

TODD MCGOWAN

Przełożył: BARTOSZ WÓJCIK

Państwo kapitału. Hegłowska krytyka społeczeństwa burżuazyjnego

Zasady filozofii prawa Hegła otwarcie głoszą, że są dziełem bez programu politycznego – interpretacją polityki, a nie projektem politycznym. W niniejszym tekście twierdzi się, że decyzja Hegła, by ogólność państwa ustanowić punktem kulminacyjnym struktury politycznej, sama w sobie stanowi interwencję polityczną, która dokonuje się już w akcie interpretacji. Hegłowska analiza relacji między kapitalizmem (lub społeczeństwem obywatelskim) a państwem ujawnia, że na społeczeństwo kapitalistyczne musimy spoglądać z perspektywy państwa. W ten sposób możemy rozpoznać polityczną konieczność przejścia od kapitalistycznego partykularyzmu do uniwersalności formy państwowej.

Słowa kluczowe: Hegel, *Zasady filozofii prawa*, państwo, kapitalizm, społeczeństwo obywatelskie, absolut

Zastrzeżenia formalne

Filozofia Hegla zawsze uprzywilejowuje to, co pojawia się na końcu. W przeciwieństwie do większości innych myślicieli, którzy postrzegają jako kluczowe to, jak ktoś zaczyna, dla Hegla punkt wyjścia ma znikome znaczenie. Podczas gdy jego dawny współlokator i kolega, niemiecki idealista Friedrich Schelling, sięga do samego początku stworzenia, aby udowodnić istnienie wolności w swoim systemie, Hegel zawsze początek ów postrzega jako przygodny i niejasny¹. To, jak rzeczy się zaczynają, skrywa ich relacyjność. W tym sensie, pomimo znacznego filozoficznego pokrewieństwa z Schellingiem, między myślicielami istnieje przepaść; taka sama jak ta, która oddziela Hegla od całej tradycji fenomenologicznej, pragnącej cofnąć się do początku, by odkryć to, co pierwotne w naszym doświadczeniu. Tak należy rozumieć słynne stwierdzenie Edmunda Husserla: „chcemy cofnąć się do »rzeczy samych«” (Husserl 2000, 9). Fenomenologia dąży do odkrycia pierwotnego punktu doświadczenia, w którym zawiera się późniejsze myślenie o tym doświadczeniu. Hegel podąża w dokładnie przeciwnym kierunku. Dla niego iluzoryczna bezpośredniość początku, w którym pojawia się prosta relacja, nabiera znaczenia dopiero wtedy, gdy odkrywamy zapośredniczenie, leżące u jego podstaw².

Dzieła Hegla rozpoczynają się od tego, co wydaje się najkonkretniejsze, ale w rzeczywistości okazuje się najbardziej abstrakcyjne. Abstrakcja początku polega na zapoznaniu relacji, które go konstytuują. Momenty takie, jak pewność zmysłowa w *Fenomenologii ducha* czy byt w *Nauce logiki* – momenty otwierające każde z tych dzieł – prowadzą nieuchronnie do konkretniejszych stanowisk, ponieważ te punkty wyjścia dialektyki wymagają głębokiego zapośredniczenia, skrywanego tylko przez pozór bezpośredniości. Jak pokazuje Hegel, w każdej z tych pierwszych części swoich dwóch najbardziej znanych prac, nie istnieje bezpośredni dostęp do rzeczy czy czystego bytu. Dla filozofa bezpośredniość nie jest

1 W swoim eseju o wolności Schelling zdolność do zła, którą uważa za warunek *sine qua non* ludzkiej wolności, umieszcza w różnicy pomiędzy tym, co istnieje, źródłem, z którego to, co istnieje, bierze swój początek. Bez tej różnicy, leżącej u podstaw stworzenia wszechświata, nie moglibyśmy pojmować samych siebie jako wolnych. Schelling, zamiast poszukiwać wolności u początku istnienia pojedynczego podmiotu, spogląda na początek wszystkiego. Hegel, przeciwnie, doszukuje się wolności w tym, jak kończymy, niezależnie od tego, jak wszystko się zaczęło. Zob. Schelling 2003.

2 Mimo napisania książki zatytułowanej *Fenomenologia ducha* Hegel jest zagorzałym antyfenomenologiem, choć za jego życia ta praktyka jeszcze nie istniała.

nigdy niczym innym, jak jedynie roszczeniem do bezpośredniości. Pozorna bezpośredniość pewności zmysłowej czy bytu wymaga rozbudowanego aparatu pojęciowego, który pracuje za kulisami. Całokształt sieci relacyjności stoi za najprostszą interakcją czy substancją, co każda z tych prac stara się ukazać. Co więcej, koniec wcale nie wyłania się z początku, lecz po prostu ujawnia to, co w nim się już zawiera, choć nie jest jeszcze znane.

Podobnie jak *Fenomenologia ducha* i *Nauka logiki*, każde z dojrzałych dzieł filozoficznych Hegla przechodzi od tego, co bezpośrednie, do w pełni rozwiniętego zapośredniczenia, które stanowi jakąś formę absolutu (wiedza absolutna, absolutna idea, absolutne dzieło sztuki itd.). Co istotne, *Zasady filozofii prawa*, mimo że wydają się posiadać odmienną strukturę niż te wymienione wcześniej prace, nie stanowią tutaj wyjątku. Wywód ten podąża dokładnie tym samym tropem, co poprzednie, czyli ruchem od pozornej bezpośredniości do jawnego zapośredniczenia, od abstrakcji do konkretności. Odkrycie, że to konkret pojawia się jako końcowy rezultat procesu dialektycznego, pozwala nam zrozumieć polityczną interwencję Hegla w *Zasadach filozofii prawa*, a także ułatwia nam zrozumienie jego wcześniejszych dzieł. Roszczenie polityczne Hegla – jego krytyka społeczeństwa kapitalistycznego – wpisane zostaje w samą formę książki.

Dla Hegla konkret nie jest tym, za co zwykle się go uznaje. Nie stanowi bowiem bezpośredniości prostego doświadczenia, lecz totalne zapośredniczenie całości. Doświadczenie jest konkretne tylko wówczas, gdy ujmujemy teoretycznie wszystkie relacje, które je kształtują. Na przykład moje konkretne doświadczenie zapachu róży musi uwzględniać działanie ogrodnika, który ją zasadził, układ polityczny, który umożliwił mi zbliżenie się do tego konkretnego kwiatu, mimo że mieszkam w mieście, oraz presję społeczną, która każe mi cenić róże jako kwiaty szczególne, nie wspominając już o procesach biologicznych, wytwarzających tę konkretną roślinę i jej zapach. Oczywiście, mogę po prostu cieszyć się zapachem róży, nie zastanawiając się nad tymi wszystkimi pośrednimi czynnikami, ale żeby go zrozumieć, muszę to zrobić. Myśl wcale nie eliminuje doświadczenia, albowiem odgrywa konieczną rolę w jego konstytuowaniu. Bezpośredni akt wążania jest abstrakcją, jeśli myślenie nie zarejestruje tych wszystkich poziomów zapośredniczenia. Dochozimy do nich dopiero poprzez dialektyczny proces interpretacji.

Forma, która najpełniej ujawnia całość zapośredniczeń wraz z ich koniecznymi sprzecznościami, jest formą najbardziej konkretną. Dlatego formalny koniec prac Hegla nie jest tylko arbitralnym wnioskiem, jako że sam w sobie zawiera jego teoretyczne twierdzenia. To, jak Hegel koń-

Roszczenie polityczne Hegla – jego krytyka społeczeństwa kapitalistycznego – wpisane zostaje w samą formę książki.

czy dzieło, wskazuje na jego stanowisko w danej kwestii, czy to struktury doświadczenia, jak w *Fenomenologii ducha*, czy ontologii, jak w *Nauce logiki*. Zakończenie wiedzą absolutną lub ideą absolutną mówi nam, że tak właśnie należy rozumieć doświadczenie czy ontologię. W przeciwieństwie do punktu wyjścia, który ujawnia jedynie to, co Hegel uznaje za nieuchronnie przekroczone i pozbawione wewnętrznego znaczenia. Jego wartość polega na ukazaniu nam ostatecznego braku jego wartości. Początek jest ważny tylko o tyle, o ile zawiera w zarodku koniec.

Aby wyjaśnić nieadekwatność początku w stosunku do końca, Hegel odwołuje się do metafory żołądzia i dębu. W przedmowie do *Fenomenologii ducha* czytamy: „Kiedy pragniemy zobaczyć dąb z jego potężnym pniem, szerokimi gałęziami i bogatym listowiem, nie zadowolimy się, jeśli zamiast dębu pokażą nam żołądz. Podobnie i nauka – korona świata ducha – nie jest już od razu w swym początku czymś zakończonym” (Hegel 2010, XIV). Chociaż z żołądzia wyrośnie w końcu dąb, to sama forma żołądzia przesłania wszystkie relacje, podtrzymujące dąb – takie jak światło słoneczne, powietrze, gleba czy woda. Bez tych zapośredniczeń dąb by nie istniał, a jednak żołądz wydaje się niezależny od tych relacji jako tylko mały, odizolowany orzech. Podobnie jak wszystkie początki, żołądz wprowadza nas w błąd, nie pozwala bowiem dostrzec tego wszystkiego, co składa się na istnienie drzewa. Koniec, przeciwnie, stanowi dla Hegla absolut. Odślania konstytutywne dla struktury zapośredniczenia oraz sprzeczność, która zapośredniczenia te uwidacznia. Miejsce, gdzie system się kończy, to punkt, w którym jego zapośredniczona struktura, pojednana z koniecznością sprzeczności, staje się w pełni widoczna.

