

NR 2 / 44 / 2022
ISSN 2081-8130

praktyka
teoretyczna



POWRÓT HEGLA

Chankowski / Maciejewska / Malabou / McGowan / Olesik / Pieroni /

praktyka
teoretyczna



POWRÓT HEGLA

Praktyka Teoretyczna
ISSN: 2081-8130
Nr 2(44)/2022 – Powrót Hegla

Redakcja numeru: Maciej Sosnowski, Bartosz Wójcik

Zespół redakcyjny: Joanna Bednarek, Eric Blanc, Katarzyna Czczot, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Paweł Kaczmarski, Mateusz Karolak, Marta Koronkiewicz, Jakub Krzeski, Piotr Kuligowski, Wiktor Marzec, Łukasz Moll, Anna Piekarska, Kamil Piskała, Michał Pospiszyl, Paul Rekret, Eliasz Robakiewicz, Krystian Szadkowski, Marta Wicha (sekretarz redakcji), Bartosz Wójcik (redaktor naczelny)

Współpraca: Görkem Akgöz, Raia Apostolova, Chiara Bonfiglioli, Bartłomiej Blesnowski, Matthieu Desan, Ainur Elmgren, Dario Gentili, Federica Giardini, Karolina Grzegorzczak, Ralf Hoffrogge, Jenny Jansson, Antonina Januszkiewicz, Gabriel Klimont, Agnieszka Kowalczyk, Georgi Medarov, Chris Moffat, Tomasz Płomiński, Izabela Poręba, Karol Poręba, Mikołaj Ratajczak, Zuzanna Sala, Maciej Szlinder, Katarzyna Szopa, Katarzyna Warmuz, Felipe Ziotti Narita, Agata Zysiak, Łukasz Żurek

Rada naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Peter Hudis (Oakton Community College), Leszek Koczanowicz (Uniwersytet Wrocławski), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Ewa Alicja Majewska, Antonio Negri, Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Judith Revel (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Tomasz Szukdlarek (Uniwersytet Gdański), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej)

Proofreading: Stephen Dersley

Korekta: Izabela Poręba, Hanna Trubicka

Skład: Izabela Poręba

Projekt okładki: Marek Igrkowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie <https://wuwr.pl/prt>

Wydawca:

Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław

Adres Redakcji:

„Praktyka Teoretyczna”
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław
E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Wrocław 2022

Spis treści:

WSTĘP

**Maciej Sosnowski,
Bartosz Wójcik** Hegel powrócił? | 9

ARTYKUŁY

**Stanisław
Chankowski** Rola stanu ogólnego a znaczenie instytucji publicznych
w „Zasadach filozofii prawa” Hegla | 19

**Małgorzata Anna
Maciejewska** The Necessary Feminisation of the Hegelian
Dialectic | 49

Catherine Malabou Nowe kierunki w heglizmie. Rozmowa z Catherine
Malabou | 73

Todd McGowan Państwo kapitału. Hegłowska krytyka społeczeństwa
burżuazyjnego | 87

Marta Olesik Capital and Spirit: Physics of the Universal | 113

Silvia Pieroni The Body of the Other: Hegel on the Relational
Structure of Corporeality | 149

wstęp

MACIEJ SOSNOWSKI (ORCID: 0000-0003-1198-6541)

BARTOSZ WÓJCIK (ORCID: 0000-0003-3168-9915)

Hegel powrócił?

Hegliści w ostatnim czasie obchodzili okrągłe rocznice: dwieście pięćdziesiątych urodzin swojego mistrza – w 2020 roku, oraz dwusetlecia publikacji *Zasad filozofii prawa* – w roku ubiegłym. W związku z tym, jak to zwykle bywa w filozoficznym świecie, wszyscy zaczęli znowu mówić o Heglu, o jego spuściznie i aktualności. *Praktyka Teoretyczna* poprzedni numer poświęciła zresztą właśnie „powrotowi” Hegla we współczesnej humanistyce (była to publikacja po jubileuszowej konferencji *The Return of Philosophy of Hegel. History, Universality and the Dimensions of Weakness*, która odbyła się w październiku 2020 roku). Tym samym wzięliśmy aktywny udział w owym powrocie.

Z tego powodu, jak na heglistów przystało, należy się teraz zastanowić nad tym, co się właśnie wydarzyło, refleksja i tak – jak poucza nas filozof – przychodzi zawsze *po czasie*. Czy Hegel rzeczywiście powrócił? Może na dobrą sprawę nigdy nas nie opuścił, a cała filozofia poheglowska była niczym innym jak konfrontowaniem się z jego dziedzictwem? A może filozofia po Heglu usiłowała wręcz uśmiercić symbolicznie swojego teoretycznego ojca? Największy odwrót od Hegla w filozofii współczesnej nastąpił w burzliwych latach sześćdziesiątych we Francji, a prym wiedli w krytyce Georges Bataille, Michael Foucault i – przede wszystkim – Gilles Deleuze. Ich jawny antyheglizm i wrogość wobec dialektyki skrywały jednak nieustanne mocowanie się z wpływem filozofa, który stanowił niewymazywalny punkt odniesienia dla tych wszystkich prób

Czy Hegel rzeczywiście powrócił? Może na dobrą sprawę nigdy nas nie opuścił, a cała filozofia poheglowska była niczym innym jak konfrontowaniem się z jego dziedzictwem?

gwałtownego zerwania. Małgorzata Kowalska, w swojej znakomitej książce *Dialektyka poza dialektyką*, zmagania te określiła mianem egzorcyzmowania widm Hegla nawiedzających posthegłowską filozofię (Kowalska 2000). Hegel, niczym zombie, raz uśmiercony, powracał jako nieumarła zjawia, od której obecności nie daje się ostatecznie uwolnić. Poststrukturalizm można więc z grubsza uznać jako nieudaną próbę wyjścia poza dialektykę. Przed Francuzami taką obietnicę innego, czyli nowego myślenia, to znaczy nieuwikłanego w sidła hegłowskiej dialektyki, oferował patron filozoficzny poststrukturalizmu – Martin Heidegger. Tyle, że to „inne myślenie”, odrzucając dialektyczną pojęciowość, odrzuciło także samo myślenie na rzecz poetyckiego milczenia i oczekiwania na wydarzenie (*Ereignis*). Wniosek, który się wobec tego nasuwa, jest następujący: struktura myślenia jako takiego jest ze swej istoty dialektyczna, stąd każdy wysiłek, by przewyciężyć pojęciowo dialektykę, musi się zakończyć niepowodzeniem. Wysiłek ten przypomina bowiem historię pewnego barona, który sam wyciągnął siebie za włosy z bagna.

Dzisiaj filozofia pogodziła się już bardziej z żywotnością Hegłowskich widm i próbuje się z nimi jakoś ułożyć. Hegel więc został oficjalnie zrehabilitowany. Duży w tym udział Slavoja Žižka, który chyba jak nikt inny przyczynił się do popularyzacji Hegla na akademii a także poza nią. Dla Žižka, którego najbardziej interesuje ontologia, powrót do Hegla może dokonać się jedynie drogą okrężną – poprzez post-hegłowską filozofię (zob. Žižek 2012, 194). Przepracowanie tego, czego Hegel nie mógł pomyśleć, tego, co wydarzyło się po nim – tak w teorii, jak i w realnym świecie – stanowi dzisiaj punkt wyjścia dla heglisty. Poza Žižkiem ważną rolę w reaktywowaniu Hegla w ramach współczesnej myśli kontynentalnej odegrali na pewno Catherine Malabou – z którą wywiad publikujemy w tym numerze – oraz Jean-Luc Nancy, a także, badacze i badaczki bezpośrednio współpracujący ze Słoweńcem: Adrian Johnston, Frank Ruda, Rebecca Comay i – także ogłoszony tu w polskim przekładzie – Todd McGowan.

W świecie anglosaskim renesans Hegla nastąpił już wcześniej, bo na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, głównie za sprawą Charlesa Taylora i Shlomo Avineriego, którzy oddalili zarzuty Karla Poppera i Bertranda Russella o rzekomym totalitaryzmie filozofa. Sposobem na ocalenie Hegla okazało się – inaczej niż w wypadku Žižka i *et consortes* – odrzucenie metafizyki i absolutu na rzecz filozofii społecznej. Towarzyszyła temu ożywiona debata na temat tego, czy Hegel był bardziej liberałem czy konserwatystą, albo może komunitarianinem. Czy wolność jednostki przewyższała dla niego dobro wspólnoty, czy też – odwrotnie

– obowiązki wobec państwa były ważniejsze niż indywidualne uprawnień? Dzisiaj zar tych sporów już wygasł i pośród badaczy Hegla zapanał raczej konsensus, że filozof reprezentował stanowisko umiarkowane, sytuując się gdzieś pomiędzy liberalizmem a konserwatyzmem. Współcześnie hegloznawcy, bardziej niż według klucza politycznego, dzielą się na zwolenników *metafizycznych* czy też *systemowych* oraz *niet metafizycznych* i *deflacionistycznych* interpretacji. Pozostając na pewnym poziomie ogólności, można to uznać za odtworzenie młodoheglowskiej opozycji *systemu* i *metody*.

Potraktowany deflacyjnie Hegel to przede wszystkim epistemolog i filozof języka, a także teoretyk społecznej racjonalności i wzajemnego uznania (najważniejszymi rzecznikami tego odczytania są Robert Brandom, Terry Pinkard i Robert Pippin). W ramach tej ogólnie niet metafizycznej perspektywy można znaleźć również takie interpretacje filozofii politycznej Hegla, które abstrahują od odniesień do całego systemu (szczególnie *Encyklopedii* i *Logiki*). Deflacyoniści rezygnują z osadzania poglądów politycznych i społecznych filozofa w kontekście systemu, gdyż sam ten system dyskredytują jako metafizyczny, a więc niedający się współcześnie obronić. Pragnąc dowieść teoretycznej aktualności Hegla, wymazują z jego wywodów przyrodę, ducha i absolut, czyli to, co zupełnie nie wpisuje się w filozoficzny *mainstream* późnej nowoczesności.

Przeciwnie postępują zwolennicy metafizycznych interpretacji Hegla. Rehabilitacja metafizyki nie polega rzecz jasna na pojmowaniu jej w kategoriach tradycyjnej, przed-krytycznej filozofii dogmatycznej. To raczej próba pokazania, że radykalizacja Kantowskiego transcendentalizmu prowadzi do sformułowania nowej, nienaiwnej i post-krytycznej metafizyki. W tej optyce Hegel jest zarówno metafizykiem piszącym o absolutie, jak i myślicielem politycznym analizującym społeczno-ekonomiczne uwarunkowania swojej epoki. Próba odseparowania od siebie tych dwóch wymiarów w najlepszym wypadku kończy się lekturą projekcyjną, która własne poglądy komentatora rzutuje na teksty Hegla po to, by uczynić go bardziej atrakcyjnym dla dzisiejszego czytelnika, z założenia sceptycznego wobec spekulacji kosmologicznych. Jak dowodzą krytycy antymetafizycznych czytelników Hegla – do których zaliczają się: z Anglosasów Fredric Beiser czy Stephen Houlgate, a na kontynencie wspomniani już Žižek czy Malabou – właściwe rozumienie jego systemu wcale nie musi prowadzić do neoplatońskiej wizji zharmonizowanego świata, regulowanego przez teleologiczny rozum, który godzi w sobie wszelkie sprzeczności. Wręcz odwrotnie, skoro antagonizm czy nietożsamość stanowią podstawę wszelkiego bytu, lekcja dialektycznej ontologii Hegla okazuje się raczej negatywna.

Współcześnie hegloznawcy, bardziej niż według klucza politycznego, dzielą się na zwolenników *metafizycznych* czy też *systemowych* oraz *niet metafizycznych* i *deflacionistycznych* interpretacji.

Zaryzykujemy mocną tezę – Hegel ani za dobrze nie rozumiał epoki, która odchodziła, ani za dobrze nie pojmował też tego, co nadchodzi. Świetnie za to rozumiał, co się wydarza w owym momencie przełomu, w tej przestronnej sferze „teraz”, kiedy przeszłość jest bardzo odległa, a przyszłość pełna chaosu.

Zaryzykujemy mocną tezę – Hegel ani za dobrze nie rozumiał epoki, która odchodziła, ani za dobrze nie pojmował też tego, co nadchodzi. Świetnie za to rozumiał, co się wydarza w owym momencie przełomu, w tej przestronnej sferze „teraz”, kiedy przeszłość jest bardzo odległa, a przyszłość pełna chaosu. I może tylko ktoś o podobnie ograniczonych kompetencjach mógł przemyśleć sam przełom, rozgościć się w tym zawieszaniu, w tym punkcie kryzysu, w którym „stare umiera, a nowe nie potrafi się narodzić” (Gramsci 1991, 427)?

Hegel, kiedy się go czyta, sprawia wrażenie, jakby rzeczywiście znalazł się w kryzysie – jego myśl funkcjonuje tak, jakby się zacięła, wciąż formułuje on na nowo ten sam problem w różnych postaciach, oferując połowiczne rozwiązania – ale tak naprawdę Hegel, ta partykularna myśląca jednostka-autor, literalnie performuje w ten sposób w trakcie lektury terażniejszość jako jej *rozumienie*. Nieustannie performuje dla nas i przez nas, czytelników – w myśleniu, w filozofii – aktualny model obecnej sytuacji, pozwala nam lepiej, dużo lepiej, ją zrozumieć.

Dla Hegla, jako filozofa, liczy się przede wszystkim akt rozumienia, w jakiej obecnie jesteśmy sytuacji, a nie „wczuwanie” się w obce nam epoki. Dlatego w każdym czasie Hegel jest u siebie, w każdej epoce jest racjonalny, bo sam wygenerował swoją filozofią, ów wielki generator racjonalności, czyli myślenie, „ducha”. Myślenie samo się powtarza, wciąż jest w kryzysie i wciąż samo się generuje, twierdzi Hegel. I czyni to w ostatniej instancji na modłę substancjalno-podmiotową, na dobre i na złe. Imperatyw myślenia heglowskiego zakłada, że trzeba tylko myśleć zgodnie z myśleniem, a zawsze będziemy *na czasie*.

Nigdy nie będzie takiego momentu w historii, w którym heglowska dialektyka nie byłaby aktualna (od strony formalnej, cokolwiek miałyby to znaczyć), tak długo, uważa Hegel, jak myślimy. Czemu wciąż jednak o tym zapominamy? A może to nieistotne, partykularne i przygodne? I może należy odwrócić sens tego pytania – może najważniejszym sposobem funkcjonowania heglizmu jest to, że istnieje jako przypomnienie sobie o dialektyce w nowych, dziejowych kontekstach, które są zrazu niezrozumiałe, bo do znanych modeli już nie pasują i potrzeba czegoś więcej, aby je pojąć? Potrzeba znowu Hegla?

Spróbujmy się zastanowić, co z tej potrzeby wynika dla naszego myślenia o aktualności, o naszym społeczno-historycznym usytuowaniu. Nasuwa się tutaj oczywiste pytanie: jak dziewiętnastowieczny idealista, zwolennik monarchii konstytucyjnej, miłośnik Napoleona, który drżał na samą myśl o Rewolucji lipcowej w 1830 roku, może pomóc nam w zrozumieniu dzisiejszego stanu rzeczy? Interesującej odpowiedzi stara się udzielić Žižek:

Być dzisiaj heglistą nie oznacza konstruować nowy ideał (pełne uznanie, racjonalne państwo, naukowe poznanie), a następnie analizować, jak i dlaczego jeszcze go nie osiągnęliśmy oraz jak to zrobić. Chodzi raczej o to, aby postępować jak prawdziwy postheglista: traktować Hegla nie jako zwieńczenie czy konkluzję, lecz jako punkt wyjścia pozwalający zadać pytanie: jak nasz dzisiejszy stan rzeczy wyglądałby z tego początkowego punktu? I ponownie, co jeśli Hegel pozwala nam lepiej (czy po prostu: właściwie) zrozumieć te zjawiska, które są wyjątkowo postheglowskie, które są tym, „czego Hegel nie mógł sobie wyobrazić”? (Žižek 2021, 8)

Hegel nie mógł sobie wyobrazić wojen światowych, komunizmu, nazizmu, turbokapitalizmu, broni jądrowej czy obecnego kryzysu klimatycznego. Jednak sposób, w jaki opisywał rewolucję francuską, wojny napoleońskie i rodzący się kapitalizm – zjawiska, których był naocznym świadkiem – dostarcza nam teoretycznych narzędzi umożliwiających zrozumienie naszego własnego świata. Czytając Hegla, należy starać się poznać zarazem to, jak myślał on i konceptualizował otaczającą go rzeczywistość, jak i to, czego nie pomyślał do końca. Ponieważ system, który opracowywał przez całe życie, zawiera treści i pojęcia często sprzeczne z przekonaniem samego twórcy. Jak to możliwe? Otóż, system Hegla jest dialektyczny, to znaczy opiera się na logice sprzeczności: sprzeczna struktura rzeczywistości odzwierciedla się w sprzecznym systemie rzeczywistość tę ujmującym. I ta sprzeczność występuje również pomiędzy logiką systemu a poglądami filozofa. Dlatego właśnie konserwatywny filozof może przedstawiać rewolucyjną myśl, która wciąż pozostaje *jego* myślą, ale taką, z której realnych konsekwencji nie zdawał sobie (albo nie chciał sobie zdać) sprawy. Ta metoda umożliwia paradoksalne ocalenie Hegla przed nim samym, ukazanie aktualności jego filozofii w tych miejscach, w których wydawać się mogła najbardziej skompromitowana i przestarzała.

Co stanowi fundament systemu Hegla? Afirmacja sprzeczności. Rzeczy są inne, niż się pozornie przedstawiają, ponieważ w istocie są wewnętrznie sprzeczne: nie są tym, czym zdają się być. Nic nie jest wolne od tej ontologicznej sprzeczności – nie istnieje żaden idealny i pojedynany ze sobą byt. Rzeczywistością włada dysharmonia, konflikt i walka przeciwności. Taka już jest paradoksalna natura rzeczy – twierdzi Hegel. Świadomość nieusuwalności antagonizmu stanowi – dla Žižka czy McGowan – wyznacznik światopoglądu materialistycznego. Z tego powodu, wbrew oczywistym intuicjom, można interpretować Hegla (rzekomego filozofa wielkiej syntezy, rozumowej teleologii i skrajnego idealizmu) właśnie jako materialistę – to znaczy filozofa, który nie wierzy w żadną

W rozpoznaniu, że każde wielkie przedsięwzięcie (tak społeczne, jak i egzystencjalne) próbujące narzucić abstrakcyjny ideał skomplikowanej naturze rzeczywistości, zakończyć się musi rezultatem sprzecznym z intencjami, tkwi największa zasługa Hegla jako myśliciela.

możliwość ostatecznego przewycięzenia sprzeczności. W rozpoznaniu, że każde wielkie przedsięwzięcie (tak społeczne, jak i egzystencjalne) próbujące narzucić abstrakcyjny ideał skomplikowanej naturze rzeczywistości, zakończyć się musi rezultatem sprzecznym z intencjami, tkwi największa zasługa Hegla jako myśliciela. Prawda zazwyczaj bywa gorzka i rozczarowująca, a zaakceptowanie tego faktu w punkcie wyjścia może pozwolić uniknąć najbardziej spektakularnych porażek. Jeśli bowiem zaczynamy od porażki, możemy osiągnąć niespodziewany sukces. Działaj tak, jakby katastrofa już się wydarzyła, jakby wszystko, co najgorsze, już cię spotkało – zaleca dialektyczny fatalista Frank Ruda (zob. 2016). Albo, jak wtóruje mu Franco „Bifo” Berardi, „W pewien sposób świadomie odrzucam możliwość, że obecny świat może zostać ulepszony, ponieważ musimy wyzbyć się nadziei, jeśli chcemy zobaczyć nowe możliwości” (Berardi 2014, 11). Z tym dialektycznym *credo* zostawiamy czytelników i czytelniczki naszego numeru, których pragniemy skonfrontować tak ze sprzecznymi interpretacjami filozofii Hegla, jak i z samą sprzecznością jako podstawową zasadą rzeczywistości.

Nasz numer rozpoczynamy od artykułu Stanisława Chankowskiego *Rola stanu ogólnego a znaczenie instytucji publicznych w „Zasadach filozofii prawa” Hegla*. Autor bada w nim sprzeczności Hegłowskiego stanu ogólnego, który troszcząc się o dobro wspólne, miałby zapobiegać dezintegracyjnym tendencjom społeczeństwa obywatelskiego. Tekst Hegla objawia się jednak jako ambiwalentny: z jednej strony filozof przypisuje instytucjom publicznym nadzwyczaj wysoką rangę, odróżniając się tym samym od liberałów uświęcających sferę prywatną, z drugiej strony, rozwinięcie charakterystyki stanu ogólnego okazuje się prowadzić do neoliberalnego ujęcia roli tych instytucji. Rola ta wynikałaby z tego, że stan ogólny przyjmuje pańską postawę konfrontowania się z negatywnością, negującą wszelką partykularność, co skutkuje paradoksalną heroizacją przedsiębiorczości.

Małgorzata Anna Maciejewska w *The Necessary Feminisation of Hegelian Dialectic* pozostaje na obszarze refleksji społeczno-politycznej. Hegel – zdaniem autorki – formułując idee uznanej samowiedzy dokonał nieświadomie feminizacji tradycyjnie męskiego autonomicznego podmiotu. Jednak mizoginia filozofa sprawiła, że w ramach etycznego państwa Hegel przywraca męską, samoistną podmiotowość jako model obywatela, wykluczając kobiety ze sfery publicznej, co rodzi wewnętrzną sprzeczność

w jego teorii. Autorka, uwzględniając rozpoznania Hegla, jak i jego przeoczenia w tej sprawie, dokonuje analizy współczesnych demokracji zmagających się z dziedzictwem liberalnych teorii umowy społecznej oraz z kapitalistyczną (ir)racjonalnością.

Ale co to znaczy być dzisiaj heglistą? Rozważaniem tego pytania kończy się prezentowany wywiad z Catherine Malabou *Nowe kierunki w heglizmie*, który przeprowadzili Frank Ruda i Agon Hamza. Odpowiedź Malabou jest zarazem teoretyczna – zgodnie ze swoją teorią, proponuje ona uplastycznienie samego Hegla, rodzaj metadialektyki, jako współcześnie rzetelne stanowisko filozoficzne – a zarazem praktyczna, gdyż pokazuje, jak owo plastyczne czytanie wygląda we wcześniejszych partiach rozmowy. Pojawiają się tam kwestia Hegłowskiego anarchizmu oraz ciekawa analiza fragmentu o moralności z *Fenomenologii ducha*. Hegłowski anarchizm sięgać ma korzeniami pewnego plastycznego właśnie splotu, jaki zachodzi pomiędzy wspólnotowym językiem prawa a uprzednim względem niego językiem wewnętrznosci. Z kolei plastyczna lektura heglowskiego fragmentu o moralności pokazuje nam, jak wypowiadające się o swej wewnętrznosci nowoczesne podmioty same tworzą wspólnotę wyznań. Jednym słowem, plastyczny Hegel w ujęciu Malabou to filozof konstruujący teorię wspólnoty, w ramach której Antyгона nie będzie musiała rzucać się dramatycznie w objęcia śmierci, a jednak będzie w pełni Antygoną.

Problematykę Hegłowskiej filozofii społecznej podsumowujemy przekładem tekstu Todda McGowana *Państwo kapitału. Hegłowska krytyka społeczeństwa burżuazyjnego*, w którym zaproponowana zostaje polityczna lektura *Zasad filozofii prawa*. Sama decyzja Hegla, by ogólność państwa ustanowić punktem kulminacyjnym struktury politycznej, odczytana zostaje jako interwencja polityczna, dokonująca się w akcie interpretacji. W konsekwencji z Hegłowskiej teorii wynika, że na kapitalistyczne społeczeństwo obywatelskie należy spoglądać z perspektywy państwa. Tylko wówczas można rozpoznać konieczność przejścia od kapitalistycznego partykularyzmu do uniwersalności formy państwowej – co właśnie stanowi stawkę McGowana.

W odważnej próbie zderzenia ze sobą schizoanalizy Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego i Hegłowskiego pojęcia ducha, Marta Olesik w *Capital and Spirit: The Physics of the Universal* wypracowuje własną, idiomatyczną płaszczyznę, na której te dwa porządki dyskursu odnajdują swoje wspólne punkty. Tak jak schizofreniczny kapitalizm nieustannie trapiiony jest przez nadprodukcję „cząsteczek czystej różnicy”, pleniących się i pogłębiających jego własne negowanie samego siebie, tak samo Hegłowski duch, trapiiony przez coś w rodzaju nerwicy natręctw, wciąż powtarza

swój beznadziejny gest domykania dziejów, potwierdzając tym samym, że jego dialektyczna „obsesyjna precyzja jest poza kontrolą [ducha]”. Generowanie poróżnienia i pragnienie jedności ostatecznie wytwarzają więc to samo, ten sam uniwersalizm – horyzontalną płaszczyznę produkcji sensów, nad którą straciły już dawno kontrolę.

Ostatni z artykułów – Silvi Pieroni *The Body and the Other: Hegel on the Relational Structure of Corporeality* – dotyka problemu rzadko kojarzonego z niemieckim filozofem, a mianowicie ciała i ucieleśnienia. Autorka, wychodząc od Hegłowskiego ujęcia relacji dusza-ciało, przedstawionego w *Antropologii*, a także od niektórych interpretacji słynnej dialektyki „panowania i poddaństwa”, argumentuje, że ucieleśnienie jest procesem (inter)subiektywizacji. Oznacza to, że Hegel miałby przekształcać konstytutywną zewnętrzną ludzkiego ciała w otwartą potencjalność. Dlatego Hegłowska dialektyka bezpośrednio i zapośredniczenia prowadzi do myślenia o uniwersalnym wymiarze ciała w opozycji do monadycznej koncepcji podmiotowości.

Wykaz literatury

- Berardi, Franco Bifo. 2014. „Človeška vrsta se končuje.” Rozm. Kristina Božič. *Ljubljanski Dnevnik*, 24 maja 2014. <https://www.dnevnik.si/1042659290>
- Gramsci, Antonio. 1991. *Zeszyty filozoficzne*. Tłum. Barbara Sieroszewska i Joanna Szymanowska. Wstęp i oprac. Sław Krzemień-Ojak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalska, Małgorzata. 2000. *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ruda, Frank. 2016. *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism*. London–New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2021. *Hegel i mózg podłączony*. Tłum. Maciej Kropiwnicki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Cytowanie:

Sosnowski, Maciej, i Wójcik, Bartosz. 2022. „Hegel powrócił?” *Praktyka Teoretyczna* 2(44): 9–16.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.1

Authors: Maciej Sosnowski, Bartosz Wójcik

Title: Return of Hegel?

artykuły

STANISŁAW CHANKOWSKI (ORCID: 0000-0001-8160-9923)

Rola stanu ogólnego a znaczenie instytucji publicznych w *Zasadach filozofii prawa* Hegla

Tekst analizuje zajęcia powierzone przez Hegla w systemie *Zasad filozofii prawa* stanowi ogólnemu. Charakterystyka tych zajęć jest bardzo zdawkowa, pomimo nader ważnej roli, jaką pełnią przedstawiciele tej grupy w ramach całości struktury społecznej. Stan ogólny miałby według Hegla zajmować się dobrem ogólnym i zapobiegać dezintegracji, do jakiej prowadzą ślepe prawa nowoczesnej ekonomii.

W związku z tym powinien on reprezentować rodzaj najwyższego dobra ogólnego i dostarczać kryteriów jego rozumienia pozostałym instytucjom publicznym. Wymowa tekstu Hegla jest jednak ambiwalentna: z jednej strony filozof przypisuje tym instytucjom nadzwyczaj duże znaczenie, różniąc się tym od zwolenników atomistycznej ontologii społecznej, z drugiej strony rozwinięcie charakterystyki stanu ogólnego prowadzi do neoliberalnego pojmowania roli tych instytucji. Rola ta wynikałaby z tego, że stan ogólny zdefiniowany jest przez zaprzeczenie wszelkiego partykularnego interesu i przez pańską postawę konfrontowania się z negatywnością. Uniwersalizacja tego wzorca w społeczeństwie obywatelskim prowadzi do ideologicznego konceptu heroicznej przedsiębiorczości i jego instytucjonalizacji jako modelowego sposobu dbania o dobro ogólne.

Słowa kluczowe: stan ogólny, etyczność, ekonomia, *bourgeoise*, *citoyen*, Hegel

Zarys problemu: merytokratyczny ideał a strukturalne pęknięcie *Zasad filozofii prawa*

Celem niniejszego tekstu będzie rozważanie charakteru pracy, jaką w *Zasadach filozofii prawa* powierza Hegel stanowi ogólnemu i związanej z tym poważnej nieścisłości, jaką naznacza ów tekst. Stan ogólny jest pojemną kategorią, która obejmuje pracowników administracji publicznej, ale także różnego rodzaju intelektualistów, zwłaszcza zatrudnionych przez państwo w akademii, i odpowiada temu, co później Weber nazwie zbiorowo „biurokracją państwową”. Komentatorzy przeważnie mimowolnie, by nie powiedzieć: naiwnie, przechodzą nad tą kategorią do porządku dziennego i nie zadają sobie trudu rozważenia związanego z nią problemu teoretycznego, poprzestając na konstatacji, że służy ona jedynie opisowi rodzącej się i zyskującej w czasach Hegla na znaczeniu administracji nowoczesnego państwa. Równie rzadko interpretatorzy filozofa są skłonni wiązać funkcję stanu ogólnego, technicznie nazywanego „biurokracją”, z socjologicznym rozpoznaniem tego, że działalność tej grupy wprowadza porządek prawomocności, którego merytokratyczne przesłanki, choć wtórne wobec zajmowanej przez nią pozycji, determinują współrzędne życia społecznego¹. Można dopatrywać się tu zatem funkcji „ideologicznej” stanu ogólnego lub przypisać mu sprawowanie przemocy symbolicznej, rozumianej w szerokim sensie – tak, jak rozumie ją Małgorzata Jacyno w swojej inspirowanej psychoanalizą (Jacyno 1997, 31) interpretacji teorii Bourdieu: „Nieważna jest już treść przemocy czy ideologii zasłaniającej relację między Sprawcą (...) a Ofiarą (...). Istotna jest jedynie podwójność związku: tak jak Ofiara należy do Sprawcy, bo przez niego nie może działać, tak Sprawca należy do Ofiary, bo tylko wobec niej naprawdę działa” (Jacyno 1997, 69).

Wbrew rozpoznaniu naświetlającemu szczególną rolę stanu ogólnego i jej symboliczną władzę, najczęściej autorzy zgodni są ze zdaniem Shlomo Avineri’ego, że Hegel bardzo trafnie dostrzegł potrzebę uwolnienia służby cywilnej od presji rynkowo zorganizowanego społeczeństwa, chociaż sam obserwował dopiero załawkową postać tego stanu rzeczy. „Dzisiaj ta definicja wydaje się trywialna. Należy jednak pamiętać, że w czasach, gdy Hegel ją formułował, obsada urzędników i stanowisk państwowych

1 Przy dobrej woli można takie powiązanie odnaleźć w tekście Marka Siemka *O dialektyce „kultury” w Hegłowskiej „Fenomenologii ducha”* (Siemek 2002), w którym rekonstruuje on genezę nowoczesnej kultury mieszczańskiej, a więc także intelektualistów – na podstawie rozdziału *Fenomenologii* „Duch wyalienowany. Kultura”.

stanowiła wielokrotnie przedmiot handlu, a służba cywilna jako taka jeszcze nie istniała” (Avineri 2009, 199).

Problem pojawia się wtedy, gdy tę jakoby niebudzącą wątpliwości kategorię opisową konfrontuje się właśnie z dialektyką rynkowego społeczeństwa obywatelskiego. Okazuje się wówczas, że o ile praca w społeczeństwie obywatelskim jest precyzyjnie określona w terminach spekulatywnych, o tyle praca wykonywana przez stan ogólny pod te określenia nie podpada. Nawet więcej: zdawkowa charakterystyka tej pracy ogranicza się niemal wyłącznie do jej negatywnego określenia względem pracy zwykłej, której presji i związanemu z nią reżimowi podlegają inni przedstawiciele społeczeństwa. Hegel, co symptomatyczne, ten problem pomija i woli zająć się zagadnieniem możliwej kontroli kompetencji stanu ogólnego, by ograniczyć wykorzystanie ich w celach partykularnych. Ta negatywna jedynie charakterystyka zajęć stanu ogólnego ma dalekosiężne konsekwencje dla działalności instytucji publicznych i rozumienia ich roli w nowoczesnym społeczeństwie. Prześledzenie dialektycznego rozwoju tych konsekwencji naświetli, w jaki sposób z porządku opartego na znacznej roli przypisanej instytucjom publicznym wyniknąć może ich neoliberalna deprecjacja. Dominacja neoliberalizmu zrozumiana może zostać wówczas nie jako przypadkowe zjawisko, które zniweczyło osiągnięcia zachodniego państwa dobrobytu i jego instytucji, ale jako rozwój wewnętrznej dynamiki tego państwa i jego aparatu. Aby uchwycić tę dynamikę, paradoksalną skądinąd w obliczu nacisku, jaki Hegel kładzie na znaczenie funkcji instytucji publicznych, trzeba zaniechać czytania tekstu *Zasad filozofii prawa* przez pryzmat ich uwarunkowania historycznego i wyciągnąć konsekwencje ze sprzeczności i niespójności literalnej warstwy ich wywodu. Taka lektura, zgodna z dialektyczną metodą, zostanie przedsięwzięta w niniejszym tekście. Hegel będzie tu stawiany więc przed trybunałem jego własnych standardów myślowych.

2. Struktura społeczeństwa obywatelskiego w *Zasadach filozofii prawa*

2.1. Abstrakcyjne prawo i jego zniesienie w intersubiektywności

Zacznijmy od zwięzłej rekonstrukcji pierwszej części *Zasad filozofii prawa*, poświęconej analizie abstrakcyjnego prawa państwowego, aby uchwycić, w jaki sposób koresponduje ono ze strukturą stosunków ekonomicznych przedstawionych w części *Etyczność*. Okaze się, że ta analiza uwikłana

jest w pewne aporie, które *Etyczność*, choć miałyby rozwiązywać, w rzeczywistości reprodukuje.

Owa pierwsza część wychodzi od pewnej tzw. fikcji (Ilting 1971, 99) (lub abstrakcji) metodologicznej, tj. kategorii abstrakcyjnego prawa, które jest niemożliwe do odnalezienia w jakimkolwiek przedpaństwowym stanie naturalnym i musi znaleźć swoje ugruntowanie dopiero w części ostatniej, czyli w *Etyczności*. Choć niesamodzielne (jest ono metodologiczną fikcją), abstrakcyjne prawo jest tym, co w mieszczańskim społeczeństwie opisuje i pozwala realizować osobowość określoną przez jednostkową wolną wolę:

W *osobowości* zawarte jest to, że ja jako *ten oto* podmiot całkowicie ze wszystkich stron (zarówno co do wewnętrznej arbitralnej woli, wewnętrznych popędów i pożądań, jak i co do bezpośredniego zewnętrznego istnienia) określony i skończony, jestem jednak bezwzględnie czystym odnoszeniem siebie do siebie samego i w ten sposób uświadamiam sobie siebie w skończoności jako to, co *nieskończone, ogólne i wolne*. (Hegel 1969, 57–58)

Osobowość prawna jako kategoria sama dla siebie stanowi cel i swoją wolę określa w odniesieniu do siebie samej. Owa osobowość ma zatem charakter atomistyczny i czysto formalny. Niezbędnym korelatem tej osobowości jest własność, stanowiąca konieczny moment jej samookreślenia. Na tym etapie wywodu własność jest jeszcze ujmowana nie ekonomicznie, ale ontologicznie – jako cecha, atrybut jednostki, środek, poprzez który ona istnieje i określa się w świecie. Z jednej strony osoba jest przeto wolą, abstrakcyjną i nieokreśloną. Z drugiej strony określa się w świecie zewnętrznym poprzez „zakładanie pewnej określoności jako treści i przedmiotu” (Hegel 1969, 35). To zakładanie ma charakter negatywny, ponieważ każda określoność jest zarazem limitacją, ograniczeniem woli.

Zniesienie tego ograniczenia miałyby zostać osiągnięte w społeczeństwie obywatelskim, albowiem prawo abstrakcyjne, ujęte w ramach wywodu *Zasad filozofii prawa* jako samodzielne, prowadzi do aporii, polegającej na nierozstrzygalności, gdzie przebiega granica między mną a innym². Ten zaś dylemat miałyby według logiki wywodu zostać ponie-

2 Warto przy tym zauważyć, że robienie z Hegla jurysty, filozofa faworyzującego sferę prawną, jest nieuprawnione. Co więcej, mimo że myśliciele liberalni sferę prawną wyprowadzają najczęściej – za Lockiem – ze stosunków ekonomicznych, nie są oni w stanie wznieść się ponad ów abstrakcyjny dylemat, czego rozliczne przykłady widzimy także współcześnie, w kolejnych odsłonach sporu o nienaruszalną granicę osoby ludzkiej (ironicznie to ujmując, spory te krążą wokół pytania o to,

kąd rozwiązany dopiero na gruncie sfery aktualnych stosunków społeczeństwa wytwarzającego towary, regulowanego zasadą wymiany dóbr i podziału pracy. Owe urzeczywistnione już na jego gruncie stosunki odzwierciedlają strukturę formalnego prawa, ale zarazem ją umożliwiają. Dzięki bowiem stosunkom wymiany rzecz określająca jednostkową wolę nie jest już po prostu rzeczą ograniczającą ją i odebraną w tej mierze innemu, lecz określającą o tyle, o ile jest taką we wzajemności, intersubiektywnie. Nie posiadam więc rzeczy, którymi się następnie dobrowolnie wymieniam, ale posiadam je o tyle, o ile się nimi wymieniam, o ile już istnieją potencjalnie jako *rzeczy dla innego*. Taki charakter rzeczy ma zaś już rangę *własności* w sensie ekonomicznym. Własność więc w sensie ekonomicznym okazuje się prawdą i czymś znacznie pełniejszym niż własność w sensie ontologicznym, jako kategoria związana jeszcze z prawem abstrakcyjnym.

