

K. Marx

Kritiek op Hegels Rechtsfilosofie



www.MinisterieVanPropaganda.org

Inhoud

Inleiding

Kritiek op Hegels Rechtsfilosofie

Lijst van vreemde woorden en uitdrukkingen

Inleiding

1. Marx' project ten aanzien van Hegels Rechtsfilosofie

In deze uitgave worden de vertalingen aangeboden van Marx' *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* en van het gedeelte uit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* waarop Marx' kritiek betrekking heeft.

Het manuscript *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*^[1] werd door Karl Marx geschreven tussen maart en oktober 1843. In de periode 1841-1845 is Marx intensief bezig geweest met een kritische studie van Hegels Rechtsfilosofie en heeft hij verschillende plannen gehad om daarover te publiceren. Het hier vertaalde manuscript heeft Marx niet geheel voltooid. Kort nadat hij ermee gestopt was vertrok hij naar Parijs, waar hij in het begin van 1844 in de "Deutsch-Französische Jahrbücher" o.a. het zeer bekend geworden opstel *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* publiceerde.^[2]

In deze "Einleitung" gaat Marx overigens slechts zijdelings in op de Rechtsfilosofie van Hegel. Na passages waarin religie wordt gekarakteriseerd als "opium van het volk" stelt Marx dat de kritiek van religie en theologie moet overgaan in kritiek van het recht en de politiek. Voor Duitsland geldt evenwel, dat het steeds slechts op *theoretische* wijze verwerkte wat door bijvoorbeeld de Engelsen en Fransen in *politieke* revoluties werd bevochten. De Duitse revoluties beginnen steeds in de hersenen van monniken (Luther) en filosofen (Hegel). Voor de geschiedenis van Duitsland heeft dat echter wel degelijk praktische betekenis; en voor Marx is het in dat licht een centrale vraag, of Duitsland in zijn dagen tot een praxis kan komen die beantwoordt "aan het niveau van de principes." Het zou zich dan niet alleen door een *politieke* revolutie tot het niveau van de moderne volken opheffen, maar zou voorop lopen in de gang naar *menselijke* emancipatie.

In de "Einleitung" beweert Marx, dat een louter politieke revolutie in Duitsland geen zin heeft. Hij keert zich daarmee kritisch tegen een aantal van zijn vroegere geestverwanten, linkshegelianen, die hoopten de beginselen van Hegels politieke filosofie in politieke veranderingen te kunnen omzetten. Volgens Marx kan men Hegels politieke filosofie niet verwerklijken zonder haar als filosofie op te heffen, d.w.z. die filosofie moet eerst van haar speculatief filosofische gedaante worden ontdaan, alvorens zij emancipatorisch kan werken. De aanzet tot die opheffing van de filosofie zag hij in de kritiek van Ludwig Feuerbach op Hegel. Wanneer Marx aan het einde van de "Einleitung" schrijft, dat "de enig praktisch mogelijke bevrijding van Duitsland bestaat in de bevrijding op basis van het standpunt van die theorie, die de mens tot het hoogste wezen van de mens verklaart", heeft hij daar duidelijk Feuerbach mee op het oog. Het was immers Feuerbach, die de religie kritiseerde, omdat zij het wezen van de mens in een hoger wezen buiten hem projecteerde en zo de mens van zichzelf vervreemde. Zoals we zagen moet voor Marx evenwel die kritiek op de religie en de theologie overgaan in kritiek op het recht en de politiek, omdat de werkelijke vervreemding van de moderne mens zich in deze sferen voltrekt.

In de “Einleitung” blijkt, dat Marx die kritiek op het recht en de politiek in de eerste plaats theoretisch gestalte wilde geven als een kritiek op de Rechtsfilosofie van met name Hegel. Zijn argumenten daarvoor zijn in drie soorten te onderscheiden:

Op de eerste plaats richtte Marx zich op de situatie in Duitsland. Een kritiek op de in zijn ogen achterlijke politieke instituties van zijn vaderland kon nauwelijks een revolutionaire betekenis hebben, omdat het Duitse volk geen praktisch politiek bewustzijn zou hebben en zijn belangen ook niet in politieke vormen zou weten te vertalen. Duitsland behoorde tot de moderne wereld niet door zijn maatschappelijke en politieke instellingen, maar door zijn filosofie. De kritiek op de *moderne* samenleving moest daarom voor wat betreft Duitsland kritiek op de filosofie zijn.

Op de tweede plaats kon de Duitse filosofie zich ontwikkelen tot het *bewustzijn* van de moderne samenleving als geheel, juist doordat zij niet in de reële politieke verhoudingen was opgenomen. Door die afstand had zij enerzijds een scherper besef van het onderscheid tussen het moderne en het “ancien régime”, maar drukte zij anderzijds ook uit, hoezeer de moderne ideeën nog afhankelijk waren van in principe overleefde maatschappelijke verhoudingen en hoezeer dat moderne dus nog door het verleden werd beheerst.

Op de derde plaats was juist Hegels filosofie een gewenst uitgangspunt voor Marx, omdat hier vorm en inhoud zo nauw met elkaar verweven waren. De kritiek van deze filosofie zou aldus tegelijkertijd zowel kritiek en negatie zijn van de specifiek Duitse, speculatieve wijze van omgang met de werkelijkheid, alsook een kritische analyse van de moderne staat opleveren. Een jaar later moet Marx echter toegeven dat juist die poging om tegelijkertijd de kritiek van de vorm en van de inhoud te geven een te gecompliceerde onderneming werd. Hij neemt zich dan voor om de kritiek van het recht, de moraal, de politiek etc. in verschillende publicaties op elkaar te laten volgen en pas daarna de samenhang duidelijk te maken en de kritiek van de speculatieve bewerking van dat materiaal te geven.^[3] Ook dan heeft Marx blijkbaar Hegels Rechtsfilosofie nog als project voor ogen. Eigenlijk is hij op dat moment echter al hoofdzakelijk met zijn bestudering van de economische literatuur bezig. Ongetwijfeld gold dat economische aanvankelijk slechts als één van de elementen van de rijke inhoud die in Hegels Rechtsfilosofie bereflecteerd werd.

Marx heeft dan ruim vier jaar met wisselende intensiteit aan het project van de kritiek van Hegels Rechtsfilosofie gearbeid. Het enige uitvoerige geschrift dat daarvan bewaard is gebleven is het manuscript dat hier in vertaling wordt aangeboden. Het manuscript beslaat slechts een klein gedeelte, nl. § 261-313, van de Rechtsfilosofie van Hegel, d.w.z. van diens *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (hier verder aangeduid als *Grundlinien*). Maar het is wel het gedeelte, dat voor Marx' kritiek het meest centraal stond, namelijk het gedeelte over de staat, waarin Hegel zijn Rechtsfilosofie in zekere zin heeft voltooid.

2. De Pruisische staat en Hegels staatsfilosofie

In 1817 had Hegel een benoeming in Heidelberg verkozen boven een sollicitatie in Berlijn. In dat jaar publiceerde hij zijn *Enzyklopädie der Wissenschaften*, waarin hij het geheel van zijn filosofie als één dialectisch-begripsmatig opgebouwd systeem uiteenzette. Als filosofie van “de objectieve geest” is de Rechtsfilosofie reeds in beknopte vorm in de *Enzyklopädie* aanwezig. In 1818 weet de liberale onderwijsminister Altenstein Hegel voor de Berlijnse universiteit te winnen. Hij gaat de al enige jaren vacante leerstoel bezetten, die Fichte, een van de medeoprichters van de universiteit, sinds 1810 bekleed had.

In de 18e eeuw was Pruisen een van de machtigste Duitse vorstendommen geworden met een sterk gecentraliseerde staatsvorm. Deze staat steunde enerzijds op een groot leger van plattelandsbewoners, voor het merendeel horigen van grootgrondbezitters (de “Junkers”), maar in politiek opzicht werd hij bestuurd door een ambtenarenklasse die onmiddellijk in dienst van de koning stond. In de napoleontische periode krijgen hervormingsgezinde groeperingen veel invloed. Afschaffing van lijfeigenschap en horigheid, en ook de oprichting

van de universiteit zijn daar uitingen van. Na het Congres van Wenen komt het koninkrijk in meer restauratief vaarwater, maar hervormingsgezinde ambtenaren blijven invloed uitoefenen binnen de regering.[4] Naar Pruisische maatstaven hoort Hegel duidelijk tot de hervormingsgezinden, en hij is zeker niet als filosoof van de restauratie naar Berlijn geroepen. Hegel heeft de politieke beginselen van het liberalisme, voor zover die de vrijheid en emancipatie van het individu impliceerden, steeds onderschreven en verdedigd. Hij was echter een felle bestrijder van de opvatting dat de samenleving uit louter individuen zou bestaan. Slechts door deel te hebben aan een zedelijke gemeenschap, die door zijn tradities, wetten en instituties de uitdrukking en gestaltegeving is van een *de individuen overstijgende wil*, kan de vrijheid van de individuen zelf een zedelijke inhoud verkrijgen volgens Hegel.

Radicaal-liberale ideeën waren onder de Duitse studenten wijd verspreid en gingen vaak samen met sterke nationalistische gevoelens. Met zijn kritiek op het individualistische liberalisme en door te benadrukken dat de staat niet op gevoel maar op rede gefundeerd is, had Hegel primair een matigende invloed op zijn studenten. Na de moord op de conservatieve schrijver Kotzebue door een student in 1819 worden onder instigatie van Metternich door de Duitse regeringen aan de universiteiten strenge vrijheidsbeperkingen opgelegd, waaronder censuur. Onder andere werd de Berlijnse hoogleraar De Wette ontslagen omdat hij zich in positieve bewoordingen had uitgesproken over die student in een troostbrief aan diens moeder. Hegel heeft die maatregelen steeds verdedigd. In de “Vorrede” van de *Grundlinien* kritiseert hij in uiterst scherpe woorden de “platvloersheid” van de opvattingen van zijn vroegere collega Fries uit Jena. Deze was ook in 1819 ontslagen, omdat hij enige jaren tevoren op het politiek roerige “Wartburgfeest” van nationalistische studentenbonden een enthousiast pleidooi had gehouden voor de stem van het volk en voor iets wat wij heden wellicht “democratie vanuit de basis” zouden noemen. Maar in de “Burschenschaften” van de studenten gingen radicaal liberale gedachten hand in hand met fanatiek nationalisme en antisemitisme. Hegels kritiek lijkt eerder op deze dweepzucht te slaan dan op de liberale denkbeelden waarvan zij zich bediende.[5] Hegel zelf ondervond overigens op zijn beurt veel kritiek wegens zijn houding. Hij reageerde daarop door de regering te verzoeken de kritiek op zijn persoon – aangezien hij immers een ambtenaar was van de staat – door censuur uit de openbaarheid te houden.

Door deze omstandigheden is het niet te verwonderen, dat in de generatie na Hegel zijn politieke filosofie als een legitimering van de Pruisische staatsmacht werd gezien. Die zienswijze heeft er weer toe geleid dat sommigen de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als een conservatieve wending opvatten waarin Hegel zijn meer liberale principes zou hebben verlaten.[6] Nu stelde Hegel inderdaad zeer uitdrukkelijk, dat de filosofie het begrip moet ontwikkelen van de staat zoals die *werkelijk* is. De staat is voor hem in zichzelf een redelijke werkelijkheid; hij is de hoogste gestalte van de “objectieve geest”. Het begrip van de staat kan daarom niet buiten hem liggen als een normatief ideaal dat hem door de filosofie wordt voorgehouden. Als de filosofie zich in een dergelijke houding tegenover de staat opstelt, komt zij niet uit boven het standpunt van subjectieve meningen, gevoelens en beroep op moraliteit zonder substantiële inhoud. De filosofie heeft met de werkelijkheid te maken, want – zo waagt Hegel het in zijn “Vorrede” uit te drukken – “Wat redelijk is, is werkelijk; en wat werkelijk is, is redelijk.” Het zou echter onjuist zijn te concluderen, dat Hegel in de *Grundlinien* daarom het begrip van de Pruisische staat zou geven. Een dergelijke beperking tot één specifieke staat zou volgens Hegel filosofisch onmogelijk zijn.[7]

De filosofie van de objectieve geest, waartoe de staat behoort, heeft volgens Hegel evenals de filosofie van de subjectieve geest te maken met de geest in zijn *eindige* bestaanswijze.[8] De subjectieve geest kan worden aangeduid als de geest voor zover die in het handelen en het bewustzijn van individuele subjecten tot “ontwaken” en ontplooiing komt. De subjectieve geest is het domein van de wijsgerige antropologie en

psychologie. De eendigheid van de geest bestaat hier met name daarin, dat zijn individuele gestalten voor hem nog iets uitwendige zijn en ook zijn relatie tot de natuur en het lichamelijke een aspect van toevalligheid behoudt. De veelheid van bijzondere individuen behoort wel wezenlijk tot de geest, maar geen van de individuen is als exemplaar van de menselijke soort een wezenlijke gestalte van de geest. Het individu op zich, los van zijn concrete relaties tot anderen en de samenleving, is voor Hegel

louter *getalsmatig* onderscheiden van anderen. Een dergelijke individualiteit heeft voor de geest nauwelijks betekenis. Iets dergelijks geldt ook nog voor de objectieve geest. De reële gestalten van de objectieve geest zijn gezinnen, maatschappelijke instituties, staten. Volgens Hegel zijn die bijzondere vormen bestaanswijzen van de geest die uit het idee van de geest zelf begrepen moeten worden en in die zin een noodzakelijk bestaan hebben. Zij bestaan als *recht* en als vrijheid van de geest. Maar ook hier bestaat de geest als een *veelheid* van gezinnen, staten e.d. Ieder gezin en iedere staat heeft wel zijn bestaansrecht, maar hun individualiteit – als louter één van de velen – is toch uitwendig aan het begrip van hun wezen. De filosofie kan daarom niet het wezen van een individueel-historisch bestaande staat tot object hebben, noch een individuele staat legitimeren of funderen. Staten bevestigen zichzelf in de realiteit, in hun optreden jegens hun burgers en in de strijd en verdragen met elkaar. Het “laatste oordeel” over een individuele staat komt niet toe aan de filosofie, maar voltrekt zich in de geschiedenis: immers de “Weltgeschichte” is het “Weltgericht”.^[9]

Ook Karl Marx heeft goed gezien dat Hegels staatsfilosofie niet een bepaalde staat beschrijft, en zeker niet de Pruisische. Hegels staatsbegrip brengt het *wezen* van de *moderne* staat tot uitdrukking zoals die o.a. in het postrevolutionaire Frankrijk en Engeland gestalte kreeg.^[10] Marx sluit zich dus aan bij degenen, die Hegels Rechtsfilosofie beschouwen als een representant van het liberale gedachtegoed. De conservatieve en restauratieve trekken van de *Grundlinien* verklaart deze groep als “Accommodationen”, de politieke omstandigheden waaronder Hegel moest publiceren verleidden hem tot aanpassingen die de liberale beginselen verdoezelden. Volgens Marx zijn de “Accommodationen” echter geen “Fremdkörper”, maar zijn ze inherent aan Hegels filosofie zelf.^[11] Daarin komt volgens hem de dubbelslachtigheid van het wezen van de moderne staat alleen maar scherper tot uitdrukking, of liever, daaruit blijkt het ware karakter van de mystificatie volgens welke de moderne staat voor het wezen van de staat wordt uitgegeven. Zoals Marx zegt, kan men Hegel niet verwijten dat hij het wezen van de moderne staat weergeeft zoals dat in werkelijkheid is, maar moet men Hegel – en de moderne samenleving! – verwijten dat dit wezen als het wezen van de staat als zodanig wordt gepresenteerd.^[12] Volgens Marx wordt aan Hegels filosofie duidelijk dat de moderne staat zichzelf vergoddelijkt, maar tegelijk wordt in die filosofie de wijze waarop dat geschiedt in haar illusorische en vaak banale gestalte doorzichtig.

Dat Hegel de staat vergoddelijkt kan vanuit religieus-theologische optiek als een “godeloos” standpunt verschijnen. We kunnen niet uitvoerig op deze problematiek ingaan. Enkele relativerende opmerkingen zijn hier echter wel op hun plaats. Hegel heeft inderdaad de staat getypeerd als “unbewegter Selbstzweck”, als de absolute macht en goddelijke tegenwoordigheid op aarde.^[13] Hij heeft daarbij gedacht aan het nauwe verband tussen cultus en politiek, dat in de antieke staten wordt aangetroffen. Hegel heeft hier zeker niet de Pruisische staatsmacht willen verheerlijken, maar had de Griekse polis en de Aristotelische staatsfilosofie voor ogen. Maar het benadrukken van het goddelijke van de staat was tegelijk een kritische stellingname tegen tijdgenoten, die de moderne samenleving als godeloos en (of) als onzedelijk opvatten. Het “verlies van de (traditionele) zedelijkheid” is voor Hegel inderdaad een kenmerk van de burgerlijke maatschappij; maar de moderne staat geeft haar die zedelijkheid in een nieuwe en hogere vorm terug. Het “godelijke” van de staat bestaat voor Hegel daarin, dat hij het individu verzoent en verenigt met het substantiële van de geest en

hem daarin een concrete vrijheid verschaft. De moderne staat vernietigt niet de subjectiviteit, maar laat haar op een concrete wijze tot haar recht komen.^[14] Bovendien blijft het voor Hegel zo, dat de staat niet zonder meer de hoogste gestalte is van de geest. Door kunst, religie en een vorm van “absoluut weten” – dat in de filosofie tot begrip kan worden gebracht – zijn de individuen ook onmiddellijk met de “Absolute Geest” verbonden. Het zou volgens Hegel echter onjuist zijn in dit opzicht de individuen in hun subjectiviteit tegenover de staat te plaatsen. Immers ook de staat zelf deelt – zij het middels het bewustzijn van de individuele staatsburgers – in dat absolute. Geïsoleerd van zijn objectieve werkelijkheid kan aan het subjectieve bewustzijn geen waarheid toekomen.

Marx kritiseert de “vergoddelijking” van de staat bij Hegel natuurlijk niet als een vorm van goddeloosheid, maar als de meest consequente uitdrukkingsvorm van de vervreemding, die aan iedere religie eigen is. Die vergoddelijking van de staat is slechts een element van de mystificatie waaraan het onderscheid van staat en burgerlijke maatschappij in de moderne samenleving volgens Marx onderhevig is.^[15]

3. Hegels Rechtsfilosofie en haar plaats binnen het systeem

De *Grundlinien* van Hegel is een moeilijk toegankelijk boek, en ook Marx’ commentaar is niet van dien aard, dat het de lezers veel toegankelijker wordt gemaakt. Het is daarom zinvol in deze inleiding op een aantal punten van Hegels Rechtsfilosofie in te gaan, waarbij we ons niet beperken tot de becommentarieerde paragrafen. Marx’ tekst veronderstelt namelijk enige bekendheid met het systeem waarin de staatsfilosofie bij Hegel is opgenomen. In zijn systeem tracht Hegel de fundamentele dimensies van de werkelijkheid naar hun aspect van kenbaarheid en begripsmatige samenhang bloot te leggen. Die samenhang kan niet een van buiten af opgelegde en “louter gedachte” structuur zijn, maar moet het resultaat zijn van het begrip van de zaak zelf. Denken is het tot begrip laten komen van de zaak zelf, en dit impliceert een “dialectische ontwikkelingsgang”. Zeer vereenvoudigd kan die dialectische ontwikkelingsgang als volgt worden verduidelijkt. Het denken moet steeds beginnen met de zaak zoals die reeds op een of andere wijze “gekend” is of zich als een (schijnbaar) onmiddellijke voorstelling aandient. Het denken moet zich daarbij zoveel mogelijk van al te haastige, subjectieve, denkbepalingen onthouden. Aldus ontstaat er vanaf het begin een zekere negatieve verhouding tussen het denkende begrip en zijn inhoud. De inhoud is aanvankelijk steeds abstract algemeen, omdat zij nog niet door de voor haar specifieke bijzondere denkbepalingen is bemiddeld en zo tot *concreet* begrip geworden. De dialectiek is het proces en tegelijk ook de structuur waarin het algemene en bijzondere van de begripsinhoud en de denkbepalingen in één begrippelijke totaliteit als het ware “tot leven komen”. De dialectische ontwikkeling geeft zo tegelijk inzicht in de begripsmatige aard van de zaak zelf. In die zin noemt Hegel de dialectische begripsontwikkeling ook wel het *bewijs* van de zaak.

Het systeem bestaat uit drie hoofddelen of filosofische subsystemen, die ieder een eigen gebied van het kenbare bestrijken: de logica, de natuurfilosofie en de filosofie van de geest. De zaak van de logica is “het begrip als zodanig”. Hierin worden de onderscheidingen, categorieën, zijns- en denkbepalingen, redeneer- en bewijsvormen e.d. ontwikkeld, zoals ze aan het denken als zodanig inherent zijn. Het tweede subsysteem, de natuurfilosofie, heeft betrekking op het begrip van die realiteit die “per definitie” (d.w.z. uit de aard van haar begrip zelf) een voor het denken uitwendig object is en blijft. Het derde subsysteem, de filosofie van de geest, heeft betrekking op de werkelijkheid, zoals die op en voor zichzelf van begrippelijke aard is. Die werkelijkheid is de “geestelijke realiteit”, d.w.z. de geest zelf en de wereld waarin de geest als geest zich ontvouwt en die zij ook zelf gestalte geeft. Met enige woordspeling kunnen we de objecten van de drie subsystemen als volgt aanduiden:

De logica gaat over de natuur van het begrip.

De natuurfilosofie gaat over het begrip van de natuur.

De filosofie van de geest gaat over de werkelijkheid zoals die zelf van een begrippelijke natuur is, d.w.z. de werkelijkheid van het begrip en de begrepen werkelijkheid, ofwel over datgene wat *voor zichzelf* van *redelijke* aard is.

Op de natuurfilosofie hoeft hier niet nader te worden ingegaan. De logica is van belang omdat Hegel zelf meent, dat de structuur van de Rechtsfilosofie beantwoordt aan de logische structuur van het begrip. Juist daarin ligt haar filosofische gelding of “bewijskracht”. Hegel heeft echter weinig moeite gedaan die verhouding tussen de Rechtsfilosofie en de logica duidelijk en gedetailleerd uit te werken. In de “Vorrede” volstaat hij met de opmerking dat die verhouding voor de meer ingewijden wel vanzelf uit de tekst duidelijk wordt, en een enkele keer verwijst hij in de tekst uitdrukkelijk naar de leer van de logische sluitrede.^[16] Verder spelen de begripsverhoudingen van algemeenheid, bijzonderheid en singulariteit, die weer in het geïndividualiseerde (singuliere) begrip vervat zijn, een voortdurende rol. Zo poneert Hegel meermalen dat door hem gemaakte onderscheidingen of ook verschillende delen van een geheel volgens de noodzaak van het begrip als een verhouding van algemeenheid, bijzonderheid en singulariteit moeten worden begrepen. De precieze verhouding tussen logica en Rechtsfilosofie is overigens tot op de dag van vandaag zowel in grote lijn als in detail nog steeds een niet afgesloten terrein van onderzoek.^[17] Ook waar Hegel zich uitdrukkelijk van logische onderscheidingen bedient, is het vaak niet duidelijk hoe het “toepassen” van de logica als zodanig bewijskracht heeft voor de wijze waarop de zaak die aan de orde is wordt uitgelegd. Marx verwijt Hegel daarom dat hij meer op de zaak van de logica dan op de logica van de zaak is gericht.^[18]

De filosofie van de geest bestaat, zoals we reeds eerder aangaven, uit de filosofie van de subjectieve, de objectieve en de absolute geest. De Rechtsfilosofie beslaat het domein van de objectieve geest. De objectieve geest is te omschrijven als de objectieve werkelijkheid waartoe de geest zich verhoudt als “zijn eigen wereld”; die dus niet zoals de natuur tot een “andere zijnsorde” dan de geest behoort. Concreet genomen is ze de menselijke wereld, waartoe de mens als lichamelijke geest met andere mensen behoort en die ook alleen maar door de mensen en hun geschiedenis bestaat. Men kan “objectieve geest” ook met de moderne terminologie van “cultuur- en leefwereld” aanduiden, als men deze maar opvat als de objectieve realiteit waarin de mens leeft en vanwaaruit hij bepaald wordt, en niet als een object van zijn bewustzijn; de subjectieve “belevingswereld” zou bij Hegel tot de sfeer van de subjectieve geest behoren.

De Rechtsfilosofie bestaat bij Hegel uit 3 gedeelten:

- A. het abstracte recht;
- B. de moraliteit;
- C. de zedelijkheid.

De originaliteit en complexiteit van deze indeling is te verduidelijken door een vergelijking met de *Metaphysik der Sitten* van Immanuel Kant, die hetzelfde terrein bestrijkt, en die in twee delen is opgesplitst, nl. rechtsleer en deugdenleer of moraal. In de rechtsleer tracht Kant vanuit zuiver redelijke beginselen de regels en plichten af te leiden die behoren te gelden ten aanzien van alle intermenselijke gedragingen. De centrale gedachte is, dat individuen omwille van hun eigen vrijheid het recht hebben om elkaars vrijheid te beperken indien dat geschiedt volgens een algemene wet die voor allen gelijkelijk geldt. Op dit beginsel is een redelijk natuurrecht gefundeerd, dat echter, omwille van zijn effectuering, een staatsgezag vereist. Zowel het bestaan van de staat als de staatsinrichting dienen volgens Kant louter en alleen op de beginselen van het recht te zijn gefundeerd, dat alleen de uitwendige relaties tussen de menselijke individuen kan reguleren. De staat en de wetgeving behoren zich dan ook niet met het “forum internum” van de individuen in te laten. Het menselijke gemoed, de individuele levensplannen, de gezindheid van de mensen zijn hun loutere privé-aangelegenheid. De normen en waarden die hier gelden zijn een zaak van gewetensvorming en innerlijke

motivatie. Wetgeving die zou proberen morele waarden voor te schrijven of zou trachten de samenleving naar morele maatstaven goed en gelukkig te maken vervalt in despotie. In dit kantiaanse *moraliteits*concept komt volgens Hegel de idee van subjectiviteit en morele autonomie van het individu naar voren, die in principe voor het eerst in het christendom werd erkend, maar pas in de moderne samenleving tot volledig bestaan komt. Tegenover dit principe heeft Kant het recht gesteld als een voor de individuen uitwendige sfeer, de sfeer van de *legaliteit*, waarbinnen zij alleen als abstracte individuen tot hun recht komen en waarbinnen alleen de formele algemeenheid van de wet telt.

Volgens Hegel maken de concrete individuen echter niet slechts als abstracte personen deel uit van gezin, staat en andere instellingen van de samenleving. De rechtsverhoudingen van Kants rechtsbegrip zijn geen verhoudingen van concrete subjecten tot elkaar, maar eigendomsverhoudingen en wederzijdse relaties met betrekking tot zaken, zoals die in overeenkomsten (verdragen) worden vastgelegd. Hegel is daarom een felle criticus van Kant voor zover deze met name huwelijk, gezinsverhoudingen en de staat louter als instellingen van het “abstracte” recht beschouwt. Iedere opvatting die het huwelijk of de staat fundeert op een verdrag berooft deze gemeenschappen van hun specifieke zedelijke inhoud en reduceert de volheid van de concrete en levende menselijke gemeenschap, waarbinnen de individuen eerst een ware subjectiviteit kunnen verwerkelijken, tot relaties van abstracte rechtspersonen. Om die redenen maakt Hegel de filosofie van de menselijke samenlevingsvormen tot een zelfstandig deel van de Rechtsfilosofie, onder de titel “*zedelijkheid*.” De Rechtsfilosofie als geheel wordt hiermee uitgebreid met een politiek-sociale filosofie die aansluit bij de klassiek filosofische traditie van Plato en vooral Aristoteles.^[19] Het moderne onderscheid van legaliteit en moraliteit wordt door Hegel erkend als een fundamenteel principe. In het abstracte recht staat het wezen van het rechtsbegrip en de algemeenheid van het recht, dat ieder toekomt zonder aanzien des persoons, centraal. In de moraliteit is de kern van de problematiek de subjectiviteit en eigenheid van de individuele personen en de verhouding van het bijzondere van het subject tot het algemene van “de wet” en “het goede”. Op zich genomen zijn legaliteit en moraliteit echter slechts abstracte beginselen. En Hegel verwijt het individualistisch liberalisme van zijn tijdgenoten, dat het niet begrijpt, dat deze beginselen alleen in de levende gemeenschap werkelijkheid verkrijgen. De filosofie van de “zedelijkheid” moet zo aan de moderne samenleving de idee van een ware gemeenschap terug geven, die zij onder het liberalisme dreigde te verliezen.

Zoals het abstracte recht kan worden aangeduid als “het recht van de persoon” en de moraliteit als “het recht van de subjectiviteit”, zo kan de zedelijkheid worden aangeduid als “het recht van de gemeenschap”. Recht dient hier niet alleen in de betekenis van legaliteit te worden verstaan, maar ook als “het goede van de gemeenschap”. Zedelijke gemeenschappen zijn voor Hegel een doel in zich en hebben als zodanig een recht ten aanzien van het individu. Hier wordt het subject eerst geconfronteerd met inhoudelijke rechten en plichten en kan hij pas tot concrete levensverwachtingen komen. Inhoudelijk vinden we bij Marx deze opvatting terug, al spreekt hij niet zo uitdrukkelijk over “zedelijkheid”. In Marx’ terminologie is de zedelijkheid het concrete bestaan van de mens als “Gattungswesen”. Met “Gattung” (door ons vertaald als “genus”) bedoelt Marx hier niet de abstracte aanduiding van de menselijke *soort*, maar duidt hij op het wezenlijk sociale karakter van de concrete menselijke personen. Een individu kan zich slechts verbijzonderen door een speciale verhouding tot anderen. Alleen op die wijze deelt hij in het algemene, het genus.^[20]

Bij Hegel is die zedelijkheid “volgens de noodzaak van het begrip” in drie lagen van gemeenschapsleven onderscheiden, nl. het gezin” de (burgerlijke) maatschappij en de staat. Pas in de moderne tijd hebben staat en maatschappij zich ook in onderscheid tot elkaar een eigen bestaanswijze gecreëerd. Dit onderscheid is volgens Hegel het werk van de Idee, zelfverwerkelijking van het begrip; en op grond daarvan tracht Hegel te bewijzen dat de

moderne maatschappij – zoals die in de liberale politieke filosofie en economie als “civil society” en “bürgerliche Gesellschaft” is bereflecteerd – niet de opvolger is van de klassieke staat, maar slechts in een *verhouding* tot een moderne staatsvorm als iets goeds en rechtmatig kan worden begrepen. Zonder de staat zou de burgerlijke maatschappij volgens Hegel louter het *verlies* van de zedelijkheid zijn.

4. Staat en burgerlijke maatschappij bij Hegel en Marx

Marx maakt Hegel het compliment, dat hij beter dan enig andere filosoof begrepen heeft dat de moderne samenleving zich als burgerlijke maatschappij heeft verzelfstandigd en losgemaakt van de traditionele staatsvormen. Maar tegelijkertijd verwijt hij Hegel, dat deze de scheiding van staat en burgerlijke maatschappij theoretisch niet consequent doorvoert. Hegel voert volgens hem de staat weer in in de burgerlijke maatschappij met name via de “corporaties”) en de burgerlijke maatschappij in de staat vooral via de standenvertegenwoordiging). Op die wijze meent Hegel een innerlijke verzoening tussen beide op rationeel-logische gronden te hebben verzekerd. Volgens Marx berust die verzoening echter op een trucage en is ze logisch inconsequent, aangezien zij de scheiding van staat en maatschappij veronderstelt.^[21]

Bij de interpretatie en evaluatie van deze kritiek van Marx op Hegel stuit men al gauw op enkele problemen. Enerzijds lijkt het vrij duidelijk dat Marx de bedoeling heeft – en ook meent – een immanente kritiek op Hegel te leveren. Hij wil immers Hegel op interne contradicties, op tegenspraken met zijn eigen uitgangspunten betrappen. Waar Marx echter beweert, dat Hegels filosofie de scheiding (*Trennung*) van staat en maatschappij veronderstelt, drukt hij zich uit in een terminologie die niet in overeenstemming is met Hegels eigen opvatting. Hegel gaat er inderdaad van uit, dat de burgerlijke maatschappij zich in de moderne samenleving heeft verzelfstandigd tegenover de staat. Maar die verzelfstandiging kan bij hem niet als een scheiding worden begrepen, omdat zij slechts mogelijk wordt geacht op grond van de kracht van de moderne staat, en omdat zij uiteindelijk slechts binnen de sfeer van de eenheid van de staat voltooid wordt. Wanneer Hegel dus van een scheiding van burgerlijke maatschappij en staat als een – eventueel historisch – *gegeven* zou uitgaan, zou dat voor hem slechts een *relatieve* scheiding kunnen zijn, die met het *principe* van de eenheid, zoals die in het begrip tot uitdrukking moet worden gebracht, niet in tegenspraak kan zijn. Het is daarom juister te stellen, dat Hegel niet de scheiding van burgerlijke maatschappij en staat veronderstelt, maar dat hij er van meet af aan van uitgaat, dat de verzelfstandiging van de burgerlijke maatschappij een *onderscheid* en daarmee een specifieke verhouding van burgerlijke maatschappij en staat *noodzakelijk* maakt. Men kan wel zeggen, dat bij Hegel de verzelfstandiging van de burgerlijke maatschappij een *historisch* gegeven is, maar primair is de verhouding van staat en maatschappij voor hem van *begrippelijke* aard, en in die zin “een zaak van de logica.” Marx lijkt zich ofwel van een dergelijk onderscheid niet bewust, ofwel wil het niet als geldig accepteren: niet de zaak van de logica maar de logica van de zaak moest door Hegel ontwikkeld worden, en die zaak is de verzelfstandiging van staat en maatschappij, door Marx opgevat als een scheiding. Van een immanente Hegelkritiek is er dan niet meer echt sprake, omdat Marx van een onjuiste Hegelinterpretatie uitgaat. De scheiding van staat en maatschappij lijkt bij Marx aldus als een vaststaand *historisch* feit te fungeren, vanwaaruit geen weg terug meer mogelijk is naar een politieke eenheid die zich met traditionele opvattingen over de verhouding van particulier en algemeen belang zou kunnen legitimeren.

We menen dus dat Marx’ interpretatie van Hegels opvattingen van de burgerlijke maatschappij niet juist is en dat daarom ook zijn betoog, dat Hegels filosofie op dit punt met zichzelf in strijd is, niet sluitend is. Dat wil echter niet zeggen, dat Marx’ kritiek op Hegels concept van filosofisch belang zou zijn ontdaan. Marx heeft in zijn kritiek feitelijk een eigen opvatting over de verhouding van staat en maatschappij ontwikkeld. Bovendien heeft hij op een groot aantal elementen van Hegels staatsopvatting wel degelijk indrukwekkende

immanente kritiek uitgeoefend. Zijn eigen opvatting heeft daardoor een grote zeggingskracht verworven. Historisch gezien lijkt Marx' interpretatie van de scheiding van staat en maatschappij het in vele punten gewonnen te hebben van Hegels interpretatie, die een al te gemakkelijke eenheid tussen beide meende te kunnen ontdekken. Marx heeft op een virtuoze wijze de zwakheden van die hegeliaans-organische eenheid naar voren gehaald. Op grond van het bovenstaande lijkt het echter van belang verschillende typen van kritiek bij Marx ook hier te onderscheiden. Sommige elementen van kritiek veronderstellen de juistheid van Marx' eigen opvatting omtrent de verhouding van staat en maatschappij. Een voorbeeld daarvan is het in verschillende varianten terugkerende thema, dat de politieke eenheid die Hegel wil construeren wel moest mislukken, omdat twee zaken die wezenlijk tegengesteld zijn niet verenigd kunnen worden in een echte eenheid, en dat de idee van de politieke staat in de moderne samenleving daarom een leugen of een illusie is. Andere elementen van kritiek zijn meer immanent. Zij hebben over het algemeen het karakter, dat Marx de bewijskracht van Hegels betoog ontzenuwt. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer Marx betoogt dat Hegel weliswaar probeert reële maatschappelijke belangentegenstellingen te bemiddelen door een politieke constitutie, maar dat hij ze in feite slechts naar het politieke niveau verplaatst. Bij Hegel zouden de problemen van de burgerlijke maatschappij op het niveau van de staat eigenlijk weer even onopgelost terugkeren, zodat de staat bij Hegel niet meer zou zijn dan een *reflectie* van de burgerlijke maatschappij. Wanneer deze bewering juist is, dan zou Hegel er inderdaad niet in zijn geslaagd het *onderscheid* van burgerlijke maatschappij en staat in zijn filosofie waar te maken, en zou zijn staat geen "ware staat" zijn. Marx zou aan zo'n feitelijk tekort van Hegel echter niet zonder meer de conclusie mogen verbinden dat de *reële* staat van de burgerlijke maatschappij ook niet meer kan zijn dan een loutere reflectie of ideologische uitdrukking van die burgerlijke maatschappij. Een dergelijke conclusie veronderstelt dat Hegels mislukking *noodzakelijk* is. Marx tracht wel te laten zien dat de tekorten van Hegels politieke filosofie inherent zijn aan de filosofie van Hegel als zodanig en dat ze met name samenhangen met zijn idealisme. Maar dat idealisme wordt door Marx weer geduid als de illusorische zelfuitdrukking van een historisch bepaalde maatschappelijke realiteit. Precies op dit punt neemt hij een extern standpunt in. Hij benadert Hegels filosofie dan als een socioloog of historicus, die de uitspraken van de filosoof verstaat en duidt als expressies van een al of niet verholde positieve realiteit. In een dergelijke houding ten aanzien van het filosofisch vertoog wordt de geldingsaanspraak van de begrippen – dat ze voor zichzelf genomen dienen te worden – omzeild.

Hegel beschouwt de burgerlijke maatschappij als die laag van de samenleving, waarin de gezinsverhoudingen zijn opgelost, en waarin de individuen ieder voor zich als een zelfstandig geheel van behoeften en aspiraties met elkaar verkeren. Het is enerzijds het systeem van individueel ondernemerschap, maar ook van alzijdige afhankelijkheid, omdat de individuen om hun eigen doelen te realiseren met de doelen van anderen rekening moeten houden en op die wijze op elkaars diensten zijn aangewezen. Deze op berekening berustende interdependentie van belangen, zoals ons vooral vertrouwd is uit de economische sfeer, vormt haar eigen instituties en brengt een zeker eenheidsverband tot stand, zoals dat met name in de liberalistische staatsopvattingen theoretisch werd verwoord. Hegel noemt dit ook wel de "uitwendige staat", of de "nood- en verstandsstaat"; deze kan hoogstens een *abstracte* staat zijn, geheel gedacht vanuit de beginselen van de legaliteit. De werkelijke staat daarentegen bestaat op grond van een "innerlijke" band van de burgers met het algemene dat hen daardoor ook in een innerlijke eenheid verenigt.

Het onderscheid van burgerlijke maatschappij en staat is bij Hegel primair een begripsonderscheid, d.w.z. ze hebben ieder een eigen bestaansprincipe en eigen bestaansrecht,

en dienen ook vanuit dat *eigene* begrepen te worden. Maar dat begrip onderscheid betekent voor Hegel niet, dat ze daarmee in realiteit ook van elkaar gescheiden bestaan, bijvoorbeeld als twee afzonderlijke instanties tegenover elkaar. De instituties van de maatschappij en van de staat moeten uit elkaar gehouden worden om het geheel van de samenleving als een *gedifferentieerd geheel* te laten bestaan. De scheiding van de twee sferen is bij Hegel daarom een vereiste van het begrip, het “werk van de idee”. De idee stelt echter ook de grenzen van die scheiding vast. In concrete zin betekent dit, dat de staat, als hoogste werkelijkheid van de idee, aan de onderscheiden sferen hun plaats toewijst. Het onderscheid van staat en maatschappij is bij Hegel daarom van meet af aan betrokken op de zijnswijze van het geheel: de staat is in die zin van meet af aan het geheel. Daarom geldt ook dat hoewel de filosofische uiteenzetting van gezin en maatschappij aan het hoofdstuk over de staat voorafgaan, beide sferen toch in werkelijkheid en begripsmatig het zijn van de staat vooronderstellen. De moderne staat splitst *zichzelf* in de onderscheiden sferen van de *burgerlijke* maatschappij en de *politieke* staat, en hij bepaalt ook de specifieke gezinsvorm die kenmerkend is voor de moderne samenleving.^[22]

Het bovenstaande betekent dat bij Hegel niet een onderscheiden *bestaan* van burgerlijke maatschappij en staat wordt vooropgesteld, maar een begrippelijk gefundeerd “wezenonderscheid”, dat ook in het bestaan tot uitdrukking moet komen. Hegel wil laten zien, dat de verzelfstandiging van de burgerlijke maatschappij een wezenlijk aspect is van de moderne samenleving, en dat dit ook consequenties heeft voor de staatsinrichting. Tegelijk wil Hegel aantonen dat de liberale opvatting van de “civil society” niet samenvalt met de klassiek-filosofische staatsidee, maar wel haar plaats binnen die idee kan verkrijgen. Meer toegespitst betekent het, dat Hegel in de burgerlijke maatschappij niet *alleen* maar het principe van het eigenbelang van de individuen aan het werk ziet. Dat principe is weliswaar het eigen recht van deze sfeer, maar de concretisering ervan leidt tot vormen van vereniging, van belangengroepen en beroepsorganisaties, die aan de burgerlijke maatschappij reeds het karakter geven van een organisch geheel, dat niet te herleiden is tot een atomistisch individualisme.

Waarschijnlijk mogen we Hegels gedachtegang als volgt interpreteren: juist omdat de burgerlijke maatschappij concreet bestaat als element van een omvattend geheel, kan zij niet louter bestaan als de verwerkelijking van haar abstract-individualistische wezensbeginsel. Ware dat wel het geval, dan zou zij daarmee zowel de staat als het gezin moeten *vernietigen*. Zij doet dat echter niet, omdat ze binnen beide andere sferen blijft ingebed. En het is volgens Hegel precies de *kracht* van de moderne staat, dat hij de burgerlijke maatschappij met haar individualisme en subjectiviteitsprincipe binnen zich tot ontwikkeling laat komen, zonder eraan te gronde te gaan.^[23] In Hegels Rechtsfilosofie is dus de staat steeds verondersteld als *concreet* geheel. Alleen als dat concrete geheel is de staat “de idee die zich verwerkelijkt, die zich splitst”, etc. Dit is met name van belang voor een juiste interpretatie van de duistere paragrafen 262-268, die door Marx slechts gedeeltelijk en niet in de juiste samenhang worden becommentarieerd.

In § 262 brengt Hegel naar voren, dat de werkelijke idee, ofwel de staat, natuurlijk evenals de gezinnen en de burgerlijke samenleving uit individuen bestaat. De bijzondere plaats die de individuen in gezin en maatschappij innemen, schrijven zij deels aan eigen keuzen, deels aan toeval toe. Als zodanig zijn ze voor de staat dus nog niet iets bijzonders en tellen ze voor hem slechts als “massa” of “de menigte”. Maar, zo vervolgt Hegel in § 263-265, binnen de sferen van gezin en maatschappij formeren die individuen toch reeds instituties, die hen op een nog enigszins uitwendige wijze verenigen. Voor zover deze vereniging van individuen niet slechts op uitwendige wijze tot stand komt door toeval of als een mechanisch proces, maar ook om zichzelf wordt gewild, *is* ze reeds in de gestalte van de vrijheid en is ze als zodanig de staat.^[24] De staat heeft die instituties dan ook te respecteren, ze behoren tot haar vaste

grondslag. Tot zover zou Marx het wat de inhoud betreft geheel met Hegel eens kunnen zijn en zou zijn kritiek alleen maar op Hegels mystiek-metafysische spraakgebruik hoeven slaan. Wat Marx wil lijkt precies hetzelfde als wat in Hegels opzet besloten ligt. Dat lijkt met name duidelijk te worden in de passage waar Marx de democratie karakteriseert als de ware eenheid van het algemene en bijzondere.^[25] De ware staat is voor Marx de democratie en niet een van het volk gescheiden politieke staat. Marx verzet zich dus zelf tegen de scheiding die volgens hem voor de moderne samenleving karakteristiek is en door Hegel als een gegeven zou worden verondersteld. Wanneer Marx het *volk* zelf de staat noemt, klinkt ons dat wellicht modern – althans democratisch – in de oren. Het is echter een opmerking die met betrekking tot de politieke vormgeving volledig onbepaald blijft.^[26] In zekere zin is Hegel hier minder collectivistisch dan Marx, wanneer hij niet het volk, maar de *vereniging* van *individuen* reeds de staat noemt. Marx lijkt in deze opvatting van het volk als een vereniging van *individuen* reeds een verwerpelijk liberalisme te zien. Zelf lost hij echter het probleem van de bemiddeling van individu en staat niet op.

De wegen van Marx en Hegel gaan pas echt uiteen met betrekking tot § 267. In deze paragraaf stelt Hegel, dat de staat, voor zover die de uitdrukkelijk gewilde vereniging is, zich *noodzakelijk* moet ontwikkelen tot een verhouding van een subjectief en een objectief moment, namelijk een subjectieve gezindheid bij het volk (het “patriottisme”) en de objectieve structuur van de politieke staatsinrichting. Hij geeft hiermee een eigen wending aan de kantiaanse gedachte, dat het volk – hoewel het soeverein is – niet aan zichzelf kan gehoorzamen en daarom een overheid moet aanstellen. Bij Hegel is de verhouding van het volk tot een politieke staat niet een gehoorzaamheidsrelatie, maar een reflexieve verhouding: alleen in een staatsinrichting (een “constitutie”) kan het volk zich expliciet als eenheid willen. Inderdaad komt zo op het niveau van de staat de verhouding van burgerlijke maatschappij en staat nu als een reflexieve verhouding terug. Marx zal dat Hegel verwijten. Maar het is binnen Hegels systeem geheel consistent en Marx kan er ook slechts een verwijt van maken, omdat hij aan het begrip “reflectie” een geheel andere betekenis toekent dan Hegel zelf. Bij Marx gaat reflectie de betekenis krijgen van loutere weerspiegeling, verdubbeling, een uitwendige verhouding die aan de oppervlakte blijft.^[27] De reflectie waar Hegel hier over spreekt is echter bedoeld als een tot zichzelf komen, met de connotaties van verdieping, inkeer, zelfbewustwording e.d. Bij Hegel veronderstelt ieder begrip reflexiviteit, omdat begrip het begrip van zichzelf impliceert. De verhouding van burgerlijke maatschappij en staat verkrijgt daarom bij hem binnen het begrip van de staat een verdieping, die de uitwendigheid van die relatie ontkent en haar juist als een redelijke en gewilde verhouding tot uitdrukking zou moeten brengen.