Chociaż przywilej, którym Hegel obdarza punkt końcowy, zdaje się potwierdzać jego status myśliciela teleologicznego, to w istocie wskazuje on na całkowity sprzeciw filozofa wobec teleologii, mimo że właśnie zarzut o teleologię jest przeciwko niemu wysuwany najczęściej³. System Hegla nie przedstawia wcale chronologicznego rozwoju, lecz ujawnia relacje, które zawsze już kształtują punkt wyjścia. Rozwijająca się sieć zapośredniczeń anonsuje bezpośredni początek, ale ten zaciemnia owe zapośredniczenia. Przejście od tego, co bezpośrednie, do tego, co w pełni zapośredniczone, w najbardziej podstawowym sensie nie jest żadnym przejściem, a zatem nie może być dowodem na teleologię Hegla. Stanowi ono również polityczną stawkę, którą wnosi filozofia Hegłowska.

3 Na przykład Kojin Karatani twierdzi, że w myśli Hegla „każde stawanie się jest teleologicznym samo-ureczywistnieniem się ducha” (Karatani 2003, 188). Karatani używa tego twierdzenia aby obronić Kanta przed krytyką Hegla, ale ten tok rozumowania jest szeroko rozpowszechniony wśród innych krytyków Hegla (a nawet pośród niektórych jego zwolenników).

Najbardziej polityczna decyzja, którą Hegel podejmuje w *Zasadach filozofii prawa*, polega na zakończeniu książki państwem, a nie społeczeństwem obywatelskim (*bürgerliche Gesellschaft*), czyli Hegłowskim określeniem dla gospodarki kapitalistycznej⁴. Nie chodzi tu o ukryte twierdzenie, że państwo posiada niepodważalny autorytet, ale o to, że wprowadza ono ogólność obnażającą zapośredniczenia, które są przesłaniane przez inne formy społeczne, takie jak rodzina czy społeczeństwo obywatelskie. Państwo jest absolutną formą polityczną, co oznacza, że odsłania ono wszystkie społeczne zapośredniczenia wraz z nieprzewyciężalną sprzecznością, ożywiającą całą strukturę społeczną. Podobnie jak wiedza absolutna czy idea absolutna, pojednanie osiągnięte dzięki teoretycznemu ujęciu formy państwowej stanowi pojednanie ze sprzecznością, a nie jej przewyciężenie⁵. Tak zresztą brzmi Hegłowska definicja absolutu.

Kończąc swój traktat o polityce na państwie, Hegel samą formą swojej książki argumentuje, że państwo należy postrzegać jako instytucję, mającą ostatnie słowo w strukturze kapitalistycznej ekonomii, strukturze, którą utożsamia on z pojęciem „społeczeństwa obywatelskiego”⁶. Przyjmując takie stanowisko, twierdzi on *implicite*, że kapitalizm wcale nie wynika z natury ludzkiej, jak głoszą jego ideolodzy, lecz może powstać jedynie w kontekście nowoczesnego państwa, które tym samym stanowi zapośredniczające tło dla społeczeństwa obywatelskiego. Państwo tworzy

4 Przyjęte tłumaczenie na angielski *bürgerliche Gesellschaft* jako „społeczeństwa obywatelskiego” zaciemnia skądinąd wyraźny związek między krytyką Hegla a krytyką Marksa z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*. W manuskryptach tych Marks przeprowadza krytykę kapitalizmu, ale odnosi się do tej struktury ekonomicznej nie jako do kapitalizmu, lecz właśnie jako do *bürgerliche Gesellschaft*, przekładanego najczęściej jako „społeczeństwo burżuazyjne”. Jest to szczególnie widoczne w rozdziale *Praca wyobcowana*. Recepcja Hegla w świecie anglojęzycznym cierpi z powodu tej rozbieżności w tłumaczeniu. Zob. Marks 1960.

5 Hegel sprzeczność państwa umiejscawia w figurze monarchy, który reprezentuje jednostkowość w ramach ogólności państwa. Bez irracjonalnego sensu monarchy, uważa Hegel, forma państwowa nie byłaby pojednana ze sprzecznością i utraciłaby swoją uniwersalność. Więcej na temat konieczności istnienia monarchy lub jakiejś równoważnej mu postaci, zob. McGowan 2019.

6 Biorąc pod uwagę fakt, że Hegel ujmuje społeczeństwo obywatelskie jako sferę realizacji partykularnego interesu własnego, niezważającego na to, co ogólne, wydaje się oczywiste, że chodzi mu o gospodarkę kapitalistyczną i jej ideologiczne podstawy. Są jednak interpretatorzy, którzy takie ujęcie społeczeństwa obywatelskiego uznają za zbyt redukcyjne. Na przykład Dean Moyer twierdzi, że Hegel postrzega społeczeństwo obywatelskie jako „bardziej ogólną kategorię niż kategorię specyficzną ekonomiczną” (Moyer 2007, 201).

podstawę dla kapitalizmu i musi ostatecznie pokonać jego reżim prywatnych interesów, ustanawiając ogólność. Zamiast patrzeć na państwo z partykularnej perspektywy kapitału, należy spojrzeć na kapitał z uniwersalistycznej perspektywy państwa. Jest to radykalna zmiana punktu widzenia, kwestionująca trwałość społeczeństwa kapitalistycznego. Na tym właśnie polega formalny zabieg Hegła w *Zasadach filozofii prawa*.

Kiedy społeczeństwa pozwalają, by kapitalizm przeważał nad władzą państwową, tracą kontakt z napędzającym nowoczesność projektem powszechnej emancypacji i pogrążają się w partykularyzmie⁷. Triumf tego, co partykularne, nad tym, co ogólne, jest receptą na rozpad społeczeństwa, w którym działanie na rzecz zbiorowości staje się przekleństwem. Państwo jawi się wówczas ludziom raczej jako forma społeczeństwa obywatelskiego niż jako siedlisko uniwersalności. W takiej sytuacji ludzie postrzegają państwo jedynie jako obrońcę rozmaitych interesów. Zamiast zapewniać pozytywną organizację tego, co publiczne, państwo pilnuje po prostu interesów prywatnych. Hegel określa taką postawę redukcją państwa do statusu społeczeństwa obywatelskiego i dostrzega w niej największe niebezpieczeństwo dla nowoczesnego uniwersum. Ta kampania oczerniania państwa trwa do dzisiaj i dlatego teoretyczna korekta proponowana przez Hegła okazuje się bardziej aktualna niż kiedykolwiek.

Jeśli czytamy *Zasady filozofii prawa* w 2021 roku, nie powinien nas dziwić upór Hegła, że państwo ma prawo nalegać na szczepienia⁸. Filozof argumentuje, że zdrowie zbiorowości góruje nad prawem indywidualnego wyboru, gdy chodzi o kwestię edukacji szkolnej czy szczepień. Jeśli społeczeństwo pozwoli, aby partykularyzm, dominujący w społeczeństwie obywatelskim, wziął górę nad ogólnością państwa, nakaz szczepień stanie się podważalny, a prywatne interesy przeważą nad publicznymi. Widzimy to właśnie na całym świecie w samym środku pandemii Covid-19. Nasza fatalna reakcja na tę pandemię – odmowa wprowadzenia nakazu stosowania różnych środków na rzecz zdrowia publicznego, od maseczek po szczepionki, oraz opór wobec tych środków,

7 Odrzucenie formy państwowej – i wszelkiej formy – jako opresyjnej jest poniżające dla współczesnej polityki. Ucieczka od władzy państwowej nie wyraża marksistowskiej krytyki państwa, lecz odwrót od niej, dlatego też teoretyczka marksizmu Anna Kornbluh upiera się przy formie państwowej. Dla Kornbluh „forma jest raczej odpowiedzią niż problemem” (Kornbluh 2019, 162). Rozpuszczanie form prowadzi bezpośrednio do dominacji społeczeństwa obywatelskiego.

8 Hegel twierdzi, że „społeczeństwo jednak (...) ma prawo zmuszać rodziców, by posyłali dzieci do szkoły, kazali szczepić im ospę, itd.” (Hegel 1969, 410). Nie jest to po prostu zmodernizowane tłumaczenie. Hegel na określenie szczepień stosuje używany do dziś termin *impfen*.

gdy już zostały wprowadzone – obnaża słabość współczesnego państwa wobec logiki społeczeństwa obywatelskiego, czyli sytuację, której Hegel próbuje zapobiec swoją teoretyczną interwencją przedstawioną w *Zasadach filozofii prawa*. Chociaż nie przewidział on pandemii Covid-19 – nawet Hegel ma swoje ograniczenia – to przewidział naszą nieadekwatną reakcję na nią i przyczyny tej nieadekwatności⁹.

Zgodnie z logiką przedstawioną przez Hegla partykularny interes własny, kierujący kapitalistycznymi podmiotami, musi ustąpić miejsca wymogom uniwersalizacji, jakie państwo stawia podmiotowości. Uniwersalność państwa uwalnia podmiot od dyktatu prywatnego interesu, dominującego w społeczeństwie obywatelskim. Poprzez samo umiejscowienie państwa w strukturze swojej filozofii politycznej, Hegel krytykuje podstawowe założenia społeczeństwa kapitalistycznego i wskazuje, jak powinniśmy wyobrażać sobie jego transformację. Społeczeństwo obywatelskie czy kapitalizm stanowią niekompletne formy polityczne, które wymagają perspektywy państwa, aby się w ogóle ukonstytuować. Kapitalizm wskazuje na swoje własne przewyciężenie przez strukturę państwową, stanowiącą jednocześnie niezbędną głębę, z której ten wyrasta¹⁰. Społeczeństwo kapitalistyczne jest zależne od państwa, ale forma państwowa dostarcza ogólności, wyprowadzającej poza ustawiczny partykularyzm tego społeczeństwa.

