

# Jan Garewicz

---

## O konsekwencjach przekładu i pewnej metafory: pan i niewolnik

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (53), 30-42

---

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Jan Garewicz*

### **O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik**

*Traduttore traditore.* Wszystkie trudności i niebezpieczeństwa związane z interpretacją tekstu znane są od dawna tłumaczom. Muszą oni dokonywać stale wyboru słów i form, w których da się przekazać najwierniej myśl autora ze wszystkimi niuansami, wiedząc, że słowa w innym kontekście mają nie tylko odmienne znaczenia lub odcienie znaczeniowe, ale także inne zabarwienie emocjonalne. Słowo istnieje i funkcjonuje zawsze w określonym świecie słów, w nim tylko jest jednoznaczne lub wieloznaczne, wieloznaczne inaczej niż jego dokładny odpowiednik w innym języku. Słowo wywołuje w każdym języku pewne skojarzenia, niekoniecznie te same, co w mowie obcej.

Trudności  
przekładu

Trudności te przewycięża tłumacz lepiej lub gorzej, ale nigdy nie może usunąć ich bez reszty. Broni się więc, zwłaszcza w tekście naukowym, podając w odsyłaczach możliwości innej lekcji lub umieszczając za słowem użytym jego oryginalne brzmienie. Pierwszy wypadek ma miejsce zwłaszcza, kiedy sam tekst jest niejasny, np. kiedy zaimek lub przymiotnik odnosić się może do więcej niż jednego rzeczownika; drugi — zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z terminami swoistymi, utworzonymi przez danego autora wedle reguł właściwych języ-

kowi oryginału, które są niedopuszczalne w języku przekładu: niemieckiego *So-sein* nie można oddać za pomocą tak-być po polsku.

Przekład jest więc zawsze interpretacją, a interpretacja jest zarazem wyjaśnieniem i zaciemnieniem oryginalnej myśli, jej odkryciem i zakryciem, mówiąc językiem Heideggera. Może nie każda, ale bardzo wiele decyzji tłumacza odsłaniając czytelnikowi jakąś myśl przesłania równocześnie inne jej strony. W przekładzie wierność zawsze sąsiaduje ze zdradą.

Przekład —  
interpretacja

Niniejsze rozważania mają zilustrować tę tezę ogólną na pewnym przykładzie. Chodzi w nim o to, w jaki sposób tłumaczenie ujednoznacznia interpretację i z góry niejako wyklucza inne możliwości od założonej, a zarazem jak przekład, w moim przeświadczeniu błędny i wiodący na manowce, ułatwia dostrzeżenie *per oppositionem* takich wymiarów zagadnienia, które w samym oryginale pozostają w cieniu. Przykładem owym są Heglowskie rozważania na temat panowania i niewoli.

Niewiele jest wywodów Heglowskich tak często przytaczanych i komentowanych. Przypomnijmy, że chodzi tu o paragraf z poświęconej samowiedzy części *Fenomenologii ducha*. Paragraf ten nosi tytuł „Pan i niewolnik” i jest częścią rozdziału zatytułowanego „Samoiśność i niesamoiśność samowiedzy, panowanie i niewola”<sup>1</sup>.

Przykład pana  
i niewolnika

Jego treść dotyczy wzajemnego stosunku dwóch samowiedz, z których jedna pozostaje wobec drugiej w stosunku podległości. Hegel omawia w nim dwustronność zależności, jaka się tu ukształtowała. W rzeczywistości stosunek między panem a niewolnikiem nie jest stosunkiem bezpośrednim, lecz pośredniczonym. Pośrednictwo dokonuje się poprzez rzecz. Rodzi się skomplikowany system zależności, w którym ostatecznie nie tylko niewolnik okazuje

<sup>1</sup> *Fenomenologia ducha*. T. I. Warszawa 1963, s. 221—228.

się zależny od pana, ale również, w stopniu nie mniejszym, pan od niewolnika.

