

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.): Zacznijmy 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 ujednoczyć 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 zszytą 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 uznanie, 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 wyobrażeniowym, 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 tejsz 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 szczególowości 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 zmięzchu 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