Idąc dalej, w społeczeństwie obywatelskim mamy już do czynienia nie z kategorią abstrakcyjnej osoby prawnej, ale z człowiekiem określonym przez subiektywną potrzebę czy interes, którego zaspokojenie „(...) osiąga za pomocą takich środków, jak a) rzeczy zewnętrzne, które są również własnością innych, obdarzonych wolą ludzi i produktem innych potrzeb; oraz b) przez działalność i pracę jako czynniki zapośredniczające obie te strony” (Hegel 1969, 193).

Konieczny splot wyróżnionych tu przez Hegla momentów (tj. dwustronny i nieustanny ruch między potrzebami zaspokajanymi przez własność innych, ruch określający pracę produkcyjną i stosunki wymiany) prowadzi do wyłaniania się niejako samorzutnie *ogólności*. Jest ona rezultatem działań jednostek i zarazem ich podstawą, czyli uniwersalną zasadą uspołecznienia w nowoczesności: „Ogólność jako coś, co jest powszechnie uznawane, jest tym momentem, który abstrakcją w jej jednostkowości i abstrakcyjności zmienia w konkretne (jako społeczne) potrzeby, środki i sposoby zaspokajania” (Hegel 1969, 195).

W tym ruchu zaś powstaje w optyce Hegla to, co Smith nazywa „bogactwem narodów”, co poświadcza konstatacja, że ekonomia poli-

ko przekroczył moje granice, „myślą, słowem, czynkiem czy zaniedbaniem”). Hegel zaś stosunki ekonomiczne traktuje jako sferę wyrażania się tego, co ogólne, bogactwa ogólnego, pracy ogólnej, na ich gruncie zaś abstrakcja osobowości prawnej dopiero powstaje jedynie jako moment i tylko o tyle, o ile jest on odniesiony do innych. „Jeśli kogoś nie obchodzi nic prócz formalnego prawa, to prawo może okazać się czystym uporem, jak się często zdarza u ludzi o ograniczonym sercu i umyśle. Człowiek prymitywny bowiem upiera się najbardziej przy swoim prawie, umysł szlachetny natomiast bierze pod uwagę również wszystkie inne strony rzeczy” (Hegel 1969, 356). Zob. także: Nowicki 2014.

tyczna „jest nauką, która wychodzi z tych właśnie (szczegółowych) potrzeb, pracy i wymiany – przyp. S.Ch.) punktów widzenia, ale dalszym jej zadaniem jest przedstawianie stosunków oraz ruchów mas w ich jakościowej i ilościowej określoności i splataniu się ze sobą” (Hegel 1969, 193).

Ogólne masy bogactwa, owoc nieprzerwanego rozwoju ekonomicznego, są w nowoczesności udziałem jednostek poszczególnych tylko w oparciu o ową przesłankę, z której ekonomia polityczna jako „nowoczesny rozsądek” wychodzi: jest to partykularna praca odpowiadająca na partykularne potrzeby własne lub cudze. Momenty pracy poszczególnej i potrzeby poszczególnej mogą być z punktu widzenia jednostki od siebie oddalone. Ogólna struktura, jaką jest praca i potrzeby przez nią zaspokajane, dzięki wymianie jest potencjalnie obecna nawet w sytuacji, gdy moja praca bezpośrednio zaspokaja moje potrzeby, ponieważ „(szczegółowość – przyp. S.Ch.) wyłącznie w niej (w ogólności – przyp. S.Ch.) ma swoją prawdę oraz prawo do własnej pozytywnej rzeczywistości” (Hegel 1969, 190).

Stwierdzenie, że w nowoczesności jednostka uczestniczy w dobru ogólnym o tyle, o ile wykonuje pracę mającą znaczenie wyłącznie w odniesieniu do jakiejś partykularnej potrzeby, jest brzemiennie w skutki i niepodobna go tutaj lekceważyć. Hegel formułuje to w dobitny sposób:

Zapśredniczenie polegające na tym, by dla spartykularyzowanych potrzeb zdobyć i przygotować, dostosowane do nich również spartykularyzowane środki, jest pracą, która materiał dostarczany bezpośrednio przez naturę czyni – poprzez najrozmaitsze procesy – przydatnym do tych różnorodnych celów. To formowanie (przez pracę) nadaje środkom wartość i celowość, tak iż człowiek w swojej konsumpcji ma do czynienia głównie z wytworami ludzkimi, i tym, co spożytkuje, jest właśnie trud ludzki. (Hegel 1969, 197)

Podkreślmy, że Hegel ustanawia nowoczesną zasadę uspołecznienia, którą jest praca ważna i mająca wartość o tyle, o ile odpowiada jakiejś partykularnej potrzebie. Ponadto, jako że praca partykularna służy w rezultacie powstawaniu tego, co ogólne, istnieje tutaj silny związek między ogólnym dobrobytem z jednej a partykularnymi celami z drugiej strony.

3. Instytucje i dezintegracja społeczeństwa obywatelskiego

Ogólność, powstała z wzajemnych zależności ekonomicznych, jest tym, co stanowi o etyczności społeczeństwa obywatelskiego. Ono

wprawdzie, jak powiada Hegel, jest jedynie jeszcze sferą przeświecania etyczności jako istoty (Hegel 1969, 187), czyli jedynie jej pozorem i to takim, w którym to, co istotne, czyli ogólność więzi społecznej, „gubi się” i ztraca w partykularyzmach zepsucia i nędzy – ubocznych efektach gry rynkowej. Z tej degradacji miałoby je wydobyć państwo jako etyczność spełniona. Wszelako ów aspekt powstawania ogólności jest obecny w społeczeństwie obywatelskim. Przesłanką zaś, z której tak rozumiana etyczność się wyłania, jest jednostka poszczególna, będąca celem dla samej siebie, i dopiero rozwinięcie tej przesłanki jako pewnej podstawowej zasady prowadzi do uznania, że jednostka może się realizować tylko w odniesieniu do innych i tylko za ich sprawą. Zatem także to, co ogólne – jakiś rodzaj wspólnotowości czy wspólnego dobra, z którego wszyscy czerpią – powinno być przedmiotem troski jednostek. Odniesienie do etycznej całości społecznej wiąże się także z tym, że *bourgeois* jako podmiot egoistycznych celów ekonomicznych ma szansę przedzierznąć się w państwie w *citoyen*, obywatela żyjącego sprawami państwa, sprawami ogólnymi i dla tych spraw gotowego do poświęceń. Przejście między społeczeństwem obywatelskim, tj. sferą zarazem wyłaniania się etyczności, jak i jej zatracania, a państwem, gdzie następują tej etyczności apoteoza i ocalenie, jest domeną stanu ogólnego i nosi wszelkie ambiwalencje tej funkcji.

Na ów charakter konstrukcji Hegłowskiego społeczeństwa obywatelskiego, który odróżnia ją od założeń atomistycznej ontologii społecznej i prowadzi do uznania fundamentalnego znaczenia instytucji publicznych, troszczących się o to, co ogólne, komentatorzy bardzo często zwracają uwagę. Niemniej podkreślanie tego rysu *Zasad filozofii prawa* jest wspólne kilku różnym strategiom interpretacyjnym. Dominują tutaj zwłaszcza dwa sposoby rozumienia roli, jaką odgrywają owe instytucje. Pierwszy z nich akcentuje to, że ekonomia rynkowa, przez swój uogólniony charakter, sama z siebie prowadzi do instytucjonalizacji. Druga podkreśla, że owa instytucjonalizacja jest niezbędna dla zabezpieczenia przed konsekwencjami kryzysowej natury tej ekonomii i wpisanej w nią tendencji do dezintegracji społecznej, której Hegel także poświęca znaczące fragmenty swojego wykładu, nazywając ją właśnie „etycznością zagubioną w terminach skrajnych” (Hegel 1969, 189)³.

3 Koncentracja na kryzysowej naturze społeczeństwa opisanego w *Zasadach filozofii prawa* jako punkcie wyjścia dla odmiennych strategii interpretacyjnych ma już długą tradycję. Warto tu wspomnieć chociażby takich autorów, jak: Michael Hardimon, Stephen Houlgate, Paul Franco, Zbigniew Pełczyński, Marek Siemek, Philip J. Kain, Michael J. Thompson, Perry R. Anderson, Shlomo Avineri, Dieter Henrich, Domenico Losurdo, James, Slavoj Žižek, Theodor W. Adorno, Frank

Przejście między społeczeństwem obywatelskim, tj. sferą zarazem wyłaniania się etyczności, jak i jej zatracania, a państwem, gdzie następują tej etyczności apoteoza i ocalenie, jest domeną stanu ogólnego i nosi wszelkie ambiwalencje tej funkcji.

Za przykład pierwszego odczytania posłużyć może przeprowadzona przez Avineriego argumentacja, że realizacja interesu prywatnego w filozoficzno-społecznej doktrynie Hegla nie odbywa się dzięki bezpośredniemu odniesieniu pracy i działalności własnej do innej bezpośredniej potrzeby, lecz musi zostać włączona w uogólniony system artykulacji owych potrzeb i w uogólnioną organizację samej pracy:

Na przykład sprzedawca sukna nie może realizować własnych interesów w sposób optymalny poprzez nieokreśloną rywalizację z całym światem, włącznie z innymi sprzedawcami sukna – musi także współpracować ze swoimi konkurentami, na przykład z innymi sprzedawcami sukna, tak aby zapewnić realizację interesów swojego stanu, to jest swoich własnych. W partykularności immanentnie zawarte jest to, co ogólne. (Avineri 1994, 236)

W tej interpretacji, na co trzeba tu zwrócić uwagę, instytucje reprezentujące to, co ogólne, zostają potraktowane jako środki do zaspokojenia wciąż prywatnych celów jednostek. Jednostka dostosowuje do nich swoje działanie ze względów, nazwijmy to, strategicznych. Ostatecznym celem przemiany *bourgeois* w *citoyen* byłoby stanie się zwyczajnie jeszcze bardziej skutecznym *bourgeois*. Jednostka, by realizować lepiej swój interes, musi zespolić się z zasadami kooperacji zawodowej czy branżowej oraz wyartykułować ogólnie swoje potrzeby, to znaczy – upodobnić je do innych. Oczywiście można twierdzić zasadnie, jak później spróbują neoinstytucjonalści, że ten sposób wiązania interesów i organizacji pracy czy przedsięwzięć jest z punktu widzenia wzrostu ogólnego dobrobytu uzasadniony i wymaga, zwłaszcza gdy inwestycje wiążą się z dużym ryzykiem niepowodzenia, wsparcia ze strony ogólnego aparatu państwowego, albowiem bez wkładu i zabezpieczeń z jego strony żaden partykularny podmiot nie podejmie ryzyka na własną rękę (współcześnie dobrym przykładem potwierdzającym działanie tej zasady jest udział pieniędzy publicznych, czyli ogólnych, w wynalezieniu szczepionek przeciw COVID-19). Ponieważ jednak żywioł ogólności pozostaje tu dla jednostki jedynie środkiem do realizacji egoistycznego celu, nie można w takim odczytaniu dostrzec pełnej rehabilitacji etyczności w łonie społeczeństwa obywatelskiego. Cele jednostki nie zostają tu bowiem w spo-

Ruda, Allen W. Wood, Rebeca Comay. Nadzwyczaj ciekawą interpretację relacji pomiędzy czterema dominującymi typami interpretacji reprezentowanymi przez tych autorów możemy znaleźć u Bartosza Wójcika (2022) w nieopublikowanej jeszcze dysertacji doktorskiej *Bellatrix Minerva: wojna i polityka w filozofii Hegla*.

sób istotny przetransformowane przez instytucjonalną formę interakcji społecznej.

Institucje publiczne można także traktować jako niezbędne dlatego, że korygują one ekscesy wywoływane przez ekonomię rynkową. Można powiedzieć, że ekonomia ta, czego już Hegel był świadom, prowadzi stale do podkopywania własnych mechanizmów reprodukcji. W związku z tym instytucje służą w pierwszej kolejności, czyli bezpośrednio, nie temu, by jednostki mogły poprzez nie lepiej realizować swoje interesy, ale temu, by podstawowe zasady interakcji między jednostkami nie uległy destrukcji. Ślepe prawa rynku, gdy „puścić” je wolno, prowadzą bowiem do całkowitej anarchizacji, atrofii wszelkich miar wartości i wzajemnego zaufania, do wykluczenia i niezahamowanej pauperyzacji szerokich mas społecznych, procesu zagrażającego integralności społecznej. Hegel zwracał uwagę na tę prawidłowość, pisząc, że społeczeństwo obywatelskie „to system etyczności zagubionej w swych terminach skrajnych” i dalej:

Szczegółowość dla siebie, jako wszechstronne zaspokajanie własnych potrzeb, przypadkowej i arbitralnej woli i subiektywnych upodobań, niszczy w swoim rozkoszowaniu się i używaniu z jednej strony samą siebie i swoje substancjalne pojęcie, z drugiej zaś, ponieważ szczegółowość ta jest nieskończenie pobudzana i pozostaje w stałej zależności od zewnętrznej przypadkowości i arbitralnej woli, ale zarazem ograniczana przez potęgę ogólności, zaspokojenie potrzeb zarówno koniecznych, jak i przypadkowych okazuje się czymś przypadkowym. Społeczeństwo obywatelskie w przeciwieństwach tych i ich splataniu się przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu, i tam zepsucia fizycznego i etycznego. (Hegel 1969, 189)

Autorem akcentującym, nazwijmy to, korekcyjną czy zabezpieczającą rolę instytucji publicznych, był Marek Siemek. Jego zdaniem esencją mieszczańskiego społeczeństwa jest właśnie rynkowa gra partykularnych interesów, harmonizujących się dzięki wymianie towarowej i negocjacjom w ramach zagwarantowanych przez praworządny ustrój (Siemek 1998, 103), zaś cała aparatura instytucjonalna, z szeroko rozumianą funkcją policji, służy rugowaniu „zbyt jaskrawych różnic i nierówności, wychodzących na jaw zwłaszcza w odniesieniu do zamożności i ubóstwa poszczególnych obywateli albo całych warstw społecznych” (Siemek 2007, 47). Siemek wprawdzie podkreśla, że funkcja ciał ogólnych, jakimi w Hegłowskim systemie są policja, korporacje, stany, dowodzi, że polityczny program niemieckiego filozofa nazwać można bez przeszkód „socjaldemokratycznym” – w dwudziestowiecznym rozumie-

niu tej kategorii. Niemniej, by dociec, jaka jest prawdziwa natura tego, co ogólne i natura wyrażających ogólność instytucji w Hegłowskim systemie, ważne jest uchwycenie różnicy pomiędzy dwiema perspektywami. Tej, w której owe instytucje są refleksem czegoś innego – a dokładniej odzwierciedleniem pod postacią obiektywizacji, tego, co w społeczeństwie rynkowym i tak jest już obecne. I tej, w której są one koniecznym, ale jednak tylko korygującym uzupełnieniem relacji rynkowych. Stawką jest tutaj bowiem wydobycie kryteriów, którymi mierzone jest właściwe zdaniem Hegła rozumienie ogólności.

Zdaniem Andrew Buchwaltera, który zdaje się w pewnym sensie godzić oba te rozumienia, charakter owej etycznej ogólności jest przede wszystkim zaczerpnięty ze stosunków ekonomicznych dezintegrującego się społeczeństwa obywatelskiego, a następnie zobiektywizowany i refleksywizowany w korporacjach (Buchwalter 2017, 123). Społeczeństwo rynkowe ustanawia pewien rodzaj etycznego ideału, który, ponieważ sam ulega stopniowej atrofii, musi zostać wydzwignięty i zinstytucjonalizowany. Przykładem zanikania etycznego ideału jest zasada jednostkowości jako przesłanka mieszczańskich relacji ekonomicznych. Rychło się przecież okazuje, że wskutek działania anonimowych mechanizmów rynkowych jednostkowość zostaje zdeprecjonowana, wszelkie jej atrybuty przestają odgrywać jakąkolwiek istotną rolę (Buchwalter 2017, 123). Dlatego w korporacji, zawodowej organizacji, jednostka nie tyle zostaje podporządkowana ogólnym normom, ale także może, dla własnej niepowtarzalności, wyróżniających ją kompetencji, zręczności, domagać się ogólnego uznania i dzięki temu na powrót stać się „kims” – jednostką, którą przestała niejako być, stojąc samotnie naprzeciw żywiołowi ekonomicznego. Zarazem także jednostka dzięki pośredniczącej roli korporacji zaczyna sferę ogólną traktować jako coś więcej niż tylko instrument służący do odniesienia jeszcze większego rynkowego sukcesu. Przekierowuje swoje partykularne cele, dotąd rynkowe, na to, co ogólne, uświadamia sobie, że w podporządkowaniu się celom wyższym naprawdę może zachować własną indywidualność.

Dla interpretacji Buchwaltera motywem przewodnim jest potraktowanie dezintegracji, rozpadania się społeczeństwa obywatelskiego, zaczynu wspólnoty etycznej jako warunku możliwości podniesienia tej etyczności na wyższy poziom poprzez refleksyjną jej obiektywizację (Buchwalter 2017, 123). Po pierwsze, etyczność zawiera się w społeczeństwie obywatelskim i wiąże się ze szczególną współzależnością między jednostką i ogólnością. Dalej, na skutek immanentnie obecnych w tym społeczeństwie mechanizmów ekonomicznych na szwank zostaje wystawione i to, co ogólne i to, co jednostkowe. Toteż na końcu korporacje

wydobywają etyczny charakter tego społeczeństwa w taki sposób, że ogólność podnosi do rangi celu samego w sobie, a nie środka dla strategicznych działań. Dzięki korporacji jednostka zaczyna rozpoznawać, że *zadowolanie siebie* poprzez to, co ogólne, jest zadowalaniem siebie *poprzez to, co ogólne*, gdzie pierwsze sformułowanie oznacza, że to, co ogólne jest do zadowolenia środkiem, który wnet przechodzi w istotę zadowolenia samego.

Tu jednak pojawiają się problemy. Po pierwsze, jednostkowość w społeczeństwie obywatelskim definiowana była przez interes i potrzebę, zaś „bycie kimś” w ramach korporacji, jeżeli jest związane z kategorią refleksji, transformuje retroaktywnie pojęcie interesu określającego jednostkę podług jakiejś miary wartości kwalifikacji, cech i atutów, danych skądinąd. Pytanie, jakie pojęcie tych cech determinuje sposób, w jaki przeobrażanie się *bourgeois* w *citoyen* zmienia samo rozumienie *bourgeois*? Nicholas Mowad próbuje dowieść, że w ostateczności nawet w korporacji jednostka nie może stać się kimś, albowiem ostateczną miarą wszelkich wartości w społeczeństwie obywatelskim jest pieniądz, za pośrednictwem którego jednostka otrzymuje ekwiwalent swojego udziału w tym, co ogólne. Nie wiąże się z tym jednak żaden honor, lecz raczej deprecjacja jej indywidualności i alienacja. Podobnie rozpuszczaniu ulegają specyfika stanowa i korporacyjna, które miały udzielać uznania jednostce. Niekwestionowaną zaletą ustaleń Mowada jest także porównanie zasad społeczeństwa obywatelskiego do dialektyki nowoczesnej kultury zawartej w *Fenomenologii ducha*. To porównanie naświetla znakomicie paradoks związany z uczestnictwem w nowoczesnych strukturach uspołecznienia, który wiąże się z tym, że jednostka angażuje się w nie, by „być kimś”, w rezultacie „stając się nikim”. Zdaniem tego autora odnosi się to zarówno do porządku wykształconych *nobles* służących państwu, jak i do *bourgeois*, podmiotu ekonomicznego interesu. Obaj oni zostają oszukani. Problemem tej interpretacji jest jednak to, że oszustwo, które miałyby zakopywać przepaść pomiędzy stanami czy doprowadzać do rozpuszczania ich zróżnicowania w abstrakcji pieniądza, nie jest oszustwem, które w obu przypadkach działa w ten sam sposób. Aby to zrozumieć, musimy bliżej przyjrzeć się stanowej konstrukcji Hegłowskiego społeczeństwa.

Porządek społeczny opisany przez Hegla dzieli się na trzy stany. Pierwszym z nich jest stan substancjalny, związany z postfeudalną jeszcze produkcją rolną. Uprawa ziemi stanowiącej majątek prywatny dostarcza materialnego substratu niezbędnego dla reprodukcji życia osobniczego i rodzinnego. Przedstawiciele tego stanu swój los wiążą jedynie z naturalnym cyklem, nie zaś z siecią relacji społecznych. Kolejnym jest stan złożony z przedstawicieli rodzącej się gospodarki przemysłowej, stan

refleksyjny. To z niego wyłania się zasada wzajemnej zależności pomiędzy jednostkami, wedle której wszelkie działanie i wszelkie dobro mają wartość o tyle, o ile ktoś je za takie uznaje. Stan refleksyjny jest więc stanem rynkowym *sensu stricto*, to on *produkuje* we właściwym sensie relację społeczną jako coś ogólnego.

Ostatnim stanem jest stan ogólny, obejmujący, jak już powiedziano we wstępie, nowoczesną biurokrację państwową, intelektualistów oraz wszystkich, którzy zajmują się tym, „co bezpośrednio ogólne”. Relację pomiędzy nim a pozostałą częścią społeczeństwa można ująć w ten sposób, że stan ogólny urefleksyjnia ogólność, obejmującą dwa pozostałe stany: stan refleksyjny i substancjalny. To on refleksywizuje bowiem w swojej działalności ogólność, która miałaby obejmować całość stosunków w społeczeństwie obywatelskim. Aby stan ogólny mógł tę funkcję sprawować, nie może uczestniczyć w wymianie rynkowej i sprzedaży partykularnej pracy. Jego reprezentanci nie doświadczają oszustwa – by wrócić do argumentacji Mowada – w związku ze swoim udziałem w tym, co ogólne, w taki sam sposób jak stan refleksyjny. Jest to nadzwyczaj ważna okoliczność dla dalszej analizy.

Wracając teraz do ustaleń Buchwaltera, korporacje jako instrument zapośredniczenia tego, co ogólne z tym, co jednostkowe, dotyczą jedynie stanu refleksyjnego. Zrzeszają one bowiem jedynie wytwórców, którzy uczestniczą w wymianie rynkowej. To wymiana odpowiada za szczytkową formę tego zapośredniczenia, w której moje prywatne dobro uzależnione jest od dobra cudzego i dlatego od dobra ogólnego. Natomiast trzeba tu wziąć pod uwagę to, że zasada integralności społecznej musi wykroczyć poza teren działalności stanu refleksyjnego. Prowadzi to do wniosku, że formy i kryteria dobra ogólnego, z jakimi mamy do czynienia w korporacji, muszą być ostatecznie podporządkowane jakiemuś wyższemu jeszcze dobru ogólnemu, które będzie odpowiadać za harmonizację wszystkich trzech stanów społeczeństwa obywatelskiego. Skąd się zaś biorą kryteria tego dobra?

Stan ogólny byłby naturalnym kandydatem dostarczającym takich kryteriów, o czym przekonuje sformułowanie, że to on właśnie reprezentuje bezpośrednio to, co ogólne. Z jednej strony brak zapośredniczenia w tym wypadku tego, co ogólne przez to, co partykularne oznacza, że przedstawiciele tego stanu nie mają partykularnego interesu w wykonywaniu swoich obowiązków względem społeczeństwa. Umożliwione jest to, jak pisze Hegel, dzięki temu, że utrzymuje ich państwo, albo dzięki temu, że dysponują oni prywatnym majątkiem na tyle znacznym, że mogą nie wykonywać zarobkowej pracy. Z drugiej jednak strony to niezapośredniczenie pozbawia także możliwości precyzyjnego określenia,

czym ów stan miałby się w istocie zajmować i skąd bierze on pojęcie o tym, czym są sprawy ogólne i dobro publiczne, będące przedmiotem jego troski. Nieobecność określenia innego niż negatywne może prowadzić do wniosku, że w ostateczności tym, co warunkuje rozumienie tego dobra, jest abstrahowanie od wszelkiego interesu partykularnego, pielęgnowanie tego rodzaju bezinteresowności, którą czytelnik Hegła zna z pańskiej postawy – rezultatu walki o uznanie. W tym świetle nieprzypadkowa staje się uwaga Hegła o tym, że ostateczną instancją przywracającą ogólną etyczność do podporządkowanego egoizmowi społeczeństwa jest stan wojny, kiedy każdy zmuszony jest albo do zrzeczenia się swego majątku, by państwo mogło wystawić zawodową armię, albo wręcz do oddania swego życia za to, co ogólne. Sednem dalszej części rozważań będzie wykazanie, że wojna może zostać potraktowana nie tylko jako wyjątkowa okoliczność przywołująca pojęcie i rzeczywistość tego, co ogólne, ale jako pewne stałe kryterium, które na co dzień warunkuje odniesienie jednostek do samych siebie oraz sposób rozumienia instytucji publicznych. Taka ekstrapolacja wojny związana jest zaś ze szczególnym charakterem stanu ogólnego, który, poprzez negowanie własnego interesu, wyznacza sposób rozumienia dobra ogólnego jako takiego.

4. Praca stanu ogólnego

Gdy Hegel, na mocy przyjętych od Smitha założeń, twierdzi, że zasadą i motorem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jest partykularna praca, konsekwentnie określa ją niemieckojęzycznym słowem *Arbeit*. Praca, o której filozof mówi, gdy „wmontowuje” w swoim systemie funkcję stanu ogólnego, jest natomiast określona przez ten terminem *Geschäfte*, który na polski mógłby zostać przełożony jako *zajęcie*. Stan ogólny nie pracuje po to i tylko wtedy, gdy chce zaspokoić swoje potrzeby, on jest na co dzień *zajęty*:

Zajęciem stanu ogólnego są ogólne interesy społeczeństwa. Stan ten musi dlatego być zwolniony z bezpośredniej pracy dla zaspokojenia potrzeb czy to dzięki majątkowi prywatnemu, czy to dzięki temu, że państwo, które korzysta z działalności tego stanu, wynagradza mu straty, tak iż interes prywatny znajduje swe zaspokojenie w pracy dla ogółu. (Hegel 1969, 202)

Semantycznie termin *Geschäft* ma bardziej „interakcyjne” niż „wytwórcze” konotacje, oznacza bowiem także „przedsiębiorstwo”, „inte-

res”, „sklep”. Zresztą już w paragrafie 189. o sposobie odnoszenia się jednostki poszczególnej do własnych potrzeb, Hegel pisze, że oprócz pracy (*Arbeit*) jednostka może utrzymywać się z zajęcia (*Geschäft*). Wszystkie polskojęzyczne wyrazy odpowiadające *Geschäft* przywodzą na myśl raczej relacyjny charakter siatki społecznej, prędkiej wiążą się z wymianą niż surową pracą nastawioną na formowanie jakiegoś substratu przeznaczonego do celu gdzieś indziej odkrytego i wyznaczonego. I tak np. w paragrafie opisującym momenty stanu przemysłowego Hegel dokonuje precyzyjnego rozróżnienia na pracę dla potrzeb i żądań jednostek (*der Arbeit für einzelne Bedürfnisse* [Hegel 2015, 204]) oraz zajęcie wymiany jednych środków na inne, które jest domeną stanu kupieckiego (*Geschäft des Tauches der vereinzelteten Mittel gegeneinander vornehmlich* [Hegel 2015, 204]).

Można odnieść wrażenie, że *Geschäft* to termin ujmujący podmiot jakichś działań instrumentalnych w tym znaczeniu, w jakim w klasycznej ekonomii przedsiębiorca instrumentalnie organizuje swoje aktywa, swoich pracowników czy swoje znajomości dla osiągnięcia obranych przez siebie celów, a następnie wychodzi ku innym przedsiębiorcom i konsumentom jako reprezentant swoich zasobów, które ma do zaoferowania. Zgodnie z tą intuicją językową stan ogólny – by trzymać się użytego przez Hegla terminu – reprezentowałby jakąś postać zobiektywizowanego, zaaprobowanego interesu ogólnego państwa (i byłby w tej roli instancją ów interes rozpoznającą) i zgodnie z nim wytwarzał określone urządzenia lub zajmował się – znów zgodnie z niewytwórczym sensem tego pojęcia – delegowaniem wykonawstwa na inne podmioty społeczne (logicznym dopełnieniem byłoby tu scedowanie zadań publicznych na podmioty prywatne albo traktowanie tego, co publiczne jako zwyczajnie rynkowych aktywów). Przywołując tutaj jedno z kluczowych rozróżnień dla Jürgena Habermasa, można powiedzieć, że stan ogólny zajmuje się nieinstrumentalną deliberacją na temat dobra ogólnego, mającą prymat nad działaniami li tylko instrumentalnymi i strategicznymi (Habermas 1983, 228), jakie organizują życie jednostek na rynku.

Z taką rolą stanu ogólnego jest jednakże pewien kłopot. Może ona z łatwością zostać zakwestionowana jako przejaw elitaryzmu opartego na tym, że cele i kryteria korzyści ogólnospołecznej definiowane są tylko przez pewną wąską grupę urzędników aparatu biurokratycznego państwa. Ten rodzaj krytyki warto jednak ugruntować inaczej, mianowicie nie poprzez odwołanie do tych, którzy nie mają udziału w racjonalności rozpoznającej cele ogólnospołeczne, ale przez rozpatrzenie określeń stanu ogólnego, które same zaprzeczają przesłankom, z których pochodzą. Otóż nieskazona egoistycznymi celami bezpośrednio ogólna działalność

Może ona (rola stanu ogólnego) z łatwością zostać zakwestionowana jako przejaw elitaryzmu opartego na tym, że cele i kryteria korzyści-ogólnospołecznej definiowane są tylko przez pewną wąską grupę urzędników aparatu biurokratycznego państwa. Ten rodzaj krytyki warto jednak ugruntować inaczej, (...) przez rozpatrzenie określeń stanu ogólnego, które same zaprzeczają przesłankom, z których pochodzą.

przedstawiciele tego stanu miałyby reprezentować najwyższą rozumność porządku społecznego. Jednakże ustanowienie takiej amorficznej instancji, która miałaby zajmować się *bezpośrednio tym, co ogólne*, precyzyjnie oddzielając tę instancję od skażenia jakąkolwiek instrumentalnością i partycularnością – co gwarantowałoby autonomię sfery rozumnego rozpoznawania właściwych celów społecznych – prowadzi nie tyle do apoteozy rozumności, ile raczej do jej głębokiego ograniczenia. Opiera się to na założeniu, że rozumność ma swoją granicę, na którą napotyka w momencie, gdy rozpoczynają się działania instrumentalne. Prawdziwa apoteoza rozumności powinna zaś polegać na tym, że możemy ją odnaleźć w każdym działaniu, nie tylko w takim, dla którego zostały starannie przygotowane wyjątkowe warunki (Siemek 1998, 50–66).

Zewnętrzne ujęcie relacji pomiędzy celową i ogólną *Geschäft* a instrumentalnie partycularną *Arbeit* pozostaje w oczywistej niezgodności z metodą Hegła, polegającą na tym, żeby w terminach pozornie względem siebie zewnętrznych dostrzec ich wzajemne przeświecanie, czyli, mówiąc inaczej, zapośredniczenie (Taylor 2015, 15).

5. Dialektyka określeń stanu ogólnego

Trzymając się litery *Zasad filozofii prawa*, idea stanu ogólnego, który nie pracując, wyznaczałby cele dla tych, którzy pracują i dlatego reprezentowałby uniwersalną racjonalność działań społecznych, w tym także i przede wszystkim politycznych, jest oparta na rozchodzeniu się *Geschäft* i *Arbeit*. Rozbieżność owych dwóch porządków, porządku urzędowania i porządku wytwarzania tego, co urządzenie wyłoniło uprzednio jako cel, w praktyce dotyczy po prostu roli urzędników zatroskanych sprawami ogólnymi, oddanych temu, by „wszystko szło pomyślnie” dla ogółu. Nie wydaje się to dzisiaj czymś szczególnie kontrowersyjnym, albowiem pozycja ta została na poziomie empirycznym dawno oswojona. Nikt, komu zależy na funkcjonowaniu państwa, nie kwestionuje potrzeby istnienia klasy urzędniczej. Co najwyżej mamy do czynienia z różnymi sprzecznymi wyobrażeniami dotyczącymi zakresu obowiązków tego stanu, optymalnej liczby urzędów i stanowisk, prawomocnych pól jego ingerencji i interwencji. Wszelako wiele z tych sprecznych wyobrażeń ma początek w sprzeczności obecnej w samej pojęciowej konstrukcji państwa (i jego funkcjonariuszy) i wiąże się prawdopodobnie z pytaniem, któremu dobru publicznemu służyć mają przedstawiciele stanu ogólnego. Innymi słowy mamy tu do czynienia z ruchem określeń, ruchem biorącym się, by tak rzec, z braku zapośredniczenia tego, co ma być zapośred-

Przy całej strukturalnie nadzwyczaj ważnej roli przypisanej stanowi ogólnemu przez Hegla, określona jest ona razem z celami społecznymi, o których urzeczywistnienie ma zabiegać, jedynie w terminach negatywnych: jako ta, która nie jest zmuszona do tego, by parać się pracą partykularną.

niczące, czyli z braku zapośredniczenia zajęć ogólnych (*Geschäfte*). Przy całej strukturalnie nadzwyczaj ważnej roli przypisanej stanowi ogólnemu przez Hegla, określona jest ona razem z celami społecznymi, o których urzeczywistnienie ma zabiegać, jedynie w terminach negatywnych: jako ta, która nie jest zmuszona do tego, by parać się pracą partykularną. Co więc wynika dla konstrukcji społecznej z tak nader skromnej definicji jej spoistości?

Jak sądzę, większość stanowisk w kwestii tego, czym powinien się stan ogólny zajmować, można sprowadzić do jednej z poniższych artikulacji, które z kolei są związane z wewnętrznym ruchem form przejawiania się owego braku samookreślenia:

a) Po pierwsze więc stan ten służy uniwersalnej całości o tyle, o ile całość ta jest źródłem jego utrzymania – wówczas mamy do czynienia z sytuacją, gdy jedynym określeniem tego, co deklaratywnie uniwersalne jest interes partykularny samego stanu ogólnego. Za wszelkimi działaniami stanu ogólnego stoi zabezpieczanie jego własnego interesu. Takie ujęcie najczęściej podpada pod klasycznie rozumianą, z ducha demaskatorską, krytykę ideologii, jakiej utworował drogę Marks: „(...) każda dążąca do władzy klasa (...) musi najpierw zdobyć władzę polityczną, aby z kolei przedstawić swój interes jako coś ogólnego” (Marks i Engels 1961, 36). Ogólność będąca przedmiotem troski stanu ogólnego jest tylko kostiumem dla jego partykularnego interesu czy też, bardziej konkretnie, racją istnienia stanowisk jest tylko to, że są synekurami dla urzędników. Jednakże takie ujęcie w przypadku stanu ogólnego zawodzi o tyle (podobnie ma się rzecz z pewnym typem rozumienia pojęcia ideologii, kiedy bywa ona odczytywana jako zasłona i pozór dla rzekomo prawdziwego i rzeczywistego interesu materialnego), że interes jest tu określony jedynie negatywnie – jako możliwość zachowania dystansu wobec presji logiki reprodukcji społeczeństwa obywatelskiego.

A skoro tak, to ów interes przechodziłby w:

b) dbanie o to, co w ramach społeczeństwa obywatelskiego wyłania się jako interes społeczny, jako reprodukcja społecznej stabilności. W tym ujęciu stan ogólny obowiązany jest dbać o niezawodność mechanizmów reprodukcyjnych, rozpoznawać możliwe kryzysy, zapobiegać im i w ten sposób usprawiedliwiać swoje istnienie, nadawać mu określoność. Płynięcia takiej abstrakcji jak reprodukcja całości została trafnie wyrażona słowami dyrektora departamentu Tuzi'ego, bohatera *Człowieka bez właściwości* Musila, w rozmowie o „Akcji Równoległej”, mającej zmanifestować potęgę państwową „Cekanii”: „Bo my dyplomaci właściwie tego nie wiemy. Jest to coś,

czego nie wolno zakłócić, aby wszyscy na wszystkich nie napadli. Ale czego właściwie nie wolno zakłócić, tego nikt dokładnie nie wie” (Musil 2002, 218). Ironia Musila, włożona w usta jednego z bohaterów powieści, sygnalizuje problem natury filozoficznej, dotyczący właściwych określeń reprodukcji czegoś takiego jak całość społeczna. Co ma być zreprodukowane, żeby wszystko zostało tak jak dawniej i żeby stan ogólny zabezpieczył swój interes? Do tego potrzebne jest jakieś kryterium stabilności. Dialektyka tego określenia zyskuje więc kolejny przedmiot.

Stan ogólny powołuje się na jakieś abstrakcyjne określenia korzyści ogólnospołecznej, takie jak np. zachowywanie abstrakcyjnych ram prawa w imię swobodnej działalności jednostek albo dbanie o równie abstrakcyjne wskaźniki ekonomiczne czy populacyjne. Byłoby to najbliższe konstatacji Hegła, że stan ogólny zajmuje się *bezpośrednio tym, co ogólne*. Ale także w związku z tym musi on stale podkreślać, że te wskaźniki nie są niczym partykularnym, czyli musi w swojej postawie od wszelkiego partykularyzmu abstrahować. Przedstawiciele stanu ogólnego muszą demonstrować, że w istocie od tych wskaźników nie chcą oni niczego *dla siebie*. Ta okoliczność sprawia wszakże, że pod „stan ogólny” podpadałoby coś, co Hegel nazywa „niszczycielskim charakterem woli”. Warto to odnotować, albowiem jest to ważny dla samego Hegła i krytykowany przezeń moment niezdolności do wyłonienia z siebie określeń, niezdolności do działania, która wiąże się z obłudnym pragnieniem pozostania czymś nieskończonym:

(...) jeśli owa *absolutna możliwość abstrahowania* od każdego określenia, w którym siebie odnajduję czy też w sobie założyłem, jeśli ucieczka od wszelkiej treści jako pewnego ograniczenia jest tym, do czego wola sama siebie określa, czy też tym, co zostaje dla siebie utrwalone przez wyobrażenie jako wolność – to mamy wtedy wolność *negatywną*, czyli wolność rozsądku (...). Ta negatywna wola ma poczucie swego istnienia tylko wówczas, gdy coś niszczy. Mniema wprawdzie, że dąży do jakiegoś pozytywnego stanu, np. stanu powszechnej równości czy też powszechnego życia religijnego, ale w rzeczy samej nie pragnie ona ich pozytywnej rzeczywistości, gdyż ta doprowadza natychmiast do jakiegoś porządku, jakiegoś wyodrębnienia się zarówno instytucji, jak i jednostek, gdy tymczasem to wyodrębnienie się i określenie jest tym, z którego zniszczenia ta negatywna wolność czerpie swą samowiedzę. Dlatego też to, czego ona w swym mniemaniu pragnie, może już dla samego siebie być tylko abstrakcyjnym wyobrażeniem, a urzeczywistnienie tego wyobrażenia – tylko furią niszczenia. (Hegel 1969, 34)

Ten rodzaj nieskończonej niszczycielskiej woli Hegel przywołuje w swoich wykładach w kontekście odnoszenia się do zrewoltowanych kontestatorów i malkontentów, którzy usiłowali zniweczyć porządek społeczny, zwykle przeciwstawiając mu jakiś urojony ideał lepszego stanu rzeczy. Okazuje się jednak, że ta negatywna i destrukcyjna postawa zyskuje tu instytucjonalne uwarunkowanie i to w ramach stanu odpowiedzialnego za całokształt dobrostanu społecznego⁴. Wynika to zaś z tego, że określenia, które zyskują jednostki w społeczeństwie obywatelskim, z konieczności zapośredniczone przez instrumentalną pracę, nie są udziałem stanu ogólnego.