Rozważania Heglowskie interpretowane są dość powszechnie jako obraz stosunków interpersonalnych, a zatem społecznych. Wykładnię taką spotkać można nie tylko u Marksa i pisarzy filozoficznych pozostających pod jego wpływem, jak np. Lukács lub Marcuse, ale także u wywodzącego się z innej zupełnie tradycji Nicolaia Hartmanna, skądinąd jednego z największych znawców Hegla. Nie mam zamiaru kwestionować dopuszczalności takiego rozumienia Hegla, chodzi o to tylko, czy jest to rozumienie jedynie możliwe. I tu właśnie przekład polski nasuwa pewne uwagi.

Brzemienne  
w skutki  
tłumaczenie

W oryginale nie ma mowy o *Herr und Sklave*, lecz figuruje *Herr und Knecht*. Stosunek podległości jednego wobec drugiego nie ulega przez to zmianie. A jednak słowo użyte w tłumaczeniu polskim jest brzemienne w skutki.

Przede wszystkim zwróćmy uwagę, że stosunek, o jakim tu mowa, omawiany jest nie w filozofii ducha obiektywnego, lecz w filozofii ducha subiektywnego, a zatem nie w filozofii państwa i prawa, nie przy okazji rozważań nad formami życia społecznego, lecz jako wstęp do psychologii. Rozważania Hegla dotyczą samowiedzy, która od zwykłego pożądanego wznosi się ku samowiedzy uznającej, a wreszcie do samowiedzy ogólnej, której prawdą jest rozum. W owej nauce o samowiedzy istotna jest walka o uznanie „ja” jako „ja” i Hegel mówi o niej jako o walce na śmierć i życie, w której przegrana jednak nie ma nigdy charakteru absolutnego i definitywnego, albowiem „ja” uzależnione okazuje się ostatecznie zarazem „ja” uzależniającym.

Nie wdając się bliżej w tę problematykę chciałbym zaznaczyć, że jesteśmy dopiero na gruncie wyjaśniania, czym jest samowiedza, warto zaś pamiętać, że samowiedza była dla Fichtego — od którego wyszli zarówno Schelling, jak i Hegel — kamieniem

węgielnym wszelkiej filozofii. Również Hegel wspomina w *Encyklopedii*, że „walka o uznanie i podporządkowanie jakiemuś panu jest tym *zjawiskiem*, z którego zrodziło się ludzkie współżycie jako początek państw”<sup>2</sup>; ale — jak widać — rozważamy tu tylko logiczne przesłanki instytucji społecznych, a nie stosunki społeczne jako takie.

Kiedy polski przekład oddaje *Herr und Knecht* jako „pan i niewolnik”, sugeruje jednak wyraźnie określony stosunek społeczny. Zapytajmy zatem, czy Hegel używał także terminu *Sklave* i czy stosował go zamiennie ze słowem *Knecht*.

Już przy pobieżnym przeglądzie pism Heglowskich okazuje się, że termin *Sklave* Hegel używa w ściśle określonym sensie. Najwyraźniej widać to w *Wykładach z filozofii dziejów*; tam, w klasycznej pracy poświęconej rozwojowi instytucji społecznych i urzeczywistniania się w dziejach świadomości wolności, Hegel pisze o niewolnictwie i niewolnikach mówiąc o społeczeństwie antycznym, a więc w tym sensie, w jakim używamy również współcześnie tego słowa, kiedy chcemy scharakteryzować przy jego pomocy całokształt określonych stosunków społecznych. Świadomość wolności pojawiła się dopiero u Greków, ale, podobnie jak Rzymianie, wiedzieli oni tylko, że niektórzy ludzie są wolni, a nie że wolny jest człowiek jako taki. O tym, według Hegla, nie wiedzieli nawet Platon i Arystoteles i dlatego Grecy musieli mieć niewolników, z tym zaś wiązało się, że wolność nie była u nich bynajmniej czymś koniecznym, lecz raczej przypadkowym, czytamy we *Wstępie*<sup>3</sup>. W zakończeniu tegoż tekstu Hegel konstatuje istnienie niewolnictwa również w czasach jemu współczesnych, a mianowicie niewolnictwa Murzynów, któremu przypisuje nawet pewne walo-

**Termin *Sklave*  
u Hegla**

<sup>2</sup> *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, dowolne wydanie, § 433.

