

KRYSTIAN WĘGRZYNEK
Uniwersytet Śląski

Maszyna do życia? Ślązak w dialektyce pana i niewolnika

Losy jednostki lub grupy oglądane przez pryzmat heglowskiej opowieści to historia walki, podporządkowania, asymilacji i emancypacji. Narracja o panu i niewolniku, tak mocno osadzona w całej filozofii niemieckiego myśliciela, to parabola ludzkiego dążenia do wolności. Odniesiona do płaszczyzny ekonomicznej, psychologicznej czy etnicznej staje się kluczem do zrozumienia kondycji danego podmiotu.

Ponieważ zasadniczym tematem mojego tekstu jest refleksja nad stanem śląskiej świadomości w perspektywie literaturoznawczej i historiozoficznej, a szczególnie w odniesieniu do momentów zniewolenia i wyzwolenia, zaczęną od analizy tekstu, który opisuje czasy, gdy te procesy były szczególnie widoczne. To wspomnienia Hansa Marchwitz, urodzonego w podbytomskim wówczas Szarleju w 1890 roku, zatytułowane *Moja młodość*. Scena niedzielnej przechadzki, czasu rodzinnego azylu, wyraźnie ilustruje zasięg systemu podporządkowywania:

Ile razy na przykład po drodze do kościoła spotykaliśmy którąś z grubszych ryb z kopalni, ojciec przerażał się natychmiast i zrywał z głowy kapelus.

– U nich bardzo szybko można popaść w nielaskę – mawiał.

– Ja chyba nie pójdę do kopalni.

– Chłopcze, wszędzie jest tak samo – odpowiadał ojciec trwożnie marszcząc czoło. – Człowiek wszędzie musi zginać głowę i nigdy nie było inaczej (Marchwita 1950, 49).

Relacja ojciec – syn nie jest tu stałą zależnością mistrz – uczeń czy pan – sluga, a raczej ponawianą lekcją, podczas której zaawansowany stażem *subaltern* wprowadza w tajniki poddaństwa nieszczęsnego adepta. Obszar zniewolenia wykracza poza kopalniany loch, poza *grubę-grób*, przenosi się na powierzchnię, na której zła aura emanuje od przechadzających się *panów*. Wielkie kwantyfikatory używane przez ojca (wszędzie, nigdy), poprzez które eksponuje on niewolniczy gest zginania głowy, sprawiają, że przestrzeń ma się jawić jako wszechobecna.

Nieco późniejsza scena spotkania Hansa z nauczycielem, jego ojcem duchowym, jest wyraźną kontynuacją rozmowy z rodzicielem:

Wbrew przyjętym zwyczajom Schmitt zaczepiał mnie czasem życzliwie, niemal po ojcowsku.

– No, jak tam, mój synu – pytał – niedługo kończysz szkołę; jakie plany masz na przyszłość? Czy już kiedyś o tym pomyślałeś? (...)

– Nie wiem jeszcze, co będę robił – może pójdę na kopalnię!

– To wydaje mi się rozsądne – chwalił. – Zawód górnik jest ceniony, a przede wszystkim jest filarem naszej ojczyzny. A jeśli mówią, że jest to grosz ubogich, mój synu, trudno – wszyscy jesteśmy ubodzy (Marchwita 1950, 87).

Niemiecki filozof pisze, że nasze pierwsze doświadczenie samowiedzy prowadzi do „rozplynięcia prostej jedności ja”, do ustanowienia dwóch przeciwstawnych form świadomości (*Bewußtsein*), z których jedna jest samoistna, a jej istotą jest byt dla siebie (*Fürsichsein*), nazywana świadomością Pana, a druga, niesamoistna, której istotą jest życie, czyli byt dla kogoś innego (*Sein für ein Anderes*), określana jako świadomość Niewolnika. (Hegel 1963, 220–221). Śląski bohater, wkraczający w dorosłość, zostaje w pełni przygotowany do przyjęcia postawy życiowej, ustawiony na stałe jako filar idei, którą włada Pan (poprzedzony figurami ojca i nauczyciela), cesarz niemiecki – to w jego kulcie żyje bohater niemal do końca I wojny światowej, czyli do abdykacji Wilhelma II Hohenzollerna.

