zkušeností otřeseno až do hloubi duše, každé jeho vlákno se rozechvělo a vše, co bylo v něm ustálené, se pohnulo. Toto úplné rozrušení jeho substance, toto absolutní rozpuštění veškeré jeho stability do souvislého toku však je jednoduchá a konečná povaha SV: absolutní negativita a čistá k sobě ukazující existence. Následně Rab svou službou přerušuje v každém směru svou závislost a vazbu ke své přirozené existenci a svou prací ji od sebe odnímá.

Ačkoliv strach před Pánem je počátkem moudrosti, vědomí v něm ještě neví o své existenci-pro-sebe. Ale skrze práci a námahu se Rabovo vědomí ustanovuje. V případě Pána, stav přání v jeho vědomí má nepodstatný vztah k jeho objektu, protože ten je na Rabovi; přání či touha (Begierde) si uchovává popírání objektu a tedy nesmíšený pocit sebe sama – toto uspokojení však je prchavé, protože postrádá objektivitu. Naproti tomu práce je touha zkrocená, prchavost je tím oddálena: práce utváří a přizpůsobuje věc. Negativní vztah k objektu přechází do formy objektu, tedy něčeho, co je stálé a zůstává. Tato aktivita, dávající tvar a formu, je současně individuální existencí: čistou samo-existencí, která se v práci externalizuje, získává stálost a přímý vhled do nezávislého bytí jako sebe sama.

Ale tvarování a úprava objektu nemá pouze pozitivní význam tím, že si Rab sama sebe uvědomuje jako fakticky a objektivně samo-existujícího: tento typ uvědomění má taky negativní dopad v prvku strachu. Totiž tvarováním věci (a tedy rušením její aktuální formy) se stává vědomím své vlastní negativity, totiž své existence na svůj vlastní účet, jako objektu. Nicméně tuto cizí, vnější realitu, kterou tak odhaluje a před kterou se třásl, svou prací ruší a ustavuje se sám v nové negativitě jako prvek stálosti a stává se pro sebe samo-existující

bytostí. V Pánovi cítí Rab samo-existenci jako něco vnějšího, jako objektivní fakt; ve strachu je samo-existence přítomna sama v sobě, ale v zpracování věci se stává výslovnou jako jeho pravé bytí a on získává vědomí, že existuje svým vlastním právem a pro sebe (*an und für sich*). Tím, že je forma objektivována, se nestává něčím jiným, než vědomím, utvářejícím věc pomocí práce – protože právě tato forma je jeho čistá samo-existence, která je realizována skrze ni. Tak právě v práci si Rab uvědomuje znovuudhalením sebe sám sebou, že má svou vlastní mysl.

Pro tuto reflexi sebe do sebe sama jsou tedy nutné dva momenty, jednak strach a jednak služba se svou formující aktivitou. Bez disciplíny služby a poslušnosti strach zůstává formální a nerozprostírá se po celé realitě existence. Bez formativní aktivity, formující věci, strach zůstává němý a vědomí se neobjektivuje samo pro sebe. Kdyby vědomí utvářelo věci bez počátečního stavu absolutního strachu, pak by mělo ješitnou a nepodstatnou „vlastní vůli“, protože jeho negativita není negativita jako taková a tedy jeho formující aktivita není schopna vyvolat vědomí sebe jako podstatně reálné. Jelikož veškerý obsah jeho přirozeného vědomí nebyl otřesen, je pořád vnitřně určeným modem bytí: to, že má svou „vlastní vůli“ (*den eigenen Sinn*) je jednoduše tvrdohlavost (*Eigensinn*), typ svobody, který nepřekračuje postoj otroctví. Stejně málo, jako se čistá forma může stát jeho podstatnou povahou, se může forma, realizovaná v jednotlivých případech, stát univerzální formující aktivitou: je to spíše kus chytrosti, která ovládá jistý okruh, ale ne univerzální moc nad veškerou objektivní realitou.

— — —

Potud tedy Hegelův text dané pasáže, dosti zhuštěn a místy lehce parafrázován pro snadnější porozumění (pokud je vůbec možné), ale s úzkostlivou snahou nezměnit jeho smysl. Kdo četl jeho populární interpretace, snadno si všimne, jak jsou originálu vzdálené. Hegel – zejména ve své Fenomenologii ducha – zajisté není z filosofů, jejichž myšlenky jsou průzračné; to ale nám ještě nedává právo, abychom o něm vymýšleli báchorky.

Pokud teď k textu přičiním své poznámky, činím to s výhradou, že si nejsem naprosto jist, že jsem mu ve všem porozuměl; co předkládám, tedy není souhlasná interpretace, ale spíše kritika z pozice, která není k autorovi vždy přátelská.