Vanuit deze context van de reflexiviteit kunnen we nog wat verder doordringen in de problematiek van de *scheiding* ofwel de “Trennung” van staat en maatschappij die volgens Marx het uitgangspunt van Hegels filosofie zou zijn. Verschillende malen gebruikt Hegel uitdrukkingen die nauw aansluiten bij de gedachte van een “Trennung”. Zo karakteriseert hij de moderne burgerlijke samenleving als een “Verlust der Einheit” en als bestaan in de “Entzweiung” (splitsing).^[28] Hegel bedoelt daarmee, dat de moderne samenleving de individuen losscheurt uit hun familiale banden, zoals die met name in een patriarchale staatsvorm overheerst.^[29] De burgerlijke maatschappij verbreekt dus de eenheid van een onontwikkelde staatsvorm die de individuen in een substantiële band verenigde zonder hun subjectiviteit volledig tot zijn recht te laten komen. Tegenover die eenheid is de burgerlijke maatschappij in *zichzelf* de sfeer van de “Entzweiung”. Die “Entzweiung” betekent niet een scheiding van burgerlijke maatschappij en (moderne) staat, maar een scheiding tussen de burgers. Door deze verzelfstandiging van het individu betekent de burgerlijke maatschappij een “reflexieve verdieping” van de onmiddellijke en onontwikkelde eenheid van gezin en antieke staten. Hegel karakteriseert dit als een “Reflexionsverhältnis” waarin het moment van

de *bijzonderheid*, die reeds in het *algemene* begrip lag geïmpliceerd, tot zijn recht komt en wordt geëxpliciteerd.[30] De “Entzweiung” van de burgerlijke maatschappij moet volgens Hegel daarom dan ook begrepen worden als het moment of de sfeer *waardoorheen* de onontwikkelde vorm van algemeenheid en eenheid van de antieke samenleving moet gaan om tot de vorm van eenheid te worden die aan het bijzondere zijn rechtmatige bestemming kan geven. Die vorm van eenheid is volgens Hegel het begrip van de moderne staat, d.w.z. de structuur van de moderne staat moet als uitdrukking van die eenheid begrepen worden. Het *onderscheid* van staat en maatschappij is bij Hegel daarom veeleer, dat de staat de “Entzweiung” of de “Trennung” die van de burgerlijke maatschappij uitgaat kan laten bestaan zonder dat de samenleving daaraan als eenheid te gronde gaat. De staat is juist daarom een “hoger” of “dieper” reflectieniveau van de burgerlijke maatschappij: hij houdt de burgerlijke maatschappij bijeen en is aldus de voorwaarde van haar bestaan.[31]

Wanneer Marx de verhouding van burgerlijke maatschappij en staat als een *uitwendige* reflectie en als “Trennung” duidt, houdt hij daarmee *zelf* halt op het reflectieniveau van de “Bürgerliche Gesellschaft” zoals Hegel haar tegenover de antieke staat heeft ontwikkeld. De vooronderstelling van heel Hegels staatsfilosofische betoog is nu juist, dat het “begrippelijkerwijs” – d.w.z. filosofisch gezien – *onmogelijk* is op dit niveau te stoppen en dat het ook juist het rationele en zedelijke van de burgerlijke maatschappij is, dat ze haar eigen begrensdeheid overschrijdt. Overigens moet men erkennen dat Marx in dit opzicht niet naïef is, of deze problematiek geheel en al over het hoofd ziet. Immers, zijn stelling zal luiden, dat Hegels opvatting van de moderne staat uiteindelijk slechts een *mystificatie* is waarin de antieke staat op een illusorische wijze een nieuw bestaan wordt toegekend, en dat Hegel daarom uiteindelijk niet in zijn opzet slaagt. Maar zoals we reeds zeiden is het problematische daarbij, dat Marx méér wil dan dat te laten zien. Hij wil tegelijkertijd *verklaren* dat een filosofische begripsvorming zoals die van Hegel mislukken *moet*, omdat ze slechts de *uitdrukking* is van het probleem dat ze oplossen wil: ze is de uitdrukking van een “Trennung” die ze niet wil. De paradoxaliteit of tegenstrijdigheid die Marx in Hegels filosofie wil aantonen is fundamenteleler dan het feit dat Hegel zichzelf op verschillende plaatsen tegenspreekt. De tegenspraak zit volgens Marx in de filosofie zelf als uitdrukking van een contradictorische verhouding in de werkelijkheid. Volgens Marx heeft de *politieke* staat een paradoxaal verzelfstandigd bestaan verkregen tegenover de samenleving als geheel. Daarmee is een *oppositie* in het leven geroepen tussen de samenleving als zodanig (het volk) en de politieke vorm van die samenleving. De positieve zijde van die oppositie is voor Marx niet de staat, maar de samenleving, die zich van de staat als een verzelfstandigd politieke vorm kan en moet ontdoen. De samenleving, het volk, wordt daarmee *zelf* de *ware* staat.

Vaak hoort men het verwijt, dat Marx het onderscheid van burgerlijke maatschappij en staat ontkent. Dit is een wat vaag verwijt, dat men wellicht aan fascisme en Russisch staatscommunisme kan maken, maar dat ten aanzien van Marx niet geheel juist is. Het probleem bij Marx is veeleer, dat hij ze zodanig onderscheidt, dat ze niet meer verenigd kunnen worden. Hij ontkent de wijze, waarop de “scheiding van burgerlijke maatschappij en staat” bij Hegel wordt “opgeheven” en beide met elkaar binnen de staat worden verzoend. De hegeliaanse verzoening houdt volgens Marx de scheiding en tegenstelling in stand. Zoals de religie uitdrukking was van de vervreemding van de mens, zo is ook voor Marx het hele formeel-politieke stelsel een vorm van *zelfvervreemding*, die de ware emancipatie van de mens tegenhoudt.[32] De burgerlijke maatschappij moet volgens Marx *in zichzelf* haar karakter van burgerlijke maatschappij, d.w.z. van individualistisch atomisme, overwinnen en niet in een andere “pre-existente” organisatie overgaan, die ze overigens zelf heeft gecreëerd! Marx gebruikt regelmatig de metafoer “transsubstantiatie” wanneer hij de overgang van maatschappelijke verhoudingen naar formeel politieke niveaus beschrijft.[33] De politieke

systemen van de moderne staat zijn aldus pogingen van de burgerlijke maatschappij om zich als de baron van Münchhausen aan de eigen haren op te tillen en zich een ander, mystiek bestaan toe te kennen in plaats van zichzelf werkelijk te veranderen.

In zekere zin is datgene wat Marx wil, namelijk dat de burgerlijke maatschappij *zichzelf* tot een “ware staat” vormt, niet wezenlijk onderscheiden van wat Hegel noodzakelijk acht. Voor Hegel is immers de staat het immanente doel van de maatschappij. Alleen zal Hegel juist stellen, dat deze overgang van maatschappij naar staat niet door de burgerlijke maatschappij “als zodanig” wordt bewerkt, maar het werk is van de objectieve *geest* zoals die ook in de burgerlijke maatschappij werkt. Reeds in de antieke en feodale staatsvormen is de geest werkzaam geweest. De burgerlijke maatschappij treft de staat reeds aan en kan slechts een eigen staatsvorm voortbrengen omdat ze in deze historische totaliteit is opgenomen. Van een transsubstantiatie is er bij Hegel in principe dus geen sprake; die gedachte krijgt de overhand pas in Marx’ interpretatie, doordat hij de staat als werkelijkheid van de geest ontkent en alleen de burgerlijke maatschappij als werkelijkheid tot uitgangspunt neemt. De burgerlijke maatschappij geldt voor Marx dan als de negatie van de antieke en feodale staat, en de moderne staat verschijnt dan als een mystificatie van de burgerlijke maatschappij, als de hypostasering van een idee, als de verzelfstandiging van het algemeen belang tot een louter formeel politiek systeem. Het is eerst Marx’ interpretatie van de scheiding van burgerlijke maatschappij en staat, die deze identificatie van de staat met een gemystificeerd idee voltrekt. Het gevolg is dat Marx eigenlijk niet meer in staat is om een specifiek positief begrip van het politieke te formuleren. Hij kan slechts nog stellen dát de burgerlijke maatschappij zich tot een “ware”, niet-politieke staat moet transformeren, maar hij is niet in staat om die nieuwe ware staat reëel-inhoudelijk te doordenken. Zijn opmerking, dat het algemeen kiesrecht de opheffing van de politieke staat zou betekenen is slechts een vage aanduiding, die tot de meest verschillende interpretaties kan leiden.^[34]

Het bovenstaande betekent niet dat Marx’ kritiek niet van belang zou zijn. Ten eerste is de wijze waarop Hegel de constitutie van de staat als erfelijke monarchie en zijn verhouding tot de burgerlijke maatschappij als standenmaatschappij in concreto uitwerkt, zeer onbevredigend. De principiële verhouding van subjectiviteit en algemeenheid is hier vaak nauwelijks meer terug te vinden en het lijkt er inderdaad op, dat Hegel hier menigmaal feitelijk aangetroffen verhoudingen of zelfs bijna overleefde instituties voor rationeel uitgeeft,^[35] zonder dat aan de zaak zelf te ontwikkelen. Marx behoort wat dit betreft tot de scherpste critici van Hegels tekorten op dit terrein. Of deze tekorten worden geïnterpreteerd als aanpassingen en “Fremdkörper”, zoals de Accomodatietheorie wil, dan wel als uitvloeisel van Hegels idealisme, zoals Marx wil,^[36] is daarbij van secundair belang. Marx verpakt zijn kritiek vaak in de aan Feuerbach ontleende algemene thematiek, dat Hegels idealisme wordt gekenmerkt door een omkering van subject en predicaat. Hegel zou de begripsbepalingen van de subjecten tot taalkundig subject maken en de reële subjecten tot predicaten van hun bepalingen, en aan deze omkering ten onrechte een logisch-ontologische betekenis verlenen. De vruchtbaarheid van deze voor de hand liggende Hegelkritiek is twijfelachtig; ze getuigt van een gering inzicht in Hegels methode. Interessanter wordt het waar Marx verder gaat dan de omkeringsthese, en beweert dat Hegel in specifieke gevallen in het geheel geen brug heeft geslagen tussen het empirische subject en de logische bepalingen en dat er dus van een echt begrip geen sprake is.^[37] Een dergelijk verwijt is ook vanuit een hegeliaans standpunt een zakelijke kritiek. In het volgende onderdeel van deze inleiding zullen we nader ingaan op enkele voorbeelden van die zakelijke en immanente kritiek.

Op de tweede plaats is het niet alleen maar van belang of Marx’ kritiek al dan niet op een juiste Hegelinterpretatie berust, en of Hegel tegenover die kritiek kan worden verdedigd. De interpretatie die Marx geeft van de burgerlijke maatschappij staat geheel in de traditie van een atomistisch individualisme dat ook heden ten dage nog actueel is, en op een vaak al te

gemakkelijke manier met vrijheid en democratie wordt verbonden. Juist in deze voorstellingswijze van de samenleving lijkt het onderscheid van burgerlijke maatschappij en staat, of van de economisch-sociale belangensfeer en de sfeer van het politieke, tot een louter formalisme te worden gereduceerd en verzelfstandigd. Maatschappelijke krachten kunnen daarbij een beroep doen op “politieke spelregels”, op het “belang van consensus”, “respect voor democratische besluitvorming” e.d. en daarmee in feite hun bijzondere belangen maskeren en er het karakter van algemeenheid en formeel-politiek belang aan verlenen.^[38] Marx’ kritiek op het politieke confronteert ons ook nu nog op een zeer scherpe wijze met de vraag, waarop in de moderne samenleving het onderscheid van het sociaal-economische en het politieke *inhoudelijk* kan worden gefundeerd. Hij laat ook op indringende wijze zien, dat bij Hegel deze verhouding uiteindelijk in het duister blijft juist doordat het politieke wordt verzelfstandigd. Marx’ verwijt aan Hegel, dat hij begriepelijke onderscheidingen en reële tegenstellingen met elkaar verwart en daardoor tot valse onderscheidingen en bemiddelingen komt, is ook voor actuele vraagstellingen relevant, los van de vraag of men het met Marx’ uitgangspunten en conclusies met betrekking tot Hegel geheel eens is. Daarom zullen we in deze inleiding tenslotte ook aan de thematiek van tegenstellingen en bemiddelingen apart aandacht schenken.

5. De constitutionele monarchie en de standsgewijze politieke vertegenwoordiging

Vanaf § 272 gaat Hegel nader in op de aard van de constitutie van de staat. De politieke staat moet zich volgens Hegel redelijkerwijze – “volgens de noodzaak van het begrip” – in drie onderscheiden machten geleiden, nl. in wetgevende macht, regeringsmacht en de vorstelijke macht in de vorm van een constitutionele monarchie. Hegel zet zich hierbij af tegen de klassiek-liberale theorie van de “trias politica” of machtenscheiding. Volgens deze leer zijn er drie machten in de staat: de wetgevende macht of soevereiniteit, de uitvoerende macht of de regering, en de rechterlijke macht. Kant beschouwt hun onderlinge verhouding als die van de oordelen van een praktisch syllogisme.^[39] Zijn constructie is nogal gekunsteld, maar Hegel neemt de gedachte over, door de machtenonderscheiding te funderen in de logische onderscheidingen van algemeenheid, bijzonderheid en singulariteit. Hegel handhaaft de wetgeving en regering, die bij Kant respectievelijk major en minor van de sluitrede waren, maar de rechterlijke macht wordt vervangen door de vorstelijke macht. Justitie en rechtspraak zijn volgens Hegel namelijk instituties van de burgerlijke maatschappij. In de staatsorganisatie maken ze deel uit van de uitvoerende macht.^[40] De vorstelijke macht neemt de plaats in van de conclusie, de laatste wilsbeschikking, maar is als zodanig ook de belichaming van de eenheid en zelfstandigheid van de staat. Hegel legt daarom de soevereiniteit bij de vorstelijke macht.

Een ander belangrijk onderscheid met de trias politica leer is, dat Hegel niet de *machtenscheiding*, maar de *organische eenheid* van de drie machten tot principe maakt. De machtenscheiding is volgens hem ingegeven door angst van de burgers voor de staatsmacht, terwijl in het principe van de innerlijke geleiding juist de rationaliteit van de staatsvorm tot uitdrukking komt. Geen van de machten opereert bij Hegel dan ook afzonderlijk van de anderen. En het is juist in de vorstelijke macht, dat de drie machten samenkomen en zich als eenheid verenigen. De vorstelijke macht heeft niet slechts de bijzondere constitutionele functie van laatste beslisorgaan, maar is er ook de garantie voor, dat het hele besluitvormingsproces zich als een eenheid voltrekt. In die zin omvat ze ook de wetgevende en uitvoerende macht en verenigt ze de drie machten in zich.

Als afzonderlijke macht is de vorstelijke macht bij Hegel gedacht als een constitutionele monarchie, waarbij de monarch in feite slechts “de punt op de i zet” of een handtekening onder de politieke besluiten. Alle nadruk ligt daarbij op het *individuele* karakter van het laatste beslissingsmoment, dat volgens Hegel ook als een individuele wilsdaad moet bestaan. De wijze waarop Hegel in dit individualiteitsaspect van de laatste wilsbeschikking de

monarchie en met name de erfelijke monarchie fundeert,[41] wordt vrij algemeen in de literatuur als weinig overtuigend beschouwd. Marx' kritiek is scherp en leidt soms tot een parodiërend sarcasme.[42] Het principe van Marx' kritiek is echter zakelijk: het is zeer verwonderlijk, "dat de persoon als staatspersoon in dezelfde gebrekkige abstractie terugkeert als de persoon van het privaatrecht." [43] Hegel had volgens Marx daaruit moeten concluderen, dat de moderne staatsidee op dezelfde abstracties zou zijn gefundeerd als het individualistisch atomisme van het abstracte recht. Later komt Marx op hetzelfde thema terug, wanneer hij Hegels verdediging van het majoraat op de korrel neemt[44] en concludeert: "de politieke constitutie op haar hoogtepunt is dus de constitutie van de private eigendom." [45]

Hegels theorie van de erfelijke monarchie en van de betekenis van eerstgeboorterecht m.b.t. het grootgrondbezit zijn vanuit een modern gezichtspunt natuurlijk moeilijk te verteren. Maar het is heel typisch voor Marx dat hij deze conservatieve opvattingen niet als opportunistische politieke aanpassingen van Hegel weg-interpreteert, maar daarin juist de bevestiging ziet van een abstract persoonsbegrip dat geheel gecentreerd is rond de verheerlijking van de privateigendom. Tegelijk ziet Marx in de magische vorm van deze verheerlijking een vervreemding, die het reële persoonlijke eigendom in twee abstracte vormen oplost: gewone privateigendom komt, geheel *ontdaan van de sociale* betekenis van de menselijke verhoudingen, te staan tegenover een soort *politiek* privateigendom, dat geheel is losgemaakt van de wilsbeschikking van reële personen. De monarch en de grootgrondbezitter zijn tot gemystificeerde instituties van de eigendom gereduceerd en van hun reële sociale persoon-zijn beroofd.[46] Deze moderne vorm van vervreemding die bij Hegel duidelijk wordt juist doordat hij aan politieke instituties van een voorbije samenleving wenst vast te houden, zal Marx later naar voren brengen als typerend voor de *kapitalistische* privateigendom in het algemeen.

Marx' kritiek op de constitutionele monarchie, zoals Hegel die rechtvaardigt, richt zich tegen het feit, dat één willekeurig empirisch subject als louter *natuurlijk* individu, vanaf zijn geboorte tot in zijn seksuele leven als verwekker van een opvolger, tot een institutie van de staat wordt.[47] De constitutionele monarch is niet eens meer hoofd van de staat op grond van specifieke verdiensten of kwaliteiten, maar omdat hij als *willekeurig* subject de representant is van een staat waarvan de burgers tot abstracte rechtspersonen zijn gereduceerd. De grote inconsequentie van deze idee is volgens Marx, dat hier niet de staat wordt gevormd door allen gezamenlijk, maar wordt geïdentificeerd met één van de velen. Door één individu tot "staatsindividu" te maken verschijnen alle anderen tegenover de staat als louter "velen", als een in *louter* individuen uiteenvallende massa.[48] De constitutionele monarchie en de burgerlijke maatschappij zijn aldus slechts spiegelbeeld van elkaar. In de constitutionele monarchie is de feodale staat volgens Marx te gronde gegaan en heeft de burgerlijke maatschappij zich op een magische wijze in de illusorische voorstellingen van een politieke eenheid verdubbeld. Bij een president als staatshoofd is er volgens Marx geen principieel verschil. Alleen wordt daar door de benoemings- of verkiezingsprocedure de willekeurigheid van dit subject gecamoufleerd.

Dat de scheiding van burgerlijke maatschappij en moderne politieke staat uiteindelijk niet meer is dan een illusorische verdubbeling van de eerste, komt volgens Marx op allerlei wijzen bij Hegel tot uitdrukking, met name ook in de wijze waarop de *wetgevende* macht als politieke *vertegenwoordiging* van de burgerlijke maatschappij wordt opgevat. Het centrale thema van Marx' kritiek is hier weer niet het feit, dat Hegel ook hier terugvalt op conservatieve instituties, zoals de *standen* en de op gilden gelijkende *corporaties*. Marx stelt juist, dat daarin het illusorische en louter abstracte karakter van het onderscheid van staat en maatschappij des te scherper tot uitdrukking komt. In het hoofdstuk over de burgerlijke maatschappij heeft Hegel naar voren gebracht, dat de burgerlijke maatschappij noodzakelijk – "naar de aard van het begrip" – in drie standen is geleed, nl. de stand van boeren en

grondbezitters, de stand van de nijverheid en de stand van degenen die in dienst staan van de algemene belangen, de ambtenarij, magistratuur e.d.[49] Individuen behoren gedeeltelijk door toeval (majoraat bijvoorbeeld), gedeeltelijk door eigen keuzen tot een van die standen en ontwikkelen eerst daardoor een zekere bijzonderheid. De burgers dienen nu volgens Hegel naar deze *bijzonderheid* bij de staatsactiviteiten te worden betrokken. Dus niet zoals de monarch naar hun persoon-zijn als zodanig, maar naar meer specifieke hoedanigheden, hun “rol in de samenleving”.

De derde stand, door Hegel ook wel “middenstand” en “algemene stand” genoemd, onderscheidt zich door haar intellectuele opleiding en culturele vorming (“Bildung”). Om zich aan de “algemene aangelegenheden” te kunnen wijden moeten de leden van deze stand door hun vermogen of door een staatsinkomen ontslagen zijn van de noodzaak tot directe arbeid. Justitie, politie (waaronder met name ook welzijnszorg valt) en corporatie, worden beheerd door ambtenaren, wier benoeming gedeeltelijk door een soort verkiezingen en gedeeltelijk door inspraak van de regering plaats vindt. Op deze wijze “bemiddelt” de middenstand tussen de bijzondere belangen van de burgerlijke maatschappij en haar organisaties en de regering. Ook de regering zelf wordt door ambtenaren gevormd. Voor dergelijke functies kan in principe iedereen die er de kwaliteiten voor heeft in aanmerking komen. Ook in dat opzicht is er sprake van “algemene” stand. Uit de vele geschikte kandidaten kiest en benoemt de vorstelijke macht naar eigen inzicht en believen. Op deze wijze zijn volgens Hegel de burgers in de bureaucratie direct en toch via de vorst bij de regering betrokken. In staatsaangelegenheden kan zich aldus ook niet een min of meer zelfstandige aristocratie vormen.

Ongetwijfeld zijn de gedachten die Hegel over ambtenarij, bureaucratie en regering ontwikkelde voor zijn tijd modern geweest. De sterke nadruk die hij erop legt, dat de beambte het algemeen belang tot zijn bijzonder belang moet maken en dat bij uitstek in de gezindheid van de ambtenaren de corporatieve geest en het patriotisme van de burgers levend is, komt heden ten dage wellicht wat ouderwets-moraliserend over. Maar toch zal men ook heden officieel van de ambtenaar een zekere staatsgezindheid verwachten. De kritiek van Marx op de bureaucratie is overigens ook nog uiterst modern. In haast cynische bewoordingen kritiseert Marx het spiritualisme van de bureaucratie als een grof materialisme, dat er voortdurend op uit is de eigen activiteit in de maatschappij te versterken en uit te breiden door het te legitimeren vanuit het algemeen belang.[50] Ook bij de monarch en de grootgrondbezitters spreekt Marx over deze omslag van spiritualisme in materialisme (de belangen van de eigendom, het lichaam als een soort fetisj), maar daar is dat materialisme met mystieke en schwärmerisch-religieuze voorstellingen en afstammingsleer bijna onherkenbaar gemaakt.[51] In de bureaucratie komt volgens Marx duidelijk aan de oppervlakte, dat de burgerlijke maatschappij zich verdubbelt in twee vormen van *bijzonder* belang: de gewone belangen van de burgers en de formele, bijzondere belangen van de staatsorganen.[52]

Omdat de derde stand reeds deel heeft aan de regering, behoeft zij volgens Hegel niet meer speciaal bij de wetgevende macht te worden vertegenwoordigd. Vorstelijke macht en regering maken mede deel uit van de wetgevende macht, maar daarnaast is er nog een speciale standenvertegenwoordiging van de eerste twee standen. Ook de standenvertegenwoordiging ziet Hegel weer als een *bemiddelend* orgaan, nu tussen de regering en het “in individuen opgeloste volk”.[53] De standenvertegenwoordiging wordt in twee kamers opgesplitst. De ene kamer is voor de “stand van de natuurlijke zedelijkheid, die het gezinsleven en grondbezit tot zijn basis heeft”:[54] de leden hebben daarin zitting van geboorte. De tweede kamer is voor de “privaatstand”, zoals nu de stand van de nijverheid, d.w.z. van handswerklieden, fabrikanten en handel genoemd wordt. Hun vertegenwoordiging moet gebaseerd zijn op de corporatieve organisaties. Van een kiesrecht van individuen moet Hegel niets hebben, omdat daarin de organische structuur, die de burgerlijke maatschappij nu juist als een soort

voorafschaduwning van de staat heeft verworven, weer verloren zou gaan en de individuen in hun abstracte hoedanigheid tegenover de staat zouden komen te staan. De corporaties worden al gedeeltelijk door de regering gecontroleerd en nu moeten de afgevaardigden van de corporaties weer samen met de regering via de beraadslaging en besluitvorming over de meest algemene zaken (de wetgeving in meest algemene zin) volk en regering tot eenheid brengen. De bureaucratie deed dat op haar wijze ook al, en zelfs de monarch, als representant van het persoonlijkheidsbeginsel. Door de band van de eerste kamer met de vorst (volgens het natuurlijke principe en de geboorte) en van de tweede kamer met de regering, ziet Hegel ook in die scheiding van kamers weer een bemiddelingsfunctie.^[55]

Marx heeft deze voorzichtige bemiddelingen, die als verzoeningselementen allemaal uit het begrip zouden moeten voortkomen, ironisch en breed uitgesponnen. Volgens hem worden al die bemiddelingspogingen door Hegel ondernomen, omdat hij *feitelijk* de *tegenstelling* van burgerlijke maatschappij en staat als gegeven uitgangspunt veronderstelt.^[56] Maar Hegel slaagt er volgens Marx niet in om de tegenstelling te overbruggen. De burgerlijke maatschappij zoals die bij de staat wordt betrokken is voor Marx reeds een transsubstantiatie van de maatschappij en Hegel kan alleen maar iets bemiddelen in het begrip doordat hij de burgerlijke maatschappij niet tot haar recht laat komen in haar wezenlijk van de staat onderscheiden bestaanswijze. Had Hegel dat wel gedaan, dan zou hij volgens Marx de wezenlijke eenheid en betekenis van de samenleving niet in het politieke hebben kunnen leggen. Alle tegenspraken van Hegels weergave komen zo volgens Marx in de wetgevende vertegenwoordiging bij elkaar.^[57]

6. De aard van de politieke tegenstelling volgens Marx

Zoals boven reeds enige malen is betoogd, gaat Marx uit van de veronderstelling, dat staat en burgerlijke maatschappij wezenlijk gescheiden zijn, en verbindt hij daaraan de conclusie dat een vereniging van die twee louter nog als iets illusionairs kan bestaan.

Men kan de redeneertrant van Marx echter ook vanuit een omgekeerde richting interpreteren. Marx zou dan het illusionaire karakter van die vereniging en het niet slagen van de bemiddelingen als het *bewijs* aanvoeren van de waarheid van de veronderstelde scheiding. Met andere woorden, het niet slagen van de bemiddelingen zou er de uitdrukking van zijn dat bij Hegel staat en maatschappij gescheiden zijn en blijven. Dit is in ieder geval een element van Marx' betoog, dat we in het navolgende meer naar voren zullen halen.

Met name in de vele vormen waarin Hegel in zijn staatsfilosofie "bemiddelingen" tevoorschijn brengt, ziet Marx de illusionaire kracht aan het werk. Dit illusionaire betekent voor Marx, dat er enerzijds een werkelijke tegenstelling bestaat en er een strijd plaatsvindt tussen twee wezensvreemde principes, die geen echte bemiddeling toelaten, en dat anderzijds in het ten tonele gevoerde drama de reële tegenstellingen zijn vergeten zodat het zelf alleen nog maar uit bemiddelingen bestaat, die *in de plaats* van de reële tegenstellingen zijn gekomen. Geestig illustreert Marx dit met het voorbeeldje van ruziemakende mensen.^[58] Marx sluit die passage af met de opmerking, dat werkelijke extremen niet met elkaar bemiddeld kunnen worden. Klaarblijkelijk stelt hij zich staat en maatschappij als werkelijke extremen voor. Hoe de verhouding tussen beide dan kan zijn, is niet erg duidelijk. Het vervolg van de passage geeft daarover de volgende aanwijzingen.

Marx onderscheidt hier een drietal typen van tegenstellingen:

a) een tegenstelling tussen zaken die niets met elkaar gemeen hebben, waarbij het gaat om "twee tegengestelde wezens". Als voorbeeld spreekt Marx over een menselijk wezen en een onmenselijk wezen, waarbij gedacht kan worden aan een dier, een ding, een abstracte entiteit e.d.;

b) de verhouding tussen de twee tegengestelde bestaanswijzen van één wezen. Als voorbeelden noemt Marx de verhouding van man en vrouw en van noordpool en zuidpool (van een magneet). Hiervoor geldt: "les extrêmes se touchent";

c) een tegenstelling tussen twee voorstellingen of begrippen die juist door abstractie van elkaar ontstaan zijn. Als voorbeeld geeft Marx de verhouding van abstract spiritualisme en abstract materialisme.

Met het laatste bedoelt Marx waarschijnlijk, dat het begrip “materie”, wanneer het geheel abstraheert van de concrete materiële verschijningsvormen, even abstract en spiritueel is als het begrip “geest”, wanneer daarbij van iedere lichamelijke werkelijkheid wordt geabstraheerd. Beide begrippen komen uit dezelfde abstractie voort, ze zijn boven- en onderzijde van *hetzelfde* oppervlak. Dergelijke abstracte tegendelen zijn in principe identiek, omdat ze alleen als elkaars abstracties bestaan. Marx heeft het voorbeeld van de identiteit van spiritualisme en materialisme nog met het nodige genoegen gebruikt in de karakterisering van de bureaucratie; en bij de bespreking van Hegels uiteenzetting over het eerstgeboorterecht brengt hij naar voren, dat Hegel “overal van zijn politiek spiritualisme in het meest grove materialisme terug valt.”^[59]

In de manier waarop Hegel het onderscheid van staat en burgerlijke maatschappij opvat, worden volgens Marx de drie bovenstaande typen van tegenstellingen met elkaar verward. De strijd tussen de burgerlijke maatschappij en de staat is volgens Marx geworteld in hun wezensvreemdheid t.a.v. elkaar en kan dan ook niet verzoend worden, maar hoogstens uitgevochten worden. Hegel echter meent te kunnen verzoenen en bemiddelen, dat hij de verhouding opvat als twee bestaansvormen van hetzelfde wezen. Het argument van Marx lijkt te zijn, dat de burgerlijke maatschappij haar zelfstandigheid alleen kan bevechten, wanneer zij niet langer wordt beschouwd als een samenleving van het type dat een staatsinstelling nodig heeft. Pas dán is het *eigen* wezen van de burgerlijke maatschappij ontdekt. Haar strijd tegen de staat is een strijd die uit het wezen van de staat voortkomt. De politieke staat is bij Marx uiteraard een *uitwendige* macht tegenover de zich emanciperende burger, zowel in de betekenis van gewelddadig als van wezensvreemd. Daarom kan de maatschappij niet met de staat verzoend worden. De burgerlijke maatschappij is voor Marx hier reeds geheel en al de eerste stap tot de communistische samenleving.

De tweede verwarring die Marx Hegel toeschrijft is, dat deze de verhouding van burgerlijke maatschappij en staat opvat als die van empirische verschijningsvorm en idee, een even abstracte tegenstelling als die tussen materie en geest. Marx heeft al enige malen laten zien dat dit spiritualisme van Hegel geen spirituele staat in het leven roept. In meer filosofisch jargon spreekt Marx hier van een *abstract dualisme* bij Hegel en bij de moderne staat. De staat bestaat hier als iets zelfstandigs dankzij een abstractie: de gewone man, de burger is in de politieke voorstellingswijze gereduceerd tot een loutere enkeling, exemplaar van een abstract genus; en dat genus wordt, los van de individuen, tot een idee van de menselijke gemeenschap verzelfstandigd en zo vereenzelvigd met een kunstmatige, formeel-politieke verdubbeling van het reële sociale leven. Maar het reële sociale leven mag slechts zijn gang gaan voor zover het zich past in die formele ordening. Zo is niet alleen de staat en het politieke een louter ideële en abstracte werkelijkheid, maar ook wat daartegenover als empirische realiteit verschijnt is abstract; een loutere massa, van hun sociale wezen *berooft*, enkelingen. Dat de burgerlijke maatschappij op zich genomen, dus zonder de staat, een atomistische verzameling zou zijn is volgens Marx dus het *gevolg* van de wijze waarop een bepaald aspect van het sociale leven is geïsoleerd en op abstracte wijze in de staat verzelfstandigd.

Aldus kan men concluderen dat er bij Marx in verschillende betekenissen van een tegenstelling tussen burgerlijke maatschappij en staat sprake is. De duidelijkste is de *reële strijd* van de moderne samenleving tegen de oude staatsinstellingen die voor haar wezensvreemd zijn geworden. Met de uitdrukking “scheiding van staat en maatschappij” blijkt deze wezensvreemdheid en wezensverseidenheid als een voldongen feit door Marx te zijn uitgesproken. De twee extremen van die tegenstelling zijn voor Marx evenwel niet

gelijkwaardig, omdat de burgerlijke maatschappij zich van de staat bevrijdt. Hij vergelijkt deze verhouding met die tussen filosofie en religie, die elkaar bekampen. Die strijd is voor de filosofie eigenlijk een onwezenlijke strijd, omdat zij reeds de overwinning van de religie is. Het is de religie die de filosofie bestrijdt in de hoop alsnog te kunnen voortbestaan. De religie vormt daarom “geen *ware* tegenstelling tot de filosofie, want de filosofie begrijpt de religie in de illusorische werkelijkheid ervan.”^[60] De tegenstelling tussen religie en filosofie kan daarom ook geen wezenlijke tegenstelling zijn, maar hoogstens een tegenstelling van twee verschillende wezens. Slechts vanuit één van beide wordt nog aan de illusie vastgehouden dat er van een wezenseenheid sprake is. Marx lijkt nu de staat te vergelijken met de religie. Slechts vanuit het verleden kan men aan de staat nog het illusionaire bestaan van het wezen van de samenleving toekennen. De burgerlijke maatschappij is allang de ontmaskering van die illusie. Zij houdt deze illusie evenwel nog in stand door haar eigen wezen geïdealiseerd voor te stellen en het in de overleefde staatsinstellingen weerspiegeld te zien. Het *werkelijk dualisme* van de middeleeuwer, die reëel en overal in twee werelden tegelijk leefde, heeft volgens Marx plaats gemaakt voor een *abstract dualisme*, dat de éne wereld en de éne mens – die zijn hemelse bestaan van zich heeft afgeworpen – in een abstracte tegenstelling van het wezen gevangen houdt.^[61] Dat abstracte dualisme berust volgens Marx op niets anders, dan dat men zich het feitelijke bestaande, het empirische en verschijnende als gescheiden denkt van zijn wezen. Door het idealisme worden vervolgens deze louter abstracte onderscheidingen verzelfstandigd tot twee op zich staande principes.

Eigenlijk spreekt Marx dus in twee verschillende betekenissen van “de staat”. Enerzijds denkt hij aan de reële staat zoals die uit het verleden voortbestaat, nu als repressief orgaan tegenover de zich emanciperende burgers. Deze staat is wezensvreemd geworden aan de moderne samenleving. Het bewijs daarvan ziet hij geleverd in de analyse van Hegel zelf. Anderzijds denkt hij aan de staat als een louter abstract-begrijpelijk tegenstelling tot een eveneens abstracte opvatting van de burgerlijke maatschappij. Als zodanig is de staat – evenals overigens de burgerlijke maatschappij – niets anders dan een verzelfstandigd abstracte voorstelling van de moderne samenleving. De burgerlijke maatschappij is hier de voorstelling van de in een veelheid van individuen opgeloste samenleving en de staat is het substantiële wezen, de eenheid, louter als abstract extreem van die abstracte veelheid. De fout van Hegel zou nu zijn, dat hij de overleefde staat tot het subject van dat abstracte wezen maakt, of preciezer, dat hij voor dat abstracte wezen een subject koos dat even abstract was – de persoonlijkheid van de constitutionele monarch^[62] – maar meende dat in die abstracte verbintenis de substantiële volheid en concreetheid van de vroegere staten kon worden gerealiseerd. Maar in dit opzicht was Hegel voor Marx exemplarisch voor de illusie en het zelfbedrog waaraan de moderne samenleving zelf nog leed.

Kan men nu zeggen dat Marx het onderscheid van staat en maatschappij ontkent? Waarschijnlijk moet men hierop antwoorden, dat de begrippen “staat” en “maatschappij” in Marx’ kritiek een zodanige betekenisverandering ondergaan, dat de vraag niet meer met ja of nee beantwoord kan worden. Men kan Marx ook niet eenvoudig in de schoenen schuiven dat hij in een vooraristotelische, platoonse opvatting van politieke filosofie terugvalt, waarin het sociale, politieke, economische, de moraal, het recht, nog één ongedifferentieerd onmiddellijk geheel vormen. Veeleer heeft Marx het theoretische onderscheid van het sociale en het politieke zozeer op de spits gedreven, dat ze niet meer te verenigen waren, zodat hij wel genoodzaakt was te proberen die tegenstelling te *overstijgen*. In dat overstijgen is Marx’ *Kritiek van Hegels Rechtsfilosofie* niet geslaagd. Ook zijn latere werk leverde daartoe uiteindelijk geen positief resultaat. Waarschijnlijk heeft Marx te weinig beseft dat datgene wat hij in positieve zin wilde duidelijk maken, voor een groot gedeelte wel degelijk conceptueel in Hegels begrip van de verhouding van burgerlijke maatschappij en staat was vervat. Maar juist

door Hegels concepten tot object van zijn kritiek te maken, kon Marx ze niet meer gebruiken voor een ondubbelzinnige en meer gedifferentieerde uiteenzetting van zijn eigen visie.

7. Over tekst en vertaling

Grondslag voor de vertaling van Marx' *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* vormt de in het bovenstaande in voetnoot 1 vermelde MEGA 2 uitgave. De in zijn manuscript door Marx overgeschreven passages uit Hegels *Grundlinien* zijn in een kleiner lettertype gezet om ze duidelijker te onderscheiden van Marx' commentaar erop. De onderstrepingen (hier cursief) in deze passages wijken vaak af van die in de oorspronkelijke tekst bij Hegel; in verreweg de meeste gevallen heeft Marx naast de oorspronkelijke nog eigen onderstrepingen toegevoegd. Deze afwijkingen hebben wij niet aangegeven, daar de lezer dit met behulp van de hier eveneens vertaalde tekst van Hegel eventueel zelf kan nagaan. De Romeinse cijfers die Marx een enkele keer in verwijzingen gebruikt zijn de nummers van de bogen (4 pagina's) van zijn eigen manuscript.

Bij de keuze van het hier afzonderlijk weergegeven gedeelte uit Hegels *Grundlinien* hebben wij ons door de volgende overwegingen laten leiden: Marx' commentaar beslaat de paragrafen 261 tot en met 313 van Hegels boek. Hierin begint in het derde deel ("De zedelijkheid") de derde sectie ("De staat") bij § 257; het eerste gedeelte hiervan, "het interne staatsrecht", omvat § 260-329. Aangezien de eerste (waarschijnlijk vier) pagina's van Marx' manuscript ontbreken is het niet duidelijk of Marx met zijn commentaar is begonnen bij § 260 of bij § 257. Voor de volledigheid hebben wij Hegels tekst vertaald vanaf § 257. Het commentaar van Marx breekt abrupt af bij § 313. Uit de tekst blijkt dat hij van plan was verder te gaan, maar hij is daar door externe factoren niet meer aan toegekomen. Aan te nemen valt dat hij het resterende gedeelte over "het interne staatsrecht" nog heeft willen bespreken. Vandaar dat wij ervoor gekozen hebben hier de paragrafen 257 tot en met 329 weer te geven.

De tekst van Hegels *Grundlinien* die Marx gebruikte, is de in 1833 door E. Gans verzorgde uitgave. Nu voegde Gans aan de tekst een groot aantal "Zusätze" toe, die hij ontleende aan aantekeningen van Hegel zelf en van leerlingen. De authenticiteit van de "Zusätze" is ernstig in twijfel te trekken.^[63] Marx maakt evenwel nu en dan ook gebruik van (gedeelten van) die "toelichtingen", alsof ze tot de tekst van Hegel zelf behoren. Deze niet authentieke Toelichtingen moet men wel onderscheiden van Hegels eigen Opmerkingen ("Anmerkungen"), die reeds in de editie van Hegel zelf van 1821 in de tekst werden opgenomen. Deze Opmerkingen worden door Marx soms niet, soms gedeeltelijk en soms in hun geheel behandeld. Om een beter overzicht te bieden van de tekst van Hegel als geheel hebben wij deze weergegeven met de Opmerkingen, maar zonder de Toelichtingen. Ook de door Hegel geplaatste voetnoten, die soms lange uitwijdingen bevatten, zijn weggelaten. De verwijzingen van Hegel naar zijn *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* zijn stilzwijgend in overeenstemming gebracht met de (nu gangbare) latere versie van 1830. Wat de tekst van Hegels *Grundlinien* betreft hebben we ons aan de "Werke"-uitgave bij Suhrkamp (Band 7, Frankfurt 1970) gehouden.

Bij de vertaling bleek het soms noodzakelijk om zinsbouw en interpunctie ingrijpend te wijzigen, bijvoorbeeld doordat lange zinnen moesten worden gekapt. Ook moesten we nu en dan ter verduidelijking, of om kreupele zinnen toch vertaalbaar te maken een woord of teken toevoegen. In de Hegel-passages in Marx' tekst komt het bovendien een enkele keer voor dat Marx bij wijze van verschrijving iets heeft weggelaten, dat we voor de vertaling weer hebben moeten toevoegen (langere weglatingen zijn opzettelijk opgevat). Dergelijke toevoegingen zijn tussen [] geplaatst. De gewone haken zijn steeds aan de tekst zelf ontleend.

[1] Aangezien de eerste bladzijden van het manuscript verloren zijn gegaan, is de titel door latere uitgevers bepaald. De eerste uitgave in de MEGA-editie droeg als titel "Karl Marx: Aus

der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrecht” (*Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA 1), Erste Abteilung, Band 1, pp. 401-553). De uitgave van Marx “Frühschriften” door S. Landshut koos als titel “Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie” (Karl Marx, *Die Frühschriften*. Herausgegeben von Siegfried Landshut, Stuttgart 1968, pp. 20-149). De bekende MEW-uitgave gebruikt de titel “Kritik des Hegelschen Staatsrecht” (*Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin v.a. 1956, Band 1, pp. 203-336). De nieuwe tekstkritische MEGA-editie koos uiteindelijk voor de titel “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie” (Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA 2), Erste Abteilung, Band 2, Berlin 1982, pp. 3-138). Hier is zowel bij de keuze van de titel als bij tekstvarianten deze laatste uitgave tot richtsnoer genomen.

[2] Karl Marx, *Die Frühschriften*, o.c., pp. 207-224. Ook: MEW, Band 1, pp. 378-391; MEGA 2, I, 2, pp. 170-183.

[3] Karl Marx, “ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844” (ook wel “Pariser Manuskripte” genoemd), *MEW Ergänzungsband I*, p. 467.

[4] Vgl. W. Simon, *The Failure of the Prussian Reform Movement 1807-1819*, Cornell 1955.

[5] Vgl. S. Avineri, *Hegel’s Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, pp. 119 e.v.

[6] Een hedendaagse vertegenwoordiger van deze optiek is met name K.-H. Ilting, bijvoorbeeld in zijn uitgave van G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heins Ilting, Stuttgart 1973, met name Band I, pp. 25-68, en in zijn artikel “Hegel on the State and Marx’ early Critique”, in Z.A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society*, Studies in Hegel’s, Political Philosophy, Cambridge 1984, pp. 93-114.

[7] Voor een uitvoerige bespreking van de “Vorrede” zie Ad Peperaak, *Filosofie en politiek: een commentaar op het Voorwoord van Hegels Rechtsfilosofie*, Baarn 1981.

[8] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 483.

[9] *Enzyklopädie* § 548, *Grundlinien* § 340-344.

[10] Zie p. 113. (Verwijzingen zonder nadere aangifte van een titel betreffen de vertaling in dit boek.)

[11] Zie pp. 30, 96 en 114.

[12] P. 64.

[13] Zie *Grundlinien* § 257-258 en 331. Vgl. ook de Opmerkingen bij § 279 en 280. In de Toelichting van § 258 wordt gesproken van “diesen wirklichen Gott.”

[14] Zie bv. L. Heyde, *De verwerkelijking van de vrijheid*, een Inleiding in Hegels rechtsfilosofie, Leuven-Assen 1987, hoofdstuk IV § 4 B. Dit boek geeft een goed toegankelijk overzicht van de rechtsfilosofie als geheel en haar plaats in Hegels systeem.

[15] Zie pp. 22, 30-34, 39, 82 e.v., 83, 93, 102-103, 120.

[16] *Grundlinien*, § 302 en § 304.

[17] Vgl. L. de Vos, De logische structuur van Hegels rechtsfilosofie, in *Tijdschrift voor Filosofie* 45, 1983, pp. 640-644.

[18] Pp. 13,16, 48, 88.

[19] Vgl. K.-H. Ilting, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 2, Frankfurt 1975, pp. 52-78.

[20] Zie met name pp. 31 en 119, maar bijvoorbeeld ook pp. 20 en 26, waar Marx de monarch als enige representant van het genus, en daardoor juist als representant van de abstracte persoonlijkheid belachelijk maakt. Zonder zijn sociale bestaan vervalt de mens tot een dier, zegt Marx in het voetspoor van Aristoteles (p. 117). Daarom maken vorsten volgens Marx ook zo uitgebreid werk van hun afstamming: “het geheim van de adel is de zoölogie” (p. 106) en “de staat krijgt in zijn hoogste functie een dierlijke werkelijkheid” (p. 105).

[21] Vgl. pp. 73 e.v., 79, 91.