Relację pan – niewolnik autor wspomnień, niemiecki komunista, pisarz robotniczy, ująłby – nie czyni tego wprost – w duchu Karola Marksa, na płaszczyźnie walki, gdzie panem historii jest właściciel środków produkcji, a wyzwolenie przychodzi poprzez zwycięstwo klasy pracującej nad posiadającą, gdzie życie (*Leben*) określa świadomość (*Bewußtsein*). Ale ponieważ panem historii okazał się ponownie cesarz czy *cysarz* – jak go określił w odniesieniu do Zdzisława Grudnia Michał Smolorz – to i robotnik długo nie

mógł się wydobyć z dawnej alienacji, uspiiony obsadzeniem w roli proletariackiego awangardzisty¹.

Jacques Lacan interpretowałby te relacje na płaszczyźnie psychoanalitycznej, gdzie jedyną „substancją uznawaną” jest rozkosz (Žižek 2001, 59), która nigdy nie jest bezpośrednia, zawsze ma charakter zapośredniczony przez założoną rozkosz przypisywaną Innemu (Žižek 2001, 65). Inny, któremu można by przypisywać kradzież rozkoszy, nie został tu „rasowo” zidentyfikowany. Marchwita trafia do przedśionka *jouissance*, kiedy za pierwszą pensję na niedzielny spacer ubiera się po pańsku, niwelując dystans do „grubych ryb”: „Wolnym krokiem wędrowałem przez ulice Szarleja, aby dać się podziwiać w nowej szacie” (Marchwita 1950, 94). Jakże inaczej jawi się ta sama czasoprzestrzeń poddana etnicznej demaskacji: „Gdziekolwiek my Polacy z żywiołem niemieckim zetknąć się musimy, czy na poczie, czy przy pracy, czy w urzędzie, wszędzie tam natrafiamy na wybijające poczucie narodowe (niemieckie)” (Korfanty, 1902, 33). To bez wątpienia opis życia *skradzionego*. Najaktualniejsza wydaje mi się jednak interpretacja etyczna.

Po utracie wolności pan staje się dla niewolnika *etyczną zasadą* jego życia (...). Być zasadą ludzkiego życia, to mieć udział w *rodzicielstwie*. (...) Siła struktury zniewolenia bierze się właśnie stąd, że zniewalający/pan uzyskuje udział w rodzicielstwie – staje się *jakeby* rodzicielem dla zniewolonych. Gdy grozi ten, kto jest rozgniewanym rodzicielem, groźba ta ma sens szczególnie: dotyka synowskiego Ty człowieka i jest formą przekleństwa rzuconego przez ojca na syna. (Tischner 1990, 165)

Syn byłby więc zniewolony przez autorytet ojca, a lęk odbierał mu wolę działania. Ewentualne przeciwstawienie byłoby jedynie buntem syna marnotrawnego, który ostatecznie do ojca wróci (por. Tischner 1990, 165–166). Pytanie, jakie stawiam sobie w tym kontekście dziś, jest następujące: czy śląski bohater szuka swojego miejsca – abstrahując w tej chwili od wykładni religijnej – w którym mógłby zbudować własny *dom*? Czy jego aktualny status określa rola zakamuflowanego *bamboccioni*, czy troskliwego syna? Czy te więzy/więzi wzmacniają, czy osłabiają? Czy bohater dojrzał do tego, by się od ojca uwolnić? Ale czy... głowa może istnieć bez ciała?