Pomimo swojej zależności od państwa, kapitalizm przetrwał jako system społeczno-ekonomiczny, ponieważ ludzie nadal mu polityczny priorytet w stosunku do państwa. Społeczeństwo kapitalistyczne nie może trwać nienaruszone, jeśli uniwersalność formy państwowej odgrywa decydującą rolę wobec wymogów kapitalistycznej partykularności. Pań-

9 Postrzeganie państwa jako społeczeństwa obywatelskiego, a tym samym pomijanie ogólności tkwiącej w państwie, nie ogranicza się wcale do pazernych kapitalistów. Jest to również błąd wielu lewicowych teoretyków, takich jak Giorgio Agambena, który postrzega wszelkie próby złagodzenia skutków pandemii Covid-19 jako bezprawne rozszerzenie władzy państwowej.

10 György Lukács, choć krytycznie ocenia fakt, że Hegel nie przyjął w pełni stanowiska marksowskiego materializmu, to przypisuje mu autorstwo pierwszej filozoficznej analizy społeczeństwa kapitalistycznego, która uwzględnia jego strukturę ekonomiczną. Zauważa on: „z pewnością nie jest przypadkiem, że myśliciel, który nadał ostateczny kształt idealistycznej dialektyce, był też *jedynym* filozofem tej epoki, który *poważnie* próbował rozeznaczyć się w ekonomicznej strukturze społeczeństwa kapitalistycznego” (Lukács 1980, 999). Wyznaczając miejsce dla społeczeństwa obywatelskiego, ale nie dając mu pierwszeństwa przed państwem, Hegel jednocześnie ukazuje rzeczywistość kapitalizmu i proponuje krytykę jego ideologicznych założeń. Chociaż Lukács przypisuje Hegłowi duże zasługi za jego spekulacje na temat kapitalizmu, nie posuwa się do uznania go za krytyka tego systemu.

Państwo musi zainteresować jako pozycja, z perspektywy której podmioty mogą spoglądać na kapitalistyczną wymianę tak, aby dostrzec leżącą u jej podstaw uniwersalność.

stwo jest więcej niż jedynie warunkiem możliwości kapitalizmu; gdy bowiem tylko uzyska teoretyczne pierwszeństwo, ze względu na swoją ogólność staje się jego warunkiem niemożliwości. Uniwersalność ma zawsze charakter emancypacyjny i udaremnia kapitalistyczną akumulację, ponieważ zmusza podmioty do porzucenia ich partykularnej perspektywy i uznania solidarności, wywodzącej się z tego, co ogólne. Podmioty solidarne ze sobą nie są podmiotami kapitalistycznymi.

Choć kapitalizm działa zgodnie z logiką partykularyzmu, opiera się jednak na ukrytej strukturze, która rządzi konkurującymi ze sobą partykularyzmami. To właśnie Adam Smith nazywa niewidzialną ręką kierującą społeczeństwem kapitalistycznym¹¹. Ponieważ ta ogólność pozostaje nierozwinięta w kapitalistycznych stosunkach produkcji, to podmioty kapitalistyczne nie mogą jej sobie uświadomić. Tylko trudzą się uwięzione w perspektywie swojej partykularności. Państwo musi zainteresować jako pozycja, z perspektywy której podmioty mogą spoglądać na kapitalistyczną wymianę tak, aby dostrzec leżącą u jej podstaw uniwersalność. Taki jest cel formy, którą Hegel nadaje *Zasadom filozofii prawa*. Forma tej książki zawiera w sobie polityczny radykalizm, którego sam Hegel prawdopodobnie nie podejrzewał. Choć nie próbuje on wskazać drogi wyjścia poza kapitalizm, to właśnie to robi.

Polityka teoretyczna

Interpretatorzy uznający Hegła za myśliciela politycznego zazwyczaj nie sięgają do jego rozprawy o polityce, która wydaje się dokumentem politycznego kwietyzmu, ale do wczesnej *Fenomenologii ducha*, dzieła miejscami otwarcie odwołującego się do aktywności politycznej. Taką strategię podejmuje Robert Brandom w *A Spirit of Trust*, próbujący odnaleźć heglowską politykę przezwyciężania nowoczesnej alienacji bez porzucania wolności, którą zapewnia nowoczesność¹². Nieprzypadkowo Brandom

11 Nawet jeśli Hegłowskie ujęcie społeczeństwa obywatelskiego zdradza wpływ jego lektury *Bogactwa narodów* Adama Smitha, to gdyby Smith napisał *Zasady filozofii prawa*, zakończyłby je raczej na społeczeństwie obywatelskim niż na państwie. W wizji Smitha to stosunki kapitalistyczne mają bowiem ostatnie słowo w kształtowaniu społeczeństwa. Jak na ironię, gdyby Karol Marks miał napisać od nowa *Zasady filozofii prawa*, jego pierwszym krokiem byłaby zmiana kolejności rozdziałów w taki sam sposób, jak zrobiłby to Smith, choć z innych powodów. Według Marksa idea, że państwo może ograniczyć czy nawet przezwyciężyć władzę kapitału, jest niczym innym jak symptomem ideologii kapitalistycznej, której ofiarą padł Hegel, gdy konstruował swoje dzieło o filozofii politycznej.

12 Jak zauważa Brandom: „Właściwe zrozumienie nas samych jako istot

formułuje swoje rozumienie heglowskiej politykę za pośrednictwem komentarza do *Fenomenologii ducha*, a nie poprzez interpretację *Zasad filozofii prawa*, książki Hegla poświęconej polityce. Dzieło filozofii politycznej Hegla ujmuje bowiem to, co jest, a nie to, co być powinno.

Odczytanie *Zasad filozofii prawa* jako traktatu politycznego wydaje się sprzeczne z twierdzeniami samego Hegla na temat politycznej roli filozofii. Zamiast wyobrazić sobie swoje dzieło jako interwencję polityczną, Hegel widzi w nim jedynie analizę tego, co istnieje, zbadanie instytucji. Poprzednicy Hegla, tacy jak Kant i Fichte, kreślą polityczne projekty wiecznego pokoju czy wzmocnienia narodu niemieckiego, a jego potomek Marks nawołuje by zmieniać świat, zamiast go tylko interpretować. Hegla natomiast wyróżnia jego powtarzane z uporem twierdzenie, że wszystkie powyższe gesty zderzają się z podstawową granicą wszelkiego filozofowania. A granicą tą jest niezdolność filozofa do przewidywania przyszłości. Zawzięta determinacja Hegla, by trzymać się tej granicy, stanowi wyróżnik jego filozofii politycznej.

Tezę, że filozofia nie może pouczać polityków, Hegel wywodzi ze swojej koncentracji na strukturalnym punkcie końcowym, w którym zapośredniczenie staje się w pełni widoczne. Kiedy działamy politycznie, często robimy to – być może nie da się inaczej – nie uwzględniając wszystkich mediacji systemu. Nie przewidujemy dialektycznych zwrotów, którym podlega nasz akt polityczny, zapośredniczeń, które go kształtują, ani sprzeczności, które w nim tkwią. Wszystko to staje się oczywiste dopiero z perspektywy końca, dlatego w swojej filozofii Hegel kładzie nań taki nacisk. Tylko myśliciele ceniący początki mogą wygłaszać polityczne oświadczenia i udzielać rad politykom. Zaangażowanie Hegla w problem końca jest równocześnie jego zaangażowaniem w brak politycznego oddziaływania filozofii, co zresztą od razu zapowiada w swojej rozprawie o polityce.

Najbardziej znany fragment *Zasad filozofii prawa* znajduje się w przedmowie. Hegel przyznaje się w nim do politycznej nieudolności filozofii.

dyskursywnych zobowiązuje nas do ustanowienia wspólnoty, w której wzajemne uznanie przybierze formę przebacającego przypomnienia: społeczność związana i zbudowana na zaufaniu” (Brandom 2019, 635). W *Fenomenologii ducha* Hegel stawia przed nami polityczne zadanie, obowiązek stworzenia przebaczącej wspólnoty, która konstytuuje się poprzez uznanie naszej winy w wykroczeniach drugiego człowieka. Ogromną przeszkodą na drodze do upolitycznienia Hegla przez Brandoma jest potępienie, przez tego pierwszego, wszelkiej filozofii, która kończy się na *powinności* (*Sollen*). Hegel jednoznacznie odrzuca takie stanowisko zarówno u Kanta, jak i u Fichtego, ale Brandoma interpretacja *Fenomenologii ducha* przekształca owo dzieło w rozbudowaną argumentację na rzecz tego, co powinniśmy zrobić.

W przeciwieństwie do bezpośrednich czynów politycznych, filozoficzne teoretyzowanie polityki – co stanowi przedmiot *Zasad filozofii prawa* – nie może przekształcić świata, a przynajmniej tak zdaje się twierdzić Hegel. Pisze on:

Aby powiedzieć jeszcze słowo o *pouczeniu* o tym, jakim świat być powinien, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako *myśl* o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. (...) Kiedy filozofia o szarej godzinie małuje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie może niczego odmłodzić; można tylko coś poznać¹³. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem. (Hegel 1969, 21)

Stwierdzenie to zdaje się nie zostawiać niedoszłemu działaczowi politycznemu wiele do zrobienia. Jak to ujął Hegel, aktywizm polityczny i filozofia nie mają wspólnej płaszczyzny. Hegel nie oferuje żadnych wyraźnych wskazówek politycznych i otwarcie zabrania tego filozofii¹⁴. Mądrość filozoficzna pojawia się wtedy, gdy problem polityczny zostanie już rozwiązany, a nie w momencie, gdy można zalecić jeszcze jakąś interwencję.