- [22] Zie m.n. *Grundlinien* § 256, Opmerking.
- [23] Id. § 260.
- [24] Id. § 266.
- [25] P. 29.
- [26] P. 27.
- [27] Zie pp. 66 en verder H. van Erp, *Het kapitaal tussen illusie en werkelijkheid*, Nijmegen 1982, pp. 107-114.
- [28] *Grundlinien* § 157, § 184-186.
- [29] Id. § 238.
- [30] Id. § 181.
- [31] Id. § 266, Opmerking.
- [32] Vooral pp. 31, 76 e.v.
- [33] Vgl. pp. 51, 78, 90.
- [34] P. 121.
- [35] Vgl. Marx' opmerkingen op pp. 7, 10, 15-16, 32, 42, 54, 55, 84, 91.
- [36] Zie hierboven in deze inleiding.
- [37] Vgl. F. van Peperstraten, Differentie en oppositie bij Marx, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 77, 1985, pp. 163-189, met name pp. 169-170 en 173.
- [38] Vgl. Marx' opmerkingen over de Franse politiek op pp. 120-121.
- [39] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Text-Ausgabe Band VI, Berlin 1907, big. 313.
- [40] *Grundlinien* § 287.
- [41] Id. § 279 en § 280.
- [42] Bv. pp. 33, 38, 39-40, 106.
- [43] P. 25.
- [44] Pp. 95-111.
- [45] Pp. 98, 108.
- [46] Zie m.n. pp. 99-101.
- [47] P. 40.
- [48] Vgl. pp. 116 e.v.
- [49] Zie *Grundlinien* § 202 e.v.
- [50] Pp. 45-48.
- [51] Pp. 106 e.v.
- [52] Pp. 61-62, 77, 120.
- [53] *Grundlinien* § 302.
- [54] Id. § 305.
- [55] Id. § 307 en § 313.
- [56] Pp. 73, 79.
- [57] Zie pp. 73-75.
- [58] Pp. 87-88.
- [59] P. 106.
- [60] P. 69.
- [61] P. 31.
- [62] P. 40.
- [63] Zie het voorwoord van J. Hoffmeister bij G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausgegeben von J. Hoffmeister, 4. Auflage, Hamburg 1944.

Kritiek op Hegels Rechtsfilosofie

§ 261. “Tegenover de sferen van privaatrecht en privé-welzijn, van gezin en burgerlijke maatschappij, is de staat *enerzijds* een *uiterlijke* noodzakelijkheid en hun hogere macht. Hun wetten evenals hun belangen zijn aan de aard van staat ondergeschikt en ervan afhankelijk.

Maar *anderzijds* is de staat hun *immanente* doel en ligt zijn kracht in de eenheid van zijn algemene einddoel en van het bijzondere belang van de individuen. Die eenheid bestaat daarin, dat zij in zoverre *plichten* tegenover de staat hebben, als ze tegelijk rechten hebben.”

De vorige paragraaf leerde ons, dat de *concrete vrijheid* zou bestaan in de identiteit (die er behoort te zijn, die tweeslachtig is) van het systeem van het bijzondere belang (gezin en burgerlijke maatschappij) met het systeem van het algemene belang (de staat). De verhouding van deze sferen moet nu nader bepaald worden.

Enerzijds is de staat tegenover de sfeer van gezin en burgerlijke maatschappij een *uiterlijke* noodzakelijkheid, een macht, ten opzichte waarvan hun “wetten” en “belangen” “ondergeschikt en afhankelijk” zijn. Dat de staat tegenover gezin en burgerlijke maatschappij een “*uiterlijke* noodzakelijkheid” is, lag al deels in de categorie “overgang”, deels in hun *bewuste verhouding* tot de staat. De “onderschikking” onder de staat stemt nog volledig overeen met deze verhouding van “*uiterlijke* noodzakelijkheid.” Wat Hegel echter onder “afhankelijkheid” verstaat, laat de volgende zin uit de Opmerking bij deze paragraaf zien:

“Voornamelijk Montesquieu heeft aandacht besteed aan de gedachte van de *afhankelijkheid*, in het bijzonder ook de gedachte dat de privaatrechtelijke wetten van het bepaalde karakter van de staat afhankelijk zijn, en aan de filosofische visie om het deel slechts in zijn relatie tot het geheel te beschouwen, enz.”

Hegel spreekt er hier dus over, dat het privaatrecht enz. *innerlijk* afhankelijk is van de staat, of er wezenlijk door bepaald wordt. Tegelijk echter rangschikt hij deze afhankelijkheid onder de verhouding van “*uiterlijke* noodzakelijkheid”, die hij tegenover de andere relatie stelt, waarin gezin en burgerlijke maatschappij zich tot de staat als tot hun “*immanente* doel” verhouden.

Onder “*uiterlijke* noodzakelijkheid” kan alleen verstaan worden, dat “wetten” en “belangen” van gezin en maatschappij in geval van conflict voor de “wetten” en “belangen” van de staat moeten wijken; dat ze aan de staat ondergeschikt zijn; dat hun existentie van die van de staat afhankelijk is; of ook wel dat zijn wil en zijn wetten aan hun “wil” en “wetten” als een noodzakelijkheid verschijnen.

Alleen spreekt Hegel hier niet van empirische conflicten. Hij spreekt van de verhouding van de “*sferen* van privaatrecht en privé-welzijn, van gezin en burgerlijke maatschappij” tot de staat; het gaat om de *wezenlijke verhouding* van de sferen zelf. Niet alleen hun “belangen”, ook hun “wetten”, hun wezenlijke bepalingen zijn van de staat “afhankelijk” en eraan “ondergeschikt.” De staat verhoudt zich als “hogere macht” tot hun wetten en belangen. Hun “belang” en “wet” verhouden zich als zijn “ondergeschikte”. Ze leven in “afhankelijkheid” van hem. Juist omdat “onderschikking” en “afhankelijkheid” *uiterlijke* verhoudingen zijn, die het zelfstandige wezen inperken en ertegen indruisen, is de verhouding van “gezin” en “burgerlijke maatschappij” tot de staat er een van “*uiterlijke* noodzakelijkheid”, een noodzakelijkheid, die tegen het innerlijke weten van deze zaak ingaat. Zelfs het feit dat “de privaatrechtelijke wetten van het bepaalde karakter van de staat” afhangen, zich wijzigen naargelang de staat, wordt dus onder de verhouding van “*uiterlijke* noodzakelijkheid” gerangschikt, juist omdat “burgerlijke maatschappij en gezin” in hun ware, d.w.z. in hun zelfstandige en volledige ontwikkeling voor de staat als bijzondere “sferen” voorondersteld zijn. “*Onderschikking*” en “*afhankelijkheid*” zijn de uitdrukkingen voor een “*uiterlijke*”, *afgedwongen*, schijnbare identiteit, waarvoor Hegel als logische uitdrukking op juiste wijze de term “*uiterlijke* noodzakelijkheid” gebruikt. Met “onderschikking” en “afhankelijkheid” heeft Hegel de ene kant van de in tweespalt verkerende identiteit verder ontwikkeld, en wel de kant van de vervreemding binnen de eenheid “maar anderzijds is de staat hun *immanente* doel en ligt zijn kracht in de eenheid van zijn *algemene einddoel* en van het *bijzondere belang* van de individuen. Die eenheid bestaat daarin, dat zij in zoverre *plichten* hebben tegenover de staat, als ze tegelijk rechten hebben.”

Hegel stelt hier een onopgeloste *antinomie* op. *Enerzijds* uiterlijke noodzakelijkheid, *anderzijds* immanent doel. De eenheid van het *algemene einddoel* van de staat en het *bijzondere belang* van de individuen moet bestaan in het identiek zijn van hun *plichten* en *hun rechten* ten aanzien van de staat. Dus bv. dat de plicht, om het eigendom te respecteren, met het recht op eigendom zou samenvallen).

Deze identiteit wordt in de Opmerking [bij § 261] als volgt uitgelegd:

“De *plicht* is in eerste instantie de houding *tegenover* iets, dat voor mij *substantieel*, op en voor zichzelf algemeen is, maar het recht is daarentegen het *bestaan* zonder meer van dit substantiële, en is zodoende de kant van de *bijzonderheid* ervan en van mijn *bijzondere* vrijheid. Daarom verschijnen plicht en recht op de formele niveaus als verdeeld over verschillende kanten of personen. De staat als iets zedelijks, als doordringing van het substantiële en het bijzondere, houdt in, dat mijn verplichting jegens het substantiële tegelijk het bestaan van mijn bijzondere vrijheid is, d.w.z. dat in de staat plicht en recht in *één en dezelfde relatie verenigd zijn*.”

§ 262. “De werkelijke idee, de geest, scheidt zichzelf in de twee ideële sferen van zijn begrip, het gezin en de burgerlijke maatschappij, als in zijn *eindigheid*, om vanuit hun idealiteit *voor zichzelf oneindige* werkelijke geest te zijn. Zij verdeelt dus het materiaal van deze eigen [eindige] werkelijkheid, de individuen als *menigte*, over deze sferen, en wel *zó* dat deze verdeling aan de enkeling verschijnt als door omstandigheden, willekeur en eigen bestemmingskeuze *bemiddeld*.”

Vertalen we deze zin in proza, dan volgt:

De manier waarop de staat zich met gezin en burgerlijke maatschappij bemiddelt, wordt gevormd door “omstandigheden, willekeur en eigen bestemmingskeuze.” De staatsrede heeft dus met de verdeling van het staatsmateriaal over gezin en burgerlijke maatschappij niets te maken. De staat komt op een onbewuste en willekeurige wijze uit hen voort. Gezin en burgerlijke maatschappij verschijnen als de duistere natuurgrond, waaruit het staatslicht zich ontsteekt. Onder staatsmateriaal worden verstaan de *staatszaken*, gezin en burgerlijke maatschappij, in zoverre ze delen van de staat vormen, aan de staat als zodanig deelnemen.

In twee opzichten is deze ontwikkeling merkwaardig.

1. Gezin en burgerlijke maatschappij worden als *begripssferen* van de staat opgevat, en wel als sferen van zijn *eindigheid*, als zijn *eindigheid*. Het is de staat, die zich in hen *scheidt*, die hen *vooronderstelt*, en wel *doet* hij dit, “om vanuit hun idealiteit *voorzichzelf oneindige* werkelijke geest te zijn.” “Hij scheidt zich, om”. Hij “*verdeelt dus* het materiaal van zijn werkelijkheid over deze sferen, en wel *zó dat* deze verdeling enz. als bemiddeld *verschijnt*”. De zogenaamde “werkelijke idee” (de geest als oneindig, werkelijk) wordt weergegeven op een manier, alsof deze volgens een bepaald principe en met een bepaalde intentie handelt. De idee scheidt zich in eindige sferen, zij doet dit, “om in zichzelf terug te keren, voor zichzelf te zijn”, en wel doet zij dit precies in overeenstemming met de werkelijke situatie.

Op deze plaats blijkt het logische, pantheïstische mysticisme zeer duidelijk.

De *werkelijke* situatie is: “dat de verdeling” van het staatsmateriaal “aan de enkeling door omstandigheden, willekeur en eigen bestemmingskeuze bemiddeld is.” Dit feit, deze *werkelijke situatie* wordt door de speculatieve filosofie als *verschijning*, als *fenomeen* uitgesproken. Deze omstandigheden, deze willekeur, deze bestemmingskeuze, deze *werkelijke bemiddeling* is louter de *verschijning van een bemiddeling*, die de werkelijke idee met zichzelf verricht en die achter de schermen plaatsvindt. De werkelijkheid wordt niet als zichzelf, maar als een andere werkelijkheid uitgesproken. De alledaagse empirische wereld heeft niet haar eigen geest, maar heeft als zijn geest een vreemde, terwijl de werkelijke idee niet een uit zichzelf ontwikkelde werkelijkheid, maar de alledaagse empirische wereld als bestaan heeft.

De idee wordt versubjectieerd, en de *werkelijke* verhouding van gezin en burgerlijke maatschappij tot de staat wordt als de innerlijke imaginaire activiteit van de idee opgevat. Gezin en burgerlijke maatschappij zijn de vooronderstellingen van de staat; zij zijn het, waar in eigenlijke zin de activiteit van uitgaat; maar in de speculatieve filosofie wordt het omgekeerd. Wanneer echter de idee versubjectieerd wordt, worden hier de werkelijke subjecten, burgerlijke maatschappij, gezin, “omstandigheden, willekeur, enz.” tot *onwerkelijke*, iets anders betekende, objectieve momenten van de idee.

De verdeling van het staatsmateriaal “aan de enkeling door omstandigheden, willekeur en eigen bestemmingskeuze” wordt niet zonder meer als het waarachtige, het noodzakelijke, het op en voor zichzelf gerechtvaardigde bestempeld; die omstandigheden enz. worden niet *als zodanig* voor het redelijke uitgegeven, maar dat worden ze anderzijds toch weer wel, alleen zo, dat ze voor een *schijnbare* bemiddeling uitgegeven worden, dat ze gelaten worden zoals ze zijn, maar tegelijk de betekenis krijgen van een bepaling van de idee, een resultaat, een product van de idee. Het onderscheid berust niet op de inhoud, maar op de beschouwingwijze oftewel op de *manier van spreken*. We hebben hier een dubbel verhaal, een esoterisch en een exoterisch verhaal. De inhoud ligt in het exoterische deel. Het belang van het esoterische deel is steeds om het verhaal van het logische begrip in de staat terug te vinden. Maar het is aan de exoterische kant dat de eigenlijke ontwikkeling plaatsvindt.

Rationeel opgevat zouden Hegels zinnen slechts betekenen:

Gezin en burgerlijke maatschappij zijn delen van de staat. Het staatsmateriaal is onder hen verdeeld “door omstandigheden, willekeur en eigen bestemmingskeuze”. De staatsburgers zijn gezinsleden en leden van de burgerlijke maatschappij.

“De werkelijke idee, de geest, die *zich zelf* in de twee ideële sferen van zijn begrip, gezin en burgerlijke maatschappij, als in zijn *eindigheid scheidt*.” (Dus: de deling van de staat in gezin en burgerlijke maatschappij is *ideëel*, d.w.z. noodzakelijk, behoort tot het wezen van de staat; gezin en burgerlijke maatschappij zijn werkelijke delen van de staat, werkelijke geestelijke existenties van de wil, ze zijn bestaanswijzen van de staat. Gezin en burgerlijke maatschappij maken *zichzelf* tot staat. Zij zijn de drijvende kracht. Volgens Hegel daarentegen bestaan ze *door het doen* van de werkelijke idee; het is niet hun eigen levensloop, die hen tot staat verenigt, maar het is de levensloop van de idee, die hen van zich afgezonderd geeft; en wel zijn ze [de] eindigheid van deze idee; ze danken hun bestaan aan een andere geest dan die van henzelf; ze zijn bepalingen die door een derde gesteld zijn, geen zelfbepalingen; daarom worden ze ook als “eindigheid”, als de eigen *eindigheid* van de “werkelijke idee” bepaald. Het doel van hun bestaan is niet dit bestaan zelf, maar de idee scheidt deze vooronderstellingen van zich af “om vanuit hun idealiteit voor zichzelf oneindige werkelijke geest te zijn”, d.w.z. de politieke staat kan niet bestaan zonder de natuurlijke basis van het gezin en de kunstmatige basis van de burgerlijke maatschappij; ze zijn voor de staat een *conditio sine qua non*; de voorwaarde wordt echter als het afhankelijke gesteld, het bepalende als het bepaalde en het producerende als het product van zijn product; de werkelijke idee verlaagt zich slechts tot de “eindigheid” van gezin en burgerlijke maatschappij, om door de opheffing ervan zijn oneindigheid te genieten en voort te brengen) deze idee “verdeelt *dus*” (om zijn doel te bereiken) “over deze sferen het materiaal van deze eigen eindige werkelijkheid”, (deze? deze sferen zijn juist zijn “eindige werkelijkheid”, zijn “materiaal”) “de individuen als menigte” (het materiaal van de staat zijn hier “de individuen, de menigte”, “uit hen bestaat de staat”; dit bestaan van de staat wordt hier als een daad van de idee uitgesproken, als een “verdeling”, die de idee aan haar eigen materiaal verricht; het feit is, dat de staat voortkomt uit de menigte, zoals deze in de vorm van gezinsleden en leden van de burgerlijke maatschappij existeert; de speculatieve filosofie spreekt dit feit als daad van de idee uit, niet als de idee van de menigte, maar als daad van een subjectieve, van het feit zelf onderscheiden idee), “en wel zo dat deze verdeling aan de enkeling” (eerder was slechts sprake van de

verdeling van de enkelingen over de sferen van gezin en burgerlijke maatschappij) “als door omstandigheden, willekeur enz. bemiddeld verschijnt.” De empirische werkelijkheid wordt dus genomen, zoals deze is. Ze wordt ook als redelijk uitgesproken, niet vanwege haar eigen rede, maar omdat het empirische feit in zijn empirische existentie een andere betekenis heeft dan wat het zelf betekent. Het feit waarvan uitgegaan wordt, wordt niet als zodanig, maar als mystiek resultaat opgevat. Het werkelijke wordt tot fenomeen, maar de idee heeft geen andere inhoud dan dit fenomeen. Ook heeft de idee geen ander doel dan het logische doel: “voor zichzelf oneindige werkelijke geest te zijn.” In deze paragraaf ligt het hele mysterie van de rechtsfilosofie en van Hegels filosofie in het algemeen vervat.

§ 263 “In deze sferen, waarin zijn momenten, enkelheid en bijzonderheid, hun *onmiddellijke* en *gereflecteerde* realiteit hebben, bestaat de geest als hun in *hen schijnende* objectieve algemeenheid, als de macht van het redelijke in het noodzakelijke, namelijk als de in het voorgaande beschouwde *instituties*.

§ 264 “De individuen van de menigte zijn *zelf* geestelijk van aard. Ze bevatten daarmee beide momenten in zich, namelijk het extreem van de *voor zichzelf* wetende en willende *enkelheid* en het extreem van de *algemeenheid*, die het substantiële weet en wil. Derhalve geraken zij tot het recht van deze beide kanten slechts, in zoverre zij én als privépersonen én als substantiële personen werkelijk zijn. Daarom bereiken zij in die sferen enerzijds het eerste onmiddellijk; anderzijds bereiken ze het tweede deels doordat ze in de instituties, als het op zichzelf zijnde *algemene* van hun bijzondere belangen, hun wezenlijke zelfbewustzijn hebben, deels doordat zij daarin een op een algemeen doel gerichte zaak en activiteit in de corporatie verrichten.”

§ 265. “Deze instituties belichamen de *constitutie*, d.w.z. de ontwikkelde en verwerkelijkte redelijkheid, in het *bijzondere*, en zijn daarom de vaste basis van de staat evenals van het vertrouwen en de gezindheid van de individuen jegens de staat. Zij zijn de grondvesten van de openbare vrijheid, daar in hen de bijzondere vrijheid gerealiseerd en redelijk is, zodat in hen zelf de vereniging van vrijheid en noodzakelijkheid *op zichzelf* aanwezig is.

§ 266. “*Alleen*, de geest is niet slechts als deze” (welke?) “noodzakelijkheid, maar als de *idealiteit* ervan en als haar innerlijk voor zich objectief en werkelijk; zo is deze substantiële algemeenheid voor *zichzelf* voorwerp en doel en heeft die noodzakelijkheid hierdoor voor zich evenzeer de *gedaante* van vrijheid.”

De overgang van gezin en burgerlijke maatschappij in de politieke staat is dus, dat de geest van die sferen, die *op zichzelf* de staatsgeest is, zich nu ook als zodanig tegenover zichzelf opstelt en als hun innerlijk voor zich *werkelijk* is. De overgang wordt dus niet uit het *bijzondere* wezen van het gezin enz. en uit het bijzondere wezen van de staat afgeleid, maar uit de algemene verhouding van *noodzakelijkheid* en *vrijheid*. Het is precies dezelfde overgang, die in de logica vanuit de sfeer van het wezen naar de sfeer van het begrip bewerkstelligd wordt. Dezelfde overgang wordt in de natuurfilosofie vanuit de anorganische natuur naar het leven gemaakt. Het zijn steeds dezelfde categorieën die nu eens de ziel voor deze, dan weer voor die sfeer opleveren. Het komt er slechts op aan, voor de diverse concrete bepalingen de ermee overeenstemmende abstracte bepalingen op te duiken.

§ 267. “De *noodzakelijkheid* in de idealiteit is de *ontwikkeling* van de idee binnen zichzelf; deze is als *subjectieve* substantialiteit de *politieke gezindheid*, als *objectieve* substantialiteit daarvan onderscheiden het *organisme* van de staat, de in eigenlijke zin *politieke* staat en *zijn* *constitutie*.”

Subject is hier “de noodzakelijkheid in de idealiteit”, of de “idee binnen zichzelf”; *predicaat* is de *politieke gezindheid* en de *politieke constitutie*. Betekent in het Duits: De *politieke gezindheid* is de subjectieve, de *politieke constitutie* de *objectieve substantie* van de staat. De logische ontwikkeling van gezin en burgerlijke maatschappij tot staat is dus zuiver *schijn*, want er is niet ontwikkeld hoe de gezindheid in gezin en burgerij, de

institutie van het gezin en de sociale instituties zich als zodanig verhouden tot de politieke gezindheid en politieke constitutie en hoe ze daarmee samenhangen.

De overgang, dat de geest “niet slechts is als deze noodzakelijkheid en als een *rijk van de verschijning*” maar als “de idealiteit ervan”, dat hij als de ziel van dit rijk voor zichzelf werkelijk is en een bijzondere existentie heeft, is helemaal geen overgang, want de ziel van het gezin existeert voor zichzelf als liefde enz. De zuivere idealiteit van een werkelijke sfeer zou echter slechts als *wetenschap* kunnen bestaan.

Belangrijk is, dat Hegel overal de idee tot subject, en het eigenlijke, werkelijke subject, zoals de “politieke gezindheid”, tot predicaat maakt. De ontwikkeling vindt echter steeds aan de kant van het predicaat plaats.

Paragraaf 268 bevat een mooie uiteenzetting over de politieke *gezindheid*, het *patriottisme*, die met de logische ontwikkeling niets te maken heeft. Het enige is, dat Hegel deze gezindheid “*slechts*” bepaalt als “resultaat van de in de *staat* bestaande instituties, waarin de redelijkheid *werkelijk* voorhanden is”; terwijl omgekeerd deze instituties evenzeer een *verobjectivering* van de politieke gezindheid zijn. Cf. de Opmerking bij deze paragraaf.

§ 269. “Haar in het bijzonder bepaalde *inhoud* betreft de gezindheid uit de verschillende kanten van het *organisme* van de staat. Dit *organisme* is de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen en tot de objectieve werkelijkheid daarvan. Deze onderscheiden kanten zijn zo de *verschillende machten* en hun zaken en werkzaamheden. Door middel hiervan *brengt het algemene* zich voortdurend voort, en wel, doordat die machten door *de aard van het begrip* bepaald zijn, op *noodzakelijke* wijze, en *houdt* het zich *in stand*, doordat het evenzeer voor zijn productie voorondersteld is. Dit organisme is de *politieke constitutie*.”

De politieke constitutie is het organisme van de staat, ofwel het organisme van de staat is de politieke constitutie. Dat de onderscheiden kanten van een organisme in een noodzakelijke, uit de aard van het organisme voortkomende samenhang verkeren, is – zuivere tautologie. Dat, wanneer de politieke constitutie als organisme bepaald is, de verschillende kanten van de constitutie, de verschillende machten, zich als organische bepalingen verhouden en in een redelijke verhouding tot elkaar staan, is eveneens – tautologie. Het is een grote vooruitgang om de politieke staat als organisme, dus de verscheidenheid aan machten niet meer als (an-)organische, maar als levende en redelijke onderscheiding te beschouwen. Hoe geeft Hegel echter deze vondst weer?

“Dit *organisme* is de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen en tot de objectieve werkelijkheid daarvan.” Er staat niet: dit organisme van de staat is zijn ontwikkeling tot onderscheidingen en tot de objectieve werkelijkheid daarvan. De eigenlijke gedachte is: de ontwikkeling van de staat of van de politieke constitutie tot onderscheidingen en hun werkelijkheid is een *organische*. De vooronderstelling, het subject, zijn de *werkelijke onderscheidingen of de verschillende kanten van de politieke constitutie*. Het predicaat is hun bepaling als *organisch*. In plaats daarvan wordt de idee tot subject gemaakt, worden de onderscheidingen en hun werkelijkheid als haar ontwikkeling, haar resultaat geponeerd, terwijl omgekeerd uit de werkelijke onderscheidingen de idee moet worden ontwikkeld. Het organische is juist de *idee van de onderscheidingen*, hun ideële bepaling. Hier wordt echter gesproken van de *idee* als een subject, die zich tot *haar* onderscheidingen ontwikkelt. Behalve deze omkering van subject en predicaat wordt de schijn gewekt, alsof hier van een andere idee dan het organisme sprake is. Er wordt uitgegaan van de abstracte idee, waarvan de ontwikkeling in de staat *politieke constitutie* is. Het gaat dus niet over de politieke idee, maar over de abstracte idee in de politieke sfeer. Doordat ik zeg: “Dit organisme (sc. van de staat, de politieke constitutie) is de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen enz.”, weet ik nog helemaal niets van de *specifieke idee* van de politieke constitutie; dezelfde zin kan met evenveel waarheid over het *dierlijke* als over het *politieke* organisme uitgesproken worden. Waardoor *onderscheidt* zich dan het *dierlijke* organisme van het *politieke*? Uit deze algemene

bepaling blijkt het niet. Een verklaring, die echter niet de differentia specifica geeft, is *geen* verklaring. Hegels belangstelling gaat er alleen maar naar uit “de idee” zonder meer, de “logische idee” in iedere sfeer, zij het in de staat, zij het in de natuur, terug te vinden. De werkelijke subjecten, zoals hier de “politieke constitutie” worden tot hun pure *namen*, zodat slechts de schijn van een werkelijk inzicht aanwezig is, want het zijn en blijven onbegrepen bepalingen, omdat ze niet in hun specifieke wezen begrepen zijn.

“Deze onderscheiden kanten zijn *zo* de *verschillende machten* en hun zaken en werkzaamheid.” Door het woordje “*zo*” wordt de schijn van een consequentie, van een afleiding en ontwikkeling gewekt. Men vrage liever “Hoe *zo*?” Dat de “verschillende kanten van het organisme van de staat” de “verschillende machten” en “hun zaken en werkzaamheid” zijn, is een empirisch feit. Dat ze ledematen van een “organisme” zijn, is het filosofische “predicaat”.

We maken hier op een stilistische eigenaardigheid van Hegel opmerkzaam, die zich vaak herhaalt en die een product van het mysticisme is. De gehele paragraaf luidt:

“Zijn in het bijzonder bepaalde inhoud betreft de gezindheid uit de *verschillende kanten* van het *organisme* van de staat. *Dit organisme* is de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen en tot de objectieve werkelijkheid daarvan. *Deze onderscheiden kanten* zijn *zo* de verschillende machten en hun zaken en werkzaamheden. Door middel hiervan brengt het algemene zich voortdurend *voort*, en wel, doordat die machten door de *aard van het begrip* bepaald zijn, op *noodzakelijke* wijze, en *houdt* het zich *in stand*, doordat het evenzeer voor zijn productie voorondersteld is. Dit organisme is de *politieke constitutie*.”

1. “Zijn in het bijzonder bepaalde inhoud betreft de gezindheid *uit de verschillende kanten* van het organisme van de staat.” “Deze onderscheiden kanten zijn ... de *verschillende machten* en hun zaken en werkzaamheden.”

2. “Zijn in het bijzonder bepaalde inhoud betreft de gezindheid uit de verschillende kanten van het *organisme* van de staat. *Dit organisme* is de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen en tot de objectieve werkelijkheid daarvan ... Door middel hiervan *brengt* het algemene zich voortdurend *voort*, en wel, doordat die machten door de *aard van het begrip* bepaald zijn, op *noodzakelijke* wijze, en *houdt* het zich *in stand*, doordat het evenzeer voor zijn productie voorondersteld is. *Dit organisme* is de *politieke constitutie*.”

Men ziet: Hegel verbindt aan twee subjecten, aan de “verschillende kanten van het organisme” en aan het “organisme”, de verdere bepalingen. In de derde zin worden de “onderscheiden kanten”, als de “verschillende machten” bepaald. Door het tussen geschoven woord “*zo*” wordt de schijn gewekt, alsof deze “verschillende machten” uit de tussenzin over het organisme als de ontwikkeling van de idee afgeleid zijn.

Er wordt dan verder gesproken over de “verschillende machten”. De bepaling, dat het algemene zich voortdurend “voortbrengt” en zich daardoor in stand houdt, is niets nieuws, want dat ligt al in de bepaling van die machten als “kanten van het organisme”, als “organische” kanten. Of beter gezegd: deze bepaling van de “verschillende machten” is niets anders dan een omschrijving van het feit dat het organisme “de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen enz.” is.

De zinnen: [1.] Dit organisme is “de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen en tot de objectieve werkelijkheid daarvan” oftewel [2.] tot onderscheidingen, door middel waarvan “het algemene” (het algemene is hier hetzelfde als de idee) “zich voortdurend *voortbrengt*, – en wel, doordat die machten door de *aard van het begrip* bepaald zijn, op *noodzakelijke* wijze, – en zich *in stand houdt* doordat het evenzeer voor zijn productie voorondersteld is”, zijn identiek. De laatste is louter een nadere uitleg over “de ontwikkeling van de idee tot haar onderscheidingen.” Hegel is daardoor nog geen stap boven het algemene begrip van “de idee” en hoogstens van het “organisme” in het algemeen (want eigenlijk gaat het slechts over deze bepaalde idee) uitgekomen. Waardoor is hij dus gerechtigd om als slotzin te stellen: “Dit organisme is de politieke constitutie”? Waarom niet: “Dit organisme is het zonnestelsel”? Omdat hij “de verschillende kanten van de staat” daarna als de “verschillende machten” bepaald heeft. De zin, dat “de verschillende kanten van de staat verschillende machten zijn”, is een empirische waarheid en kan niet voor een filosofische ontdekking uitgegeven worden, en is ook op geen enkele manier als resultaat van een vroegere ontwikkeling naar voren gekomen. Doordat echter het organisme als de “ontwikkeling van *de* idee” bepaald wordt, doordat er van de onderscheidingen van *de* idee gesproken wordt, en dan de concrete term “verschillende *machten*” ingevoegd wordt, komt de schijn tot stand, alsof een *bepaalde* inhoud ontwikkeld is. Aan de zin: “Haar in het bijzonder bepaalde inhoud betreft de gezindheid uit de verschillende kanten van het *organisme van de staat*”, zou Hegel niet: “*dit* organisme” mogen verbinden, maar “*het* organisme is de ontwikkeling van de idee enz.” Op zijn minst geldt wat hij zegt voor elk organisme, en er is geen predicaat aanwezig, dat het subject “*dit*” zou rechtvaardigen. Het eigenlijke resultaat waar hij naar toe wil, is de bepaling van het *organisme* als de *politieke constitutie*. Er is echter geen brug geslagen, *waarover men uit de algemene idee van het organisme naar de bepaalde idee van het staatsorganisme of van de politieke constitutie* zou komen, en er zal in de eeuwigheid niet zo’n brug geslagen kunnen worden. In de openingszin wordt gesproken van “de verschillende kanten van het staatsorganisme”, die daarna als “de verschillende machten” bepaald worden. Er wordt dus louter gezegd: “*De verschillende machten van het staatsorganisme*” of het “*staatsorganisme van de verschillende machten*” is – de “*politieke constitutie*” van de staat. Niet vanuit het “organisme”, “*de* idee”, haar “onderscheidingen” enz., maar vanuit het vooronderstelde begrip “verschillende machten”, “*staatsorganisme*”, is de brug naar de “*politieke constitutie*” geslagen.

De waarheid is dat Hegel niets anders heeft gedaan dan de “politieke constitutie” te ontbinden in de algemene abstracte idee van het “organisme”, maar volgens de schijn en naar zijn eigen mening heeft hij uit de “algemene idee” het bepaalde ontwikkeld. Hij heeft wat het subject van de idee is tot een product, een predicaat van de idee gemaakt. Hij ontwikkelt zijn denken niet uit het voorwerp, maar hij ontwikkelt het voorwerp volgens een met zichzelf klaar gekomen denken. Zijn bedoeling is niet om de bepaalde idee van de politieke constitutie te ontwikkelen, maar om aan de politieke constitutie een verhouding tot de abstracte idee te geven, de politieke constitutie als een geleding van haar levensgeschiedenis (van de idee) te rangschikken; een flagrante mystificatie.

Een andere bepaling is, dat de “verschillende machten” door de *aard van het begrip* bepaald zijn” en dat daarom het algemene die machten “op *noodzakelijke* wijze voortbrengt”. De verschillende machten zijn dus niet door hun “eigen aard” bepaald, maar door een vreemde aard. Evenzo is de *noodzakelijkheid* niet uit hun eigen wezen geput, en nog minder kritisch bewezen. Hun lot is veeleer gepredestineerd door de “aard van het begrip”, zoals deze verzegeld ligt in de heilige registers van de Santa Casa (van de logica). De ziel van de voorwerpen, hier van de staat, is klaar, gepredestineerd voorafgaand aan hun lichaam, dat eigenlijk slechts schijn is. Het “begrip” is de zoon in God de Vader de “idee”, en is het agens,

het determinerende, onderscheidende principe. “Idee” en “begrip” zijn hier verzelfstandigde abstracties.

§ 270. “Het doel van de staat is het algemene belang als zodanig en het behoud van de bijzondere belangen in het algemene belang als hun substantie. Dit is voor de staat 1. zijn *abstracte werkelijkheid* of substantialiteit; maar deze is 2. zijn *noodzakelijkheid*, wanneer zij zich uiteenlegt in de begrips-onderscheidingen van zijn werkzaamheid, die door die substantialiteit evenzeer werkelijke, *vaste* bepalingen, *machten* zijn; 3. maar juist deze substantialiteit is de zich wetende en willende geest zoals deze door de *vorm van de culturele ontwikkeling* is *heen gegaan*. De staat *weet* derhalve wat hij wil, en weet het in zijn *algemeenheid*, als iets wat *gedacht* is; hij werkt en handelt daarom volgens geweten doeleinden, gekende beginselen en volgens wetten, die niet slechts wet *op zichzelf*, maar voor het bewustzijn zijn; en in zoverre zijn handelingen betrokken zijn op voorhanden omstandigheden en situaties, werkt hij evenzo volgens de bepaalde kennis ervan.”

(De Opmerking bij deze paragraaf over de verhouding van staat en Kerk later).

De toepassing van deze logische categorieën verdient heel speciale aandacht.

“Het *doel* van de staat is het *algemene belang* als zodanig en het behoud van de bijzondere belangen in het algemene belang als hun substantie. Dit is voor de staat 1. zijn *abstracte werkelijkheid* of substantialiteit.”

Dat het algemene belang als zodanig en als bestaan van de bijzondere belangen *staatsdoel* is, is zijn werkelijkheid, zijn bestaan, abstract gedefinieerd. De staat is niet werkelijk zonder dit doel. Dit is het wezenlijke object van zijn willen, maar tegelijk slechts een heel algemene bepaling van dit object. Dit doel als Zijn beschouwd is de sfeer van bestaan voor de staat.

“Maar deze” (de abstracte werkelijkheid, substantialiteit) “is 2. zijn *noodzakelijkheid*, wanneer zij zich uiteenlegt in de begrips-onderscheidingen van zijn werkzaamheid, die door die substantialiteit evenzeer werkelijke, *vaste* bepalingen, *machten* zijn.”

Deze (de abstracte werkelijkheid, de substantialiteit) is zijn (van de staat) *noodzakelijkheid*, als zijn werkelijkheid zich in *onderscheiden werkzaamheden* deelt, waarvan het onderscheid redelijk bepaald is, en die daarbij *vaste* bepalingen zijn. De abstracte werkelijkheid van de staat, de substantialiteit ervan is noodzakelijkheid, in zoverre het ene staatsdoel en het ene bestaan van het geheel slechts in het bestaan van de onderscheiden staatsmachten gerealiseerd zijn.

Men begrijpt: De eerste bepaling van zijn werkelijkheid was *abstract*; de staat kan niet als eenvoudige werkelijkheid beschouwd worden, hij moet als werkzaamheid, als een onderscheiden werkzaamheid beschouwd worden.

“Zijn *abstracte werkelijkheid* of substantialiteit is zijn *noodzakelijkheid*, wanneer zij zich uiteen legt in de begrips-onderscheidingen van zijn werkzaamheid, die door die *substantialiteit* evenzeer werkelijke, *vaste* bepalingen, *machten* zijn.”

De verhouding van substantialiteit is verhouding van noodzakelijkheid; d.w.z. de substantie verschijnt als gedeeld in zelfstandige, maar wezenlijk bepaalde *werkelijkheden* of *werkzaamheden*. Deze abstracties zal ik op iedere werkelijkheid kunnen toepassen. In zoverre ik de staat eerst onder het schema van “abstracte” werkelijkheid beschouw, zal ik hem vervolgens onder het schema van “concrete werkelijkheid”, van “noodzakelijkheid”, van vervulde onderscheiding moeten beschouwen.

3. “Maar juist deze substantialiteit is de zich wetende en willende geest; zoals deze door *de vorm van de culturele ontwikkeling* is *heen gegaan*. De staat *weet* derhalve, wat hij wil, en weet het in zijn *algemeenheid*, als iets wat *gedacht* is; hij werkt en handelt daarom volgens geweten doeleinden, gekende beginselen en volgens wetten, die niet slechts wet *op zichzelf*, maar voor het bewustzijn zijn; en in zoverre zijn handelingen betrokken zijn op voorhanden omstandigheden en situaties, werkt hij evenzo volgens de bepaalde kennis ervan.”

Vertalen we nu deze gehele paragraaf in het Duits. Dus:

1. De *zich wetende en willende geest* is de substantie van de staat; (de *gevormde, zelfbewuste geest* is het subject en het fundament, is de zelfstandigheid van de staat).

2. Het *algemene belang en het behoud van de bijzondere belangen daarin* is het algemene doel en de algemene inhoud van deze geest, is de bestaande substantie van de staat, de politieke aard van de zich wetende en willende geest.

3. De *verwerkelijking* van deze abstracte inhoud bereikt de zich wetende en willende geest, de zelfbewuste, gevormde geest slechts als een onderscheiden *werkzaamheid*, als het bestaan van *verschillende machten*, als een *gelede macht*.

Over Hegels presentatie valt op te merken:

a) Tot *subjecten* worden gemaakt: de *abstracte werkelijkheid*, de *noodzakelijkheid* (oftewel het substantiële onderscheid), de *substantialiteit*; dus de *abstract logische* categorieën. Weliswaar worden die “abstracte werkelijkheid” en “noodzakelijkheid” als “zijn”, dus als werkelijkheid en noodzakelijkheid van de staat gekenmerkt, alleen 1. is “zijn”, nl. “de abstracte werkelijkheid” of “substantialiteit, zijn noodzakelijkheid. 2. Zij is het, “die zich uiteen legt in de begripsonderscheidingen van zijn werkzaamheid. De “begrips-onderscheidingen” zijn “door die substantialiteit evenzeer werkelijke vaste bepalingen, machten.” 3. Verder wordt de “substantialiteit” niet meer als een abstracte bepaling van de staat, als “zijn” substantialiteit opgevat; de substantialiteit als zodanig wordt tot subject gemaakt, want er staat uiteindelijk: “maar juist *deze substantialiteit* is de zich wetende en willende geest, zoals deze door de vorm van de culturele ontwikkeling is heen gegaan.”

b) Er wordt ook aan het einde niet gezegd: “de gevormde enz. geest is de substantialiteit”, maar omgekeerd: “de substantialiteit is de gevormde enz. geest.” De geest wordt dus tot predicaat van zijn predicaat.

c) Nadat de substantialiteit 1. als het algemene staatsdoel, dan 2. als de onderscheiden machten bepaald was, wordt zij 3. als gevormde, zich wetende en willende, *werkelijke geest* bepaald. Het ware uitgangspunt, de zich wetende en willende geest, zonder welke het “staatsdoel” en de “staatsmachten” ongefundeerde inbeeldingen, essentiële, zelfs onmogelijke existentieën zouden zijn, verschijnt slechts als het *laatste* predicaat van de substantialiteit, die eerder reeds als *algemeen doel* en als de *verschillende staatsmachten* bepaald was. Zou van de *werkelijke geest* uitgegaan zijn, dan was het “algemeen doel” zijn inhoud, dan waren de verschillende machten zijn manier om zich te verwerkelijken, zijn *reële of materiële* bestaan, zodat de bepaaldheid van die machten juist uit de aard van zijn doel ontwikkeld had moeten worden. Omdat echter van de “idee” oftewel van de “substantie” als het subject, het werkelijke wezen uitgegaan wordt, verschijnt het *werkelijke subject* slechts als *laatste predicaat* van het abstracte predicaat. Het “staatsdoel” en de “staatsmachten” worden gemystificeerd, doordat ze weergegeven worden als “bestaanswijzen” van de “substantie” en gescheiden van hun werkelijke bestaan, “de zich wetende en willende geest, de gevormde geest”, verschijnen.

d) De concrete inhoud, de werkelijke bepaling verschijnt als formeel; de geheel abstracte vormbepaling verschijnt als de concrete inhoud. Het wezen van de bepalingen van de staat is niet, dat ze bepalingen van de staat zijn, maar dat ze in hun meest abstracte gedaante als logisch-metafysische bepalingen beschouwd kunnen worden. Niet naar de rechtsfilosofie, maar naar de logica gaat Hegels ware belangstelling uit. Niet dat het denken zich in politieke bepalingen belichaamt, maar dat de voorhanden politieke bepalingen tot abstracte gedachten vervluchtigd worden, is het doel van de filosofische arbeid. Niet de logica van de zaak, maar de zaak van de logica is het filosofische moment. De logica dient niet tot bewijs van de staat, maar de staat dient tot bewijs van de logica.

1. Het algemene belang en het behoud van de bijzondere belangen daarin als *staatsdoel*;

2. de verschillende machten als *verwerkelijking* van dit staatsdoel;
3. de gevormde, zelfbewuste, willende en handelende geest als het *subject* van het doel en van de verwerkelijking ervan.

Deze concrete bepalingen zijn op een uiterlijke manier opgepakt, hors-d'oevres; hun filosofische betekenis is, dat de staat daarin de logische betekenis heeft:

1. als abstracte werkelijkheid of substantialiteit;
2. dat de verhouding van substantialiteit in de verhouding van noodzakelijkheid, van substantiële werkelijkheid overgaat;
3. dat de substantiële werkelijkheid naar waarheid *begrip*, *subjectiviteit* is.

Met weglating van de concrete bepalingen, die even goed voor een ander terrein, bv. de fysica, met andere concrete bepalingen verwisseld kunnen worden, dus onwezenlijk zijn, hebben we een *hoofdstuk uit de Logica* voor ons.

De substantie moet “zich uiteen leggen in begripsonderscheidingen, die door die substantialiteit evenzeer werkelijke, *vaste* bepalingen zijn.” Deze zin, het wezen, behoort tot de logica en is vóór de rechtsfilosofie al klaar. Dat deze begripsonderscheidingen hier onderscheidingen van “zijn” (van de staat) “werkzaamheid” zijn en dat de “vaste bepalingen” “staatsmachten” zijn, deze parentese behoort tot de rechtsfilosofie, de politieke empirische wereld. Zo is de hele rechtsfilosofie slechts parentese bij de logica. De parentese is vanzelfsprekend slechts hors-d'oevres van de eigenlijke ontwikkeling.

Cf. bijvoorbeeld p. 347 [§ 270, Toelichting]:

“De noodzakelijkheid bestaat erin, dat het geheel in de begripsonderscheidingen uiteengelegd is en dat dit uiteengelegde een vaste en duurzame bepaaldheid oplevert, die niet tot fossiel verstaend is, maar zich in de ontbinding steeds weer verwekt.”

Cf. ook de Logica.

§ 271. “De politieke constitutie is *ten eerste*: de organisatie van de staat en het proces van zijn organisch leven *in relatie tot zich zelf*, waarin de staat zijn momenten binnen zichzelf onderscheidt en ze tot *bestaan* ontvouwt.

Ten tweede is de staat als een individualiteit een *uitsluitende één*, die zich zodoende tot *andere* staten verhoudt, zijn onderscheiding dus naar *buiten* keert en volgens deze bepaling zijn bestaande onderscheidingen binnen zichzelf in hun idealiteit stelt.”

Toelichting: “De interne staat als zodanig is de civiele macht, het zich richten naar buiten is de militaire macht, die echter in de staat een bepaalde kant in hemzelf is.”

1. Interne constitutie voor zichzelf

§ 272 “De constitutie is redelijk, in zoverre de staat zijn werkzaamheid *volgens de aard van het begrip* in zich onderscheidt en bepaalt, en wel zo, dat *ieder* van deze *machten* zelf in zich de *totaliteit* is. Dit laatste bestaat daarin, dat iedere macht de andere momenten in zich werkzaam heeft en bevat, en dat die machten, omdat ze het onderscheid van het begrip uitdrukken, zonder meer in de idealiteit van het begrip blijven en slechts *één individueel* geheel vormen.”

De constitutie is dus redelijk, in zoverre zijn momenten in abstracte logische momenten ontbonden kunnen worden. De staat hoeft zijn werkzaamheid niet naar zijn specifieke aard te onderscheiden en te bepalen, maar naar de aard van het begrip, dat het gemystificeerde voertuig van de abstracte gedachte is. De rede in de constitutie is dus de abstracte logica en niet het staatsbegrip. In plaats van het begrip van de constitutie krijgen we de constitutie van het begrip. De gedachte richt zich niet naar de aard van de staat, maar de staat richt zich naar een kant en klare gedachte.

§ 273 “De politieke staat legt zich dus” (hoezo?) “uiteen in de substantiële onderscheidingen:

- a) de macht, om het algemene te bepalen en vast te leggen, de *wetgevende macht*;

b) het onderschikken van de *bijzondere* sferen en de enkele gevallen onder het algemene – de *regeringsmacht*;

c) de *subjectiviteit* als laatste wilsbeschikking, de *vorstelijke macht*, – waarin de onderscheiden machten zijn samengevat tot de individuele eenheid, die dus de top en het begin is van het geheel, – van de *constitutionele monarchie*.”

We zullen op deze indeling terugkomen, nadat we de gedetailleerde uitwerking ervan onderzocht hebben.

§ 274. “Omdat de *geest* slechts zoals hij zich kent *werkelijk* is, en de staat als geest van een volk tegelijk de *al zijn verhoudingen doordringende* wet, de zede en het bewustzijn van zijn individuen is, daarom hangt de constitutie van een bepaald volk hoe dan ook af van de *vorm en culturele ontwikkeling van het zelfbewustzijn ervan*; in dit zelfbewustzijn ligt zijn subjectieve vrijheid en daarmee de *werkelijkheid van de constitutie* ... Ieder volk heeft daarom de constitutie, die erbij past en eraan toekomt.”