Jeżeli stan ogólny, będąc instancją określającą moment zapośredniczenia społeczeństwa obywatelskiego, scharakteryzowany zostaje jako czysta negacja, wówczas to, czemu swym zapośredniczeniem miał służyć, także nie może się ze swej bezpośredniości dzięki niemu wydobyć i w związku z tym ruch dezintegracji społeczeństwa obywatelskiego, o którym była wcześniej mowa, okazuje się ruchem niepowstrzymanym. Brak określeń stanu ogólnego, poza wyjęciem go spod logiki pracy partykularnej, prowadzi w konsekwencji do nieokreśloności woli jego przedstawicieli i skłonności do trzymania się abstrakcyjnej formy woli, która ostatecznie nie chce niczego. To zaś ma dalekosiężne konsekwencje, nie tylko bowiem nie jest jasne dla czytelnika, jak zdaniem Hegla mają działać mechanizmy zapobiegania dezintegracji społecznej, ale co ważniejsze, okazuje się, że

4 W tym kontekście ciekawe wydają się aktualne spory wokół zbiorów publicznych ogłaszanych przez aktywistów, które miałyby służyć prowadzeniu przez nich niezinstytucjonalizowanej działalności ogólnej. Sama temperatura tych sporów, jak sądzę, wskazuje na poważny problem związany z tym, że społeczny system podziału pracy i dóbr nie wypracował pojęciowo dookreślonego sposobu regulowania relacji między tym, co w tych działaniach jest ogólne a tym, co jest partykularne. Podczas gdy aktywiści argumentują, że usprawiedliwieniem dla organizowania zbiorów jest to, że działają dla dobra ogólnego, ich krytycy na wszelkie sposoby próbują wykazać, że w gruncie rzeczy zebrane pieniądze idą na partykularne i – co więcej – nadwyżkowe potrzeby. Zarazem w obliczu tego strukturalnego problemu występuje, jak sądzę, niebłahe prawdopodobieństwo, że aktywizm w owym geście samo-legitymizacji, jakim jest negowanie własnego interesu, będzie miał skłonność do popadania w ową właśnie abstrahującą postać woli, która – jakoby chcąc czegoś tylko dla wszystkich, a nigdy dla siebie – stawać się może niszczycielska. Czy w podobnym duchu samo-negowania własnego interesu intelektualści z opozycji demokratycznej w Polsce w okresie przemian ustrojowych nie wprowadzali tzw. terapii szokowej, czym narazili się z miejsca na zarzut realizowania własnego klasowego (kapitalistycznego?) interesu, zarzut zupełnie dla nich niepojęty, skoro wytrwale wierzyli i wierzą po dziś dzień, że ich pragnieniem było dobro ogólne, a nie własne, dawno już stracone.

nieokreśloność i abstrakcja stają się szczególnymi sposobami rzeczywistego działania tych mechanizmów.

Powróćmy teraz do rozważań o tym, w jakim stopniu korporacje przygotowują *bourgeois* do stania się *citoyen* oraz do spostrzeżenia, że działalność korporacji ma ograniczony wpływ na definiowanie, czym jest wzorzec obywatelstwa. Przypomnijmy, że stan ogólny, ostateczna instancja, która za to definiowanie była odpowiedzialna, wstecznie wpływa na rozumienie roli wszelkich ciał ogólnych, które do niej prowadzą. W tej sytuacji interpretacje, które wskazują na to, że Hegel jest w rzeczywistości obrońcą publicznych instytucji i dobra ogólnego, a nie zwolennikiem atomizmu społecznego, muszą zmierzyć się ze szczególnym charakterem tych ogólnych instytucji, wynikłym z rozwinięcia charakterystyki stanu ogólnego, który miał reprezentować ogólność jako taką. Przyjrzyjmy się więc temu, czym dla charakteru działań obywateli i instytucji publicznych może być potraktowanie ostatniej formy przejawiania się nieokreśloności stanu ogólnego jako wzorca definiującego obywatelskie oddanie sprawom ogólnym.

6. Wojenna ekonomia i ekonomia wojny jako wehikuł obywatelskości

W swojej analizie tego, jak Hegel patrzy na możliwość regulacji ekscesów ekonomii rynkowej Ivan Boldyrev stawia tezę, że według Hegła sposobem zapobiegania im jest przywołanie dialektyki panowania i służebności, w której to śmierć odgrywa rolę regulującą stosunek społeczny (Boldyrev 2016, 86). Przypomnijmy, panem staje się tam ten, kto potrafi zaryzykować utratę własnego życia, niewolnikiem zaś ten, kto doświadczył strachu przed śmiercią. Postawa pańska to postawa, która abstrahuje od wszelkiego przywiązania do egzystencji, demonstruje własną bezinteresowność, czyli niezapośredniczenie własnej roli przez jakiś rodzaj partykularnego interesu. Jest to więc postawa, którą także przejawiają przedstawiciele stanu ogólnego. Jednak w stopniu, w jakim ich pojęcie ogólności wpływa zwrotnie na to, jak rozumiana jest działalność pozostałych obywateli i instytucji, w których uczestniczą, można zrozumieć, co ma na myśli Boldyrev. Otóż jednostka w swych działaniach ekonomicznych występuje wobec monstrum rynkowego, przeciwko któremu podejmuje walkę, bierze na siebie ryzyko przegranej, ale dzięki temu właśnie zyskuje uznanie. Dialektyka uznania działałaby w tym wypadku wprawdzie nie między dwoma jednostkami, ale między jednostką a ową nieświadomą i brutalną ogólnością. W takim razie stawką działań ekono-

Nie tylko (...) nie jest jasne dla czytelnika, jak zdaniem Hegla mają działać mechanizmy zapobiegania dezintegracji społecznej, ale co ważniejsze, okazuje się, że nieokreśloność i abstrakcja staje się szczególnym sposobem rzeczywistego działania tych mechanizmów.

micznych byłoby tu nie samo zaspokajanie potrzeb, ale narażanie ich na szwank dla jeszcze efektywniejszego działania i zwiększania własnej mocy. A zatem interes własny jako ostateczny cel jednostki to nie tyle używanie, ile inwestowanie dla inwestowania i zyskiwanie przewagi dla jeszcze większej przewagi. W ostateczności zaś sama przewaga jest tylko punktem wyjścia do dalszej ryzykownej gry ze ślepyimi mechanizmami rynku.

Zaletą interpretacji Boldyreva jest podniesienie kwestii czegoś, co można by nazwać ideologiczną regulacją ekonomii rynkowej. Chodziłoby tu o różnicę między tym, jakimi stosunki ekonomiczne się jawią a tym, czym one są same w sobie. *Same w sobie* są one bowiem, zdaniem Hegla, urzeczywistnioną etycznością ogólnego dobra. Interpretację Boldyreva można streścić w taki sposób, że po pierwsze, stosunki ekonomiczne u Hegla są urzeczywistnieniem dobra ogólnego, a po drugie, to dobro ogólne ma kruchy i kryzysowy charakter. Po trzecie, środki zaradcze na ten kryzys są w gestii świadomości jednostki, która powinna potrafić przyjąć pańską postawę w konfrontacji z wszelkim rynkowym ryzykiem. A skoro tak, to i sama definicja kryzysu leży po stronie właściwego lub niewłaściwego sposobu przeżywania relacji rynkowych, po stronie fenomenologii, jawienia się tych relacji. Jaka jest jednak relacja pomiędzy tym fenomenologicznym i niefenomenologicznym aspektem ekonomii?

Nietrudno zauważyć, że, istotnie, formą świadomości skorelowaną z kapitalizmem jest ta heroizująca przedsiębiorczość: im więcej przeszkód i niepowodzeń przedsiębiorca doświadcza, im więcej potrafi zaryzykować, tym bardziej może czuć się jednostką godną i od innych niezależną. Co ważne, ta forma świadomości (inaczej mówiąc: ideologia) rozwiązuje problem wszelkiej utraty *equilibrium* i wszelkiej dezintegracji przez system społeczny, skoro nawet największy kryzys potrafi potraktować jako sposobność do demonstrowania własnej heroiczności. W gruncie rzeczy, jeżeli ekonomia rynkowa jest terenem dla wykazywania się heroicznością, żadne kryterium nie pozwala na uchwycenie kryzysu ani metod jego przezwyciężania. Dodajmy dalej, że ów sposób przejawiania się stosunków ekonomicznych rzutuje także na jedną z możliwych form regulowania ich przez urzędy publiczne i administrację, których neoliberalny charakter działania miałby na celu przygotowanie i zachęcanie jednostek do samodzielnej aktywności gospodarczej i „brania spraw w swoje ręce”. Pod tymi formułami kryje się wiele konkretnych społecznych urządzeń, jak warsztaty z pisania CV, autoprezentacji, zajęcia z przedsiębiorczości w szkołach, słowem, wszelkie próby podniesienia temperatury kapitalistycznego wyścigu i redystrybucji godności podług kryterium rynkowego heroizmu. Jest to na swój sposób bardzo dialektyczne remedium, którego działanie polega na tym, że leczy się tym, co jest przyczyną choroby.

Neoliberalny sposób rozumienia roli instytucji publicznych oraz relacji społecznych, których te pierwsze mają stanowić odzwierciedlenie, w tym świetle okazywałyby się pochodną roli stanu ogólnego, jako tego, który stanowi ukoronowanie heglowskiej myśli o ważności samych instytucji. Okazuje się, że analiza tekstu Hegła pozwala wyprowadzić ideologię neoliberalną, propagującą minimalizację roli instytucji publicznych z samej konstrukcji tych instytucji i nadzwyczajnej wagi, która jest im w nowoczesności przypisana.

Z drugiej strony, jeżeli przyjmiemy, że mamy tu do czynienia z ideologią, która zniekształca obraz tego, jak rzeczy mają się *same w sobie*, łatwo można wysnuć błędny wniosek, że cały szkopuł z tak zrekonstruowanymi stosunkami społecznymi polega na tym, że ludzie źle je sobie przedstawiają i że to błąd rozpoznania obiektywnej sytuacji jest źródłem niepokoju i nieznośnej atmosfery wojennego napięcia na rynku. Odpowiedzią na tak zdiagnozowany problem byłyby z kolei znowu propozycje zwolnienia tempa, minimalizowania potrzeb prywatnych, zwalnianie z uczestnictwa w brutalnej rywalizacji, odnajdywanie siebie poza rynkowymi stosunkami, „negocjowanie własnej alienacji” przez te stosunki. Od razu można zauważyć jednak, że zarówno heroizacja dokonań rynkowych, jak i wszelkie próby wyzwolenia się z niej są raczej kolejnymi ideologicznymi urojeniami, które – podobnie jak ta pierwsza ideologia – próbują tylko zaradzić ekscesowi, obecnemu już w tym, co nazwane zostało tu „rzeczą samą”, czyli w rynkowych stosunkach społecznych. Z drugiej strony błąd poznawczy i zniekształcenie, jakie towarzyszą tym ideologicznym przedstawieniom, okazują się czymś więcej niż tylko odbiciem rzeczywistości, mianowicie: fenomenologicznym momentem podtrzymującym samą rzeczywistość. Istotnym jest jednak to, że możliwy rozwój dialektyki fenomenologii kapitalizmu bierze swój początek ze strukturalnego rozdarcia pomiędzy założoną strukturą relacji w społeczeństwie obywatelskim a tym, jak ostatecznym ich zapośredniczeniem ma być działalność stanu ogólnego. Ideologia neoliberalna jest wówczas czymś więcej niż jedną z wielu możliwych hegemonii albo przygodnym spiskiem globalnej finansjery współdziałających z przywódcami państw. Wierzę, że tak naświetlona dialektyka wewnętrznej konstrukcji nowoczesnego społeczeństwa i jego instytucjonalno-państwowych zapośredniczeń pozwala także na nowo spojrzeć na wnikliwe analizy Michela Foucault’a poświęcone neoliberalizmowi (Foucault 2011, 219 i n.). Hegłowska perspektywa potwierdzałaby bowiem, że neoliberalizm jest pewnym sposobem rozumienia społecznej ogólności i projektem etycznym, umożliwiałaby jednak dostrzeżenie jego ścisłego związku ze strukturą mieszczańskiego społeczeństwa rynkowego.

Okazuje się, że analiza tekstu Hegła pozwala wyprowadzić ideologię neoliberalną, propagującą minimalizację roli instytucji publicznych z samej konstrukcji tych instytucji i nadzwyczajnej wagi, która jest im w nowoczesności przypisana.

6. Stan ogólny a los aporii nowoczesnego państwa

Stan ogólny, stosownie do określeń podanych w *Zasadach filozofii prawa*, jest wytworem samorzutnego różnicowania się prac i potrzeb w społeczeństwie obywatelskim (Hegel 1969, 200), a więc stanem pośród stanów i składową społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej strony (ze względu na swoją ogólność, bezpośrednie przeznaczenie do spraw publicznych i troski o kondycję wspólnoty politycznej) jest też stanem wyróżnionym – przez to, że wyznacza, czym jest stanowść jako taka w jej etycznym wymiarze, już nie zagubionym pośród partykularyzmów. W tej roli jest więc ogniwem łączącym społeczeństwo obywatelskie z państwem i reprezentacją tego ostatniego w obrębie tego pierwszego. To on miałby, poświęcając się państwu, wskazywać, jakiego rodzaju cnoty obywatelskie powinny regulować prywatne działania lub czuwać nad instytucjami strzegącymi tych cnót, aby przywracać ostatecznie społeczeństwu jego zagubioną etyczność. Wraz z jego rolą pojawia się przeto w obrębie systemu społecznego pojęcie polityczności nakierowanej na dobro ogólne, tj. wspólne, którego wyrazem jest państwo. W przeprowadzonej tu analizie nie chodziło o to, żeby wyliczyć funkcje stanu ogólnego możliwe do zidentyfikowania empirycznie, ale o to, by to, co empiryczne, powiązać w sposób spekulatywny i przypisać mu stosowne określenia pojęciowe – pokazać, że to, co empiryczne, jest pojęciowo konieczne. Okazało się, że pojęcie stanu ogólnego jest jednak wydrążone, że jest on niezdolny do wydania określeń własnej działalności sam z siebie i odnosi się tylko negatywnie do działań partykularnych, wyznaczających tory rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, jak i logikę jego dezintegracji. Z drugiej strony dostarcza on wzoru pańskiej obywatelskości, który uniemożliwia w ogóle rozpoznanie kryteriów dezintegracji społecznej, a w związku z tym także czyni zbędnym wszelkie działania zaradcze.

Być może ambiwalencja związana z rolą stanu ogólnego prowadzi także do tego, że Hegel sam, zamiast poszukiwać, czym dokładanie powinien się on zajmować – a na uwagę zasługuje fakt, że byłoby to także zdefiniowanie jego własnej roli społecznej, roli profesora uniwersytetu – upatruje głównego problemu w tym, w jaki sposób przeciwdziałać potencjalnej partykularyzacji i nadużyciom, prowadzącym do wykorzystywania przez stan ogólny urzędów i stanowisk dla własnej korzyści. Inaczej mówiąc, jak sprawić, by stan ten uznał, że „(...) czynność (...), jaką ma spełniać, jest bezpośrednio wartością samą w sobie i dla siebie” (Hegel 1969, 289). Warto jeszcze przyrzeć się tutaj temu problemowi, gdyż jest on w gruncie rzeczy praktycznym obrazem nierozwiązanej teoretycznej aporii związanej ze stanem ogólnym.

Proponowanym przez Hegła rozwiązaniem jest tu podwójne ograniczenie – przez hierarchię urzędów i przez „uprawnienia gmin, korporacji, co stawia tamę mieszanemu się subiektywnej arbitralnej woli w powierzonej urzędnikom władzę i co kontrolę od góry, nie sięgając aż do zachowania się w jednostkowych wypadkach, uzupełnia kontrolą od dołu” (Hegel 1969, 290).

Pierwsze ograniczenie jest naturalnie zadowalające jedynie na krótką metę, zwłaszcza jeżeli mowa jest o wertykalnej strukturze kontroli urzędów. Zawsze pozostaje bowiem problem kontroli sprawowanej nad owym wierzchołkiem, trzymającym w ryzach to, nad czym on góruje. Pozostawienie go samemu sobie uzależnia całą strukturę od przypadkowości (sam Hegel w ostateczności odwołuje się do najwyższej instancji, jaką jest monarcha). Toteż drugie wyjście opiera się na pewnej wizji zinstytucjonalizowanego konfliktu między różnymi stanami i grupami, który będzie gwarantem utrzymania jakiejś równowagi sił. To rozwiązanie wydaje się najbliższe liberalno-demokratycznej idei wzajemnego ograniczania roszczeń i zakusów rozmaitych podmiotów społecznych. Jest ono jednak całkowicie formalne w tym znaczeniu, że opiera się na założeniu, iż struktury cywilizujące ten konflikt są czymś nadrzędnym i tym samym pierwotnym wobec różnicowania stron konfliktu. Tymczasem Hegłowska myśl wydaje się inna, bowiem to jedna z tych pozycji (stan ogólny) miałaby zgodnie z jego założeniem reprezentować tę ogólną formę, chociaż ona sama jest czymś, co w ramach tejże formy wymagałoby ograniczenia. Forma bowiem dla Hegła nie jest nigdy po prostu formą, porządkującą jakąś treść, jest ona sama także jakąś treścią.

Nietrudno zauważyć, że z bardzo podobnym problemem z zakresem uprawnień i uprawomocnieniem roli biurokracji państwowej, która miałaby rozpoznawać ogólnospołeczny interes, borykały się państwa socjalistyczne. Dyskusje na ten temat prowadzone były niemal od momentu ich powstania, któremu towarzyszyło wyłanianie się, siłą rzeczy, aparatu urzędniczego. Do znanych powszechnie autorów kojarzonych z tym problemem, jak Włodzimierz Lenin, Lew Trocki, Mao Zedong, warto dodać także polską socjolożkę, Jadwigę Staniszkis, która w *Ontologii socjalizmu* dowodziła, że w państwach bloku radzieckiego rolę pieniężnego mechanizmu ekwiwalencji zastąpił ekwiwalent kapitału kulturowego, pochodzący od wykształconych elit o zagwarantowanej przez państwo pozycji społecznej (Staniszkis 2006).

Przedstawiona tutaj analiza pozwoliła przeto odsłonić wspólny rdzeń organizujący pęknięcie instytucjonalnej formy społeczeństwa nowoczesnego, którego nie udało się przezwyciężyć ani przez realny socjalizm, ani przez zachodnie *welfare state*, którego zdobycze zaprzepaściła domi-

nacja ideologii neoliberalnej. Tych modeli nie należy jednak traktować w oderwaniu od siebie. Stan ogólny, chociaż miałby reprezentować jakiś rodzaj najwyższego dobra wspólnego, dzięki wewnętrznej dialektyce własnego nieokreślenia może prowadzić do ideologii neoliberalnej, całkowicie, wedle powszechnego przekonania, dobru wspólnemu wrogiej. Dlatego też wszelka krytyka neoliberalizmu musi wziąć pod uwagę, że jest on formą rozumienia tego, czym jest etycność jako dobro wspólne, a nie jedynie go kwestionować. To przykład potwierdzający słowa Adorno, że zamiast zastanawiać się nad aktualnością heglowskiej filozofii, warto spojrzeć na to, jak nasza rzeczywistość wygląda w oczach Hegła (Adorno 1993, 1).

7. Konkluzja: instytucjonalna struktura nowoczesności jako zacyzn rewolty

Ambiwalentna rola stanu ogólnego, czy inaczej: jego dialektyka, może zostać także potraktowana jako rozwinięcie idei Slavoj Žižka, dotyczącej dezintegracji społecznej u Hegła, która sama jest zasadą społecznej integracji. Zdaniem słoweńskiego filozofa pogodzenie jednego z drugim nie może przebiegać w oparciu o jakąś trzecią, wyższą perspektywę (Žižek 2013, 242). Społeczeństwo obywatelskie rządzone logiką prywatnego zysku rozpada się na indywidua, ale właśnie to rozpadanie się jest cechą tego społeczeństwa jako całości. Przejście od jednego do drugiego momentu jest ledwie zauważalne. Istotnym aspektem tego przejścia jest jednak to, że perspektywa, która ulega tu zmianie, nie jest czymś całkowicie subiektywnym, ale zinstytucjonalizowanym i ustanowionym w obiektywnej formie stanu ogólnego. Innymi słowy stan ogólny byłby, w swojej negatywnej charakterystyce, niczym więcej niż instytucjonalizacją negatywności obecnej w zatowizowanym społeczeństwie obywatelskim. Z drugiej wszakże strony można tu także przywołać inne twierdzenie Žižka, że opisana przez Hegła konieczność wybuchania wojen znajduje swoje odzwierciedlenie w ustawicznym konflikcie pomiędzy biurokracją państwową a społeczeństwem. Žižek widzi tu stały potencjał do rebelii, biorący się z tego, że instytucjonalny gmach zarazem reprezentuje ideę współzależności jednostek od siebie, jak i ma skłonność do alienowania się od wszelkich form tej współzależności (Žižek 2013, 450). Ta skłonność do alienacji zawiera się już w samym negatywnym określeniu reprezentantów porządku instytucjonalnego względem pracy partykularnej. Z kolei przywołanie roli śmierci, podejmowanego ryzyka utraty życia bądź zasobów, które wiąże się z pańską

postawą przedstawicieli stanu ogólnego, odgrywa rolę pomostu pomiędzy rozumieniem wewnętrznego związku dezintegracji społecznej z jej integracją.

Na zakończenie potrzebna jest jeszcze pewna uwaga dotycząca własnie pańskości. Ważnym kontekstem dla jej zrozumienia jest obecny w *Zasadach filozofii prawa* trzeci ze stanów, jakim jest postfeudalna arystokracja ziemiska. Hegel, mimo że świadom jest odchodzenia w przeszłość tradycyjnego, nieuprzemysłowionego rolnictwa, przypisuje jej rolę bardzo podobną do roli stanu ogólnego. W ten sam sposób zwolnieni są przedstawiciele obu stanów z pracy rozumianej rynkowo. Hegel kładzie także nacisk na konieczność zachowywania ciągłości rodowej razem z trwałością ich znacznych majątków, które umożliwiają poświęcanie się sprawom wagi ogólnej. Podobnie więc jak w przypadku stanu ogólnego, mamy do czynienia z pewnymi zagwarantowanymi materialnymi podstawami dla postawy czystej bezinteresowności. W *Zasadach filozofii prawa* Hegel niejasno wypowiada się na temat relacji pomiędzy stanem ogólnym a stanem substancjalnym, jednak jeszcze w jenajskim *Systemie etyczności* te dwie pozycje społeczne ze sobą utożsamia⁵. Na zainteresowanie zasługuje jednak rola, jaką w rozumieniu etyczności jako dobra wspólnego odgrywa arystokratyczna bezinteresowność, która zarazem jest bezinteresownością uwarunkowaną przez społeczne zasoby. Jest to więc pozór bezinteresowności, pozór jednak, który organizuje współrzędne życia społecznego. Idąc dalej, możemy teraz zrozumieć ścisły związek między neoliberalną koncepcją jednostki uznanej za jednostkę ogólną jedynie dzięki swej heroicznej konfrontacji z żywiołem rynkowym a potencjałem rebelii, o którym pisze Žižek. Nie należy tego jednak rozumieć dokładnie tak jak Michael Thompson, gdy twierdzi, że Hegel po prostu usprawiedliwia rebelię przeciwko rzeczywistości niespełniającej obietnicy rozumności (Thompson 2015, 118). Rozumność jest bowiem sama w sobie pęknięta, a rebelia jest jej własnym ruchem samokrytyki, dla której instytucje urągające niejako tej rozumności są właśnie same rozumną przyczyną zmiany. Rychło przecież może się okazać, że

5 Lukacs oponuje przeciwko tezie głoszącej, iż Hegel utożsamiał wówczas „stan szlachezny” z tradycyjną szlachtą, argumentując, że chodzi o Napoleoński porządek stanowisk przyznawanych indywidualom podług zasług i kompetencji, nie zaś o dziedziczną zasadę przechodniości urzędów. Motyw arystokratycznej dziedziczności rodowej, która byłaby ingerencją przyrody w tkankę stosunków społecznych, pozostaje jednak u Hegla zachowany w odniesieniu do monarchy *Systemie etyczności* oraz *Zasadach filozofii prawa*, a w tym drugim tekście także, co ciekawe, jakby przeciwnie w stosunku do przemian historycznych, w odniesieniu do stanu substancjalnego (Lukács 1980, 667).

ta jednostka, zyskując obywatelską cnotę wzorowaną na bezinteresownej postawie przedstawiciela stanu ogólnego, dostrzeże, że zagwarantowanie jej takiej właśnie możliwości bycia bezinteresownym jest jej własnym interesem. Wyłączenie stanu ogólnego (podobnie jak stanu substancjalnego) z logiki interesu rynkowego może przedstawiać wzorzec ostatecznego interesu *bourgeois* jako bezinteresowności związanej ze stawianiem czoła rynkowej negatywności, lub, z drugiej strony, możliwość bezinteresowności mogłaby zostać potraktowana jak pewien szczególnie interes związany z marzeniami indywidualnego wyswobodzenia się z presji rynkowej rywalizacji i ustawicznej walki o przetrwanie. W ten sposób wołał bezinteresowności, jakim Hegel okrywa zainteresowania stanu ogólnego, można by potraktować jak ideologiczne nadużycie, ale także jak prowokację – konieczną do zmiany społecznej. Wyprowadzona stąd Hegłowska lekcja o instytucjach byłaby więc nie taka, że są one po prostu konserwowaniem i zabezpieczaniem stanu obecnego, przeciwnego zmianie, ale sam sposób ich utrwalania uruchamia wywrotową dialektykę.

Wykaz literatury

- Adorno, Theodor W. 1993. *Hegel: Three Studies*. Tłum. S.W. Nichol森, wstęp S.W. Nichol森 i J.J. Shapiro. Cambridge–London: The MIT Press.
- Avineri, Shlomo. 1994. „Ja», działalność gospodarcza i dialektyka społeczeństwa obywatelskiego.” W Avineri, Shlomo. *Filozofia transcendentna a dialektyka*, red. Marek Siemek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Avineri, Shlomo. 2009. *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Tłum. Tomasz Rosiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boldyrev, Ivan. 2016. „The Beast and the Universal: Hegel’s Critique of Political Economy.” W *Crisis and Critique: Critique of Political Economy* 3(3): 84–91.
- Buchwalter, Andrew. 2017. „The Ethicality in Civil Society: Bifurcation, »Bildung« and Hegel’s Supersession of the Aporias of Social Modernity.” W *Hegel’s Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, red. David James. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2011. *Narodziny biopolityki*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, Jürgen. 1983. „Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej *Filozofii ducha* Hegla.” W Habermas, Jürgen. *Teoria i praktyka*. Tłum.

- Zdzisław Krasnodębski i Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: PIW.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2015. „Vorlesungen über die Philosophie des Rechts.” W Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke. Nachschriften zu den Kollegien Der Jahre 1824/25 und 1831*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste Düsseldorf.
- Iltting, Karl-Heinz. 1971. „The Structure of Hegel’s Philosophy of Right.” W *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, red. Zbigniew Pełczyński. Oxford: Pembroke College.
- Jacyno, Małgorzata. 1997. *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Lukács, György. 1980. *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. Marek Siemek. Warszawa: PWN.
- Marks, Karol, i Engels, Fryderyk. 1961. „Ideologia Niemiecka.” W Marks, Karol, i Engels, Fryderyk. *Dzieła*. T. III. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mowad, Nicholas. 2015. “The Purest Inequality Hegel’s Critique of the Labor Contract and Capitalism.” W Mowad, Nicholas. *Hegel and Capitalism*. New York: State University of New York Press.
- Musil, Robert. 2002. *Człowiek bez właściwości*. T. III. Tłum. Krzysztof Radziwiłł i in. Warszawa: Porozumienie Wydawców.
- Nowicki, Florian. 2014. „Marek Siemek a ideologia świata nowoczesnego.” *Przegląd Filozoficzny* 1(89): 263–278.
- Siemek, Marek. 1998. „Ku krytyce »nie-instrumentalnego rozumu.«” W Siemek, Marek. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, Marek. 1998. „Prawo etyczności i etyczność prawa.” W Siemek, Marek. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, Marek. 2002. „O dialektyce »kultury« w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.” W Siemek, Marek. *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, Marek. 2007. „Hegel jako filozof nowoczesnego państwa prworządowego.” W Siemek, Marek. *Filozofia polityczna Hegla*, red. Andrzej Przyłębski. Poznań: Campo dei Fiori.
- Taylor, Charles. 2015. *Hegel and the Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Michael J. 2015. „Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy.” W *Hegel and Capitalism*, red. Andrew Buchwalter. New York: State University Of New York Press.
- Wójcik, Bartosz. 2022. *Bellatrix Minerva: wojna i polityka w filozofii*

Hegla, nieopublikowana rozprawa doktorska, ISP PAN, promotor prof. Nina Gładziuk.

Žižek, Slavoj. 2013. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

Stanisław Chankowski – pisze doktorat z filozofii społecznej Hegla w GSSR PAN. Zajmuje się filozofią idealizmu niemieckiego, teorią klas i psychoanalizą lacanowską.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk
00-330 Warszawa
ul. Nowy Świat 72
email: staschankowski@gmail.com

Cytowanie:

Chankowski, Stanisław. 2022. „Rola stanu ogólnego a znaczenie instytucji publicznych w *Zasadach filozofii prawa* Hegla.” *Praktyka Teoretyczna* 2(44): 19–47.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.2

Author: Stanisław Chankowski

Title: The Role of the Universal Estate and the Weight of Public Institutions in Hegel's "Philosophy of Right"

Abstract: The text analyses the activities that are delegated by Hegel to the universal estate in his *Philosophy of right*. The characterization of these activities is very superficial, despite the extremely important role assigned to the representatives of this group within the totality of the social structure. The universal estate should, according to Hegel, address the universal good and prevent the disintegration to which the blind laws of modern economics lead. Accordingly, the universal estate should represent a kind of supreme common good and should provide the criteria for its understanding to the rest of the public institutions. The meaning of Hegel's text, however, is ambiguous. On the one hand, he attributes an extraordinarily high rank to these institutions, differing himself from the proponents of an atomistic social ontology; on the other hand, the elaboration of the characterization of the universal estate leads to a neoliberal understanding of the role of institutions. This role would come from the fact that the universal estate is defined by the negation of all particularistic interest and by master's attitude of confronting negativity. The universalization of this pattern in civil society leads to the ideological concept of the heroic entrepreneurship and its institutionalization as a paradigmatic way of understanding the common good.

Keywords: universal estate, ethical life, economics, *bourgeoise*, *citoyen*, Hegel

MAŁGORZATA ANNA MACIEJEWSKA
(ORCID: 0000-0003-4078-4981)

The Necessary Feminisation of the Hegelian Dialectic

By claiming that self-consciousness exists only as recognized, Hegel undermined the paradigm of the autonomous subject. But since in western culture autonomy is paired with masculinity, it follows that what Hegel proposes is in fact a feminisation of our notion of subjectivity. His misogyny, however, prevents him from noticing this, and in his description of the ethical state he reinstates the masculine, self-subsistent subjectivity as the model of the citizen and excludes women from the public sphere, which leads to inconsistencies in his theoretical project. I argue that this is the result of denying women recognition so that men could have the love and care guaranteed in order to uphold their illusion of autonomy, which jeopardizes the idea of the ethical state. In this way, both Hegelian insights and his blind spots provide us with tools for the analysis of contemporary democracies struggling with the inheritance of liberal contract theories and capitalist (ir)rationality.

Keywords: autonomy, care work, ethical state, family, recognition, women's subjectivity

Introduction

Hegel did not devote much space to women, but in what he did write on the topic there are quotations providing unambiguous evidence for his misogyny. No wonder that feminist engagements with his philosophy have mostly been critical (see e.g. Jagentowicz Mills [1996a], Hutchings and Pulkkinen [2010]). There are, however, also exceptions and, for example, Kimberly Hutchings (2003) argues that Hegel's anti-dualism can be a source of inspiration for feminists who strive to displace the cultural binaries supporting the oppositional characterisation of genders and, in effect, patriarchal domination.

Seyla Benhabib (1996) distinguishes three types of feminist approaches to classical philosophy. The authors relying on the "good father" approach draw on whatever they find inspiring in their favourite philosopher's works and tactfully look away when he "utters inanities" on women (Benhabib 1996, 26). Contrariwise, the "rebellious daughter" approach adherents claim that masculine domination pervades the very categories of traditional philosophy, which, therefore, cannot be meaningfully utilised for feminist purposes. Benhabib herself proposes to adopt a middle ground method, a "feminist discourse of empowerment," which refuses to abandon the Enlightenment ideals of freedom and equality but at the same time challenges the fundamental assumptions of the classics (Benhabib 1996, 27).

The approach taken in the present article could be labelled as "the good father gone astray and set right by the rebellious daughter," since it argues for a transformation of fundamental philosophical categories but finds its source—overlooked by the author himself—in Hegel's own works. My contention is that by stipulating that self-consciousness exists "only as something recognized" (Hegel 2018, 76), Hegel introduces a new type of subjectivity, whose traits coincide with what is culturally coded as feminine.¹ However, his misogyny makes him unaware of the potential conceptual and social revolution implicit in his ideas, which leads to inconsistencies in his political philosophy. In this way, the femininity of the Hegelian self-consciousness remains only "in itself" and

1 Let me underscore that when writing about men and women I have in mind the cultural patterns of masculinity and femininity, which, though having influence over all of us, are realized in varying degrees by individuals. For example, care is still supposed to be the responsibility of women, and in this respect it is feminine, even though there certainly exist caring men and selfish women. I definitely do not intend to support an essentialist thesis that women, as opposed to men, are intrinsically caring.

must necessarily be spelled out and made “for itself.” The necessity stems both from the logic of the dialectic and the historical developments, namely, the advent of feminism. Hegel maintained that “every individual is a *child of his time*; so philosophy too is *its own time apprehended in thoughts*” (PR, 15; *Pref.*).² Reading Hegel through a contemporary feminist lens and amending his ideas to suit changed historical conditions is, therefore, in accord with the historicity and dynamic nature of his philosophy.

The article starts with a discussion of two stories of recognition presented in *The Phenomenology of Spirit*. I will argue that the self-consciousness that “has come out of itself” undermines not only the western tradition of self-positing “Cartesian subject” but also the masculine ideal of autonomous subjectivity. This, however, is soon reinstated in the description of the self-consciousness “equal-to-its-own-self,” which enters the life and death struggle for recognition. And even though Hegel shows persuasively that domination is self-subverting, and only the former type of subjectivity is capable of mutual recognition, which is the basis of Spirit, the schema of master and slave has often been considered as *the* model of Hegelian recognition.

I propose that the reason for this is that autonomy and belligerence are the expected characteristics of masculine subjects, which in patriarchal culture have the status of “subjects in general.” But interdependence and care are indispensable for the Hegelian project of ethical life as an organic unity, and in the *Outlines of the Philosophy of Right* he tries to include them in the state defined as the dialectical synthesis of the family and civil society. However, as I will argue in the second section, if care is supposed to be solely the duty of women who are excluded from civil society, there is no way a caring attitude can be incorporated in the public sphere. Delineating the stakes of Hegel’s theoretical short-sightedness, I will draw on Carole Pateman’s (1988) analysis of the sexual contract. We will see that its terms enable husbands to have recognition guaranteed and at the same time avoid the self-defeating consequences of domination—of course at the cost of women.

To analyse in more detail why Hegel falls into this trap which jeopardizes his theoretical enterprise, in the third section we will go back to the *Phenomenology* where the family is described as oppositional to the state, with the clash between the divine and state laws resulting in the

2 I preserve the original italics in all quotations from Hegel and quoting his works I give both page and paragraph number. I use the abbreviations: PR (*Outlines of the Philosophy of Right*), PS (*Phenomenology of Spirit*), L (*Love*), with details of the editions in the references.

destruction of ethical life. I will argue that the roots of understanding the family and divine law as threatening to the (male) individual and the state lie in the lack of recognition of women as wives and mothers, which is prevented by the masculine illusion of self-subsistence. As a result, contrary to Hegel's dictum, it is men who are the "eternal irony of the community." We will conclude that the risk a subject must take to become a self-consciousness is not the risk of death, but of rejection in love: of granting the other the right to refuse. Thus, the dialectical synthesis producing true equality and freedom in ethical life is possible only if masculine subjects "come out of themselves" and transform their understanding of autonomy so as to acknowledge their vulnerability and dependence on the other.