Z pewnością nie możemy traktować modelu politycznego opisywanego przez Hegla w *Zasadach filozofii prawa* jako ideału, do którego należy dążyć. Na tę kwestię nacisk kładzie Robert Pippin, starając się stłumić entuzjazm dla szczególnej struktury – w tym monarchy stojącego na czele państwa – przedstawionej przez Hegla w tej rozprawie. Pippin uważa, że twierdzenie samego Hegla o opóźnieniu filozofii należy zastosować do jego własnego dzieła. Analizowany tam aparat polityczny „zestarzał się, umiera i tylko z tego powodu może być zostać teraz pojęty

13 Rebecca Comay dostrzega jednak przestrzeń dla polityki w wypowiedzi Hegla, która wyjawia polityczną bezużyteczność filozofii. Autorka pisze: „Nierozróżnialna szczelina między szarością a szarością wyznacza przedział, w którym widz może znaleźć oparcie dla swojej interwencji. Powtórzenie wyznacza formalną różnicę oddzielającą terazniejszość od niej samej: identyfikuje miejsce, w którym sprawczość podmiotu jest zarówno odzwierciedlona, jak i odepchnięta” (Comay 2011, 144).

14 Według Slavoj Żiżka odmowa Hegla, aby zaproponować jakikolwiek polityczny program na przyszłość, stanowi wyznacznik radykalizmu jego myślenia politycznego. W książce *Hegel i mózg podłączony* pisze: „To dlatego myśl Hegla oznacza radykalne otwarcie na przyszłość: nie ma u Hegla żadnej eschatologii, nie ma żadnego obrazu świetlanej (lub mrocznej) przyszłości, ku której zmierza nasza epoka” (Żiżek 2021, 8).

przez Hegla. Nie jest to raczej obraz kogoś, kto chciałby twierdzić, że osiągnęliśmy jakąś utopię urzeczywistnionego rozumu” (Pippin 2013, 18)¹⁵. Zdaniem Pippina, Hegel nie może orędować za przedstawioną relacją pomiędzy rodziną, społeczeństwem obywatelskim i państwem, po prostu dlatego, że odmawia on filozofii zdolności do orędowania za czymkolwiek politycznym.

Pippin ma jednak rację, gdy sądzi, że filozof posiada jakąś agendę polityczną. Gdyby Hegel naprawdę wierzył, że filozofia nie ma żadnego politycznego wpływu, nie napisałby dzieła z filozofii politycznej. Sam akt pisania wskazuje już na inwestycję w tworzenie możliwości transformacji, którą napędza to, co się pisze, nawet jeśli naszym jedynym celem jest utrzymanie *status quo* bez wprowadzania jakiegokolwiek potencjalnego zakłócenia. Pytanie w filozofii Hegla brzmi wobec tego: gdzie należy umieścić ten polityczny ładunek.

Uważam, że Hegel utożsamia polityczną skuteczność filozofii z aktem interpretacji. Interwencja filozoficzna nie polega na oferowaniu dyrektyw czy planów strategicznych dla działalności politycznej, ale na radykalnej interpretacji samych form politycznych. Chociaż filozofia nie może wydawać instrukcji ani przedstawiać zarysu projektu politycznego, jej moc poznawcza jest jednocześnie jej mocą transformacyjną¹⁶. Odwracając myśl Marksa, można powiedzieć, że filozofowie interpretując świat, jednocześnie ten świat zmieniają.

Ujmując teoretycznie państwo jako polityczny absolut i sprowadzając kapitalistyczną wymianę do czegoś zależnego od tegoż państwa, Hegel praktykuje interpretację jako politykę. W jego perspektywie państwo przestaje być służebnicą kapitału, staje się bowiem uniwersalistyczną korektą kapitalistycznych partykularizmów. Pozostawiony samemu sobie partykularizm społeczeństwa obywatelskiego prowadzi do obłędu. Państwo musi zapewnić ogólną perspektywę, która zagwarantuje społeczną solidarność i egalitarną emancypację. Chociaż Hegel nie przewiduje, w jaki sposób państwo ma dokonać tej emancypacji, to teoretyzuje, że na tym polega jego rola polityczna.

15 Pippin uważa, że Hegel postrzega nasze zadanie polityczne nie jako zakończone, lecz jako nigdy się niekończące. Twierdzi on, „że prawdopodobnie państwo, rozumiane jako urzeczywistnienie wolności, nie ma niczego takiego jak osiągniętej, trwałej i wiecznej struktury i że (...) historyczne okoliczności będą zawsze na nowo stawiały pytanie o rozumność tego, co rzeczywiste” (Pippin 2019, 312).

16 Co ważne, Hegel nie twierdzi, jak Ludwig Wittgenstein, że „zostawia ona (filozofia – B.W.) wszystko tak, jak jest” (Wittgenstein 2000, 75). Chociaż filozofia nie oferuje planów politycznych, to jednak z konieczności wstrząsa polityką poprzez interpretacje, które proponuje.

Chociaż filozofia nie może wydawać instrukcji ani przedstawiać zarysu projektu politycznego, jej moc poznawcza jest jednocześnie jej mocą transformacyjną. Odwracając myśl Marksa, można powiedzieć, że filozofowie interpretując świat, jednocześnie ten świat zmieniają.

Marks *avant la lettre*

Marks jako pierwszy dostrzegł podstawową sprzeczność, napędzającą gospodarkę kapitalistyczną: konieczność minimalizacji płacy przy jednoczesnej maksymalizacji siły nabywczej tego samego robotnika. Na tym polega sprzeczność między wytwarzaniem wartości dodatkowej a jej realizacją poprzez sprzedaż towaru. Nic nie wskazuje na to, że Hegel piszący przed Marksem (i przed pełnym rozwojem kapitalizmu przemysłowego, zwłaszcza w Niemczech) był świadom tej sprzeczności. Dostrzegł on jednak równie fundamentalną sprzeczność kapitalizmu, prowadzącą do ciągłych niepokojów społecznych, które ten wyzwała.

Dla Hegla nadmierne wytwarzanie bogactwa w kapitalizmie powoduje analogiczny nadmiar zubożenia¹⁷. W swoim opracowaniu społeczeństwa obywatelskiego w *Zasadach filozofii prawa* Hegel wyjaśnia, że społeczeństwo kapitalistyczne jest źródłem zarówno skrajnego luksusu, jak i niedostatku. Im bardziej bogacą się jedni członkowie społeczeństwa, tym bardziej ubożeją inni. Stanowi to, według Hegla, nieusuwalną zasadę wynikająca z samych filozoficznych podstaw kapitalistycznego sposobu produkcji. Choć jest to sprzeczność społeczeństwa kapitalistycznego, to filozof nie nazywa jej w ten sposób.

Związek między niekontrolowaną produkcją bogactwa przez kapitalizm a równie niekontrolowanym wytwarzaniem ubóstwa wynika z relacji kapitalizmu z tym, co Hegel określa mianem złej nieskończoności (*die schlechte Unendlichkeit*)¹⁸. Zła nieskończoność, w rozumieniu Hegla,

17 Róża Luksemburg dostarcza precyzyjnego ujęcia kapitalistycznej sprzeczności, którą rozpoznał już Marks. Twierdzi mianowicie, że „następuje tu akumulacja, chociaż zgoła nie widać dla kogo koniec końców, dla jakich konsumentów rozszerza się produkcję” (Luksemburg 2011, 410). Według Luksemburg kapitalizm próbuje rozwiązać tę sprzeczność, uciekając się do kolonizacji, co jednak w jej oczach z konieczności musi zakończyć się niepowodzeniem.

18 Terry Pinkard, choć dochodzi do wniosku, że Hegel nie potrafi wywieść logicznie państwa jako sfery zdolnej do wytworzenia solidarności, powstrzymującej partykularyzujące zapędy społeczeństwa obywatelskiego, to trafnie identyfikuje społeczeństwo obywatelskie ze złą nieskończonością. Pisze: „Samo w sobie społeczeństwo obywatelskie (ucieleśniające właściwy przedmiot «ekonomii politycznej») jest zorganizowane wokół złej nieskończoności. Potrzeby mnożą się w nieskończoność, potrzeba albo powiększania kapitału, albo bycia wchłoniętym przez innych handlowców popycha samych handlowców do coraz odleglejszych połączeń, a produkcja i konsumpcja zostają rozdzielone, gdy handel wykracza poza granice lokalnych społeczności. Strukturą społeczeństwa obywatelskiego jest $n + 1$ złej nieskończoności: Zawsze o jeden więcej w serii, aż do nieskończoności i wszystkich paradoksów, które się z tym wiążą” (Pinkard 2017, 323–324). Innymi słowy, Hegel definiuje gospodarkę kapitalistyczną jako strukturę całkowicie opa-

to nieskończona ekspansja, która nie uznaje żadnych granic. Jest zła o tyle, o ile jest z istoty nieosiągalna. Człowiek nieustannie dąży do czegoś więcej, ale nigdy nie osiąga swego celu, albowiem ten oddala się w miarę zbliżania się do niego. Kapitalizm wymaga, by akumulować coraz więcej i więcej, ale nigdy nie osiąga punktu, w którym posiadalibyśmy wystarczająco dużo. *Niewystarczalność* stanowi zatem hasło przewodnie kapitalizmu, które wskazuje także na centralne miejsce złej nieskończoności w społeczeństwie kapitalistycznym.