<sup>3</sup> Por. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. I. Warszawa 1958, s. 28.

ry, albowiem stan natury jest stanem absolutnego i powszechnego bezprawia, którego zniesienie jest długim i żmudnym procesem; Europejczycy nie mogą narzucić Murzynom własnego, rozwiniętego w ciągu długich wieków pojęcia wolności, ich forma stosunków z Murzynami musi odpowiadać świadomości wolności tych ostatnich. Nie wnikając w to, ile w tych rozważaniach ideologii, stwierdzić trzeba, że Hegel mówi o niewolnictwie w sensie określonego zupełnie typu zależności od pana. A tymczasem w *Fenomenologii ducha* i odpowiednich paragrafach *Encyklopedii* chodzi o relację znacznie bardziej fundamentalną i z innej dziedziny.

Określenie  
społecznego  
stosunku

Niewątpliwie zdarzają się także u Hegla miejsca, gdzie *Herrschaft und Knechtschaft* oznacza określony stosunek społeczny. Tak na przykład w wywodach nad podłożem geograficznym dziejów powszechnych w tymże *Wstępie do Wykładów z filozofii dziejów* wyróżnione zostają trzy podstawowe zajęcia w odniesieniu do Azji zwłaszcza, mianowicie chów bydła, rolnictwo i rękodzieło oraz handel i żegluga, z którymi związane są trzy formy organizacji społecznej: samodzielność patriarchalna, *Herrschaft und Knechtschaft* właśnie oraz swobody obywatelskie<sup>4</sup>. *Herrschaft und Knechtschaft* nie tyle oznacza tu niewolnictwo *sensu stricto*, ile absolutną zależność całej ludności od władcy lub kasty rządzącej, niemniej chodzi niewątpliwie o stosunek polityczny, a więc o zjawisko ze sfery ducha obiektywnego. Później powtarza się podobne rozumowanie w odniesieniu do narodów słowiańskich, które „były ludami rolniczymi, to zaś pociąga za sobą istnienie stosunku sługi i pana”<sup>5</sup>. W tym wypadku polski przekład zrezygnował już z „niewolnika”, że jest to jednak zmiana czysto werbalna, do której tłumacz nie przywiązywał wagi, świadczy indeks rzeczowy.

<sup>4</sup> Por. *ibidem*, s. 151.

<sup>5</sup> *Ibidem*, t. II, s. 307.

Ale czy naprawdę istotą sprawy jest stosunek społeczny, szczególnie lub bardziej powszechny?

Terminy *Herr* i *Knecht* zrodziły się niewątpliwie na gruncie stosunków międzyludzkich jeszcze u dawnych Germanów. Nie było u nich rodzimego słowa na oznaczenie niewolnika, *Sklave* jest przejęte z łaciny. Ale *Herr und Knecht* pojawia się nie tylko na oznaczenie stosunków między ludźmi; są to także podstawowe określenia występujące w *Biblii*.

Język niemiecki nie jest pod tym względem wyjątkiem. Wszystko zaczyna się od tego, że świętego imienia boskiego nie wolno było wedle wierzeń żydowskich wymawiać poza miejscem świętym ustami arcykapłana. W imieniu kryła się tajemnica, jej ujawnienie było profanacją. Na co dzień więc mówiono „Pan” i wszystkie przekłady *Pisma* tę formę przejęły.

Nie muszę się chyba tu do nich odwoływać, wspomnę tylko, na co słusznie zwracał uwagę Cieszkowski, że dopiero w ewangeliach pojawia się określenie „Ojciec”. Nie mając żadnego przygotowania biblistycznego, nie chciałbym zastanawiać się, skąd się pojawiło, dla naszych rozważań jest to zupełnie nieistotne. Ważne jest natomiast, że między Bogiem i człowiekiem istnieje w religii chrześcijańskiej i jej źródle pierwotnym, judaizmie, stosunek pana i sługi.