Uit Hegels redenering volgt slechts dat de staat, waarin “vorm en culturele ontwikkeling van het zelfbewustzijn” en “constitutie” elkaar tegenspreken, geen ware staat is. Om nu op te merken dat de constitutie, die het product van een vervlogen bewustzijn was, tot de drukkende keten voor een verder ontwikkeld bewustzijn kan worden enz. enz. is eigenlijk triviaal. Veeleer zou de eis eruit volgen, dat een constitutie in zichzelf de bepaling en het principe heeft zich met het bewustzijn mee te ontwikkelen; zich mee te ontwikkelen met de werkelijke mens, wat pas mogelijk is, zodra de “mens” tot het principe van de constitutie geworden is. Hegel is hier *sofist*.

a. De vorstelijke macht

§ 275. “De vorstelijke macht bevat zelf de drie momenten van de totaliteit in zich: de *algemeenheid* van constitutie en wetten, de beraadslaging als betrekking van het *bijzondere* op het algemene, en het moment van de laatste *beslissing* als *zelfbepaling*, waarin al het overige terugkeert en waaraan dit het begin van werkelijkheid ontleent. Deze absolute zelfbepaling houdt het *onderscheidende principe* van de vorstelijke macht als zodanig in, welk principe het eerst ontwikkeld moet worden.”

Het begin van deze paragraaf betekent in eerste instantie niets anders dan: “De algemeenheid van constitutie en wetten” is – de *vorstelijke macht*; de *beraadslaging* oftewel de betrekking van het *bijzondere* op het algemene is – de *vorstelijke* macht. De vorstelijke macht staat niet buiten de algemeenheid van constitutie en wetten, zodra onder vorstelijke macht die van de (constitutionele) monarch verstaan wordt.

Maar wat Hegel eigenlijk wil is niets anders dan dat de “algemeenheid van constitutie en wetten” – de vorstelijke macht, de soevereiniteit van de staat is. Het is dan onjuist, de *vorstelijke macht* tot *subject* te maken en, daar onder vorstelijke macht ook de macht van de vorst kan worden verstaan, de schijn te wekken dat hij de heer van *dit* moment is, het subject ervan. Maar richten we ons eerst op wat Hegel voor “het *onderscheidende principe van de vorstelijke macht als zodanig*” uitgeeft, nl. “het moment van de laatste *beslissing* als *zelfbepaling*, waarin al het overige terugkeert en waaraan dit het begin van werkelijkheid ontleent”, deze “absolute zelfbepaling.”

Hegel zegt hier niets anders dan: de *werkelijke, d.w.z. individuele wil* is de *vorstelijke macht*. Zo staat er in § 12:

“Doordat de wil zich ... de vorm van enkelheid geeft, neemt hij een beslissing, en slechts als beslissende wil is hij *werkelijke* wil.”

In zoverre dit moment van “laatste beslissing” of van “absolute zelfbepaling” gescheiden is van de “algemeenheid” van de inhoud en van de bijzonderheid van de beraadslaging, is dit de *werkelijke wil* als *willekeur*. Oftewel: “De *willekeur* is de vorstelijke macht”, of: “De vorstelijke macht is de willekeur.”

§ 276. “De fundamentele bepaling van de politieke staat is de substantiële eenheid als *idealiteit* van zijn momenten. Daarin zijn: α de bijzondere staatsmachten en staatszaken evenzeer ontbonden als in stand gehouden, en slechts zo in stand gehouden, dat zij geen onafhankelijke bevoegdheid hebben, maar een zodanige en zo ver gaande bevoegdheid, als in *de idee van het geheel* bepaald is, zodat ze *van zijn macht* uitgaan en in elkaar overvloeiende geledingen zijn van dit geheel als hun eenvoudig zelf.”

Toelichting: “Met deze idealiteit van de momenten is het als met het leven in het organische lichaam.”

Het is duidelijk dat Hegel slechts van de idee “van de bijzondere machten en zaken” spreekt. Ze moeten slechts een “zo ver gaande bevoegdheid hebben als in de idee van het geheel bepaald is”; ze moeten slechts “van zijn macht uitgaan”. Dat dit *zo moet* zijn, ligt in de idee van het *organisme*. Hegel had echter juist moeten ontwikkelen, hoe dit bewerkstelligd kan worden. Want in de staat moet *bewuste rede* heersen; de *substantiële* louter innerlijke en daarom louter uiterlijke noodzakelijkheid, de toevallige vervlechting van “machten en zaken” kan niet voor het redelijke uitgegeven worden.

§ 277. β) “De bijzondere zaken en werkzaamheden van de staat zijn hem als zijn wezenlijke momenten *eigen*. Ze zijn met de *individuen*, door wie ze uitgeoefend en in praktijk gebracht worden, niet volgens hun onmiddellijke persoonlijkheid, maar slechts volgens hun algemene en objectieve hoedanigheden verbonden en derhalve aan de bijzondere persoonlijkheid als zodanig op uiterlijke en toevallige wijze gerelateerd. De zaken en machten van de staat kunnen derhalve geen *private eigendom* zijn.”

Het is vanzelfsprekend, dat wanneer *bijzondere* zaken en werkzaamheden als zaken en werkzaamheden *van de staat*, als *staatszaken* en *staatsmacht* gekenmerkt worden, deze geen *private eigendom*, maar *staats-eigendom* zijn. Dat is een tautologie.

De zaken en werkzaamheden van de staat zijn met individuen verbonden (de staat is slechts werkzaam door individuen), maar niet met het individu als *fysiek* individu, maar als *staats*individu, met zijn *staatshoedanigheid*. Het is dus belachelijk wanneer Hegel zegt, dat ze “aan de bijzondere persoonlijkheid *als zodanig op uiterlijke en toevallige wijze* gerelateerd” zijn. Ze zijn veeleer door een *vinculum substantiale*, door een wezenlijke hoedanigheid van het individu met hem verbonden. Ze zijn de natuurlijke actie van zijn wezenlijke hoedanigheid. De oorzaak van deze onzin is, dat Hegel de staatszaken en werkzaamheden opvat als abstract gegeven voor zichzelf en de bijzondere individualiteit als in tegenstelling ermee. Maar hij vergeet dat de bijzondere individualiteit een menselijke is en dat de staatszaken en werkzaamheden menselijke functies zijn; hij vergeet dat het wezen van de “bijzondere persoonlijkheid” niet haar baard, haar bloed, haar abstracte fysis, maar haar *sociale kwaliteit* is, en dat de staatszaken enz. niets anders zijn dan de manieren waarop de sociale kwaliteiten van de mens tot bestaan en uitwerking komen. Het spreekt dus vanzelf, dat in zoverre de individuen de dragers van de staatszaken en machten zijn, zij volgens hun sociale en niet volgens hun privé-hoedanigheid beschouwd worden.

§ 278. “Deze beide bepalingen, dat de bijzondere zaken en machten van de staat noch voor zichzelf noch in de bijzondere wil van individuen zelfstandig en vast zijn, maar in de *eenheid van de staat* als hun *eenvoudig zelf* hun laatste wortel hebben, maken de *soevereiniteit van de staat* uit.”

“Het despotisme betekent in het algemeen de toestand van wetteloosheid, waarin de bijzondere wil als zodanig, hetzij van een monarch, hetzij van een volk, als wet of liever gezegd in plaats van de wet geldt. De soevereiniteit maakt daarentegen juist in de wettelijke, constitutionele toestand het moment uit van de idealiteit van de bijzondere sferen en zaken. Dat betekent dat zo’n sfeer niet iets onafhankelijke is, niet iets dat in zijn doeleinden en functioneren zelfstandig is en zich slechts in zichzelf verdiept, maar dat zo’n sfeer in deze doeleinden en dit functioneren door het *doel van het geheel* (wat men in het algemeen met een

vage uitdrukking het *welzijn van de staat* genoemd heeft) bepaald is en ervan afhankelijk is. Deze idealiteit komt op 2 manieren tot uiting: – in tijd van *vrede* volgen de bijzondere sferen en zaken de weg van de bevrediging van hun bijzondere zaken. Deels *slaaf* in zo'n tijd hun zelfzucht volgens de onbewuste *noodzakelijkheid* van de zaak om in de bijdrage tot het wederzijdse behoud en tot het behoud van het geheel. Deels echter worden die sferen door de *directe inwerking* van bovenaf zowel voortdurend tot het doel van het geheel teruggeleid en ertoe beperkt als tot het leveren van directe prestaties voor dit behoud aangespoord. – In *tijd van nood* echter, hetzij binnenslands hetzij naar buiten toe, is het de soevereiniteit, en wel het eenvoudige begrip ervan, waarin het tot dan toe in zijn bijzonderheden bestaande organisme samentrekt en waaraan de redding van de staat met opoffering van dit in andere tijden gerechtvaardigde bestaan toevertrouwd is, waarin dan dat *idealisme* tot zijn *specifieke* werkelijkheid komt.”

Dit idealisme is dus niet ontwikkeld tot een gekend, redelijk systeem. Het verschijnt in tijd van *vrede* óf slechts als een uiterlijke dwang, die op de dan heersende macht, het privé-leven, door “directe inwerking van bovenaf” wordt uitgeoefend, óf als blind niet-gekend resultaat van de zelfzucht. Zijn “specifieke werkelijkheid” heeft dit idealisme slechts in de “oorlogsof noodtoestand” van de staat, zodat zijn wezen zich hier als “oorlogs- en noodtoestand” van de werkelijk bestaande staat uitspreekt, terwijl zijn “*vreedzame*” toestand juist de oorlog en nood van de zelfzucht is.

De *soevereiniteit*, het idealisme van de staat, existeert dus slechts als *innerlijke* noodzakelijkheid: als *idee*. Ook daarmee is Hegel tevreden, want het gaat hem slechts om de *idee*. De soevereiniteit existeert dus enerzijds slechts als *onbewuste, blinde substantie*. We zullen dadelijk de andere werkelijkheid ervan leren kennen.

§ 279. “De soevereiniteit, aanvankelijk slechts de *algemene* gedachte van deze idealiteit, *existeert* slechts als de van zich zelf zekere *subjectiviteit* en als de abstracte, in zoverre grondloze *zelfbepaling* van de wil, waarin als laatste de beslissing ligt. Dit is nu het individuele van de staat als zodanig, die zelf slechts daarin *één* staat is. De subjectiviteit echter verkeert in haar waarheid slechts als *subject*, de persoonlijkheid slechts als *persoon*, en in de tot reële redelijkheid uitgegroeide constitutie heeft ieder van de drie momenten van het begrip zijn voor zichzelf *werkelijke* afgezonderde gestalte. Dit absoluut beslissende moment van het geheel is derhalve niet de individualiteit in het algemeen, maar *één* individu, de *monarch*.”

1. “De soevereiniteit, aanvankelijk slechts de algemene gedachte van deze idealiteit, *existeert* slechts als de van zich zelf zekere *subjectiviteit*. De subjectiviteit echter verkeert in haar waarheid slechts als *subject*, de *persoonlijkheid* slechts als *persoon* ... In de tot reële redelijkheid uitgegroeide constitutie heeft ieder van de drie momenten van het begrip voor zichzelf werkelijke afgezonderde gestalte.”

2. De soevereiniteit “existeert slechts als de abstracte, in zoverre grondloze *zelfbepaling* van de wil, waarin als laatste de beslissing ligt. Dit is nu het individuele van de staat als zodanig, die zelf slechts daarin *één* staat is ... (en in de tot reële redelijkheid uitgegroeide constitutie heeft ieder van de drie momenten van het begrip zijn voor zichzelf *werkelijke* afgezonderde gestalte). Dit absoluut beslissende moment van het geheel is *derhalve* niet de

individualiteit in het algemeen, maar één individu, de *monarch*.”

De eerste uitspraak betekent niets anders dan dat de algemene gedachte van deze idealiteit, waarvan we de treurige existentie zojuist gezien hebben, het zelfbewuste werk van de subjecten zou moeten zijn en als zodanig voor hen en in hen zou moeten bestaan.

Zou Hegel van de werkelijke subjecten als de basis van de staat uitgegaan zijn, dan was het voor hem niet nodig geweest om de staat op een mystieke wijze te laten versubjectiveren. “De subjectiviteit”, zegt Hegel, “verkeert echter in haar waarheid slechts als *subject*, de persoonlijkheid slechts als *persoon*.” Ook dit is een mystificatie. De subjectiviteit is een bepaling van het subject, de persoonlijkheid een bepaling van de persoon. In plaats van ze nu als predicaten van hun subjecten op te vatten, verzelfstandigt Hegel de predicaten en laat hij deze naderhand op een mystieke manier in hun subjecten veranderen.

De existentie van de predicaten is het subject: dus het subject is de existentie van de subjectiviteit enz. Hegel verzelfstandigt de predicaten, de objecten, maar hij verzelfstandigt ze gescheiden van hun werkelijke zelfstandigheid, hun subject. Later verschijnt dan het werkelijke subject als resultaat, terwijl juist het werkelijke subject het uitgangspunt moet zijn en zijn objectivering bekeken moet worden. Tot werkelijk subject wordt derhalve de mystieke substantie, en het reële subject verschijnt als iets anders, als een moment van de mystieke substantie. Juist omdat Hegel in plaats van het reële ens (*ὑποκειμενον*, subject) de predicaten, de algemene bepaling tot uitgangspunt neemt, en er toch een drager van deze bepaling moet zijn, wordt de mystieke idee deze drager. Dit is nu het dualisme, dat Hegel het algemene niet als het werkelijke wezen van het werkelijk eindige, d.w.z. existierende en bepaalde beschouwt, oftewel het werkelijke ens niet als het *ware subject* van het oneindige.

Zo wordt hier de soevereiniteit, het wezen van de staat, eerst als een zelfstandig wezen beschouwd en verobjectiveerd. Dan moet vanzelfsprekend dit objectieve weer subject worden. Dit subject verschijnt dan echter als een zelfbelichaming van de soevereiniteit, terwijl de soevereiniteit niets anders is dan de verobjectiveerde geest van de staatssubjecten.

Afgezien van dit fundamentele gebrek in de ontwikkeling, beschouwen we nogmaals deze eerste uitspraak van de paragraaf. Zoals we deze aantreffen, is de betekenis ervan niets anders dan: de soevereiniteit, het idealisme van de staat als persoon, als subject, existeert vanzelfsprekend als vele personen, vele subjecten. Geen persoon absorbeert immers in zijn eentje de sfeer van de persoonlijkheid, geen subject in zijn eentje de sfeer van de subjectiviteit. Wat voor staatsidealisme zou het ook zijn dat in de vorm van *één* persoon, *één* subject zou bestaan, in plaats van als het werkelijke zelfbewustzijn van de staatsburgers, als de gemeenschappelijke ziel van de staat. Meer heeft Hegel met deze uitspraak ook niet uit de doeken gedaan. Maar bekijken we nu de ermee vervlochten tweede uitspraak. Het is Hegel erom te doen, de monarch als de werkelijke godmens, als de *werkelijke belichaming* van de idee te presenteren.

“De soevereiniteit ... *existeert* slechts ... als de abstracte, in zoverre grondloze *zelfbepaling* van de wil, waarin als laatste de beslissing ligt. Dit is nu het *individuele* van de staat als zodanig, die zelf slechts daarin *één* staat is ... in de tot reële redelijkheid uitgegroeide constitutie heeft ieder van de drie momenten van het begrip zijn *voor zichzelf werkelijke* afgezonderde gestalte. Dit absoluut beslissende moment van het geheel is *derhalve* niet de individualiteit in het algemeen, maar *één* individu, de *monarch*.”

We hebben eerder reeds op deze uitspraak gewezen. Het moment van het besluiten, van de willekeurige, want bepaalde beslissing is de *vorstelijke macht* van de wil in het algemeen. De idee van de *vorstelijke macht*, zoals Hegel deze ontwikkelt, is niets anders dan de *idee* van het willekeurige, van de *beslissing* van de wil.

Maar terwijl Hegel juist de soevereiniteit als het idealisme van de staat, als de werkelijke bepaling van de delen door de idee van het geheel opvatte, maakt hij die soevereiniteit nu tot

de “*abstracte*, in zoverre *grond-loze* zelfbepaling van de wil, waarin als laatste de beslissing ligt. Dit is nu het *individuele* van de staat als zodanig.” Eerder was sprake van subjectiviteit, nu van individualiteit. De staat als soeverein moet *één* staat zijn, *één individu* zijn, individualiteit bezitten. De staat is “niet slechts” daarin, in deze individualiteit, *één* staat; de individualiteit is slechts het *natuurlijke* moment van zijn eenheid, de *natuurlijke bepaling* van de staat. “Dit absoluut beslissende moment is *derhalve* niet de individualiteit in het algemeen, maar *één* individu, de *monarch*.” Waarom? Omdat “ieder van de drie momenten van het begrip in de tot reële redelijkheid uitgegroeide constitutie *zijn voor zichzelf werkelijke* afgezonderde gestalte” heeft. Een moment van het begrip is de “enkelheid”, alleen is dit nog niet *één individu*. En wat voor constitutie zou dat ook zijn, waarin algemeenheid, bijzonderheid en enkelheid ieder “*zijn voor zichzelf werkelijke* afgezonderde gestalte” zou hebben? Daar het hoe dan ook niet over iets abstracts, maar over de staat, over de maatschappij gaat, kan men zelfs de classificatie van Hegel aannemen. Wat zou daaruit volgen? De staatsburger is, wanneer hij het algemene bepaalt, wetgever; wanneer hij het enkele beslist, dus wanneer hij *werkelijk* wil, vorst. Wat heeft dat te betekenen: de *individualiteit van de staatswil* is *één individu*, een bijzonder, van alle anderen onderscheiden individu? Ook de *algemeenheid*, de wetgeving, heeft een “voor zichzelf werkelijke afgezonderde gestalte.” Zou men daaruit kunnen concluderen: “De wetgeving zijn deze bijzondere individuen”?

De gewone man:	Hegel:
2. De monarch heeft de soevereine macht, de soevereiniteit.	2. De <i>sovereiniteit</i> van de staat is <i>de</i> monarch.
3. De soevereiniteit doet wat zij wil.	3. De soevereiniteit is “de abstracte, in zoverre <i>grond-loze zelfbepaling</i> van de wil, waarin als laatste de beslissing ligt.”

Alle attributen van de constitutionele monarch in het huidige Europa maakt Hegel tot absolute zelfbepaling van de *wil*. Hij zegt niet: de wil van de monarch is de laatste beslissing, maar: de laatste beslissing van de wil is – de monarch. De eerste zin is empirisch. De tweede verdraait het empirische feit tot een metafysisch axioma.

Hegel vlecht de beide subjecten, de soevereiniteit “als de van zichzelf zekere subjectiviteit” en de soevereiniteit “als de *grond-loze* zelfbepaling van de wil, als de individuele wil” door elkaar, om er de “idee” als “*één* individu” uit te construeren.

Het spreekt vanzelf, dat de van zichzelf zekere subjectiviteit ook *werkelijk*, ook als eenheid, als individu moet willen. Maar wie heeft ook ooit betwijfeld, dat de staat middels individuen handelt? Als Hegel echt wilde ontwikkelen dat de staat *één* individu als representant van zijn individuele eenheid moet hebben, dan had hij niet tot zijn opvatting van de *monarch* kunnen komen. We houden als *positief* resultaat van deze paragraaf slechts vast:

De monarch is in de staat het moment van de *individuele wil*, van de *grond-loze* zelfbepaling, van de willekeur.

De Opmerking van Hegel bij deze paragraaf is zo merkwaardig, dat we hierop een nader licht moeten werpen.

“De immanente ontwikkeling van een wetenschap, de *afleiding van haar hele inhoud* uit het eenvoudige *begrip*, laat als eigenaardigheid zien, dat één en hetzelfde begrip, hier de *wil*, dat in het begin, omdat het het begin is, abstract is, zich in stand houdt, maar zijn bepalingen verdicht, en wel eveneens slechts door middel van zichzelf, en op deze wijze een concrete inhoud verwerft. Zo kwam het fundamentele moment van de abstracte persoonlijkheid eerst in het onmiddellijke recht voor en ontwikkelde het zich door zijn verschillende vormen van subjectiviteit verder. Dat moment is hier in het absolute recht, in de staat, in de volkomen concrete objectiviteit van de wil de *persoonlijkheid van de staat, zijn zekerheid van zichzelf*. – Dit laatste is het, dat alle bijzonderheden opheft in het eenvoudige Zelf, dat het afwegen van voor- en tegenargumenten, waartussen altijd heen en weer te pendelen valt, afbreekt, ze *besluit* door het: *ik wil* en het begin is van alle handeling en werkelijkheid.”

Allereerst is het niet de “eigenaardigheid van de wetenschap” dat het fundamentele begrip van de zaak steeds terugkeert. Dan heeft echter ook geen *vooruitgang* plaatsgevonden. De *abstracte persoonlijkheid* was het subject van het abstracte recht; deze is niet veranderd, maar is weer als *abstracte persoonlijkheid* de *persoonlijkheid van de staat*. Hegel had zich er niet over moeten verwonderen, dat de *werkelijke persoon* – en de personen maken de staat – overal als het wezen ervan terugkeert. Hij zou zich over het tegendeel moeten verwonderen, maar nog meer over het feit dat de persoon als staatspersoon in dezelfde gebrekkige abstractie terugkeert als de persoon van het privaatrecht.

Hegel definieert hier de monarch als “de persoonlijkheid van de staat, zijn zekerheid van zichzelf.” De monarch is de “gepersonifieerde soevereiniteit”, de “mensgeworden soevereiniteit”, het lijfelijke staatsbewustzijn. Daardoor zijn dus alle anderen uitgesloten van deze soevereiniteit, van de persoonlijkheid en van het staatsbewustzijn. Tegelijk echter weet Hegel deze “souveraineté personne” geen andere inhoud te geven dan het “ik wil”, het moment van de willekeur in de wil. De “staatsrede” en het “staatsbewustzijn” is een “unieke” empirische persoon met uitsluiting van alle anderen, maar deze gepersonifieerde rede heeft geen andere inhoud dan de abstractie van het “ik wil.” L’*état c’est moi*.

“De persoonlijkheid en de subjectiviteit in het algemeen als iets oneindigs dat zich op zichzelf betreft, heeft echter *verder* zonder meer slechts *waarheid*, en wel zijn eerste onmiddellijke waarheid, als persoon, als voor zichzelf zijnd subject; en het voor zichzelf zijnde is evenzo zonder meer *één*.”

Omdat persoonlijkheid en subjectiviteit slechts predicaten van de persoon en het subject zijn, is het vanzelfsprekend dat ze slechts als persoon en subject existen, en inderdaad is de persoon *één*. Maar, had Hegel vervolgens moeten zeggen, dit *één* heeft zonder meer slechts waarheid als *vele enen*. Het predicaat, het wezen put de sferen van zijn existentie nooit uit in *een één*, maar in *de vele enen*.

In plaats daarvan concludeert Hegel:

“De persoonlijkheid van de staat is slechts als een *persoon, de monarch, werkelijk*.”

Dus omdat de subjectiviteit slechts als subject en het subject slechts als één werkelijk is, is de persoonlijkheid van de staat slechts als één persoon werkelijk. Een mooie redenering. Hegel zou even goed kunnen redeneren: Omdat de enkele mens een één is, is het menselijk genus slechts één enkele mens.

“Persoonlijkheid drukt het begrip als zodanig uit, de persoon bevat *tegelijk* de werkelijkheid ervan, en het begrip is slechts met deze bepaling *idee, waarheid*.”

De *persoonlijkheid* is zeer zeker slechts een abstractie zonder de persoon, maar de persoon is slechts *de werkelijke idee* van de persoonlijkheid in zijn generiek bestaan, *als de personen*.

“Een zogenaamde *morele* persoon, een maatschappij, gemeente, gezin, hoe concreet ook in zichzelf, heeft de persoonlijkheid slechts als moment, abstract in zich; de persoon is daarin niet tot de waarheid van zijn existentie gekomen, de staat echter is juist deze totaliteit, waarin de momenten van het begrip tot werkelijkheid geraken volgen, hun specifieke waarheid.”

Er heerst grote verwarring in deze zin. De *morele* persoon, een maatschappij enz., dus juist die gestalten van het genus waarin de *werkelijke persoon* zijn werkelijke inhoud tot bestaan brengt, zich verobjectiveert en de abstractie van de “persoon quand même” opgeeft, wordt abstract genoemd. In plaats van deze *verwerkelijking* van de persoon als het meest concrete te erkennen, kent Hegel aan de staat het positieve kenmerk toe, dat daarin “het moment van het begrip”, de “enkelheid”, tot een mystiek “bestaan” geraakt. Het redelijke bestaat er bij Hegel niet in, dat de rede van de werkelijke persoon, maar dat de momenten van het abstracte begrip tot werkelijkheid geraken.

“Het begrip monarch is daarom het moeilijkste begrip voor het geredeneer, d.w.z. voor de reflecterende beschouwing door het verstand, omdat dit in geïsoleerde bepalingen blijft steken, en daarom dan ook slechts gronden, eindige gezichtspunten en het *afleiden* uit gronden kent. Zo presenteert zulk geredeneer dan de waardigheid van de monarch als iets dat niet slechts naar de vorm, maar naar de bepaling ervan *afgeleid* is; veeleer ligt het in het begrip van de monarch, niet een afgeleide, maar het *gewoonweg uit zichzelf beginnende* te zijn. Het best” (inderdaad) “past hierbij derhalve de voorstelling, waarin het recht van de monarch beschouwd wordt als op goddelijke autoriteit gegrondvest, want daarin is het onvoorwaardelijke ervan vervat.”

“Gewoonweg uit zichzelf beginnend” is in zekere zin ieder bestaan; in dit opzicht de luis van de monarch zo goed als de monarch zelf. Hegel zou daarmee dus niets bijzonders over de monarch gezegd hebben. Moet echter voor de monarch iets gelden dat hem specifiek doet verschillen van alle overige objecten van wetenschap en rechtsfilosofie, dan is dat een werkelijke dwaasheid; dit is alleen in zoverre juist, dat de “*één-persoon-idee*” zeer zeker iets is dat slechts uit de verbeelding en niet uit het verstand valt af te leiden.

“Van *volkssoevereiniteit* kan in die zin gesproken worden, dat een volk hoe dan ook *naar buiten toe* zelfstandig is en een eigen staat vormt” enz.

Dit is een trivialiteit. Wanneer de vorst de “*werkelijke staatssoevereiniteit*” is, dan moest ook naar buiten toe “de vorst” als een “*zelfstandige staat*” kunnen gelden, ook zonder het volk. Is hij echter soeverein, in zoverre hij het verenigde volk representeert, dan is hij dus zelf slechts representant, symbool van de volkssoevereiniteit. De volkssoevereiniteit bestaat niet door hem, maar hij bestaat door de volkssoevereiniteit.

“Men kan zo ook van de *interne soevereiniteit* zeggen, dat deze bij het volk berust, wanneer men tenminste zonder meer van het *geheel* spreekt, precies zoals in het voorgaande (§ 277, 278) getoond is, dat aan de *staat* soevereiniteit toekomt.”

Alsof niet het volk de werkelijke staat is. De staat is een abstractie. Alleen het volk is het concrete. En het is merkwaardig, dat Hegel een levende hoedanigheid als die van de soevereiniteit zonder aarzeling aan de abstractie toekent, maar slechts met bedenkingen en clausules aan het concrete.

“Maar de gebruikelijke betekenis waarin men in nieuwere tijden over volkssoevereiniteit is begonnen te spreken, is volkssoevereiniteit, opgevat als *tegengesteld aan de in de monarch existierende soevereiniteit*. In deze tegenstelling behoort de volkssoevereiniteit tot de verwarde gedachten, waaraan de *primitieve* voorstelling van het *volk* ten grondslag ligt.”

De “verwarde gedachten” en de “*primitieve* voorstelling” bevinden zich hier alleen bij Hegel. Zeker: wanneer de soevereiniteit in de monarch *existeert*, dan is het een dwaasheid om van een tegengestelde soevereiniteit in het volk te spreken; want het ligt in het begrip soevereiniteit, dat deze geen dubbele en zelfs tegengestelde existentie kan hebben. Maar:

1. Het is juist de vraag: is de soevereiniteit, die in de monarch geabsorbeerd is, niet een illusie? Soevereiniteit van de monarch of van het volk, dat is de question.

2. Er kan ook van een soevereiniteit van het volk *in tegenstelling tot de in de monarch existierende soevereiniteit* gesproken worden. Maar dan gaat het niet over *één en dezelfde soevereiniteit*, die aan twee kanten ontstaan is, maar het gaat over *twee geheel tegengestelde*

begrippen van soevereiniteit, het ene zodanig dat dit in een *monarch*, het andere zodanig dat dit slechts in een *volk* tot existentie kan komen. Precies zo, wanneer men zich afvraagt: is god de soevereiniteit, of is de mens de soevereiniteit? Eén van beiden is een onwaarheid, hoewel een existerende onwaarheid.

“Het volk, opgevat als *zonder* zijn monarch en zonder de *geleding* van het geheel, die juist *daarmee* noodzakelijkerwijs en onmiddellijk samenhangt, is de vormeloze massa, die geen staat meer is. *Geen* van de bepalingen die slechts in het *in zich gevormde* geheel aanwezig zijn, – soevereiniteit, regering, rechtbanken, overheid, parlement en wat dies meer zij – komt hieraan nog toe. Wanneer in een volk zulke momenten die zich op een organisatie, het staatsleven betrekken, naar voren komen, is het niet langer deze onbepaalde abstractie, die in de puur algemene voorstelling volk heet.”

Allemaal tautologie. Wanneer een volk een monarch en een met hem noodzakelijkerwijs en onmiddellijk samenhangende geleding heeft, d.w.z. wanneer het als monarchie gestructureerd is, dan is het inderdaad, wanneer het uit deze geleding weggehaald is, een vormeloze massa en een puur algemene voorstelling.

“Wordt onder volksoevereiniteit de vorm van *republiek* en wel nader bepaald van democratie verstaan, dan kan tegenover de ontwikkelde idee niet meer van zo’n voorstelling sprake zijn.”

Dat is ongetwijfeld juist, wanneer men slechts “zo’n voorstelling” en geen “ontwikkelde idee” van democratie heeft.

De democratie is de waarheid van de monarchie, de monarchie is niet de waarheid van de democratie. De monarchie is noodzakelijkerwijs democratie als inconsequentie tegen zichzelf, het monarchale moment is geen inconsequentie in de democratie. De monarchie kan niet uit zichzelf begrepen worden, de democratie wel. In de democratie bereikt geen van de momenten een andere betekenis dan eraan toekomt. Ieder moment is werkelijk slechts moment van het gehele demos. In de monarchie bepaalt een deel het karakter van het geheel. De hele constitutie moet zich op dat vaste punt instellen. De democratie is het genus van de constitutie. De monarchie is er een species van, en wel een slecht species. De democratie is inhoud en vorm. De monarchie *zou* slechts vorm zijn, maar vervalst de inhoud.

In de monarchie is het geheel, het volk, onder één van zijn bestaansvormen, de politieke constitutie, ondergeschikt gemaakt; in de democratie verschijnt de *constitutie zelf* slechts als *één* bepaling, en wel als een zelfbepaling van het volk. In de monarchie hebben we het volk van de constitutie; in de democratie de constitutie van het volk. De democratie is het opgeloste *raadsel* van alle constituties. Hier wordt de constitutie niet slechts *op zichzelf*, volgens het wezen, maar volgens de existentie, volgens de werkelijkheid steeds tot haar werkelijke grondslag, de *werkelijke mens*, het *werkelijke* volk, herleid en als zijn *eigen* werk gesteld. De constitutie verschijnt als dat, wat zij is, vrij product van de mens; men zou kunnen zeggen, dat dit in zeker opzicht ook voor de constitutionele monarchie geldt, maar het specifieke onderscheid van de democratie is, dat in de laatste de *constitutie* in het geheel niet meer is dan één bestaansmoment van het volk, dus dat niet de *politieke constitutie* voor zichzelf de staat vormt.

Hegel gaat van de staat uit en maakt de mens tot de versubjectieerde staat; de democratie gaat van de mens uit en maakt de staat tot de verobjectieerde mens. Zoals de religie niet de mens, maar de mens de religie schept, zo schept niet de constitutie het volk, maar het volk de constitutie. De democratie verhoudt zich in zeker opzicht tot alle overige staatsvormen, zoals het christendom zich tot alle overige religies verhoudt. Het christendom is de religie *κατ’ ἑξοχήν* het *wezen van de religie*, nl. de vergoddelijkte mens, in de vorm van een *bijzondere* religie. Zo is de democratie het *wezen van elke staatsconstitutie*, nl. de gesocialiseerde mens, in de vorm van een *bijzondere* staatsconstitutie; de democratie verhoudt zich tot de overige constituties, zoals het genus zich tot zijn species verhoudt. Alleen

verschijnt hier het genus zelf als existentie, en wel tegenover de met het wezen niet overeenstemmende existenties als *een bijzonder* species. De democratie verhoudt zich tot alle overige staatsvormen als tot haar Oude Testament. De mens is er niet vanwege de wet, maar de wet is er vanwege de mens; de wet is *menselijk bestaan*, terwijl in de andere staatsvormen de mens het *wettelijke bestaan* is. Dat is het fundamentele onderscheid van de democratie.

Alle overige *staatsformaties* zijn een zekere, bepaalde, *bijzondere* staatsvorm. In de democratie is het *formele* principe tegelijk het *materiële* principe. De democratie is dus pas de ware eenheid van het algemene en het bijzondere. In de monarchie bv., of in de republiek als slechts een bijzondere staatsvorm, heeft de politieke mens zijn bijzondere bestaan naast de onpolitieke mens, de privé-mens. De eigendom, het verdrag, het huwelijk, de burgerlijke maatschappij verschijnen hier (zoals Hegel dit voor deze *abstracte* staatsvormen geheel juist ontwikkelt, zij het dat hij de idee van de staat *meent* te ontwikkelen) als *bijzondere* bestaanswijzen naast de *politieke* staat. Zij verschijnen als de inhoud, waartoe de *politieke* staat zich als de *organiserende vorm* verhoudt, eigenlijk slechts als het bepalende, beperkende, nu eens bevestigende, dan weer ontkennende, in zichzelf inhoudsloze verstand. In de democratie is de politieke staat, zoals deze zich naast deze inhoud stelt en zich daarvan onderscheidt, zelf slechts een *bijzondere* inhoud, als ook slechts een *bijzondere bestaansvorm* van het volk. In de monarchie bv. heeft dit bijzondere, de politieke constitutie, de betekenis van het *algemene*, dat al het bijzondere beheerst en bepaalt. In de democratie is de staat als iets bijzonders *slechts* het bijzondere, als iets algemeen het werkelijk algemene, d.w.z. de staat is geen bepaaldheid die onderscheiden is van de overige inhoud. De modernere Fransen hebben dit zo opgevat, dat in de ware democratie de *politieke staat ten onder gaat*. Dit is in zoverre juist, als de staat qua politieke staat, als constitutie, niet meer als het geheel geldt.

In alle van de democratie onderscheiden staten is de *staat*, de *wet*, de *constitutie* het heersende, zonder werkelijk te heersen, d.w.z. zonder de inhoud van de overige, niet-politieke sferen materieel te doordringen. In de democratie is de constitutie, de wet, de staat zelf slechts een zelfbepaling van het volk en een bepaalde inhoud ervan, voor zover de staat politieke constitutie is.

Het spreekt overigens vanzelf, dat alle staatsvormen uiteindelijk de democratie tot hun waarheid hebben en derhalve, voor zover ze niet de democratie zijn, onwaar zijn.

In oude staten vormt de politieke staat de staatsinhoud met uitsluiting van de andere sferen; de moderne staat is een accommodatie tussen de politieke en de niet-politieke staat.

In de democratie is de *abstracte* staat niet langer het heersende moment. De strijd tussen monarchie en republiek is zelf nog een strijd binnen de abstracte staat. De *politieke* republiek is de democratie binnen de abstracte staatsvorm. De abstracte staatsvorm van de democratie is dus de republiek; maar de democratie houdt hier op, de *slechts politieke* constitutie te zijn.

De eigendom, enz. kortom de hele inhoud van recht en staat is met enkele wijzigingen in Noord-Amerika hetzelfde als in Pruisen. Daar is dus de *republiek* louter een staatsvorm zoals hier de monarchie. De inhoud van de staat ligt buiten deze constituties. Hegel heeft dus gelijk, wanneer hij zegt: De politieke staat is de constitutie, d.w.z. de materiële staat is niet politiek. Hier treedt slechts een uiterlijke identiteit, een wederzijdse bepaling op. Vanuit de verschillende momenten van het volksleven was het het moeilijkst om de politieke staat, de constitutie op te bouwen. Deze ontwikkelde zich als de algemene rede tegenover de andere sferen, als iets dat aan gene zijde ervan ligt. De historische opgave zou dan bestaan in de terugvordering van die algemene rede; maar de bijzondere sferen hebben daarbij niet het besef, dat hun private wezen samen met het aan gene zijde liggende wezen van de constitutie of van de politieke staat vervalt, en dat het aan gene zijde liggende bestaan van de staat niets anders is dan de bevestigende wijs van hun eigen vervreemding. De *politieke constitutie* was tot nu toe de *religieuze sfeer*, de *religie* van het volksleven, de hemel van zijn algemeenheid

tegenover het *aardse bestaan* van zijn werkelijkheid. De politieke sfeer was de enige staatsfeer in de staat, de enige sfeer waarin zowel de inhoud als de vorm inhoud van het genus, het waarlijk algemene was, maar dan tegelijk zo, dat haar inhoud een formele en bijzondere werd, omdat deze sfeer tegenover de andere stond. Het *politieke leven* in de moderne zin is de *Scholastiek* van het volksleven. De *monarchie* is de voltooide uitdrukking van deze vervreemding. De *republiek* is de negatie van deze vervreemding nog binnen haar eigen sfeer. Het spreekt vanzelf dat de politieke constitutie pas daar als zodanig ontwikkeld is, waar de privé-sferen een zelfstandige existentie bereikt hebben. Waar handel en grondeigendom onvrij, nog niet verzelfstandigd zijn, is ook de politieke constitutie nog niet zo ver. De middeleeuwen waren de *democratie van de onvrijheid*.

De *staat als zodanig*, als abstract verschijnsel, behoort pas tot de moderne tijd, omdat het privé-leven als abstract verschijnsel pas tot de moderne tijd behoort. De *politieke staat* als abstractie is een modern product.

In de middeleeuwen had men lijfeigenen, feodale eigendom, ambachtelijke corporaties, geleerden-corporaties, enz.; d.w.z. in de middeleeuwen is eigendom, handel, gemeenschap, de mens iets *politieks*; de materiële inhoud van de staat is door de vorm ervan bepaald; iedere privé-sfeer heeft een politiek karakter of is een politieke sfeer; oftewel de politiek is ook het karakter van de privé-sferen. In de middeleeuwen is de politieke constitutie de constitutie van de private eigendom; maar dit is alleen zo omdat de constitutie van de private eigendom politieke constitutie is. In de middeleeuwen zijn volksleven en staatsleven identiek. De mens is het werkelijke principe van de staat, zij het de *onvrije* mens. De middeleeuwen vormen dus de *democratie van de onvrijheid*, de doorgevoerde vervreemding. De abstracte gereflecteerde tegenstelling behoort pas tot de moderne wereld. De middeleeuwen zijn het *werkelijke*, de moderne tijd is het *abstracte dualisme*.

“Op het eerder aangeduide niveau, waarop de indeling van constituties in democratie, aristocratie en monarchie gemaakt is, op het standpunt van de nog *in zich blijvende substantiële eenheid*, die nog niet tot haar *oneindige onderscheiding en verdieping in zichzelf* gekomen is, treedt het moment van de *laatste zich zelf bepalende beslissing van de wil* niet als *immanent* organisch moment van de staat voor zichzelf in zijn *specifieke werkelijkheid* naar buiten.”

In de onmiddellijke monarchie, democratie of aristocratie bestaat nog geen politieke constitutie als onderscheiden van de werkelijke, materiële staat of van de overige inhoud van het volksleven. De politieke staat verschijnt nog niet als de *vorm* van de materiële staat. In het ene geval, zoals in Griekenland, is de *res publica* de werkelijke privé-aangelegenheid, de werkelijke inhoud van de burgers en is de privé-mens slaaf; de politieke staat is in zijn politieke hoedanigheid de ware enige inhoud van hun leven en willen; in het andere geval, zoals in de Aziatische despotie, is de politieke staat niets anders dan de privé-willekeur van één enkel individu, oftewel zowel de politieke als de materiële staat is hier slaaf. Het verschil tussen de moderne staat en deze staten met hun substantiële eenheid tussen volk en staat, bestaat er niet in dat de verschillende momenten van de constitutie zich tot *bijzondere* werkelijkheid ontwikkeld hebben, zoals Hegel wil, maar in het feit dat de constitutie zelf zich tot een *bijzondere* werkelijkheid naast het werkelijke volksleven ontwikkeld heeft, dat de politieke staat tot de *constitutie* van de rest van de staat geworden is.

§ 280. “Dit laatste Zelf van de staatswil is in zijn abstractheid eenvoudig en derhalve *onmiddellijke* enkelheid; in zijn begrip zelf ligt zodoende de bepaling van *natuurlijkheid*; de monarch is derhalve wezenlijk als *dit* individu, geabstraheerd van alle andere inhoud en dit individu is op onmiddellijke natuurlijke wijze, door de natuurlijke *geboorte*, tot de waardigheid van monarch bestemd.”

We hebben al gehoord, dat de subjectiviteit subject is en dat het subject noodzakelijkerwijs empirisch individu, *één* is. We vernemen nu, dat in het begrip ‘*onmiddellijke enkelheid*’ de

bepaling van *natuurlijkheid*, van lijfelijkheid ligt. Hegel heeft niets bewezen dan wat vanzelf spreekt, nl. dat de subjectiviteit slechts als *lijfelijk* individu *existeert*, en vanzelfsprekend behoort tot het lijfelijke individu de *natuurlijke geboorte*.

Hegel meent bewezen te hebben dat de staatssubjectiviteit, de soevereiniteit, de monarch “wezenlijk” is “als *dit* individu, geabstraheerd van alle andere inhoud”, en dat “dit individu op onmiddellijke natuurlijke wijze, door de natuurlijke *geboorte*, tot de waardigheid van monarch bestemd is.” De soevereiniteit, de waardigheid als monarch zou dus geboren worden. Het *lijf* van de monarch zou dus zijn waardigheid bepalen. Op de hoogste top van de staat zou dus in plaats van de rede de pure *fysis* beslissen. De geboorte zou de kwaliteit van de monarch bepalen, zoals de kwaliteit van het vee erdoor bepaald wordt. Hegel heeft bewezen, dat de monarch geboren moet worden, iets waaraan niemand twijfelt; maar hij heeft niet bewezen, dat de geboorte tot monarch maakt.

De geboorte van de mens tot monarch valt net zo min in een metafysische waarheid om te zetten als de onbevleete ontvangenis van de Moeder Maria. Even goed echter als deze laatste voorstelling, dit bewustzijnsfeit, valt het eerstgenoemde empirische feit uit de menselijke illusie en uit de omstandigheden te begrijpen.

In de Opmerking, die we nu nader beschouwen, geeft Hegel zich over aan het genoegen, van het onredelijke te hebben aangetoond dat het absoluut redelijk is.

“Deze overgang van het begrip van zuivere zelfbepaling in de onmiddellijkheid van het zijn en daarmee in de natuurlijkheid is van zuiver speculatieve aard; het inzicht erin behoort dus tot de logische filosofie.”

Inderdaad is dat zuiver speculatief, maar niet omdat vanuit de zuivere zelfbepaling, een abstractie, in de *zuivere* natuurlijkheid (het toeval van de geboorte), dus in het andere extreem wordt overgesprongen, car les extrêmes se touchent. Het speculatieve is, dat dit een “overgang van het begrip” genoemd wordt en dat de volmaakte tegenspraak voor identiteit, de hoogste inconsequentie voor consequentie uitgegeven wordt.

Men kan het als een positieve bekentenis van Hegel zien, dat met de erfelijke monarch de abstracte bepaaldheid van natuurlijke aard in de plaats treedt van de zich zelf bepalende rede, en wel niet als dat wat ze is, nl. als natuurlijke bepaaldheid, maar als hoogste bepaling van de staat. Dit is het *positieve* punt waar de monarchie niet meer de schijn kan redden de organisatie van de redelijke wil te zijn.

“Het is overigens vanuit het *algemene* gezichtspunt *dezelfde*” (?) “overgang, die als de *aard van de wil zonder meer* bekend is en die het proces is, om een inhoud uit de subjectiviteit (als voorgesteld doel) naar het bestaan over te brengen. Maar de *specifieke* vorm van de idee en van de overgang, die hier beschouwd wordt, is het *onmiddellijke omslaan* van de *zuivere zelfbepaling van de wil (van het eenvoudige begrip zelf)* in een *dit* en in een natuurlijk bestaan, zonder de bemiddeling door een *bijzondere* inhoud (een doel in het handelen).”

Hegel zegt, dat het omslaan van de soevereiniteit van de staat (een zelfbepaling van de wil) in het lichaam van de geboren monarch (in het bestaan) vanuit het *algemene* gezichtspunt de overgang van de inhoud zonder meer is, de overgang die de wil maakt om een *gedacht* doel te *verwerkelijken*, in het bestaan over te brengen. Maar Hegel zegt: vanuit het *algemene* gezichtspunt. Het *specifieke* verschil, dat hij aangeeft, is zo specifiek, dat het alle analogie opheft en *magie* in de plaats van de “aard van de wil zonder meer” stelt.

Ten eerste is het *omslaan* van het voorgestelde doel in het bestaan hier *onmiddellijk, magisch*. Ten tweede is hier het subject: de *zuivere zelfbepaling* van de wil, het eenvoudige *begrip zelf*; het is het wezen van de wil, dat als een mystiek subject de bepaling stelt; het is geen werkelijk, individueel, bewust willen, maar de abstractheid van de wil, die in een natuurlijk bestaan omslaat; de zuivere idee, die zich als *één* individu belichaamt.