Hegel przeciwstawia niekończącą się linię prostą złej nieskończoności prawdziwej nieskończoności, którą przedstawia za pomocą koła. Zamiast dążyć do celu, który z natury jest nieosiągalny, prawdziwa nieskończoność zawsze osiąga swój cel i znajduje zaspokojenie w samej sobie¹⁹. Podczas gdy złą nieskończoność charakteryzuje nieustanne dążenie kapitalizmu do czegoś więcej, prawdziwą nieskończonością jest ogólna struktura państwa. Konstytuuje się ona za sprawą ustanowienia własnej granicy i istnieje dzięki tej granicy, a nie poprzez ciągłe próby jej przekroczenia.

Zła nieskończoność i prawdziwa nieskończoność mają radykalnie odmienny stosunek do sprzeczności. Zła nieskończoność wciąż szuka więcej, ponieważ dąży do przewyciężenia sprzeczności. Spogląda w przyszłość wolną od sprzeczności, ale właśnie to dążenie do przewyciężenia sprzeczności powoduje jej nieustanne odtwarzanie, co widać wyraźnie w społeczeństwie kapitalistycznym. Dążenie kapitalizmu do ucieczki od sprzeczności jest źródłem jego mnożących się sprzeczności. Prawdziwa nieskończoność natomiast godzi się ze sprzecznością. Zamiast dążyć do jej przewyciężenia, sprzeczność staje się tym, co podtrzymuje prawdziwą nieskończoność i napędza ją na jej okrężnej drodze. Prawdziwa nieskończoność manifestuje się w ogólności państwa.

Dominacja złej nieskończoności w społeczeństwie obywatelskim sprawia, że podmioty kapitalistyczne zawsze pragną tego, czego nie posiadają. Pożądamy bowiem nieskończonej akumulacji. W rezultacie żadna ilość akumulacji nie jest nigdy wystarczająca. Im więcej ktoś posiada,

nowaną przez logikę złej nieskończoności i tym samym w żaden sposób niezdołną do zaspokojenia potrzeb uwikłanych w nią podmiotów.

19 W *Nauce logiki* Hegel przedstawia kontrast między tymi dwiema wersjami nieskończoności. Zaczyna od tej złej, pisząc: „Postęp w nieskończoność wyobrażamy sobie jako prostą *linię*, na której obydwu krańcach znajduje się nieskończoność, ale jest ona zawsze tylko tam, gdzie linia – a ta jest istnieniem – nie jest i gdzie *wychodzi* ona poza siebie do swego nieistnienia, tzn. w nieokreśloność. Obrazem nieskończoności prawdziwej, zwróconej ku sobie jest koło, linia, która osiągnęła siebie samą, zamknięta i w całości obecna, bez *punktu początkowego* i bez *końca*” (Hegel 2011, 189).

tym bardziej doświadcza, że brakuje mu tego, czego pragnie. Dlatego najbogatsze jednostki w społeczeństwie kapitalistycznym są zawsze najbardziej chciwe. Doświadczają swojego niepojednanego braku o wiele bardziej niż ci, którzy posiadają niewiele.

Hegel dostrzega, że istnieje dialektyczna relacja między tymi, którzy mają za dużo, a tymi, którzy mają za mało. Kapitalistyczne pragnienie nie pozwala w żadnym momencie zrezygnować z akumulacji, co sprawia, że jedni nie będą posiadali prawie nic, aby inni mogli mieć za dużo. Nieustanne dążenie kapitalizmu do posiadania więcej prowadzi do sytuacji, w której nieliczni gromadzą ogromne fortuny kosztem wielu, trudzących się w nędzy i popadających w całkowite zubożenie. Hegel pisze: „Właściwa społeczeństwu tendencja do nieokreślonego uwielokrotniania i różnicowania potrzeb, środków i sposobów używania, tendencja, która, podobnie jak różnica między potrzebą naturalną a kulturalną, nie ma granic – *lüks* – jest równie nieskończonym pomnażaniem zależności i nędzy” (Hegel 1969, 197). Ponieważ kapitalizm wytwarza coraz więcej bogactwa, wymaga takiego samego wzrostu ubóstwa. Pęd do akumulacji nie może pozwolić, by żaden kamień – czy jakiegokolwiek inne potencjalne źródło bogactwa – nie został przemieniony. Cała masa ludzi zostaje pogrzebana pod tymi kamieniami poruszonymi przez zwycięzców kapitalizmu.

Niezdolność kapitalizmu do wytwarzania podmiotów, rozpoznających swoje własne zaspokojenie, prowadzi również do nieskończonej produkcji dodatkowych towarów, które w końcu stają się nowymi potrzebami. W swojej analizie tego procesu w *Zasadach filozofii prawa* Hegel antycypuje to, co Marks w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* nazwie kapitalistyczną produkcją potrzeb²⁰. Społeczeństwo obywatelskie tworzy środowisko, w którym ludzie mogą się wzbogacić, przekonując innych, że istnieje nieskończona liczba rzeczy, jakich tamci potrzebują, aby naprawdę komfortowo poczuć się w świecie.

Jednak rzekoma potrzeba komfortu jest według Hegla w istocie niemożliwa do zaspokojenia. Każdy wzrost komfortu stwarza tylko nowy dyskomfort. Miękki materac pozwala wygodnie zasnąć, ale powoduje, że budzimy się z potwornym bólem pleców. Grzejnik chroni przed zimą, ale wysusza skórę. Wszechobecne możliwości rozrywki sprawiają, że nie mamy nic interesującego do oglądania. I tak dalej. Hegel napisze:

20 Marks stwierdza: „Produkcja nie tylko dostarcza potrzebie materiału, lecz dostarcza również potrzebę dla materiału. (...) Spostrzeżenie przedmiotu rodzi jego potrzebę odczuwaną przez konsumpcję. Dzieło sztuki – podobnie jak każdy inny produkt – stwarza publiczność obdarzoną zmysłem artystycznym i wrażliwą na piękno. Produkcja produkuje więc nie tylko przedmiot dla podmiotu, lecz również podmiot dla przedmiotu” (Marks 1986, 46).

To, co Anglicy nazywają „*comfortable*”, jest czymś zgoła niewyczerpywalnym i ciągnącym się w nieskończoność, gdyż każda nowa wygoda ukazuje z kolei swoją niewygodę i wynalazkom w tej dziedzinie nie ma końca. Dlatego też potrzeba wytwarzana bywa nie przez tych, którzy bezpośrednio ją odczuwają, ile raczej przez tych, którzy na wytworzeniu potrzeby chcieliby coś zarobić. (Hegel 1968, 400)

Sam Marks nie mógłby ująć tego lepiej. Nawet jeśli kapitalizm zaspokaja pragnienie komfortu, nie może nie wytwarzać dodatkowych niedogodności, którym następnie próbuje zaradzić za pomocą dodatkowych towarów.

Jednak projekt produkcji wygodnego życia za sprawą nieskończonej akumulacji towarów stanowi zdradę samej zasady podmiotowości. *Zasady filozofii prawa* zawierają zaskakującą diatribę przeciwko dążeniu społeczeństwa obywatelskiego do zapewnienia nam wygody. Zwiększanie egzystencjalnego komfortu nie stanowi drogi do emancypacji. Wyemancypowane społeczeństwo nie byłoby społeczeństwem, które raz na zawsze wyzwoliło się od niedogodności. Byłoby to raczej społeczeństwo akceptujące pewien poziom dyskomfortu jako cenę, którą płacimy za nasze duchowe istnienie, za nasze oderwanie się od zwierzęcości. Inne zwierzęta zawsze będą czuły się w swoich światach bardziej komfortowo niż podmioty ludzkie, ponieważ brak im wyobcowania ze swojego miejsca, które związane jest z podmiotowością. Cierpienie towarzyszące naszemu wyobcowaniu jest miarą naszej wolności. W przeciwieństwie do społeczeństwa obywatelskiego, państwo wymaga pewnego stopnia dyskomfortu. Poprzez swoje zakazy nieustannie przypomina ono o naszym wyobcowaniu z naturalnego stanu. Zamiast obiecywać możliwość przezwyciężenia alienacji wyobrażeniem czegoś więcej, tak jak czyni to kapitalizm, państwo wymaga akceptacji alienacji poprzez przestrzeganie granic prawa.

Zamiast obiecywać możliwość przezwyciężenia alienacji wyobrażeniem czegoś więcej, tak jak czyni to kapitalizm, państwo wymaga akceptacji alienacji poprzez przestrzeganie granic prawa.

Własność publiczna

Podstawą społeczeństwa kapitalistycznego jest bezpośredniość własności. Przesłankę stosunków kapitalistycznych stanowi posiadanie własności jeszcze przed wejściem w relacje społeczne, nawet jeśli tą własnością jest tylko moje ciało. W wyniku posiadania własności zyskuję możliwość angażowania się w wymianę z innymi, w celu zwiększenia ilości posiadanej własności lub nabycia jej nowych form. Aby kapitalizm mógł funkcjonować w taki sposób, w jaki funkcjonuje, własność musi być zdefiniowana jako zasadniczo prywatna, określona przede wszystkim

przez prywatne działania podmiotu. Muszę mieć zdolność posiadania własności niezależnie od stanu państwa.

John Locke jest wielkim ideologiem kapitalistycznych stosunków własności. W drugim ze swoich *Dwóch traktatów o rządzie* podkreśla on, że akt pracy generuje własność prywatną niezależnie od porządku społecznego i nawet przed jego ukonstytuowaniem się. Dla Locke'a państwo i jego system prawny wcale nie umożliwiają własności prywatnej. System prawny własność tę jedynie zabezpiecza, a wytwarzają ją jednostki w swojej działalności, polegającej na pracy na materiale, pochodzącym z przyrody.