Two Tales of Recognition³

Hegelian self-consciousness is a stage in the development of Spirit which comes into existence when the subject realizes that all the attempts to conceive of reality as separate from itself are futile. It cannot see the world otherwise than through its own categories, thus, it "is to itself its own object" (PS, 72; § 166). Its vulnerability as a subject co-constructed by its perception of the world becomes evident when it meets its counterpart and both self-consciousnesses try to fit the other into their own categories and at the same time notice that they are objectified by the other's eyes:

There is for self-consciousness another self-consciousness; it has come *out of itself*. This has a twofold significance: *first*, it has lost itself, for it finds itself as an *other* essence; *secondly*, in doing so it has sublated the other, for it does not see the other as an essence either, but in the *other* sees *its own self*. (PS, 76; § 179)

For the self-consciousnesses to retain the status of subjects and not just objects in the other's outlook on the world, both of them must simultaneously suspend their own notions defining their counterpart and distance themselves from the way the other perceives them. They must accept that their categories may not capture the reality adequately: I am more than what the other sees in me and they also transcend my limited knowledge of them. On the other hand, the other's eyes may

3 The analysis of mutual recognition presented in this section owes a lot to Williams (1992) though it also differs from his interpretation in many respects.

make us see ourselves in a new light and reveal unnoticed aspects of our characters, so in the process of mutual recognition we must also allow them to perceive us from their own perspective. If such sublation of our categories is performed successfully, both self-consciousnesses are recognized as subjects:

This ambiguous sublation of its ambiguous otherness is equally an ambiguous return *into itself*; for *first*, through the sublation, it receives back its own self, for by sublating *its* otherness it again becomes equal to itself; but *secondly*, it equally gives the other self-consciousness back to it again, for it found itself in the other, it sublates this Being *of itself* in the other, thus lets the other again go free. (PS, 77; § 181)

This allows the self-consciousnesses to construct a common reality in which they are simultaneously subjects, its co-constructors, and objects perceived by the other. In this way, they form Spirit: “the unity of these self-consciousnesses: *I* that is *We*, and *We* that is *I*” (PS, 76; § 177). Mutuality is, however, vital here: “one-sided doing would be useless because what is supposed to happen can only come about through both” (PS, 77; § 182). Withdrawing our categories from the other and agreeing to become incorporated in their outlook on the world is risky, because they may use this to objectify us and destroy our subjectivity. Thus, it is tempting to simply force the other to recognize us as the creators of the only valid perspective, and in the *Phenomenology* the account of the life and death struggle follows immediately the presentation of mutual recognition.

Hegel describes the self-consciousness entering the struggle as a “simple Being-for-itself, equal-to-its-own-self through the exclusion *from itself* of everything *else*” (PS, 77; § 186). This leaves no space for the negotiation of a common reality and the struggle ends with one of them imposing its categories on the objectified other. However, forced recognition proves to be worthless and in striving to deny his vulnerability the master is in effect even more dependent on the slave: “The *truth* of the independent consciousness is accordingly the *servile consciousness* (...) its essence is the inverse of what it wants to be” (PS, 80; § 193).

We can see, therefore, that the two stories of recognition are associated with two utterly different types of subjects. The accomplishment of mutual recognition or its degeneration into self-defeating domination turns on the attitude of the self-consciousnesses: will they be able to accept their dependence on the other and construct a synthesis of their perspectives or will they stick to the illusion of autonomy and use force

to obtain recognition? The former stance is in accord with the Hegelian dialectical reason, as opposed to the one-sidedness of the abstract understanding. But even though Hegel shows clearly that domination self-destructs and there are no winners in the life and death struggle, this has been commonly understood as *the* Hegelian account of recognition. It may be partly due to the obscurity of the passages describing the double sublation of otherness necessary for mutual recognition, or to the influence of Alexandre Kojève, which, via Sartre, caused even Simone de Beauvoir to deplore the fact that women do not kill: “The worst curse on woman is her exclusion from warrior expeditions; it is not in giving life but in risking life that man is raised above the animal; that is why superiority has been accorded in humanity not to the sex that brings forth but to that which kills” (Beauvoir 2011).

I would contend, however, that the reason is that being dependent and objectified by the other (even if only in a sublated way) is incompatible with masculine subjectivity: autonomous, controlling and defining the world. Before Hegel, the subject was generally understood individualistically in Western philosophy, with the self-positing Cartesian subject as an extreme case. But even the Aristotelian idea of the “social animal” underscored only the importance of political participation for full humanity. Male individuals’ education depended on negotiating their position with other men, but their dependence on women’s reproductive work necessary for their upbringing and everyday sustenance was erased. That is why, as Carole Pateman famously claimed, “the »individual« is a patriarchal category” (Pateman 1988, 184). Hegel’s claim that recognition is not only a question of social status but is also indispensable to our very existence enables including individual neediness and vulnerability in the notion of subjectivity. To gain recognition we must accept our dependence on the other, but what is more, we must also allow them to see us their way, which further subverts patriarchal masculinity as defining the world and not being the object of others’ definitions.⁴

In this way, Hegel includes in his account of subjectivity the dependence which in patriarchal culture is displaced onto women. But his feminisation of subjectivity has also another aspect, because the very ability of synthesis demands attention to the other’s perspective. Care, the traditional female responsibility, consists precisely in “coming out of yourself” and focusing on the other’s needs, which limits the inde-

4 Such epistemological domination is the reason why mansplaining still comes so naturally to most men.

pendence of carers. As Carol Gilligan (1982) showed in her seminal work, instead of relying on well-defined rules to find the right solution, the ethics of care stipulates that we take into account the perspectives of everybody our action will affect. And since their requirements are often in conflict, this relies on the ability to think in a dialectical way and form a synthesis accommodating all the relevant needs as well as possible.

The femininity of the self-consciousness that has “come out of itself” becomes even more compelling if we notice that the critique of various culturally entrenched dualisms which coincide with and enforce the man/woman divide is a frequent theme in feminist literature. For example, Val Plumwood (1993) challenges the equation of women with nature, as opposed to the masculine—and “generally human”—culture, but also argues that we should abandon the modern attitude towards nature based on mastery and exploitation. Similarly, Elizabeth Grosz (1994) criticises both the Cartesian detachment from denigrated bodies and the displacement of corporeality onto women so that men could maintain the illusion of themselves as pure minds unsullied by carnal needs and desires. Hegelian dialectical patterns are also recognizable in the work of Patricia Hill Collins (1990), who proposes a “both/and conceptual stance” as the basis of Afrocentric feminist thought, and of Donna Haraway (1988), who strives to overcome the dualism of the subject and object of cognition. This list could be continued. But I hope we can see by now that the repudiation of the feminine, which is the cornerstone of patriarchal masculine subjectivity, leads precisely to the one-sided thinking Hegel so passionately criticised. And it inevitably breeds domination.

Is the State Ethical?

Hegel certainly did not intend to gender the two types of subjectivities in his account of recognition, and the conclusion that it is the feminine one which is rational would undoubtedly astound him. In the account of the family in the *Outlines of the Philosophy of Right*, however, the subjects are gendered explicitly, but if we compare them to the ones which were the upshot of our analysis of the *Phenomenology* in the previous section, we notice a telling shift.

We cannot say we are surprised to learn that man is “powerful and active” and “has his actual substantial life in the state, in learning (...) as well as in labour and struggle with the external world and with him-

The repudiation of the feminine, which is the cornerstone of patriarchal masculine subjectivity, leads precisely to the one-sided thinking Hegel so passionately criticised. And it inevitably breeds domination.

self (...) he fights his way to self-subsistent unity with himself.” And neither is it unexpected to read that woman is “passive and subjective” and “has her substantial vocation in the family, and her ethical disposition is to be imbued with family piety.” But it also turns out that the masculine subject is “spirit in its self-diremption into personal self-subsistence for itself and the knowledge and volition of *free universality*” whereas the feminine one is “spirit maintaining itself in unity,” and its knowledge and volition has “the form of *concrete individuality* and *feeling*” (PR, 168–169; § 166).

Thus, contrary to the *Phenomenology*, it is the masculine, self-subsistent subject that is universal and internally divided here, while the feminine one is unitary and particular. It could not be otherwise if men are supposed to be the driving force of the dialectic of the state and not the self-defeating “equal-to-its-own-self” subject whose “essence is the inverse of what it wants to be” (PS, 80; § 193). However, the philosopher’s earlier insight that self-subsistence is untenable and Spirit is impossible without the acknowledgment of our interdependence is still valid, and in the analysis of the family, civil society and the state we can find mechanisms analogical to the ones leading to the self-destruction of enforced recognition.

As understood in the *Philosophy of Right*,⁵ ethical life is supposed to be an organic unity of individuals which preserves their distinctness and thereby establishes their freedom: “The *right of individuals* to be *subjectively determined* as free is fulfilled when they belong to an actual ethical order, because (...) it is in an ethical order that they are actually in possession of their *own* essence or their own inner universality” (PR, 160; § 153). At this stage, the subject has fully internalized the laws: “his spirit bears witness to them as to *its own essence*, the essence in which he has a *feeling of his selfhood*, and in which he lives as in his own element which is not distinguished from himself. The subject is thus directly linked to the ethical order by a relation which is closer to identity than even the relation of faith or trust” (PR, 155; § 147).

Therefore, if marriage is supposed to be ethical, it must not be forced in any way and Hegel writes that the “objective source [of marriage] lies in the free consent of the persons, especially in their consent to make themselves *one person*, to renounce their natural and individual personality” (PR, 164; § 162). But what can women renounce if they are confined to the family? Arguing against consanguineous marriage Hegel points out that “individuals in the same circle of relationship have no

5 As we will see later on, this is different in the *Phenomenology*.

distinctive personality of their own in contrast with that of others in the same circle” (PR, 170; § 168). He can see, therefore, that for marriage to be the ethical unity preserving difference and founded on authentically free consent, the husband and the wife must be separate and, at least to some extent, independent. However, he somehow forgets this when he depicts women as passive and excludes them from the public sphere. As a result, the family he defines should rather be described by William Blackstone’s infamous phrase: “the husband and wife are one and that one is the husband.”

While the family is the seat of love and care, civil society is composed of selfish individuals who, however, are interdependent because their needs can be realised only through a social system:

In the course of the actual attainment of selfish ends (...) there is formed a system of complete interdependence, wherein the livelihood, welfare, and rightful existence (...) of one individual are interwoven with the livelihood, welfare, and rights of all. On this system, individual welfare, etc., depend, and only in this connected system are they actualized and secured. (PR, 181; § 183)

The idea that an aggregate of individuals furthering only their own ends would somehow secure the welfare of all reminds us of “trickle-down economics” where “a rising tide lifts all boats.” However, Hegel himself is aware that “trickle-down universality” cannot work since “contingencies, physical conditions, and factors grounded in external circumstances (...) may reduce people to *poverty*” (PR, 219; § 241). Additionally, “at the other end of the social scale, [we can see] conditions which greatly facilitate the concentration of disproportionate wealth in a few hands” (PR, 221; § 244). What is worse, this cannot be amended simply by charitable assistance to the poor, because if the needy “receive subsistence directly, not by means of their work” this violates “the principle of civil society and the feeling of individual independence and honour in its individual members” (PR, 221–222; § 245). On the other hand, it is no use to give them work either, since there is not enough demand for products and Hegel concludes that “despite *an excess of wealth* civil society is *not rich enough*, i.e. its own resources are insufficient, to check excessive poverty and the creation of a penurious rabble” (PR, 222; § 245). Therefore, civil society must seek out new markets through colonisation. The 19th century belief that there will always be new lands to conquer is, however, an illusion, and there is no doubt that such a solution to the internal problems of civil society is untenable. In this way, its self-defeating character becomes evident: it can neither

provide a satisfactory social order for its own citizens, nor participate in world history on terms of equality and mutuality.

Thus, the ethical character of both the family and civil society is highly questionable, which raises doubts concerning the very possibility of the state as the pinnacle of the Hegelian ethical life. Though the state is supposed to be the synthesis, actually civil society “presupposes the state; to subsist itself, it must have the state before it as something self-subsistent” (PR, 181; § 182, *Add.*). Certainly, capitalist economies would collapse without the state taming their inequality producing mechanisms and providing at least a minimum of care, but this does look like a rather *ad hoc* solution and undeniably undermines the logical construction of this part of Hegelian dialectic.

Care is the necessary foundation of the state, understood as “the actuality of concrete freedom” where

personal individuality and its particular interests not only achieve their complete development and gain recognition of their right for itself (...) but, for one thing, they also pass over of their own accord into the interest of the universal, and, for another thing, they know and will the universal; they even recognize it as their own substantial spirit; they take it as their end and aim and are active in its pursuit. (PR, 235; § 260)

Because the state takes care of the individuals, they care for the universal good, fully identifying with it as their purpose. However, if women have been denied access to civil society, their “particular interests” are far from “complete development” in the state. Hegel would say that their interests are satisfied in the family, but equating women’s needs with those of the family erases their separate subjectivity and leaves their “personal individuality” utterly unrecognized. On the other hand, if male individuals either further their particular ends in civil society, or are taken care of in the family, they have no chance to transcend their selfishness and learn to “will the universal.” Which, actually, will not be truly universal if it does not include the interests of women understood as subjects in their own right.

Let us go back to the root of this predicament: the two types of subjectivity in the family. Mutual recognition is essentially a symmetrical process, so if Hegel had stuck to his earlier idea that domination is untenable, he would have seen that describing one party as “powerful and active” and the other as passive and devoted to others’ wellbeing cannot yield genuine reciprocity. The idea that care and family unity should be dialectically mediated by the atomicity and selfishness of civil

society does make sense, since self-care is a necessary aspect of care. Without the ability to set one's boundaries, to refuse excessive burdens and to ask for help if needed, care turns into self-effacing sacrifice which cannot be the basis of ethical mutuality. However, the synthesis of selfishness with care is impossible if these two moments are divided between two distinct kinds of individuals and the carers are excluded from the public sphere. Therefore, caring and selfishness must be conceptualized as the aspects of every single individual, with the family as the environment where care is *reciprocally* given and received, and civil society as the sphere of self-interest.⁶

But if self-centredness and "struggle with the external world" are also necessary moments of subjectivity, this brings us back to the analysis of mutual recognition, which certainly does not consist simply in openness to the perspective of the Other along the Levinasian lines. Entering the negotiation of mutuality is risky, and because our "coming out of ourselves" can be exploited by the other, we need a healthy dose of self-assertiveness to prevent it. The Hegelian life and death struggle is sometimes understood literally, as depicting the pre-social stage of human development, when the lack of social structures made physical combat the only way of solving conflicts with those who came our way. However, since humans, just as apes, are social animals, a truly lone self-consciousness has never existed.⁷ Thus, Hegelian recognition should rather be understood as an abstract framework describing manifold processes of negotiation of our position in social relations starting in infancy⁸ and continuing throughout our whole lives in the cultural and legal environments provided by the societies we live in.⁹

6 Some authors (e.g. Hutchings 2017) interpret Hegel's theory of the state as depicting its two separate spheres: the family and civil society. Though there is no space in this article to analyse this in more detail, I would contend that they should also be understood as different types of social interdependence, which, synthesised dialectically, form two aspects of being a citizen, just as abstract personhood and morality are two moments of the ethical individual. Thus, the problem is not that men have to "move literally and metaphorically between private and public spheres" (Hutchings 2017, 108), but that these two aspects of self and being with others are not properly synthesised in men if care is the sole responsibility of women who, being excluded from the public sphere, have no chance of such synthesis at all.

7 The few cases of people who managed to survive physically without human interaction show clearly the destructive results of such deprivation for psychological development.

8 Jessica Benjamin (1988) uses the Hegelian framework of recognition to describe mother-infant relations.

9 Robert R. Williams (1997) argues that recognition is the basic concept

Caring and selfishness must be conceptualized as the aspects of every single individual, with the family as the environment where care is *reciprocally* given and received, and civil society as the sphere of self-interest.

This suggests a different interpretation of the passage from the section on recognition where Hegel writes: “The individual who has not risked his life may well be recognized as a *person*; but it has not attained to the truth of this recognition as recognition of an independent self-consciousness” (PS, 78; § 187). The courage stipulated here needn’t always consist in putting our physical integrity at stake but rather in risking our social or psychological lives when we “come out of ourselves” and allow the other to modify our perspective, or, conversely, when we intervene in theirs. Both these abilities are necessary for genuine mutuality and for the construction of our shared reality. But what we construct in this way is not only our social world but also our emotional communities of care and love, where it is especially difficult and painful to accept the risk of rejection. Consequently, it is tempting to develop a social structure minimizing this risk for us by invalidating the separate subjectivity of the other.

Though Hegel was a ruthless critic of the liberal understanding of the state as an atomistic aggregate of interests, he does subscribe in his own work to one of the foundations of this modern political order: the fantasy of autonomous individuals raised on the backs of women and their invisible reproductive work.

In her classic *The Sexual Contract*, Carole Pateman (1988) maintains that the idea of the public sphere where autonomous individuals interact to form the capitalist economy and the liberal political order depends—or rather parasitizes—on the hidden private sphere where patriarchal individuals receive the care necessary to uphold the illusion of their independence. Though Hegel was a ruthless critic of the liberal understanding of the state as an atomistic aggregate of interests, he does subscribe in his own work to one of the foundations of this modern political order: the fantasy of autonomous individuals raised on the backs of women and their invisible reproductive work.¹⁰ The internally divided masculine subject struggling “with the external world and with himself” regains his integrity in the family where “he has a tranquil intuition of this unity, and there he lives a subjective ethical life on the plane of feeling” (PR, 169; § 166). Laura Werner writes that in his early Jena works Hegel remarked that “a mended sock is better than a torn one; not so with self-consciousness” (quoted in Werner 2010, 204), and she adds that women are “the ones repairing the torn socks and the torn self-consciousnesses returning home to find wholeness” (Werner 2010, 206).

In this way, the masculine, self-subsistent subject turns out to be critically dependent on the work of his subordinate wife, just as the

permeating the whole of Hegelian ethical and political philosophy.

10 In this sense the Hegelian family is indeed modern as Hutchings (2017) argues. This does not, however, imply women’s emancipation but their subordination disguised by proclamations of universal equality—a feature shared by modern theories resting on what Pateman labels the “fraternal contract.”

master from the *Phenomenology* was reliant on the slave. Why doesn't Hegel conclude that "the truth of the masculine consciousness is accordingly the feminine consciousness" and its autonomy is sheer illusion? Pateman writes that the sexual contract, which is the hidden fundament of modern social contract theories, is internally inconsistent, because even though women are assumed to be in general incapable of entering into contracts, there is one contract they *can* but also *must* enter: the marriage contract (Pateman 1988, 6). And if we look at it from the perspective of recognition we see, how it provides a "solution" for male masters. They can have recognition guaranteed, because women are not in a position to reject them, but it is not worthless, like the slave's forced recognition, because it is lovingly given! This oxymoronic fiction of mandatory voluntariness is what the Hegelian dialectic of the state rests on. But as a fiction, it definitely cannot be a firm ground and, contrary to Hegel's infamous dictum, it makes men, not women, "the eternal irony of the commonwealth" (PS, 190; § 475).

Men: The Eternal Irony of the Commonwealth

Love and politics seem to be completely different spheres of human interaction and the thesis that men's inability to bear rejection in love shapes the ideological fundamentals of modern democracies may seem a bit far-fetched. Fortunately, our good father Hegel has provided us with insightful analyses supporting this claim, which (being simultaneously an errant father) he subsequently overlooked. In this section we will study the description of ethical life in the *Phenomenology of Spirit* where it is a relatively early stage in the development of Spirit. And while in the *Philosophy of Right* the ethical order is the Spirit's highest achievement, a synthesis with which all individuals can identify as truly their own, in Hegel's earlier work the ethical realm is "an immaculate world, a world unsullied by any discord" (PS, 183; § 463), but at the same time—and precisely because of the immediate character of its unity—a world divided with deadly conflicts leading inevitably to its destruction. But before we proceed to Hegel's famous treatment of Sophocles's *Antigone*, let us look in more detail into his depiction of love and marriage.

In his early essay devoted to love, Hegel wrote that "genuine love excludes all oppositions" (L, 304) and "in love, life is present as a duplicate of itself and as a single and unified self" (L, 305). We can see, therefore, that in this case there is no delineation of boundaries, which we witnessed in the description of mutual recognition. And since this

is what enabled the construction of shared reality and the validation of the self-consciousnesses' cognitive abilities, we cannot be surprised that "love completely destroys objectivity and thereby annuls and transcends reflection, deprives man's opposite of all foreign character, and discovers life itself without any further defect" (L, 305). The understanding of love as a merging without internal differences is also preserved in Hegel's mature *Philosophy of Right*, where we read that in love "I do not wish to be a self-subsistent and independent person and that, if I were, then I would feel defective and incomplete" and that is why love is "the most tremendous contradiction" (PR, 162; § 158, *Add.*).

But if equitable relationships are supposed to rest on mutual recognition, why shouldn't it be the basis of love? In the *Phenomenology* Hegel writes that in the family recognition is possible only between a brother and a sister, since "the moment of the *singular Self*, recognizing and recognized, may here assert its right, because it is linked to the equilibrium of the blood and to a relation devoid of desire" (PS, 181; § 457). The desire preventing recognition in marriage is, however, exclusively male because the wife

remains immediately universal and alien to the singularity of desire; whereas in the husband these two sides are separated, and since he possesses as a citizen the *self-conscious* force of *universality*, he thereby purchases for himself the right of *desire* and, at the same time, preserves his freedom in regard to desire. Insofar, then, as in this relationship of the wife there is an admixture of singularity, her ethical character is not pure; but insofar as her ethical character is pure, the singularity is a matter of *indifference*, and the wife lacks the moment of recognizing herself as *this Self* in the other. (PS, 181; § 457)

Thus, being a citizen gives the man the right to desire, but also "preserves his freedom in regard to desire." This surely means he can control his own urges, but it also implies the freedom from being the object of someone else's desire. Consequently, being deprived of citizenship, women can neither actively desire, nor can they disentangle themselves from being objectified by the desires of others. The result is, as Hegel says plainly, that wives are not recognized as individuals, and conversely, for them also "it is not *this* husband, not *this* child, but *a husband, children in general*" (PS, 181; § 457). It appears, therefore, that "a wife" is only a social function: interchangeable and unrecognized as this particular person, and supposed to provide care for whoever happens to fill the slot of "a husband" or "children in general."

It appears, therefore, that "a wife" is only a social function: interchangeable and unrecognized as this particular person, and supposed to provide care for whoever happens to fill the slot of "a husband" or "children in general."

Moreover, Hegel also denies the possibility of recognition between parents and children, because the former's role is fostering the independence of their offspring—"seeing the Being-for-itself come about in the other, without taking it back again"—and the latter fight their way to separation "in which the source dries up" (PS, 180–181; § 456). This, however, must concern mainly (or rather only) mothers, since it is they who are responsible for care work, and it is hard to imagine that a citizen would "dry up"—lose all purpose in life—because his children have become independent.

But as we know from the passages on recognition, due to the self-subverting nature of domination, the subordinated hold a certain power over their apparent masters. And this explains why Hegel describes the family and its divine law as a murky, underground "law of weakness and darkness" supported only by "bloodless shade" (PS, 189; § 474). "The Penates stand opposed to the universal spirit" (PS, 177; § 450) and the commonwealth's attitude is "negative with regard to the family, and consists in extracting the singular from the family," because "he is *actual* and *substantial* only as a citizen, the singleton, so far as he is not a citizen and belongs to the family, is only the *unactual* marrowless shadow" (PS, 178; § 451). The universality that the individual can attain in the family is only "*pure Being, death; it is immediate, natural having-become, not the doing of a consciousness*" (PS, 178; § 452).

It is somewhat baffling to read that as members of the family we are virtually dead and the only truly ethical duty towards our relatives is burial. It also seems rather unappreciative to dismissively reduce all the care work necessary to raise new citizens to the contingent "rendering some assistance or service" (PS, 178; § 451). I would contend that the root of these ideas lies in the fear of unrecognized, and therefore even more threatening and engulfing, femininity. The wife who sees her husband overwhelmed by animal desire is the witness of his dependence, and to the extent that she can refuse him satisfaction, has power over him. The mother reminds the public "autonomous individual" of his childhood helplessness and the massive amounts of daily care he needed to become an adult. This threatens the image of the citizen as an independent being concerned with the universal and untarnished with carnality.

But such a hostile and controlling attitude towards the family, repudiated as the feminine sphere, creates a deep conflict in society, which is self-subverting because of the crucial interdependence of these domains:

human law in its universal Being-there, the commonwealth, in its overall activation manliness, in its actual activation the government, *is, moves, and main-*

tains itself by consuming into itself the separation of the Penates, or the independent singularization into families presided over by womankind, and by keeping them dissolved in the continuity of its fluidity. But the family is, at the same time, in general the element of human law, the universal ground activating the singular consciousness. Since the commonwealth only gets its subsistence through the breakdown of domestic happiness and the dissolution of the self-consciousness into universal self-consciousness, it creates for itself in what it suppresses and what is at the same time essential to it, in womankind in general, its internal enemy. (PS, 189–190; § 475)

We can see, therefore, that women cannot obtain recognition because they are wives and mothers: because men desire them and are dependent on their care. But as Hegel showed in his analysis of recognition, domination stems precisely from the refusal to accept our dependence on the other. As a result, his supposedly objective analysis of the relations between the sexes justifies the subordination of women. The “equal-to-its-own-self” master tried in vain to achieve independence by dominating the slave, and men’s attempts to uphold the illusion of their autonomy by refusing women recognition are just as futile. But while Hegel was positive that the master’s position is untenable, he maintains that being a citizen frees a man both from his passions and from the emasculating, though indispensable, care he receives in the family. In this way, men’s efforts to erase their dependence on women are woven into the political structure.

In the *Phenomenology of Spirit* Hegel shows that such a manoeuvre gives rise to a deep rift in society and, therefore, is bound to fail. He reintroduces it, however, in his later work in a modified form. In the *Philosophy of Right* the philosopher aims to construct a rational state and knows that the family must be one of its fundamentals. But because he denies women separate subjectivity, the domination of the masculine public sphere over the family is still preserved and the difference from his earlier account of the relations between the sexes is only superficial: the dialectic supposed to construct ethical universality provides only a disguise for inequality. Although the account of ethical life in the *Phenomenology* is usually interpreted as a depiction of classical Greek society, the destructive internal tension described there is endemic in any society based on the illusion of the male self-subsistent subject resting on the exploitation of female reproductive work. And because Hegel cannot give up the ideal of masculine autonomy and sticks to the beligerently selfish model of the citizen, his mature political theory conceals the domination of women under the veil of ethical universality,

just as the proclamations of equality in social contract theories discussed by Pateman masked the domination inherent in the sexual contract.

In this way, we can see that the internally flawed structure of the Hegelian state, which leads to the collapse of civil society, stems precisely from men's fear of their dependence on women. For the masculine "self-subsistent" subjects fantasising about heroic struggles the risk of being rejected in love is too much to bear. As a result, men resort to devising social structures where they can have guaranteed the loving care of subordinated women. But since such dependence is distressingly humiliating for supposedly autonomous individuals, they shut the caregivers out of the public sphere to hide this vulnerability. And this is what makes men "the eternal irony of the commonwealth."¹¹ Dreaming of autonomy and daring deeds, but unable to risk equality in love and helplessly dependent in everyday chores. In need of care but unable to accept it openly since it threatens their honour as self-subsistent beings. Priding themselves on their universality and posing as the fundamentals of the state, but constantly destroying it with pointless fratricidal bloodshed and the ruthless enforcement of arbitrary orders.

This brings us back to *Antigone* and we can see that, just as in the account of recognition, it is the feminine self-consciousness which is universal here. This may sound surprising, because, analogously to the life and death struggle, the masculine self-defeating attitude has been read as the rational one by many commentators who maintain that Antigone, unreasonably attached to primordial divine law, simply blocks the way of the Spirit's inevitable progress. To counter this, feminist authors argued for the inclusion of women in the dialectic of recognition (Jagentowicz Mills 1996b) and for the significance of distinctly feminine voices (Irigaray 1996). But as Kimberly Hutchings rightly underscores (Hutchings 2003), Hegel does not side with Creon, but presents both parties in the tragedy as destructively one-sided:

Ethical self-consciousness now experiences in its deed the developed nature of its *actual* course of action, as much when it submitted to divine law as when it submitted to human law. The law that is manifest to it is linked in the essence with the opposed law; the essence is the unity of both; but the deed has only carried out one law against the other. But since the two laws are linked in the essence, the fulfilment of the one evokes the other and calls it forth as a violated

11 In the passage where Hegel famously uses this expression in reference to women, he charges them with preferring "the frivolity of unripe youth" to "the earnest wisdom of mature age which (...) only thinks of and cares for the universal" (PS, 190; § 475), which sounds a bit incel-like.

For the masculine "self-subsistent" subjects fantasising about heroic struggles the risk of being rejected in love is too much to bear. As a result, men resort to devising social structures where they can have guaranteed the loving care of subordinated women. But since such dependence is distressingly humiliating for supposedly autonomous individuals, they shut the caregivers out of the public sphere to hide this vulnerability.

and now hostile vengeance-seeking essence, into which the deed transformed it. (PS, 186–187; § 469)

However, if we look at it more closely, it is actually Antigone who proposes a synthetically universal closure of the deadly combat of her brothers. The burial of Polyneices is not only her sisterly duty—he deserves it simply as a human being. What is more, it is also necessary for the polis if it is supposed to be a rational state, not a barbaric one. Antigone's action is based on care: both for her dead brother and for the universality of the state. And it is Creon's undialectical obduracy which causes the death not only of the heroine, but also of his son, Antigone's fiancé, and his wife.

Hegel underscores that both brothers have an equal right to the crown, though they are also equally in the wrong. However, on the logic of accomplished facts, the one who is actually in possession of power has the—contingent, human—right to it. Therefore, “the commonwealth (...) will honour the one who was found on its side; on the other hand, the government, the restored simplicity of the Self of the commonwealth, will punish the other, who already proclaimed its devastation on the walls, by withholding the last honour (...) the honour of the departed spirit” (PS, 188–189; § 473). Patricia Jagentowicz Mills argues that Antigone's resistance is certainly not the result of her femininity, because she transcends the traditional woman's role by her intervention in the public sphere—contrary to her quiet and obedient sister Ismene (Jagentowicz Mills 1996b, 71). But what she transcends is also the uncritical one-sidedness of the ethical realm which prescribes unwavering adherence to *our* party and equally determined hostility towards *them*. By acknowledging the human dignity of the enemy her position is a truly universal one.¹²

That Hegel fails to see this, is proof of the pervasiveness of his misogyny, because he also writes that

the ethical *action* has in it the moment of crime, because it does not sublimate the *natural* allocation of the two laws to the two sexes, but rather, as *undivided* focus on the law, remains within *natural immediacy*, and, as doing, makes this one-sidedness into guilt by seizing on only one of the sides of

12 The conflict between Antigone and Creon can also be read as a political clash between two concepts of the state: the dialectical one based on the feminine rationality of care, and the authoritarian model based on masculine domination. After all, if it were not for patriarchy, she would be the natural successor to the throne.

the essence, and reacting negatively towards the other, i.e. violating it. (PS, 186; § 468)

We can see, therefore, that Hegel was aware that “the *natural* allocation of the two laws to the two sexes” must be sublated. Unfortunately, he himself did not perform it, neither in the *Phenomenology*, nor in his later work,¹³ leaving it to “rebellious daughters.” He writes that the “equilibrium [of the ethical world] can be living, it is true, only because inequality arises in it and is brought back to equality by *justice*.” And justice is reinstated by “the government of the people” “which brings back the Being-for-itself that breaks away from the equilibrium, the independence of classes and individuals, into the universal,” but what “brings back to equilibrium the universal when it becomes too powerful over the singleton” is “equally the simple spirit of him who has suffered injustice” (PS, 183; § 462). It is astonishing that he overlooks that it can also be a “she” even though the only example of an individual opposing the government in the name of justice he provides is a woman.

Feminisation, Humanisation, Love and the State

What would have happened if Hegel had stuck to his earlier insight that domination is untenable and that what makes us fully human is mutual recognition, which demands the acknowledgement of our dependence on the other, but also the ability to set boundaries? He would have avoided the error of denying women recognition and portraying them as an underground destructive force hostile to the state. Or rather, the ethical life as analysed in the *Phenomenology* would really be only an interim stage in the development of Spirit, complemented by an account sublating this self-subverting notion of citizenship and granting recognition to wives and mothers. In his mature work he would have seen that activity and passivity, self-subsistence and dependence must be synthesised in every individual, because dividing these two aspects between different types of subjectivities cannot yield genuine mutuality. In short, such a feminisation of the dialectic would have meant a thorough humanisation of women and would have put Hegel much ahead of his times. Thus, historical situatedness was undeniably a crucial factor hindering his progressiveness—and theoretical consistency.

13 The few references to *Antigone* in the *Philosophy of Right* simply reiterate the binaries of his analysis in the *Phenomenology* with no trace of transcending them. See: PR, 169; § 166.

“The most tremendous contradiction” of the desire to be one with the other can, however, be achieved only through domination. This is the attitude of the “equal-to-its-own-self” master self-consciousness that does not tolerate otherness within the realm of the world it single-handedly defines. In this way the result is indeed a contradiction, because such love inevitably degenerates into violence.

But he would also have been ahead of our times, because the radical reformation of our understanding of love and the state which follows from Hegel’s early insights has not been accomplished yet. Hegel knew that “true union, or love proper, exists only between living beings who are alike in power” (L, 304). The mutual recognition between lovers implies, however, that women must genuinely have the power to refuse, but also to actively desire—and thus objectify—the other. But in spite of campaigns like #MeToo sexual violence is rampant, and sex is still too often understood as a resource that women have and “unfeelingly” deny to men (Holloway 1984), not as a reciprocal process of giving and receiving, desiring and being desired.

This is because love is a particularly intense relationship and rejection strikes us to the very core of our subjectivities. “The most tremendous contradiction” of the desire to be one with the other can, however, be achieved only through domination. This is the attitude of the “equal-to-its-own-self” master self-consciousness that does not tolerate otherness within the realm of the world it single-handedly defines. In this way the result is indeed a contradiction, because such love inevitably degenerates into violence. It is perpetrated not only on the interpersonal level, but also social (victim blaming) and institutional (lack of procedures for the effective prosecution and prevention of sexual and domestic violence). But as Pateman shows, its roots run much deeper and can be traced to the very concept of the autonomous individual. Hegel’s theoretical conundrums serve as an excellent illustration of her theses showing the intricate connections between love and the state, between the social and the sexual contract.

If Hegel had accepted that love must rest on mutual recognition, this would have deprived men of the fundamentals of their illusory autonomy: the fiction of “voluntary” recognition which cannot be refused and the entitlement to women’s care. Hegel underscores that marriage must not be forced, but free choice of a spouse is not enough without economic, social and political equality. Denying women access to the public sphere and, importantly, giving husbands full control over family property, Hegel puts wives at their mercy. Though nowadays in western societies women have the right to own property, earn and vote, we are far from full equality and wives cannot effectively leave husbands they are economically dependent on, which results in high rates of domestic violence.

A society of fully independent individuals furthering their own ends could not endure. Not only because no rationally calculating being would take on themselves the burdens of bearing and rearing children,

but also because all of us need love and care. That is why we do need to develop a notion of the state which cares for its citizens who are “linked to the ethical order by a relation which is closer to identity than even the relation of faith or trust” (PR, 155; § 147). Hegel did not accomplish this, because, as I argued, the fiction of autonomous master subjectivity persists in his description of male self-subsistent individuals in the *Philosophy of Right*. The point, however, is not that we should renounce the idea of individual independence altogether, but rather that we reformulate it as something bestowed on us by the other’s truly voluntary recognition. As the outcome of mutual boundary negotiation enabling the construction of a We that does not erase the singular selves comprising it. Acknowledging this dependence on the other, which in patriarchal culture is displaced on women, makes masculine struggling subjectivities feminine but also simply human. And this in turn enables the humanisation of women, making room for their right to refusal.

One of the features of independent individuals is the right to own property: to be able to exclude others from the use of some resources and to have personal space. This topic needs much more extensive analysis than can be devoted to it here, but the Hegelian concept of the ethical state demands also a radical transformation of our understanding of property along the dialectical lines of mutual recognition. Hegel does note that individual property must be recognized by others (PR, 65; § 51), but he does not develop this idea in his description of the state, in effect leaving this concept in the form pertaining to the liberal abstract right. He fails to analyse what truly common property could mean on the level of family, since that would come alarmingly close to the humanisation of women. Consequently, in his discussion of inheritance quarrels we can see independent individuals in conflict, not ones sharing their common resources on the basis of love and mutual care. But such a considerate attitude is precisely what is needed to unravel the paradoxes of civil society, which rest on the assumption that accepting help is dishonourable but accumulating vast resources is simply rational, even if done at the cost of others who are deprived of care, or worse, down-right exploited.

To enter the process of mutual recognition we must acknowledge our vulnerability and be able to give and receive care, but we also need the capacity to set boundaries and actively resist injustice. Thus, the feminisation of the dialectic proposed here means the humanisation of both men and women. Only the individuals in which these two aspects of the self are synthesised can construct the rational state Hegel posits. But this would have to be a state taking seriously the protection of

women's rights: effectively eradicating sexual and domestic violence, ensuring full reproductive rights and preventing the exploitation of reproductive work. The true ethical unity must be mediated by difference—both in the state, and in the family—which is impossible without the independent subjectivity of women. Moreover, as Jessica Benjamin (1988) persuasively shows, to recognize her children and raise them as capable of mutuality the mother must herself be recognized as a separate being with her own independent needs and goals in life. To this end, care must be a social, not solely individual, responsibility, and masculine subjects must renounce their illusory autonomy and replace it with dialectical interdependence. Which, as Hegel shows, is simply rational.

References

- Beauvoir, Simone de. 2011. *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. London: Vintage Books. Epub.
- Benhabib, Seyla. 1996. "On Hegel, Women, and Irony." In *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, 25–43. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14(3): 575–599.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1996. "Love." In *Early Theological Writings*. Translated by T.M. Knox, 302–308. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008. *Outlines of the Philosophy of Right*. Translated by T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press.
- Holloway, Wendy. 1984. "Women's Power in Heterosexual Sex." *Women's Studies International Forum* 7(1): 63–68.

- Hutchings, Kimberly. 2003. *Hegel and Feminist Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Hutchings, Kimberly. 2017. "Living the Contradictions: Wives, Husbands and Children in Hegel's Elements of the Philosophy of Right." In *Hegel's Elements of the Philosophy of Right: A Critical Guide*, edited by David James. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchings, Kimberly, and Tuija Pulkkinen, eds. 2010. *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?* New York: Palgrave Macmillan.
- Irigaray, Luce. 1996. "The Eternal Irony of the Community." Translated by Gillian C. Gill. In *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, 45–58. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Jagentowicz Mills, Patricia, ed. 1996a. *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Jagentowicz Mills, Patricia. 1996b. "Hegel's Antigone." In *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, 59–88. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Werner, Laura. 2010. "The Gender of Spirit: Hegel's Moves and Strategies." In *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, edited by Kimberly Hutchings and Tuija Pulkkinen, 195–209. New York: Palgrave Macmillan.
- Williams, Robert R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. New York: State University of New York Press.
- Williams, Robert R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

MAŁGORZATA ANNA MACIEJEWSKA—graduated in philosophy and mathematics from Warsaw University. Her doctoral thesis defended at the same university concerned the role of otherness in the construction of our identities and made ample use of the Hegelian concept of recognition. Currently, She works in a project analysing the role of metaphors for our identities in the Institute of Computer Science of the Polish Academy of Sciences.