Spróbujmy uporządkować te rozważania w przestrzeni historycznej i poszukajmy początków śląskiego zniewolenia. Gdzie zatem ulokować tę decy-

¹ Trudno tu nie wspomnieć o górnikach z kopalni Wujek, długo uznawanych za ulubieńców ówczesnej władzy, którzy jednoznacznie to skojarzenie wyrugowali ze społecznej pamięci poprzez wielki strajk z 1981 roku.

dującą cezurę, batalię, w czasie której pan wykazał, że panuje nad tym *bytem samoistnym*, którym dla niewolnika są *kajdany* (Hegel 1963, 222)? Można by przyjąć, że to wiek XVIII (por. Kadłubek 2014), zatem i czasy wojen śląskich, które rozstrzygnęły o przynależności Śląska do Prus, i epoka *Aufklärung*, czas „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”. Pruskie imaginarium oświeceniowe ma wyrwać śląskiego bohatera ze stanu zwierzęcego pożądania; z poziomu *Begierde*, kierującego się na przedmiot rzeczywisty, ma go wynieść na poziom *pożądania innego pożądania*, „antropogenne, konstytuującego wolną i historyczną jednostkę świadomą swej indywidualności, swej wolności, swej historii i wreszcie swej historyczności” (Kojève 1999, 11). Jednocześnie ten sam system kieruje się zasadami kameralizmu, fryderycjańskiego programu ekonomicznego, „który za naczelny cel polityki gospodarczej uznawał maksymalne wykorzystanie zasobów ludzkich i zdolności produkcyjnych w państwie” (Jaśtał 2015, 40). W tym systemie „maszyna” urasta do rangi metafory naczelnej:

Można powiedzieć o człowieku, że stanowi kółko w wielkiej maszynie, społeczeństwie. Kółko to musi dokładnie ząbieć się o inne części. Nie może być ani za duże, ani zbyt wyszlifowane. W pierwszym przypadku nie będzie spełniać swej roli i trzeba je będzie wyrzucić z maszyny, w drugim łatwo się złamie (Villaume 1787, 41).

Śląski Piętaszek, umieszczony w sferze zezwierzecenia (por. Schummel 2009, 121), człowiekiem pełnoletnim staje się jedynie postulatywnie, faktycznie zaś zredukowany zostaje do roli trybu w maszynie. Sytuacja, w jakiej znalazł się Hans Marchwiza, stan wyszlifowanej świadomości służebnej, to rezultat ponadstuletniego eksploatowania sił natury, także ludzkiej, w tej części świata.

I tu znajdziemy sporo literackich egzemplifikacji. Najbardziej charakterystyczny portret bohatera nakręconego jak niemiecki zegarek (do którego np. brytyjski premier porównał cały Śląsk) znajdziemy w *Cholonka*:

Jankowski szedł do roboty, wracał wieczorem, reperował, co było zepsute, kładł się spać, znów wstawał, znowu szedł do roboty i znów wracał (Janosch 1989, 98).

Jankowski nadal regularnie chodził do roboty. Jak zegarek: wstawał o czwartej, jeśli szedł na dzień, to wychodził o czwartej czterdzieści pięć, wracał wieczorem (...), wychodził i znowu wracał (Janosch 1989, 143).

Czy jednak funkcjonowanie tej ludzkiej maszyny nie podlega żadnym zmianom? Praca miała być już przecież „pożądaniem hamowanym”... „Praca kształtuje” – przypomina Hegel – „w ten sposób pracująca świadomość dochodzi do tego, że ogląda byt samoistny jako siebie samą”, staje się „tym czymś istniejącym jako czysty byt *dla siebie*” (Hegel 1963, 226).

Niewolnik, naśladowując pana, próbuje nie tylko nosić się po pańsku i naśladować jego rozkosze, nie tylko naśladowuje jego *ethos*, ale i jego *ethnos*, tak mocno znaczący przecież cały wiek XIX. „Próżniacze panowanie” i „pracowita niewola” są procesami budującymi pewną wspólną tożsamość, w przywołanych przez mnie przypadkach synteza – jak w Heglowskim *Aufhebung* – nie znosi obu składników działania, a tworzy nową całość – nieantagonistyczną – niewolnik określa się mianem polskiego Prusaka (Malinowski 1871), ale i pan staje się „dumnym Wasserpolakiem” (Lipinsky-Gottersdorf 1993, 63)