Ten derde, zoals de verwerkelijking van het willen tot natuurlijk bestaan *onmiddellijk* plaatsvindt, d.w.z. zonder *middelen*, die de wil anders nodig heeft om

zich te verobjectiveren, zo ontbreekt er zelfs een *bijzonder*, d.w.z. een bepaald doel. Er vindt geen “bemiddeling door een *bijzondere* inhoud, een doel in het handelen” plaats. Dit spreekt vanzelf, want er is geen *handelend* subject voorhanden, en als de abstractie, de zuivere idee van de wil moet handelen, dan moet deze wel op mystieke wijze handelen. Een doel dat niet een *bijzonder* doel is, is geen doel, zoals ook een handelen zonder doel een doelloos, zinloos handelen is. De hele vergelijking met de teleologische act van de wil geeft ten lange leste zelf toe een mystificatie te zijn. Een *inhoudsloos* handelen van de idee.

Het middel is de absolute wil en het woord van de filosoof; het bijzondere doel is weer het doel van het filosoferende subject, om de *erfelijke monarch* uit de zuivere idee te construeren. De verwerkelijking van het doel is de eenvoudige *verzekering* van Hegel.

“In het zogenaamde *ontologische* bewijs van het bestaan van God vindt men dezelfde omslag van het absolute begrip in het zijn” (dezelfde mystificatie) “die de diepzinnigheid van de idee in de nieuwere tijd heeft uitgemaakt, maar die in de nieuwste tijd voor *onbegrijpelijk*” (met recht) “is uitgegeven.”

“Maar doordat men de voorstelling van de monarch beschouwt als iets dat ten deel valt aan het alledaagse” (sc. het verstandige) “bewustzijn, blijft het verstand hier des te meer staan bij het scheiden van zijn bepalingen en de daaruit voortvloeiende resultaten van zijn slimme geredeneer. Het ontkent dan, dat het moment van de laatste beslissing in de staat *op en voor zichzelf* (d.w.z. naar het redelijke begrip) met de onmiddellijke natuurlijkheid is verbonden.”

Men ontkent dat de *laatste beslissing geboren* wordt, en Hegel beweert, dat de monarch de geboren laatste beslissing is; maar wie heeft ooit betwijfeld, dat de laatste beslissing in de staat met werkelijke *lijfelijke* individuen verbonden is, dus “met de onmiddellijke natuurlijkheid verbonden is”?

§ 281. “Beide momenten in hun ongescheiden eenheid, het laatste grond-loze Zelf van de wil en de daarbij even grond-loze existentie, als aan de *natuur* toevertrouwde bepaling – deze idee van het *niet* door de willekeur *bewogene* maakt de *majesteit* van de monarch uit. In deze eenheid ligt de *werkelijke eenheid* van de staat. Slechts door deze innerlijke en *uiterlijke onmiddellijkheid* is deze eenheid onttrokken aan de mogelijkheid om naar beneden gehaald te worden in de sfeer van de *bijzonderheid* met haar willekeur, doeleinden en visies, aan de onderlinge strijd van facties om de troon, en aan de verzwakking en verwoesting van de staatsmacht.”

De beide momenten zijn: het *toeval van de wil*, de willekeur, en het *toeval van de natuur*, de geboorte. We hebben dus *Zijne Majesteit van het Toeval*. Het toeval is dus de *werkelijke eenheid* van de staat.

In hoeverre een “innerlijke en uiterlijke onmiddellijkheid” aan conflicten enz. onttrokken zou zijn, is een onbegrijpelijke bewering van Hegels kant, daar juist die onmiddellijkheid het mikpunt wordt.

Wat Hegel over het stelsel van de gekozen monarch beweert, geldt in nog sterkere mate voor de erfelijke monarch:

“De constitutie wordt namelijk in het stelsel van de gekozen monarch door de aard van de omstandigheid, dat daarin de *particuliere* wil tot de uiteindelijke beslissende is gemaakt, tot een gekozen *capitulatie*” enz. enz. “tot een onderwerping van de staatsmacht aan het onderscheidingsvermogen van de particuliere wil, waaruit de omzetting van de bijzondere *staatsmachten in private eigendom*” enz. “voortvloeit.”

§ 282. “Uit de soevereiniteit van de monarch vloeit het *recht* voort misdadigers *gratie te verlenen*, want alleen aan deze soevereiniteit komt de verwerkelijking van de macht van de geest toe, om het gedane ongedaan te maken en door vergeven en vergeten de misdaad te vernietigen.”

Het recht om gratie te verlenen is het recht van de *genade*. De *genade* is de hoogste uitdrukking van de *toevallige willekeur*, die Hegel op zinvolle wijze tot het eigenlijke

attribuut van de monarch maakt. Hegel bepaalt zelf in de Toelichting de oorsprong ervan als “*de grond-loze beslissing*”.

§ 283. “Het *tweede* dat in de macht van de vorst besloten ligt is het moment van de *bijzonderheid*, oftewel van de bepaalde inhoud en het onderschikken ervan aan het algemene. In zoverre dit moment een bijzondere existentie verkrijgt, zijn het hoogste raadgevende instantie, en individuen, die de inhoud van voorkomende staatsaangelegenheden of van de wettelijke bepalingen die vanuit aanwezige behoeften nodig worden, met de *objectieve* kanten eraan, de overwegingen, de wetten die er betrekking op hebben, de omstandigheden, enz. ter bediening aan de *monarch* voorleggen. De verkiezing van de *individuen* voor dit werk evenals hun ontslag valt, daar ze te maken hebben met de onmiddellijke persoon van de monarch, in zijn *onbepaalde willekeur*.”

§ 284. “In zoverre alleen het *objectieve* van de beslissing, nl. de kennis van de inhoud en van de omstandigheden, de wettelijke en andere beweegredenen, geschikt is om *verantwoord* te worden, d.w.z. van een bewijs van objectiviteit voorzien kan worden en derhalve kan toevallen aan een van de persoonlijke wil van de monarch als zodanig onderscheiden raadgeving, zijn alleen deze raadgevende instanties of individuen aan de *verantwoording* onderworpen. De specifieke majesteit van de monarch echter, als de laatste beslissende subjectiviteit, is boven alle verantwoordelijkheid van de regeringshandelingen verheven.”

Hegel beschrijft hier geheel empirisch de *macht van de minister*, zoals deze in constitutionele staten meestal bepaald is. Het enige dat de filosofie eraan toevoegt, is dat dit “empirische feit” tot existentie, tot predicaat van “het moment van de *bijzonderheid* in de vorstelijke macht” gemaakt wordt.

(De ministers representeren de redelijke objectieve kant van de soevereine wil. Hun komt dus ook de *eer* van de verantwoording toe, terwijl de monarch met de specifieke inbeelding van “majesteit” schadeloos gesteld wordt). Het speculatieve moment stelt dus zeer weinig voor. Daarentegen berust de bijzondere ontwikkeling op geheel empirische, en wel zeer abstracte, zeer slechte empirische gronden.

Zo is bv. de keuze van ministers in “de onbepaalde willekeur” van de monarch gelegd, “daar ze te maken hebben met de onmiddellijke persoon van de monarch”, d.w.z. daar ze minister zijn. Op dezelfde wijze kan de “onbepaalde keuze” van de *kamerdienaar* van de monarch uit de absolute idee ontwikkeld worden.

Beter staat het al met de reden voor de *verantwoordelijkheid* van de ministers, nl. “in zoverre alleen het *objectieve* van de beslissing, nl. de kennis van de inhoud en van de omstandigheden, de wettelijke en andere beweegredenen, geschikt is om *verantwoord* te worden, d.w.z. van *een bewijs van objectiviteit* voorzien kan worden.” Het spreekt vanzelf: “de laatste beslissende subjectiviteit”, de zuivere subjectiviteit, de zuivere willekeur is niet objectief; er kan dus ook geen bewijs van objectiviteit geleverd worden en geen verantwoording afgelegd worden, zodra een individu de *geheilgde, gesanctioneerde existentie* van de willekeur is. Hegels bewijs is afdoende, wanneer men van de constitutionele vooronderstellingen uitgaat, maar Hegel heeft deze vooronderstelling, door de basisvorm ervan te *analyseren*, nog niet bewezen. *In deze verwisseling ligt het hele onkritische karakter* van Hegels Rechtsfilosofie.

§ 285. “Het *derde* moment van de vorstelijke macht betreft het op en voor zichzelf algemene, dat in subjectief opzicht bestaat in het *geweten* van de monarch, in objectief opzicht in het *geheel* van de *constitutie* en in de *wetten*; de vorstelijke macht *vooronderstelt* in zoverre de andere momenten, *als die ieder de vorstelijke macht vooronderstellen*.”

§ 286. “De *objectieve garantie* van de vorstelijke macht, van de rechtmatige opvolging volgens de erfelijkheid van de troon enz. ligt in het feit, dat, zoals deze sfeer haar eigen werkelijkheid heeft, *afgezonderd* van de andere door de rede bepaalde momenten, ook de

andere sferen voor zichzelf de geëigende rechten en plichten van hun bepaling hebben; ieder lid behoudt, door zich voor zichzelf in stand te houden, in het redelijke organisme juist daarmee de andere leden in hun specifieke bestaan.”

Hegel ziet niet, dat hij met dit derde moment, het “op en voor zichzelf algemene”, de twee eerste doet ontploffen of omgekeerd. “De vorstelijke macht vooronderstelt in zoverre de andere momenten, als die ieder de vorstelijke macht vooronderstellen.” Wordt dit stellen niet mystiek, maar naar de realiteit opgevat, dan is de vorstelijke macht niet door de geboorte, maar door de andere momenten gevestigd; dus niet erfelijk, maar vloeiend, d.w.z. een bepaling van de staat, die afwisselend over de staatsindividuen verdeeld wordt volgens het organisme van de andere momenten. In een redelijk organisme kan niet het hoofd van ijzer en het lichaam van vlees zijn. Willen de ledematen zich in stand houden, dan moeten ze van *gelijke afkomst*, van één vlees en bloed zijn. Maar de erfelijke monarch is niet van gelijke afkomst, hij is uit andere stof. Tegenover het proza van de rationalistische wil van de andere staatsledematen treedt hier de magie van de natuur. Bovendien, ledematen kunnen elkaar slechts wederzijds in stand houden, in zoverre het gehele organisme vloeiend is en ieder van die ledematen in deze vloeibaarheid is opgeheven, dus als géén van hen, zoals hier het staatshoofd, “onbewogen”, “onveranderlijk” is. Hegel heft door deze bepaling dus de “geboren soevereiniteit” op.

Ten tweede over de onverantwoordelijkheid. Wanneer de vorst het “geheel van de constitutie”, de “wetten” schendt, houdt zijn onverantwoordelijkheid op, omdat hij geen constitutioneel bestaan meer leidt; maar juist deze wetten, deze constitutie maken hem onverantwoordelijk. Ze spreken zichzelf tegen, en deze éne clause heft wet en constitutie op. De constitutie van de constitutionele monarch is de *onverantwoordelijkheid*.

Stelt Hegel zich echter ermee tevreden, “dat, zoals deze sfeer haar eigen werkelijkheid heeft, *afgezonderd* van de andere door de rede bepaalde momenten, ook de andere sferen *voor zichzelf de geëigende* rechten en plichten van hun bepaling hebben”, dan zou hij de middeleeuwse constitutie een organisatie moeten noemen; zo heeft hij louter nog een massa bijzondere sferen, die in een samenhang van uiterlijke noodzakelijkheid bij elkaar staan, en inderdaad past hierbij ook alleen een lijfelijke monarch. In een staat, waarin iedere bepaling *voor zichzelf* existeert, moet ook de *soevereiniteit van de staat* in de vorm van een *bijzonder* individu vastgelegd zijn.

Resumé over Hegels ontwikkeling van de vorstelijke macht oftewel van de idee van de staatssoevereiniteit

In de Opmerking bij § 279 op p. 367 zegt Hegel:

“Van *volkssoevereiniteit* kan in die zin gesproken worden, dat een volk hoe dan ook naar buiten toe zelfstandig is en een eigen staat vormt, zoals het volk van Groot-Brittannië wel, maar het volk van Engeland of Schotland, Ierland of van Venetië, Genua, Ceylon enz. geen soeverein volk meer is, einde ze opgehouden zijn, *eigen vorsten* of de hoogste regeringsmacht *voor zichzelf* te hebben».

De *volkssoevereiniteit* is hier dus de *nationaliteit*, de soevereiniteit van de vorst is de *nationaliteit*, oftewel het principe van het vorstendom is de *nationaliteit*, die voor zichzelf en uitsluitend de soevereiniteit van een volk vormt. Een volk waarvan de *soevereiniteit slechts* in de nationaliteit bestaat, heeft een *monarch*. De verschillende nationaliteiten van de volkeren kan niet beter vastgelegd en uitgedrukt worden dan door verschillende *monarchen*. De kloof tussen het ene absolute individu en het andere, is de kloof tussen deze nationaliteiten.

De *Grieken* (en Romeinen) waren *nationaal*, omdat en in zoverre ze het *soevereine volk* waren. De Germanen zijn *soeverein*, omdat en in zoverre ze nationaal zijn (vid. pag. XXXIV).

“Een zogenaamde *morele* persoon”, lezen we tevens in dezelfde opmerking, “een maatschappij, gemeente, gezin, hoe concreet ook in zichzelf, heeft de persoonlijkheid slechts als moment, *abstract in zich*; de persoon is daarin niet tot de *waarheid van zijn existentie* gekomen, de staat is echter juist deze totaliteit, waarin de momenten van het begrip tot werkelijkheid geraken volgens hun *specifieke* waarheid.”

De *morele* persoon, een maatschappij, gezin, enz. heeft de persoonlijkheid slechts abstract in zich; in de monarch daarentegen heeft de *persoon* de *staat in zich*.

In *waarheid* heeft de *abstracte persoon* pas in de *morele* persoon, in maatschappij, gezin, enz. zijn *persoonlijkheid* tot een ware existentie gebracht. Maar Hegel vat maatschappij, gezin, enz., de *morele persoon* in het algemeen, niet op als de verwerkelijking van de werkelijke, empirische persoon, maar als *werkelijke* persoon, die echter het moment van de persoonlijkheid nog pas abstract in zich heeft. Vandaar dat bij hem ook niet de werkelijke persoon tot de staat komt, maar de staat eerst tot de werkelijke persoon moet komen. Dus in plaats dat de staat als de hoogste werkelijkheid van de persoon, als de hoogste sociale werkelijkheid van de mens naar voren wordt gebracht, wordt *één enkel* empirisch mens, wordt de empirische persoon als de hoogste werkelijkheid van de staat ten tonele gevoerd. Deze omkering van het subjectieve in het objectieve en van het objectieve in het subjectieve (die voortspuit uit het feit, dat Hegel de levensgeschiedenis van de abstracte substantie, de idee wil schrijven, zodat de menselijke activiteit enz. als activiteit en resultaat van iets anders moet verschijnen, terwijl Hegel het wezen van de mens voor zichzelf, als een imaginaire enkelheid wil laten functioneren in plaats van in zijn *werkelijke, menselijke* existentie) heeft noodzakelijkerwijs tot resultaat, dat op *onkritische* wijze een *empirische existentie* als de werkelijke waarheid van de idee opgevat wordt. Want Hegels opzet is niet, de empirische existentie tot de waarheid ervan te brengen, maar de waarheid tot een empirische existentie te brengen, en daar wordt dan de eerste de beste existentie als een *reëel* moment van de idee ontwikkeld. (Over dit noodzakelijke omslaan van het empirische in het speculatieve en van het speculatieve in het empirische later meer).

Op deze wijze wordt dan ook de indruk van *mystiek* en *diepzinnigheid* gewekt. Het is zeer vulgair, dat de mens geboren moet worden en dat zo’n door de fysieke geboorte in het leven gezet schepsel tot een sociaal mens enz. wordt, tot aan staatsburger toe; de mens wordt door zijn geboorte alles, wat hij wordt. Maar het is zeer diepzinnig en frappant, dat de staatsidee onmiddellijk geboren wordt, dat deze zich in de geboorte van de vorst een empirisch bestaan gebaard heeft. Op deze manier is geen inhoud verworven, maar is slechts de *vorm* van de oude inhoud veranderd. Hij heeft een filosofische *vorm* verkregen, een filosofisch attest.

Een andere consequentie van deze mystieke speculatie is, dat een *bijzonder* empirisch bestaan, een enkel empirisch bestaan onderscheiden van de andere, als het *bestaan* van de *idee* opgevat wordt. Het maakt weer een diepzinnige, mystieke indruk een *bijzonder* empirisch bestaan door de idee gevestigd te zien, zodat we op alle niveaus een menswording van God ontmoeten.

Worden bv. bij de ontwikkeling van gezin, burgerlijke maatschappij, staat, enz., deze sociale wijzen van existentie van de mens beschouwd als verwerkelijking, objectivering van zijn wezen, dan verschijnen gezin enz. als aan een subject inherente kwaliteiten. De mens blijft steeds het wezen van al deze wezens, maar deze wezens verschijnen ook als zijn *werkelijke* algemeenheid, dus ook als het *gemeenschappelijke*. Zijn daarentegen gezin, burgerlijke maatschappij, staat enz. bepalingen van de idee, de substantie als subject, dan moeten die bepalingen een empirische werkelijkheid verkrijgen; de mensenstof waarin de idee burgerlijke maatschappij zich ontwikkelt, is dan burger, de andere [waarin de idee staat zich ontwikkelt, is] staatsburger. Daar het eigenlijk slechts om een *allegorie* gaat, om de poging aan een of andere empirische existentie de *betekenis* van de verwerkelijkte idee toe te kennen, spreekt het vanzelf dat deze vaten hun bestemming vervuld hebben, zodra ze tot een bepaalde

belichaming van een levensmoment van de idee geworden zijn. Het algemene verschijnt daarom overal als iets bepaalds en bijzonders, terwijl het enkele nergens tot zijn ware algemeenheid komt.

Noodzakelijkerwijs lijkt het dus het meest diepzinnig en speculatief, wanneer de meest abstracte bepalingen, die volstrekt niet tot een ware sociale verwerkelijking gerijpt zijn, maar die de natuurlijke basis van de staat vormen, zoals de geboorte (bij de vorst) of de private eigendom (in het eerstgeboorterecht), verschijnen als de hoogste, onmiddellijk mens geworden ideeën.

En het spreekt vanzelf. De ware weg wordt op zijn kop gezet. Het eenvoudigste is het meest gecompliceerde en het meest gecompliceerde is het eenvoudigste. Wat uitgangspunt moest zijn, wordt tot mystiek resultaat, en wat rationeel resultaat moest zijn, wordt tot mystiek uitgangspunt.

Wanneer echter de vorst de abstracte *persoon* is, die de *staat in zich* heeft, dan betekent dat alleen maar dat het wezen van de staat de abstracte persoon, de *privé-persoon* is. Alleen in zijn bloei spreekt de staat zijn geheim uit. De vorst is de enige privé-persoon waarin de verhouding van de privé-persoon in het algemeen tot de staat zich verwerkelijkt.

De erfelijkheid van de vorst vloeit voort uit zijn begrip. Hij moet de persoon zijn, die specifiek van het gehele genus, van alle andere personen onderscheiden is. Wat is nu het laatste vaste onderscheid van één persoon t.o.v. alle andere? Het *lijf*. De hoogste functie van het lijf is de *seksuele activiteit*. De hoogste constitutionele handeling van de koning is dus zijn seksuele activiteit, want hiermee *maakt* hij een koning en zet hij zijn lijf voort. Het lijf van zijn zoon is de reproductie van zijn eigen lijf, de schepping van een koninklijk lijf.

b. De regeringsmacht

§ 287. “Van de *beslissing* is onderscheiden de *uitvoering* en *toepassing* van de vorstelijke beslissingen, in het algemeen het voortzetten en in stand houden van wat reeds besloten is, van de voorhanden wetten, regelingen, instellingen voor gemeenschappelijke doeleinden en dergelijke. In dit werk van het *onderschikken* ligt de *regeringsmacht* vervat, waarin evenzo de *rechterlijke* en *politiemacht* begrepen zijn, die een meer onmiddellijke relatie tot het bijzondere van de burgerlijke maatschappij hebben en het algemene belang in deze doeleinden doen gelden.”

De gebruikelijke verklaring van de regeringsmacht. Als *typisch* voor Hegel kan slechts aangegeven worden, dat hij *regeringsmacht*, *politiemacht* en *gerechtelijke macht op één lijn stelt*, terwijl anders altijd bestuurlijke en rechterlijke macht als aan elkaar tegengesteld behandeld worden.

§ 288. “De gemeenschappelijke *bijzondere* belangen, die in de burgerlijke maatschappij vallen en *buiten* het *op* en *voor zichzelf zijnde algemene van de staat zelf liggen* (§ 256), worden beheerd in de *corporaties* (§ 251) van de gemeenten en overige bedrijfstakken en standen, door hun besturen, hoofden, beheerders en dergelijke. In zoverre deze aangelegenheden waarvoor zij zorg dragen, enerzijds de *private eigendom* en het *belang* van deze *bijzondere* sferen zijn en volgens dit aspect hun gezag mede op het vertrouwen van hun standgenoten en hun burgerij berust, anderzijds deze kringen ondergeschikt moeten zijn aan de hogere belangen van de staat, zal voor de bezetting van deze posten in het algemeen een vermenging tot stand komen van gewone keuze van deze belanghebbenden en van bekrachtiging en bepaling van hogerhand.”

Eenvoudige beschrijving van de empirische toestand in enige landen.

§ 289. “Om in deze bijzondere rechten het *algemene staatsbelang* en de *wet vast te houden* en als principes te hanteren, is een behartiging door *afgevaardigden* van de regeringsmacht vereist; dit zijn de *uitvoerende staatsambtenaren* en de hogere beraadslagende en in zoverre collegiaal geconstitueerde overheidsorganen die op de hoogste, met de monarch in contact staande topniveau” samenlopen.”

Hegel heeft de *regeringsmacht* niet *ontwikkeld*. Maar zelfs aangenomen dat dit wel zo was, dan heeft hij nog niet bewezen dat deze regeringsmacht meer dan *een functie*, een *bepaling* van de staatsburger in het algemeen is. Hij heeft deze macht slechts daardoor als een *bijzondere, afgescheiden* macht gededuceerd, doordat hij de “bijzondere belangen van de burgerlijke maatschappij” beschouwt als belangen die “buiten het op een voor zichzelf zijnde algemene van de staat liggen.”

“Zoals de *burgerlijke maatschappij het strijdperk van het individuele privé-belang van allen tegen allen is, zo zetelt hier het conflict van het privé-belang tegen de gemeenschappelijke bijzondere aangelegenheden en van deze laatsten samen met het privé-belang tegen de hogere gezichtspunten en maatregelen van de staat*. De corporatiegeest, die in de bevoegdheden van de bijzondere sferen opgewekt wordt, slaat in zichzelf tegelijk om in de geest van de staat, doordat hij in de staat het middel tot behoud van de bijzondere doeleinden heeft. Dit is het *geheim* van het patriottisme van de burgers, dat daarin bestaat dat zij de staat als hun substantie weten, omdat de staat hun bijzondere sferen, de bevoegdheid, het gezag als ook de welvaart ervan behoudt. Omdat de corporatiegeest het *ingeworteld zijn* van het *bijzondere in het algemene onmiddellijk* omvat, ligt in deze geest in zoverre de diepte en kracht van de staat, die deze in de *gezindheid* heeft.”

Merkwaardig,

1. wegens de definitie van de burgerlijke maatschappij als de *bellum omnium contra omnes*;
2. omdat het *privé-egoïsme* het “*geheim van het patriottisme van de burgers*” en de “diepte en kracht van de staat in de *gezindheid*” blijkt te zijn;
3. omdat de “burger”, de man van het bijzondere belang dat aan het algemene tegengesteld is, het lid van de burgerlijke maatschappij beschouwd wordt als “gefixeerd individu”, waarbij evenzo de staat in de vorm van “gefixeerde individuen” tegenover de “burgers” komt te staan.

Men zou menen, dat Hegel de “burgerlijke maatschappij” evenals het “gezin” tot bepaling van ieder staatsindividu, dus ook de latere “staatshoedanigheden” evenzo tot bepaling van het staatsindividu in het algemeen zou moeten bestempelen. Maar het is niet hetzelfde individu, dat een nieuwe bepaling van zijn sociale wezen ontwikkelt. Het is het wezen van de wil, dat zijn bepalingen zogenaamd uit zichzelf ontwikkelt. De bestaande verschillende en gescheiden empirische existentie van de staat worden beschouwd als onmiddellijke belichaming van een van deze bepalingen.

Zoals het algemene als zodanig verzelfstandigd wordt, wordt dit onmiddellijk met de empirische existentie samengesmolten en wordt het beperkte op onkritische wijze meteen als uitdrukking van de idee opgevat.

Met zichzelf raakt Hegel slechts in zoverre in tegenspraak, als hij de “gezinsmens” niet in gelijke mate als de burger beschouwt als een gefixeerd, van de overige kwaliteiten uitgesloten ras.

§ 290. “In het *werk van de regering* treedt eveneens de *deling van de arbeid* op. In zoverre moet de organisatie van de overheidsorganen voldoen aan de formele, maar moeilijke opgave, om het burgerlijke leven aan de onderzijde, waar dit *concreet* is, ook op concrete wijze te regeren, om dit werk echter in zijn *abstracte* takken te delen, die door de desbetreffende overheidsorganen als onderscheiden middelpunten behandeld worden, en om de werkzaamheid daarvan zowel naar beneden als in de hoogste regeringsmacht weer in een concreet overzicht te doen samenlopen.”

De Toelichting hierbij bekijken we later.

§ 291. “De regeringszaken zijn van *objectieve*, voor zichzelf volgen, hun substantie reeds vastgelegde aard (§ 287) en moeten door *individuen* voltrokken en verwerkelijkt worden. Tussen deze zaken en deze individuen ligt geen onmiddellijke *natuurlijke* verbinding; de individuen zijn derhalve niet door de natuurlijke persoonlijkheid en geboorte daartoe bestemd. Voor hun bestemming ertoe geldt als objectief moment de kennis en het bewijs van hun

bekwaamheid, – een bewijs, dat zeker stelt dat de behoefte van de staat vervuld wordt, en dat als enige voorwaarde tegelijk aan iedere burger de *mogelijkheid* verzekert om zich aan de algemene stand te wijden.”

§ 292. “Het valt niet absoluut vast te stellen, wie van de verscheidene individuen de voorkeur verdient. Er bestaat immers, daar hier het objectieve niet (zoals bv. in de kunst) in de genialiteit ligt, noodzakelijkerwijs een onbepaald *meervoud* van hen. Het subjectieve aspect, dat *dit* individu voor een post gekozen en benoemd wordt en volmachten voor het voeren van de openbare zaak ontvangt, dit verbinden van individu en ambt, als twee voor zichzelf naar elkaar toe steeds toevallige kanten, komt toe aan de vorstelijke macht als de beslissende en soevereine staatsmacht.”

§ 293. “De bijzondere staatszaken, die de *monarchie* aan de overheidsorganen overdraagt, vormen een deel van de *objectieve* kant van de in de monarch zetelende soevereiniteit; hun bepaalde *onderscheid* is evenzo door de aard van de zaak gegeven; en zoals de activiteit van de overheidsorganen een plichtsvervulling is, zo is hun werk ook een aan de toevalligheid onttrokken recht.”

Let slechts op de “*objectieve* kant van de in de monarch zetelende soevereiniteit.”

§ 294. “Het individu, dat door de soevereine handeling (§ 292) met een ambtelijk beroep is verbonden, is op zijn plichtsvervulling, het substantiële van zijn positie aangewezen, als voorwaarde *voor* deze verbinding. Daarin vindt hij dan *als gevolg* van deze substantiële positie het vermogen en de veilig gestelde bevrediging van zijn bijzonderheid (§ 264), waarbij ook zijn uiterlijke omstandigheden en ambtelijke activiteit bevrijd worden van overige subjectieve afhankelijkheid en beïnvloeding.”

“De staatsdienst”, wordt in de Opmerking gezegd, “vereist de opoffering van zelfstandige en willekeurige bevrediging van subjectieve doeleinden en geeft daarmee juist het recht die bevrediging in de plichtmatige prestatie, maar alleen daarin te vinden. Hierin ligt aan deze kant de verbinding van algemeen en bijzonder belang, die het begrip en de innerlijke stabiliteit van de staat vormt (§ 260).” “Door de veilig gestelde bevrediging van de bijzondere behoefte is de uiterlijke nood opgeheven, die er aanleiding toe kan geven de middelen tot die bevrediging ten koste van ambtelijke activiteit en plicht te zoeken. In de algemene staatsmacht vinden degenen die met de staatszaken belast zijn, bescherming tegen de andere subjectieve kant, tegen de privé-eroties van de geregeerden, van wie het privé-belang enz. geschonden wordt, door het algemene daar tegen in te doen gelden.”

§ 295. “De verzekering van de staat en van de geregeerden tegen machtsmisbruik van de kant van de overheidsorganen en hun ambtenaren ligt enerzijds onmiddellijk in hun hiërarchie en verantwoordelijkheid, anderzijds in de bevoegdheden van gemeenten en corporaties. Door deze bevoegdheden wordt de invloed van subjectieve willekeur op de aan de ambtenaren toevertrouwde macht voor zichzelf afgeremd en wordt de controle van boven af die niet reikt tot het niveau van de afzonderlijke handeling, van onder af aangevuld.”

§ 296. “Dat echter de emotieloosheid, rechtvaardigheid en mildheid van de handelwijze tot *zede* wordt, hangt enerzijds samen met de directe *vorming* in *zedelijkheid* en *denken*. Deze weegt als in een geestelijk evenwicht op tegen wat het leren van de zogenaamde wetenschappen over de objecten van deze sferen, het vereiste inwerken in de werkzaamheden, de werkelijke arbeid enz. aan mechanisme en dergelijk in zich heeft. Anderzijds is de *grootte* van de staat een hoofdmoment, waardoor het gewicht van familiebanden en andere privé-bindingen afgezwakt wordt, en tevens wraak, haat en andere van zulke emoties machtelozer en daarmee minder scherp worden; in het bezig zijn met [de in] de grote staat aanwezige grote belangen gaan deze subjectieve kanten voor zichzelf onder en wordt het gewend zijn aan algemene belangen, visies en zaken opgewekt.”

§ 297. “De leden van de regering en de staatsambtenaren vormen het belangrijkste deel van de *middenstand*, waaronder de gevormde intelligentie en het juridische bewustzijn van de

massa van het volk valt. Dat deze stand niet de geïsoleerde positie van een aristocratie gaat innemen en dat vorming en bekwaamheid niet tot middel van willekeur en regentendom gaan worden, wordt door de *instituties van de soevereiniteit* van boven af en van de *corporatierechten* van onder af bewerkstelligd.”

Toelichting. In de middenstand, waartoe de staatsambtenaren behoren, bevindt zich het bewustzijn van de staat en de meest uitnemende vorming. Daarom betekent deze stand ook de steunpilaar van de staat met betrekking tot rechtvaardigheid en intelligentie. “Dat deze middenstand een vorming krijgt, is van het hoogste belang voor de staat, maar dit kan slechts in een organisatie gebeuren, zoals we die gezien hebben, namelijk door bevoegdheden te verlenen aan bijzondere kringen, die relatief onafhankelijk zijn, en door een *ambtenarenwereld*, van wie de willekeur op zulke bevoegde kringen stuk loopt. Het handelen volgens het algemene recht en het gewend zijn zo te handelen is een gevolg van de tegenstelling, die de voor zichzelf zelfstandige kringen vormen.”

Wat Hegel over de “regeringsmacht” zegt, verdient niet de naam van een filosofische ontwikkeling. De meeste paragrafen zouden woordelijk in het Pruisische Landrecht kunnen staan, en toch is het eigenlijke bestuur het moeilijkste punt van de ontwikkeling.

Omdat Hegel de “politiemacht” en de “rechterlijke” macht reeds voor de sfeer van de *burgerlijke maatschappij* opgeëist heeft, is de *regeringsmacht* niets anders dan het bestuur, dat hij als *bureaucratie* ontwikkelt.

Aan de bureaucratie gaat allereerst als vooronderstelling vooraf het “*zelfbeheer*” van de burgerlijke maatschappij in de vorm van “*corporaties*”. De enige bepaling die eraan toegevoegd wordt, is dat de keuze van hun beheerders en besturen enz. een *gemengde* is, uitgaande van de burgers en bekrachtigd door de eigenlijke regeringsmacht (“*hogere* bekrachtiging”, zoals Hegel zegt).

Boven deze sfeer staan voor “het vasthouden van het algemene staatsbelang en van de wet” “*afgevaardigden* van de regeringsmacht”, de “uitvoerende staatsambtenaren” en de “collegiale overheden”, die in de “monarch” samenlopen.

In het “werk van de regering” vindt “deling van de arbeid” plaats. De individuen moeten hun bekwaamheid voor regeringszaken bewijzen, d.w.z. examens afleggen. De keuze van *bepaalde* individuen voor staatsambten valt toe aan de vorstelijke staatsmacht. De indeling van deze staatszaken is “door de aard van de zaak gegeven”. De ambtsuitoefening is de plicht, het levensberoep van de staatsambtenaren. Ze moeten dus wel *bezoldigd* worden door de staat. De garantie tegen machtsmisbruik door de bureaucratie is deels haar hiërarchie en verantwoordelijkheid, deels het feit dat aan gemeenten en corporaties bevoegdheden verleend worden; de humaniteit van de bureaucratie hangt deels samen met de “directe vorming in zedelijkheid en denken”, deels met de “grootte van de staat”. De ambtenaren vormen het “belangrijkste deel van de middenstand”. Tegen de verwording ervan tot “aristocratie en regentendom” beschermen deels de “instituties van de soevereiniteit van boven af”, deels “die van de corporatierechten van onder af”. De “middenstand” is de stand van de “vorming”. Voilà tout. Hegel geeft ons een empirische beschrijving van de bureaucratie, deels zoals deze werkelijk is, deels zoals deze zelf meent te zijn. En daarmee is het moeilijke hoofdstuk over de “regeringsmacht” afgehandeld.

Hegel gaat uit van de *scheiding* van “staat” en “burgerlijke” maatschappij, van de scheiding van “bijzondere belangen” en het “op en voor zichzelf zijnde algemene”; en inderdaad is de bureaucratie op *deze scheiding* gebaseerd. Hegel gaat uit van de vooronderstelling van “corporaties”; en inderdaad vooronderstelt de bureaucratie de *corporaties*, op zijn minst de “corporatiegeest”. Hegel ontwikkelt geen *inhoud* van de bureaucratie, maar slechts enige algemene bepalingen van de “*formele*” organisatie ervan; en inderdaad is de bureaucratie slechts het “*formalisme*” van een inhoud, die buiten de bureaucratie ligt.

De *corporaties* zijn het materialisme van de bureaucratie en de bureaucratie is het *spiritualisme* van de corporaties. De corporatie is de bureaucratie van de burgerlijke maatschappij; de bureaucratie is de corporatie van de staat. In de werkelijkheid komt de bureaucratie dus als de “burgerlijke maatschappij van de staat” tegenover de “staat van de burgerlijke maatschappij”, de corporaties te staan. Waar de “bureaucratie” een nieuw principe is, waar het algemene staatsbelang voor zichzelf een “apart”, dus een “werkelijk” belang begint te worden, voert de bureaucratie een strijd tegen de corporaties, zoals iedere consequentie tegen de existentie van zijn eigen vooronderstellingen strijdt. Zodra daarentegen het werkelijke staatsleven ontwaakt en de burgerlijke maatschappij zich op eigen redelijk initiatief van de corporaties bevrijdt, probeert de bureaucratie de corporaties te restaureren; want zodra de “staat van de burgerlijke maatschappij” valt, valt ook “de burgerlijke maatschappij van de staat”. Het spiritualisme verdwijnt met het ertegenover staande materialisme. De consequentie strijdt voor het bestaan van zijn vooronderstellingen, zodra een nieuw principe niet tegen de *existentie*, maar tegen het *principe* van deze existentie strijdt voert. Dezelfde geest die in de maatschappij de corporatie schept, schept in de staat de bureaucratie. Dus zodra de corporatiegeest wordt aangevallen, treft dit ook de bureaucratie; en hoewel de bureaucratie eerder de existentie van de corporaties bestreed, om ruimte te creëren voor haar eigen existentie, probeert ze nu met alle geweld de existentie van de corporaties te behouden, om de corporatiegeest, haar eigen geest te redden.

De “bureaucratie” is het “*staatsformalisme*” van de burgerlijke maatschappij. De bureaucratie is het “staatsbewustzijn”, de “staatswil”, de “staatsmacht” in de vorm van *een corporatie* (het “algemene belang” kan zich tegenover het bijzondere belang alleen als “bijzonder” handhaven, zolang het bijzondere belang zich tegenover het algemene als “algemeen” handhaaft. De bureaucratie moet dus wel de *imaginaire* algemeenheid van het bijzondere belang, de corporatiegeest beschermen om de imaginaire bijzonderheid van het algemene belang, haar eigen geest te beschermen. De staat moet wel corporatie zijn, zolang de corporatie staat wil zijn), dus een *bijzondere, gesloten* maatschappij in de staat. De bureaucratie wil echter de corporatie als een *imaginaire* macht. Ongetwijfeld wil ook de individuele corporatie haar *bijzondere* belang tegen de bureaucratie in vasthouden, maar zij *wil* dat de bureaucratie bestaat tegen de andere corporaties, tegen het andere bijzondere belang. De bureaucratie als de *voltooide corporatie* behaalt daarom de overwinning over de *corporatie* als de onvoltooide bureaucratie. De bureaucratie degradeert de corporatie tot schijn en wil deze tot schijn degraderen, maar zij wil ook dat deze schijn existeert en in zijn eigen existentie gelooft. De corporatie is de poging van de burgerlijke maatschappij om staat te worden; maar de bureaucratie is de staat, die zich werkelijk tot burgerlijke maatschappij gemaakt heeft.

Het “staatsformalisme”, waarvan de bureaucratie de belichaming is, is de “staat als formalisme”, en als zulk formalisme heeft Hegel de bureaucratie beschreven. Daar dit “staatsformalisme” zich als werkelijke macht constitueert en voor zichzelf tot een eigen *materiële* inhoud wordt, spreekt het vanzelf, dat de “bureaucratie” een weefsel van *praktische* illusies oftewel de “illusie van de staat” is. De geest van de bureaucratie is geheel en al die van jezuiten en theologen. De bureaucratie zijn de staatsjezuiten en staatstheologen. De bureaucratie is la *république prêtre*.

Daar de bureaucratie volgens haar *wezen* de “staat als formalisme” is, is zij het ook wat haar *doel* betreft. Het werkelijke staatsdoel verschijnt dus voor de bureaucratie als een doel dat *tegen* de staat gericht is. De geest van de bureaucratie is de “formele staatsgeest”. De bureaucratie maakt dus de “formele staatsgeest” of de *werkelijke* geesteloosheid van de staat tot categorische imperatief. De bureaucratie ziet zichzelf als het laatste einddoel van de staat. Daar de bureaucratie haar “formele” doel tot haar inhoud maakt, raakt zij overal in conflict met de “reële” doelen. Ze is dus genoodzaakt het formele voor de inhoud en de inhoud voor

het formele uit te geven. De staatsdoeleinden veranderen in ambtsdoeleinden of de ambtsdoeleinden in staatsdoeleinden. De bureaucratie is een kring, waar niemand uit kan springen. Haar hiërarchie is een *hiërarchie van het weten*. De top vertrouwt aan de lagere kringen het inzicht in de individuele gevallen toe, waar tegenover staat dat de lagere kringen aan de top het inzicht in het algemene toevertrouwen, en zo misleiden ze elkaar wederzijds.

De bureaucratie is de imaginaire staat naast de reële staat, is het spiritualisme van de staat. Ieder ding heeft dus een dubbele betekenis, een reële en een bureaucratische, zoals ook het weten tweevoudig is, een reëel en een bureaucratisch weten (zo ook de wil). Het reële wezen wordt echter behandeld volgens zijn bureaucratische wezen, volgens zijn bovenaardse, spirituele wezen. De bureaucratie heeft het staatswezen, het spirituele wezen van de maatschappij in haar bezit, het is haar *private eigendom*.

De algemene geest van de bureaucratie is het *geheim*, het mysterie, dat intern door de hiërarchie, naar buiten toe als gesloten corporatie bewaard wordt. De openbare staatsgeest en ook de politieke gezindheid verschijnen voor de bureaucratie dus als een *verraad* aan haar mysterie. Het *gezag* is daarom het principe van haar weten, en de verafgoding van gezag is haar *gezindheid*. Binnen de bureaucratie zelf echter wordt het *spiritualisme* tot een *grof materialisme*, het materialisme van de passieve gehoorzaamheid, van het geloof in gezag, van het *mechanisme* van een gefixeerd formeel handelen en van vaste beginselen, visies en tradities. Wat de individuele bureaukraat betreft, wordt het staatsdoel tot zijn privé-doel, tot een *jacht naar hogere posten*, tot het *maken van een carrière*. Ten eerste beschouwt hij het werkelijke leven als een *materieel* leven, want *de geest van dit leven heeft zijn voor zichzelf afgezonderde existentie* in de bureaucratie. De bureaucratie moet er dus wel op gericht zijn, het leven zo materieel mogelijk te maken. Ten tweede is het leven voor hem zelf, d.w.z. voor zover het tot object van bureaucratische behandeling wordt, materieel, want zijn geest is hem voorgeschreven, zijn doel ligt buiten hem, zijn bestaan is het bestaan van het kantoor. De staat existeert nog slechts als verschillende gefixeerde ambtelijke geesten, waarvan de samenhang de subordinatie en de passieve gehoorzaamheid is. De werkelijke wetenschap verschijnt als inhoudsloos, zoals het werkelijke leven als dood verschijnt, want dit imaginaire weten en dit imaginaire leven gaan door voor het wezen. De bureaukraat moet dus wel op een jezuïetenmanier met de werkelijke staat omgaan, of dit jezuïetendom nu bewust of onbewust is. Hij zal echter noodzakelijkerwijs, zodra hij tegenover weten komt te staan, eveneens tot zelfbewustzijn komen en nu met opzet tot jezuïetendom overgaan.

Terwijl de bureaucratie enerzijds dit grove materialisme is, laat haar grove spiritualisme zich zien in het feit, dat zij *alles maken* wil, d.w.z. dat zij de *wil* tot causa prima maakt, omdat zij louter *actief* bestaan is en haar inhoud van buiten ontvangt, dus haar existentie slechts kan bewijzen door formeren en beperken van deze inhoud. De bureaukraat ziet de wereld louter als een object voor zijn behandeling.

Wanneer Hegel de regeringsmacht de *objectieve* kant van de in de monarch zetelende soevereiniteit noemt, dan is dat juist, in dezelfde zin als waarin de katholieke kerk het *reële bestaan* was van de soevereiniteit, de inhoud en de geest van de heilige drie-eenheid. In de bureaucratie is de identiteit van staatsbelang en bijzonder privé-doel zo tot stand gebracht, dat het *staatsbelang* tot een *bijzonder* privé-doel tegenover de andere privé-doeleinden wordt.

De opheffing van de bureaucratie kan slechts betekenen, dat het algemene belang werkelijk en niet, zoals bij Hegel, louter in de gedachte, in de *abstractie*, tot bijzonder belang wordt; wat slechts mogelijk is wanneer het *bijzondere* belang werkelijk *algemeen* wordt. Hegel gaat uit van een onwerkelijke tegenstelling en brengt het daarom slechts tot een imaginaire, naar waarheid zelf weer in zich tegengestelde identiteit. Zo'n identiteit is de bureaucratie.

Volgen we nu in detail zijn ontwikkeling.

De enige filosofische bepaling die Hegel ten aanzien van de *regeringsmacht* geeft, is die van het "*onderschikken*" van het enkele en bijzondere onder het algemene enz.

Hegel stelt zich daarmee tevreden. Aan de ene kant: de categorie “onderschikken” van het bijzondere enz. Die moet verwerkelijkt worden. Nu neemt hij uit de Pruisische of moderne staat een of andere empirische existentie (zoals deze er met huid en haar uitziet), die onder andere ook deze categorie verwerkelijkt, hoewel met deze categorie niet het specifieke wezen van die existentie uitgedrukt is. De toegepaste wiskunde is ook onderschikken enz. Hegel vraagt niet: is dit de redelijke, adequate manier van onderschikken? Hij houdt slechts deze éne categorie vast en stelt zich ermee tevreden een passende existentie ervoor te vinden. Hegel geeft *zijn logica een politiek lichaam*; hij geeft niet de *logica van het politieke lichaam* (§ 287).

Over de verhouding van de corporaties en gemeenten tot de regering vernemen we allereerst, dat hun *beheer* (de samenstelling van hun magistratuur) “in het algemeen een vermenging van gewone keuze van deze belanghebbenden en van *bekrachtiging* en bepaling van *hogerhand*” vereist. De *gemengde keuze* van gemeente- en corporatiebestuurders zou dus de *eerste verhouding* tussen burgerlijke maatschappij en staat of regeringsmacht zijn, hun *eerste identiteit* (§ 288). Deze identiteit is volgens Hegel zelf zeer oppervlakkig, een *mixtum compositum*, een “*vermenging*”. Zo oppervlakkig als deze identiteit is, zo scherp is de tegenstelling. “In zoverre deze aangelegenheden” (sc. van corporatie, gemeente, enz.). “enerzijds de *private eigendom* en het *belang* van deze *bijzondere* sferen zijn en volgens dit aspect hun gezag mede op het vertrouwen van hun standgenoten en burgerij berust, anderzijds deze kringen ondergeschikt moeten zijn aan de *hogere belangen van de staat*”, leidt dit tot de aangeduide “*gemengde keuze*”.

Het beheer van de corporaties kent dus de tegenstelling: *de private eigendom en het belang van de bijzondere sferen tegen het hogere belang van de staat: tegenstelling tussen private eigendom en staat*.

We hoeven er niet de aandacht op te vestigen, dat de oplossing van deze tegenstelling in de *gemengde keuze* louter een *accommodatie*, een traktaat, een *concessie* van het niet opgeloste dualisme, dus zelf een *dualisme*, “*vermenging*” is. De *bijzondere* belangen van corporatie en gemeenten kennen binnen *hun eigen sfeer* een dualisme, dat evenzeer het karakter van hun *beheer* vormt.