Jeden tylko przykład. Prolog w niebie z *Fausta* jest parafrazą początku *Księgi Joba*, rzecz to powszechnie znana. Mefisto przystępując do Boga rozpoczyna swą przemowę „*Da Du, o Herr, dich einmal wieder nahst*” — przekłady Kościelskiego, Zegadłowicza i Konopki wiernie zachowują tu owo „Panie”. A kiedy na boże pytanie: „*Kennst du den Faust?*” Mefisto odpowiada z kolei pytaniem: „*Den Doktor?*”, Bóg konstatuje: „*Meinen Knecht*”. I znowu polskie przekłady wiernie oddają oryginał, podobnie jak w *Księdze Joba* czytamy, iż Bóg pyta diabła: „Czy

Geneza  
terminów

Job i Faust —  
studzy Pana

zwróciłeś uwagę na mego sługę, Joba?"<sup>6</sup>. Motyw stosunku służebności człowieka wobec Boga powtarza się w *Piśmie św.* zresztą niezliczoną ilość razy, a stosunek pana i sługi zajmuje poczesne miejsce w przypowieściach ewangelicznych.

Hegel, chociaż nie był zawodowym teologiem, miał niewątpliwie dobre przygotowanie teologiczne. Wyrósł w tradycji protestanckiej, w tradycji codziennej, domowej lektury *Pisma św.* i nieustających sporów o jego wykładnię. Na dodatek studia Hegla w Tybindze przypadły na okres, w którym ogromnie żywo dyskutowane było ujęcie religii przez Kanta, zwłaszcza odkąd w 1792 r. ukazała się przypisana mu niesłusznie anonimowa praca *Versuch der Kritik aller Offenbarung*, której autorem okazał się Fichte. Wpływ tych dyskusji na Hegla stał się zresztą w ostatnich latach przedmiotem szczególnego zainteresowania<sup>7</sup>.

Tak więc trudno przypuścić, by Hegel używając określeń *Herr* i *Knecht* nie zdawał sobie sprawy ze skojarzeń, jakie słowa te muszą, a przynajmniej mogą wywoływać u czytelników. Czy jest jednak jakiś dowód, że sam używał ich mówiąc o stosunku między Bogiem i człowiekiem?

Odwołajmy się do najbardziej miarodajnego w tej sprawie tekstu: do wykładów z filozofii religii. O Bogu mówi się tam *passim Herr*, ale w tym nie ma nic osobliwego zważywszy, że Hegel powołuje się na *Biblię*. Przyjrzyjmy się jednak bliżej rozważaniom o kulcie, zawartym w drugiej części wykładów, poświęconej religii określonej.

Rozdział, w którym zawarte są te rozważania, poświęcony jest pierwszemu szczeblowi religii indywidualności duchowej, a mianowicie religii wywyż-

Hegla  
rozważania  
o kulcie

<sup>6</sup> Cyt. za wydaniem Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego. Warszawa 1979, s. 548.

<sup>7</sup> Zwracam uwagę zwłaszcza na rozprawy zawarte w książce D. Henrich: *Hegel im Kontext*. Wyd. 2. Frankfurt am Main 1975 Suhrkamp.



szenia. Przypomnijmy, że w Heglowskiej filozofii ducha, tak jak została ona wyłożona w *Encyklopedii*, nauka o samowiedzy należy także do pierwszego szczebla nauki o duchu, a w jej ramach stanowi pierwszy szczebel nauki o świadomości, czyli fenomenologii ducha. Zachodzi tu więc wyraźna odpowiedniość; jest to ten sam szczebel rozważań.

Nie mogę pozwolić sobie tu na szczegółowe omówienie miejsca, jakie rozważania o kulcie zajmują w całokształcie Heglowskiej filozofii religii. Parę spraw wymaga jednak przypomnienia. Przede wszystkim, rozważania te nie dotyczą wszelkich form kultowych, lecz roli kultu w religii monoteistycznej, mianowicie w judaizmie i chrześcijaństwie. „Religia wywyższenia jest religią jednego Boga”<sup>8</sup>. W tej religii świat przedstawia się jako rozumne, tj. celowe powiązanie rzeczy, które oddziałują na siebie nawzajem według niezmiennych, koniecznych praw. „Wywyższenie” w owej religii polega na tym, iż Bóg stoi ponad światem stworzonym i manifestuje w nim swą przewagę, z reguły przez ustanowienie obowiązujących w nim praw, wyjątkowo przez cudowną ingerencję, która prawa owe uchyla. Celem, jaki Bóg realizuje manifestując się w świecie, jest uzyskanie samowiedzy: pojęcie Boga musi się uprzedmiotowić, aby mogło zostać jako przedmiot poznane, pojęciowo przyswojone. Dlatego Bóg wymaga czci i naród, który mu tę cześć okazuje, staje się narodem wybranym.