Podobny opis przenikania wylania się ze wspomnień *Moja młodość*. Marchwita, który trafia pewnego razu na spotkanie Sokola i słyszy „czystą polszczyznę”, zauważa: „Od dawna byliśmy już wymieszani jak groch z kapustą i nic już nie wiedzieliśmy o *starej, świętej Polsce!* Pędziliśmy żywot między niebem a ziemią” (Marchwitz 1950, 136). Hegłowska walka o uznanie odbywa się zatem poprzez język etnosu, a w tym konkretnym przypadku poprzez rozpoznanie swojego statusu za pomocą języka – Gottersdorf tytuł do własnej nobilitacji odnajduje właśnie w kategoriach dotychczas deprecjonowanych (*Wasserpolnisch, Wasserpolack*), sam się za takiego człowieka syntezy uznając².

Synteza panowania i niewolnictwa – zdaniem Alexandra Kojève’a – ma zwińczyć dzieje ludzkości, będzie to „synteza tego, co Ogólne, i tego, co Jednostkowe, Pana i Niewolnika, Walki i Pracy” (Kojève 1999, 212). Agata Bielik Robson dopowiada, że Kojève-Kożewnikow kreślił dwie wizje końca historii: rewolucyjną „odpowiadającą stanowi świata po rewolucji październikowej” i późniejszą, ewolucyjną, kiedy nabrał dystansu do wydarzeń w Rosji (Bielik-Robson, 2008, 61).

Jaki jest jednak koniec historii wyzwania się śląskiego bohatera? Czy ów finał jest także wynikiem syntezy dwóch etnosów? By na to pytanie odpowiedzieć, sięgnę do dzieł głównego śląskiego mitologa, Kazimierza Kutza. W *Soli ziemi czarnej* opowiada on historię wypowiedzenia posłuszeństwa panu ojcu (*pontacik*) przez syna, który chce „iść do powstania” (Kutz 1995, 9), i przeobrażenia robotnika w wojownika, który przewycięża

² „Der Ausdruck *Wasserpolack* wird meist als Schimpfwort verwendet; ich bin ein Wasserpolack und halte das für einen Ehrentitel” (Lipinsky-Gottersdorf 1993, 63).

„strach przed śmiercią, panem absolutnym” (Hegel 1963, 225). Kutz wpisuje Gabriela w najbardziej popularną narrację o Śląsku, w wielowiekowe oczekiwanie³ (utrwaloną przede wszystkim jako motyw śpiącego wojska św. Jądwi) na powrót do rodzinnego domu. „Kula moga dostać, jak mi się poszczęści, nawet w leb, ale nie pożałują, bo to za Polska. Sześć wieków na niom czekomy” (Kutz 1995, 11).

W *Perle w koronie* narracja powrotu i syntezy zostaje unieważniona na poziomie bytowym – były wojownik (przywódca!) i eksrobotnik, pracujący w biedaszybie (z tamtej perspektywy – kradnący węgiel) nie zostaje przez przedstawicieli niemieckiego zarządu kopalni i polską policję wywyższony na romantycznej Golgocie, lecz zepchnięty do kloaki powiększonego w 1922 roku społeczeństwa:

– Das ist schon dritte mal, Herr Maryniok.

– Mówiąc po polsku, niy bydymy wos krzyżować, ale zarozki opróżnimy beka z odchodami Maryniok, jak niy wyleziesz z tej pierońskiej dziury!

– Mówiąc po polsku, bydziesz gównym Poloka zalywol? Bylego powstańca? (Marchwitza 1950, 57).

I na poziomie idei synteza w łonie nowego organizmu państwowego się nie przyjmuje. Śląski przywódca, nb. potraktowany w ten sam sposób, ocenia, że Polska Sanacyjna („państwo policyjne”) nie jest nawet cieniem Polski Jagiellonów: „Proces asymilizacyjny [sic!] ma swoje prawa. Jeśli jedna kultura asymiluje drugą, to dlatego, że pociąga swoją wyższością, swoim dorobkiem i potęgą” (Korfanty 1992, 147–148)

Z drugiej strony (śląskiej granicy) proces kastracji „mischlingów” ukazuje Rafał Urban. Autor od 1931 roku prowadził własne gospodarstwo w Głogówku, więc już niedługo później został, *nolens volens*, obywatelem III Rzeszy. W groteskowym dramacie *Termin nyski czyli sterylizacja niewinnego Baranka. Nieludzka komedia autochtoniczna z epoki trzeciego raju, w 5 aktach biurowatycznych* Urban ukazuje losy Jana Baranka, „zwyčajnego Wasyrpoloka”, który jako nieczysty rasowo ma zostać przez nazistowskie władze poddany sterylizacji.