In volle omvang komt de tegenstelling pas naar voren in de verhouding van deze “*gemeenschappelijke bijzondere belangen*” enz., die “buiten het op en voor zichzelf zijnde algemene van de *staat zelf* liggen” enerzijds en dit “*op en voor zichzelf zijnde algemene van de staat*” anderzijds. Allereerst weer binnen deze sfeer.

“Om in deze bijzondere rechten het algemene staatsbelang en de wet vast te houden en als principe te hanteren, is een *behartiging* door *afgevaardigden van de regeringsmacht* vereist; dit zijn de *uitvoerende staatsambtenaren* en de hogere beraadslagende en in zoverre *collegiaal* geconstitueerde overheidsorganen die op de hoogste, met de monarch in contact staande topniveaus samenlopen” (§ 289).

Terzijde maken we opmerkzaam op de constructie van de regeringscolleges die men bv. in Frankrijk niet kent. “*In zoverre*” Hegel deze overheidsorganen als “*beraadslagend*” aangeeft, “*in zoverre*” spreekt het inderdaad vanzelf dat ze “*collegiaal geconstitueerd*” zijn.

Hegel laat de “*staat zelf*”, de “*regeringsmacht*” ter “*behartiging*” van het “*algemene staatsbelang en de wet enz.*” de burgerlijke maatschappij via “*afgevaardigden*” binnentreden; en volgens hem zijn eigenlijk deze “*regeringsafgevaardigden*”, de “*uitvoerende staatsambtenaren*”, de *ware “staatsrepresentatie*”, niet “*van*”, maar “*tegen*” de “*burgerlijke maatschappij*”. De tegenstelling van staat en burgerlijke maatschappij is dus gefixeerd; de staat zetelt niet in, maar buiten de burgerlijke maatschappij; hij heeft er slechts contact mee door middel van zijn “*afgevaardigden*” aan wie de “*behartiging van de staat*” binnen deze sferen toevertrouwd is. Door deze “*afgevaardigden*” is de tegenstelling niet opgeheven, maar tot een “*wettelijke*”, “*gefixeerde*” tegenstelling geworden. De “*staat*” wordt als iets dat aan

het *wezen* van de burgerlijke maatschappij vreemd is en aan gene zijde ervan ligt, door afgevaardigden van dit wezen tegen de burgerlijke maatschappij in tot gelding gebracht. De “politie”, het “gerecht” en het “bestuur” zijn niet gedeputeerden van de burgerlijke maatschappij zelf, die in en door die instellingen hun *eigen* algemeen belang behartigen, maar afgevaardigden van de staat, om de staat tegen de burgerlijke maatschappij in te besturen. Hegel legt deze *tegenstelling* verder uit in de eerder reeds beschouwde openhartige

Opmerking.

“De regeringszaken zijn van *objectieve*, voor zichzelf reeds vastgelegde aard” (§ 291).

Concludeert Hegel daaruit, dat ze om die reden des te gemakkelijker zonder “hiërarchie van het weten” behandeld kunnen worden, dat ze volledig door de “burgerlijke maatschappij zelf” uitgevoerd kunnen worden? Integendeel.

Hij maakt de diepzinnige opmerking, dat ze door “individuen” voltrokken moeten worden en dat “tussen deze zaken en deze individuen geen onmiddellijke *natuurlijke* verbinding ligt.” Een toespeling op de macht van de vorst, die niets anders is dan de “*natuurlijke macht van de willekeur*”, dus “*geboren*” kan worden. De “vorstelijke macht” is niets anders dan de representant van het natuurlijke moment in de wil, van de “heerschappij van de *fysische natuur in de staat*.”

De “uitvoerende staatsambtenaren” onderscheiden zich in de manier waarop ze hun ambt verwerven dus wezenlijk van de “vorst”.

“Voor hun bestemming ertoe” (sc. tot het staatsambt) “geldt als *objectief moment* de kennis” (de subjectieve willekeur ontbeert dit moment) “en het bewijs van hun bekwaamheid, – een bewijs dat zeker stelt dat de behoefte van de staat vervuld wordt, en dat als enige voorwaarde tegelijk aan *iedere burger de mogelijkheid* verzekert om zich aan de *algemene* stand te wijden.”

Deze *mogelijkheid* van iedere burger om staatsambtenaar te worden, is dus de tweede bevestigende verhouding tussen burgerlijke maatschappij en staat, de *tweede identiteit*. Deze is van zeer oppervlakkige en dualistische aard. Iedere kathoeliek heeft de mogelijkheid om priester te worden (d.w.z. om zich van de leken, van de wereld af te scheiden). Staat om die reden het papendom minder als een macht van het hiernamaals tegenover de kathoeliek? Dat ieder de mogelijkheid heeft het recht van een *andere* sfeer te verwerven, bewijst slechts dat *zijn eigen* sfeer niet de werkelijkheid van dit recht is.

In de ware staat gaat het niet om de mogelijkheid van iedere burger om zich aan de algemene stand als aan een bijzondere stand te wijden, maar om de geschiktheid van de algemene stand om werkelijk algemeen, d.w.z. de stand van iedere burger te zijn. Maar Hegel gaat uit van de vooronderstelling van de pseudo-algemene, de illusoir-algemene stand, van de bijzondere gefixeerde algemeenheid.

De identiteit die hij tussen burgerlijke maatschappij en staat geconstrueerd heeft, is de identiteit van *twee vijandelijke legers*, waar iedere soldaat de “mogelijkheid” heeft door “desertie” lid van het “vijandelijke” leger te worden; en inderdaad beschrijft Hegel daarmee op juiste wijze de huidige empirische toestand.

Precies zo staat het met zijn constructie van de “examens”. In een redelijke staat is een examen eerder op zijn plaats, om schoenmaker dan om uitvoerend staatsambtenaar te worden; want het schoenmaken is een vaardigheid, die men kan missen om toch een goed staatsburger, een sociaal mens te zijn; maar het nodige “staatsweten” is een voorwaarde, zonder welke men in de staat buiten de staat leeft en van zichzelf, van de lucht afgesneden is. Het “examen” is niets dan vrijmetselaarsceremonieel, de wettelijke erkenning van het staatsburgerlijke weten als een privilege.

De “verbinding” van “staatsambt” en “individu”, deze objectieve band tussen het weten van de burgerlijke maatschappij en het weten van de staat, het *examen*, is niets anders dan de *bureaucratische doop van het weten*, de officiële erkenning van de *transsubstantiatie* van

het profane weten in het heilige weten; (het is bij ieder examen vanzelfsprekend dat de examinerator alles weet). Men hoort nooit, dat de Griekse of Romeinse staatslieden examens afgelegd hebben. Maar ja, wat is ook een Romeins staatsman tegenover een Pruisisch regeringsman)

Naast de *objectieve* band van het individu met het staatsambt, naast het *examen* bevindt zich nog een andere band, de *vorstelijke willekeur*.

“Het valt niet absoluut vast te stellen, wie van de verscheidene individuen de voorkeur verdient. Er bestaat immers, daar hier het objectieve niet (zoals bv. in de kunst) in de genialiteit ligt, noodzakelijkerwijs een onbepaald *meervoud* van hen. Het subjectieve aspect, dat *dit* individu voor een post gekozen en benoemd wordt en volmachten voor het voeren van de openbare zaak ontvangt, dit verbinden van individu en ambt, als twee voor zichzelf naar elkaar toe steeds toevallige kanten, komt toe aan de vorstelijke macht, als de beslissende en soevereine staatsmacht.”

De vorst is overal de representant van het toeval. Behalve het objectieve moment van de bureaucratische geloofsbelijdenis (het examen) hoort het subjectieve moment van de vorstelijke *genade* er nog bij, om het geloof vrucht te laten dragen.

“De bijzondere staatszaken, die *de monarchie* aan de overheidsorganen overdraagt” (de monarchie verdeelt de bijzondere staatsactiviteiten, draagt ze als zaken over aan de overheidsorganen, *verdeelt de staat onder de bureaucraten*; de monarchie draagt dat over, zoals de heilige roomse kerk tot priester wijdt; de monarchie is een systeem van emanatie; de monarchie verpacht de staatsfuncties), “vormen een deel van de *objectieve* kant van de in de monarch zetelende soevereiniteit”. Hegel onderscheidt hier voor het eerst de *objectieve* kant van de in de monarch zetelende soevereiniteit van de *subjectieve* kant ervan. Eerder gooide hij ze op één hoop. De in de monarch zetelende soevereiniteit wordt hier in plechtige mystieke zin opgevat, net zoals de theologen de persoonlijke god in de natuur vinden. Eerder stond er nog, dat de monarch de subjectieve kant is van de in de staat zetelende soevereiniteit (§ 293).

In § 294 ontwikkelt Hegel de *bezoldiging* van de ambtenaren uit de idee. Hier, in de *bezoldiging* van de ambtenaren, oftewel in het feit dat de staatsdienst tegelijk de zekerheid van de empirische existentie garandeert, is de *werkelijke identiteit* van burgerlijke maatschappij en staat geponoerd. Het *salaris* van de ambtenaren is de hoogste identiteit, die Hegel in zijn constructie tot stand brengt. Hierbij is de verandering van *staatsactiviteiten in ambten*, de scheiding van staat en maatschappij voorondersteld. Wanneer Hegel zegt: “De staatsdienst vereist de opoffering van zelfstandige en willekeurige bevrediging van subjectieve doeleinden”, dan vereist iedere dienst dit, en wanneer hij vervolgt met: “en geeft daarmee juist het recht, die bevrediging in de plichtmatige prestatie, maar alleen daarin te vinden. Hierin ligt volgens deze kant de verbinding van algemeen en bijzonder belang, die het begrip en de innerlijke stabiliteit van de staat vormt”, dan geldt dit: 1. voor iedere bediende, en 2. is het inderdaad juist, dat de *bezoldiging* van de ambtenaren de innerlijke stabiliteit van de diepzinnige moderne monarchieën vormt. Alleen de existentie van de ambtenaren is *gegarandeerd*, in tegenstelling met die van de leden van de burgerlijke maatschappij.

Nu kan het Hegel niet ontgaan, dat hij de regeringsmacht als in *tegenstelling* met de burgerlijke maatschappij geconstrueerd heeft, en wel als een heersend extreem. Hoe maakt hij er nu een identiteitsverhouding van?

Volgens § 295 ligt “de verzekering van de staat en van de geregeerden tegen *machtsmisbruik* van de kant van de overheidsorganen en hun ambtenaren” deels in hun “hiërarchie” (alsof niet de hiërarchie het *voornaamste misbruik* zou zijn en alsof die paar persoonlijke zonden van de ambtenaren helemaal niet met hun *noodzakelijke* hiërarchische zonden vergeleken hoefden te worden; de hiërarchie straft de ambtenaar, voor zover hij tegen de hiërarchie zondigt of een voor de hiërarchie overbodige zonde begaat; maar de hiërarchie

neemt hem in bescherming, zodra de hiërarchie via hem zondigt; bovendien valt de hiërarchie moeilijk te overtuigen van de zonden van haar leden) en “in de bevoegdheden van gemeenten en corporaties”, waardoor “de invloed van subjectieve willekeur op de aan de ambtenaar toevertrouwde macht voor zichzelf afgeremd wordt en de controle” (alsof deze controle niet vanuit het gezichtspunt van de bureaucratische hiërarchie zou plaatsvinden) “van boven af, die niet reikt tot het niveau van de afzonderlijke handeling, van onder af aangevuld wordt.”

De tweede garantie tegen de willekeur wordt dus door de privileges van de corporaties gevormd.

Wanneer we dus aan Hegel vragen, welke bescherming de burgerlijke maatschappij tegen de bureaucratie heeft, dan antwoordt hij:

1. De “*hiërarchie*” van de bureaucratie. Het misbruik zelf. De *controle*. Het feit dat de tegenstander zelf aan handen en voeten gebonden is, en dat hij naar beneden als hamer, naar boven als aambeeld dient. Waar is nu de bescherming tegen de “hiërarchie”? Het kleinere euvel wordt door het grotere inderdaad in zoverre opgeheven, dat het daartegenover in het niet verzinkt.

2. Het *conflict*, het onopgeloste conflict tussen bureaucratie en corporatie. De *strijd*, de *mogelijkheid* van strijd, is de garantie tegen het overheerst worden. Later (§ 297) voegt Hegel als garantie nog de “instituties van de soevereiniteit van boven af” eraan toe, waarmee weer de hiërarchie bedoeld is.

Maar Hegel voert nog twee momenten aan (§ 296).

In de ambtenaar zelf, en dit moet hem humaniseren, de “emotieloosheid, rechtvaardigheid en mildheid van de handelwijze” tot “zede” maken, moet de “directe vorming in zedelijkheid en denken” “als in een geestelijk evenwicht” opwegen tegen het *mechanisme* van zijn weten en van zijn “werkelijke arbeid”. Alsof het “mechanisme” van zijn “bureaucratisch” weten en van zijn “werkelijke arbeid” niet ook opweegt tegen zijn “vorming in zedelijkheid en denken”? En zal niet zijn werkelijke geest en zijn werkelijke arbeid als substantie over het accident van zijn overige gaven zegevieren? Zijn “ambt” is immers zijn “substantiële positie” en zijn “brood”. Het is heel mooi, dat Hegel de “directe vorming in zedelijkheid en denken” tegenover het “mechanisme van het bureaucratische weten en werken” stelt! De mens in de ambtenaar moet de ambtenaar tegen zichzelf beschermen. Wat een eenheid toch! *Geestelijk evenwicht*. Wat een dualistische categorie!

Hegel voert nog de “grootte van de staat” aan, die in Rusland geen garantie biedt tegen de willekeur van de “uitvoerende staatsambtenaren”, en in ieder geval een omstandigheid is, die “*buiten*” het “*wezen*” van de bureaucratie ligt.

Hegel heeft de “regeringsmacht” als “staatspersoneel” ontwikkeld.

Hier in de sfeer van het “op en voor zichzelf zijnde algemene van de staat zelf” vinden we niets dan onopgeloste conflicten. *Examen* en *brood* van de ambtenaren vormen de uiteindelijke syntheses.

De machteloosheid van de bureaucratie, haar conflict met de corporatie voert Hegel als haar uiteindelijke wijding aan.

In § 297 wordt een identiteit geponeerd, in zoverre “de leden van de regering en de staatsambtenaren het belangrijkste deel van de *middenstand*” vormen. Hegel roemt deze “middenstand” als de “steunpilaar” van de staat “met betrekking tot rechtvaardigheid en intelligentie” (Toelichting bij de geciteerde paragraaf).

“Dat deze middenstand een vorming krijgt, is van het hoogste belang voor de staat, maar dit kan slechts in een organisatie gebeuren, zoals we die geilen hebben, namelijk door bevoegdheden te verlenen aan bijzondere kringen, die relatief onafhankelijk alle, en door een *ambtenarenwereld*, van wie de willekeur op zulke bevoegde kringen stuk loopt.”

Inderdaad kan slechts in zo’n organisatie het volk als *één* stand, de *middenstand* verschijnen, maar is dat een organisatie, die zich door het evenwicht van de

privileges op gang houdt? De regeringemacht valt het moeilijkst te ontwikkelen. Deze behoort nog in veel hogere mate dan de wetgevende macht aan het hele volk.

Hegel spreekt later (§ 308, Opmerking) de eigenlijke geest van de bureaucratie uit, wanneer hij deze als “zakelijke routine” en als “horizon van een beperkte sfeer” kenmerkt.

c. De wetgevende macht

§ 298. “De *wetgevende macht* betreft de wetten als zodanig, in zoverre deze een nadere bepaling behoeven, en de *binnenlandse* aangelegenheden die naar hun inhoud *heel algemeen*” (zeer algemene uitdrukking) “zijn. Deze macht is zelf een *deel van de constitutie*, die aan deze wetgevende macht voorondersteld is. In zoverre kan de constitutie op en voor zichzelf door de wetgevende macht niet direct worden bepaald, maar verkrijgt zij in de verdere vorming van de wetten en in het voortschrijdende karakter van de algemene regeringsaangelegenheden haar verdere ontwikkeling.”

Allereerst valt op hoe Hegel benadrukt, dat “deze macht zelf een deel van de constitutie” is, “die aan deze wetgevende macht voorondersteld is” en “op en voor zichzelf door de wetgevende macht niet direct kan worden bepaald.” Dit is opvallend, omdat Hegel dit noch bij de vorstelijke macht noch bij de regeringemacht, waar dit even goed waar is, heeft aangetekend. Daar is Hegel echter nog het geheel van de constitutie aan het construeren en kan hij dit in zoverre niet vooronderstellen; alleen, juist in het feit dat hij overal met de *tegenstelling* van de bepalingen (zoals ze in onze staten zijn) begint en daarop het accent legt, herkennen we de diepere betekenis bij hem.

De “wetgevende macht is zelf een deel van de *constitutie*”, die “op en voor zichzelf door de wetgevende macht niet direct kan worden bepaald.” Maar de constitutie is toch ook niet vanzelf tot stand gekomen. De wetten, die “nadere bepaling behoeven”, moeten toch opgesteld zijn. Er moet een wetgevende macht *voor* de constitutie en *buiten* de constitutie bestaan of hebben bestaan. Er moet een wetgevende macht bestaan buiten de werkelijke, *empirische, ingestelde* wetgevende macht. Maar, zal Hegel antwoorden: We vooronderstellen een *bestaande* staat! Alleen, Hegel is rechtsfilosoof en ontwikkelt het genus ‘staat’. Hij mag de idee niet aan het bestaande afmeten, hij moet het bestaande aan de idee afmeten.

Het conflict is eenvoudig. De *wetgevende macht* is de macht, het algemene te organiseren. Ze is de macht van de constitutie. Ze heeft de overhand over de constitutie.

Maar anderzijds is de wetgevende macht een constitutionele macht. Ze is dus aan de constitutie ondergeschikt gemaakt. De constitutie is *wet* voor de wetgevende macht. De constitutie *heeft* aan de wetgevende macht wetten gegeven en blijft ze voortdurend geven. De wetgevende macht is slechts wetgevende macht binnen de constitutie, maar de constitutie zou horend de loi staan, wanneer zij buiten de wetgevende macht zou staan. Voilà la collision! In de jongste Franse geschiedenis is daar heel wat om te doen geweest.

Hoe lost Hegel deze antinomie op?

Eerst staat er:

De *constitutie* is aan de wetgevende macht “*voorondersteld*”; en kan “in zoverre op en voor zichzelf door de wetgevende macht *niet* direct worden bepaald.”

“Maar in de verdere vorming van de wetten” echter, “en in het voortschrijdende karakter van de algemene regeringsaangelegenheden” “verkrijgt” de constitutie “haar verdere ontwikkeling”.

Dat wil dus zeggen: in directe zin ligt de constitutie buiten het bereik van de wetgevende macht; maar indirect verandert de wetgevende macht de constitutie. De wetgevende macht doet langs een omweg, wat zij niet rechtstreeks kan en mag doen. Zij trekt de constitutie en détail stuk, omdat zij die niet en gros kan veranderen. Zij doet door de aard van de dingen en de omstandigheden, wat zij volgens de aard van de constitutie niet behoorde te doen. Zij doet *materieel, feitelijk*, wat zij niet *formeel, wettelijk*, constitutioneel doet.

Hegel heeft daarmee de antinomie niet opgeheven, maar in een andere antinomie veranderd; hij heeft het *werken* van de wetgevende macht, haar *constitutionele* effect in tegenspraak gesteld met haar constitutionele *bepaling*. Het blijft de tegenstelling tussen *constitutie en wetgevende macht*. Hegel heeft het *feitelijke* en het *legale* handelen van de wetgevende macht als tegenspraak gedefinieerd, wat ook wel de tegenspraak is tussen wat de wetgevende macht moet zijn en wat zij werkelijk is; tussen wat deze macht meent te doen en wat zij werkelijk doet. Hoe kan Hegel deze tegenspraak voor het ware uitgeven? “Het voortschrijdende karakter van de algemene regeringsaangelegenheden” verklaart evenmin iets, want juist dit voortschrijdende karakter moet verklaard worden.

In de Toelichting levert Hegel weliswaar geen bijdrage aan de oplossing van de moeilijkheden. Maar wel brengt hij ze nog duidelijker voor het voetlicht.

“De constitutie moet op en voor zichzelf de vaste geldende grondslag zijn, waarop de wetgevende macht staat, en moet daarom niet eerst nog gemaakt worden.” “De constitutie *is* dus, maar even wezenlijk *wordt* zij, dat wil zeggen, de constitutie ontwikkelt zich met de cultuur verder. Dat zich verder ontwikkelen is een *verandering*, die *niet opvalt* en die niet de *vorm van een verandering heeft*.”

Dat wil zeggen, de constitutie is volgens de wet (volgens de illusie), maar *wordt* volgens de werkelijkheid (volgens de waarheid). Ze is volgens haar bepaling onveranderlijk, maar zij verandert werkelijk, alleen is deze verandering onbewust en heeft niet de vorm van een verandering. De *schijn* spreekt het *wezen* tegen. De schijn is de *bewuste* wet van de constitutie, en het wezen is haar *onbewuste* wet, die in tegenspraak met de bewuste verkeert. In de wet staat niet wat in de aard van de zaak ligt. Veeleer staat het tegendeel in de wet.

Is dit nu het ware, dat in de staat, die volgens Hegel het hoogste bestaan van de *vrijheid*, het bestaan van de zelfbewuste rede is, niet de wet, het bestaan van de vrijheid, maar de blinde noodzakelijkheid van de natuur heerst? En wanneer nu ingezien wordt dat de wet van de zaak het wettelijke voorschrift tegensprekt, waarom dan niet de wet van de zaak, van de rede als wet van de staat erkend, waarom nu bewust dit dualisme vastgehouden? Hegel wil overal de staat als de verwerkelijking van de vrije geest weergeven, maar re vera lost hij alle moeilijke conflicten op met behulp van een natuurlijke noodzakelijkheid, die in tegenstelling tot de vrijheid staat. Zo is ook de overgang van het bijzondere belang in het algemene geen bewuste politieke wet maar via het toeval bemiddeld, een overgang die zich tegen het bewustzijn in voltrekt. En Hegel wil overal in de staat de realisatie van de vrije wil zien! (Hierin blijkt het *substantiële* standpunt van Hegel).

De voorbeelden van de *langzame* verandering van de constitutie die Hegel aanvoert, zijn ongelukkig gekozen. Bijvoorbeeld, dat het vermogen van de Duitse vorsten en hun families van privaat bezit in staatsdomeinen omgezet is, en dat de persoonlijke rechtspraak door de Duitse keizer in rechtspraak door afgevaardigde rechters veranderd is. De eerste overgang is alleen zo gemaakt, dat alle staatseigendom in private eigendom van de vorst omgezet is.

Bovendien zijn dit slechts gedeeltelijke veranderingen. Hele staatsconstituties zijn inderdaad zo veranderd, doordat langzamerhand nieuwe behoeften ontstonden, doordat het oude verviel enz.; maar voor de *nieuwe* constitutie was steeds een heuse revolutie nodig.

“Zo verloopt dus de verdere ontwikkeling van een toestand”, concludeert Hegel, “*schijnbaar* rustig en onopgemerkt. Na lange tijd komt een constitutie op deze manier in een heel andere toestand te verkeren dan vroeger.”

De categorie ‘*langzame* overgang’ is ten eerste historisch onjuist, en ten tweede wordt er niets mee verklaard. Om te bereiken dat de verandering de constitutie niet slechts aangedaan wordt, dat deze illusoire schijn niet tenslotte met geweld verwoest wordt, maar dat de mens met bewustzijn doet, wat hij anders zonder bewustzijn door de aard van de zaak gedwongen wordt te doen, is het noodzakelijk dat de beweging van de constitutie, de *voortgang tot principe van de constitutie* wordt gemaakt. Hiervoor is weer nodig dat de werkelijke drager

van de constitutie, het volk, tot principe van de constitutie wordt gemaakt. De vooruitgang zelf is dan de constitutie.

Moet dus de “constitutie” zelf in het bereik van de “wetgevende macht” vallen? Deze vraag kan slechts opkomen, 1. wanneer de politieke staat als louter formalisme van de werkelijke staat existeert, wanneer de politieke staat een apart domein is, wanneer de politieke staat als “constitutie” existeert; 2. wanneer de wetgevende macht een andere oorsprong heeft dan de regeringsmacht enz.

De wetgevende macht heeft de Franse revolutie gemaakt; deze macht heeft in het algemeen, waar zij in haar bijzonderheid als het heersend moment optrad, de grote organische algemene revoluties gemaakt; zij heeft niet de constitutie als zodanig, maar een bijzondere verouderde constitutie bestreden, juist omdat de wetgevende macht de representant van het volk, van de generieke wil was. De regeringsmacht daarentegen heeft de kleine revoluties, de achterwaartse revoluties, de reacties gemaakt. De regeringsmacht is niet voor een nieuwe constitutie tegen de oude een revolutie begonnen, maar tegen de constitutie als zodanig; juist omdat de regeringsmacht de representant van de bijzondere wil, van de subjectieve willekeur, van het magische deel van de wil was.

Als de vraag op de juiste wijze gesteld wordt, dan luidt deze slechts: heeft het volk het recht zich een nieuwe constitutie te geven? Dit moet onvoorwaardelijk bevestigd worden, aangezien de constitutie vanaf het moment dat zij geen werkelijke uitdrukking van de volkswil meer is, een praktische illusie geworden is.

Het conflict tussen constitutie en wetgevende macht is niets dan een *conflict van de constitutie met zichzelf*, een tegenspraak in het begrip constitutie.

De constitutie is niets dan een accommodatie tussen de politieke en de onpolitieke staat; ze is dus noodzakelijkerwijs in zichzelf een traktaat van wezenlijk heterogene machten. Hier is het dus voor de wet onmogelijk om uit te spreken, dat één van deze machten, één deel van de constitutie het recht moet hebben om de constitutie zelf, het geheel, te wijzigen.

Wanneer van de constitutie als een bijzondere zaak gesproken moet worden, dan moet deze veeleer als een *deel* van het geheel beschouwd worden.

Verstaat men onder de constitutie de algemene bepalingen, de fundamentele bepalingen van de redelijke wil, dan spreekt vanzelf dat ieder volk (iedere staat) deze bepalingen als vooronderstelling heeft en dat ze wel zijn politieke credo moeten vormen. Dat is eigenlijk een zaak van het weten en niet van de wil. De wil van een volk kan net zo min aan de wet van de rede ontsnappen als de wil van een individu. Bij een onredelijk volk kan hoe dan ook niet van een redelijke staatsorganisatie sprake zijn. Hier in de rechtsfilosofie is bovendien de generieke wil ons thema.

De wetgevende macht maakt de wet niet, maar heeft slechts de bekendmaking en formulering ervan tot taak.

Men heeft geprobeerd dit conflict op te lossen door middel van het onderscheid tussen assemblée constituante en assemblée constituée.

§ 299. “Deze onderwerpen” (de onderwerpen van de wetgevende macht) “worden met betrekking tot de individuen naar twee kanten nader bepaald: α) wat hun door de staat ten goede komt en wat zij als voordeel kunnen genieten en β) wat zij aan de staat moeten bijdragen. Onder het eerste zijn begrepen de privaatrechtelijke wetten als zodanig, de rechten van gemeenten, corporaties en heel algemene instellingen, en indirect (§ 298) het geheel van de constitutie. De bijdrage echter kan slechts op rechtvaardige wijze bepaald worden door deze tot *geld*, als de existerende algemene *waarde* van dingen en diensten, te herleiden. Hiermee is tevens bewerkstelligd, dat de *bijzondere* soorten van arbeid en diensten, die de enkeling kan bijdragen, door zijn willekeur bemiddeld worden.”

Over deze bepaling van de onderwerpen van de wetgevende macht tekent Hegel zelf in de Opmerking bij deze paragraaf aan:

“Wat onderwerp van de algemene wetgeving is en wat aan de bepaling door de besturende overheden en aan de regulering door de regering als zodanig toevertrouwd moet worden, valt weliswaar in het algemeen zo te onderscheiden, dat onder het eerste slechts het naar zijn inhoud *heel algemene*, d.w.z. de wettelijke bepalingen, onder het tweede echter het *bijzondere* en de wijze van *uitvoering* zouden vallen. Maar volledig bepaald is dit onderscheid alleen al om die reden niet, dat een wet, wil hij wet en niet louter een gebod zonder meer zijn (zoals: “gij zult niet doden”), in zichzelf *bepaald* moet zijn; hoe meer bepaald de wet echter is, des te meer wordt zijn inhoud geschikt om precies zo uitgevoerd te worden. Tegelijk echter zouden de zo sterk bepaalde wetten een empirische kant hebben, die in de werkelijke uitvoering aan wijzigingen onderworpen zou moeten worden, wat aan het wettelijke karakter ervan afbreuk zou doen. Het ligt in de *organische eenheid* van de staatsmachten zelf, dat het één geest is die het algemene vaststelt en die dit tot zijn bepaalde werkelijkheid brengt en uitvoert.”

Maar juist deze *organische eenheid* is het, die Hegel niet geconstrueerd heeft. De verschillende machten hebben een verschillend principe. Ze hebben bovendien ieder een vaste werkelijkheid. Om van hun werkelijke conflict de wijk te nemen naar de *imaginaire* “organische eenheid”, in plaats van te ontwikkelen hoe ze momenten van een organische eenheid zijn, is dan ook een lege mystieke uitvlucht.

Het eerste onopgeloste conflict was dat tussen de *gehele constitutie* en de *wetgevende macht*. Het tweede is het conflict tussen de *wetgevende macht* en de *regeringsmacht*, tussen de wet en de uitvoering.

De tweede bepaling van de paragraaf is, dat de enige bijdrage die de staat van de individuen eist, het *geld* is.

De redenen die Hegel daarvoor aanvoert, zijn:

1. Het geld is de existerende algemene *waarde* van dingen en diensten.
2. De bijdrage kan slechts door deze herleiding op een *rechtvaardige* manier bepaald worden.
3. Alleen daardoor kan de bijdrage op zo’n manier bepaald worden, dat de *bijzondere* soorten van arbeid en diensten, die de enkeling kan bijdragen, door zijn willekeur bepaald worden.

Hegel vervolgt in de Opmerking:

ad 1. “Het kan in de staat aanvankelijk opvallen, dat hij van de vele bekwaamheden, bezittingen, activiteiten, talenten en daarin vervat liggende oneindig veelvuldige levende *vermogens*, die tegelijk met de gezindheid verbonden zijn, geen directe bijdrage eist, maar slechts op het *ene* vermogen een beroep doet, dat als *geld* verschijnt. – De bijdragen, die op de verdediging van de staat tegen vijanden betrekking hebben, behoren pas tot de plichten van het volgende onderdeel.” (Niet vanwege het volgende onderdeel, maar om andere redenen zullen we pas later *over* de persoonlijke militaire dienstplicht komen te spreken).

“Inderdaad is het geld echter niet een *bijzonder* vermogen naast de overige vermogens, maar het algemene ervan, voor zover deze vermogens zich voortbrengen tot een uiterlijk bestaan, waarin ze als een *zaak* gevat kunnen worden.”

“Bij ons”, staat er verder in de Toelichting, “*koopt* de staat wat hij nodig heeft.”

ad 2. “Slechts op dit toppunt van uiterlijkheid” (sc. waarbij de *vermogens* zich voortbrengen tot een uiterlijk bestaan, waarin ze als een zaak gevat kunnen worden) “is de *kwantitatieve* bepaaldheid en daarmee de rechtvaardigheid en *gelijkheid van de bijdragen* mogelijk.” In de Toelichting staat: “Door middel van geld kan de *rechtvaardigheid van gelijkheid* veel beter verwezenlijkt worden.” “De getalenteerde zou anders zwaarder belast worden dan de ongetalenteerde, als het op de concrete bekwaamheid zou aankomen.”

ad 3. “*Plato* geeft in zijn staat de Wachters de taak om de individuen *over* de bijzondere standen te verdelen en om aan hen hun *bijzondere* bijdragen op te leggen; in de feodale monarchie moesten vazallen eveneens onbepaalde diensten verlenen, maar ook *bijzondere* taken, bv. het rechtersambt enz., vervullen; de bijdragen in het Oosten en

Egypte aan de enorme bouwwerken enz. zijn eveneens van *bijzondere* hoedanigheid enz. In deze situaties ontbreekt het principe van de *subjectieve vrijheid*, nl. dat het substantiële doen van het individu, dat in zulke bijdragen volgens zijn inhoud toch een bijzonder doen is, door zijn *bijzondere wil* bemiddeld is. Dit is een recht, dat alleen mogelijk is door de eis dat bijdragen in de vorm van de algemene waarde geleverd worden, en dat de grondslag is die tot deze verandering geleid heeft.”

In de Toelichting staat: “Bij ons *koopt* de staat, wat hij nodig heeft, en dit kan aanvankelijk als abstract, dood en gevoelloos verschijnen en ook kan de staat gedegenereerd lijken, doordat hij zich met abstracte bijdragen bevredigt. Maar het ligt in het principe van de nieuwere staat, dat alles wat het individu doet door zijn wil bemiddeld is” ... “Nu echter wordt juist *respect* voor de subjectieve vrijheid aan de dag gelegd, doordat men iemand op datgene aanpakt, waarop hij aangepakt kan worden.”

Doet, wat je wilt. Betaalt, wat je moet.

Het begin van de Toelichting luidt:

“De twee kanten van de constitutie zijn betrokken op de rechten en bijdragen van de individuen. Wat nu de bijdragen betreft, worden deze tegenwoordig bijna allemaal tot geld herleid. De militaire dienst is tegenwoordig bijna nog de enige persoonlijke bijdrage.”

§ 300. “In de wetgevende macht als *totaliteit* zijn allereerst de twee andere momenten werkzaam, het *monarchale* moment als het moment waaraan de hoogste beslissing toekomt en de *regeringsmacht* als het moment, dat met concrete kennis van en overzicht over het geheel – met zijn veelvoud aan aspecten en daarin *uitgekristalliseerde* werkelijke principe, – alsook met kennis van de behoeften van de staatsmacht op het bijzondere niveau, adviezen opstelt. En tenslotte is daarin werkzaam het *standen*-element.”

De monarchale macht en de regeringsmacht zijn ... wetgevende macht. Wanneer echter de wetgevende macht de *totaliteit* is, moesten veeleer de monarchale macht en de regeringsmacht momenten van de wetgevende macht zijn. Het *standen*-element dat erbij komt is *slechts* wetgevende macht of is wetgevende macht als *onderscheiden* van de monarchale macht en de regeringsmacht.

§ 301. “Het *standen*-element heeft de bepaling, dat daarin de algemene aangelegenheid niet slechts *op zichzelf*, maar ook *voor zichzelf* tot existentie komt, d.w.z. dat daarin het moment van de subjectieve *formele vrijheid*, het openbare bewustzijn als *empirische algemeenheid* van de visies en gedachten van de *velen*, tot existentie komt.”

Het *standen*-element is een deputatie van de burgerlijke maatschappij naar de staat, waar de burgers als de “*velen*” tegenover staan. De *velen* moeten een ogenblik lang de algemene aangelegenheden *bewust* als hun eigen zaken behandelen, als objecten van het *openbare bewustzijn*, dat volgens Hegel niets anders is dan de “*empirische algemeenheid* van de visies en gedachten van de *velen*” (en in feite is dit in de moderne monarchieën niets anders, ook niet in de constitutionele). Het is typerend, dat Hegel, die zo’n groot respect voor de staatsgeest, voor de zedelijke geest, voor het staatsbewustzijn heeft, dit waar het hem in werkelijke empirische gestalte tegemoet treedt, compleet veracht.

Dit is het raadsel van het mysticisme. Dezelfde fantastische abstractie, die het *staatsbewustzijn* in de ongepaste vorm van de *bureaucratie*, een hiërarchie van het weten, terugvindt, en die deze ongepaste existentie onkritisch als de werkelijke, *ten volle geldige* existentie accepteert, dezelfde mystieke abstractie zegt even onbevangen, dat de werkelijke *empirische* staatsgeest, het *openbare* bewustzijn, louter een potpourri van “gedachten en visies van de *velen*” zou zijn. Zoals deze abstractie aan de bureaucratie een vreemd wezen toekent, wordt aan het ware wezen een ongepaste vorm van verschijning overgelaten. Hegel idealiseert de bureaucratie en empiriseert het openbare bewustzijn. Hegel kan het werkelijke openbare bewustzijn zeer á part behandelen, juist omdat hij het á part bewustzijn als het openbare behandeld heeft. Hij hoeft zich des te minder om de werkelijke

existentie van de staatsgeest te bekommeren, omdat hij meent deze reeds in zijn soi-disant existenties passend gerealiseerd te hebben. Zolang de staatsgeest op mystieke wijze in het voorportaal spookte, werd hem veel eerbied betoond. Hier, waar we hem [in] persona te pakken hebben, wordt er nauwelijks naar hem gekeken.

“Het standen-element heeft de bepaling, dat daarin de algemene aangelegenheid niet slechts *op zichzelf*, maar ook *voor zichzelf* tot existentie komt.” En wel komt die aangelegenheid voor zichzelf tot existentie als het “openbare bewustzijn”, als “*empirische algemeenheid* van de visies en gedachten van de *velen*.”

Het subject-worden van de “algemene aangelegenheid”, die op deze wijze verzelfstandigd wordt, wordt hier als een moment van het levensproces van de “algemene aangelegenheid” weergegeven. In plaats dat de subjecten zich in de “algemene aangelegenheid” verobjectiveren, laat Hegel de “algemene aangelegenheid” naar het “subject” komen. De subjecten hebben niet de “algemene aangelegenheid” als hun ware aangelegenheid nodig, maar de algemene aangelegenheid heeft de subjecten nodig voor haar *formele* existentie. Het is een zaak van de “algemene aangelegenheid” om ook als subject te bestaan.

We moeten hier in het bijzonder acht slaan op het verschil tussen het “*opzichzelfzijn*” en het “*voorzichzelfzijn*” van de algemene aangelegenheid.

De “*algemene aangelegenheid*” existeert al “*op zichzelf*” als het regeringswerk enz.; ze existeert zonder *werkelijk* de *algemene aangelegenheid* te zijn; ze is niets minder dan dit, want ze is niet de aangelegenheid van de “*burgerlijke maatschappij*”. Ze heeft reeds haar *wezenlijke*, op zichzelf zijnde existentie gevonden. Dat ze nu ook werkelijk “openbaar bewustzijn”, dus “*empirische algemeenheid*” wordt, is een zuiver formele zaak en komt als het ware slechts *symbolisch* tot werkelijkheid. De “formele” existentie of de “*empirische*” existentie van de algemene aangelegenheid is gescheiden van haar *substantiële existentie*. De waarheid daarvan is: De *op zichzelf zijnde* “algemene aangelegenheid” is niet *werkelijk algemeen*, en de werkelijke *empirische* algemene aangelegenheid is slechts *formeel*.

Hegel scheidt *inhoud* en *vorm*, *opzichzelfzijn* en *voorzichzelfzijn* en laat het laatste als een *formeel* moment op een uiterlijke manier toetreden. De inhoud is kant en klaar en existeert in vele vormen, die niet de vormen van deze inhoud zijn, waarbij het vanzelf spreekt dat de vorm, die nu als de werkelijke vorm van de inhoud moet gelden, niet de werkelijke inhoud tot inhoud heeft.

De *algemene aangelegenheid* is klaar, zonder de werkelijke aangelegenheid van het volk te zijn. De werkelijke zaak van het volk is zonder het doen van het volk tot stand gekomen. Het standen-element is de *illusoire existentie* van de staatsaangelegenheden als zaak van het volk. Het is de illusie, dat de *algemene aangelegenheid* algemene, dus openbare aangelegenheid is, oftewel de *illusie*, dat de zaak van het volk algemene aangelegenheid is. Zo ver is het zowel in onze staten als in Hegels rechtsfilosofie gekomen, dat de tautologische zin: “De algemene aangelegenheid is de algemene aangelegenheid”, slechts als een *illusie van het praktische bewustzijn* kan verschijnen. Het *standen-element* is de *politieke illusie van de burgerlijke maatschappij*. De *subjectieve* vrijheid verschijnt bij Hegel als *formele* vrijheid (het is zeer zeker belangrijk, dat het vrije ook vrij gedaan wordt, dat de vrijheid niet als onbewust natuurlijk instinct van de maatschappij heerst), juist omdat hij de objectieve vrijheid niet als verwerkelijking, als activiteit van de subjectieve vrijheid heeft laten uitkomen. Omdat hij aan de veronderstelde of werkelijke inhoud van de vrijheid een mystieke drager heeft gegeven, krijgt het werkelijke subject van de vrijheid een formele betekenis.

De scheiding van het *opzichzelf* en het *voorzichzelf*, van substantie en object, is abstract mysticisme.

Hegel stelt in de Opmerking het “standen-element” heel duidelijk als “formeel” en “illusoir” voor.

Zowel het *weten* als de *wil* van het “standen-element” is deels onbeduidend, deels verdacht; d.w.z. het standen-element is geen *inhoudsvolle aanvulling*.

1. “De voorstelling, die het gewone bewustzijn over de noodzaak of het nut van het samenkomen van een standenvertegenwoordiging aanvankelijk voor ogen pleegt te hebben, is voornamelijk deze, dat de afgevaardigden uit het volk of zelfs het volk zelf wel *het beste moet begrijpen*, wat voor zijn welzijn dienstig is, en dat het ongetwijfeld het meest van goede wil is voor dit welzijn. Wat het eerste betreft, is het eerder het geval, dat het volk, in zoverre met dit woord een bijzonder deel van de leden van een staat aangeduid is, het deel uitdrukt, dat *niet weet, wat het wil*. Te weten, wat men wil, en nog meer, wat de wil is van de op en voor zichzelf zijnde wil, de rede, is de vrucht van diepgaande kennis” (die wel in de bureaucratie huist) “en inzicht, wat nu juist niet de zaak van het volk is.”

Iets verderop staat met betrekking tot de standenvertegenwoordiging zelfs:

“De hoogste staatsambtenaren hebben noodzakelijkerwijs een dieper en meer omvattend inzicht in de aard van de instellingen en behoeften van de staat, evenals een grotere routine en bekwaamheid ten aanzien van deze zaken, en *kunnen* zonder standenvertegenwoordiging het beste doen, zoals ze ook voortdurend bij de bijeenkomsten van de standenvertegenwoordiging het beste moeten doen.”

En het spreekt vanzelf, dat dit bij de door Hegel beschreven organisatie volledig waar is.

2. “Wat echter de bij uitstek *goede wil* van de standenvertegenwoordiging voor het algemene welzijn betreft, is in het bovenstaande al eens opgemerkt, dat het tot de visie van het gepeupel, tot het standpunt van het negatieve in het algemeen behoort, om bij de regering een kwade of minder goede wil te veronderstellen; – een veronderstelling, die allereerst, wanneer op gelijke manier geantwoord zou moeten worden, de tegenbeschuldiging tot gevolg zou hebben, dat de standenvertegenwoordiging, daar ze afkomstig is van de enkelheid, het privé-standpunt en de bijzondere belangen, geneigd is om haar werkzaamheid voor deze zaken te gebruiken ten koste van het algemene belang, terwijl daarentegen de andere momenten van de staatsmacht reeds voor zichzelf op het standpunt van de staat gesteld zijn en aan het algemene doel gewijd zijn.”

Dus *weten* en *wil* van de standenvertegenwoordiging zijn deels overbodig, deels verdacht. Het volk weet niet, wat het wil. De standenvertegenwoordiging bezit niet de staatswetenschap in de mate waarin de ambtenaren deze bezitten, die het monopolie hierover voeren. Ze is overbodig voor het volbrengen van de “algemene aangelegenheid”. De ambtenaren *kunnen* dit zonder standenvertegenwoordiging volbrengen, ja ze *moeten* wel ongeacht de standenvertegenwoordiging het beste doen. Wat de inhoud betreft, is de standenvertegenwoordiging dus zuivere luxe. Haar bestaan is dus in de meest woordelijke zin louter: *vorm*.

Wat verder de gezindheid, de wil van de standenvertegenwoordiging betreft, deze is verdacht, want haar leden zijn afkomstig van het privé-standpunt en de privé-belangen. Naar waarheid is het privé-belang haar algemene aangelegenheid en niet de algemene aangelegenheid haar privé-belang. Maar wat een manier van doen toch van de “algemene aangelegenheid” om *vorm* te verkrijgen als algemene aangelegenheid in een wil, die niet weet wat hij wil, op zijn minst niet een bijzonder weten van het algemene bezit, en in een wil, waarvan de eigenlijke inhoud een tegengesteld belang is!

In de moderne staten, evenals in Hegels Rechtsfilosofie is de *bewuste*, de *ware werkelijkheid* van de *algemene aangelegenheid slechts formeel*, oftewel *slechts het formele is werkelijke algemene aangelegenheid*.

Men hoeft Hegel geen verwijten te maken, omdat hij het wezen van de moderne staat schildert, zoals het is, maar omdat hij dat wat is, voor het *wezen van de staat* uitgeeft. Dat het redelijke werkelijk is, wordt juist bewezen in de *tegenspraak* van de *onredelijke*

werkelijkheid, die aan alle kanten het tegendeel is van wat ze uitspreekt, en het tegendeel uitspreekt van wat ze is.

In plaats dat Hegel laat zien, hoe de “algemene aangelegenheid” voor zichzelf, subjectief, dus werkelijk als zodanig existeert, en ook de vorm van algemene aangelegenheid bezit, laat hij slechts zien, dat *vormeloosheid* de subjectiviteit ervan is; en een vorm zonder inhoud moet wel vormeloos zijn. De vorm die de algemene aangelegenheid is, kan slechts een niet-vorm zijn, een zichzelf misleidende, zichzelf tegensprekende vorm zijn, een *schijnvorm*, die zich als deze schijn zal onthullen.

Hegel wil de luxe van het standen-element slechts ter wille van de logica. Het *voorzichzelfzijn* van de algemene aangelegenheid als empirische algemeenheid moet een bestaan hebben. Hegel zoekt niet naar een adequate verwerkelijking van het “voorzichzelfzijn van de algemene aangelegenheid”. Hij stelt zich ermee tevreden een empirische existentie te vinden, die in deze logische categorie kan worden opgelost; dat is dan het standen-element; waarbij hij niet nalaat zelf op te merken, hoe armzalig en tegenstrijdig deze existentie is. En dan verwijt hij het gewone bewustzijn nog, dat het zich met deze logische bevrediging niet laat afschepen, en dat het niet de werkelijkheid door een *willekeurige* abstractie in logica opgelost wil zien, maar de logica in ware objectiviteit omgezet wil zien.