Address:

independent researcher

email: m.maciejewska@yahoo.co.uk

Citation:

Maciejewska. Małgorzata Anna. 2022. “The Necessary Feminisation of the Hegelian Dialectic.” *Praktyka Teoretyczna* 2(44): 49–72.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.3

Autor: Małgorzata Anna Maciejewska

Tytuł: Nieuchronna feminizacja heglowskiej dialektyki

Abstrakt: Postulując, iż samowiedza istnieje tylko jako uznana, Hegel podważył paradygmat autonomicznego podmiotu. Jednak ponieważ w kulturze zachodniej autonomia powiązana jest z męskością, jego propozycja oznacza de facto feminizację naszego rozumienia podmiotowości. Jego mizoginia uniemożliwia mu jednak dostrzeżenie tego i w swoim opisie etycznego państwa Hegel przywraca męską, samoistną podmiotowość jako model obywatela, wykluczając kobiety ze sfery publicznej, co prowadzi do niespójności w jego teoretycznych zamierzeniach. Argumentuję, że jest to konsekwencją odmówienia kobietom uznania, by mężczyznom mogła przysługiwać gwarantowana troska i miłość. Podtrzymuje to ich iluzję autonomii, lecz jednocześnie zaprzepaszcza ideę etycznego państwa. W ten sposób zarówno rozpoznania Hegla, jak i jego przeoczenia dostarczają nam narzędzi dla analizy współczesnych demokracji zmagających się z dziedzictwem liberalnych teorii umowy społecznej oraz z kapitalistyczną (ir)racjonalnością.

Słowa kluczowe: autonomia, etyczne państwo, podmiotowość kobiet, praca opiekuńcza, rodzina, uznanie

CATHERINE MALABOU
Przełożył: MACIEJ SOSNOWSKI

Nowe kierunki w heglizmie.
Rozmowa z Catherine Malabou

Rozmowa Agona Hamzy i Franka Rudy z Catherine Malabou poświęcona aktualności filozofii Hegla.

Słowa kluczowe: Hegel, Malabou, anarchizm, Rousseau, wyznaczenie, uznanie

Agon Hamza i Frank Ruda (A.H. i F.R.): Zaczniemy od pytania, które może wydawać się raczej nietypowe w kontekście Hegla, a zwłaszcza jego filozofii ducha obiektywnego. Pracujesz obecnie nad książką o anarchizmie. Oczekując publikacji, zaczęliśmy powoli przygotowywać się na jej oddziaływanie. Czytaliśmy prace, które napisałaś do tej pory na ten temat i słuchaliśmy Twoich wykładów. Stąd też nasze pytanie brzmi: jak sądzisz, co Hegel powiedziałby o anarchizmie? Czy próbujesz heglizm i anarchizm „pogodzić”, zbliżyć, zapośredniczyć, a może nawet podporządkować anarchizm dialektyce? I jak miałyby się do tego teza, że dla Hegla historia pojawia się i działa poprzez obiektywną formę państwa? Jakie miejsce zajmowałby anarchizm w filozofii ducha obiektywnego? Z pewnością nie może to być jakieś zwykłe, mechaniczne połączenie, które sam Hegel tak ostro krytykuje, prawda?

Catherine Malabou (C.M.): Heglizm i anarchizm wydają się parą idealnie niedobraną, szczególnie w kontekście Heglowskiej teorii silnego państwa czy władzy w ogóle. Wielu nadal stereotypowo uważa Hegla za naczelnego filozofa państwa pruskiego... Ale nawet jeśli związek między Heglem a anarchizmem wymaga jeszcze dokładnego opracowania, chciałabym zwrócić uwagę na dwa zagadnienia.

Po pierwsze zastanowienia wymaga fakt, że wielu anarchistów, głównie francuskich, odwoływało się do Hegla. W swojej książce *La Révolution du langage poétique* Julia Kristeva poświęca anarchizmowi politycznemu rozdział, w którym pokazuje, że pisarze i myśliciele skupieni wokół Mallarmégo poważnie rozważali anarchizm jako jedyną realną opcję polityczną (zob. Kristeva 1974). Na przykład Rémy de Gourmont pisze: „Optymistyczny idealizm Hegla kończy się anarchią (*se résout en anarchie*)” (Gourmont 1893, 14–15). Kristeva zauważa: „Jeśli Hegel jest największym myślicielem nowoczesnego państwa, to pojmuje je w ostateczności jako formę »logicyzacji« wolności, dyspozycji koniecznej do doświadczenia negatywności. I nawet jeśli był on daleki od tego, aby ogłosić zanik państwa, to przynajmniej wskazał na jego względność jako jedynie momentu, a więc jako czegoś dziejowo przekraczalnego (Kristeva 1974, 423).

Drugą kwestią jest myśl myśl Maxa Stirnera. Otóż zaraz po maturze dwudziestoletni Stirner (często określany „ostatnim z heglistów”) studiował filozofię na Uniwersytecie w Berlinie. Przez kolejne cztery semestry miał sposobność – w przeciwieństwie do Davida Straussa, Karola Marksa czy Fryderyka Engelsa – wysłuchać wykładów Hegla. Brał udział w zajęciach z filozofii religii, historii filozofii czy w wykładach z filozofii ducha subiektywnego. Niewiele jest opracowań na temat bezpośredniego

„Optymistyczny idealizm Hegla kończy się anarchią (*se résout en anarchie*)”.

związku, jaki istnieje między systemem Hegla a *Jedynym i jego własnością* (*Der Einzige und sein Eigentum*; Stirner 1995).

Dla Stirnera *Einzige* to wynik dialektycznego ruchu, który dokonuje się w *Fenomenologii ducha*. *Einzige* jest wcieleniem, by tak rzec, „autostrady nieszczęścia” doświadczanej przez świadomość oderwaną od wszelkich autorytetów, nakazów i norm. Dokładne zbadanie heglizmu Stirnera pozostaje jeszcze kwestią przyszłości, ale jest to niezbędny punkt wyjścia do nowego odczytania Hegłowskiej koncepcji państwa. Taka jest też moja odpowiedź na jedną z wersji Waszego pytania: „*Zasady filozofii prawa* były często odczytywane jako normatywna teoria państwa, którą to z powodów aż nazbyt oczywistych nie może być. Po prostu dlatego, że jest pisana z perspektywy sowy Minierwy, a więc z punktu (ujętego jako moment albo perspektywa), w którym osiągnęliśmy już koniec samego państwa. Co by to oznaczało dla Ciebie, jak by to wpływało na lekturę Hegla?”.

A.H. i F.R.: W jednym z ostatnich wykładów zdefiniowałaś anarchizm jako podstawową zasadę prawdy, to znaczy jako coś, czym nie da się zarządzać, bo można nad tym jedynie dominować. Chcielibyśmy poruszyć następujący problem: czy w Twoim rozumieniu anarchizmu jest miejsce na analizę klasową lub walkę klas? Czy anarchizm jest rozumiany jako zbiór wspólnych zwyczajów lub światopoglądów, według których żyjemy, skoro sam anarchizm wytwarza własny rodzaj etyczności i swoją drugą naturę?

C.M.: Uważam, że koncepcja walki klas pozostaje kluczowa dla anarchizmu, ale tylko wtedy, gdy krytyka wyzysku ekonomicznego jest połączona z krytyką dominacji i nadużyć władzy. Dominacja dla anarchistów zaczyna się od rządu (czy będzie to rząd w sensie politycznym czy zwyczajowym). W języku greckim sprawowanie władzy nazywane jest *hegemonia*. W tym sensie anarchizm jest krytyką hegemonii. Moje odczytanie anarchizmu jest nieuzgadnialne z tezą Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, że walka klas jest pojęciem, które należy dzisiaj porzucić.

W swojej książce *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* Laclau i Mouffe dowodzą, że obecnie niemożliwe stało się przypisanie walki politycznej jednej tylko klasie – proletariatu (zob. Laclau i Mouffe 2007). Jak zauważyli już Róża Luksemburg i Antonio Gramsci, klasyczny marksizm musi zyskać nowe ujęcie w pluralistycznych kategoriach zróżnicowanych form oporu, których nie da się ujedynolicić poprzez przypisanie ich wybranej klasie, grupie czy partii. Pojęcie „klasy” ma wciąż charakter esencjonalistyczny,

Uważam, że koncepcja walki klas pozostaje kluczowa dla anarchizmu, ale tylko wtedy, gdy krytyka wyzysku ekonomicznego jest połączona z krytyką dominacji i nadużyć władzy.

ponieważ rządzi nim logika uniwersalizmu, zakorzeniona w obiektywnej determinacji ekonomicznej, w tym, co Louis Althusser nazywa „determinacją w ostatniej instancji”. Logika ta z góry organizuje ustalony porządek. Odrzucenie tego porządku nie oznacza jednak jednoczesnego uznania, że społeczeństwo to jedynie juskstapozycja partykularizmów.

Takie juskstapozycje formują się poprzez działania różnych podmiotów angażujących się w ten sam rodzaj walki. Przeciwstawiają się one esencjalizmowi w tej mierze, w jakiej mają charakter symboliczny: „Symboliczny – czyli naddeterminowany – charakter stosunków społecznych oznacza zatem, że nie mają one dosłownego znaczenia, które sprowadzałoby je do rangi koniecznych momentów jakiegoś immanentnego prawa” (Laclau i Mouffe 2007, 104). Punktem odniesienia każdej grupy nigdy nie jest „ukryta podstawowa i zewnętrzna wobec niej zasada” (Laclau i Mouffe 2007, 112). Grupą nie rządzi też unikalne, transcendentalne znaczące, albowiem każda z jej artykulacji posiada inne znaczenie. Znaczenia „przekraczają dyskurs” (Laclau i Mouffe 2007, 121); znaczące przytłoczone jest przez nadmiar tego, co oznacza. Na przykład „kobieta” w walkach feministycznych nie jest transcendentnym znaczącym, a właśnie takim „płynnym znaczącym”, „żadna formacja dyskursywna nie jest zsztyłą całością, a przekształcenie elementów w momenty nie jest nigdy zupełne” (Laclau i Mouffe 2007, 110).

Opór polityczny jest zatem zawsze fragmentaryczny, składa się z wielu ścieżek i powiązań, czasem ze sobą konkurujących. Jest to szczególnie widoczne w naszych czasach: współlistnieją ze sobą feminizm, ekologia, ruchy antyglobalistyczne, ruchy queer itd., a ich współlistnienie bywa zarazem konfliktowe, jak i pokojowe.

Nadwyżka znaczeń, przepełnienie mnożącymi się znaczącymi, dokonuje się nie tylko w ramach powiązań w grupie, ale przenika także wzajemne relacje między różnymi grupami i płynnymi znaczącymi. Jak piszą cytowani autorzy, mamy tutaj do czynienia z dwoma zjawiskami: „asymetrią między pleniącymi się coraz gęściej różnicami – nadwyżką znaczenia tego, co »społeczne« – a trudnościami, jakie napotyka każdy dyskurs dążący do ustabilizowania owych różnic jako momentów stabilnej, trwałej struktury powiązania” (Laclau i Mouffe 2007, 102).

Ostatnia część zdania zapowiada już to, co Laclau charakteryzuje jako „hegemonię”, posługując się terminem zapożyczonym od Gramsciego. Partykularyzmami każdej grupy, jak również samą grupą jako całością, rządzi tendencja do narzucania swojego znaczącego, do tymczasowego ustalania jednego ze znaczących jako dominującego, jak w przypadku „demokracji”, „*me too*” czy „zrównoważonego rozwoju”. Szczegółowy element zawsze stara się reprezentować całość łańcucha

powiązań. To właśnie taka partykularność gwarantuje uniwersalne znaczenie, ale owa *hegemonia* jest przygodna, tymczasowa i zmienna. Dominujący termin stanowi wynik nadwyżki znaczenia, naddeterminacji, przesunięcia tego, co literalne, w stronę tego, co metaforyczne; nie jest ani istotą, ani naturą. Laclau i Mouffe deklarują: „Logika hegemonii jest logiką powiązania i przygodności” (Laclau i Mouffe 2007, 94). Zatem niektóre uprzywilejowane znaczące na pewien czas mogą gwarantować stabilność łańcucha znaczących (stąd ich tymczasowa „hegemonia”).

To, co mnie niepokoi w tej analizie, to oczywiście odwołanie do pojęcia hegemonii. Jest to w pewnym sensie zastąpienie marksistowskiej kategorii dyktatury proletariatu dyktaturą symboliczną i rządami znaczących. Jeśli walkę klas zastąpi się po prostu walką znaczących, to nie widzę w tym żadnej korzyści. Tak długo, jak naczelną regułą jest hegemonia, nie ma to ostatecznie znaczenia. Natomiast anarchizm stanowi krytykę hegemonii we wszystkich jej formach, co może rzucić nowe światło na pojęcie klasy.

A.H. i F.R.: *Zasady filozofia prawa* zawierają krytykę rewolucji francuskiej, krytykę, którą Hegel wyartykułował także w innych miejscach swojego dorobku. Krytyka ta jest jednak jednocześnie potwierdzeniem dziejowego, transformacyjnego znaczenia rewolucji. Jak umiejscowilibyś rewolucję francuską w ramach idei prawa, która ostatecznie przejawia się jako to, co Hegel nazywa państwem? Czy problem, z którym rewolucja musi się mierzyć (jak zorganizować równość wolnych podmiotów?), zostaje przekonująco rozwiązany w ramach Hegłowskiej filozofii prawa?

C.M.: Pozwolę sobie odpowiedzieć na to pytanie poprzez analizę Hegłowskiej lektury Jean-Jacquesa Rousseau. Dla Hegła Rousseau, który wciela w życie ducha rewolucji francuskiej, jest postacią wewnętrznie sprzeczną. Ta dwoistość wynika z następującego faktu: ten sam filozof, Rousseau, jest autorem zarówno *Umowy społecznej*, jak i *Wyznań*. Nie chodzi o to, że te oba dzieła miałyby być niezgodne pod względem treści czy stylu. Nie. Dla Hegła dialektyczne napięcie, które powstaje między tymi książkami, wynika z odpowiadającej im sprzeczności na płaszczyźnie politycznej. Sprzeczność ta dotyczy szczególnie pojęcia uznania – jego urzeczywistnienie zostaje zawieszona między tym, co jurystyczne, a tym, co wyobrażeniowe. W ten sposób powstaje klasyczna aporia polityczna, która leży u podstaw ideologii rewolucji francuskiej.

Dialektyka uznania zostaje przedstawiona, jak wiemy, w drugim rozdziale *Fenomenologii ducha*, w „Samowiedzy”. Ale tak naprawdę temat

Natomiast anarchizm stanowi krytykę hegemonii we wszystkich jej formach, co może rzucić nowe światło na pojęcie klasy.

uznania jest poruszany w całym dziele, aż do samego końca, gdzie pojawiają się formy świadomości przebaczącej i jednającej się.

We wprowadzeniu do rozdziału „Duch, który jest pewny samego siebie. Moralność” Hegel rekapitułuje różne typy świadomości, które pojawiły się w poprzednich częściach: osobę abstrakcyjną (z „Etyczności”), obywatela państwa (z „Kultury”) i wreszcie wolę moralną (z „Moralności”). W tych trzech momentach wciąż obecny jest motyw uznania, który nie dotyczy już spotkania dwóch samowiedz, ale stanowi raczej zakładaną istotę wspólnoty politycznej. Etyczność ukazuje uznanie partykularnego „ja” jako kwestię społecznie „rzeczywistą”, kultura zaś, która jest momentem umowy społecznej jako takiej, wyznacza pojawienie się woli powszechnej. „Dzięki temu ruchowi [świadomości] – pisze Hegel – to, co ogólne, zostaje sylogistycznie połączone z istnieniem w ogóle” (Hegel 1963, 85). Trzeci i ostatni etap, moralność, jest momentem pewności samego siebie, to znaczy konkretnej pojedynczości, samoświadomości. Nie ma zaś wewnętrznej pewności samego siebie bez czegoś, co określimy mianem „wyznania”. Myśl Rousseau odgrywa ważną rolę w dwóch ostatnich formach świadomości, które odpowiadają zawiązaniu umowy społecznej, a następnie jej konsekwencji, tj. pojawieniu się woli „wyznającej”, wypowiadającej się.

Biorąc pod uwagę ten rozwój, widzimy bardzo wyraźnie, że wyznanie nie stanowi według Hegla prywatnego, odizolowanego od sfery politycznej gestu jednostki. Przeciwnie, jest ono już zarazem czynem politycznym. Wyznanie jest post-kontraktowym wyrazem samej woli.

W jakim sensie? Otóż poprzez wytworzenie umowy społecznej „władza jednostki polega na tym, że dostosowuje się ona do substancji, tzn. na tym, że eksterioryzuje swoją jaźń, czyli zakłada siebie jako przedmiotowo istniejącą substancję” (Hegel 1963, 71). Dzięki umowie społecznej jednostka zyskuje uznane, rzeczywiste istnienie. W tym procesie brakuje jednak czegoś istotnego. Każda partykularna świadomość – jak pisze Hegel – wciąż pozostaje obca samej sobie.

Hegel podkreśla sprzeczność tkwiącą w samej zasadzie umowy społecznej. Kładł na to nacisk już w *Wykładach jenajskich z filozofii ducha* z lat 1805–1806, w których czytamy: „(...) wyobraża się ukonstytuowanie woli powszechnej tak, jak gdyby wszyscy obywatele zebrali się razem i obradowali i jak gdyby ta wielość głosów tworzyła wolę powszechną” (Hegel 1983, 154). A jednak nawet tak rozumiana wola powszechna jawi się jednostce jako coś obcego, a nie jako wyraz jej własnej woli. Dlaczego? „Wola ogólna musi przede wszystkim wyłonić się z woli jednostek i ukonstytuować się jako ogólna w taki sposób, że wola indywidualna wydaje się być jej zasadą i elementem, choć przeciwnie, to wola

ogólna jest terminem pierwszym i istotą” (Hegel 1983, 154). Jeśli więc wola ogólna jawi się jednostce przede wszystkim nie jako urzeczywistnienie jej woli indywidualnej, lecz jako wola obca lub cudza, to dzieje się tak dlatego, że jednostka jako taka jest wynikiem, a nie źródłem, działania woli powszechnej i stąd właśnie nie rozpoznaje w niej siebie. Musi zatem wynaleźć samą siebie. Wyznanie, jako poszukiwana tutaj forma samo-określenia świadomości, jest w tym sensie momentem uznania, osiąganym na płaszczyźnie politycznej.

Motyw wyznania pojawia się w *Fenomenologii ducha* wraz z przywołaniem *Lat nauki Wilhelma Meistra* Goethego i jednego z rozdziałów, „Wyznań pięknej duszy”, a następnie samych *Wyznań* Rousseau. To moment moralnych *konsekwencji* umowy społecznej, w którym jednostka nierozpoznająca siebie w tym, co ogólne, uparcie podtrzymuje własne przekonanie: to, że „ja” rozumie siebie tak dobrze, jak dobrze owo „ja” jest rozumiane przez innych. W ten sposób utwierdza swoją samowiedzę. I znowu, wyrazem tej pewności siebie jest właśnie wyznanie, czyli ostateczna forma uznania jednostki przez samą siebie. Przytaczam tu fragment komentarza Jeana Hyppolite’a do *Fenomenologii ducha* Hegla, zamieszczonego w *Genèse et structure*: „Jakże nie myśleć wobec tego tekstu o całej literaturze, która rozciąga się od *Wyznań* Rousseau przez *Cierpienia młodego Wertera* po »Wyznania pięknej duszy«? Ważne jest nie to, co, »ja« osiągnęło, ponieważ działanie jednostki niekoniecznie musi zostać uznane; ważna jest raczej pewność samego siebie, jaką jednostce daje to, że działała zgodnie ze swoim przekonaniem. To właśnie jest ta pewność-w-sobie, która w *Wyznaniach* czy w *Cierpieniach*..., a nawet w całej literaturze introspektywnej, ujawnia się i staje się rzeczywista: »To właśnie ta forma świadomości ma być ustanowiona jako rzeczywista: to jaźń, która jako taka jest rzeczywista w języku, która ogłasza siebie jako prawdę i właśnie przez to uznaje wszystkie inne jaźnie i jest przez nie uznawana«” (Hyppolite 1946, 495).

„Ważne jest nie to, co osiągnęło »ja«: tym, co osiągnęło »ja”, jest umowa społeczna. Hegel chce przez to powiedzieć, że nie jest już ważny akt deliberacji i porozumienia, dzięki któremu „ja” osiągnęło ów poziom umowy. „Ja” w ramach umowy zobowiązuje się do czegoś, ale decydujące jest poczucie, że postąpiło zgodnie ze swoim przekonaniem. Jak to rozumieć? Jeśli prawdą jest, że jednostka nie stanowi źródła, lecz efekt umowy społecznej, tzn. produkt woli powszechnej, i jeśli prawdą jest, że wola powszechna poprzedza w swej prawdzie wolę jednostki, to abstrakcyjne uznanie polityczne, dokonujące się w umowie i przez umowę, musi być czymś pożądanym i finalnie osiągniętym, a prawda jednostki musi zostać wytworzona w ramach tego uznania. Tę rolę spełnia, jak już mówiłam,

Wyznanie jest wręcz ze swej istoty uwikłane w życie społeczne, ponieważ wytwarza prywatny sens tego, co ogólne, bez którego to prywatnego sensu to, co ogólne, byłoby bezsensowne.

hegłowskie wyznanie. Staje się ono więc czymś w rodzaju umowy zawartej pomiędzy świadomością a samą sobą. Kiedy prześledzimy myśl Hegła w tej kwestii, to nieodrodnianie należy ponownie podkreślić, że wyznanie, czyli po prostu akt ustanawiania siebie jako prawdy, stanowi podstawowy wymiar życia politycznego. Wyznanie jest wręcz ze swej istoty uwikłane w życie społeczne, ponieważ wytwarza prywatny sens tego, co ogólne, bez którego to prywatnego sensu to, co ogólne, byłoby bezsensowne.

W jaki sposób Hegel dokonuje tej inwersji: wola ogólna *poprzedza* wolę indywidualną? Czy przez to odwrócenie nie odrzuca on teorii Rousseau, w której nie ma wątpliwości, że wola ogólna jest produktem połączenia woli indywidualnych? Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy zbadać rolę języka w całym tym procesie.

Wszyscy znamy Hegłowską krytykę umowy i teorii opartych na umowie. Ale zasadniczy powód tej krytyki jest chyba nie zawsze właściwie rozumiany. Chodzi mianowicie o to, że każda teoria umowy zakłada pewną relację między jednostką a społecznością. Relacja ta nie jest zarządzana przez własne pojęcie umowy, ponieważ sama teoria stwierdza, że pierwotne są partykularne jednostki, a dopiero potem formuje się z nich całość społeczne. Dla Hegła tak rozumiana wola ogólna jest uzyskiwana poprzez działania abstrakcyjnych podmiotów, które nie mają charakteru substancjalnego, a więc sama umowa pozostaje czysto formalna. Wspólnota, która powstaje na jej bazie, musi być więc wyobcowana wobec samej siebie.

Skąd to oskarżenie o formalizm? Hegel zarzuca Rousseau, że ten pozostawił bez rozwiązania jeden z najtrudniejszych problemów teorii umowy społecznej, czyli kwestię tego, w jakim *języku* sformułowana zostaje dana umowa. Rousseau nie precyzuje tego, co kluczowe, a mianowicie, że każda umowa jest przede wszystkim aktem językowym. Autor *Emila* prezentuje samo sformułowanie umowy tak, jakby była ona zrazu gotowa, wypływająca wprost z uniwersalnego języka filozoficznego, poza wszelką specyfiką państwa narodowego. Jakby filozof od samego początku unikał jej idiomatycznego wymiaru, a to znaczy, że tym, co u niego pozostaje przemilczane, jest sam moment *dostępu do sensu*, moment, w którym wola powszechna, a w konsekwencji wspólnota ludzka, ma możliwość pojąć swój własny sens.

Wspólnota językowa poprzedza wspólnotę polityczną. Język (*langage*) jest zawsze, pierwotnie, wyrazem bezosobowego porządku społecznego, który wynosi jednostkę poza nią samą. Oznacza to, że język (*langue*) jest pierwszą umową społeczną, poprzedzającą prawo, które okazuje się czymś wtórnym. Rousseau umyka fakt, że umowa społeczna jest już podwojeniem wcześniejszej umowy. Sam sens (*sens*) uzyskuje się właśnie rezul-

tacie podwojenia. Jego filozoficznego znaczenia Rousseau jednak nie bada, ograniczając się jedynie do uwag, że język pierwotny miał charakter metaforyczny i że staje się dosłowny dopiero w momencie zawierania umowy.

Jeśli Hegel może stwierdzić, że wola ogólna poprzedza wolę indywidualną, to dzieje się tak dlatego, że świadomości, które sporządzają umowę, są świadomościami mówiącymi, zdolnymi już do rozróżniania między tym, co dosłowne, a tym, co przenośne. W tym sensie nie istnieją już jako pojedyncze jednostki (*singularités*), lecz są raczej związane idiomem, który, jak wiemy, zawsze czyni z „ja” coś ogólnego. Aby więc przedstawić umowę społeczną jako jedyny właściwy proces, w którym indywiduum osiąga znaczenie czegoś ogólnego, należy wyrugować z teorii państwa istnienie wcześniejszej wspólnoty, wcześniejszego *etosu*. Bo istnienie tej wcześniejszej wspólnoty sugeruje, że wyizolowana jednostka jako taka nigdy nie istnieje, a przynajmniej nie jako coś źródłowego.

W filozofii Hegla to umowa sprawia, iż podstawowe formy wymiany między partykularnymi wolami oparte są na *alienacji własności*. Umowa społeczna wprost wyraża konieczność całkowitego zrzeczenia się swych praw przez podmioty zawierające umowę na rzecz całości wspólnoty. Język, który umożliwia sformułowanie tego typu wymogu, sam jest jednocześnie wyalienowany, zmuszony niejako do posługiwania się obcymi sobie frazami, pochodzącymi z innego języka, języka kontraktu handlowego. Hegel pokazuje, że to umowy dotyczące własności są prototypami umów politycznych, a nie odwrotnie. Teorie umów społecznych przyjmują za swój model relację między ludźmi a rzeczami, lub między samymi rzeczami, a nie między ludźmi.

Umowa ucisza nasz własny język w momencie, gdy sam język uznaje siebie za wyraz woli ogólnej. W wyniku tego uciszenia, wyparty i zanegowany język zostaje *uwewnętrzzniony*, stając się czymś sekretnym. To właśnie ukonstytuowanie się tego uwewnętrzzonego sekretu zbiega się z narodzinami indywidualności. U Hegla nie istnieje indywidualność przed tą sekretnością, to znaczy przed cenzurą języka, przed zakazem idiomu. Tym, co odtąd musi zostać wydobyte i uznane, jest język jednostki umożliwiający jej istnienie pojedynczego, post-kontraktowego sensu.

Ten szczególny, post-kontraktowy moment w *Fenomenologii ducha* stanowi podstawę – teraz powinno być jasne dlaczego – dla drobiazgowych analiz, dotyczących relacji między polityką a językiem, w części poświeconej *Aufklärung*.

W nowoczesnym społeczeństwie, pisze Hegel, „Jaźń jest dla siebie czymś rzeczywistym tylko jako jaźń zniesiona” (Hegel 1963, 72). Jednak

jednostka, jak mówiliśmy wyżej, nie rozpoznaje siebie we wspólnocie, do której rzekomo dążyła. Jest *nie-uznana przez swoje własne uznanie*, znajduje się poza sobą, istnieje w ramach jakiegoś obcego Ducha. Jednostka jest bytem „który wyobcował się od siebie” (Hegel 1963, 85). Uwewnętrzniiony i represjonowany sekret staje się więc najgłębszą fałdą samej wewnętrzności, miejscem narodzin „świadomości moralnej” i jej mowy. Jak twierdzi Hegel: „*Treścią mowy sumienia jest jaźń, uświadamiająca sobie siebie samą jako istotę*. Jedynie to wypowiada ona i to właśnie wypowiadanie jest prawdziwą rzeczywistością (...)” (Hegel 1963, 255). A jak komentuje ten fragment Hyppolite: „Podczas gdy w języku siedemnastego wieku *Ja (Moi)* staje się obce samo dla siebie (...), to w tym nowym języku *Ja (Soi)* wyraża się poprzez swoją *wewnętrzną pewność siebie*” (Hyppolite 1946, 495) jako tym, co stanowi jej prawdę.

Tego typu twierdzenia zakładają już, że świadomość odzyskuje ów utracony język. I taka jest właśnie rola wyznania, które Hegel nazywa również „estetyczną kontemplacją siebie” – polega ona na możliwości wyzyskania owego ponownie wynalezionej języka. Nowoczesne, subiektywne wyznanie staje się zatem wyobraźniowym, ale jednocześnie nad wyraz skutecznym sposobem odbudowy przestrzeni politycznej, i to takiej, która daje indywidualnemu podmiotowi substancjalność. *Wyznania* Rousseau są w tym sensie dopełnieniem *Umowy społecznej*. Filozof nie może pisać o uznaniu, nie może uczynić uznania swoim przedmiotem rozważań – jak to ma miejsce w *Umowie społecznej* – nie uznając wpiersz siebie samego jako uznanej pojedynczej jednostki. Wyznanie ma wartość nie tyle ze względu na swoją treść – tzn. ze względu na fakty, które się w nim opisuje lub do których się przyznajemy – ile ze względu na swoje zadanie polityczne, polegające na umożliwieniu jednostce rozpoznania jej własnego idiomu. Pozwala to na ponowne włączenie tejże jednostki do wspólnoty politycznej, która wcześniej jawiła się jej jako obca. Podmiot musi się stać twórcą własnej opowieści, aby w samym języku doświadczyć „majestatu absolutnej autarkii, wiązania i rozwiązywania” (Hegel 1963, 251), i dzięki temu być jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz kontraktualnej wspólnoty.

Myśl Hegla, która w dwóch głównych dziełach Rousseau dostrzega zarówno *polityczną* opozycję, jak i *polityczną* ciągłość, ma fundamentalne znaczenie. Wydobywa na światło jeden z najtrudniejszych paradoksów, w które uwikłana jest kwestia uznania, mianowicie to, czy polityczne uznanie podmiotu jest zawsze ruchem li tylko politycznym, czy może jest ono skazane na ciągłe odwołanie do sfery pozapolitycznej, na przykład do eks-terytorialności fikcji?

Podmiot musi się stać twórcą własnej opowieści, aby w samym języku doświadczyć „majestatu absolutnej autarkii, wiązania i rozwiązywania”, i dzięki temu być jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz kontraktualnej wspólnoty.

W *Zasadach filozofii prawa* Hegel prezentuje teorię uznania politycznego, która ma położyć kres takim dylematom. Jak pisze: „Zasada państwa nowoczesnego zawiera w sobie taką kolosalną siłę i głębię, że pozwala zasadzie podmiotowości rozwinąć się w samoistny termin skrajny szczególności osobowej i zarazem sprowadza ją z powrotem do substancjalnej jedni” (Hegel 1969, 246). Uznanie w nowoczesnych państwach ma więc sens nie tylko jako gwarancja uniwersalizmu, co fundowane jest przez istnienie obywatela, ale odnosić się musi również do społecznej egzystencji *partykularnej jednostki*. To ta pojedyncza jednostka domaga się właśnie uznania. Jest ona, jakby powiedział Jean-Paul Sartre, „bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie” (Sartre 2007, 39).

Pragnienie uznania jest właśnie tym: oczekiwaniem bytującej istoty na konkretną odpowiedź, czym jest jej własny byt. Oczekiwaniem na odpowiedź na pytanie o charakterze ontologiczno-politycznym – co dzieje się z jednostkowym podmiotem, któremu zrazu odmówiono udziału w umowie społecznej? Uznawanie w nowoczesnych państwach musi zatem zawsze składać się z obiektywnego komponentu instytucjonalnego – wspólnoty politycznej – oraz z subiektywnego komponentu instytucjonalnego.

Szczególny wkład Hegla polega na stworzeniu teorii państwa, która kładzie kres wizji Rousseau dotyczącej jednostki rozdartej między byciem podmiotem politycznym z jednej strony a jednostką pewną swojej wewnętrznej prawdy z drugiej; między językiem prawnym (*langage*) a językiem konfesyjnym (*langue*). W ten sposób pojawia się pod koniec *Zasad filozofii prawa* – co Sartre komentuje w *Situations X* (zob. Sartre 1977) – koncepcja ewentualnego uznania mniejszości przez samo państwo, a nie poprzez akt literacki (kwestia ta pojawia się u Sartre’a w posłowie do książki Frantza Fanona *Wyklęty lud ziemi* [zob. Fanon 1985]). Hegel chce pokazać, że państwo, które byłoby rzeczywiście zgodne z jego pojęciem, nie wymagałoby nawet od jednostek wymyślania samych siebie, to znaczy nie wymagałoby od nich wymyślania swojego języka, to znaczy, powtórzę, nie wymagałoby wymyślania prawa za pośrednictwem narracji. Sprzeczność, która istnieje między formalnym językiem prawnym a sekretnym idiomem, musiałaby więc zostać dialektycznie zniesiona (*relevée*).

Dylemat, który obecnie nas interesuje, nie dotyczy więc podziału na istotę ludzką i obywatela. Fałszywy charakter tej sprzeczności wykazał choćby Marks. Aktualny podział, który rewolucja francuska traktowała już jako swoją istotną charakterystykę, dotyczy dwóch rodzajów języka politycznego. Z jednej strony mamy do czynienia z językiem kontraktów, które mnożą się w sferze publicznej – można tu pomyśleć o coraz bardziej

zróżnicowanym charakterze umów o pracę. Z drugiej strony mamy język auto-ekspresji, który pozwala zaistnieć podmiotowi tych umów: dwa heterogeniczne systemy idiomatyczne, współpracujące ze sobą.

A.H. i F.R.: Nasze ostatnie pytanie brzmi następująco: czy można być dziś heglistą? A jeśli odpowiedź brzmi „tak”, to nasuwa się oczywiście kolejne pytanie: co to znaczy być heglistą? Jakim heglistą można być dzisiaj? Jeśli jednak nie da się już być heglistą, to jakie są warunki, które to uniemożliwiają?

C.M.: Wszystko zależy od tego, co ktoś rozumie przez „bycie heglistą”. Nikt w dwudziestym wieku nie mógł poważnie myśleć, że historia świata zmierza do konkretnego celu i że to na Zachodzie dokonuje się spełnienie rzetelnej racjonalności.

Tego rodzaju zastrzeżenie dotyczy jednak wszelkiej filozofii. Jak mówi sam Hegel, „nie można przeskoczyć swojego czasu”. Każda filozofia jest wytworem swojej epoki i z tego powodu staje się pod wieloma względami nieaktualna lub przestarzała, gdy tylko epoka ta dobiega końca.

Nie oznacza to, paradoksalnie, że filozofia heglowska jest bezużyteczna. Uważam na przykład, że nie można spekulatywnie przyglądać się naszym czasom bez zadawania sobie ciągle pytania: „co by pomyślał Hegel?”. A to dlatego, że znanie dialektyki nigdy nie zanikło. Sama dialektyka ewoluowała zgodnie z tym, do czego się odnosi, ale ta zawienna i konieczna zmiana nie zaburzyła trafności jej spojrzenia. Spojrzenie dialektyczne (spekulacja) wymaga, by na wszystko, na rzeczywistość jako całość, patrzeć jednocześnie z dwóch przeciwstawnych stron. Nie dysponujemy bowiem żadnymi z góry założonymi aksjomatami, czy to w kwestiach teorii, czy praktyki. Hegel odważnie rzuca wyzwanie wszystkiemu, co przedstawia się jako już ustalone. Pomysł, aby wszystko, co istnieje, doprowadzić do własnej, negatywnej granicy, doprowadzić to, co rzeczywiste, do jego własnej wewnętrznej nicości, i w ten sposób testować jego spójność i aktualność, stanowi moim zdaniem jedną z najgłębszych intuicji w dziejach filozofii. Nawet idea systemu, którą tak wielu współczesnych filozofów krytykuje i podważa, ma wielką wartość i trafność. Osobiście miałam okazję doświadczyć tej trafności w trakcie moich filozoficznych badań nad mózgiem, a dokładniej nad systemem nerwowym. Na podstawie aktualnych badań neurologicznych doszłam do wniosku, że jedną z głównych cech systemu jest jego plastyczność, nie sztywność. Mam tu na myśli zdolność do przyjmowania zewnętrznych wpływów w obręb swojej wewnętrznej ekonomii i nieustanną możliwość zmiany bez ulegania zniszczeniu. Coś na kształt metamorfozy. Można

Hegel odważnie rzuca wyzwanie wszystkiemu, co przedstawia się jako już ustalone. Pomysł, aby wszystko, co istnieje, doprowadzić do własnej, negatywnej granicy, doprowadzić to, co rzeczywiste, do jego własnej wewnętrznej nicości, i w ten sposób testować jego spójność i aktualność, stanowi moim zdaniem jedną z najgłębszych intuicji w dziejach filozofii.

więc zastosować tę logikę do systemu heglowskiego jako takiego, twierdząc, że obecnie bycie heglistą wymaga wypracowania plastycznego podejścia do samego heglizmu. Taki heglizm daleki jest od wypowiedzenia swojego ostatniego słowa.

Wykaz literatury

- Fanon, Franz. 1985. *Wyklęty lud ziemi*. Tłum. Hanna Tygielska. Wstęp Elżbieta Reklajtis. Posłowie Jean Paul Sartre. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gourmont, Remy de. 1893. *L'Idéalisme*. Paris: Mercure de France.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963. *Fenomenologia ducha*. T. 2. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1983. *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit 1805–1806 with Commentary*. Tłum. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.
- Hyppolite, Jean. 1946. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Kristeva, Julia. 1974. *La Révolution du langage poétique, L'Avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Paris: Points Essais.
- Laclau, Ernesto, i Mouffe, Chantal. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. Sławomir Królak. Wstęp Sławomir Sierakowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Sartre, Jean-Paul. 1977. *Life/Situations: Essays Written and Spoken*. Tłum. Paul Auster i Lydia Davis. New York: Pantheon Books.
- Sartre, Jean-Paul. 2007. *Byt i nicość*. Tłum. Jan Kiełbasa. Posłowie Piotr Mróz. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Stirner, Max. 1995. *Jedyny i jego własność*. Tłum. Joanna Gajlewicz i Adam Gajlewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

CATHERINE MALABOU – profesor filozofii na University of Kingston w Londynie i w ECS, Leuk-Stadt w Szwajcarii. Jest autorką kilkunastu książek, między innymi *L'Avenir de Hegel* (Vrin 1996), *Les Nouveaux Blessés* (Bayard 2007), *Changer de différence* (Galilée 2009) czy *Avant demain. Épigenèse et rationalité* (P.U.F. 2014). W języku polskim ukazały się m.in. *Ontologia przypadłości. Esej o plastyczności destrukcyjnej* (Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego 2017), *Plastyczność u zmięczeniu pisma* (PWN 2018) i *Wymazana przyjemność. Klitoris i myślenie* (Eperons-Ostrogi 2021).