W ujęciu Locke'a praca jednostki wytwarza własność, wykorzystując to, co dostępne jest w świecie przyrody. Użyteczność ma moc transformacyjną, która denaturalizuje to, czego się używa, i przekształca w posiadanie. Czytamy: „Ktoś może tak dalece posługiwać się tym, co pożyteczne dla jego życia, dopóki tego nie zniszczy. Może też tak dalece, dzięki swej pracy, rozciągnąć swoją własność. Cokolwiek znajduje się już poza tym i przekracza jego udział, należy do innych” (Locke 1992, 184). Przekształcająca moc użyteczności wyznacza granicę między naszą własnością a własnością innych (lub tą, która nie należy do nikogo). Praca użyteczna posiada tę moc w stanie natury, niezależnie od warunków społecznych, które leżą u jej podstaw.

Taka koncepcja własności prywatnej jest niezbędna w społeczeństwie kapitalistycznym, ponieważ stanowi konieczną z ekonomicznego punktu widzenia przesłankę, na której opiera się ów system. Nawet społeczeństwa kapitalistyczne, które gardzą liberalizmem politycznym (takie jak współczesne Chiny), wymagają tego założenia. Jeśli natomiast uznać własność za determinantę formy państwa i jego aparatu prawnego, to znika wówczas prawo jednostki do swobodnego dysponowania swoją własnością. Bezpośredniość własności prywatnej pozwala jednostce zajmującej się nią ignorować zbiorowość, ponieważ posiadanie własności teoretycznie nie ma nie dotyczy nikogo innego.

Zasady filozofii prawa stanowią całkowite odrzucenie tej liberalnej przesłanki kapitalistycznych stosunków produkcji. Rozpoczynając swoją rozprawę od analizy własności i umieszczając ją w rubryce „prawo abstrakcyjne”, Hegel wskazuje już na zależność mojej własności od istnienia społeczeństwa obywatelskiego i państwa, które są bardziej konkretnymi formami prawa. Rozpoczęcie od własności nie tyle ją uprzywilejowuje, co podkreśla jej iluzoryczną bezpośredniość. Jak zauważa Gillian Rose w *Hegel Contra Sociology*, „instytucje, które wydają się najbardziej »naturalne« lub »bezpośrednie« w każdym społeczeństwie, takie jak rodzina czy sfera potrzeb, zakładają ogólną organizację ekonomiczną i polityczną,

jakiej nie da się zrozumieć w sposób bezpośredni” (Rose 1981, 50). Konstytucyjna władza państwa nie jest, jak to ujęła Rose, zrozumiała bezpośrednio, lecz staje się poznawalna dzięki Heglowskiej interpretacji zapośredniczenia, które określa abstrakcyjne prawo własności. Choć Hegel często mówi jak Locke, szczególnie gdy opisuje wejście w posiadanie rzeczy poprzez jej użycie, to jednak odchodzi od Locke’a, gdy teoretyzuje na temat roli zapośredniczenia w tym posiadaniu. Tylko przez chwilę brzmi jak Locke, by potem przejść do omówienia kwestii posiadania własności w sposób, który z pewnością spowodowałby u angielskiego filozofa rozstrój żołądka.

Fakt posiadania własności nie zależy jedynie od jednostkowego aktu wejścia w jej posiadanie. Opiera się on bowiem na sieci społecznych mediacji, które potwierdzają jednostkowe posiadanie, na sposobie, w jaki jednostka weszła w posiadanie, a nawet na samym pojęciu własności. Wbrew twierdzeniom Locke’a w świecie przyrody nie istnieje własność. Moje użycie czegoś nic nie znaczy, jeśli nie zostanie uznane przez państwo. Tak więc pozorna indywidualność przypisywana własności zdradza jej głębokie zapośredniczenie w ogólnym pojęciu własności. Własność nie jest wcale wskaźnikiem indywidualności podmiotu, lecz miarą jego podporządkowania się temu, co ogólne.

W *Zasadach filozofii prawa* Hegel pokazuje, że własność zależy od wszystkich innych relacji, które się z nią wiążą. Własność stanowi najbardziej abstrakcyjną kategorię, ponieważ wydaje się prawem, pozbawionym związku z innymi, ale ten pozór, podobnie jak pozór pewności zmysłowej w *Fenomenologii ducha* czy bytu w *Nauce logiki*, jest całkowicie zwodniczy. Dla Hegla sam akt ukonstytuowania czegoś jako mojego nie wystarcza. Twierdzi on: „Mój wewnętrzny akt woli, który orzeka, że coś jest moje, musi zostać uznany przez innych” (Hegel 1969, 359)²¹. To uznanie ze strony innych pochodzi od struktury państwowej, leżącej u podstaw każdego aktu posiadania. Nic nie jest moje, jeśli aparat państwowy nie stworzy warunków, dzięki którym mogę to mieć.

Logika społeczeństwa kapitalistycznego opiera się na przesłance własności. Aby funkcjonować, jednostki muszą wierzyć, że ich własność jest istotnie ich własnością. Gdy rola tego, co ogólne, w konstytuowaniu własności staje się widoczna, kapitalistyczne stosunki produkcji przestają być możliwe. Demaskując wprost zależność własności prywatnej od publicznej struktury państwa, Hegel atakuje jeden z filarów społeczeństwa kapitalistycznego.

Demaskując wprost zależność własności prywatnej od publicznej struktury państwa, Hegel atakuje jeden z filarów społeczeństwa kapitalistycznego.

21 Przekład zmodyfikowany (przyp. tłum.).

Zabójca umowy

Przed Heglem najważniejsi myśliciele nowożytni, niezależnie od obozu politycznego, pojmowali kształtowanie się porządku społecznego jako wynik umowy społecznej. Idea umowy społecznej jest tak rozpowszechniona, że prawie żaden filozof polityczny nie zastanawia się nad tym, jak się bez niej obejść. Hegel jednak całkowicie odrzuca to stanowisko, ponieważ stanowi ono milczącą afirmację założeń społeczeństwa kapitalistycznego, w równym stopniu co inwestycja w bezpośrednio stosunków własnościowych. Odmowa Hegla myślenia o porządku społecznym w kategoriach umowy społecznej wskazuje na jego radykalne odejście od tradycji, którą dziedziczy. Odmowa ta oddziela go nawet od jego filozoficznych poprzedników w nurcie idealizmu niemieckiego, czyli Kanta i Fichtego²². Jest to radykalizm, oddalający go od założeń społeczeństwa kapitalistycznego i kierujący ku egalitarnej alternatywie, w której wyizolowana jednostka nie istnieje uprzednio wobec zbiorowości – co głoszą zarówno kapitalizm, jak i teoria umowy społecznej.

Teoria umowy społecznej nie posiada granic politycznych. Od konserwatywnego Thomasa Hobbesa, przez liberalnego Johna Locke'a, po lewicowego Jeana-Jacques'a Rousseau, idea umowy społecznej staje się sposobem myślenia o tym, jak spójna organizacja tworzy się z rozproszonych i niepowiązanych ze sobą jednostek. Umowa ta zakłada, że każdy członek społeczeństwa milcząco legitymizuje więzi społeczne, przystając na pierwotną umowę, która więzi te tworzy. Nikt jednak nie postrzega tego jako dosłownego kontraktu, który podpisują członkowie, ale raczej jako metaforyczną umowę, wiążącą się z aktywnym uczestnictwem w życiu społecznym. Atrakcyjna w tym sposobie myślenia jest sugestia, że władze polityczne muszą zrobić to, co do nich należy, aby jednostka przestrzegała umowy, podczas gdy jednostki mogą same zdecydować o zerwaniu umowy, jeśli ta przestanie być zbawienna. Nawet kiedy konserwatysta, taki jak Hobbes, przedstawia ową ideę, zdaje się ona posiadać ukryty radykalizm, ponieważ zakłada, że każdy zawsze może zrezygnować z partycypacji w umowie.

Rousseau postrzega umowę społeczną jako ostateczną afirmację wolności. Wszystko, co dzieje się w społeczeństwie, dzieje się za naszą zasad-

22 Chociaż Fichte nie posługuje się terminem „umowa społeczna”, to jednak pojmuje przynależność do społeczeństwa jako formę ograniczenia naturalnej wolności jednostki, w celu dostosowania się do wolności innych, co stanowi przecież podstawowe założenie teorii umowy społecznej. To filozoficzne posunięcie, którego nie podjąłby się Hegel.

niczą zgodą, ponieważ nieustannie potwierdzamy umowę społeczną, którą w każdej chwili możemy przestać potwierdzać. W *Umowie społecznej* pisze:

Jest tylko jedno prawo, które z natury swojej wymaga jednomyślnej zgody: jest nim układ społeczny; stowarzyszenie społeczne bowiem jest aktem najbardziej w świecie wolnym; skoro każdy człowiek rodzi się wolny i panem samego siebie, nikt nie może, pod żadnym pozorem, poddać go sobie bez jego zgody. (Rousseau 2002)

Dla Rousseau istnienie umowy społecznej stanowi podstawę więzi społecznych. Bez jakiejś koncepcji umowy, nie można byłoby wyobrazić sobie, co spaja daną wspólnotę.

W ujęciu Hegla natomiast wolność do zawarcia umowy społecznej nie istnieje. Jest to tylko liberalna i iluzoryczna koncepcja podmiotowości, która wyobraża sobie, że istnieje uprzednio wobec konstytuującego ją porządku społecznego. Nie jesteśmy najpierw wolnymi jednostkami, a następnie poddanymi jakiegoś porządku. Przeciwnie, to poddanie się porządkowi społecznemu inauguruje dopiero nasze istnienie jako wolnych podmiotów. Jesteśmy poddani w wolności, a nie z wolności.