Ik zeg: *willekeurige* abstractie. Want omdat de regeringsmacht de *algemene aangelegenheid* wil, weet en verwerkelijkt, uit het volk voortkomt en een empirische veelheid is (dat het niet om een alheid gaat, leert Hegel ons immers zelf), waarom zou dan niet de regeringsmacht als het “voorzichzelfzijn van de algemene aangelegenheid” bepaald kunnen worden? Of waarom niet de “standenvertegenwoordiging” als het *opzichzelfzijn* van de algemene aangelegenheid, omdat de zaak pas in de regering in het volle licht komt te staan en bepaaldheid, uitvoering en zelfstandigheid verkrijgt?

Maar de ware tegenstelling is: “De algemene aangelegenheid” moet toch ergens in de staat als “werkelijke”, dus “empirische algemene aangelegenheid” *gerepresenteerd* zijn; ze moet ergens in kroon en staatsiekleed van het algemene verschijnen, waardoor het vanzelf tot een rol, tot een illusie wordt.

Het gaat hier om de tegenstelling van het “algemene” als “*vorm*”, in de “vorm van algemeenheid”, en het “algemene als inhoud”.

Bv. in de wetenschap kan een “enkeling” de algemene aangelegenheid volbrengen, en het zijn steeds enkelingen die dat doen. Maar werkelijk algemeen wordt de wetenschap pas, wanneer deze niet meer zaak van de enkeling, maar van de maatschappij is. Dat verandert niet alleen de vorm, maar ook de inhoud. Hier echter gaat het om de staat, waar het volk zelf de algemene aangelegenheid is; hier gaat het om de wil, die zijn ware bestaan als generieke wil slechts in de zelfbewuste wil van het volk heeft. En hier gaat het bovendien om de idee van de staat.

De moderne staat, waarin de “algemene aangelegenheid” en het hiervoor werken een monopolie is, en waarin daarentegen de monopolies de werkelijke algemene aangelegenheden zijn, heeft de wonderbaarlijke vondst gedaan om zich de “algemene aangelegenheid” *louter* als *vorm* toe te eigenen. (De waarheid is, dat slechts de vorm algemene aangelegenheid is). Deze staat heeft zodoende de passende vorm voor zijn inhoud gevonden, die slechts schijnbaar de werkelijke algemene aangelegenheid is.

De constitutionele staat is de staat, waarin het staatsbelang als werkelijk belang van het volk *slechts* formeel, maar als een *bepaalde vorm* naast de werkelijke staat aanwezig is; het staatsbelang heeft hier *formeel* weer werkelijkheid verkregen als volksbelang, maar het moet ook slechts deze *formele werkelijkheid* hebben. Het is tot een formaliteit, tot de haut goût van het volksleven geworden, een *ceremonie*. Het *standen-element* is de *gesanctioneerde, wettelijke leugen* van de constitutionele staten, dat de *staat* het *belang van het volk* of het *volk* het *staatsbelang* is. In de *inhoud* zal deze leugen onthuld worden.

Deze leugen heeft zich als *wetgevende* macht gevestigd, juist omdat de wetgevende macht het algemene tot inhoud heeft, omdat zij meer een zaak van het weten dan van het willen, dus de *metafysische staatsmacht* is; terwijl dezelfde leugen als regeringsmacht óf zich meteen zou moeten ontbinden óf zich in een waarheid zou moeten veranderen. De metafysische staatsmacht was de meest geëigende zetel voor de metafysische, algemene staatsillusie.

“De waarborg, die voor het algemeen welzijn en de openbare vrijheid in de standenvertegenwoordiging ligt, bevindt zich bij enig nadenken niet in het bijzondere inzicht ervan, maar ligt deels wel in een *toevoeging*” (!!)) “van inzicht door de afgevaardigden. Het gaat daarbij voornamelijk om het inzicht in het handelen van ambtenaren, die verder af staan van de toeziende ogen van hogere posities, en in het bijzonder om het inzicht in de meer dringende en speciale behoeften en gebreken, die [zij] concreet voor zich zien. Deels ligt die waarborg echter in de uitwerking, die de te verwachten censuur van velen en wel een openbare censuur met zich meebrengt, [omdat deze ertoe noopt] om al op voorhand het beste inzicht op de zaken en voor te leggen ontwerpen toe te passen en die alleen in overeenstemming met de zuiverste motieven te regelen – een vereiste, dat eveneens voor de leden van de standenvertegenwoordiging zelf van kracht is.”

“Voor wat nu die garantie als zodanig betreft, die in het bijzonder in de standenvertegenwoordiging moet liggen, geldt, dat ook *iedere andere van de staatsinstituties* dit aspect met de standenvertegenwoordiging deelt, nl. een garantie voor het openbare welzijn en de redelijke vrijheid te zijn. Er zijn daaronder instituties, zoals de soevereiniteit van de monarch, de erfelijkheid in de troonopvolging, de rechterlijke organisatie enz., waarin deze garantie in nog veel sterkere mate ligt.

De *specifieke* begripsbepaling van de standenvertegenwoordiging moet derhalve gezocht worden in het feit, dat daarin het subjectieve moment van de algemene vrijheid, het eigen inzicht en de eigen wil van de sfeer, die in deze weergave burgerlijke maatschappij genoemd is, *in relatie tot de staat tot existentie* komt. Dat dit moment een bepaling van de tot totaliteit ontwikkelde idee is, deze innerlijke noodzakelijkheid, die niet met *uiterlijke noodzakelijkheden* en *nuttigheden* verwisseld mag worden, volgt, zoals steeds, uit het filosofische gezichtspunt.”

De openbare, algemene vrijheid is in de andere staatsinstituties zogenaamd verzekerd; de standenvertegenwoordiging is er de zogenaamde garantie van. [Een feit is,] Dat het volk aan de standenvertegenwoordiging, waarin het zich zelf meent te verzekeren, meer gewicht toekent dan aan de instituties die zonder zijn doen de assuranties van zijn vrijheid zouden zijn, die zijn vrijheid zouden activeren, zonder deze echt te activeren. Hegels opzet om de standenvertegenwoordiging met de andere instituties op één lijn te stellen, is in tegenspraak met haar wezen.

Hegel lost het raadsel op, als hij de “specifieke begripsbepaling van het standenvertegenwoordiging” vindt in het feit, dat daarin “het eigen inzicht en de eigen wil van de burgerlijke maatschappij *in relatie tot de staat tot existentie* komt.” Het is de *reflectie van de burgerlijke maatschappij op de staat*. Zoals de bureaucraten *afgevaardigden van de staat* naar de burgerlijke maatschappij zijn, zo is de standenvertegenwoordiging *afgevaardigde van de burgerlijke maatschappij* naar de staat. Het zijn dus steeds *transacties* van twee *tegengestelde willen*.

In de Toelichting bij deze paragraaf staat:

“De positie van de regering tot de standenvertegenwoordiging moet niet een *wezenlijk* vijandige zijn, en het geloof in de noodzaak van deze vijandige verhouding is een trieste dwaling”; is een “trieste waarheid.”

“De regering is geen partij, waar een andere tegenover staat.”

Omgekeerd.

“De belastingen, waarin de standenvertegenwoordiging toestemt, moeten verder niet als een *geschenk* gezien worden, dat aan de staat gegeven wordt, maar als toegestaan voor het welzijn van de toestemmers zelf.”

Het toestemmen in belastingen is in de constitutionele staat volgens de mening noodzakelijkerwijs een geschenk.

“Wat de eigenlijke betekenis van de standenvertegenwoordiging uitmaakt, is, dat *de staat* daardoor *in het subjectieve bewustzijn van het volk treedt*, en dat het volk aan de staat begint deel te hebben.”

Het laatste is geheel juist. Het volk in de standenvertegenwoordiging *begint* deel te hebben aan de staat, en evenzo treedt de staat als een andere wereld in het subjectieve bewustzijn van het volk. Hoe kan Hegel dit begin echter voor de volle *realiteit* uitgeven!

§ 302. “Als *bemiddelend* orgaan beschouwd, staat de standenvertegenwoordiging turven enerzijds de regering als zodanig en anderzijds het in de bijzondere sferen en individuen ontbonden volk. Haar bepaling vereist van de standenvertegenwoordiging de *zin* en de *gezindheid* van de *staat* en de *regering*, evenzeer als van de *belangen* van de *bijzondere* kringen en de *enkelingen*. Tegelijk heeft deze positie de betekenis van een met de georganiseerde regeringsmacht gemeenschappelijke bemiddeling. Deze bemiddeling bestaat erin, dat noch de vorstelijke macht als *extreem* geïsoleerd raakt en daardoor als louter heersersmacht en willekeur verschijnt, noch de bijzondere belangen van gemeenten, corporatie. en individuen zich isoleren, of nog meer, dat de enkelingen niet gaan optreden als *menigte* en in *drommen*, en bijgevolg tot een anorganisch menen en willen komen en tot een louter massaal geweld tegen de organische staat.”

Staat en regering worden steeds als identiek aan de ene kant geplaatst en het volk aan de andere kant, als ontbonden in de bijzondere sferen en individuen. De standenvertegenwoordiging staat als *bemiddelend* orgaan tussen deze twee. De standenvertegenwoordiging is het midden, waarin “zin en gezindheid van de staat en regering” samenkomen en verenigd moeten zijn met “zin en gezindheid van de bijzondere kringen en de enkelingen.” De identiteit van deze twee “tegengestelde denkwijzen en gezindheden”, in welke identiteit eigenlijk de staat moest liggen, verkrijgt een *symbolische* weergave in de *standenvertegenwoordiging*. De transactie tussen staat en burgerlijke maatschappij verschijnt als een *bijzondere* sfeer. De standenvertegenwoordiging is de *synthese tussen staat en burgerlijke maatschappij*. Hoe ze het echter moet aanleggen om twee elkaar tegensprekende gezindheden in zich te verenigen, is niet vermeld. De *standenvertegenwoordiging* is de *gevestigde tegenspraak* van staat en burgerlijke maatschappij in de staat. Tegelijk is ze de *eis* om deze tegenspraak *op te lossen*.

“Tegelijk heeft deze positie de betekenis van een met de *georganiseerde* regeringsmacht gemeenschappelijke bemiddeling, enz.”

De standenvertegenwoordiging *bemiddelt* niet alleen volk en regering. Ze verhindert dat de “vorstelijke macht” een geïsoleerd *extreem* wordt, die daarmee als “louter heersersmacht en willekeur” zou verschijnen; evenzo de “isolering” van de “bijzondere” belangen enz., en eveneens verhindert ze “het optreden van de enkelingen als *menigte* en in *drommen*.” Deze bemiddeling voltrekt de standenvertegenwoordiging samen met de georganiseerde regeringsmacht. In een staat waarin de “positie” van de “standenvertegenwoordiging” verhindert, “dat de enkelingen gaan optreden als *menigte* of in *drommen*, en bijgevolg tot een anorganisch menen en willen komen en tot een louter massaal geweld tegen de organische staat”, daar existeert de “*organische* staat” buiten de “*menigte*” en de “*drommen*”; of daar behoren de “*menigte*” en de “*drommen*” wel tot de organisatie van de staat, alleen moet hun “anorganische menen en willen” niet tot “menen en willen tegen de staat” komen, door welke *bepaalde richting* het “organisch” menen en willen zou worden. Op dezelfde wijze moet dit “massale geweld” slechts “massaal” blijven, zodat het verstand buiten de massa blijft

en deze zich dus niet zelf in beweging kan zetten, maar slechts door de monopolisten van de “organische staat” in beweging gezet en als massaal geweld geëxploiteerd kan worden. Waar niet “de bijzondere belangen van gemeenten, corporaties en enkelingen” zich tegenover de staat isoleren, maar de “enkelingen gaan optreden als *menigte* en in *drommen*, en bijgevolg tot een anorganisch menen en willen komen en tot een louter massaal geweld tegen de staat”, daar wordt juist aangetoond, dat niet een “bijzonder belang” in strijd is met de staat, maar dat de “werkelijke organische algemene gedachte van de menigte en de drommen” niet de “gedachte van de organische staat” is, en in de staat niet zijn realisatie vindt. Waardoor verschijnt nu de standenvertegenwoordiging als bemiddeling tegen dit extreem? Alleen doordat “de bijzondere belangen van gemeenten, corporaties en individuen zich isoleren”, oftewel doordat hun geïsoleerde belangen *hun rekening bij de staat via de standenvertegenwoordiging afsluiten*; en tegelijk doordat het “anorganische menen en willen van menigte en drommen” in de schepping van de standenvertegenwoordiging zijn *wil* (zijn activiteit) en in de beoordeling van de activiteit ervan zijn “menen” heeft laten werken en het bedrog van zijn objectivering heeft mogen genieten. De “standenvertegenwoordiging” behoedt de staat voor de anorganische drommen slechts door de desorganisatie van deze drommen.

Tegelijk echter moet ze ertegen bemiddelen, “dat de bijzondere belangen van gemeenten, corporaties en individuen zich” niet “isoleren”. Ze bemiddelt ertegen, 1. doordat ze met het “staatsbelang” transacties afsluit, 2. doordat ze zelf de “*politieke isolering*” van deze bijzondere belangen is; ze is deze *isolering als politieke handeling*, doordat door haar deze “geïsoleerde belangen” de rang van het “algemene” krijgen.

Ten slotte moet de standenvertegenwoordiging bemiddelen tegen de “*isolering*” van de vorstelijke macht als een “*extreem*” (die “daardoor als louter heersersmacht en willekeur *zou verschijnen*”). Dat is in zoverre juist, als het *principe* van de *vorstelijke macht* (de willekeur) door haar begrensd wordt. De vorstelijke macht houdt daardoor óf werkelijk op het extreem van de vorstelijke macht te zijn (en de vorstelijke macht existeert slechts als een extreem, als een eenzijdigheid, omdat deze macht geen organisch principe is) en wordt een *schijnmacht*, een symbool, óf de vorstelijke macht verliest slechts de *schijn* van willekeur en loutere heersersmacht.

De standenvertegenwoordiging bemiddelt tegen de “*isolering*” van de bijzondere belangen, doordat ze deze *isolering* als politieke handeling voorstelt. Ze bemiddelt tegen de *isolering* van de vorstelijke macht als een extreem, deels door zelf een deel van de vorstelijke macht te worden, deels door de regeringsmacht tot een *extreem* te maken.

In de “standenvertegenwoordiging” komen alle tegenspraken van de moderne staatsorganisatie samen. Ze is de “bemiddelaar” naar alle kanten, omdat ze zelf naar alle kanten “middeling” is.

Opvallend is, dat Hegel ten aanzien van de standenvertegenwoordiging niet zo zeer de inhoud van haar activiteit, de wetgevende macht ontwikkelt, als wel haar *positie*, haar politieke rang.

Verder valt het volgende op te merken: eerst staat volgens Hegel de *standenvertegenwoordiging* “tussen *enerzijds* de *regering als zodanig* en *anderzijds* het in de bijzondere sferen en individuen ontbonden *volk*.” Maar vervolgens heeft haar positie, zoals in het bovenstaande ontwikkeld is, “de betekenis van een met de georganiseerde regeringsmacht *gemeenschappelijke* bemiddeling.”

In de eerste positie is de *standenvertegenwoordiging* het volk tegen de regering, maar *het volk en miniature*. Dit is haar oppositionele positie.

In de tweede positie is ze de regering tegen het volk, maar de uitgebreide regering. Dit is haar conservatieve positie. Ze is zelf een deel van de regeringsmacht tegen het volk, maar zo dat ze tegelijk de betekenis heeft, het volk tegen de regering te zijn.

Hegel heeft in het bovenstaande de “wetgevende macht als totaliteit” (§ 300) gekenmerkt. De *standenvertegenwoordiging* is werkelijk deze *totaliteit*, de staat in de staat, maar juist in haar komt tot *verschijning*, dat de staat niet de totaliteit, maar een dualisme is. De *standenvertegenwoordiging* stelt de staat voor in een maatschappij, die *geen* staat *is*. De staat is *louter* een *voorstelling*.

In de Opmerking zegt Hegel:

“Het behoort tot de belangrijkste logische inzichten, dat een bepaald moment, dat in een tegenstelling de positie van een extreem heeft, daardoor ophoudt dit te zijn en *organisch* moment is, doordat dit moment tegelijk *midden* is.”

(Zo is de *standenvertegenwoordiging* ten eerste het extreem van het volk tegen de regering, maar 2. tegelijk het midden tussen volk en regering, oftewel het is de *tegenstelling in het volk* zelf. De tegenstelling van regering en volk wordt bemiddeld door de tegenstelling tussen *standenvertegenwoordiging* en *volk*. De *standenvertegenwoordiging* heeft naar de kant van de regering toe de positie van het volk, maar naar de kant van het volk toe de positie van de regering. Doordat het volk als *voorstelling*, als fantasie, illusie, *representatie* tot stand komt – het *voorgestelde* volk of de *standenvertegenwoordiging*, als een *bijzondere macht* tegelijk gescheiden van het werkelijke volk – heft [dit] de werkelijke tegenstelling tussen volk en regering op. Het volk is hier al zo toebereid als het in het onderhavige organisme toebereid moet zijn, nl. zo dat het geen vastbesloten karakter heeft).

“Bij het hier beschouwde thema is het des te belangrijker om dit aspect naar voren te halen, omdat het tot de veelvuldig voorkomende, maar hoogst gevaarlijke vooroordelen behoort, om de *standenvertegenwoordiging* hoofdzakelijk vanuit het gezichtspunt van de *tegenstelling* tot de regering voor te stellen, alsof dit haar wezenlijke positie zou zijn. Organisch, d.w.z. in de totaliteit opgenomen, bewijst het *standen-element* zich *slechts door de functie van bemiddeling*. Daarmee is de *tegenstelling* zelf tot *schijn* gereduceerd. Wanneer deze tegenstelling, in zoverre zij tot *verschijning* komt, niet alleen maar de oppervlakte zou betreffen, maar *werkelijk* een *substantiële tegenstelling* zou worden, dan zou de staat aan zijn ondergang bezig zijn. Het is er uit de aard der zaak een teken van dat de tegenstrijdigheid niet van zo’n fundamentele aard is, wanneer de onderwerpen van het *standen-element* niet de wezenlijke elementen van het staatsorganisme, maar meer speciale en meer neutrale dingen betreffen, en wanneer de passie, die toch aan deze inhoud verbonden wordt, tot partijzucht ter wille van een louter subjectief belang wordt, bijvoorbeeld om de hogere posities in de staat.”

In de Toelichting staat:

“De constitutie is wezenlijk een systeem van bemiddeling.”

§ 303. “De *algemene stand*, die zich nader aan de *dienst van de regering* wijdt, heeft onmiddellijk in zijn bepaling, dat het algemene het doel van zijn wezenlijke activiteit is; in het *standen-element* van de wetgevende macht komt de *privaatstand* tot *politieke betekenis* en werkzaamheid. Deze *privaatstand* nu kan daarbij niet verschijnen als een louter ongedifferentieerde massa, noch als een in zijn atomen ontbonden menigte, maar hij verschijnt hier als dat *wat hij reeds is*; namelijk onderscheiden in de stand die zich op de substantiële verhouding baseert en de stand die zich baseert op de bijzondere behoeften en op de arbeid die deze behoeften bemiddelt. Alleen zo verbindt in dit opzicht het in de staat werkelijke *bijzondere* zich op waarachtige wijze met het algemene.”

Hier hebben we de oplossing van het raadsel. “In het *standen-element* van de wetgevende macht komt de *privaat-stand* tot *politieke betekenis*.” Het spreekt vanzelf dat de *privaatstand* volgens dat wat hij is, volgens zijn *geleding in de burgerlijke maatschappij* tot deze betekenis komt. (De algemene stand heeft Hegel reeds gekenmerkt als de stand die zich aan de regering wijdt: de algemene stand wordt dus door de regeringsmacht in de wetgevende macht vertegenwoordigd).

Het standen-element is: *de politieke betekenis van de privaatstand*, van de onpolitieke stand, een *contradictio in adjecto*. Oftewel in de door Hegel beschreven stand heeft de *privaatstand* (en verder in het algemeen het onderscheid binnen de privaatstand) een *politieke* betekenis. De *privaatstand* behoort tot het wezen, tot de politiek van deze staat. De staat geeft hem dus ook een *politieke betekenis*, d.w.z. een andere dan zijn werkelijke betekenis.

In de Opmerking staat:

“Dit gaat tegen een andere gangbare voorstelling in, dat, waar de privaatstand tot *deelname* aan de algemene zaak in de wetgevende macht verheven wordt, deze daarbij wel in de vorm van *enkelingen* moet verschijnen, zij het, dat ze vertegenwoordigers voor deze functie kiezen, of dat zelfs iedereen daarbij een stem zou moeten uitbrengen. Deze atomistische, abstracte visie komt reeds te vervallen in het gezin, evenals in de burgerlijke maatschappij, waar de enkeling slechts als lid van iets algemeen, tot verschijning komt. De staat echter is wezenlijk een organisatie van geledingen, die *voor zichzelf* kringen zijn, en in de staat mag géén moment zich als een anorganische menigte laten zien. *De velen* als enkelingen, wat men graag onder volk verstaat, zijn wel een *gezamenlijk* iets, maar slechts als *menigte*, – een vormeloze massa, waarvan het bewegen en doen juist daardoor slechts elementair, redeloos, wild en verschrikkelijk zou zijn.”

“Wanneer men de in die kringen reeds voorhanden gemeenschappen, daar waar ze het politieke, d.w.z. het standpunt van de *hoogste concrete algemeenheid* binnentreden, in zijn voorstellingswijze weer ontbindt in een menigte van individuen, houdt men juist daarmee het *burgerlijke en het politieke leven van elkaar gescheiden*. Men laat dan dit politieke leven als het ware in de lucht hangen, omdat de basis ervan slechts de abstracte enkelheid van willekeur en mening zou zijn. De basis van het politieke leven zou dan het toeval zijn, en niet een op en voor zichzelf *vaste en bevoegde* grondslag.”

“Hoewel in de voorstelling van zogenaamde theorieën de *standen van de burgerlijke maatschappij* als zodanig en de *standenvertegenwoordiging in politieke zin* ver uit elkaar liggen, heeft toch de *taal* deze vereniging, die *vroeger* zonder meer *voorhanden* was, nog behouden.”

“De *algemene* stand, die zich nader *aan de dienst van de regering* wijdt.”

Hegel gaat van de vooronderstelling uit, dat de *algemene* stand in “dienst van de regering” staat. Hij veronderstelt de algemene intelligentie “als stand en bestendig.”

“In het *standen-element*” enz. De “politieke betekenis en werkzaamheid” van de *privaatstand* is een *bijzondere* betekenis en werkzaamheid ervan.

De *privaatstand* verandert niet in de *politieke stand*, maar treedt als *privaatstand* in zijn politieke werkzaamheid en betekenis. Hij heeft niet zonder meer politieke werkzaamheid en betekenis. Zijn politieke werkzaamheid en betekenis is de *politieke werkzaamheid en betekenis van de privaatstand als privaat-stand*. De privaatstand kan dus slechts volgens het *standsverschil van de burgerlijke maatschappij* in de politieke sfeer treden.

Het *standsverschil* van de burgerlijke maatschappij wordt een politiek verschil.

Reeds de *taal*, zegt Hegel, drukt de identiteit van de *standen van de burgerlijke maatschappij* en de *standenvertegenwoordiging in politieke zin* uit, een “vereniging”, “die *vroeger* zonder meer *voorhanden* was”, dus, moet men concluderen, tegenwoordig niet meer voorhanden is.

Hegel vindt, dat “in dit opzicht het *in* de staat werkelijke *bijzondere* zich op waarachtige wijze met het algemene” verbindt. De *scheiding van “het burgerlijke en het politieke leven” moet op deze wijze opgeheven zijn en hun “identiteit” moet tot stand gebracht zijn*.

Hegel baseert zich op het volgende:

“In die kringen” (gezin en burgerlijke maatschappij) “zijn reeds *gemeenschappen* voorhanden.” Hoe kan men deze daar, “waar ze het politieke, d.w.z.

het standpunt van de *hoogste concrete algemeenheid* binnentreden”, weer willen “ontbinden in een menigte van individuen”?

Het is belangrijk deze ontwikkeling precies na te lopen.

Het toppunt van Hegels identiteit was, zoals hij zelf toegeeft, de *middeleeuwen*. Hier waren de *standen van de burgerlijke maatschappij* als zodanig en de *politieke standenvertegenwoordiging* identiek. Men kan de geest van de middeleeuwen zo uitspreken: De standen van de burgerlijke maatschappij en de politieke standenvertegenwoordiging waren identiek, omdat de burgerlijke maatschappij de politieke maatschappij was, omdat het organische principe van de burgerlijke maatschappij het principe van de staat was.

Alleen gaat Hegel uit van de *scheiding* van “*burgerlijke maatschappij*” en “*politieke staat*” als twee vaste tegengesteldheden, twee werkelijk verschillende sferen. Deze scheiding is inderdaad *werkelijk* in de *moderne* staat voorhanden. De identiteit van de burgerlijke en de politieke standen was de *uitdrukking* van de *identiteit* van de burgerlijke en de politieke maatschappij. Deze identiteit is verdwenen. Hegel veronderstelt reeds dat die identiteit verdwenen is. Als de identiteit van de burgerlijke en de politieke standen de waarheid zou uitdrukken, dan *kon* dit dus nog slechts een uitdrukking van de *scheiding* van de burgerlijke en de politieke maatschappij zijn! Of veeleer: slechts de *scheiding* van de burgerlijke en de politieke maatschappij drukt de *ware* verhouding van de burgerlijke en politieke *moderne* maatschappij uit.

Ten tweede: Hegel heeft het hier over de *politieke* standenvertegenwoordiging in een heel andere zin dan bij de *politieke* standen van de middeleeuwen past, waarvan de identiteit *met de standen van de burgerlijke maatschappij* wordt uitgesproken.

Hun hele bestaan was politiek; hun bestaan was het bestaan van de staat. Hun *wetgevende activiteit*, hun *toestemming tot belastingen voor het Rijk* was slechts een *bijzonder* uitvloeisel van hun *algemene* politieke betekenis en werkzaamheid. Hun stand was hun staat. De verhouding tot het Rijk was slechts een transactieverhouding van deze verschillende staten met de *nationaliteit*, want de politieke staat als onderscheiden van de burgerlijke maatschappij was niets anders dan de *representatie van de nationaliteit*. De nationaliteit was de point d’honneur, de *κατ’ ἐξοχήν* politieke zin van deze verschillende corporaties enz., en slechts daarop waren de belastingen betrokken. Dat was de verhouding van de wetgevende standen tot het Rijk. Net zo stond het met de standen *binnen de bijzondere vorstendommen*. Het *vorstendom*, de *soevereiniteit*, was hier een *bijzondere* stand, die bepaalde privileges had, maar evenzeer door de privileges van de andere standen gehinderd werd. (Bij de Grieken was de burgerlijke maatschappij *slaaf* van de politieke). De algemene *wetgevende werkzaamheid* van de standen van de burgerlijke maatschappij was geenszins een tot *politieke* betekenis en werkzaamheid komen van de *privaatstand*, maar veeleer louter uitvloeisel van hun *werkelijke en algemene* politieke betekenis en werkzaamheid. Hun optreden als wetgevende macht was alleen maar een complement van hun soevereine en regerende (uitvoerende) macht; het betekende veeleer dat zij tot de geheel algemene aangelegenheid kwamen als tot een *private zaak*, tot de soevereiniteit als *privaatstand*. De standen van de burgerlijke maatschappij waren in de middeleeuwen als *zodanig* tegelijk wetgevend, omdat ze *geen* privaatsstanden waren, of omdat de *privaatsstanden* politieke standen waren. De middeleeuwse standen kwamen als politiek standen-element niet tot een nieuwe bepaling. Ze werden niet *politiek*, omdat ze deel hadden aan de wetgeving; maar ze hadden deel aan de wetgeving, omdat ze *politieke* standen waren. Wat heeft dat nu met Hegels *privaatstand* gemeen, die als *wetgevend* element tot een politieke bravoure-aria, tot een extatische toestand, tot een aparte, frappante, bij uitzondering politieke betekenis en werkzaamheid komt?

In deze ontwikkeling vindt men alle *tegenspraken* van Hegels weergave bij elkaar.

1. Hij heeft de *scheiding* van burgerlijke maatschappij en politieke staat (een moderne toestand) voorondersteld en als *noodzakelijk moment van de idee* ontwikkeld, als absolute waarheid van de rede. Hij heeft de politieke staat in zijn *moderne* gestalte van de *scheiding* van de verschillende machten weergegeven. Hij heeft aan de werkelijke *handelende* staat de bureaucratie als lijf gegeven en deze als de wetende geest boven het materialisme van de burgerlijke maatschappij aangesteld. Hij heeft het op en voor zichzelf zijnde algemene van de staat tegenover het bijzondere belang en de behoefte van de burgerlijke maatschappij gesteld. In één woord: Hij geeft overal het *conflict* van burgerlijke maatschappij en staat weer.

2. Hegel stelt de burgerlijke maatschappij als *privaatstand* tegenover de staat.

3. Hij kenmerkt het *standen*-element van de wetgevende macht als het louter *politieke formalisme* van de burgerlijke maatschappij. Hij karakteriseert het als een *verhouding van reflectie van de burgerlijke maatschappij tot de staat*, een verhouding die het *wezen* van de staat niet wijzigt. Een verhouding van reflectie is ook de hoogste identiteit tussen wezenlijk verschillende dingen.

Anderzijds wil Hegel:

1. De burgerlijke maatschappij bij haar zelfconstituering tot wetgevend element noch als een louter ongedifferentieerde massa, noch als een in zijn atomen ontbonden menigte laten verschijnen. Hij wil *geen* scheiding van *het burgerlijke en het politieke leven*.

2. Hij vergeet dat het om een verhouding van reflectie gaat, en maakt de burgerlijke standen als zodanig tot politieke standenvertegenwoordiging, maar weer alleen ten aanzien van de wetgevende macht, zodat haar werkzaamheid zelf het bewijs van de scheiding is.

Hij maakt het *standen-element* tot uitdrukking van de *scheiding*, maar tegelijk moet het de representant van een identiteit zijn, die er niet is. Hegel weet van de scheiding van burgerlijke maatschappij en politieke staat, maar hij wil, dat binnen de staat de eenheid ervan uitgedrukt is; en dit moet dan zo bewerkstelligd worden dat de standen van de burgerlijke maatschappij tegelijk als zodanig het *standen-element* van de wetgevende macht vormen (cf. XXIV, X).

De diepere zin bij Hegel ligt in het feit, dat hij de scheiding van burgerlijke en politieke maatschappij als een *tegenspraak* ervaart. Maar zijn fout is, dat hij zich met de *schijn* van een oplossing hiervoor tevreden stelt en deze schijn voor de zaak zelf uitgeeft. Daarentegen eisen de door hem verachte “*zogenaamde theorieën*” de “*scheiding*” van burgerlijke en politieke standen. Ze doen dit met recht, want ze spreken een *consequentie* van de moderne maatschappij uit, doordat hier de *politieke standenvertegenwoordiging* juist niets anders is dan de feitelijke uitdrukking van de werkelijke verhouding van staat en burgerlijke maatschappij, nl. hun *scheiding*.

Hegel heeft de zaak, waar het hier om gaat, niet bij de bekende naam genoemd. Het is de strijdvraag tussen *representatieve* en *standsgewijze* constitutie. De representatieve constitutie is een grote vooruitgang, omdat deze de *open, onvervalste, consequente* uitdrukking van de *moderne staatstoestand* is. Deze constitutie is de *onverholene tegenspraak*.

Voordat we op de zaak zelf ingaan, werpen we nog eens een blik op Hegels weergave.

“In het *standen-element* van de wetgevende macht komt de *privaatstand* tot *politieke* betekenis.”

Eerder (§ 301, Opmerking) stond er:

“De *specifieke* begripsbepaling van de *standenvertegenwoordiging* moet derhalve gezocht worden in het feit, dat daarin ... het eigen inzicht en de eigen wil van de sfeer, die in deze weergave *burgerlijke maatschappij* genoemd is, in *relatie tot de staat tot existentie* komt.”

Vatten we dit samen, dan volgt: “De *burgerlijke maatschappij* is de *privaatstand*”, of de *privaatstand* is de onmiddellijke, wezenlijke, concrete stand van de burgerlijke maatschappij. Pas in het standenelement van de wetgevende macht verkrijgt de burgerlijke maatschappij “*politieke betekenis en werkzaamheid*.” Dit is iets nieuws, dat zij erbij krijgt,

een *bijzondere* functie, want juist haar karakter als *privaatstand* drukt haar *tegenstelling* tot politieke relevantie en werkzaamheid, dus het ontberen van een politiek karakter uit; drukt uit dat de burgerlijke maatschappij op en voor zichzelf *zonder* politieke betekenis en werkzaamheid is. De *privaatstand* is de stand van de burgerlijke maatschappij, oftewel de burgerlijke maatschappij is de *privaatstand*. Hegel sluit daarom ook consequent de “algemene stand” uit van het “standen-element van de wetgevende macht.”

De *algemene* stand, die zich nader aan de *dienst* van de *regering* wijdt, heeft onmiddellijk in zijn bepaling, dat het algemene het doel van zijn wezenlijke activiteit is.”

De burgerlijke maatschappij of de *privaatstand* heeft dit niet als bepaling; zijn wezenlijke activiteit heeft niet de bepaling, dat het algemene zijn doel is, of zijn wezenlijke activiteit is geen bepaling van het algemene, *geen algemene* bepaling. De *privaatstand* is de stand van de burgerlijke maatschappij tegen de stand. De stand van de burgerlijke maatschappij is *geen* politieke stand.

Doordat Hegel de burgerlijke maatschappij als *privaatstand* kenmerkt, heeft hij de standsverschillen van de burgerlijke maatschappij tot *niet*-politieke verschillen verklaard en heeft hij het burgerlijke en het politieke leven tot heterogene, zelfs *tegengestelde* zaken verklaard. Hoe gaat hij nu verder?

“Deze *privaatstand* nu kan daarbij niet verschijnen als een louter ongedifferentieerde massa, noch als een in zijn atomen ontbonden menigte, maar hij verschijnt hier als dat, *wat hij reeds is*, namelijk onderscheiden in de *stand* die zich op de substantiële verhouding baseert en de *stand* die zich baseert op de bijzondere behoeften en op de arbeid die deze behoeften bemiddelt (§ 201 ff.). Alleen zo verbindt in dit opzicht het in de staat werkelijke *bijzondere* zich op waarachtige wijze met het algemene.”

Als een “louter ongedifferentieerde massa” kan de burgerlijke maatschappij (de *privaatstand*) in zijn wetgevende standenactiviteit inderdaad niet verschijnen, omdat de louter ongedifferentieerde massa” slechts in de “voorstelling”, in de “fantasie”, maar niet in de *werkelijkheid* existeert. Er zijn hier slechts grotere of kleinere toevallige massa’s (steden, gehuchten, enz.). Deze massa’s of deze massa *verschijnt* niet slechts, maar is overal realiter “een in zijn atomen ontbonden menigte” en in deze geatomiseerde toestand *moet* deze massa dan ook wel verschijnen en optreden in haar *politieke* standenactiviteit. “Als dat, *wat hij reeds is*, kan de *privaatstand*, de burgerlijke maatschappij hier niet verschijnen. Want wat is deze stand reeds? *Privaatstand*, d.w.z. tegenstelling tot en scheiding van de staat. Om tot “politieke betekenis en werkzaamheid” te komen, moet hij veeleer zichzelf opgeven, als dat wat hij is, als *privaatstand*. Daardoor verkrijgt hij juist pas zijn “*politieke* betekenis en werkzaamheid.” Deze politieke handeling is een volledige transsubstantiatie. Hierbij moet de burgerlijke maatschappij volledig met zichzelf als burgerlijke maatschappij, als *privaatstand* breken, en een deel van zijn wezen doen gelden, dat niet alleen met de werkelijke burgerlijke existentie van zijn wezen niets gemeen heeft, maar zelfs in een rechtstreekse tegenstelling ermee verkeert.

Bij de enkeling verschijnt hier wat de *algemene wet* is. Burgerlijke maatschappij en staat zijn gescheiden. Dus zijn ook de staatsburger en de burger als lid van de burgerlijke maatschappij gescheiden. Hij moet dus zichzelf *wezenlijk uiteenleggen*. Als *werkelijke burger* treft hij zich aan in een dubbele organisatie, de *bureaucratische* – deze is een uiterlijke, formele bepaling van de aan gene zijde liggende staat, van de regeringsmacht, die hem en zijn zelfstandige werkelijkheid niet raakt – en de *sociale*, de organisatie van de burgerlijke maatschappij. Maar hierna staat hij als *privé-man* buiten de staat; deze organisatie raakt de politieke staat als zodanig niet. De eerste is een staatsorganisatie, waarvoor hij steeds de *materie* levert. De tweede is een *burgerlijke organisatie*, waarvan de materie niet de staat is. In de eerste stelt de staat zich als formele tegenstelling tegenover hem op, in de tweede stelt hij zichzelf als materiële tegenstelling tegenover de staat op. Om zich dus als *werkelijke*

staatsburger op te stellen, om politieke relevantie en werkzaamheid te verkrijgen, moet hij uit zijn burgerlijke werkelijkheid stappen, daarvan abstraheren en zich vanuit deze hele organisatie in zijn individualiteit terugtrekken; want de enige existentie die hij voor zijn staatsburgerschap vindt, is zijn pure, naakte *individualiteit*, want de existentie van de staat als regering is zonder hem gereed, en zijn existentie in de burgerlijke maatschappij is zonder de staat gereed. Slechts in tegenspraak met deze *enige aanwezige gemeenschappen*, slechts als *individu* kan hij *staatsburger* zijn. Zijn existentie als staatsburger is er een die buiten zijn *gemeenschappelijke* existentie ligt, die dus zuiver *individueel* is. Het is immers pas de “wetgevende macht” als “macht”, waarin zijn staatsburgerschap de *organisatie*, het *gemeenschappelijk lichaam* moet verkrijgen. *Voorafgaand* aan de “wetgevende macht” existeert de burgerlijke maatschappij, de *privaatstand* niet als *staatsorganisatie*, en om als zodanig tot existentie te komen, moet zijn *werkelijke organisatie*, het werkelijke burgerlijke leven als *niet aanwezig* gesteld worden; want het standen-element van de wetgevende macht heeft juist de bepaling, dat de *privaatstand*, de *burgerlijke maatschappij* als *niet aanwezig* gesteld wordt. De scheiding van burgerlijke maatschappij en politieke staat verschijnt noodzakelijkerwijs als een scheiding tussen de *politieke* burger, de staatsburger, en de burgerlijke maatschappij, zijn eigen werkelijke, empirische werkelijkheid; want als staatsidealist is hij een *heel ander*, van zijn werkelijkheid *verschillend*, onderscheiden, tegengesteld *wezen*. De burgerlijke maatschappij bewerkstelligt hier in zichzelf de verhouding van staat en burgerlijke maatschappij, die anderzijds reeds als *bureaucratie* existeert. In het standen-element wordt het algemene werkelijk *voor zichzelf*, wat het *op zichzelf* is, namelijk *tegenstelling tot het bijzondere*. De burger moet zijn stand, de burgerlijke maatschappij, de *privaatstand* van zich afstropen om tot politieke betekenis en werkzaamheid te komen; want juist deze *stand* staat tussen het *individu* en de *politieke* staat.

Wanneer Hegel reeds het geheel van de burgerlijke maatschappij als *privaatstand* contrasteert met de politieke staat, dan spreekt het vanzelf, dat de onderscheidingen *binnen* de *privaatstand*, de verschillende burgerlijke standen slechts van private betekenis zijn met betrekking tot de staat, dus geen politieke betekenis hebben. Want de verschillende burgerlijke standen zijn enkel de verwerkelijking, de existentie van het *principe*, van de *privaatstand* als principe van de burgerlijke maatschappij. Wanneer echter het principe moet worden opgegeven, dan zijn vanzelfsprekend in nog *sterkere* mate de uiteengelegde delen *binnen* dit principe niet aanwezig voor de politieke staat.

“Alleen zo”, besluit Hegel de paragraaf, “verbindt in dit opzicht het in de staat werkelijke *bijzondere* zich op waarachtige wijze met het algemene.”

Maar Hegel verwisselt hier de staat als het geheel van het bestaan van een volk met de politieke staat. Het genoemde bijzondere is niet het “*bijzondere in*”, maar eerder “*buiten de staat*”, namelijk buiten de politieke staat. Het is niet alleen niet “het in de staat werkelijke bijzondere”, maar ook de “*onwerkelijkheid* van de staat.” Hegel wil de stelling ontwikkelen dat de standen van de burgerlijke maatschappij en de politieke standenvertegenwoordiging gelijk zijn, en om dit te bewijzen, veronderstelt hij dat de standen van de burgerlijke maatschappij de “*verbijzondering* van de politieke staat” zijn, d.w.z. dat de burgerlijke maatschappij de politieke maatschappij is. De uitdrukking: “het bijzondere *in* de staat” kan hier slechts als: “de *verbijzondering* van de staat” zin hebben. Hegel kiest de vage uitdrukking vanuit een slecht geweten. Hij heeft zelf niet alleen het tegendeel ontwikkeld, hij bevestigt het zelfs nog in deze paragraaf door de burgerlijke maatschappij als “*privaatstand*” aan te duiden. Zeer voorzichtig is ook de bepaling, dat het bijzondere zich met het algemene “*verbindt*”. Verbinden kan men de meest heterogene dingen. Het gaat hier echter niet om een langzame *overgang*, maar om een *transsubstantiatie*, en het helpt niets om deze kloof, waar Hegel over heen springt en die door de sprong zelf aangetoond wordt, niet te willen zien.

Hegel zegt in de Opmerking:

“Dit gaat tegen een andere gangbare voorstelling in” enz. We hebben juist laten zien, hoe deze gangbare voorstelling op consequente en noodzakelijke wijze een “noodzakelijke voorstelling van de huidige ontwikkeling van het volk” is een hoe Hegels voorstelling, ofschoon in zekere kringen zeer gangbaar, niettemin een onwaarheid is. Terugkomend op de gangbare voorstelling zegt Hegel:

“Deze atomistische, abstracte visie komt reeds te vervallen in het gezin” enz. enz. “De staat echter is” enz. Abstract is deze visie zeer zeker, maar het is de “abstractie” van de politieke staat, zoals Hegel deze zelf ontwikkelt. Atomistisch is deze visie ook, maar het is het atomisme van de maatschappij zelf. De “visie” kan niet concreet zijn, wanneer het *object* van de visie “abstract” is. Het atomisme waarin de burgerlijke maatschappij zich bij haar *politieke handeling* stort, komt noodzakelijkerwijs voort uit het feit, dat de gemeenschap, het communistische wezen waarin de enkeling existeert, de burgerlijke maatschappij als gescheiden van de staat is, oftewel dat de *politieke staat een abstractie* van die maatschappij is.

Deze atomistische visie, ofschoon reeds verdwenen in het gezin en misschien (??) ook in de burgerlijke maatschappij, keert in de politieke staat terug, juist omdat de staat een abstractie van gezin en burgerlijke maatschappij is. Andersom is het al precies zo. Door het *bevreemdende* van dit verschijnsel uit te spreken, heeft Hegel de *vervreemding* nog niet opgeheven.

“Wanneer men”, staat er verder, “de in die kringen *reeds voorhanden gemeenschappen*, daar waar ze het politieke, d.w.z. het standpunt van de *hoogste concrete algemeenheid* binnentreden, in zijn voorstellingswijze weer ontbindt in een menigte van individuen, *houdt* men juist daarmee het burgerlijke en het politieke leven van elkaar gescheiden. Men laat dan dit politieke leven als het ware in de lucht hangen, omdat de basis ervan slechts de abstracte enkelheid van willekeur en mening zou zijn. De basis van het politieke leven zou dan het toeval zijn, en niet een op en voor zichzelf *vaste en bevoegde grondslag*.”

Men *houdt* niet in zijn voorstellingswijze het burgerlijke en het politieke leven gescheiden; het is louter de *voorstelling van een werkelijk aanwezige scheiding*.

Men laat niet in zijn voorstellingswijze het politieke leven in de lucht hangen, maar het politieke leven is het *leven in de lucht*, het etherische gebied van de burgerlijke maatschappij.

We bekijken nu het *standsgewijze* en het *representatieve* systeem.

Het is een historische vooruitgang dat de *politieke standen* in *sociale* standen veranderd zijn, zodat, zoals de christenen gelijk zijn in de hemel maar ongelijk op aarde, eveneens de individuele leden van het volk *gelijk* zijn in de hemel van hun politieke wereld, maar ongelijk in het aardse bestaan van de *samenleving*. De eigenlijke verandering van *politieke standen* in *burgerlijke* voltrok zich in de *absolute monarchie*. De bureaucratie deed de idee van de eenheid tegen de verschillende staten in de staat gelden. Ondertussen bleef zelfs naast de bureaucratie van de absolute regeringsmacht het *sociale onderscheid* van de standen een politiek onderscheid, *politiek binnen* en naast de bureaucratie van de absolute regeringsmacht. Pas de Franse Revolutie voltooide de verandering van de *politieke* standen in *sociale* oftewel maakte de *standsverschillen* van de burgerlijke maatschappij tot slechts *sociale* verschillen, tot verschillen van het privé-leven, die in het politieke leven niet van betekenis zijn. De scheiding van het politieke leven en de burgerlijke maatschappij was daarmee voltooid.

De standen van de burgerlijke maatschappij veranderden daarmee eveneens: de burgerlijke maatschappij was door haar scheiding van de politieke maatschappij een andere geworden. De *stand* in middeleeuwse zin bleef alleen nog binnen de bureaucratie bestaan, waar de burgerlijke en de politieke positie onmiddellijk identiek zijn. Hiertegenover staat de burgerlijke maatschappij als *privaatstand*. Het standsverschil is hier niet meer een onderscheid van *behoefte* en arbeid in de vorm van zelfstandige lichamen. Het enige

algemene, *oppervlakkige* en *formele* onderscheid is hier alleen nog dat van *stad* en *platteland*. Binnen de maatschappij zelf echter ontwikkelde het onderscheid zich tot de beweeglijke, niet vaste kringen, waarvan het principe de *willekeur* is. *Geld* en *vorming* zijn de voornaamste criteria. Maar we moeten dit niet hier, maar in de kritiek van Hegels weergave van de burgerlijke maatschappij ontwikkelen. Genoeg. De stand van de burgerlijke maatschappij heeft noch de behoefte, dus een natuurlijk moment, noch de politiek als zijn principe. Het is een deling van massa's, die zich vluchtig vormen, van wie de vorming zelf willekeurig en *geen* organisatie is.