Dane adresowe:

Centre for Research in Modern European Philosophy
Kingston University
Penrhyn Road
Kingston upon Thames
KT1 2EE
Wielka Brytania
email: c.malabou@kingston.ac.uk

Cytowanie:

Malabou, Catherine. 2022. „Nowe kierunki w heglizmie. Rozmowa Agona Hamzy i Franka Rudy z Catherine Malabou.” Tłum. Maciej Sosnowski. *Praktyka Teoretyczna* 44(2): 73–86.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.4

Author: Catherine Malabou

Title: Interview with Catherine Malabou: New Directions in Hegelianism

Abstract: A conversation between Agon Hamza and Frank Ruda and Catherine Malabou on the relevance of Hegel.

Keywords: Hegel, Malabou, anarchism, Rousseau, confession, recognition

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 Heglowskim 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 nieprzewidywalną 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 Heglowska 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 marksoowskiego 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 ubożają inni. Stanowi to, według Hegla, nieusuwalną zasadę wynikającą 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 zła 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 Hegłowskiej 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 zapanować 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 przezwyciężać. 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 nieuświadomionego 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-spoeczna.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

MARTA OLESIK

Capital and Spirit: The Physics of the Universal

The article will examine the status of capital and spirit—two conceptual forces, as analysed by Deleuze and Guattari, and Hegel, respectively. Capital, the decoded flow of money and labour, and spirit, the persistent rhythm of negation, will both be considered as embodiments of the universal, which I want to define as material expansiveness of the concept. Contrary to the common conception, Deleuze and Guattari do not renounce the idea of universality but alter and accommodate it in accordance with their theoretical agenda. The text will explore the idea of history as an arena of the expansion of thought. In both the dialectical and schizoanalytical frameworks, history becomes a field in which conceptual energies are distributed. I propose to understand universality precisely as this distribution and its dynamics. I will consider spirit and capital as material processes transforming historical codes. The seemingly paradoxical physical interpretation of meaning will serve to examine its constitution and mechanism outside the relation of representation. Representation is a structure of meaning functioning on a molar level. Meanwhile, both dialectical and schizoanalytical methods work with the molecular properties of codes, examining their conceptual density, energetic flows and relational intensities. Deleuze and Guattari, and Hegel approach meaning as a conceptual substance which literally makes history, eliciting material properties of thought as it makes its way into being.

Keywords: universal, Hegel, spirit, Deleuze and Guattari, capitalism, schizoanalysis

Capital and spirit—two immaterial phenomena endowed with material existence, ideal matrices which permeate existence, fill it to the brim with their dynamic spread. The article will examine the status of these two conceptual forces, as analysed by Deleuze and Guattari, and Hegel, respectively. Capital, the decoded flow of money and labour, and spirit, the persistent rhythm of negation, will both be analysed as embodiments of the universal, which I want to define as material expansiveness of the concept.

Spirit is the self of the actual consciousness which spirit confronts, or rather which confronts itself as an objective actual world, a world which has, for the self, just as much lost all significance as something alien, just as the self has lost all sense of being a dependent or independent being-for-itself separated from that world. Spirit is the substance and the universal self-equal, lasting essence. (Hegel 2018, 253–254)

The universal is not defined as a general logical validity but as the force of thought capable of installing logical structures in the outside world. It is the expansiveness of thought process understood as an artificial force of transformation active in immanence and possessing a vast outreach.

Contrary to the common conception, Deleuze and Guattari do not renounce the idea of universality but alter and accommodate it in accordance with their theoretical agenda. “The principle of reason such as it appears in philosophy is a principle of contingent reason and is put like this: there is no good reason but contingent reason; there is no universal history except of contingency” (Deleuze and Guattari 1994, 93). Although history does not follow a unifying logical pattern, its contingency does not remain local but develops into a powerful conceptual force capable of the thorough transformation of being. It is this transformative force which is recognised as universal. Deleuze and Guattari share Hegel’s fascination with the potency of thought and its material impact. This is why they write about “the powers of concepts (...) (which) take effect on a plane of immanence that is an image of Thought-Being” (Deleuze and Guattari 1994, 65). Being is powered by thought, traversed and energised by conceptual flows. The contested Hegelian idea of universality is an expression of this very reality—thought penetrating its outside, becoming immanent to it.

Therefore, history becomes an arena of the expansion of thought. It is how thought spills into being, or, to use the Hegelian idiom instead, how it externalises and objectifies itself. In both the dialectical and

schizoanalytical frameworks, history becomes a field in which conceptual energies are distributed. Universality is precisely this distribution and its dynamics; it is how history occupies and penetrates space. According to Hegel, it produces a “system of the shapes of consciousness as a life of spirit ordering itself into a whole—the system which is here under examination and which has its objective existence as world history” (Hegel 2018, 173). Deleuze’s and Guattari’s answer to this idea is the concept of geophilosophy, which also traces the process of philosophical distribution, following concepts as they spread across the surface of the globe. Universality is this expansive, sprawling quality of thought; it is a matter of performance and should not be confused with abstract logical necessity.

To think of history in terms of expansion is to transpose it into a spatial plane and, thus, to free it from the linear relation of causality which organises and chains time. Thanks to this interpretative shift, history opens itself to different types of relationality and, thus, different modes of organisation and forms of regularity. It is precisely in search of these new possibilities that guided Manuel De Landa in writing *A Thousand Years of Non-linear History*, where he postulates the need to “allow physics to infiltrate human history” (De Landa 2000, 15). He argues that “human society may be seen as a »material« capable of undergoing these changes of state as it reaches critical mass in terms of density of settlement, the amount of energy consumed, or even intensity of interaction” (De Landa 2000, 15). De Landa’s take on history corresponds with the definition of the universal as the spatial expansion of thought-material. Accordingly, I will consider capital and spirit as two distinct conceptual physics whose laws determine historical rhythms, intensities and processes of distribution.

In the case of both dialectics and geophilosophy, these laws of conceptual physics will be shown to govern the production of difference—a theme which is central to the recently revived debates concerning the relation between Hegel and Deleuze.¹ Deleuze’s own position on the matter is famously one of self-praise. Although he considers Hegel to be a philosopher of difference, he also claims that Hegel fails to do the concept justice because he reduces it to contradiction, which functions as a unifying category. Difference needs to be pure, a process with no constraints whose model Deleuze finds in repetition. Contemporary

1 The volume *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time* (Houle and Vernon 2013) edited by Karen Houle and Jim Vernon is an excellent overview of the possible areas of research, with strong focus on difference as the axis of apparent dispute and possible rapprochement between these philosophers.

scholars complicate Deleuze's position with regards to dialectics. They reconstruct the production of difference in both conceptual settings, focusing on a variety of aspects, like determination vs indeterminacy, unilaterality vs reflexivity, quantity vs quality, disjunction vs sublation. The consensus seems to be that the relation between the two theoretical propositions is much more complex than a straightforward choice between exalting difference, on the one hand, and subjugating it, on the other. It is rather a question of nuanced perspectives and differently placed accents.²

The approach proposed here is to examine how difference is produced in the sphere of history, tracing its occurrences and behaviour in the element of temporally changing social constructions. The laws of conceptual physics will be shown to be operating within the historical systems of meaning, or in what Deleuze and Guattari refer to as codes. I will consider spirit and capital as material processes transforming historical codes. The seemingly paradoxical physical interpretation of meaning serves to examine its constitution and mechanism outside the relation of representation.³ Representation is a structure of meaning functioning on a molar level. Meanwhile, both dialectical and schizo-analytical methods work with the molecular properties of codes, examining their conceptual density, energetic flows and relational intensities.⁴

2 "It is indeed the value of difference that is at stake in the dialectic" (Houle and Vernon 2013, 179)—writes Juliette Simont, referring to the Nietzschean language of value in order to suggest that in his straightforward condemnation of Hegelian contradiction, Deleuze tends to be a little too objectivist for his own good. His claim that there are genuine and fake forms of differing establishes a standardised version of the process, despite the stated goal to do the exact opposite.

3 The non-representational character of dialectics and schizoanalysis is identified by Anne Sauvagnères as one of the most profound affinities between the two theories. Accordingly, she demonstrates how Hegelian Deleuze in fact is when criticising Hegel for his supposed overreliance on representation: "The speculative Hegelian tenets are thus not speculative enough, and his ontology is held captive by the subjective structure of representation. It attains difference only »underneath quality, within extensivity,« and retains only a qualified opposition, not the true movement of difference. Hegelianism approaches difference only in its actualized mode, and thus misses its becoming, which for Deleuze means the tension that determines the passage from virtuality to actualization. Again, this argument is distinctly Hegelian: thought does not rise above the speculative proposition but rather stays trapped in the antinomies of representation" (Houle and Vernon 2013, 50).

4 The idea of "molecular" science of history is rather tricky, since history is speaking in codes, that is, molar patterns of meaning. De Landa, whom I discussed above, faces this difficulty, but the common response is to avoid it by treating

Deleuze and Guattari, and Hegel approach meaning as a conceptual substance which literally makes history, eliciting material properties of thought as it makes its way into being.⁵

The dialectical and schizoanalytical physics are, of course, two very different models. Deleuze and Guattari discover the materiality of codes whilst dismantling them, decoding their structure and thus creating the molecular composition of flows. Here, the transposition of history into physics results in the former's vanishing. Accordingly, in the first part of the text, I will focus on what Deleuze and Guattari define as *adsorption* which dissolves codes and pushes them to the surface, creating volatile flows of meaningless intensities. Hegel, of course, goes in the opposite direction, with the molecular composition underwriting the formation of the speculative patterns of meaning. In the second part of the text, I will be examining this process in its most intensive manifestation—in the final fragments of *Phenomenology* devoted to absolute knowing, whose constitution relies on the conceptual physics of *summary*, an operation which is purely textual and yet it will be considered in terms of pressure applied to the argumentative structure.

Deleuze and Guattari—the Adsorption of Capital

Capital—an all-consuming, pervasive and insidious abstraction. And an inspiration for the production of concepts. In *What is Philosophy?* Deleuze and Guattari discuss it as a driving force of philosophy. They

molecularity solely as a metaphor of history written from the perspective of minorities and appreciative of diversity. This is precisely what Nicholas Thoburn does, connecting Deleuze's critique of capitalism to radical politics which the author defines as "primarily a process of (minor) difference against (molar) identity" (Thoburn 2003, 15). Constructed around this coarse opposition, Thoburn's argument leans towards an ethical proclamation at the expense of the ontological vicissitudes of capital closely examined by Deleuze and Guattari.

5 De Landa insists that physics should not be treated as a mere source of metaphors for history (De Landa 2000, 16). He argues that human society is a material which is affected by the very same processes which occur in physics. Although I agree that the relation between physics and history should not be constructed as merely metaphorical, I do not believe that it is literal either. This is because history is not a natural processes and, therefore, has its specificity as a material which makes the distinction between the metaphorical and literal use of physics obsolete. Both Deleuze and Guattari and Hegel steer clear of it and, therefore, capital and spirit are both states of matter which are conceptual rather than gaseous, liquid or solid.

consider capital to be a direct counterpart of the Greek milieu where philosophy first came into being.

Why did philosophy survive in Greece? We cannot say that capitalism during the Middle Ages is the continuation of the Greek city (even the commercial forms are hardly comparable). But, for always contingent reasons, capitalism leads Europe into a fantastic relative deterritorialization that is due first of all to city-towns *and that itself takes place through immanence*. (Deleuze and Guattari 1994, 97)

The fragment establishes an affinity between philosophy and capitalism, defining both as geophilosophical forms and shifting grounds of deterritorialization which operates on a global scale. It continues in the following manner:

Territorial produce is connected to an immanent common form able to cross the seas: wealth in general, “labor tout court,” and their coming together as commodity. Marx accurately constructs a concept of capitalism by determining the two principal components, naked labor and pure wealth, with their zone of indiscernibility when wealth buys labor. (Deleuze and Guattari 1994, 97)

The flow of this fragment takes us through the process of decoding historical circumstances by conceptual abstractions which intervene in the process of accumulation, allowing for its full development. We begin with relative deterritorialization which capital brings about through its global expansion.

The sea which Deleuze and Guattari invoke in the fragment is an ever-shifting historical scene where capitalist relations of production unfold and continuously increase their outreach. It is a scene of capitalism as the relative plane of immanence where immanence is defined by the historical contingency of events which propel the formation and subsequent expansion of capital. It is this shifting scene that Deleuze and Guattari recognise in Braudel’s *Civilisation and Capitalism*, a narrative of the emergence of capitalism in a flurry of events which follow no predetermined pattern. It is in connection to Braudel that they introduce the idea of the contingent universal, which I discussed in the introduction:

The only universal history is the history of contingency. Let us return to this eminently contingent question that modern historians know how to ask: why Europe, why not China? Apropos of ocean navigation, Fernand Braudel asks:

why not Chinese, Japanese, or even Moslem ships? Why not Sinbad the Sailor? (Deleuze and Guattari 1983, 224)

Braudel follows the non-linear development of capitalism, which he perceives in terms of a vast institutional constellation unified into a single world. This unification does not occur through some developmental necessity. Although the world economy is bound by shared rules, these do not reflect the immanent nature of the system but are contingent upon a network of institutional relations responsive to the constantly changing historical circumstance.

The idea of deterritorialization is rooted in Braudelian thinking in terms of institutional constellations whose development is dependent upon myriads upon myriads of everyday occurrences defined by specific socio-geographical frameworks. However, while Braudel remains on the descriptive, macro-level of contingency with his narrative, Deleuze and Guattari seek to push the concept in the direction of the micro-contingency of abstraction—where capital reveals itself as an artificial, socially produced substance composed of abstract, conceptual intensities.

Therefore, the above-quoted fragment which begins at the sea of circumstance, takes deterritorialization further—into the desert of “wealth in general” and “labor tout court.” We see the flurry of events being transformed into a concept of capitalism. The authors adopt Marx’s core conceptual framework, defining value as a relation between two abstractions—socially necessary labour time and the general equivalent. However, they do not integrate these categories into an argumentative structure but channel historical materialism into two flows of abstraction: money and labour.

That is why capitalism and its break are defined not solely by decoded flows, but by the generalized decoding of flows, the new massive deterritorialization, the conjunction of deterritorialized flows. It is the singular nature of this conjunction that ensured the universality of capitalism. (Deleuze and Guattari 1983, 224)

Abstract flows should not be mistaken for representative figures of the social dynamic of capitalism. They do not represent but rather embody capital, as two streams of conceptual energy. Therefore, I contend that for Deleuze and Guattari capitalism is not only a geo-historical condition of philosophy, a framework of social institutions which are favourable towards a certain kind of thinking: it is itself philosophy, the energy of transformation produced by thought.

However, while Braudel remains on the descriptive, macro-level of contingency with his narrative, Deleuze and Guattari seek to push the concept in the direction of the micro-contingency of abstraction—where capital reveals itself as an artificial, socially produced substance composed of abstract, conceptual intensities.

There is a decisive methodological change involved here, whereby Marx's historical materialism is converted into the abstract materialism of physics. The transformation is deliberately regressive and allows Deleuze and Guattari to rewrite the genealogy of capitalism in a challenge to the dialectical vision of history which still informs Marx's account. The regression to physics, as the authors conceive of it, does not lead to reification or substantialisation of historical materialism. Deleuze's and Guattari's interpretative gesture is not an attempt to capitalise on the ontological status of physics as an "exact" science dealing in natural certainties. To them, the physics of capital is the radicalisation of its two components, contingency and abstraction. Ultimately, it pushes contingency to leave the plane of history altogether and produce a conceptual texture of randomly distributed difference. The regression towards physics leads history straight towards schizophrenia, the erratic behaviour of particles which compose the flow of capital.⁶

Deleuze and Guattari research the genealogy of finance, following its ascent as a dominant form of "production" in the late stage capitalism. Though labour factors prominently in their analyses, constituting one of the decoded flows of capital, they are focused primarily on the abstract differential relation between flows. Just like they do with Braudel, Deleuze and Guattari begin with Marx's materialist framework only to shift its focus towards becoming-abstraction. Capitalist schizoanalysis is a genealogy showing the delusional evolution of financial capital attempting to shed the corset of material means of production and produce through the sheer difference anticipated in Marx's formula $M-M'$.

Both flows follow the same dynamic, mobilising history towards ever greater abstraction. The process begins with dismantling local codes through various economic practices of varied but ever-expanding outreach. At this stage, decoding produces a motley crew of institutions and processes which come into being independently of one another but are eventually conjoined in the flow of capital. Capitalism streams with the accumulated force of their diversity, covering the ever wider expan-

6 While neoclassical economy attempts to borrow its legitimacy from physics, styling the market as laws of nature, Deleuzo-Guattarian schizophrenic economics makes the exact opposite use of physics. The physical science of history involves regressive patterns of desire, destabilising social structure. In the words of David Lapoujade: "From this perspective, the universal history of *Anti-Oedipus* is just as much a history of social formations as a *history of the unconscious*, a history of different social bodies produced by the unconscious. (...) These social bodies are deliria of the unconscious" (Lapoujade 2017, 165).

ses of the Earth. However, the two flows eventually leave codes behind. As the abstractions of money and labour are universalised, their micro-level differential relation emancipates from the macro-level historical contingency.

In *Anti-Oedipus* Deleuze and Guattari dive right into the shifting and unstable dynamic of the flows which are both set into motion by the process of primitive accumulation, that is, the appropriation of resources on a massive scale which lays the foundations for the accumulation of capital. The analysis of primitive accumulation offers a radically contingent and historicised definition of capitalist property, which Marx opposes to the genealogies of property which narrate it in terms of individual industriousness in the state of nature. As he writes in *Capital*: “The so-called primitive accumulation, therefore, is nothing else than the historical process of divorcing the producer from the means of production” (Marx 1990, 874–875). This divorce dissolves communities and destroys the historical codes binding them together, thus removing obstacles for the accumulation process.

The flow of money is mobilised by different forces moving from different directions. There is the stream of gold extracted from colonial mines, which enters and circulates in the intricate web of commercial institutions of different scale. There is public debt which deterritorializes nations, simultaneously boosting their energies for colonial expansion and liquefying their borders in relation to foreign finance; there are enclosures and colonial conquest which appropriate and decode land, abstracting it from location, natural properties and the communities which depended on it for their subsistence. These are diverse social practices which nevertheless participate in a common geo-historical dynamic of displacement. Money is the abstract product and medium of this process, which abstracts from its own geo-historical conditions. It dissolves geographies into commensurate units of exchange.

The same goes for peoples expropriated from their rights to communal land or enslaved and displaced in the process of colonisation. They dissolve into bodies, countless women and men, all exiled into the labour market where they are stripped of everything apart from their capacity for labour, which becomes a commodity. Capitalism is the monstrous history of this exile with all the contingent routes, legislative and administrative solutions and varying demand. Yet, in the end, abstraction divorces bodies even from the history of their exploitation, as well as from their biology. Ultimately, it is not even the energy which they produce for the labour market that matters, but the quantification of this energy which gains conceptual autonomy as the determination of value.

Although the figure of the flow might suggest that this process occurs as a linear progression, it is in fact far from it. The diachronic dimension of capitalism is not organised as a succession. It is rather a pool of events—an overflowing contingency of phenomena which occur in different moments of discontinuous time. There is no necessary connection between them, until there is. Deleuze and Guattari wonder at this industrious conundrum: “All sorts of contingent factors favor these conjunctions. So many encounters for the formation of the thing, the unnamable!” (Deleuze and Guattari 1983, 226). The exclamation is made in the spirit of Marx’s genealogical approach which only works backwards, as a retrospective reorganisation of contingent events into logical patterns. Capitalism does not evolve. It happens when all of its condition have finally had the chance to materialise.

Yet, in order to fully account for the abstraction and contingency of capitalism, Deleuze and Guattari radicalise this genealogical principle. They embrace the reversed and fractured genealogical time-line and push it beyond the point of breaking.

Primitive societies are not outside history; rather, it is capitalism that is at the end of history, it is capitalism that results from a long history of contingencies and accidents, and that brings on this end. It cannot be said that the previous formations did not foresee this Thing that only came from without by rising from within, and that at all costs had to be prevented from rising. Whence the possibility of a retrospective reading of all history in terms of capitalism. (Deleuze and Guattari 2000, 153)

In order to account for capitalist flows, it is not enough to reshuffle history retrospectively. Genealogy allows the emergence of the flows to be explained, but not their subsequent turning against history, whose codes choke on the abstract thingness of capital. Therefore, the historical past is not a source of the logical structure of the present, like it is for Marx. On the contrary, Deleuze and Guattari use the genealogical method to demonstrate that capitalism is inexplicable in terms of the historical circumstances which might have produced it but which nevertheless belong to a completely different register. There is a misconstrued genealogy of history becoming philosophy, demonstrating the immanent impossibility of capital.

Deleuze and Guattari explicitly posit capitalist genealogy as a narrative of illegitimacy.

And isn’t that also what Oedipus, the fear of incest, is about: the fear of a decoded flow? If capitalism is the universal truth, it is so in the sense that makes

On the contrary, Deleuze and Guattari use the genealogical method to demonstrate that capitalism is inexplicable in terms of the historical circumstances which might have produced it but which nevertheless belong to a completely different register.

capitalism the negative of all social formations. It is the thing, the unnamable, the generalized decoding of flows that reveals a contrario the secret of all these formations, coding the flows, and even overcoding them, rather than letting anything escape coding. (Deleuze and Guattari 2000, 153)

Both incest and capitalism threaten social organisation with dismantling its basic condition—coded structure which holds communities together within the boundaries of a territory. Yet, while the tabooisation of incest exploits the threat, using it to install the paradigmatic social code of familial structure, capitalism offers no such pretext for coding to intervene. On the contrary, it presents a systemic impossibility of tabooisation. It is illegitimate coupling returning with a vengeance—not as a dreaded exception but as a universal non-rule, a systemic flagrancy which undermines the possibility of all systems.

Therefore, I argue that the eponymous formula of *capitalism and schizophrenia* is not meant as an opposition but as a conjunction of two terms, the latter defining a condition of dissociation and the former determining this condition as universal. The authors extrapolate a utopia of difference from the actual workings of capitalism which is an immense reservoir of conceptual intensities. Their conceptual production taps into the energetic potential of capitalism, which is already there, accumulated in history. However, it is caught up in the actuality of the global division of labour and the rationale of profit. The methodologico-material dynamic of the flows serves precisely to uncouple capital from codes and release its pent up conceptual energies. Their liquid instability disrupts capitalism's careful balancing act on the edge of history and leads it to its illogical conclusion and the emergence as the universal non-principle—an overflow of decoded abstraction released from the entanglement with its social structure.⁷

7 As Jay Lampert aptly shows, Deleuzo-Guattarian universalism is not based in universal law, but, paradoxically, in its dissolution: “These decoding procedures are precisely what allow it (capitalism—M.O.) to do universal history, in a way that no society committed to specific social codes could do. A coded society can only *compare* itself to other societies, or colonize them by force; capitalist society is beyond historical comparison, since it decodes differences and sees universality everywhere. Capitalism is therefore the only schema that can date events in history on a commensurable time-line. It conducts universal history not only because it lies at the end of history so far; it does so because its decoding mechanisms make retrospectivity possible. Capitalism is the first historical age, treating all precedents as its gradual becoming; and it is also the first non-historical age, since from its perspective nothing has ever changed, and history itself is decoded” (Lampert 2006, 123). However, his interpretation suggests that capitalist decoding triumphs

I will now trace the mechanisms of decoding and quasi-physical processes producing conceptual matter.

The differential relation expresses the fundamental capitalist phenomenon of the transformation of the surplus value of code into a surplus value of flux. The fact that a mathematical appearance here replaces the old code simply signifies that one is witnessing a breakdown of the subsisting codes and territorialities for the benefit of a machine of another species, functioning in an entirely different way. (Deleuze and Guattari 2000, 228)

The transformation between the two types of surplus value is immanent to the capitalist relations of production. *The old code*, assembling social patterns and regularities which bind communities together, is not simply gone with the pre-capitalist past, instantaneously replaced by *mathematical appearance*. History always speaks in code, creates patterns of meaning which define societies. Global capitalist society is no exception. While it is a product of deep running deterritorialization, the historical dynamic of expansion and accumulation reproduces a code or rather a network of codes necessary for the organisation of the global division of labour and the management of the sheer scale of the enterprise. Deleuze and Guattari note that capitalism reterritorialises itself, although its territory is not local. It is the entire globe.

Capitalism is coded in terms of the social relations of production. Marx's historical materialism works towards retrieving these codes which are dissimulated by the appearance of the autonomy produced by commodities. Marx thinks of value in terms of representation, as an abstract category which dissimulates antagonistic social relations of production—a shifty code which obfuscates the process of social coding that produces it. However, since this representational dissimulation is a necessary logical moment of the capitalist mode of production, it can be deciphered to reveal the underlying code of social production.⁸

over time, reproducing its mechanism despite varying historical circumstance. What I'm arguing for instead is that capitalist universality abandons itself to time—the non-linear, chaotic time of the differential relation.

8 Marx's theory of capitalist representation is discussed in detail by Beverley Best in *Marx and the Dynamic of Capital Formation*. This is how she discusses the mechanism of abstraction: "The dialectical movement at the core of this formulation can be expressed in this way: the mechanism of abstraction that is the historical condition of capitalism's inherent tendency to obscure its own essential structure, relations, modus operandi, and so on—its tendency to thwart its own adequate representation on the part of its agents—develops, at the same time, as the mechanism through which capitalism's essential structure can be revealed and

World-system theories, which are crucial for Deleuze's and Guattari's insight into capitalism, take up Marx's project of grounding economic abstractions in the historical development of relations of production and expand it on a global scale. The uneven development they trace across continents is precisely a historical pattern of meaning organising the workings of the global market. Considered in terms of capitalist expansion, it can be defined as social interdependence on global scale. It emerges as a result of relative decoding, where local patterns of meaning are mercilessly dismantled only to clear the geo-historical space for far-reaching but also far more flexible structures. Coding loses the rigidity characteristic of its local forms, but is still very much in place.

Therefore, the irrevocable breakdown of codes occurs in a different dimension, on a different plane of consistency. It is the work of *a machine of another species* invoked by the authors in the fragment I've just quoted. It is a philosophical machine of abstraction which turns historical circumstance bound by codes into unrestrained conceptual dynamic. Deleuze and Guattari construct it by tinkering with Marx's theory of value. Although they use the term *mathematical appearance* in direct reference to Marx, the opposition to the *old codes* decisively changes the meaning of the term. The authors do not consider values as representative forms but as intensive modifications of the flows. Therefore, they convey their argument through the texture of the flows which they keep transforming, releasing conceptual energy in the process.

The concept of value thus emerges as a zone of indiscernibility between Marx's representation and Deleuzeo-Guattarian decoding. Both are forms of abstraction and, yet, the procedure is understood quite differently in both cases. Marx interprets it as a formal generalisation which serves the dual representative function I have just discussed. Deleuze and Guattari, on the other hand, understand decoding as a form of abstraction which destroys representation. The history of capitalism is the history of value production and history as value production. It is history that is immanently quantifiable, except that history is impossible to quantify, with patterns of meaning being untranslatable into mathematical language. Therefore, while value is a product of capitalist social formation, it does not dialectically represent this relation as form.

This is why Deleuze and Guattari deem capitalism "profoundly illiterate" (Deleuze and Guattari 2000, 240) and eschew representational theory in favour of conceptual physics. This methodological shift allows decoding to be understood as a material force channeled by flows. The

reconstructed in the course of analysis" (Best 2010, 74).

functional illiteracy of capitalism is not a state but a process—a pull of abstraction, a gradual siphoning of social patterns which dissociates value from any logical relation with the relations of production. It generates an elusive, eerie, conceptual matter merging incompatible dimensions of method and texture. *Mathematical appearances*, as Deleuze and Guattari understand them, are material products of this force of transformation which filter into the dynamic of historical circumstance. Ingrained in the flows, they are volatile conceptual particles which do not represent capitalist relations of production but constitute them on a molecular level. Abstraction thus produces the granular structure of capitalism.

Deleuze and Guattari's take on value should be considered in the broader context of their philosophy of difference, which favours the logic of quantity over that of quality. The latter is a formal constraint of difference which it qualifies forcibly in accordance with external categories. The former, on the other hand, imposes no meaning on difference. Therefore, it is pure differing, no logical strings attached. As a result of their conceptual preference, the authors are perfectly attuned to the paradox inherent in abstraction—if the process is pushed far enough, it constitutes a methodological impetus to difference, producing material singularities instead of the general categories it is normally associated with. Thus, it no longer functions as a logic of reduction but as a reduction of logic—a formal procedure as methodological abandon.

This paradox informs Deleuze and Guattari's take on the dynamic of capitalism as the flow from the molar dimension of history to the molecular dimension of value. The abstract flows of money and labour decode meanings to the point of absolute non-description where they turn into swarming particles—direction-less and perfectly contingent in their configuration. Unanchored in any recognisable historico-logical pattern, they are particles of sheer difference scattered all-over the erratic space of the global market—multiplicity run wild with abstraction, the reductive practice of endless proliferation which explains the process of accumulation in its barren excess.

Therefore, it is abstraction which marks the onset of global schizophrenia, transforming the global market from a deterritorialized code organising global relations of production into a site of schizoid spatial distribution of intensities. Thus, capitalism moves from relative to absolute deterritorialization. The spatial distribution of capitalist utopia which Deleuze and Guattari create with intensities freed both on and from the market. This is how the authors define the difference between the two:

deterritorialization is relative insofar as it concerns the historical relationship of the earth with the territories that take shape and pass away on it, its geological relationship with eras and catastrophes, its astronomical relationship with the cosmos and the stellar system of which it is a part. But deterritorialization is absolute when the earth passes into the pure plane of immanence of a Being-thought, of a Nature-thought of infinite diagrammatic movements. Thinking consists in stretching out a plane of immanence that absorbs the earth (or rather, “adsorbs” it). (Deleuze and Guattari 1994, 228)

Adsorption is a process destabilising the material consistency of the earth by an element which is impossible to assimilate and, therefore, needs to be pushed to the surface. This is precisely what becomes of the abstract flows. Rather than suffusing and permeating the earth, as they would were they being absorbed, the flows take to the surface and cover it with particles of abstraction. The differential relation between the flows creates a layer of value—a diagrammatic texture of the global market, or rather the global market as diagrammatic texture, a site of molecular instability created by an unstructured proliferation of differences.

This is the ultimate thrust of the expansion of capitalism, which leaves the sea and takes to the diagrammatic. This is expansion to and through the molecular dimension which is not bound by the limitations of molar geo-historical expansion dependent on the productive forces in their always limited capacity. Deleuze and Guattari embrace the schizophrenia of the capitalist logic of growth, which is always ahead of itself, with the need to reinvest capital always outgrowing what the current relations of production can accommodate. Capitalist reproduction proceeds with suffocating speed, rendering each historical constellation obsolete before its time has even come. Deleuze and Guattari bring this impossible pace to its illogical conclusion with adsorption which constitutes an aggressive and perverse transcendental relation between history and abstraction. The perversity lies in the situation where conditions keep being voided by what they restlessly produce.

Adsorption is the dynamic of the obsolescence of historical circumstances. The flows drain the relations of production of their contingent complexity, creating particles of value bursting to the surface of the earth. Therefore, history doesn't move forwards but surface-wards, having its dynamic patterns vaporised and relieved of value, which is appropriated by the schizoid proliferation of difference. Adsorption thus changes the topology of the global market from the sprawling contingency of world history to a massive abstraction. Suddenly the market

has no history, which it consumes incessantly, reproducing itself as nonsense. Abstraction is a schizophrenic process whereby capitalism loses its grasp on its own accumulation. Losing its transcendental footing, it is beside itself and the instrumental considerations of profit which constituted its rationale.

Having its transcendental structures stripped over and over again, the milieu of immanence is incapable of the formal integration of difference, which surfaces as unchecked conceptual volatility. It is now perfectly horizontal, as there are no categories introducing divisions and hierarchies. This is capitalism as philosophy—an incompatible amalgam which Deleuze and Guattari define as Nature-Thought. The adsorption of transcendental structures of meaning allows for the eruption of thought free of any self-imposed boundaries. It is the emergence of the universal, an unassimilable overflow of thought which roams free across the surface of the Earth.

Hegel—the Summary of the Spirit

The final chapter of the *Phenomenology of Spirit* bears witness to the concept drunk with immense creative power. “For this concept is, as we see, the knowing of the self’s doing within itself as all essentiality and all existence, the knowing of this subject as substance and of the substance as this knowing of its doing” (Hegel 2018, 460). Everything, the entirety of experience, is spirit’s *tour de force*. Dialectics is the expression of its boundless will to power, its methodical flexibility matching the wild and rapacious appetite for creation.

Hegel loves taking stock of the spirit’s progress. Accordingly, the final chapter completing the journey of the universal is one in a long list of summaries which open each new sequence of *Phenomenology* and which keep getting longer and longer. The narrative goes round in circles, since subsequent stages of development are being repeated each time there is a fresh conceptual vantage point, a new shape of consciousness which re-frames the proceedings. The development is repetitive because Hegel introduces new forms of consciousness using the same dictionary all over again. A wide range of themes—including slavery, phrenology, Buddhism, Enlightenment and French Revolution—is covered by recurrent terms. Subject and object, essence and existence, substance and negativity, alienation and reconciliation—a choice group of concepts riddle the text. They keep spinning page after page, following one another, merging and separating in various ways

and from various angles—provoking a strong sense of dizziness in the reader.

The final chapter compounds the experience.⁹ It is a grand summary of the entire conceptual adventure which brings nothing new, except for the Absolute, which can be identified with the possessive gesture of summarising.

Our sole contribution here is partly to gather together the singular moments, each of which in its principle exhibits the life of the whole spirit, and partly to hold onto the concept in the form of the concept, whose content would already itself have yielded to these moments and to the form of a shape of consciousness. (Hegel 2018, 460)

Spirit registers itself, end of story. Absolute knowledge is a gathering together, a review of the progress. A trademark of Hegel's summaries is the level of conceptual condensation, so high that the individual sequences often come across as hardly recognisable. And since here spirit approaches the finishing line, the condensation proceeds at full throttle. Hegel writes that the singular moments yield to the form of consciousness. Bursting with the whole life of the spirit, they are transformed under an enormous conceptual pressure.

The conceptual treatment of individual moments is not an operation on meaning alone. Repetition is not merely a rephrasing of the argument but also its material transformation.

As a result, what has come to be the element of existence, or the form of objectivity, is for consciousness what the essence itself is, namely, the concept. Spirit, appearing to consciousness in this element, or, what amounts to the same thing here, what is therein engendered by it, is science. (Hegel 2018, 460)

Science is not just a complete and completed categorial structure but its extension into the form of objectivity. The process does not turn the spirit into an object, enclosing it in a discreet form. The form of objectivity is itself an effect of multiple transformations and, at this point in the narrative, assumes the continuity of the element of existence.

⁹ Rebecca Comay aptly describes the spirit's bravura in the following passage: "Absolute knowing, having »won the concept,« has just run through a breathless recapitulation of the entire sequence of its various misadventures—finally vindicated as learning experiences—in the slightly esoteric shorthand that suggests at once a flashcard sequence learned by rote or a cinematic flipbook of a deathbed vision" (Comay and Ruda 2018, 66).

The circular movement of recurrence thickens the presence of the categorical structure. Repetition integrates concepts into existence, installs and impregnates them, layer after layer. The logical condensation of the argument results in the changing state of matter, an increased saturation of the element of existence by the concept.

This elemental quality is produced by the concept in its repetitive function. It becomes in the methodological procedure of summarising, which will be understood below first and foremost as a material process undergone by the method. Repetition turns out to be a crucial dialectical moment that releases the transformative energies of the concept into existence. Similarly to the Deleuzeo-Guattarian account of the transition from the history of capitalism to its abstract texture, Hegelian dialectics shows how logical operations stray into material forces.

There is a paradox at work here, as the method helps the concept out of the page and into existence but it does this by means of the textual transformation which involves the concept and thus holds it back from ever leaving the space of the argument. The analysis of the relation between time and absolute knowing in Hamacher's *Pleroma* revolves around this fraught relation between the spirit and its textual residue.

But the search not merely closes, it also presents its own closing. However strictly the presentation of absolute knowing in the completed "System of Science" is distinguished from the mere representation of the same domain in religion—for Science is the truth of religion—the concept nonetheless necessarily retains in this presentation its connection with a derivative form of temporality. (Hamacher 1998, 225)

Following Hamacher's interpretative impulse, I will follow the final presentation of the text, the procedure of summarising. I will not concentrate on what happens in the text but on what happens with the text, the how of the wrapping up of the experiences of consciousness. Therefore, the method attempted here will be the physics of textual transformation, applied to explore what kind of movement dialectics becomes towards the very end.

This methodological excursion requires a short remark concerning my deliberately opaque handling of the text of *Phenomenology*. The commentary avoids the task of deciphering the text in order to propose an interpretation. It is rather an attempt to attune the argument to the physical operations which the spirit performs with the matter of the text. Summary is considered here as a certain rhythm and flow of words, their circulation in the space of the argument which the analysis below

I will not concentrate on what happens in the text but on what happens with the text, the how of the wrapping up of the experiences of consciousness. Therefore, the method attempted here will be the physics of textual transformation, applied to explore what kind of movement dialectics becomes towards the very end.

sets out to explore. Therefore, when commenting on Hegel's text, the argument will often latch onto a word or phrase not to comprehend its meaning but to examine how it resonates with the paragraph, that is, what kind of movement it produces in the text which weaves itself around it.