Jak sytuację Ślązaka w XXI wieku, w pejzażu postindustrialnym, w którym tradycyjna maszyna przechodzi w stan nieczynny, a jednocześnie preautonomicznym, w którym budzi się śląski etnos, definiuje się dzisiaj?

³ Gdyby przyjąć, że rozbudził te oczekiwania Józef Lompa, to ten adwent trwał niespełna stulecie.

Rzecz jeno w tym, że Ślązacy, gdzie by nie żyli, są dziećmi nieobrobionego budulca; mają w sobie pierwotność, która jest uśpioną energią, a której nie da się kupić. To ich nieobjawiony skarb. Bo Górny Śląsk w swoim losie nie „formatyzował” się; w Europie toczono wojny, rewolucje, upadły imperia, rozbierano kraje, rodzily się nowe ideologie, tworzyły się państwa i nacjonalizmy, a Górny Śląsk był uśpiony za swoją miedzą i tylko niczym szafę przesuwano go z jednego państwa w drugie. Był w historii bytem bez własnego głosu (Kutz 2017, 288).

Jeśli spojrzeć na tę wypowiedź w kontekście heglowskiej dialektyki, i wierzyć intuicji Kutza, to nie należałoby Ślązaka lokować ani w kategoriach niewolnictwa, ani panowania, lecz umieścić w owym zwierzęcym Pożądaniu, w sytuacji przed walką.

W perspektywie historiozoficznej wypowiedź Kutza okazuje się wielce znamienna. Ileż to już razy śląską aktywność sprowadzano do poziomu *Begierde*? Komuniści pochylali się nad oglupionym robotnikiem, by uzasadnić dyktaturę proletariatu, naziści mocowali się z mieszancami III kategorii, sanacja widziała w autochtonie materiał do odniemczenia, fryderycjańscy kolonizatorzy spotykali tu wyłącznie zaborzonych dzikusów, Habsburgowie śląskich protestantów potraktowali jak groźny chwast, ba, zakonnicy z saksońskiego klasztoru w Pforcie, zaproszeni na Śląsk przez księcia Bolesława Wysokiego (1121–1201), narzekali, że byli tu zmuszeni „uprawiać pustynię (...) nie tylko cywilizacyjną czy gospodarczą, ale także religijną” (Wiszewski 2011, 13–14). W tym notorycznym zerowaniu Ślązaków do stanu *Begierde* pojawia się jednak także, tak jak w przypadku Kutza, pozytywna ocena tego resetu, daleka od sławetnej dupowatości, a bliższa funkcji rewitalizującej. A przecież nie brak i w dawnych narracjach figur pana i niewolnika.

Gdyby sięgnąć do literackich obrazów Karola Goduli, wielkiego przemysłowca pierwszej połowy XIX wieku, czy do XVII-wiecznego konterfektu Walentego Roździeńskiego, można zobaczyć jednostki dumne, świadome swoje wartości, nieprzerwanie walczące o swoje uznanie, co wówczas znaczyło, o szlachecką nobilitację. Walenty Roździeński, dedykujący swój poemat „Andrzejowi Kochcickiemu, swobodnemu Panu z Kochcica, Lublińca, na Koszęcinie i Turnawie” (Roździeński 1962, 18), określa się wprawdzie jako „najniższy a powolny służebnik”, ale siłę swej godności osobistej czerpie nie z przywiązania do etnosu, a do cechu:

Wszakóż zawždy w wolności swojej, jaką mamy
 Z przodków swoich, acz w nędzy, wszyscy się kochamy. (...)
 Bo jeszcze od Cyklopów począwszy w niewoli
 U żadnego tyranna nigdyśmy nie byli (Roździeński 1962, 181).