Kult jest zewnętrzną formą czci oddawanej Bogu. W nim jednostka nawiązuje łączność z wszechpotęgą, uzyskuje więc samowiedzę swojej jedności z Panem. Owa jedność znajduje wyraz w formach kultowych, w oddaniu czci. Ale chociaż w istocie chodzi tu o jedność z siłą, którą jest czysta myśl, cześć przybiera postać określoną przedstawiając so-

O judaizmie  
i chrześcijaństwie

<sup>8</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die Religionen der geistigen Individualität*. Cz. 1. Hamburg 1966 Meiner, s. 55.

Stosunek pana  
i sługi

bie ową myśl jako siłę wobec siebie obcą. „Wszelkie rzeczywiste, spełnione określenie dokonuje się w innej potędze. W ten sposób samowiedza znajduje się zarazem w swoim absolutnym przeciwieństwie. Samowiedza, tj. wolność czysta, jest tu w absolutnej niewoli, czyli jest to stosunek *sługi* wobec pana”<sup>9</sup>. Mamy zatem znowu stosunek pana i sługi. Można, oczywiście, interpretując religię w ogóle jako świadomość fałszywą antropologii, jak to czynił Feuerbach, zinterpretować również ten *passus* jako obraz stosunków społecznych. Ale jeśli się to nawet uczyni, to jako pośrednik między panem a niewolnikiem nie wystąpi po prostu przedmiot użytkowy, lecz przedmiot kultowy, niekoniecznie rzecz materialna, przez sługę wytworzona, ale także słowo, gest.

Hegel rozwija myśl tę dalej jeszcze. Cały czas mowa o samowiedzy, która jeszcze przedmiotu swego nie potrafi ująć w pojęcie i dlatego musi go sobie przedstawiać jako coś wobec siebie obcego. „Wszelka rzeczywistość, spełnienie tej pojedynczej świadomości — a więc świat zewnętrzny i wewnętrzny — wykracza poza to ujęcie. Ja sam dla siebie jestem całkiem pusty i nagi, a wszelkie spełnienie jest tylko sprawą owej mocy, inaczej mówiąc świadomość moja zna siebie tylko jako coś zależnego, nie wolnego. Jest to stosunek sługi do pana; stosunek ten określa lęk przed panem. Podstawą każdej religii — tak żydowskiej, jak mahometańskiej — która Boga określa abstrakcyjnie tylko jako Boga jedynego, jest owa niewola człowieka, a jego stosunek do Boga jest twardą służbą”<sup>10</sup>. Wyzwolenie z tych wyobrażeń następuje, według Hegla, dopiero w religii chrześcijańskiej, a mianowicie w nauce o Trójcy, ale omawianie tej sprawy wykroczyłoby już poza tematykę artykułu.

Twarda służba

Ale jeszcze jeden cytat muszę przytoczyć. „Służebność jest samowiedzą, refleksją samą w sobie, wol-

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

nością, ale wolnością pozbawioną treści wewnętrznej. Treścią, określonością jest tu dlatego moja bezpośredniość, zmysłowa samowiedza. Ja jako ten oto jestem sobie celem; tj. moją własną treścią jestem tylko jako ten oto człowiek” — a więc nie jako człowiek w ogóle, lecz jako jednostka z jej indywidualnymi właściwościami i pożądaniami. „Oznacza to — pisze dalej Hegel — nieskończone samolubstwo w mojej bezpośredniej jednostkowości. Cała treść konkretna w swej empirycznej indywidualności zostaje w ten sposób włączona w formalną samowiedzę, obstawiając nierozumnie przy tej indywidualności jako bezpośrednio takiej właśnie. W odniesieniu do pana znajduję się w stosunku istotnym, w nim bowiem posiadam swą istotę absolutną, swą samowiedzę; wobec niego wszystko we mnie jest niczym, jestem tylko z niego, dzięki niemu. Ale podobnie też odbudowałem się (*wiederhergestellt*) absolutnie, dla siebie, i wchłonałem tę treść jako konkretną stronę w tej naoczności (pana), i przez ten stosunek jestem uprawniony bezwzględnie (...) Tutaj przeciwieństwo daje twardo znać o sobie. Lęk przed Panem jest absolutnym obowiązkiem religijnym; muszę się uznać za nic, muszę uznać swą absolutną zależność: *knechtisches Bewusstsein vor dem Herrn*. Ten lęk jednak przynosi mi absolutne uprawnienie, kiedy odradzam się na nowo”<sup>11</sup>.