Jeśli ktoś wierzy w wolne jednostki istniejące przed zawarciem przez nie umowy społecznej, to myli państwo ze społeczeństwem obywatelskim, co Hegel uważa za podstawowy błąd myślenia politycznego. Nie dostrzega się wówczas ogólności formy państwa, tylko zatowizowaną masę partykularnych osób, które spotykają się wyłącznie w celu ochrony własnych interesów. To jest koszmar Hegla, nad którym ubolewa on w *Zasadach filozofii prawa*. Czytamy tam:

Jeśli miesza się państwo ze społeczeństwem obywatelskim, a za przeznaczenie państwa uważa się zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę własności oraz osobistej wolności, to *interes jednostek jako takich* okazuje się ostatecznym celem, w imię którego jednostki te ze sobą się połączyły; wynika z tego również to, że bycie członkiem państwa jest czymś zależnym od własnego widzimisię. (Hegel 1969, 239)

Jedność, która istnieje tylko po to, by chronić prywatny interes, jest stale narażona na rozpad. Natomiast więź państwowa, ponieważ tworzy podmioty jako podmioty, z konieczności jest trwała.

Mylenie społeczeństwa obywatelskiego z państwem nie jest niewinnym błędem teoretycznym. Powoduje on bowiem, że nie dostrzegamy, iż państwo robi znacznie więcej niż tylko chroni partykularne interesy.

Jego ogólność konstituuje podmioty jako wolne w swojej jednostkowości. W ujęciu Hegla ogólność państwa, w przeciwieństwie do partykularyzmu społeczeństwa obywatelskiego, pozwala na potwierdzenie wolnej jednostkowości podmiotu bez naruszania jego relacji ze zbiorowością. Wolność ta nie jest w konflikcie z wolnością innych, albowiem zależy właśnie od wolności wszystkich. Rola państwa dla Hegla polega na uświadomieniu, w jaki sposób nasza wolna podmiotowość w swej jednostkowości wyłania się z ogólności, a nie w opozycji do niej.

Podstawową sprzecznością, która ożywia formę państwową, jest sprzeczność pomiędzy ogólnością a jednostkowością. Uniwersalność państwa stanowi o jednostkowości podmiotu, ponieważ ogólność ta nie narzuca nieugiętej władzy, lecz artykułuje swoją porażkę. Państwo stwarza przestrzeń dla jednostkowości podmiotu, ponieważ nie odpowiada za wszystko. To odróżnia je od porządku kapitalistycznego, który nie potrafi pogodzić się z własną porażką i nieustannie dąży do rozszerzania się, aby nie upaść. Uniwersalność państwa nie może być umowna, lecz musi być konstytutywna.

Przekonanie, że zaczynamy jako jednostki, które następnie decydują się na zawarcie umowy społecznej, zbyt wiele oddaje w ręce ideologii kapitalistycznej. Uzbrojony w to przekonanie człowiek postrzega siebie jako wyizolowanego monadę, który nie ma żadnego wewnętrznego związku ani z innymi, ani z całością społeczną. Zamiast tego nieustannie walczy o przewagę nad swoimi współobywatelami w wojnie wszystkich ze wszystkimi. Bez koncepcji ogólnego państwa, pozwalającego zapanaować nad szalejącym partykularyzmem społeczeństwa kapitalistycznego, nie ma sposobu, by włączyć do porządku społecznego jednostkowość podmiotu nieredukowalnego do kapitalistycznej partykularności. Gdy postrzega się porządek społeczny przez pryzmat teorii umowy społecznej, oczernia się ogólność państwa, a to właśnie ona umożliwia wyłonienie się jednostkowego podmiotu²³.

23 Shlomo Avineri w swojej niezwykle prekursorskiej pracy *Hegla teoria nowoczesnego państwa* odnosi logikę społeczeństwa obywatelskiego do rozsądku, a logikę państwa do rozumu: „Teoretycy umowy społecznej – czytamy tam – nazywają państwem społeczeństwo obywatelskie, które zasadza się na reżymie potrzeb i cechuje się niższym poziomem rozumienia – »rozsądkiem«. Ten niższy poziom rozumienia – *Verstand* – zestawia Hegel z górującym nad rozsądkiem rozumem – *Vernunft*, który odnajdujemy w państwie” (Avineri [1972] 2009, 179). Teoria umowy społecznej utknęła w rozsądku i nie może się wznieść na poziom rozumu.

Niebezpieczeństwa grzeczności

Hegel, bardziej niż Marks, oddaje kapitalizmowi to, co mu należy. W *Zasadach filozofii prawa* kapitalistyczne stosunki produkcji umożliwiają nowoczesny rozkwit partykularności. W tym sensie kapitalizm jest niezbędny dla nowoczesnego przełomu. Podczas gdy społeczeństwa tradycyjne tworzą spójną społeczność, przyznając każdemu określoną pozycję, kapitalistyczna nowoczesność rozbija tę spójność, eliminując wszystkie zdeterminowane pozycje. Społeczeństwa tradycyjne nie uwzględniają tego, co partykularne, społeczeństwo kapitalistyczne natomiast właśnie to uprzywilejowuje i tym samym pozwala przeciwstawiać się wszelkim z góry przypisanym pozycjom społecznym. Kapitalistyczna nowoczesność wyobcowuje jednostkę z jej przynależności do społeczeństwa.

Hegel celebrytuje ową alienującą moc nowoczesności. Ponieważ kapitalizm staje się jednak dla filozofa faktyczną barierą dla alienacji podmiotu, to rozwija on jego formalną krytykę. Podczas gdy Marks krytykuje kapitalizm za wyobcowanie robotników z ich własnej produktywności, Hegel pośrednio zarzuca kapitalizmowi, że uniemożliwia podmiotowi rozpoznanie jego własnego wyobcowania. W kapitalizmie, czy też w społeczeństwie obywatelskim, człowiek zawsze dąży do akumulacji wystarczającej ilości środków, aby złagodzić swoją alienację i przewyciężyć wszelkie sprzeczności. Tej obietnicy niewyobcowanej przyszłości kapitalizm nigdy nie będzie w stanie spełnić, a jednak od inwestycji w nią zależy cała jego struktura. Natomiast ogólność państwa pozwala rozpoznać podmiotom ich jednostkowość za sprawą wyobcowania w państwie. Kapitalizm staje się przeszkodą w uznaniu alienacji, które to uznanie umożliwia jedynie forma państwowa. Wolność oferowana przez kapitalizm staje się wolnością ograniczoną, opierającą się na sprowadzaniu innych do niewoli. Taki okazuje się rezultat systemu kładącego nacisk na absolutny partykularyzm.

Problem polega na tym, że partykularność w kapitalizmie nie może po prostu szanować innych partykularności. Przeciwnie, to, co Hegel nazywa społeczeństwem obywatelskim, zgodnie ze swoim podstawowym dążeniem, wcale nie jest obywatelskie. W domenie kapitału partykularność staje się bezwolna i przestaje zwracać uwagę na innych, chyba że może ich wykorzystać dla własnych interesów. Prowadzi to do uogólnionej niewoli, panującej w społeczeństwie kapitalistycznym. Nawet jeśli koncentracja kapitalizmu na tym, co partykularne, pomaga uwolnić podmiot od zakorzenienia w tradycyjnym społeczeństwie, to kapitalizm staje się nową formą okowów, która przesłania konieczną ogólność wol-

ności²⁴. Nie może być mowy o uniwersalnej wolności w ramach ograniczeń kapitału.

Podobnie jak Marks, Hegel uznaje, że społeczeństwo kapitalistyczne prowadzi do sprzeczności, których samo nie potrafi rozwiązać. Uwidacznia się to w jego rozważaniach na temat motłochu (*Pöbel*), ekscesu, który kapitalizm wytwarza, nie będąc w stanie go opanować czy zniwelować²⁵. Cała dyskusja Hegla na temat motłochu pojawia się w trakcie analizy społeczeństwa obywatelskiego, a nie w komentarzu na temat struktury państwa. Ten formalny wybór wskazuje, że to kapitalizm, a nie państwo, wytwarza motłoch. Społeczeństwo kapitalistyczne z konieczności wyklucza pewną liczbę podmiotów i spycha je do rangi społecznych odpadków. To jest właśnie Heglowski motłoch.

Eksces w społeczeństwie kapitalistycznym nie pozwala się wszystkim dopasować. Aby jego nadmiar stale prowadził do jeszcze większego nadmiaru, niektórzy muszą zostać pominięci. Ich status outsiderów zarówno napędza jeszcze większą produkcję, jak i stanowi jej skutek. Wszyscy chcą więcej, ponieważ nikt nie chce zostać pominięty. A jednak właśnie owo dążenie do nieograniczonej akumulacji wytwarza motłoch jako resztkę kapitalizmu. Hegel opisuje motłoch jako bezpośredni rezultat żądań artykułowanych przez społeczeństwo obywatelskie. Czytamy:

Spadek [poziomu życia] wielkich mas [ludności] poniżej pewnego sposobu utrzymywania się, który sam przez się ustala się jako konieczny dla członka społeczeństwa, oraz spowodowanie w konsekwencji utraty poczucia prawa, prawości i honoru utrzymywania się dzięki swej działalności i z własnej pracy – wszystko to prowadzi do wytworzenia się *motłochu*, co ze swej strony pociąga za sobą większą łatwość do koncentracji niesłychanych bogactw w niewielu rękach. (Hegel 1969, 229–230)

24 Paul Franco zauważa: „Jednostka jest racjonalnie lub prawdziwie wolna tylko wtedy, gdy jest aktywnie zaangażowana w promowanie uniwersalnego celu, ponad swoimi czysto prywatnymi czy partykularnymi celami” (Franco 1999, 276).