Można by – to temat na osobny wywód – snuć rozważania poświęcone hańbiącej śmierci Andrzeja Kochcickiego, przywódcy śląskiej szlachty protestanckiej w czasie wojny 30-letniej, czy skupione wokół testamentu Karola Goduli, który na łożu śmierci dokonał adopcji śląskiej sieroty i zapisał jej gigantyczną przemysłową fortunę. Można by się zastanawiać nad symbolicznym znaczeniem ostatnich ogniw tych wydarzeń – upodlonej wobec poddanych pańskości Kochcickiego⁴ i odkupionego śląskiego niewolnictwa (historia śląskiego kopcuszka, adoptowanej córki Goduli) – oraz ich wpływem na zbiorową śląską podświadomość. Czy wreszcie, szukając początków utraconej wolności i podmiotowości, nie należałoby cofnąć się do bitwy pod Legnicą i dekapitacji Henryka Pobożnego? Stare podania mówią, iż moment odnalezienia głowy księcia ma zakończyć dzieje świata. Może odnalezienie się w roli głowy rodziny zakończy po prostu dzieje upodmiotawiania Śląska?

Jaki kierunek rozwoju tej sytuacji wskazuje Kutz?

Świadomość etniczna była dla Ślązaków przez wieki dobrym schowkiem przed złem tego świata. To nasze tabu, które i dziś może spełnić tradycyjną rolę, choć i ona staje pod pręgierzem restrykcyjnej polityki. Naruszenie śląskiego tabu, a to się właśnie stało, może doprowadzić obywateli ze Śląska do wewnętrznego *pożegnania z Polską* (...). Ślązacy są ludem na swojej ziemi i mają prawo urządzać swój świat wedle własnej woli (Kutz 2017, 235).

Tę myśl o silnym oporze wobec jakiegokolwiek akulturacji, przeniesioną na grunt heglowskiej poetyki, dałoby się zamknąć pytaniem, czy Ślązak zdecydował się już, przewidując wszystkie tego konsekwencje, na „być sobą u siebie” (*Beisichsein*) (por. Hegel 1969, 36–37).

Rozwijając tę myśl, a nie znajdując ostatecznej konkluzji, stawiam pytania końcowe:

⁴ Kochcicki zmarł lub został ścięty w wiedeńskim więzieniu, a jego ciało, przywiezione z Wiednia do Koźła, długo nie mogło zostać pogrzebane, gdyż uznano go za zdrajcę. Zob. Pawłowiczowa 1985, Lubosz 1982. Trudno tu nie zauważyć paraleli między tamtymi wydarzeniami a okolicznościami śmierci Wojciecha Korfanteego.

Czy lokalny bohater⁵ wypracował sobie (wywalczył?) własny język, niezbędny do zdobycia samowiedzy? Czy wynika on z odzyskania własnego głosu? z posiadania własnego Logosu? Czy ta śląska maszyna – patrząc już z perspektywy postindustrialnej – napędzana energią z bogactw mineralnych, nakręcana przez Panów (przybyszów), dziś utrzymuje się właśnie dzięki własnej idei, a nie pracy? Może czas, by z mechanizmu zaprogramowanego na wywłaszczającą pracę stała się maszyną odzyskującą życiową energię?

I co z zależnością rodzicielską (Śląsk-syn, Polska-rodziciel/-ka)? Jak ma ułożyć sobie relacje dorosłe dziecko z rodzicem kochającym (?), ale może nadopiekuńczym?