Absolutna  
zależność

Usiłowałem tu dać jedynie najogólniejszy zarys Heglowskiego wywodu, pełen uproszczeń i bez wnikania w rozmaite szczegóły, chciałem bowiem tylko pokazać, że interpretacja moja nie jest urojeniem ani bawieniem się abstrakcyjnymi możliwościami, lecz ma podstawy w tekście Heglowskim. Raz jeszcze chciałbym podkreślić, że nie zmierzam do wykazania bezzasadności interpretacji metafory „pana i sługi” jako stosunku międzyludzkiego, społecznego, jako prezentacji formy dwustronnej zależności właściciela rzeczy i jej wytwórcy poprzez rzecz samą. Sądzę

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 93.

Zubożenie  
znaczenia  
metafory

jedynie, że taka interpretacja zuboża ogromnie treści w metaforze owej zawarte. I chociaż sam Hegel parokrotnie posługuje się terminem „niewola” — *Unfreiheit*, to jednak polski przekład takiemu za wężeniu możliwości interpretacyjnych wybitnie sprzyja. Po prostu przesłania możliwości innej interpretacji.

Ale dopuszczenie mojej wykładni pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Mówimy z reguły o stosunku pana i niewolnika za pośrednictwem rzeczy, tę rzecz zaś rozumiemy czysto fizycznie, jako materialny, zmysłowy przedmiot, który niewolnik wytworzył, a którym pan bezprawnie zawładnął. Odwrotną stroną dialektyki pana i niewolnika okazuje się zatem problem alienacji i jej zniesienia, pojętego jako cel nie tylko idealny, ale także realny: gdy niewolnik odbierze własność, z której został wyzuty, kończy się też cały problem samowiedzy.

Nie chciałbym podejmować tu tej ogromnej i samodzielnej problematyki, pragnę tylko zwrócić uwagę na rolę, jaką w rozumieniu Hegla gra kategoria „życia”. Występuje ona w *Fenomenologii ducha* w szczególności w ustępach poprzedzających samoistność i niesamoistność samowiedzy oraz konsekwencje walki dwóch samowiedz. Hegel pisze (posługuję się własnym przekładem, bo istniejący wydaje mi się niezbyt dokładny): „Przedmiot, który jest dla samowiedzy czymś negatywnym, powraca jednak sam do siebie dla nas, czyli sam w sobie, podobnie jak to z drugiej strony czyni świadomość. Dzięki temu odbijaniu się w sobie samym staje się on *życiem*”<sup>12</sup>. Pojęcie przedmiotu wykracza tu niewątpliwie poza wytwór ręki ludzkiej: wchodzi w grę cielesność podmiotów samowiedzy, wchodzi też w grę ich czynność, a więc wszelkie uświadomione procesy ludzi jako istot cielesnych.

<sup>12</sup> *Phänomenologie des Geistes*. Berlin 1964 Akademie-Verlag, s. 135. W przekładzie polskim: *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 203.