25 Frank Ruda w swoim przekonującym omówieniu zagadnienia motłochu w filozofii politycznej Hegla sugeruje wręcz, że nierozwiązywalność tego problemu wskazuje na ograniczenie samej filozofii. Do jego rozwiązania potrzeba interwencji politycznej, a nie filozoficznej. Innymi słowy, wymaga ona raczej Marksa niż Hegla. Jak zauważa Ruda: „Marks wprowadza do filozofii prawdziwy prymat praktyki, prymat autonomii praktyki politycznej. Nie ma takiego myślenia politycznego, które mogłoby jeszcze w suwerennym geście odnieść się do niezmienności tego, co polityczne i zawiesić uwarunkowanie filozofii przez (pojedynczość) polityki. Wielkość Hegla polega na tym, że rozpoznał to uwarunkowanie w nazwie »motłoch«” (Ruda 2011, 179).

Motłoch reprezentuje sprzeczność kapitalizmu, której system ten – społeczeństwo obywatelskie – nie jest w stanie sprostać.

Hegel prezentuje nieudane sposoby poradzenia sobie z motłochem, na przykład kolonizację. Nawet akty dobroczynności, takie jak współczesny powszechny dochód podstawowy, z konieczności zakończyć się muszą niepowodzeniem, ponieważ wzmacniają tylko status motłochu jako figury nie-przynależności. Zamiast znaleźć sposób na zintegrowanie go z systemem społeczeństwa obywatelskiego, Hegel pozostawia go po prostu jako niepojednaną resztkę. Można byłoby założyć, że interwencja państwa w społeczeństwo obywatelskie załagodzi ową sprzeczność, jednak sam Hegel nigdzie nie opisuje, jak taka interwencja miałaby wyglądać.

Slavoj Žižek trafnie rozpoznaje błąd Hegla w myśleniu o motłochu. Hegel wprawdzie widzi w nim produkt własnych sprzeczności społeczeństwa obywatelskiego, ale nie robi kolejnego kroku i nie łączy motłochu z siedliskiem uniwersalności w ramach tego społeczeństwa. Žižek twierdzi, że:

Hegel popełnia błąd (zgodny z jego własnymi standardami): nie stawia oczywistej tezy, że motłoch, jako taki, powinien od razu reprezentować ogólność społeczeństwa. Jako wykluczony, pozbawiony uznania swojej partykularnej pozycji, motłoch sam w sobie jest uniwersalny. (Žižek 2012, 433)

Niezdolność dostrzeżenia w motłochu figury uniwersalności ogranicza rewolucyjny potencjał *Zasad filozofii prawa*. Jednak, jak argumentuje Žižek, biorąc pod uwagę rezultaty marksistowskich projektów w XX wieku, być może Hegel postąpił właściwie, nie traktując motłochu jako postaci ogólności. Mimo że motłoch jest siedliskiem uniwersalności, to rewolucyjne przemiany dokonujące się w społeczeństwie obywatelskim niemal zawsze kończyły się katastrofą.

Przystępując do pisania *Zasad filozofii prawa*, Hegel na pewno nie myślał o stworzeniu traktatu rewolucyjnego, który miałby doprowadzić do obalenia społeczeństwa kapitalistycznego. Jak słusznie zauważa Rebecca Comay, „Hegel nie jest Marksem. Motłoch nie jest proletariatem, komunizmu nie ma na horyzoncie, a rewolucja nie stanowi rozwiązania” (Comay 2011, 141). Choć stworzenie rewolucyjnego tekstu nie było intencją Hegla, to okazało się niezamierzonym rezultatem jego formalnego podejścia do teoretycznego opracowania politycznej struktury wczesnego społeczeństwa kapitalistycznego. Umieszczając państwo na końcu swojego dzieła jako najbardziej konkretną formę polityczną, Hegel prezentuje radykalnie odmienne podejście do myślenia o społeczeństwie kapitalistycznym. Uprzywilejowanie prawdziwej nieskończono-

Motłoch reprezentuje sprzeczność kapitalizmu, której system ten – społeczeństwo obywatelskie – nie jest w stanie sprostać.

Uprzywilejowanie prawdziwej nieskończoności państwa ponad złą nieskończoność kapitalizmu nie stanowi z pewnością wezwania do rewolucji, ale zapowiada fundamentalną zmianę struktury społecznej, która przyjmuje państwo jako swoją perspektywę.

ności państwa ponad złą nieskończoność kapitalizmu nie stanowi z pewnością wezwania do rewolucji, ale zapowiada fundamentalną zmianę struktury społecznej, która przyjmuje państwo jako swoją perspektywę.

Perspektywa państwa ujawnia ograniczenia kapitalizmu, których sam kapitalizm nie jest w stanie wyrazić. Wprowadza ogólność, która godzi się ze sprzecznościami, zamiast bezsilnie próbować je przezwyciężyć. Sprzeczność tej ogólności wytwarza jednostkowość podmiotu nieredukowalnego do kapitalistycznego partykularyzmu. Hegel, nawet jeśli nie miał takiego zamiaru, pokazuje, że logika państwa sama w sobie wyprowadza z nieświadomionego ślepego zaułka kapitalizmu. Poprzez pozornie niewinny akt umiejscowienia państwa po społeczeństwie obywatelskim w strukturze *Zasad filozofii prawa* Hegel przeprowadza uniwersalistyczną krytykę bezmyślnego partykularyzmu, ożywiającego społeczeństwo kapitalistyczne. Dla Hegla państwo musi mieć ostatnie słowo w sprawie kapitału, a słowo to jest dla kapitału jego dzwonem pogrzebowym.

Wykaz literatury

- Avineri, Shlomo. (1972) 2009. *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Tłum. Tomasz Rosiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brandom, Robert. 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Comay, Rebecca. 2011. *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Franco, Paul. 1999. *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven: Yale University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. i wstęp Adam Landman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011. *Nauka logiki*. T. 1. Tłum. Adam Landman. Wstęp i oprac. Marcin Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl, Edmund. 2000. *Badania logiczne. Tom II. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część 1*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Locke, John. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. i wstęp Zbigniew

- Rau. Przekład przejrzał Adam Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lukács, György. 1980. *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. i wstęp Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Luksemburg, Róża. 2011. *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*. Tłum. Julian Maliniak, Zenona Kluza-Wołosiewicz i Jerzy Nowacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Marks, Karol. 1960. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Tłum. Konstanty Jażdżewski i Tadeusz Zabłudowski. W: Karol Marks, Fryderyk Engels. *Dzieła*. T.1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Zygmunt Jan Wyrozembski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McGowan, Todd. 2019. *Emancipation After Hegel: Achieving a Contradictory Revolution*. New York: Columbia University Press.
- Moyar, Dean. 2007. "Hegel's Pluralism: History, Self-Conscious Action, and the Reasonable." *History of Philosophy Quarterly* 24(2): 189–206.
- Pinkard, Terry. 2017. "Ethical Form in the External State: Bourgeois, Citizens, and Capital." *Crisis and Critique* 4(1): 292–330.
- Pippin, Robert. 2013. "Back to Hegel?" *Mediations* 26(1–2): 7–28.
- Pippin, Robert. 2019. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rose, Gillian. 1981. *Hegel Contra Sociology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2002. *Umowa społeczna*. Tłum. Maciej Starzewski. Warszawa: De Agostini. <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/rousseau-umowa-spoleczna.html>
- Ruda, Frank. 2011. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London: Bloomsbury.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2003. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. i wstęp Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse.
- Wittgenstein, Ludwig. 2000. *Dociekania filozoficzne*. Tłum. i wstęp Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2021. *Hegel i mózg podłączony*. Tłum. Maciej Kropiwnicki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

TODD MCGOWAN – teoretyk i historyk filmu, wykładowca na University of Vermont. Autor, między innymi, następujących prac: *Only a Joke Can Save Us* (2017), *Emancipation After Hegel* (2019), *Universality and Identity Politics* (2020). W polskim przekładzie ukazała się jego książka *Realne spojrzenie. Teoria filmu po Lacanie* (2008). Jest redaktorem serii wydawniczej *Film Theory in Practice* w Bloomsbury i współwydawcą (wraz ze Slavojem Žižkiem i Adrianem Johnstonem) serii *Diaeresis* w Northwestern University Press.

Dane adresowe:

University of Vermont
Department of English
431 Old Mill, 94 University Place
Burlington, VT 05405-0114
email: todd.mcgowan@uvm.edu

Cytowanie:

McGowan, Todd. 2022. „Państwo kapitału. Hegłowska krytyka społeczeństwa burżuazyjnego.” Tłum. Bartosz Wójcik. *Praktyka Teoretyczna* 44(2): 87–112.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.5

Author: Todd McGowan

Title: The State of Capital: Hegel's Critique of Bourgeois Society

Abstract: Hegel's *Philosophy of Right* openly proclaims itself to be a work without a political agenda, an interpretation of politics rather than a political project. This essay contends that Hegel's decision to locate the universality of the state as the culminating point of the political structure represents itself a political intervention that occurs through the act of interpretation. Hegel's analysis of the relationship between capitalism (or civil society) and the state reveals that we must adopt the perspective of the state when looking at capitalist society. By doing so, we can recognize the political exigency of moving from capitalist particularism to the universality of the state form.

Keywords: Hegel, *Philosophy of Right*, state, capitalism, civil society, absolute