Myslím, že s reprodukováním Hegelovým textem jsou dvě vážné obtíže. Jedna spočívá v tom, že ve svých vývodech kolísá mezi analýzou principů, které se dle jeho nálezů zúčastňují při zrodu a sebe-ustavení lidského sebe-vědomí, a historickým exkursem do jisté fáze vývoje lidské kultury, která je pro něho ovšem současně fází sebe-uvědomění objektivního ducha (o tom přece jeho Fenomenologie ducha je). Pokud bychom brali druhou polohu doslova, je jistě faktem, že v jedné fázi lidské historie bylo rozšířené otroctví. To ale neznamená, že před ním neexistovala práce nebo lidské sebe-uvědomění, nebo že lidskou kulturu – i v době otrokářství – stvořili otroci, jak by se z textu mohlo zdát. Protipříkladem je staré Řecko, kde sice také pracovali otroci, ale valnou část sebe-uvědomělé kultury stvořili svobodní občané. Pokud ovšem bereme příběh Pána a Raba spíše jako mýtus, který má ilustrovat vzájemný boj formativních principů při zrodu lidského sebe-vědomí, nelze se ubránit námitkám vůči zobecnění, které předkládá. O tom promluví trochu níže.

Druhá obtíž podle mne spočívá v Hegelově filosofické metodě. Ta by si jistě zasloužila hlubší rozbor, pro náš účel zde ale musí postačit, že v základě Hegelova pojetí jak světa tak i vědomí je rozpornost vzájemných protikladů, které spolu nesmiřitelně bojují, aby pak vzápětí jejich protikladnost byla zrušena spontánní jednotou, která se ale vzápětí jeví zas protikladná něčemu jinému, čímž dialektika daného jevu pokračuje. Je jistě Hegelovou zásluhou, že v těchto převratech odhalil dynamiku světa a jeho zkušenosti jako procesu, čímž zbavil klasičtější metafyziku její strnulosti. To však neznamená, že jím nalezené protiklady stejně jako jejich boj a způsob usmíření je nutné vždycky přijmout jako reálné.

Hegel má jistě pravdu v tom, že skutečné vědomí je vždycky provázeno aspoň elementárním sebe-vědomím (o tom se dneska přesvědčujeme dokonce u některých vývojově vyšších zvířat); je ale pochybné, vidět v tom sebe-vědomí primárně negativní odraz vědomí a tvrdit, že sebe-ustavení prvního předpokládá destrukci nebo zrušení obsahu druhého – naopak existuje nedlouho po Hegelovi prokázaná zkušenost, že ustavení objektu zvyšuje jistotu subjektu o sobě samém (a naopak).

Hegel jistě správně vystihuje sociální stránku sebe-vědomí: fakticky vědomí každého z nás o sobě samém bylo původně vzkříšeno či aspoň zásadním způsobem posíleno tím, že nás jiné sebe-vědomé subjekty jako nás-samostatné oslovovaly; role těch dalších subjektů mohla jistě být i v tom, že naše sebe-vědomí i dále *potvrzovaly* (to, čemu Hegel říká *Anerkennung*). Přiznám se však, že nechápu, proč by se tato potřeba potvrzení musela zvrhnout v *boj*, dokonce *boj na život a na smrt*, pokud tím nemá být přiveden na scénu Hegelův oblíbený boj protikladů. Hegel říká, že ustavit sama sebe znamená odsoudit do nepodstatnosti až neexistence všechno, čím já nejsem, tedy taky Druhého. S touto tezí myslím nelze souhlasit. Jeví se také jako absurdní, když se někoho, od něž očekávám *potvrzení*, vzápětí pokusím zabít jen proto, abych prokázal nezávislost svého Já.

Je jistě pravda, že strach ze smrti je krajní zábranou některých činů pro většinu z nás. Přesto je myslím namísto určitá skepse vůči tvrzení, že jenom ten, který se smrti nebojí, je skutečně svobodný – to je pojetí svobody v absolutním smyslu, které může být i prázdné. Je dále empirickým faktem, že zatímco většina živých tvorů má instinkt sebezachování, vědomý *strach ze smrti* je úzce spojen se sebe-vědomím; v tom lze s Hegelem jenom souhlasit. Logika se však jeví spíše převrácená proti té, kterou je možno vyčíst z textu: bojíme se smrti, protože si sama sebe uvědomujeme jako individuální bytosti, a nikoliv naopak.

V čem s Hegelem naopak souhlasím, je role aktivního utváření světa a tvorby obecně v prohlubování sebe-vědomí. Ačkoliv se tvůrce ve své tvorbě často zjevně ztrácí, ačkoliv v jejím jménu, tedy pro své dílo zapomíná na sebe, v jádře však jeho sebe-objektivace právě v díle, kterým utváří svět v nějaké jeho rovině, dává jeho existenci hlubší, smysluplný rozměr a dá se tedy říct, že svým dílem tvůrce jaksí více *je*.

Jakkoliv tyto mé poznámky k Hegelovu textu jsou převážně kritické, v jednom mu musím vyjádřit závažné uznání: ačkoliv lidské sebe-vědomí tak či onak vyvstává už dlouho před ním ve filosofickém myšlení, nikdo před ním je nepodrobil tak hlubokému zkoumání a nikdo nerozvinul jeho dynamiku. S jeho metodou analýzy respektive s jeho nálezy je možno více nebo méně nesouhlasit, nelze mu ale upřít tuto zásluhu.

== =