Może byłaby więc dopuszczalna i taka interpretacja stosunku pana i sługi: oto człowiek uznaje swą zależność podporządkowując się woli pana, tj. spełniając jego przykazania. W działaniu ludzkim toczy się nieustanna walka między pożądanym, a więc niejako cielesną, zwierzęcą stroną człowieka, a normą, czyli jego stroną autentycznie ludzką. Samowiedza związana jest zawsze z uznaniem normy, ale ta odczuwana jest zawsze z początku jako norma zewnętrzna, narzucona przez kogoś, jakąś przemoc, obojętne — materialną czy duchową, przez jakąś siłę lub jakiś autorytet. Ale z biegiem czasu norma ulega zinterioryzowaniu, zostaje uznana nie ze względu na siłę, która ją narzuciła, lecz ze względu na nią samą, na poznaną przez nas jej słuszność. Znowuż jest to wielki temat, wymagający osobnego omówienia; chciałbym więc tylko przypomnieć, iż nikt chyba nie podkreślał równie mocno jak Hegel, że wolność nie jest samowolą, lecz dobrowolnym podporządkowaniem ustanowionym przez siebie samego prawom — przy czym, w przeciwieństwie do Kanta, nie chodziło tu o prawa autonomii woli indywidualnej, podyktowane przez ponadindywidualny i pozaczasowy rozum, lecz o prawa ustanowione przez podmiot zbiorowy, przez ludzkość, która na każdym szczeblu swego rozwoju jest tylko wyrazicielem idei w jej nieskończonym postępie.

Nie tyle więc może o przeciwstawienie dwóch samowiedz, upostaciowanych w różnych ludziach — lub grupach społecznych — tu chodzi, ile o rozszczepienie wewnętrzne samej samowiedzy, która rozwija się jedynie przez opozycję pożądanego i normy, zarówno w wypadku indywidualnym, jak w życiu społecznym. Warto pamiętać, że cały ów ustęp o „Panu i słudze” prowadzi w *Fenomenologii ducha* do rozważań o wolności samowiedzy, najpierw w jej złudnych przejawach, tj. w postaci sceptycyzmu i „świadomości nieszczęśliwej”, a potem do samowiedzy rozumnej. Rozważania niniejsze mają szkicowy tylko charak-

Inna  
interpretacja

Rozszczepienie  
samowiedzy

ter i bynajmniej zagadnienia nie wyczerpują. Mógłbym w tej chwili jeszcze wskazać na dalsze warianty interpretacyjne, ale chyba nie byłoby to celowe, albowiem zamiarem moim było jedynie pokazanie, jak przekład, z pozoru uściślając myśl autora, może ją zarazem zubożyć. Raz jeszcze potwierdza się stara prawda, że wszelkie odkrywanie jest zarazem zakrywaniem.

Nie chciałbym przy tym sprawić wrażenia, jakoby odmawiał wartości przekładowi istniejącemu. Tłumaczenie tekstów tak trudnych jak Heglowskie musi zawsze prowadzić obok osiągnięć do błędów. Są nieuniknione i wytykanie ich jest tanią satysfakcją. Co więcej, sądzę, że w tym wypadku można nawet mówić o *felix culpa*. Albowiem dopiero to zaostrenie myśli Heglowskiej, jakie dokonane zostało w polskim przekładzie, stało się dla mnie osobliście bodźcem do podjęcia poszukiwań zmierzających w innym kierunku. Całe przedstawione tu rozważania wzięły początek z użycia słowa „niewolnik” na oddanie niemieckiego *Knecht*.

Jeśli dobrze pamiętam, to Robert Escarpit, pisząc o recepcji dzieła literackiego, użył określenia „twórcza zdrada”. Każdy przekład jest formą recepcji, każdy w pewien sposób „zdradza” oryginał. Ale pamiętajmy, że zdrada jest też pojęciem wieloznacznym, że znaczy nie tylko „odstępstwo”, „odejście”, ale także „ujawnienie”. Tłumacz-zdradca może myśleć autora po prostu przeinaczyć. Mamy prawo mu to wytknąć, ale nie należy zapominać, że takie przeinaczenie pomaga niekiedy w wydobyciu takich wymiarów problemu, których nie dostrzega czytelnik oryginału, ba, których może nie dostrzegł nawet sam autor. Dlatego w samym zadaniu przekładu tkwi zawsze element przygody intelektualnej i ryzyka. Nie pomniejszając odpowiedzialności tłumacza wobec czytelnika, trzeba jednak zaznaczyć, że i temu też przypadają one w udziale i że od niego także zależy, do jakiego stopnia przygoda ta okaże się płodną.

Zdrada jako  
ujawnienie