Bibliografia

- Bielik-Robson A., 2008, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków.
- Czupryn A., *Szczępan Twardoch: Nie chcę być człowiekiem jednego tematu*, „Dziennik Zachodni” 31 marca 2017, s. 12–13.
- Hegel G., 1963, *Fenomenologia ducha*, t. 1., przeł. Landmann A., Warszawa.
- Hegel G., 1969 *Zasady filozofii prawa*, Warszawa.
- Janosch, 1989, *Cholonek czyli dobry Pan Bóg z gliny*, przeł. Bielas L., Katowice.
- Jaśtał K., 2015, *Niemcy: naród i ciało*, Kraków.
- Kadłubek Z., 2014, *Dzieci Woltera*, „Fabryka Silesia”, nr 2.
- Kojève A., 1999, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Nowicki S.F., Warszawa.
- Korfanty W., [*Przemówienie przed sądem niemieckim w Poznaniu*], „Dziennik Berliński” 1902, nr 28. Cyt. za: Tobiasz M., 1947, *Wojciech Korfanty*, Katowice.
- Korfanty W., 1992, *Polska Jagiellonów i Polska sanacyjna*, w: Korfanty W., *Naród, Państwo, Kościół*, Katowice.
- Kutz K., 1995, *Scenariusze filmowe*, Katowice.
- Kutz K., 2017, *Fizymatenta. Felietony z lat 2004–2016*, Warszawa.
- Lipinsky-Gottersdorf H., 1993, *Ich bin ein Preuße*, in: Rudi Vitt H., *Hans Lipinsky-Gottersdorf*, Berlin.
- Lubosz B., 1982, *Bohaterowie i statysci*, Katowice, s. 41–77.
- Malinowski L., 1871, *Listy z podróży etnograficznej po Śląsku*, Kraków, s. 290–293.
- Marchwitza H., 1950, *Moja młodość*, przeł. Sowiński A., Ziemiński O. i A., Warszawa.
- Pawłowiczowa M., 1985, *Andrzej Kochcicki – pan na Lublińcu – mecenas Walentego Rożdżeńskiego*, w: *Nowe rożdżeńsciana. Studia o Walentym Rożdżeńskim i jego dziele „Officina ferraria” z roku 1612*, red. Jarosz A., Wrocław, s. 29–37.
- Rożdżeński W., 1962, *Officina ferraria abo huta i warstat z kuźniami szlacheckiego dzieła żelaznego*, oprac. Pollak R., Radwan M., Rospond S., Wrocław.

⁵ Jeden z nich głośno deklaruje: „Nie jestem w ogóle Polakiem” (zob. Czupryn 2017).

- Schummel J.G., 2009, *Podróż po Śląsku w lipcu i sierpniu 1791 roku*, przeł. Kunicki W., w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. Kunicki W. [... 1791 roku, przeł. Kunicki W., w: Śląsk..., red. Kunicki W., Poznań], Poznań.
- Smolorz M. (Szulecki S.), 1990, *Cysorz*, Katowice.
- Tischner J., 1990, *Filozofia dramatu*, Paryż.
- Urban R., 1992, *Termin nyski czyli sterylizacja niewinnego Baranka. Nieludzka komedia autochtoniczna z epoki trzeciego raju, w 5 aktach biurokratycznych*, w: Urban R., *Pisma*, Opole.
- Villaume P., 1787, *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen, oder über die physische Erziehung insonderheit*, Berlin. Cyt. i tłum. za Jaśtal K., 2015, *Niemcy: naród i ciało*, Kraków, s. 40–41.
- Wiszewski P., 2011, *Henryk II Pobożny. Biografia polityczna*, Legnica.
- Żiżek S., 2001, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Chmielewski A., Wrocław.

Netografia

- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Lipiński E., <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1859/ekon-pol/00.htm> [dostęp: 20.05.2017].

A Machine? The Silesian in a Master–Slave Dialectic

The text focuses on the condition of the Silesian identity. The author refers to the Hegelian master–slave dialectic in order to show in what way the work on ancillary awareness is transformed into historical and literary narrations. Figures of bondage and lordship are shown in works of Hans Marchwitz, Janosch, Kazimierz Kutz and Wojciech Korfanty. The metaphorical title, inspired by the German philosopher, refers to the social and cultural processes evident in Upper Silesia: post-industrialisation and ethnicization. This second tendency, revealed by the signs of recognition (autonomy, language), seems to be a culmination of the regional emancipation at the moment.

Keywords: Silesia, Hegel, recognition, autonomy