The content is as a result only conceptually comprehended when, in its otherness, the I is at one with itself. More determinately stated, this content is nothing but the very movement just spoken of for the content is the spirit that traverses through itself, indeed for itself as spirit in its having the shape of the concept in its objectivity. (Hegel 2018, 460)

The idea of spirit traversing through itself brings together the formal reflexivity of categories and the spatio-temporal expansion of an element. These are two complementary dimensions constituting the objectivity of the concept. Like Deleuze and Guattari, Hegel explores conceptuality as the spatial distribution of thought production. The dissemination of the concept occurs in subsequent repetitions, consecutive traverses carried by the spirit as it unfolds its categorial structure. These are not simple, mechanical reprisals. The categories are in a continuous state of displacement, entangled in sweeping dialectical gestures which advance the expansion of the spirit.

The dizziness caused by the experiences of consciousness is the effect of the formal monotony of repetitions combined with constant micro-changes in dynamic, intensity and spacing. It is not because of unduly rich conceptual vocabulary that the spirit comes to occupy all of existence, but because of both the persistence and nuance of its repetitive cycles which allow the categories to thicken into existence. Following the dialectical rhythm of recurrences, we get a sense of Hegel being instinctively attuned to the materiality of abstraction. The dialectical movement is stimulated by impulses which are just outside the reach of logic.

However, Hegel systematically harnesses the subliminal abstraction in the service of dialectics. Repetition, with all the surreptitious shifts in intensity and rhythm, is therefore a build-up of absolute knowledge. Yet, simultaneously, it performs the opposite function, blocking the expansive progression of science. The logical grandstanding of the spirit, which we have just seen expanding into *all essentiality and all existence*, is cut short by the very mechanisms which helped establish it in the first place.

However, with regards to the existence of this concept, science does not appear in time and in actuality until spirit has reached this consciousness about itself.

As the spirit that knows what it is, it does not exist any earlier, nor does it even exist anywhere at all until after it has completed the labor of compelling its incomplete shapes to provide for its consciousness the shape of its essence. (Hegel 2018, 461)

All of a sudden, immediacy and contingency are firmly reintroduced to the summary, which takes on another meaning altogether. It is no longer synthetic but disjunctive. Instead of an element of the spirit, a thick logical material produced through condensation, there are incomplete categories scattered around, lacking any connection.

Hegel is insistent here and puts the concept in its place—at the very end of the adventures of consciousness not a second earlier. Before that it doesn't exist anywhere at all. There is no dialectical build-up then. And if this is indeed the case, there seems to be no dialectical thread connecting what Hegel refers to as the incomplete shapes of the spirit, whose unfolding nevertheless constitutes the entire content of *The Phenomenology of Spirit*. This is a radical statement which seems to overturn the paradigm, as spirit, functioning throughout as the element of mediation, is being dissolved in the space of one sentence.

In this instance, the repetition doesn't simply take us back to some earlier stage of development but seems to cancel the entire procedure.

For the substance is the still undeveloped in-itself, or the ground and concept in its still unmoved simplicity, and it is therefore the inwardness, or the self of spirit which is not yet there. What is there is the still undeveloped simple and immediate, that is, the object of representational thinking consciousness *per se*. (Hegel 2018, 461)

At the very end, spirit finds itself at the very beginning and it is as if nothing has happened. What is there is the initial, most abstract and naive iteration of the relation between consciousness and its object. However, Hegel no longer posits it as an opening salvo of dialectics but as a recurrent frame of each and every abstract moment. This appears to be a dead end near the grand finale of history and, therefore, a disintegration of dialectics. The entire enterprise seems to be in need of repetition, as it brought no results whatsoever.

The revealedness which the substance has in this consciousness is in fact concealment, for the substance is the still self-less being, and what is revealed is, to it, only the certainty of itself. Hence, initially it is only the abstract moments which belong to substance's self-consciousness. (Hegel 2018, 461)

What kept revealing itself to consciousness throughout was the concealment of science. The unity of development guided by negation was in fact the exact opposite: a flurry of abstract moments which follow no common logical pattern but proceed separately. The separation is what is there. Instead of being overcome and transformed into the elemental quality of the spirit, the form of abstract immediacy has autonomy and holds sway over the abstract moments.

However, the wind changes once again and the unifying perspective of science returns to the summary. Spirit takes charge again.

However, while as pure movements these moments impel themselves forward, self-consciousness enriches itself until it has wrested the entire substance from consciousness and has absorbed into itself the entire structure of the substance's essentialities, and—while this negative conduct towards objectivity is equally positive, is a positing—it has created these elements from out of itself and has thereby at the same time produced them for consciousness. (Hegel 2018, 461)

It is now suggested that abstract immediacy, which decontextualised the categories and decoupled them from one another, gives them to the spirit on a platter. The condition of separation is precarious. It leaves the abstract moments defenseless against the force of negation. Therefore, immediacy invites dialectics, pushing the abstract moments forward to present themselves for conceptual absorption. The transition is a matter of wrestling with abstraction. Before the separate moments can be dialectically processed, they put up a fight which Hegel paradoxically associates with their readiness for absorption. The abstract moments propel themselves forward to confront the spirit, their separation rendering them both brittle and defiant. Referring to conceptual practice with terms like *traversing*, or *wrestling*, Hegel creates an image of physical drudgery which awaits categories in contact with their object.

Each element is engaged separately and each has the time to face the spirit. In fact, time is the form of engagement between abstract moments and science.

Time is the concept itself that is there and is represented to consciousness as empty intuition. Consequently, spirit necessarily appears in time, and it appears in time as long as it does not grasp its pure concept, which is to say, as long as it does not erase time. Time is the pure self externally intuited by the self but not grasped by the self; it is only the intuited concept. (Hegel 2018, 462)

Time is there—it is the medium of abstract immediacy which now defines what it absolutely cannot define: the concept itself. Being there

is what the concept definitely is not, and yet there it is, establishing itself in external, temporal existence at the cost of its identity as concept. It is there, in immediate presence of the logical variety of moments which defy the synthetic unity of science. Time is the medium of the radical contingency of all the separate categorial structures which are posited as historical incidents. They appear in their own time, and their constitution and unfolding is not predetermined by the concept. They are not immanent to its logical development but confront it as autonomous. The universal is lost in time, which cannot be tamed by logic until the very last moment.

Hegel is establishing a contingent network of different local logical structures. The flow of time is constantly derailed by inflections, stirrings of conceptual matter which are stimulated by the forceful encounter with different abstract moments. The contingency of this encounter throws the flow off its course, producing material changes in intensity, dynamic and location. Therefore, the concept seems to exist against itself and yet existence is what defines it as concept. Time is the form of things happening to the spirit which need to endure before time can be erased. “For this reason, it must be said that nothing is *known* that is not in *experience*” (Hegel 2018, 462). For the time being, the spirit seems resigned to being there, reduced to a passive state of appearing.

However, it was not that long ago when Hegel decisively defined all of existence as the spirit’s own doing, subsisting as the immense release of conceptual will to power. And he certainly has not left this definition behind but proceeds to assert the determination of the spirit through the abstract moments. Indeed, there is no other access to abstract immediacy than through its opposite, that is, the select categories which form the framework of Hegel’s phenomenological enterprise. They constitute the necessary points of entry into the dialectics, which therefore keeps reasserting itself through them. Ultimately, time is there to be erased and disappear into its own flow, which subsumes historical contingency to logical necessity.

Spirit is in itself the movement which is cognition—the transformation of that former in-itself into for-itself, of substance into subject, of the object of consciousness into the object of self-consciousness, i.e., into an object that is just as much sublated, or into the concept. This transformation is the circle returning back into itself, which presupposes its beginning and reaches its beginning only at the end. (Hegel 2018, 462)

This is the entirety of the dialectics held in one short fragment with the level of condensation verging on unsustainable. The fragment seems to invite a totalising reading with the implication that a proper beginning can only be recognised from the perspective of the complete and completed system. However, the impression of the arch-knowing emergence-return of absolute knowledge is simultaneously upended by the composition of the chapter which is no sweeping retrospective but rather a series of shifts alternating frantically between two extremes—conceptual mastery over and compliance with historical contingency. Therefore, the circle returning back into itself is not a closed and orderly circuit. Hegel does not stage repetition as triumphant comeback but as recycling of the spirit, including all the drawbacks.

This dynamic, both monotonous and eventful, produces countless conceptual waves which combine the elemental materiality and the ideal progress of the spirit. They arise from the incessant reappearance of categories which produce inflections, each one slightly derailing the history of the concept. Dialectics is a method of shifting accents placed on recurrent categories which keep revolving around one another. Hegel proceeds by dislodging the terms in search of the accurate position that they will all gain *in time*, which is—as we can recall from a fragment quoted earlier—the form frustrating the development of the spirit.

Conceptual precision, which Hegel strives towards, is not a state but a circular process where logic meets matter. It is a formal procedure, as a material force dredging through the contingent flow of time. Therefore, it is the obsessive cultivation of meaning that clogs the dialectical machine with incessant repetitions. The displacements augment the presence of the categories and add to their density. Science emerges as the spirit keeps coming back for more—more recycling, more non-existence and humiliation, but also more violent triumph.

Meanwhile, as we were focusing on the rhythm of the repetitions, time had ample time to change its position. It reappears further on, transplanted into an entirely different configuration:

Inasmuch as spirit therefore is necessarily this differentiating within itself, its intuited whole confronts its simple self-consciousness, and since that whole is what is differentiated, it is thus differentiated into its intuited pure concept, into time, and into the content, or into the in-itself. Substance, as subject, has in it the initial inward necessity of exhibiting itself in its own self as what it is in itself, as spirit. (Hegel 2018, 462)

The fragment proposes a violent condensation and sudden dissolution, one right after the other. The first sentence confronts simple self-consciousness with difference as such—the radically formal use of both terms here posits them as all-encompassing abstractions. Yet in the second sentence, when self-consciousness splinters into the pure concept of time and its content, the formal simplicity immediately cracks and spills determined differences in-themselves.

Difference is no longer a single term, as the content, a moment ago still suppressed, is now no longer a unity. It becomes a movement of differentiation which runs wild when confronted with the formal purity of time unable to contain it. We find time ever-so-slightly displaced—no longer the immediate medium of differences, it becomes a form of their unity responsible for their emergence as differences. This slight correction of course is representative of the mechanism of repetitions and their rhythm, which quickens so drastically towards the end. The degree of condensation puts emphasis on the limited pool of concepts which Hegel selected to tell the story and leaves little space for them to actually move. Yet, this densely woven unity of meaning which allows only the slightest corrections of course makes each one of them drastic. Because of the boil-down, the distance which the concept travels with each subtle move is significant. Thus, the shifting concepts function like so many splinters which almost imperceptibly take the method apart. This makes the final repetitions almost unrecognisable and the summary so intense that it verges on baby-speak.

Then there comes another development: “The movement of propelling forward the form of its self-knowing is the work which spirit accomplishes as *actual history*” (Hegel 2018, 463). Out of nowhere, the term “history” appears for the first time in the summary of the spirit. Its entrance is abrupt, startling the reader, who immediately begins to wonder what the hell it was up to until this point.

Not until it has abandoned the hope of sublating alienness in an external, i.e., alien, manner, does that consciousness in itself (because the sublated alien mode is the return into self-consciousness) appeal to its own world and present time, discover that world to be its own property, and thus will have taken the first step to climb down from the intellectual world, or, instead, to give spirit to the abstract element of the intellectual world with the actual self. (Hegel 2018, 463)

Right after its sudden reintroduction, history as a sphere of contingent happening disappears inside a conceptual transformation which leaves only what is essential, that is, the *movement of propelling forward*

The degree of condensation puts emphasis on the limited pool of concepts which Hegel selected to tell the story and leaves little space for them to actually move. Yet, this densely woven unity of meaning which allows only the slightest corrections of course makes each one of them drastic. Because of the boil-down, the distance which the concept travels with each subtle move is significant. Thus, the shifting concepts function like so many splinters which almost imperceptibly take the method apart.

the form of its self-knowing. Dialectic sucks in the logical and existential weight which events are supposed to have, allowing spirit to finally overcome their alienness. We see this overcoming as it produces the substance of the text in the physical process of summarising. This is where alienness finally becomes spirit's property, as we see its power overtaking the world of matter. However, spirit cannot fully assert itself here, as there always remains absolute knowing in the form of presentation, the effect of enormous methodological pressure put on/in print.¹⁰

We witness the pulsation between scattered events, which appear virgin in their immediacy confronting the concept, and the concept which pushes drastically towards closure. This closure means two opposite things at once, allowing us to see with exceptional clarity the contrast which Hamacher establishes in his analysis of spirit and residue. 1. It is the concept achieving its full glory, climbing down from the intellectual world and insinuating itself into material existence, the triumphal descent of the spirit which sinks into space and time 2. It is textual residue produced by the summary, enclosed in the writing of the final chapter which we see physically pressured by the argument from within. The text of the chapter is the effect of this pressure, a conceptual residue which remains, despite the spirit simultaneously spilling into the outside world. It is now like an empty molt which remained after spirit shed the cocoon of the text and freed itself into existence.

Of course, condensation still has further to go, reaching its limit in the famous Fichtean tautology which Hegel brings up when he finishes the extreme, and frankly outrageous, two-page summary of world religions. "At that point spirit thereby turns around the thoughts lying in its innermost depths and pronounces the essence as the »I=I.« The religion bit works as a whirlpool, the condensation so intense that it ultimately boils down to this arch-tautology, a logical mirror, »I=I«" (Hegel 2018, 463). However, the intensity of the rotary movement means that a condensation can simultaneously be a reversal, a radical turn of thought. The dialectical physics consists of these violent twist of the method. The dynamic of repetitions is abrupt and unsparing.

Obviously, the "I=I" formula is shattered almost as soon as it appears. Just like Fichte, Hegel revels in cracking it open to reveal that "this equality as absolute negativity is the absolute difference" (Hegel 2018,

10 "There are no pages more pressured than in the last chapter of the *Phenomenology*: it's as if the accelerated tempo is trying to compensate for the dilatory pace of the preceding several hundred pages" (Comay and Ruda 2018, 82).

463). Finally, at the end of the section, the semblance of unity maintained throughout unravels completely:

Knowing would seem to have arrived at things, at what is different from itself, and at the differences among multiple things without having conceptually grasped how it got there or from where it came. (Hegel 2018, 464)

We are nearing the end and, nevertheless, everything falls apart again and we find empirical experience and not a shred of concept guiding its progress. Knowing is unmoored, seemingly having no clue as to its object—until it does, suddenly jumping at the multiplicity of things and comprehending them all at once in all their many differences, with itself and each other. This is hardly dialectical progress, though. However, Hegel insists that it actually is, once again radically changing the scenery through a series of microscopic interventions:

Therefore, in this knowing, spirit has brought to a close the movement of giving shape to itself inasmuch as that movement is burdened with the insurmountable differences of consciousness. Spirit has won the pure element of its existence, the concept. According to the freedom of its being, the content is the self relinquishing itself of itself, or it is the immediate unity of self-knowing. (Hegel 2018, 465)

There is an impossible rhythm to these final fragments, a rhythm of deranged sublation. Throughout the text it was operating in full view, its progress being rather the center of attention. Carefully elaborated, it proved to be ultimately linear—in the sense that the past, though dialectically looped, always flowed towards and fed into future developments. In this sense, the dialectical opposition guaranteed an ease of passage.

Things change when it comes to absolute knowing, the crowning achievement of speculative thought. The dialectical breadth, which allowed the circling dance between reflexive oppositional categories to go on for pages, is cut short. The flow of the argument is suddenly clogged by the radical condensation of the final summary and the sweeping historico-philosophical vistas, witnessed throughout, are reduced to extremes—abstract moments and science. The moments are no longer abstract, though. Their repeated intrusions into the summary are surreptitiously appropriated by the method. Inserted in the text, they are sucked in by the force of condensation and emerge fully conceptualised. Although the summary keeps returning to their immediacy on the level of content, it is in fact already way ahead of them. A radical

conceptual transformation is already in place. The sparseness of the final repetitions, which are also extreme cases of sublation, processed them beyond recognition.

However, the same sparseness simultaneously leaves insufficient space for sublation to actually operate. As a result, the process suddenly seizes its objects, which is very un-sublation like. It thus creates a dialectical space which is warped, mangled by the extreme case(s) of repetition whose intensity goes against itself. We might legitimately ask in what sense is this last chapter even a summary, if it looks nothing like what it preceded it and, indeed, like nothing at all? The condensation causes meaning to be out of step with movement, which also loses coherence with its linear structure, which has been destabilised by sudden shifts. This is how spirit self-relinquishes itself—taking sublation apart by tightening it beyond recognition. The insurmountable differences, which are compressed rather than overcome, are the fallout of this process—the result which is falling apart as it is being brought to a close.

The realm of spirits, having formed itself in this way in existence, constitutes a sequence in which one spirit replaced the other, and each succeeding spirit took over from the previous spirit the realm of that spirit's world. (Hegel 2018, 467)

Dialectics is represented here in a long line of circles, a circular sequence forming its way towards existence. Of course, this is how dialectics is supposed to operate, according to the model of progressing and progressive sublation. However, the impossible condensation of the material leaves no space for the gradual unfolding required for the proper functioning of this model. Thus incoherence sets in and the succession of circles reveals its impossibility as a spatial organisation of meaning.¹¹

11 This figurative incoherence and incongruity is also important in Andrew Cole's discussion of the *circle of circles*. In a dialectical interpretative move, Cole shows that this very drive contains residual figurality which he proves to be responsible for the many instances of geometrical malfunctioning of Hegel's circular images of speculative thought (See: Cole 2017, 58). However, rather than declaring that these figures are conceptually deficient and merely metaphorical, Cole appreciates that what amounts to geometrical malfunction is simultaneously a conceptual gain, a chance at metamorphosis, which is the key purpose of dialectical logic: "We have enough here, I hope, to say that Hegel supplies a figurative philosophy that parallels his thinking about concepts, their capacities, limits, motions, and interrelations with other concepts. Figures are like concepts. They, too, change and morph in the way concepts do: figures are composed of

The goal of the movement is the revelation of depth itself, and this is the absolute concept. This revelation is thereby the sublation of its depth, or its extension, the negativity of this I existing-inwardly-in-itself which is its self-relinquishing, or its substance—and is its time. (Hegel 2018, 467)

In order to accommodate the succession of circles, Hegel opens the dimension of depth which is, nevertheless, instantly sublated, together with extension. Matter disappears into negativity, which sucks it in, leaving solely the *I existing-inwardly-in-itself*. However, this inwardness is in the process of being negated itself in the process of the self-relinquishment of the spirit. Material substance reemerges here. It is no longer extension, though, but time as a form of self-relinquishment of the spirit. For the spirit to be deprived of itself means to lose control over its rationality. The substance is abandoned, then. It is time as the state of madness, the depth of logical confusion which spirit falls into—destabilised by the heady repetitions in which it can barely recognise itself and its gradual progress.

The aim, absolute knowing, or spirit knowing itself as spirit, has its path in the recollection of spirits as they are in themselves and are as they achieve the organization of their realm. Their preservation according to their free-standing existence appearing in the form of contingency is history, but according to their conceptually grasped organization, it is the science of phenomenal knowing. Both together are conceptually grasped history; they form the recollection and the Golgotha of absolute spirit, the actuality, the truth, the certainty of its throne, without which it would be lifeless and alone; only-. (Hegel 2018, 467)

The multitude of the spirits appears again and, as we will see in a moment, it is their recollection that temporality is mad with. At the moment, the spirit triumphs over them all but it is precisely this triumph which proves its undoing over time and because of time. Once sublated, time does not disappear into something else. It becomes sublation, whose extreme intensity, the impossible tempo of the summary, causes it to run mad.¹² This is what makes the ultimate triumph of the spirit an

other figures, and concepts are composed of other concepts, themselves never emerging as stable forms of possible experience” (Cole 2017, 60). Below, I will analyse an instance of such circular malfunctioning with the explosive potential to morph the concept.

12 This staggering conceptual feat where the self-sacrifice of the spirit allows it to gain the ultimate power is thus narrated by Hamacher: “Thus time not only swallows its children and thereby derivative forms itself, but must—following the cyclical economy of the concept, presenting itself as a gift bestowed by the same—

unbearable ordeal. Instead of reconciliation between the contingency of history and the conceptual framework of science there is Golgotha which is declared to be the source of certainty. The madness of historical events, the unstoppable multiplication which the spirit is forced to go through, is not overcome. Their unpredictable and explosive nature is retained in sublation, which becomes instantaneous. The summary makes it happen without delay—an irreconcilable contradiction which causes the spirit to implode and surrender itself to contingency as the highest form of logic.¹³

There is one more condensation to be sustained—this time in the graphic form of a dash.¹⁴ It is also one last act of self-relinquishing whereby Spirit leaves us “only -” with that. This ending, both abrupt and indefinite, is fitting, given the paradoxical inconclusive decisiveness which marks absolute knowing. The dash opens dialectics onto the future but there is nothing there. Therefore, the line must point backwards. It marks the place where dialectics turns over its shoulder for a last glance. However, there seems to be no chance of that either. There is *only* a suspension which takes forever. The dash meets it and thus the recollection begins again—this time for good, that is with no end in sight. The line thrusts backwards and pokes the body of the text, stirring it into motion which rewrites and redirects the circle returning back to itself.

also consume itself and re-imburse the concept” (Hamacher 1998 , 224).

13 This is how Comay writes of the summary and its power of instantaneous sublation: “This miniaturization both describes and dramatizes the retroactive »annulment (*tilgen*)« of time (PH §80): the overcoming of the fatal delay that had produced consciousness’s fundamental obliviousness to the significance of its own experiences” (Comay and Ruda 2017, 66).

14 I am of course following in the footsteps of Comay and Ruda, which who organise the reading of Hegel around this punctuation mark. This is how Comay discusses its behaviour in the final sentence of *Phenomenology*: “Squeezed out of the poem, Schiller’s dash has migrated to the borderlands of philosophy where it exerts a curiously ambiguous force” (Comay and Ruda 2017, 81). As we have seen above, Comay considered summarising as a form of pressure exerted by the process of summarising. Introducing the dash, Comay examines what negativity was negativity “The dash functions as a peculiar placeholder in that it stands in not for any positive or even negative content (even nothingness is far too monumental). It reveals that even the void-emptiness itself is a result: the blank space is generated by the inscription that presupposes it. The dash carves out (by marking) the emptiness that is simultaneously (also by marking) ruins. The dash is therefore the speculative sign par excellence: it incarnates the magic power of negativity. It marks the coincidence of destruction and construction. It is in this sense the perfect inscription of dialectical *Aufhebung*” (Comay and Ruda 2017, 84).

The circle is a figure of repetition, spirit retracing its steps as the new dialectical developments reflect back on all the previous configurations which require appropriate readjustment. Therefore, the temporal structure of dialectics is a repetition compulsion, triggered by the fact that each stage of the journey comes with a dialectical method of its own. However, the structure remains stable in the end—it simply needs to circle back to the beginning where it is sure to find itself. But what if there is no end to begin with? “Closing” *Phenomenology* with a dash suspended mid-air in between nothingness and suspension, Hegel prevents the circle from ever retrieving its beginning. Thus, the dash marks the final gesture of self-renunciation and points directly to the impossibility of dialectics, or, strictly speaking, dialectics as an impossibility.

The graphic sign, which so suddenly stops the spirit in its tracks, conveys the overwhelming sense of confinement. It is the mark which appears at the moment of the ultimate intensification of the pressure applied to the text. This pressure is dual and the dash operates both ways¹⁵—facing forward into the void as the spirit disappears into existence, transforming the text into pure waste, and simultaneously facing backwards, operating in reverse and reengaging the text. Like a needle, the dash points back to the text and pricks it, kick-starting what might be called a reverse-beginning of the entire dialectical movement.

As I have already written, the tense spacing of the summary causes even the slightest shift of position to cause drastic changes in meaning. Therefore, the tighter the frame gets, the higher the risk of implosion and complete havoc. This dynamic is working retrospectively. Pent up in the slim punctuation mark, the energy of condensation explodes back in time, dramatically changing, or rather multiplying, the course of dialectics. The dash marks this dialectical breakdown caused by the overwrought sublation. It punctures the text and is also the first of the countless cracks, the tiniest splinters of negation which keep derailing the pattern of absolute knowledge. Thus, the summary comes undone and begins to reel from the repetitions which it has previously condensed.

Therefore, all the intensity which the concept appropriated from the abstract moments is now directed back at the text. In retrospect, it affects each sign (including spaces and punctuation marks) of *Phenomenology*. The conceptually absorbed and processed immediacy involves them all, conferring on them the power of retrospective causality which consti-

15 Comay is attuned to this “The hyphen turns an ordinary word into a speculative word: it is punctuation, not semantics, that produces the effect of *Doppelsinn*” (Comay and Ruda 2017, 81).

tutes the movement of the circle returning back to itself. Each new sing functions as a quilting point which, therefore, requires a rewriting of the entire proceedings. There is no end to these endings, no stopping of the full stops which keep puncturing the surface of dialectics. Spirit's obsessive precision is out of control.¹⁶

The dash is therefore a full stop in permanent suspension, a stumbling block and a cause to with no effect. There are as many iterations of the logical order of the world, as there are signifiers. In turn, each reproduction induces repetitions of their own. Each reprise produces its own, slightly inflected dialectical narrative and each sign, space and punctuation mark of this new narrative produces a narrative of its own. Although only one version of the text was ever written down, that was all it took to trigger the dialectical *perpetuum mobile*, a machine for endless reproduction which arrives at—and, therefore, also begins with—nothing. Thus, the spirit constitutes as a substance possessing not so much an infinity of coexisting attributes but rather as an infinity of temporal and logical itineraries.

The spirit is thus stuck in the midst of its own regularities, whose the simultaneous unfolding of which makes them completely irregular. It turns dialectics into a perverse eternity of repetitions which causes time to fall apart and become an array of times and logics which unfold as so many histories of the concept. There is no going back from this type of repetition—a paradoxical concurrence of eternal return(s). It is endless, that is, senseless in its never-ending beginning. Thus, it overcomes sublation—with the process of dialectical overcoming ending with madness overcoming the dialectical process. The dash marks this broken, warped and derailed sublation; it is a sign whose perfect visual unity is a shortcut to pure disintegration. The condensation is too far gone, pushing the spirit towards schizophrenia—a repetitive cycle from which there is no return.

This is madness as the spatial structure of dialectics suspended from a dash which forms a long line of circles, countless loops unspooling in

16 We need to understand the difference between cyclical repetitions which allow the spirit to recapitulate and regroup and constant repetitions which allow no recapitulation and lead everywhere and nowhere. I refer to Comay again: “since Hegel will have established on logical grounds that every moment is strictly speaking a beginning, the work can get stalled at each and every moment, and all too frequently does. Every setback is an obstacle to continuation; every transition has the unpredictability of an *ex nihilo* beginning; the hiatus between every station on Spirit's journey is always on the brink of becoming impassible” (Comay and Zantvoort 2018, 52).

pointless synchrony. Their simultaneity makes it impossible to keep track of the movement, to connect the future with the past with one thread, however complex. The dash is a line which lacks direction and, therefore, starts running in circles. This is the Golgotha, the tortuous journey of the spirit where recollection is tantamount to further dissipation of thoughts, further thoughtless abandon. Thus, the dash, that is, the residue of textual residue, the worthless remainder of the presentation of the spirit, becomes an omnipresent and omnipotent force. It continues to produce a circle gone astray, never returning to itself and thus turned it into a sphere—a circle running in circles, bloated with endless repetitions—whose impossible shape occupies the depth of the absolute concept.¹⁷

We have already read a summary of the a text but not of this one. Incidentally, just like this other one, it will end on a discordant note. The text is split somewhere in the middle, divided between the two physics. I have made no explicit effort to align their incompatible structures heretofore and will take this last moment to address the issue of their mutual relation and reflect on how it informs the understanding of the universal proposed above.

The universal is often made out to be a monolith notion; it suggests unity—a single overarching structure which underlies social reality and admits no veering away from its logical path. Yet, as we have just seen this is not what actually obtains in the “concluding” chapter of *The Phenomenology of the Spirit*. As I attempted to show above, the establishment of the spirit as universal is not conditioned on the logical neces-

17 Andrew Cole thinks of a sphere as a more robust figure of conceptual capacity. “The pure sphere is in two dimensions, from the perspective of the moving point, but give the sphere volume and it’s in three dimensions. In this broader whole, indeed a wider sphere, you’re not going around the circle either forward or back, or round again. Rather, the entire surface, as well as the whole spherical volume, is the space of possibility” (Cole 2017, 59–60). It is precisely this space of infinitely widened possibilities which that I wanted to explore by conjuring up the sphere composed of inflecting dashes. In this case of a splendid geometrical malfunction and conceptual expansion, the volume is not a closed circuit. Thus, its infinite capacity is also an infinite capacity for producing waste which can no longer be seen as the remainder of dialectical logic. It rather becomes a hot mess of a center—the deranged mechanism of determination which forever misses the point.

sity of its conceptual denouement. The dialectics' final forays into existence show how uneven and unsure the procedure actually still is, so much so that the open-endedness of its patterns condemns it to repeat itself into infinity. There is no single path for the spirit to take, not one pattern for the concept to insinuate itself into existence. The aggressive dialectical condensation of the final chapter was not a form of logical closure. On the contrary, it caused the spirit to experience violent conceptual shifts and explode into infinite possible reprises. This development was not incidental but a logical consequence of determinate negation, which builds into a logic enclosing different superimposed logics constantly transforming one another in the course of their development.

The lesson Juliette Simont gives Deleuze when conducting her analysis is this—if you search for conceptual difference, you first need to acknowledge that there are different ways of going about it. Deleuze's insistence on his version of the alliance between difference and repetition as *the* correct method of differential production is inconsistent with his own project. The philosophical physics is not one physics, it doesn't constitute a single paradigm. The speculative micro-contingency developed by the authors of *Anti-Oedipus* yields a precision apparatus which, just like dialectics, registers different conceptual energies which permeate the social body. Concepts are (de)territorial forms of existence, occupying social spaces in often uneasy, always atypical constellations which, in turn, shape these spaces from within. It is the constant commerce between all these ideal and historically material factors that constitutes the universal and its physics.

Therefore, in order to read Deleuze and Guattari and Hegel together we need neither oppose them nor show that they are in fact beholden to similar structures. Dialectics and deterritorialization—the two methods refuse to fall in line and posit themselves in a relation of identity or contradiction. They both embody the constant shape-shifting of the universal—their respective conceptual structures extending differently across the social body, as they respond to the changing geo-philosophical circumstances and mould their logical formations. Accordingly, the line cutting between the two chapters of the text did not signal a divide. The argument organised around it, spreading outwards in order to probe the universal in terms of conceptual extension—capital and spirit covering history with their changing, or rather immanently changeable, layered structure which attempts to do justice to the systemic complexities and contingent regularities of social relations.

References

- Best, Beverly. 2010. *Marx and the Dynamic of Capital Formation: An Aesthetics of the Political*. London: Palgrave Macmillan.
- Cole, Andrew. 2017. "How to Think a Figure; or, Hegel's Circles." *Representations* 140(1): 44–66. <https://doi.org/10.1525/rep.2017.140.1.44>
- Comay, Rebecca, and Ruda, Frank. 2018. *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge: The MIT Press.
- Comay, Rebecca, and Zantvoort, Bart (eds.). 2018. *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*. London: Bloomsbury Academic.
- De Landa, Manuel. 2000. *A Thousand Years of Non-linear History*. New York: Swerve.
- Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix. 1994. *What is Philosophy?* Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Hamacher, Werner. 1998. *Pleroma: Reading in Hegel*. Translated by Nicholas Walker and Simon Jarvis. Stanford: Stanford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houle, Karen, and Vernon, Jim (eds.). 2013. *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lampert, Jay. 2006. *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*. London – New York: Continuum.
- Lapoujade, David. 2017. *Aberrant Movements: The Philosophy of Gilles Deleuze*. Translated by Joshua David Jordan. Cambridge: The MIT Press.
- Marx, Carl. 1990. *Capital*. vol. I. Translated by Ben Fawkes. New York: Penguin Random House.
- Thoburn, Nicholas. 2003. *Deleuze, Marx and Politics*. London – New York: Routledge.

MARTA OLESIK—philosopher, assistant professor, Institute of Political Studies, Polish Academy of Sciences, published books on Kierkegaard (*Mieszczanin na górze Moria*) and Descartes and Georges de La Tour (*Kwadrat przebity włócznie*).

Dane adresowe:

Instytut Studiów Politycznych
Polskiej Akademii Nauk
Polna 18/20, 00-625 Warszawa
email: olesikmar@gmail.com

Cytowanie:

Olesik, Marta. 2022. "Capital and Spirit: the Physics of the Universal." *Praktyka Teoretyczna* 2(44): 113–147.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.6

Autor: Marta Olesik

Tytuł: Kapitał i duch: fizyka ogólności

Abstrakt: Artykuł dokonuje analizy deleuzo-guattariańskiego pojęcia kapitału, zdekodowanych przepływów pracy i pieniądza, i heglowskiego pojęcia ducha, upartego rytmu negacji określonej, w kategoriach *uniwersalności*. Pokaże, że – wbrew powszechnej opinii – Deleuze i Guattari nie rezygnują z tego heglowskiego pojęcia, tylko adaptują je do swoich własnych potrzeb. Uniwersalność będzie przeze mnie definiowana jako przestrzenna ekspansywność pojęcia i dystrybucja jego intensywności. Punktem wyjścia dla rozważań nad tą dystrybucją i jej dynamiką będzie definicja kapitału i ducha jako materialnych procesów transformacji historycznych kodów. To, jedynie z pozoru paradoksalne, rozumienie znaczenia w kategoriach fizyki pozwoli mi przekroczyć interpretację kodu w kategoriach reprezentacji. Podczas, gdy reprezentacja jest strukturą kodowania funkcjonującą na poziomie molarnym, zarówno schizoanaliza jak i dialektyka badają molekularne własności kodów, ich pojęciowe gęstości, intensywności i przepływy energetyczne. Zarówno Deleuze i Guattari, jak i Hegel przyglądają się znaczeniu jako osobliwej substancji pojęciowej, która stanowi dosłowny budulec historii. Przedmiotem poniższych refleksji będzie tworzenie się tego budulca i sposób, w jaki pojęcie wsiąka w egzystencję.

Słowa kluczowe: ogólność, Hegel, duch, Deleuze, Guattari, kapitalizm, schizoanaliza

SILVIA PIERONI

The Body of the Other: Hegel on the Relational Structure of Corporeality

What role does the body play in the subject's formation and in interpersonal exchanges? Does the body merely perform an instrumental function, or can it claim to be a subject of freedom? Thinking of the body within the framework of intersubjectivity requires reassessing the bulk of the philosophical Western tradition. From the first-person's perspective endorsed by this tradition, the exteriority of the body has been reduced to a weakness of human nature. Starting from Hegel's account of the soul-body relation, as presented in the *Anthropology*, as well as some interpretations of "Lordship and Bondage" on the role of the body in self-doubling (Butler, Malabou, McDowell, Stekeler-Weithofer), I argue that embodiment is a process of (inter)subjectivation. The- matizing the predicative structure of corporeality, Hegel turns the constitutive exteriority of the human body into a potentiality of openness. Hence, Hegel's dialectic of immediacy and mediation leads to thinking of the body's universality in opposition to a monadic conception of subjectivity.

Keywords: corporeality, anthropology, doubling, intersubjectivity, Lordship and Bondage

As recently pointed out by Judith Butler and Catherine Malabou in a co-authored study on the role of the body in Hegel's *Phenomenology of Spirit* (Butler and Malabou 1807),

[t]o think of the body as a vexed relation (...) is to suggest that it is of the structure of the body to be outside itself and that this imperative or demand—you be my body for me—can only ever be partially fulfilled. Indeed, the demand produces a perpetual bind: although there is no body that is mine without the other's body, there is no final expropriation of one's own body, and no final appropriation of another's body. (Butler and Malabou 2011, 611)

This claim grasps the wider relevance given to corporeality also in Hegel's mature system—something that, except for rare cases, was long neglected by the majority of Hegel scholars.¹ On the one hand, Hegel does not reduce the human body to its extended, mechanical, chemical or biological dimension. Instead, he recognizes that the exteriority of the body might be grasped within the dialectic between the identity and non-identity of soul and body, which supports the subjectivation process. On the other hand, he links the “intrinsic exteriority” of the body with the intersubjective frame of subject-formation that accompanies the issue of recognition.²

In my interpretation, Hegel's account of the body must be contextualized within his critique of the first-person perspective as the innate and prime scaffolding of the I and of self-consciousness. Roughly speaking, we might observe that—at least since Plato—to speak about the body has been tantamount to speaking about the boundaries of human nature and the constraints of knowledge. In the wake of this tradition, the Cartesian theoretical model as a disembodied *res cogitans* stands for an egological conception of mind and consciousness. For instance, according to Descartes, giving an account of oneself meant essentially self-reflecting or self-relating. According to this perspective, the body was seen mostly as an enclosed, individual structure and an obstacle not only to self-relation, but also in relation to the Other, i.e., in the intersubjective exchange.

However, the function that Hegel attributes to the body for the subject's self-reference in some pivotal places of his work appears quite

1 These exceptions include: Wolff 1992; Russon 1997; Achella 2012; Nuzzo 2007; 2013; Mowad 2019.

2 For the *querelle* on the role of intersubjectivity, see e.g. Höslé 1987, which claims there is a lack in Hegel's system. Conversely, Pippin (1989; 2011), Pinkard (1994), Honneth (1996) and Brandom (1998) argue for the intersubjective character of Hegel's philosophical project.

different, especially in the account of corporeality given in the *Anthropology*. In the present essay, I will analyse the “perpetual bind” implied by the constitutively alienated structure of human corporeality. For this purpose, I will develop my argument as follows: 1) I will start out from the portrait of the living body outlined in the *Anthropology* in order to show what it means for Hegel to assess that the body has a predicative structure; 2) then I will comment upon some recent interpretations of the role assigned to the body in “Lordship and Bondage,” where my aim will be to expose the possible relation between an allegorical reading of this phenomenological figure and the intersubjective issue included at the end of the anthropological development; and 3) lastly, I will argue that, according to Hegel, due to the constitutive openness and otherness of corporeality, human embodiment is individuation through both subjectivation and intersubjectivation.

The Eccentricity of the Body

In the *Anthropology*, Hegel defines human corporeality as the sign of the soul (GW 20, 419; 136),³ inasmuch as it is the product of a process of development and formation. Thereby, the living body (*Leib*) owns a unitary relational scaffolding able to relate inside and outside, as well as to mediate between the human being and the world. As stated in § 410 *Zusatz*, “[T]he [living] body is the *middle term* by which I come together with the external world in general” (GW 25.2, 1057; 135). By identifying the structure of the formed body with that of the sign, Hegel is implicitly declaring that corporeality (*Leiblichkeit*) is capable of self-reference as an autonomous subject provided with full meaning. This is possible because he takes a processual or, as we could say, “*bewusstseinsgeschichtlich*” perspective on the study of the body and its states.

A biological or natural body (*Körper*), in fact, always refers to or predicates about something else rather than being defined as an autonomous subject *per se*. In current philosophical language we can consider the body’s capacity to relate to others in terms of a predicative function, i.e., not only as a disposition to mean, but as a process of realising meaning. In Hegel’s vocabulary, for the body to own a predi-

In Hegel’s vocabulary, for the body to own a predicative structure means that it performs a second nature: by mediating its natural and sensible immediacy, the body exhibits human habits, will, and actions.

3 Throughout the text I cite Hegel’s works from the historical-critical edition *Gesammelte Werke* with the abbreviation GW followed first by the volume number and the page number of the German edition, and then (after the semi-colon) by the page number of the English translation.

cative structure means that it performs a second nature: by mediating its natural and sensible immediacy, the body exhibits human habits, will, and actions.⁴ The *Anthropology* considers the process that leads from the body's disposition to signify to the realisation of meaning in the body (i.e., the process from an ante-predicative to a predicative body state) as a dual process: on the one hand the body distances itself from biological and organic life, on the other hand the body recognises itself in the process.

These two processes—distancing from organic life and self-recognition—shape the core of Hegel's "*argument of second-nature embodiment*" (Testa 2009, 348; Testa 2008; Novakovic 2017). It is thus not surprising that in the *Anthropology* the habit of the body is identified with a second nature:

Habit has rightly been called a second nature: *nature*, because it is an immediate being of the soul, a *second* nature, because it is an immediacy *posited* by the soul, incorporating and moulding the bodiliness that pertains to the determinations of feeling as such and to the determinacies of representation and of the will in so far as they are embodied. (GW 20, 416; 131)

We can say with Italo Testa that here "Hegel shows the logical structure of mediated immediacy as proper to second nature, thus equating first nature with first immediacy and second nature with second immediacy" (Testa 2009, 356). If habit is oriented towards the acquisition of a skill or competence (second immediacy), and therefore if it is not considered as mere repetition (first immediacy), it represents the realisation of spirit in human corporeality, i.e., the liberation of the body from biological or merely organic life and its recognition as an autonomous subject.

Reading the preceding paragraphs, the definition of the living body as a sign proves that the body, when considered naturalistically in its organic and biological life, cannot constitute the *principium individuationis* of the human being. The I, according to Hegel, is not an innate feature but the product of *Bildung*, whose original material is solely provided by the biological body. Thus, corporeality is the abstract form of universality that belongs to the "macrocosm of nature as a whole." In contrast, the unity of soul and body is "the microcosm into which the macrocosm compresses itself and thereby sublates its asunderness" (GW

4 For Hegel's account of "second nature" as a predicate, see Gregoratto and Ranchio 2013.

25.2, 951; 35). In natural life, the spirit sublates in a unitary dimension what was previously presented in its “asunderness.”

At this level, corporeality corresponds to the natural qualities of human dispositions and idiosyncrasies (such as talent, character, race, and gender), as well as to biological relationships linked to reproduction and affection. Whereas the biological body and its differences are *gemein* (common) to all members of the human species, in their natural immediacy they can constitute neither a true *Gemeinschaft* of single individuals nor a signifying structure in themselves.⁵

The biological life of the body (and of the soul) is both an impersonal state and a closed, monadic singularity. A biological body forges only natural bonds with other bodies, which are produced in a situation of immediate physiological necessity by an unaware *conatus* and by the satisfaction of immediate needs. In the *Anthropology*, human corporeality is understood both as an organic, pre-given structure and as the process of embodiment (*Verleiblichung*),⁶ thus representing the terrain of the conflict between biological and cultural life in human beings. If, according to Hegel, the human body does not represent an essential place just for anthropogenesis, but also for the development of subjectivity and spirit (Achella 2019, 254), we need to explain how the formation of the subject turns out to be bound to that of corporeality.

Firstly, it might be important to further highlight Hegel's conception of the dialectical unity of soul and body as a dynamic process. *My* body as a counterpart of subjective individuality (consciousness) is an outcome,

5 It is true that here Hegel draws a problematic correlation between race and nationality. See for example the controversy between Bernasconi and McCa- rney on the question of Hegel's racism, which starts from the placement of Indian religion and culture within the history of philosophy (Bernasconi 2000; McCa- rney 2003; Bonetto 2006). However, it should be noted that Hegel's argument not only appears very controversial, but also remains out of the systematic role played by the *Anthropology*. As a matter of fact, at the beginning of the *Anthro- pology*, it is not yet possible to speak of subjective or national identity since, at its very core, there is the soul in its development towards consciousness (individua- tion) and not the *Volksgeist*. Diving deeper into Hegel's account of race would require a more thorough analysis. Here, however, I would like to point out that Hegel takes up some famous theories of the eighteenth century on the relation between the development of human societies and the environment, climate, geography (i.e., the natural life of the body) that must be sublated within the framework of his system.

6 For the general idea of embodiment in Hegel, see Taylor 1975; on the different specific meanings of embodiment throughout his works, cf. Mowad 2019; for the connection between embodiment and self-reference, see Magri 2017, 187–226.

namely the product of its negative interaction with natural life. The very beginning of the *Anthropology* is still the impersonal dimension of the natural soul, from which consciousness awakes (GW 20, 386; 25) through a twofold process: the soul's individualisation in the body and its appropriation of the body. Thus, after it is formed, the living corporeality (*Leiblichkeit*) appears only at the end of the anthropological development as the leading element of individuality. As a result, even though the individual soul is always incorporated, it must also acquire awareness and control of this body, "by rendering the body the soul's external expression of its subjective inwardness" (Greene 1972, 60).

In other words, subjectivation consists in the appropriation of the body that can occur only at a distance. Corporeality enacts a decentralization that is overriding for individuation. Hence, the moment of the body's *Vorstellung*—i.e., the moment in which it is objectified—is of great importance for Hegel. Representing the body does not mean in any way separating ourselves from it, but rather establishing a distance that allows the body to be objectified and therefore to become meaningful. Consequently, despite acting as a pivot in the constitution of the individual, the body remains, to a certain extent, always decentralized, always outside itself as a sign. As already noticed by Hegel (1807) in the *Phenomenology of Spirit*:

The individual is in and for itself; the individual is *for itself*, or he is a free doing. However, the individual is also *in itself*, or he himself has an *original* determinate *being* (...). Opposition thus emerges *in its own self* as twofold. There is a movement of consciousness and the rigidly fixed being of a phenomenal actuality, the kind of actuality that in the individual is immediately *his own* (*seinige*). This *being* (*Seyn*), the *body* of the determinate individuality, is its *primordially*, its own "what-it-has-not-done." However, while the individual is at the same time only what he has done, so is his body also the expression of himself which is *brought forth* by him. At the same time, it is a *sign*, which has not remained an immediate matter but is that in which the individual only makes known what he *is*, in the sense of putting his original nature into practice. (GW 9, 171–172; 180)

If the I cannot exist without its body, it is likewise true that the I cannot settle for the organic, immediate body. The body needs to receive a suitable spiritual existence. For this reason, in the passage quoted above, Hegel, playing on the assonance between the two terms "*Seyn*" (to be) and "*Seinige*" (his), underlines the human longing for remaining not what we are immediately (i.e., pure ante-predicative

being), but rather to transform the body in a mediated immediacy, a second nature—that is, a property of the self. This appropriation takes place only within a sort of estrangement (*Entzweyung*) or doubling (*Verdopplung*) of the I and its body, in which the body no longer stands for itself, but for something else.

Assuming that the body has a relational constitution, it is neither *res extensa* as opposed to *res cogitans*, nor a *modus* of finite existence of the infinite substance. In its eccentricity, the body is the condition of possibility of self-reference, which cannot overlook or precede a form of hetero-reference. To get in touch with the world and other living bodies through a praxis guided by the motivational action of the will is a requirement for self-determination. There is an anthropological need concerning the life of the body, that is, the need to relate oneself to others in the light of a principle of subjectivation. From this point of view, to take into account the correlation between human corporeality and a work of art, as presented in § 411 of *Encyclopaedia* (GW 20, 419; 136), might be of great importance.

In Hotho's transcript of the 1823 Berlin *Lectures on Philosophy of Art*, it is emphasized that the need to mediate immediacy involves consciousness in its experience of the external world. In this respect, human beings *need* to transform the externality and themselves as natural beings in order to be able to recognize themselves. They need “to place their own stamp upon themselves.” As an example of this longing, we could refer to Hegel's description of the child's impulse to throw stones into the water with the aim of recognizing the concentric circles formed on the surface as his own work. But scientific practices and habits of bodily care and adornment, which are widespread across cultures—such as body tattoos and piercings—are also emblematic examples of this universal human need. These practices “involve not leaving oneself as one is by nature. (...) So this rational feature of human beings expressing themselves as consciousness, of doubling themselves, of exhibiting themselves for themselves and for others, is a universal need” (GW 28.1, 230; 193).

Unlike natural things, which simply *are* and *exist*, human beings can *double* their existence. Standing for oneself in art, science or life in general implies standing for others. We might say that self-objectivation or self-determination is always inserted in a context of inter-relationality. Otherness is already involved in the life of the body due to its externality, that is, its disposition to relation. Subjectivation requires a reflective distance between one's self and one's body: only through this form of *Entfernung* can the body be owned by the self. What is more, a reflective

In its eccentricity, the body is the condition of possibility of self-reference, which cannot overlook or precede a form of hetero-reference. To get in touch with the world and other bodies through a praxis guided by the motivational action of the will is a requirement for self-determination.

distance characterizes the reference to the Other. In self-distancing, the subject puts its own body and the body of the Other before (*vorstellen*) oneself.

The distancing required by embodiment is possible because of the hetero-reference leading in the body. I believe that to justify this priority it is not enough to assume an expressivist reading along the phenomenological line drawn, for instance, by Charles Taylor. Indeed, Taylor holds that the pivot of an expressivist anthropology is the “manifestation of an inner power” and therefore the self-determination of an inner state through its external expression (Taylor 1975, 15). Expressivist theories stand in antithesis to the Cartesian soul-body dichotomy, but they do not explain why self-manifestation should not presuppose a dualism between content and form. I think that if we understood embodiment as an expressivist activity, the exteriority of the body would end up being merely a vehicle for expressing meaning, with no constructive value for the spirit.

In my view, the overriding point of Hegel’s anthropology is that the distancing of the body produces meaning as a reflection which takes place in a context shared by different actors. Reflexivity is to be understood neither as a kind of folding of the self back upon itself, nor as a manifestation of an inner state, but as self-realisation through openness. Reflection of this kind is then a critical and interpretative work constitutively directed towards otherness; a hermeneutics of the self, based on mutual recognition between content and form.

Consider, for instance, how in hermeneutic processes the history of the criticism of a text—i.e., the history of its reception—is part not only of the exegesis, but also of the formation and transformation of the text itself. Similarly, the formation of the body is always open to the integration of the Other’s perspective as a formative, self-critical and potentially transformative task. This is possible because the exteriority of the body is the activity of hetero-reference and not merely the outer and passive surface of the content. The exteriority of the body is itself a “message” or spiritual meaning. We could therefore say that embodiment is marked from the very beginning by a strong “hermeneutic charge,” namely the perspective of distancing that guides every interpretation as a self-realisation process: the interpretation of the self as well as the interpretation of the Other.

As I will point out below, due to the priority of hetero-reference in the body we can read the notion of recognition as the complementarity of subjectivation and intersubjectivation, thus overcoming the dichotomy between monadic and intersubjectivist readings of Hegel’s concept of

Embodiment is marked from the very beginning by a strong “hermeneutic charge,” namely the perspective of distancing that guides every interpretation as a self-realisation process: the interpretation of the self as well as the interpretation of the Other.

Anerkennung. In other words, distancing oneself means doubling oneself, which produces value for both the self, in its subjectivation, and the Other, in intersubjectivation.

Human Embodiment between Lordship and Bondage

At the end of the anthropological path, the I emerges as consciousness through a doubling. As is widely known, in Chapter IV of the 1807 *Phenomenology of Spirit*, and more specifically in the context of the master-servant struggle for recognition, Hegel problematizes doubling as the duplication of self-consciousness. This duplication is also maintained in the more concise version of the *Phenomenology* following the thematization of the soul-body relation in the *Philosophy of Subjective Spirit*, which has been discussed above in its crucial aspects. More recently, and notwithstanding the classical interpretation of “Lordship and Bondage”—which recognizes the clash between two self-consciousnesses in the self-consciousness’ doubling—the struggle for recognition is grasped as a monadic relationship, namely as a doubling taking place within a single (self-)consciousness. This is the interpretative hypothesis put forward by John McDowell and Pirmin Stekeler-Weithofer, among others.

The theoretical perspective embraced by both authors should be regarded as Hegel’s radicalization of Kant’s transcendental argument. In this respect, Hegel’s *Phenomenology* would start from the problem of the subjective conditions of individual experience (see McDowell 2003; 2007; Stekeler-Weithofer 2016, 37). Therefore, in the doubling of self-consciousness, we would find ourselves faced with an empirical self and a transcendental self. According to McDowell, for instance, the master-servant struggle describes the attempt to integrate, “within a single individual, a consciousness aiming to affirm itself as spontaneously apperceptive and a consciousness that is conceived as immersed in life in the world” i.e., as both cognitive and practical experience of the individual consciousness (McDowell 2003, 12).⁷ The struggle would thus be allegorical, and the recognition would not stand as a social relationship between individuals, but rather as an intrapersonal self-reference (see also Kelly 1966).

⁷ For a comment on McDowell’s Hegel, see Corti 2018; 2014, 59–110; in relation to his interpretation of the master-servant relationship in the *Phenomenology*, see also Magri 2016.

Stekeler-Weithofer maintains such a monadic reading of “Lordship and Bondage” also regarding the *Phenomenology* in the *Encyclopaedia*, focusing on the passage from consciousness to self-consciousness. The empirical I is the individual body and the transcendental I is an immediate I that is determined within the body, and executes, asserts, controls, acts thanks to the body. In other words, the body would represent the servant who works and puts the lord’s intentions into action. The immediate relationship between the I and the body—according to Stekeler-Weithofer—allows Hegel to go beyond the dualistic point of view, so that eventually the body will always win. In the struggle between master and servant, there is no autonomous self-consciousness opposed to an always heteronomous body (see Stekeler-Weithofer 2008, 186–187).

Concerning such intrapersonal readings of (self)consciousness, however, some clarifications are required. Firstly, it should be noted that while it is true that the relationship between consciousness and the body (from which self-consciousness arises) is immediate, it is also true that in the *Philosophy of Spirit* this immediacy must not merge with the given. As long as immediacy and mediation are involved in a dialectical dynamic, the former may be seen as a process of negation and sublation of itself in mediation. The I is thus a result, not a condition. Furthermore, even though—according to Hegel—there is no opposition between consciousness and the body that resembles the opposition between autonomy and heteronomy, the embodiment is a heteronomous process in itself. The being-predicative of the body, as well as the fact of having a heteronomous framework, does not exclude the possibility of conceiving it as a subject of freedom near the I. This, in turn, does not imply that its freedom cannot include a “bond” with the Other.

Based on these considerations, it would appear that the crucial issue for Hegel does not concern the autonomy of the I, but rather the emancipation (*Befreiung*) from nature of both consciousness and the body. This entails thinking about the heteronomy of human corporeality not as a limit but as a condition of possibility for *Befreiung*. Having said that, the question to be answered is: what does it mean to live in accordance with a body whose intrinsic exteriority always implicates a constitutive eccentricity? In taking the otherness and the predicative character of the body seriously, the first crux to untie would concern the doubling. As I have argued above, Hegel seems to pose this issue within a hermeneutic perspective. Accordingly, the exteriority of the body would stand for its openness or disposition to interaction. These are characteristics of the *Geist*, whose development in the *Anthropology* consists in its self-distancing from nature.

With the *Phenomenology*, the exteriority of the body is sublated into consciousness, but this implies that exteriority is now constitutive of consciousness. Due to its embodied nature, consciousness now has a relational scaffolding. The monadic reading of the master-servant dialectic spells out a tension that can be found in Hegel's phenomenological argument between the first-person perspective (*Ich=Ich*), the rights of an embodied individuality, and the pluralistic perspective (*Ich=Wir*) of an individual subject among other subjects. However, it is precisely for this reason that the monadic argument can be overturned. Interpersonal interactions are already thematized in the body and in sensibility (in the proto-subjectivity of the *Anthropology*), and therefore conflict, struggle for recognition, labour and emancipation would constitute moments of the shaping of the body.⁸

Due to its embodied life, the individual is always on the move, actualized in the interaction with the world. Hence, we should not understand the doubling of self-reference as a differentiation between an empirical/bodily and a transcendental form of consciousness. Borrowing Malabou's words, "[c]ontrary to Kant, Hegel (...) does not consider consciousness to be the site of the permanence of self-identity within the changing flow of succession, a permanence that generates the basic sense of *ipseity*" (Malabou 2013, 205). Conversely, at the very beginning there is no self, but rather a disposition to be "hetero-affected." In the human body and habits, the master-servant struggle coincides with the "plasticity" of the spirit or its disposition to give and to receive forms.⁹ If the body is constitutively "*außer sich*," hetero-affectedness is yielded by the eccentricity of the body, which is the disposition to potentially be faced with the Other.

Therefore, since the structure of the body is hetero-affected there can be no ipseity pre-existing subjectivity, but rather an unceasing self-production of the self. According to Malabou, however, this also leads to the overcoming of a unified perspective of the mind-body relation, whereby the spirit only exists insofar as it is unbound from corporeality (Malabou 2013, 207). In response to Malabou's disembodied identity,

8 The body "supports the master-servant dialectic (...); it speaks, it gives birth to the word as recognition, it is therefore the summit of liberation, of oneself and of the object, of oneself in the world and of the world in itself. It draws the organizational lines of the spectacle of life and unfolds the encounters, the rejections, the placing oneself for one another, of society" (Formaggio 1977, 97–98; my translation).

9 On the concept of "plasticity" as "hetero-affected structure" in Hegel, cf. Malabou 2005; 2013, 206.

Interpersonal interactions are already thematized in the body and in sensibility (in the proto-subjectivity of the *Anthropology*), and therefore conflict, struggle for recognition, labour and emancipation would constitute moments of the shaping of the body.

Judith Butler has resorted to the issue of “delegation” to account for the dialectic of detachment and attachment in the doubling of the self.¹⁰ By delegating the request of one’s own recognition to another—one’s own body or another consciousness, the subjectivation process cannot overlook its relational framework, as both self-relation and hetero-relation. From this perspective, corporeality constitutes a bond for subjectivation; it is the process of the real embodiment of meaning in the subject’s actions, habits and will.

Moreover, if we consider, for example, Hegel’s description of mental illness, it is undeniable that a decoupling from the body as permanent detachment is impossible. The subject’s insanity is outlined in the *Anthropology* as the mental state of a schizophrenic personality, whose doubling cannot be traced back to the synthetic principle of self-feeling or self-affection. In the pathological state or in mental disease, the doubling is radicalized in a split that involves body and soul in equal measure and prevents the subject from establishing productive interactions with the external world. The case of mental illness is emblematic of subject formation. The process of subjectivation does not coincide with the glorious path leading to the autonomization of consciousness. Instead, it is marked by the uncertainty of *praxis* since it is inserted in the framework of the second nature. Subjectivation fails when detachment from the body is exasperated.

Nevertheless, between Malabou’s and Butler’s position, as pointed out by the latter, there is no “chasm,” but rather a “chiasm.” Insofar as an absolute detachment is impossible, an absolute attachment is also impossible:

[I]f we can fully escape neither attachment nor detachment, then perhaps we are referring to a chiasm that gives shape, as it were, to the problem of life. This figure might be important, might be, in fact, the ultimate shape, since it suggests that attachment and detachment are bound by “life” at the same time that they exceed and oppose one another. In other words, there is a zone of encounter and repulsion, which we might actually call *the life of the body*, understood as propulsion to and away from persistence as such. (Butler and Malabou 2011, 637)

Negating the immediate externality of the body produces a “perpetual bind” with the body, where we can find a space for the freedom of

10 Butler’s interpretation of Hegel’s dialectic regarding the problem of subjectivation is also extensively debated in Butler 1999; 2005.

corporeality. The delegation to the Other as a relationship between body and (self-)consciousness is nothing more than the emergence of referentiality or relationality as a *principium individuationis*. In this sense, not only does the body refer to the self as much as to others, but the self is also formed within this relational field.

The *Wir*-perspective is inseparable from the *Ich*-perspective. Perhaps the term “hetero-affection” might be brought back to the term hetero-reference. If the former recalls the context of *Gefühl*, which for Hegel primarily belongs to the solipsistic dimension of being, the latter presupposes a relational field, a space that we can designate as the “sociality of reason” (cf. e.g., Pinkard 1994). Even though the body is a constellation of relational practices that are not already social in the sense of objective spirit, it is a prerequisite for human sociality and intersubjectivity. Subjectivation can be understood as the appropriation of my body in relation to the body of the Other.

As already discussed, despite their divergent interpretation, Malabou and Butler choose the terms “attachment” and “detachment” to account for this process; this might depend on their interest in investigating the life of the body from the phenomenological starting point of “desire” (see also Butler 1999). However, attachment and detachment concern a much broader dynamic involving the body and the I, which begins with the discussion of the “actual soul” presented in the *Anthropology*:

The soul, which has set its being in opposition to itself, sublated it and determined it as its own, has lost the meaning of *soul*, of the *immediacy* of mind. The actual soul in the *habit* of sensation and of its *concrete* self-feeling is in itself the *ideality* of its determinacies, an ideality that is for itself; in its externality it is *recollected* into itself (*erinnert in sich*), and is infinite relation to itself. This being-for-self of free universality is the soul’s higher awakening to the *I*, to abstract universality in so far as it is *for* abstract universality, which is thus *thinking* and *subject* for itself, and in fact determinately subject of its judgement in which the *I* excludes from itself the natural totality of its determinations as an object, as a world *external to it*, and relates itself to that world so that in it is immediately reflected into itself: *consciousness*. (GW 20, 420–421; 140)

The most important thing noted here is that consciousness has a history. Consciousness (the I) is the work of both the soul and the body turning back to themselves. The actual soul, understood as the outcome of habituation and formation of bodily practices, is an embodied soul in a trained and living body. In the exteriority of this living

body, the complementary movements of *Er-innerung* and *Entäußerung* converge; externalization proceeds hand in hand with internalization (taking-the-inward-turn or self-reflection). As clarified by the § 412 *Zusatz*, consciousness emerges from the natural life by making the bodiliness “something *alien (Fremdes)*” (GW 25.2, 1063; 140), i.e., by denying its first natural, biological immediacy. The appropriation of the body, however, demands that the bodiliness should not remain foreign to the spirit. The individual soul “becomes more and more *at home (heimischer)* in its *expressions* and consequently achieves a continually growing capacity for immediately embodying its inner determinations and accordingly transforms the body more and more into its own property” (GW 25.2, 1058; 136).

Once again, Hegel employs the lexicon of hermeneutics to describe the *Bildung* of the body as a process of transforming foreignness into familiarity and *vice versa*. In such a hermeneutic space outlined by the soul-body relation, the body can make claims that are no longer only biological, i.e., requests for recognition that cannot be ascribed exclusively to natural qualities and/or needs (natural environment, reproduction, etc.). The individual exists and lives in a body that becomes a sign, a work of art, i.e., a body that is determined and shaped—one that we could define, using a modern terminology, as an *embodied mind* (see Nuzzo 2007; Achella 2012; Testa 2020). Since the spirit or mind is embodied, it is never solely an individual subject, but rather the “*I that is we and the we that is I*” (GW 9, 108; 108).

The body becomes the subject of freedom within the mediated dimension of the relation with the Other. This does not mean that the emotional and motivational dimension, both natural and physiological, must be removed from corporeality, but rather that this dimension must be interpreted and translated¹¹ into a body care practice. Precisely when “I conduct myself in accordance with the laws of my bodily organism, then my soul is free in its physical body.” I am an individual, if I treat my body not just as something that I have (which is nevertheless the first step to relate to myself), but as something that immediately coincides with myself,—although this immediacy is not *first* immediacy, as it entails an interrelationship with others and with the external world. Indeed, “I have to maintain myself in this *immediate* harmony of my soul and my body; (...) I must give my body its due, must take care of

11 Stefania Achella writes about a *Wiederverkörpern* in the sense of reinterpretation or re-embodiment that should be opposed to the idea of an absolute detachment from the body: see Achella 2019, 269.

it, keep it healthy and strong, and must not therefore treat it with contempt or hostility” (GW 25.2, 1057; 135).

Corporeality, Recognition and Hetero-reference

In conclusion, to sum up the relation between corporeality and (self-) consciousness, I would like to briefly return to Hegel’s critique of the egological perspective. The *Bildung* of the body is marked by a conflict that shapes each interpersonal exchange as twofold. There is a recognition that characterizes the anthropological doubling in terms of self-reference or self-feeling, and it constitutes an appropriation of the body. Furthermore, there is a recognition that is given as a hetero-reference, as a relation to a world constituted primarily by other living bodies. The pivot of conflict and recognition is the body as a predicative structure:

The process [of recognition] is a *combat*; for I cannot be aware of myself as myself in the other, in so far as the other is an immediate other reality for me; I am consequently bent on the sublation of this immediacy of his. Equally I cannot be recognized as an immediate entity, but only in so far as I sublimate the immediacy in myself, and thereby give reality to my freedom. But this immediacy is at the same time the bodiliness of self-consciousness, in which, as in its sign and tool, self-consciousness has its own *self-feeling*, as well as its being *for others* and its relation that mediates between itself and them. (GW 20, 430; 157)

Hegel replaces the distinction between empirical and transcendental consciousness in Kant’s apperception with the doubling of the self. In doing so, he is opposing the Cartesian model of a monadic and dualistic individuality and he is proposing a conception of individuality as an intersubjective unity. If in the *Phenomenology* of the *Encyclopaedia* the recognition seems not to involve the interrelational praxis and the linguistic issue, which in the 1807 *Phenomenology* represented the conditions of recognition (Ferrarin 2016, 257), it is because these issues are already addressed in the *Anthropology* at the level of the embodied mind. As a result, corporeality and language have a similar relational framework. Language is briefly presented in the *Anthropology* as the “more perfect expression” of the spirit (GW 20, 420; 137), i.e., the summit of the appropriation of the body. We might even say that in the *Anthropology* embodiment performs for consciousness the same function of “existence” (*Daseyn*) which in the 1807 *Phenomenology* is performed for self-consciousness by language: “In language, the *singular individuality* of self-

-consciousness *existing for itself* comes into existence so that it is *for others*” (GW 9, 276; 294).

Hetero-reference as openness and disposition to be hetero-affected is a formative task because the body is shaped when it becomes the property of a self. As we read in § 57 of the *Outlines of Philosophy of Right*, the “*Ausbildung*” of the body coincides with taking possession of it. Hegel specifies that the property of my own body is such only “as distinct from that of others” (GW 14.1, 64; 86).¹² We might view the act of appropriation of my body as something that excludes the Other and therefore distances subjects rather than connects them. A possessive conception of corporeality distinguishes us from one another, but it also allows us to enter into relation with otherness—setting a distance is a prerequisite both for the relationship with myself and for the relationship with others.

This does not entail overlapping recognition, self-consciousness and intersubjectivity,¹³ but rather means placing subjectivation and intersubjectivation as two correlated, mutually dependent processes already within the life of the body. We can then perhaps speak of the homeomorphism of subjectivity and intersubjectivity. Since intersubjectivity and subjectivity are both to be explained in terms of processes of recognition, they are complementary and mutual irreducible. In other words, intersubjectivity and subjectivity are both species of the genus of recognition,¹⁴ whose more basic structure is hetero-reference. From a Hegelian viewpoint, hetero-reference is the *speculative reflection par excellence*: a reflection that is not merely the manifestation or expression of one’s inner self in an outer Other, but an actual realisation and appropriation both of oneself and of the Other through the interaction between oneself and the Other.

That the body is the point of contact between the subject and the world means that by virtue of its constitutive exteriority it is the *Mitte* of both the subject’s relation with itself and with others. A double mediation is thus a condition for subjectivation and intersubjectivation: “the self has (...) *actualized* itself in the soul’s *reality*, in its *bodiliness*, and,

12 As pointed out by Nuzzo and more recently by Achella, the body can be a subject of right due to the connection between will and freedom in the ownership of the body. See Nuzzo 2000 and Achella 2021. I note in passing that the possessive conception of the body is one of Hegel’s arguments against slavery. Cf. GW 14.1, 64–65; 86–88.

13 See Ferrarin 2016 for a comprehensive review of this issue.

14 Concerning the current discussion about recognition and its different species, see at least Ikäheimo 2002; Ikäheimo and Laitinen 2007.

Since intersubjectivity and subjectivity are both to be explained in terms of processes of recognition, they are complementary and mutual irreducible. In other words, intersubjectivity and subjectivity are both species of the genus of recognition, whose more basic structure is hetero-reference.

conversely, has posited being within itself; so that now the self or the I *intuits its own self* in its *Other* and is *this self-intuiting*" (GW 25.2, 1064; 141).

In the *Philosophy of Spirit*, the kind of property or ownership that the spirit achieves over the body and sensibility is in fact the property of a second nature. The spiritualized body is still a body to the extent that its exteriority is not eliminated. The sublated exteriority of a body that is the property of (self-) consciousness, as well as the sublated exteriority of the spiritualized body of a community and its institutions, consist in the relation to the Other.¹⁵ Since the spirit is *per se* and therefore free only in what it is other than itself, and since the body is both owned by the spirit and structurally other than itself, the spirit can find itself at home in the exteriority of its own body. The bond to otherness goes through my body, thereby its exteriority stands for opening up to otherness, which is to say that human corporeality has a relational structure.

References

- Achella, Stefania. 2012. "Un »mistero incomprensibile«: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel." *Etica & Politica / Ethics & Politics* 14(2): 8–27.
- Achella, Stefania. 2019. *Pensare la vita. Saggio su Hegel*. Bologna: il Mulino.
- Achella, Stefania. 2021. "The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law." *Crisis and Critique* 8(2): 9–21.
- Bernasconi, Robert. 2000. "With What Must the Philosophy of World

15 "The theory of second nature, in its dual subjective and objective aspect, also requires a dual aspect of embodiment. In fact, it is not only the forms of individual intentionality but also the forms of collective intentionality that manifest themselves in interindividual spiritual relations of a recognitive type that will have to be embodied in habits. If this were not the case, then life and death struggle would be the only possible form of relation between individuals. Spirit will have to be embodied both in the organic body of individuals and in the inorganic body of institutions. But then again, also social and institutional bodies—ethical substance—are not something merely artificial but manifest a certain continuity with nature in so far as they present the form of a social second nature, which has the stabilized configuration of the mechanism of habit, sedimented in social practices, and which acts on individuals with a first-nature appearance of necessity" (Testa 2009, 364).

- History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism." *Nineteenth-Century Contexts* 22(2): 171–201.
- Bonetto, Sandra. 2006. "Race and Racism in Hegel—An Analysis." *Minerva—An Internet Journal of Philosophy* 10: 35–64.
- Brandom, Robert. 1998. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith. 1999. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, Judith, and Catherine Malabou. 2011. "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*." In *A Companion to Hegel*, edited by Stephen Houlgate and Michael Baur, 611–640. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Corti, Luca. 2014. *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*. Roma: Carocci.
- Corti, Luca. 2018. "Senses and Sensations: On Hegel's Later Account of Perceptual Experience." In *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action*, edited by Federico Sanguinetti and André J. Abath, 97–116. Cham: Springer.
- Ferrarin, Alfredo. 2016. "Hegel on Recognition: Self-Consciousness, Individuality and Intersubjectivity." In *"I that is We, We that is I." Perspectives on contemporary Hegel*, edited by Luigi Ruggiu and Italo Testa, 253–270. Leiden: Brill.
- Formaggio, Dino. 1977. *L'arte*. Milano: ISEDI.
- Greene, Murray. 1972. *Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology*. The Hague: Nijhoff.
- Gregoratto, Federica, and Filippo Ranchio. 2013. "Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler." *La società degli individui* 46(1): 155–168.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner.
- Vol. 9: *Phänomenologie des Geistes*.
- Vol. 14.1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.
- Vol. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*.
- Vol. 25.2: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*.
- Vol. 28.1: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu*

- den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823.*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood. Translated by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2007. *Philosophy of Mind*. Translated by William Wallace and Arnold V. Miller. Revised by Michael J. Inwood. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. *Lectures on the Philosophy of Art: The Hotho Transcript of the 1823 Berlin Lectures*. Translated by Robert F. Brown. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hölsle, Vittorio. 1987. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. "On the Genus and Species of Recognition." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 45(4): 447–462.
- Ikäheimo, Heikki, and Arto Laitinen. 2007. "Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons." In *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, edited by Bert van den Brink and David Owen, 33–56. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, George Armstrong. 1966. "Notes on Hegel's »Lordship and Bondage«." *The Review of Metaphysics* 19(4): 780–802.
- Magri, Elisa. 2016. "A Note on Some Contemporary Readings of Hegel's Master-Servant Dialectic." *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12(1): 238–256.
- Magri, Elisa. 2017. *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*. Padova: Verifiche.
- Malabou, Catherine. 2005. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. New York: Routledge.
- Malabou, Catherine. 2013. "Negativity, Life, and the Body: Some Reflections on Hegel's »Lordship and Bondage«." In *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, edited by Thomas Khurana, 195–207. Berlin: August Verlag.
- McCarney, Joseph. 2003. "Hegel's Racism? A Response to Bernasconi." *Radical Philosophy* 119: 32–37.
- McDowell, John. 2003. "The Apperceptive I and the Empirical Self:

- Towards a Heterodox Reading of »Lordship and Bondage« in Hegel's *Phenomenology*." *Hegel Bulletin* 24(1–2): 1–16.
- McDowell, John. 2007. "Hegel and the Myth of the Given." In *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*, edited by Wolfgang Welsch and Klaus Vieweg, 75–88. München: Fink.
- Mowad, Nicholas. 2019. *Meaning and Embodiment: Human Corporeity in Hegel's Anthropology*. New York: SUNY.
- Novakovic, Andreja. 2017. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuzzo, Angelica. 2000. "Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione sul 'diritto astratto' della Filosofia del diritto." In *Natura e cultura*, edited by Rossella Bonito Oliva e Giuseppe Cantillo, 123–144. Napoli: Guida.
- Nuzzo, Angelica. 2007. "Leben and Leib in Kant and Hegel." *Hegel-Jahrbuch* (1): 97–101.
- Nuzzo, Angelica. 2013. "Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation. The Systematic Beginning of Hegel's *Philosophy of Spirit*." In *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, edited by David S. Stern, 1–17. Albany: SUNY.
- Pinkard, Terry. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert. 2011. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Russon, John Edward. 1997. *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Toronto: University of Toronto Press.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2008. "La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo." *Rivista di Filosofia* 99(2): 171–196.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2016. "From Satisfaction of Desire to Fulfilment of Intentions: Hegel on the Bodily Basis of Higher Intelligence." In *Hegel's Philosophical Psychology*, edited by Susanne Herrmann-Sinai and Lucia Ziglioli, 37–54. New York: Routledge.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Testa, Italo. 2008. "Selbstbewußtsein und zweite Natur." In *Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, edited by Klaus Vieweg and Wolfgang Welsch, 286–307. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Testa, Italo. 2009. "Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space." *Critical Horizons* 10(3): 341–370.

- Testa, Italo. 2020. "Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel's Anthropology." In *The Palgrave Hegel Handbook*, edited by Marina F. Bykova and Kenneth R. Westphal, 269–295. Cham: Palgrave Macmillan.
- Wolff, Michael. 1992. *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*. Frankfurt am Main: Klostermann.

SILVIA PIERONI—completed her Ph.D. in Philosophy at the Fondazione Collegio San Carlo of Modena (Italy) defending a dissertation on Hegel's philosophy of language. Her research interests focus mainly on aesthetics and philosophical anthropology in classical German philosophy. She studied at the Universities of Pisa, Bologna and Mainz and she was DAAD Ph.D. fellow at the Freie Universität in Berlin. She presented her work in several international conferences and collaborated with the scientific journals *Verifiche*, *Studi di Estetica*, *Estetica*. *Studi e Ricerche* and with the research group Almaesthetics of the University of Bologna.

Address:

Fondazione Collegio San Carlo

Via San Carlo, 5

41121, Modena (MO)

Italy

email: silvia.pieroni@hotmail.it

Citation:

Pieroni, Silvia. 2022. "The Body of the Other: Hegel on the Relational Structure of Corporeality." *Praktyka Teoretyczna* 2(44): 149–170.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.7

Autor: Silvia Pieroni

Tytuł: Ciało innego: Hegel o relacyjnej strukturze cielesności

Abstrakt: Jaką rolę odgrywa ciało w kształtowaniu się podmiotu i w wymianie międzyludzkiej? Czy ciało pełni jedynie funkcję instrumentalną, czy też może pretendować do bycia podmiotem wolności? Intersubiektywne myślenie o ciele wymaga przewartościowania znacznej części filozoficznej tradycji Zachodu. W przyjętej przez tę tradycję perspektywie pierwszoosobowej zewnętrznosc ciała została zredukowana do ułomności natury ludzkiej. Wychodząc od Hegłowskiego ujęcia relacji dusza-ciało, przedstawionego w *Antropologii*, a także od niektórych interpretacji „Pano- wania i poddaństwa” dotyczących roli ciała w samo-podwojeniu jaźni (Butler, Mala- bou, McDowell, Stekeler-Weithofer), argumentuję, że ucieleśnienie jest procesem (inter)subiektywizacji. Rozważając predykatywną strukturę cielesności, Hegel prze- kształca konstytutywną zewnętrznosc ludzkiego ciała w otwartą potencjalność. Stąd Hegłowska dialektyka bezpośredniości i zapośredniczenia prowadzi do myślenia o uniwersalności ciała w opozycji do monadycznej koncepcji podmiotowości.

Słowa kluczowe: cielesność, antropologia, podwojenie, interesubiektywność, pano- wanie i poddaństwo