Karakteristiek is slechts, dat de *bezitloosheid* en de *stand van de onmiddellijke* arbeid, van de concrete arbeid niet zozeer een stand van de burgerlijke maatschappij vormen, alswel de bodem waarop de kringen van die maatschappij rusten en zich bewegen. De eigenlijke stand waarin politieke en burgerlijke positie samenvallen, is die van de *leden van de regeringsmacht*. Het verschil tussen de tegenwoordige stand van de samenleving met de toenmalige stand van de burgerlijke maatschappij blijkt reeds in het feit dat deze stand niet zoals toen als iets gemeenschappelijks, als een gemeenschap het individu in zich opgenomen houdt. Tegenwoordig is het deels toeval, deels arbeid enz. van het individu, waarvan afhangt of het individu zich in zijn stand handhaaft of niet. De huidige *stand* is zelf weer slechts een *uiterlijke* bepaling van het individu, want noch is die stand inherent aan zijn arbeid, noch verhoudt die stand zich tot hem als een volgens vaste wetten georganiseerde en in vaste relaties tot hem staande objectieve gemeenschap. De tegenwoordige stand staat veeleer in helemaal geen *werkelijke* relatie tot zijn substantiële doen, tot zijn *werkelijke* stand. De arts vormt geen bijzondere stand in de burgerlijke maatschappij. De ene koopman behoort tot een andere stand, tot een andere *sociale positie* dan de andere koopman. Zoals namelijk de burgerlijke maatschappij van de politieke gescheiden is, zo heeft de burgerlijke maatschappij zich in zichzelf gescheiden, heeft *stand* en *sociale* positie gescheiden, hoeveel relaties ook tussen beide bestaan. Het principe van de burgerlijke stand of van de burgerlijke maatschappij is het *genot* en het *in staat zijn tot genieten*.

In zijn politieke betekenis maakt het lid van de burgerlijke maatschappij zich los van zijn stand, zijn werkelijke privé-positie; alleen hier krijgt hij als *mens* betekenis, alleen hier komt zijn bestemming als lid van de staat, als sociaal wezen tot verschijning als zijn *menselijke* bestemming. Want al zijn andere bestemmingen in de burgerlijke maatschappij *verschijnen* als voor de mens, het individu *onwezenlijke*, *uiterlijke* bestemmingen; deze zijn weliswaar noodzakelijk voor zijn existentie in het geheel, d.w.z. als een band met het geheel, maar deze band kan hij even goed weer wegwerpen. (De tegenwoordige burgerlijke maatschappij is het doorgevoerde principe van het *individualisme*; de individuele existentie is het uiteindelijke doel; activiteit, arbeid, inhoud enz. zijn *slechts* middelen).

De *standsgewijze constitutie* is, waar ze niet een traditie van de middeleeuwen is, de poging, om enerzijds in de politieke sfeer zelf de mens in de beperktheid van zijn privé-sfeer terug te duwen, zijn bijzonderheid tot zijn substantieel bewustzijn te maken, en om hem anderzijds weer tot een sociaal wezen te maken doordat op politiek niveau het standsverschil existeert.

De *werkelijke* mens is de *privé-mens* van de tegenwoordige staatsconstitutie.

De *stand* heeft hoe dan ook als betekenis, dat het bestaan van de enkeling is gelegen in het *onderscheid*, d.w.z. in de scheiding. Zijn levenswijze, zijn activiteit enz. maakt hem niet tot lid, tot een functie van de maatschappij, maar maakt hem in plaats daarvan tot een *uitzondering* van de maatschappij. Zijn levenswijze is zijn privilege. Dat dit *onderscheid* niet slechts *individueel* is, maar als *gemeenschap*, stand of corporatie bevestigd wordt, heft niet alleen zijn exclusieve aard niet op, maar is veeleer slechts de

uitdrukking hiervan. In plaats dat de afzonderlijke functie een functie van de samenleving is, wordt veeleer de afzonderlijke functie tot een samenleving voor zichzelf gemaakt.

Niet alleen is de *stand* erop gebaseerd dat de *scheiding* van de samenleving de geldende wet is, ook wordt de mens erdoor van zijn algemene wezen gescheiden en tot een dier gemaakt, dat onmiddellijk met zijn bepaaldheid samenvalt. De middeleeuwen vormen de *dierlijke geschiedenis*, de zoölogie van de mensheid.

De moderne tijd, de *civilisatie*, begaat de omgekeerde fout. Deze brengt een scheiding aan tussen de mens en het *voorwerpelijke* wezen van de mens als een slechts *uiterlijke*, materiële zaak. Ze neemt niet de inhoud van de mens als zijn ware werkelijkheid.

De rest hierover moet in de sectie “burgerlijke maatschappij” ontwikkeld worden. We zijn aangeland bij:

§ 304. “Het politieke standen-element bevat tegelijk in zijn *eigen* betekenis het in de vroegere sferen reeds aanwezige onderscheid van de standen.”

We hebben reeds aangetoond, dat het “in de vroegere sferen reeds aanwezige onderscheid van de standen” helemaal geen betekenis voor de politieke sfeer heeft of slechts de betekenis heeft van een privé-onderscheid, dus van een niet-politiek onderscheid. Maar volgens Hegel heeft dat privé-onderscheid hier ook nog niet zijn “reeds aanwezige betekenis” (de betekenis, die het in de burgerlijke maatschappij heeft). Want pas wanneer het “politieke standen-element” door het onderscheid in zich op te nemen, het wezen hiervan bevestigt, verkrijgt dit, in de politieke sfeer ondergedompeld, een “eigen” betekenis, die dus *niet aan zichzelf* maar aan *deze politieke sfeer* toebehoort.

Toen de geleding van de burgerlijke maatschappij nog een politieke was en de politieke staat nog de burgerlijke maatschappij was, bestond deze *scheiding* en *verdubbeling* van de betekenis van de standen niet. Ze *betekenden* niet *dit* in de burgerlijke en iets *anders* in de politieke wereld. Ze verkregen geen *betekenis* in de politieke wereld, maar ze *betekenden zichzelf*. De *standsgewijze* constitutie meent door middel van een *reminiscentie* een oplossing te hebben voor het dualisme van burgerlijke maatschappij en politieke staat. Maar in deze constitutie zelf komt dit dualisme zo naar voren, dat het *onderscheid van de standen* (het in zichzelf onderscheiden zijn van de burgerlijke maatschappij) in de *politieke* sfeer een andere betekenis verkrijgt dan in de burgerlijke. Ogenschoonlijk bestaat hier identiteit, is het *subject hetzelfde*, maar dit subject verkeert in een *wezenlijk verschillende* bepaling, dus is naar waarheid een *dubbel* subject. Er is hier sprake van een *illusoire identiteit*. Want weliswaar blijft het *werkelijke subject*, de mens in de verschillende bepalingen van zijn wezen aan zichzelf gelijk en verliest hij zijn identiteit niet; maar hier is niet de mens subject, maar de mens is met een predicaat (de stand) geïdentificeerd. Er worden tegelijkertijd twee beweringen gedaan: dat hij in deze *bepaalde bepaaldheid* nu in een *andere* bepaaldheid verkeert, dat hij als dit bepaalde, uitsluitende en beperkte iets *anders* is dan dit beperkte. Deze illusoire identiteit wordt kunstmatig door de reflectie overeind gehouden, doordat nu eens het burgerlijke standsverschil als zodanig een bepaling verkrijgt, die pas vanuit de politieke sfeer hoort te ontstaan, dan weer omgekeerd het standsverschil in de politieke sfeer een bepaling verkrijgt, die niet uit de politieke sfeer, maar uit het subject van de burgerlijke sfeer voortkomt. Om het ene beperkte subject, de bepaalde stand (het standsverschil) als het wezenlijke subject van beide predicaten te presenteren, of om de identiteit van beide predicaten te bewijzen, worden ze beide gemystificeerd en als een illusoire, vage, dubbele gestalte ontwikkeld.

Hier wordt hetzelfde subject in verschillende *betekenissen* opgevat, maar de betekenis is niet zijn zelfbepaling, maar een *allegorische*, ondergeschoven bepaling. Men zou voor dezelfde betekenis een ander concreet subject kunnen nemen, of voor hetzelfde subject een andere betekenis. De betekenis die het burgerlijke standsverschil in de politieke sfeer krijgt, komt niet uit dit verschil zelf voort, maar uit de politieke sfeer; en dit standsverschil zou hier

ook een andere betekenis kunnen hebben, wat historisch dan ook het geval was. Evenzo omgekeerd. Dit is nu de *onkritische, mystieke* manier om een *oude wereldbeschouwing* in termen van een nieuwe te *interpreteren*. Hierdoor ontstaat niets dan een ongelukkig tweeslachtig ding, waarin de gestalte de betekenis en de betekenis de gestalte bedriegt en noch de gestalte tot zijn betekenis en tot werkelijke gestalte, noch de betekenis tot gestalte en tot werkelijke betekenis komt. Dit *onkritische* karakter, dit *mysticisme* is zowel het raadsel van de moderne constituties (*κατ' ἐξοχήν* van de standsgewijze) alsook het mysterie van Hegels filosofie, vooral van zijn *rechtsfilosofie* en zijn *filosofie van de religie*.

Men bevrijdt zich het beste van deze illusie, wanneer men de betekenis neemt als dat wat zij is, als *de eigenlijke bepaling*, deze als zodanig tot subject maakt en nu vergelijkt, of het subject dat *zogenaamd* bij die betekenis hoort het *werkelijke predicaat* ervan is, of dit subject het wezen en de ware verwerkelijking ervan voorstelt.

“Zijn” (van het politieke standen-element) “aanvankelijk abstracte positie is die van het *extreem van de empirische algemeenheid* tegenover het *vorstelijke* of *monarchale principe* zonder meer, waarin slechts de *mogelijkheid* van *overeenstemming* en daarmee evenzo de *mogelijkheid* van *vijandige* oppositie ligt. Deze abstracte positie wordt slechts dáárdoor tot een redelijke verhouding (tot een *sluitrede*, vgl. de Opmerking bij § 302), doordat haar *bemiddeling* tot existentie komt.”

We hebben al gezien, dat de standenvertegenwoordiging samen met de regering het midden tussen het monarchale principe en het volk vormt, tussen de staatswil, zoals deze als *één* empirische wil en zoals deze als *vele* empirische willens existeert, tussen de *empirische enkelheid* en de *empirische algemeenheid*. Zoals Hegel de wil van de burgerlijke maatschappij als *empirische algemeenheid* bepaalt, moest hij eigenlijk de vorstelijke wil als *empirische enkelheid* bepalen; maar hij spreekt de *tegenstelling* niet in haar volle scherpte uit.

Hegel gaat verder:

“Zoals van de kant van de vorstelijke macht de regeringsmacht (§ 300) reeds deze bestemming heeft, zo moet ook van de kant van de standen een moment ervan gericht zijn op de bestemming, om wezenlijk als moment van het midden te zijn.”

Echter de ware tegengesteldheden zijn vorst en burgerlijke maatschappij. En we hebben al gezien dat de regeringsmacht van de kant van de vorst dezelfde betekenis heeft als het standen-element van de kant van het volk. Zoals de regeringsmacht in een vertakte kringloop *emaneert*, zo *condenseert* het volk zich in een miniatuuruitgave, want de constitutionele monarchie kan slechts met het *volk en miniature* overweg. Het standen-element is precies *dezelfde abstractie van de politieke staat* van de kant van de burgerlijke maatschappij, als de regeringsmacht van de kant van de vorst is. De bemiddeling schijnt dus volledig tot stand gekomen te zijn. Beide extremen hebben hun preutsheid laten varen, elkaar de gloed van hun bijzondere wezen tegemoet gezonden. De *wetgevende macht*, waarvan de elementen evenzeer de regeringsmacht als de standenvertegenwoordiging zijn, schijnt zo niet de *bemiddeling* eerst nog tot existentie te hoeven laten komen, maar zelf reeds de tot *existentie gekomen bemiddeling* te zijn. Ook heeft Hegel reeds het *standen-element samen met de regeringsmacht* als het *midden* tussen volk en vorst gekenmerkt (en evenzo als het midden tussen burgerlijke maatschappij en regering enz.). De redelijke verhouding, de *sluitrede* schijnt dus klaar te zijn. De *wetgevende macht*, het midden, is een *mixtum compositum* van de beide extremen, van het vorstelijke principe en de burgerlijke maatschappij, van de empirische enkelheid en de empirische algemeenheid, van het subject en het predicaat. Hegel vat trouwens in het algemeen de *sluitrede* als midden, als een *mixtum compositum* op. Men kan zeggen, dat in zijn ontwikkeling van het rede-syllogisme de hele transcendentie en het hele mystieke dualisme van zijn systeem tot uiting komt. Het midden is het houten ijzer, de verdoezelde tegenstelling tussen algemeenheid en enkelheid.

Allereerst merken we over deze hele ontwikkeling op, dat Hegel de “bemiddeling” die hij hier tot stand wil brengen, niet als vereiste afleidt uit het *wezen* van de *wetgevende macht*, uit haar eigen bepaling, maar veeleer uit de *inachtneming* van een *existentie*, die buiten haar wezenlijke bepaling ligt. Het is een *constructie van inachtneming*. Met name de wetgevende macht wordt slechts met inachtneming van een derde ontwikkeld. Het is dus met name de *constructie van haar formele bestaan*, die alle aandacht opeist. De wetgevende macht wordt zeer *diplomatiek* geconstrueerd. Dit volgt uit de *onware*, *illusoire*, *κατ' ἐξοχήν* *politieke* positie, die de wetgevende macht in de moderne staat (waarvan Hegel de interpretatie wil leveren) heeft. Daaruit volgt vanzelf, dat deze staat geen *ware* staat is. Want in de moderne staat moet men wel de nadere *bepalingen van de staat*, waarvan de wetgevende macht er één is, niet op en voor zichzelf, niet theoretisch, maar praktisch beschouwen, niet als zelfstandige, maar als met een tegenstelling belaste machten, niet volgens de aard van de zaak, maar volgens de overeengekomen regels.

Dus het standen-elementen zou eigenlijk “samen met de regeringsmacht” het midden moeten zijn tussen de wil van de empirische enkelheid, de vorst en de wil van de empirische algemeenheid, de burgerlijke maatschappij. Maar naar *waarheid*, realiter is “zijn positie” een “aanvankelijk abstracte positie, namelijk van *het extreem van de empirische algemeenheid* tegenover het *vorstelijke* of *monarchale principe* zonder meer, waarin slechts de *mogelijkheid van overeenstemming* en daarmee evenzo de *mogelijkheid van vijandige oppositie* ligt”, een zoals Hegel op juiste wijze opmerkt, “abstracte positie”.

In eerste instantie lijkt het nu zo te zijn, dat hier noch het “*extreem van de empirische algemeenheid*” noch het “*vorstelijke* of *monarchale principe*”, het extreem van de empirische enkelheid, in oppositie verkeert. Want van de kant van de burgerlijke maatschappij is de standenvertegenwoordiging *afgevaardigd*, zoals van de kant van de vorst de regeringsmacht. Zoals het vorstelijke principe in de afgevaardigde regeringsmacht ophoudt het extreem van de empirische enkelheid te zijn, daarin veeleer de “*grond-loze*” wil opgeeft en tot de “*eindigheid*” van weten, verantwoordelijkheid en denken afdaalt, zo schijnt in het standen-element de burgerlijke maatschappij niet meer een empirische algemeenheid, maar een zeer bepaald geheel te zijn, dat evenzeer de “zin en gezindheid van de staat en de regering als van de belangen van de bijzondere kringen en de enkelingen” heeft (§ 302). De burgerlijke maatschappij heeft in zijn parlementaire miniatuuruitgave opgehouden de “*empirische algemeenheid*” te zijn. Ze is veeleer tot een comité, tot een zeer bepaald aantal gedegradeerd, en zoals de vorst zich door middel van de regeringsmacht empirische algemeenheid heeft verworven, zo heeft de burgerlijke maatschappij zich middels de standenvertegenwoordiging empirische enkelheid of bijzonderheid geschonken. Beiden zijn tot een bijzonderheid geworden.

De enige tegenstelling die hier nog mogelijk is, schijnt die tussen de beide representanten van de beide staatswillen, tussen de beide emanaties te zijn, tussen het *regeringselement* en het *standenelement* van de wetgevende macht. De enige tegenstelling schijnt hier dus een *tegenstelling binnen de wetgevende macht zelf* te zijn. De “*gezamenlijke*” bemiddeling schijnt ook uitstekend geschikt te zijn om elkaar wederzijds in de haren te vliegen. In het regeringselement van de wetgevende macht heeft de empirische, ontoegankelijke enkelheid van de vorst de *aardse* gedaante aangenomen van een aantal beperkte, grijpbare, verantwoordelijke persoonlijkheden, terwijl in het standen-element de burgerlijke maatschappij de *hemelse* gedaante van een aantal politici heeft verkregen. Beide kanten hebben hun ongrijpbaarheid verloren. De vorstelijke macht heeft de ontoegankelijke, uitsluitende *empirische eenheid* verloren, de burgerlijke maatschappij de ontoegankelijke, vervloeiende *empirische alheid*, de ene zijn stugheid, de andere zijn vloeibaarheid. In het standen-element enerzijds en in het regeringselement van de wetgevende macht anderzijds, die samen tussen burgerlijke maatschappij en vorst een bemiddeling wilden vormen, schijnt

dus de *tegenstelling* pas strijd toe te staan, maar ook tot een *onverzoenlijke tegenspraak* te zijn gekomen.

Voor deze "*bemiddeling*" is het dus ook pas echt nodig, zoals Hegel op juiste wijze ontwikkelt, "dat haar *bemiddeling* tot existentie komt". Maar deze existentie zelf is veeleer de existentie van de tegenspraak dan van de bemiddeling.

Dat deze bemiddeling van de kant van het *standen-element* uitgevoerd wordt, lijkt een ongefundeerde bewering van Hegel. Hij zegt:

"Zoals van de kant van de vorstelijke macht de regeringsmacht (§ 300) reeds deze bestemming heeft, zo moet ook van de kant van de standen een moment ervan gericht zijn op de bestemming, om wezenlijk als het moment van het midden te bestaan."

Alleen, we hebben al gezien dat Hegel hier op willekeurige en inconsequente wijze vorst en standen als extremen tegenover elkaar stelt. Zoals vanuit de vorstelijke macht de regeringsmacht, zo heeft vanuit de burgerlijke maatschappij het standen-element deze bestemming. Het standen-element staat niet slechts samen met de regeringsmacht tussen vorst en burgerlijke maatschappij, het staat ook tussen de regering als zodanig en het volk (§ 302). Het doet vanuit de burgerlijke maatschappij meer dan de regeringsmacht vanuit de vorstelijke macht doet, omdat deze immers nota bene zelf als tegenstelling tegenover het volk staat. Het heeft dus de maat van de bemiddeling vol gemaakt. Waarom dan deze ezels met nog meer zakken beladen? Waarom moet dan het standen-element overal de ezelsbrug vormen, zelfs tussen zichzelf en zijn tegenstander? Waarom is het overal de opoffering zelve? Moet het zichzelf *één hand* afhakken, opdat het niet met beide handen zijn tegenstander, het regeringselement van de wetgevende macht kan weerstaan?

Daarbij komt nog, dat Hegel eerst de standenvertegenwoordiging liet voortkomen uit de corporaties, standsverschillen enz., opdat ze geen "louter empirische algemeenheid" zou zijn, en dat hij haar nu omgekeerd tot "louter empirische algemeenheid" maakt om er het standsverschil uit [te] laten voortkomen! Zoals de vorst zich met de burgerlijke maatschappij bemiddelt door de regeringsmacht als haar Christus, zo bemiddelt de maatschappij zich met de vorst door de standenvertegenwoordigers als haar priesters.

De rol van de extremen, nl. vorstelijke macht (empirische enkelheid) en burgerlijke maatschappij (empirische algemeenheid) schijnt nu veeleer te moeten zijn om bemiddelend tussen "hun bemiddeling te gaan staan"; te meer, daar het "tot de belangrijkste logische inzichten behoort, dat een bepaald moment, dat in een tegenstelling de positie van een extreem heeft, daardoor ophoudt dit te zijn en *organisch* moment is, doordat dit moment tegelijk *midden* is" (§ 302, Opmerking). De burgerlijke maatschappij schijnt deze rol niet op zich te kunnen nemen, omdat zij in de "wetgevende macht" als *zichzelf*, als extreem geen zetel heeft. Het andere extreem, dat zich *als zodanig* midden in de wetgevende macht bevindt, het vorstelijke principe schijnt dus de bemiddelaar tussen de standenvertegenwoordiging en het regeringselement te moeten vormen. Het schijnt ook daartoe gekwalificeerd [te] zijn. Want enerzijds is daarin immers het geheel van de staat, dus ook de burgerlijke maatschappij gerepresenteerd. Het heeft speciaal met de standenvertegenwoordiging de "empirische enkelheid" van de wil gemeen; de empirische algemeenheid is immers slechts werkelijk als empirische enkelheid. Verder staat het niet, zoals de regeringsmacht, slechts als *formule*, als *staatsbewustzijn* tegenover de burgerlijke maatschappij. Het *is* zelf staat, het heeft het *materiële, natuurlijke* moment met de burgerlijke maatschappij gemeen. Anderzijds is de vorst het hoofd en de representant van de regeringsmacht. (Hegel, die alles omkeert, maakt de regeringsmacht tot representant, tot emanatie van de vorst. Bij de idee, waarvan de vorst het bestaan moet vormen, heeft hij niet de werkelijke idee van de regeringsmacht, niet de regeringsmacht als idee, maar het subject van de absolute idee voor ogen, die in de vorst *lichamelijk* existeert. Daarom wordt de regeringsmacht tot een *mystieke voortzetting van de in zijn lichaam (het vorstelijke lichaam) existierende ziel*).

De vorst moet dus eigenlijk in de wetgevende macht het midden tussen de regeringsmacht en het standen-element vormen. De regeringsmacht is evenwel het midden tussen hem en het standen-element, en dit laatste het midden tussen hem en de burgerlijke maatschappij! Hoe moet hij nu dat met elkaar bemiddelen, wat hij zelf als zijn midden nodig heeft om geen eenzijdig extreem te zijn?

Hier komt de hele ongerijmdheid naar voren van deze extremen, die afwisselend nu eens de rol van extreem, dan weer die van midden spelen. Het zijn Januskoppen, die zich de ene keer van voren, de andere keer van achteren laten zien, en die van voren een ander karakter hebben dan aan de achterkant. Dat wat eerst als midden tussen twee extremen bepaald was, treedt nu zelf als extreem op, en het ene extreem dat via dat midden met het andere extreem bemiddeld was, treedt nu weer als extreem (want *als onderscheiden van* het andere extreem) tussen zijn extreem en zijn midden. Men laat elkaar wederzijds de groeten doen. Zoals wanneer een man tussen twee vechtersbazen stapt en dan weer één van de vechtersbazen tussen de bemiddelende man en de andere vechtersbaas. Het is het verhaal van de man en de vrouw die ruzie hadden, en van de arts die als bemiddelaar tussenbeide wilde komen, waarbij vervolgens de vrouw weer tussen de arts en haar man en de man tussen de arts en zijn vrouw moest bemiddelen. Het is als de leeuw in "Midzomernachtsdroom", die uitroept: "Ik ben leeuw, en ik ben niet leeuw, maar Snug." Zo is hier ieder extreem nu eens de leeuw van de tegenstelling, dan weer de Snug van de bemiddeling. Wanneer het ene extreem roept: "nu ben ik midden", dan mogen de beide andere hem niet aanraken, maar alleen nog naar de ander slaan die zojuist extreem was. Men ziet, het is een gezelschap dat strijdlustig in het hart is, maar tezeer de blauwe plekken vreest om werkelijk met elkaar te gaan knokken; de twee die elkaar willen slaan, kleden het zo in, dat de derde die tussenbeide komt, de slaag moet krijgen, maar nu treedt weer een van de twee als derde op, en zo komen ze uit louter behoedzaamheid tot geen enkele beslissing. Dit systeem van bemiddeling kan ook zo voorgesteld worden, dat dezelfde man die zijn tegenstander een pak slaag wil geven, hem aan de andere kant tegen slaag van andere tegenstanders moet beschermen en zo door deze dubbele taak niet tot uitvoering van zijn plan komt. Het is merkwaardig dat Hegel, die deze absurde bemiddeling tot haar abstracte, logische, dus onvervalste, onverbiddelijke uitdrukking herleidt, deze tegelijk als het *speculatieve mysterie* van de logica, als de redelijke verhouding, als het rede-syllogisme aanduidt. Werkelijke extremen kunnen niet met elkaar bemiddeld worden, juist omdat ze werkelijke extremen zijn. Maar ze hebben ook geen bemiddeling nodig, want ze zijn tegengestelde wezens. Ze hebben niets met elkaar gemeen, ze verlangen niet naar elkaar, ze vullen elkaar niet aan. Het ene heeft niet in zijn eigen schoot het smachten, de behoefte naar en de anticipatie op het andere. (Wanneer echter Hegel algemeenheid en enkelheid, de abstracte momenten van de sluitrede als werkelijke tegengesteldheden behandelt, dan is dat precies het fundamentele dualisme van zijn logica. De rest hierover hoort in de kritiek van Hegels logica).

Hier schijnt tegenover te staan: Les extrêmes se touchent. Noord- en Zuidpool trekken elkaar aan; het vrouwelijke en het mannelijke geslacht trekken elkaar eveneens aan, en pas door de vereniging van hun extreme verschillen komt de mens tot stand.

Nog een andere mogelijkheid die hier tegenover staat: ieder extreem *is* zijn andere extreem. Het abstracte *spiritualisme* is *abstract materialisme*; het *abstracte materialisme* is het *abstracte spiritualisme* van de materie.

Wat het eerste betreft, zijn Noord- en Zuidpool beide *pool*; hun *wezen* is identiek; op dezelfde wijze zijn *vrouwelijk* en *mannelijk* geslacht beide één *genus*, één *wezen*, het menselijke wezen. Noord en Zuid zijn tegengestelde bepalingen van één wezen; het onderscheid van een *wezen* op het *hoogste* punt van zijn *ontwikkeling*. Ze zijn het *gedifferentieerde* wezen. Ze zijn wat ze zijn, *slechts* als een *onderscheiden* bepaling, en wel als *deze* onderscheiden bepaling van het wezen. *Ware, werkelijke* extremen zouden zijn:

pool en niet-pool, menselijk en onmenselijk geslacht. Het onderscheid is in het ene geval een *onderscheid van existentie*, in het andere een onderscheid van *wezens*, van *twee wezens*. Wat de tweede mogelijkheid betreft: hier ligt de voornaamste bepaling in het feit dat een *begrip* (bestaan enz.) *abstract* opgevat wordt, dat het niet zelfstandig, maar als een *abstractie* van een ander begrip en alleen als deze *abstractie* betekenis heeft; dus bv. dat de geest slechts de *abstractie* van de materie is. Het spreekt dan vanzelf, dat zo'n abstract begrip, omdat deze vorm zijn inhoud moet zijn, juist veeleer zijn *abstracte tegendeel* is. Dat wil zeggen, dat zo'n begrip het voorwerp, waarvan het abstraheert, zelf is – in zijn abstractie genomen; dus dat hier het abstracte materialisme zijn reële wezen is. Welnu, de *differentiatie* in de existentie van *één* wezen wordt enerzijds verwisseld met de *verzelfstandigde abstractie* (dat wil zeggen, waarbij niet geabstraheerd wordt van iets anders, maar eigenlijk van zichzelf), en anderzijds met de *werkelijke* tegenstelling tussen elkaar wederzijds uitsluitende wezens. Was dit niet gebeurd, dan zou een drievoudige dwaling zijn vermeden:

1. Dat, omdat alleen het extreem waar zou zijn, iedere abstractie en eenzijdigheid zichzelf voor waar houdt, waardoor een principe in plaats van als een totaliteit in zichzelf slechts als abstractie van iets anders verschijnt.

2. Dat de *vastberadenheid* van *werkelijke* tegenstellingen, de vorming ervan tot extremen, wat niets anders is dan zowel hun zelfkennis als hun ontvlammen tot de beslissende strijd, gezien wordt als iets schadelijke dat zo mogelijk verhinderd moet worden.

3. Dat men de extremen probeert te bemiddelen. Want hoe zeer ook beide extremen in hun existentie optreden als werkelijk en als extremen, toch ligt het slechts in het *wezen* van het ene om extreem te zijn, terwijl dit voor het andere niet de *betekenis* van *ware werkelijkheid* heeft. Het ene heeft de overhand over het andere. De posities zijn niet gelijkwaardig. Bv. christendom of religie in het algemeen en filosofie zijn extremen. Maar naar waarheid vormt de religie geen *ware* tegenstelling tot de filosofie. Want de filosofie begrijpt de *religie* in de *illusoire* werkelijkheid ervan. De religie is dus voor de filosofie - voor zover ze een werkelijkheid wil zijn – in zichzelf vervlogen. Er is geen werkelijk dualisme van het *wezen*. Later meer hierover.

Men vraagt zich af waar Hegel toch de behoefte aan een nieuwe *bemiddeling* van de kant van het standen-element vandaan haalt. Deelt Hegel soms “het veelvuldig voorkomende, maar hoogst gevaarlijke vooroordeel, om de standenvertegenwoordiging hoofdzakelijk vanuit het gezichtspunt van de *tegenstelling* tot de regering voor te stellen, alsof dit haar wezenlijke positie zou zijn”? (§ 302, Opmerking).

De zaak is gewoon deze: Enerzijds hebben we gezien, dat pas in de “wetgevende macht” de burgerlijke maatschappij als “standen”-element en de vorstelijke macht als “regeringselement” zich tot de werkelijke, onmiddellijk praktische tegenstelling vergeestelijkt hebben.

Anderzijds: De wetgevende macht is totaliteit. We vinden er: 1. de afvaardiging van het vorstelijk principe, “de regeringsmacht”; 2. de afvaardiging van de burgerlijke maatschappij, het “standen”-element; maar bovendien bevindt zich hier 3. het ene *extreem als zodanig*, het vorstelijke principe, terwijl het andere extreem, de burgerlijke maatschappij zich niet als zodanig hier bevindt. Daardoor wordt slechts het “standen”-element tot het extreem voor het “vorstelijke” principe, terwijl eigenlijk de burgerlijke maatschappij dit zou moeten zijn. Pas als “standen”-element organiseert de burgerlijke maatschappij zich, zoals we gezien hebben, tot een *politiek* bestaan. Het “standen”-element is haar *politieke* bestaan, haar *transsubstantiatie* in de politieke staat. De “wetgevende macht” is derhalve, zoals we gezien hebben, pas de eigenlijke *politieke* staat in zijn totaliteit. Hier hebben we dus 1. het vorstelijke principe, 2. de regeringsmacht, 3. de burgerlijke maatschappij. Het “standen”-element is “*de burgerlijke maatschappij van de politieke staat*”, van de “wetgevende macht”.

Het extreem tegenover de vorst, dat door de burgerlijke maatschappij gevormd zou moeten worden, is dus het “*standen*”-element. (Omdat de burgerlijke maatschappij de onwerkelijkheid van het politieke bestaan is, is het politieke bestaan van de burgerlijke maatschappij haar eigen ontbinding, haar scheiding van zichzelf). Evenzo vormt het *standen*-element dus een tegenstelling tot de regeringsmacht.

Hegel duidt dus ook het “*standen*”-element weer aan als “het extreem van de empirische algemeenheid”, dat eigenlijk de burgerlijke maatschappij zelf is. (Het was dus nutteloos, dat Hegel het politieke *standen*-element heeft laten voortkomen uit de corporaties en de verschillende *standen*. Dit zou alleen zin hebben, als nu die verschillende *standen* als zodanig de wetgevende *standen* waren, dus als het onderscheid van de burgerlijke maatschappij, de burgerlijke bepaling re vera de politieke bepaling zou zijn. Dan hadden we niet een *wetgevende macht* van het geheel van de staat, maar de *wetgevende macht* van de verschillende *standen*, corporaties en klassen *over* het geheel van de staat. De *standen* van de burgerlijke maatschappij zouden geen politieke bepaling ontvangen, maar ze zouden de politieke staat bepalen. Ze zouden hun *bijzonderheid* tot bepalende macht van het geheel maken. Ze zouden de macht van het bijzondere over het algemene zijn. We zouden ook niet één wetgevende macht, maar meerdere wetgevende machten hebben, die met elkaar en met de regering schikkingen zouden sluiten. Maar Hegel heeft de moderne betekenis van het *standen*-element, de verwerkelijking van het staatsburgerschap van het bourgeois-zijn voor ogen. Hij wil niet dat het “op en voor zichzelf algemene”, de politieke staat, door de burgerlijke maatschappij bepaald wordt, maar omgekeerd, dat de politieke staat de burgerlijke maatschappij bepaalt. Terwijl hij dus de figuur van het middeleeuwse *standen*-element oppakt, geeft hij het de tegengestelde betekenis, dat het door het wezen van de politieke staat bepaald zou worden. De *standen*vertegenwoordiging, als representant van de corporaties enz. zou niet de “empirische algemeenheid”, maar de “empirische bijzonderheid”, de “bijzonderheid van het empirische” zijn! De “wetgevende macht” heeft daarom in zichzelf de *bemiddeling* nodig, d.w.z. een verdoezeling van de tegenstelling. Deze *bemiddeling* moet van het “*standen*-element” uitgaan, omdat dit binnen de wetgevende macht de betekenis van representatie van de burgerlijke maatschappij verliest en tot het *primaire* element wordt, dus zelf de burgerlijke maatschappij van de wetgevende macht is. De “wetgevende macht” is de totaliteit van de politieke staat, en juist daarom zijn tot *verschijning gedreven tegenspraak*. Ze is daarom evenzeer zijn *gevestigde* ontbinding. Heel verschillende principes caramboleren erin. Wat tot *verschijning* komt, is inderdaad de *tegenstelling* van de elementen van het vorstelijke principe en het principe van het *standen*-element enz. Naar *waarheid* echter is het de antinomie van de *politieke staat* en de *burgerlijke maatschappij*, de *tegenspraak van de abstracte politieke staat* met zichzelf. De wetgevende macht is de *gevestigde* opstand. (Hegels voornaamste fout is dat hij de *tegenspraak van de verschijning* als *eenheid in de idee*, in het wezen opvat, terwijl deze tegenspraak inderdaad iets diepere als wezen heeft, namelijk een *wezenlijke tegenspraak*, zoals bv. hier de tegenspraak van de wetgevende macht in zichzelf slechts de tegenspraak van de politieke staat, dus ook die van de burgerlijke maatschappij met zichzelf is.

De vulgaire kritiek vervalt in een tegenovergestelde, *dogmatische* dwaling. Zo bekritiseert men bv. de constitutie. Men maakt op het antagonisme van de machten opmerkzaam enz. Men vindt overal tegenspraken. Dat is zelf nog dogmatische kritiek, die met haar object *strijdt*, zoals men vroeger bijvoorbeeld het dogma van de heilige drie-eenheid met behulp van de tegenspraak van een en drie aan de kant schoof. De ware kritiek daarentegen laat de innerlijke genese van de heilige drie-eenheid in de menselijke hersens zien. Ze beschrijft de geboorte zelf ervan. Zo wijst de waarlijk filosofische kritiek van de huidige staatsconstitutie niet alleen op het bestaan van tegenspraken, maar *verklaart* ze ook, begrijpt hun genese, hun noodzakelijkheid. Deze kritiek vat ze in hun *specifieke* betekenis. Dit *begrijpen* bestaat er

echter niet in, zoals Hegel meent, overal de bepalingen van het logische begrip te herkennen, maar de specifieke logica van het specifieke voorwerp te vatten).

Hegel drukt dit zo uit, dat in de positie van het politieke standen-element tegenover het vorstelijke element “slechts de *mogelijkheid van overeenstemming* en daarmee evenzo de *mogelijkheid van vijandige oppositie* ligt.” De mogelijkheid van oppositie ligt overal, waar *verschillende* willen met elkaar in contact komen. Hegel zegt zelf, dat de “mogelijkheid van overeenstemming” de “mogelijkheid van oppositie” is. Hij moet nu dus een element vormen, dat de “*onmogelijkheid van oppositie*” en de “*werkelijkheid van de overeenstemming*” is. Zo’n element zou dus zonder de vrijheid van beslissen en denken tegenover de vorstelijke wil en de regering zijn. Maar dan zou dit niet meer tot het “standsgewijs-politieke” element behoren. Het zou veeleer een element van de vorstelijke wil en de regering zijn en zou zich in dezelfde tegenstelling tot het *werkelijke* standen-element bevinden als de regering zelf.

Sterk gematigd wordt deze eis reeds door het slot van de paragraaf:

“Zoals van de kant van de vorstelijke macht de regeringsmacht (§ 300) reeds deze bestemming heeft, zo moet ook van de kant van de standen een moment ervan gericht zijn op de bestemming, om *wezenlijk* als het *moment van het midden* te bestaan.”

Het moment dat van de kant van de standen afgevaardigd wordt, moet het *omgekeerde* zijn van de bepaling, die de regeringsmacht van de kant van de vorst toegewezen krijgt, daar vorstelijk en standen-element tegengestelde extremen zijn. Zoals de vorst zich in de regeringsmacht democratiseert, zo moet het “standen”-element zich in zijn deputatie *monarchiseren*. Wat Hegel dus wil, is een *vorstelijk moment van de kant van de standen*. Zoals de regeringsmacht een standenmoment van de kant van de vorst is, zo moet er ook een vorstelijk moment van de kant van de standen zijn.

De “werkelijkheid van de overeenstemming” en de “onmogelijkheid van oppositie” wordt in de volgende eis omgezet: “van de kant van de standen moet een moment ervan gericht zijn op de *bestemming*, om *wezenlijk* als het *moment van het midden* te *bestaan*.” Op de *bestemming* gericht zijn! Deze “bestemming” heeft volgens § 302 de standenvertegenwoordiging zonder meer. Er moest hier dus niet meer “*bestemming*” maar “*bepaaldheid*” staan.

En wat is dat trouwens voor een bestemming, “om wezenlijk als het moment van het midden te bestaan”? Om volgens zijn “wezen” “Buridans ezel” te zijn. De zaak is gewoon deze:

De standenvertegenwoordiging moet “bemiddeling” tussen vorst en regering enerzijds en volk anderzijds zijn, maar ze is het niet, ze is veeleer de georganiseerde *politieke* tegenstelling van de burgerlijke maatschappij. De “wetgevende macht” heeft in zichzelf *bemiddeling* nodig, en wel, zoals we gezien hebben, van de zijde van de standen. De vooronderstelde *morele* overeenstemming van de beide willen, waarvan de ene de staatswil als vorstelijke wil en de andere de staatswil als wil van de burgerlijke maatschappij is, voldoet niet. Weliswaar is pas de wetgevende macht de georganiseerde, *totale* politieke staat, maar juist in deze macht verschijnt ook, omdat de staat hier op het hoogste punt van zijn ontwikkeling is, de onverhulde tegenspraak van de *politieke staat* met zichzelf. Er moet dus een *schijn* van *werkelijke identiteit* tussen vorstelijke wil en wil van de standen gevestigd worden. *Het standen-element moet als vorstelijke wil of de vorstelijke wil moet als standen-element gevestigd worden*. Het standen-element moet zich vestigen als de werkelijkheid van een wil, die niet de wil van het standen-element is. De *eenheid*, die niet in het *wezen* voorhanden is (anders moest deze eenheid zich door de *werkzaamheid* en niet door de *bestaanswijze* van het standen-element bewijzen), moet op zijn minst als een existentie voorhanden zijn. Dus een existentie van de wetgevende macht (van het standen-element) is *bepaald* als deze *eenheid van het niet-verenigde*. Dit moment van het standen-element, de

Pairs-kamer, het Hogerhuis, enz., is de hoogste *synthese* van de politieke staat in de beschouwde organisatie. Weliswaar is daarmee niet bereikt wat Hegel wil, “de werkelijkheid van de overeenstemming” en de “onmogelijkheid van vijandige oppositie”, veeleer blijft het bij de “mogelijkheid van overeenstemming.” Maar het is de *gevestigde illusie* van de *eenheid van de politieke staat met zichzelf* (van de vorstelijke wil en de wil van de standen, verder van het principe van de politieke staat en de burgerlijke maatschappij). Het is de illusie van deze *eenheid* als *materieel* principe, d.w.z. niet slechts als een vereniging van twee tegengestelde principes, maar als een eenheid van dezelfde *natuur* en bestaansgrond. Dit moment van het standen-element is de *romantiek* van de politieke staat, de *droom* van zijn wezenlijkheid of van zijn overeenstemming met zichzelf. Het is een *allegorische* existentie.

Het hangt nu van de werkelijke status quo van de verhouding tussen standen-element en vorstelijk element af, of deze *illusie* een werkzame illusie of *bewust zelfbedrog* is. Zolang standenvertegenwoordiging en vorstelijke macht *feitelijk* overeenstemmen, elkaar verdragen, is de *illusie* van hun *wezenlijke* eenheid een *werkelijke*, dus *werkzame* illusie. In het andere geval, wanneer deze eenheid haar *waarheid* door daden zou moeten bewijzen, wordt het een *bewuste onwaarheid* en ridicuul.

§ 305. “Een van de *standen van de burgerlijke* maatschappij bevat het principe, dat voor zichzelf geschikt is om tot deze *politieke* relatie geconstitueerd te worden, namelijk de stand van de natuurlijke zedelijkheid. Het is de stand die het gezinsleven en voor zijn levensonderhoud het grondbezit als basis heeft. Hij heeft tevens wat zijn bijzonderheid betreft met het vorstelijke element een op zich berustend willen alsook zijn natuurlijke bepaling gemeen.”

We hebben reeds de inconsequentie van Hegel aangetoond, namelijk 1. dat hij het politieke standen-element in zijn *moderne* abstractie van de burgerlijke maatschappij opvat, nadat hij het uit de corporaties heeft laten voortkomen; en 2. dat hij het nu weer volgens het *standsverschil van de burgerlijke maatschappij* bepaalt, nadat hij de politieke standenvertegenwoordiging als zodanig reeds als het “extreem van de empirische algemeenheid” bepaald heeft.

Consequent zou hier zijn: De *politieke standenvertegenwoordiging* voor zichzelf te beschouwen, als nieuw element en nu van hier uit de in § 304 geëiste bemiddeling te construeren.

Daarentegen zien we nu, hoe Hegel het burgerlijke standsverschil er weer in betreft en tegelijk de schijn wekt, dat niet de *werkelijkheid* en het *bijzondere wezen* van het burgerlijke standsverschil de *hoogste politieke sfeer*, de wetgevende macht bepaalt, maar omgekeerd dat dit standsverschil degradeert tot louter *materiaal*, waarmee de politieke sfeer naar haar, uit *haar* zelf voortkomende behoefte gaat formeren en construeren.

“Een van de standen van de burgerlijke maatschappij bevat het *principe*, dat voor zichzelf geschikt is om tot deze *politieke relatie* geconstitueerd te worden, namelijk de stand van de *natuurlijke zedelijkheid*.”

(De boerenstand.)

Waarin bestaat nu deze *principiële geschiktheid* of deze *geschiktheid van het principe* van de boerenstand? Hij heeft:

“het *gezinsleven* en voor zijn levensonderhoud het *grondbezit* als *basis*. Hij heeft tevens *wat zijn bijzonderheid betreft* met het *vorstelijke* element een *op zich* berustend willen alsook zijn *natuurlijke bepaling* gemeen.”

Het “op zich berustend willen” is op het levensonderhoud, het “grondbezit” betrokken, de met het vorstelijk element gemeenschappelijke “natuurlijke bepaling” is gerelateerd aan het “gezinsleven” als basis.

Het levensonderhoud middels “grondbezit” en een “op zich berustend willen” zijn twee verschillende dingen. Er had beter kunnen staan: een op “grond en bodem *rustend* willen.”

Maar eigenlijk had gesproken moeten worden van een wil, die “op de politieke gezindheid” berust, niet van een *op zich*, maar van een *in het geheel* rustende wil. Op de plaats van de “gezindheid”, het “bezit van de staatsgeest”, komt het “grondbezit” te staan.

Wat verder het “gezinsleven” als basis betreft, lijkt de “sociale” zedelijkheid van de burgerlijke maatschappij hoger te staan dan deze “natuurlijke zedelijkheid”. Verder is het “gezinsleven” evenzeer de “natuurlijke zedelijkheid” van de andere standen, evenzeer van de burgerstand van de burgerlijke maatschappij als van de boerenstand. Het feit echter dat het “gezinsleven” bij de boerenstand niet alleen het principe van het gezin, maar de basis van zijn sociale bestaan in het algemeen is, lijkt hem eerder ongeschikt te maken voor de hoogste politieke opdracht. Want hij zal de patriarchale wet op een niet patriarchale sfeer toepassen en hij doet de verhouding van vader en kind, van heer en knecht daar gelden, waar het om de *politieke staat*, om het *staatsburgerschap* gaat.

Wat de *natuurlijke bepaling* van het *vorstelijke* element betreft, heeft Hegel geen patriarchale, maar een *modern constitutionele* koning ontwikkeld. Zijn natuurlijke bepaling bestaat erin, dat hij de *lichamelijke representant* van de staat is en als *koning* geboren wordt, oftewel dat het koningschap zijn *familie-erfgoed* is. Maar wat heeft dat met het gezinsleven als de basis van de boerenstand gemeen, wat heeft de natuurlijke zedelijkheid met de natuurlijke bepaling door de geboorte als zodanig gemeen? De koning deelt met het paard de omstandigheid, dat zoals het laatste als paard, de koning als koning geboren wordt.

Als Hegel het door hem aangenomen standsverschil als zodanig tot een politiek onderscheid gemaakt had, dan was immers de boerenstand reeds als zodanig een zelfstandig onderdeel van het standen-element. En wanneer de boerenstand als zodanig een moment van de bemiddeling met het vorstendom is, waarvoor was er dan behoefte aan de constructie van een *nieuwe* bemiddeling? En waarom deze stand uit het eigenlijke standenmoment isoleren, daar dit moment immers slechts door de scheiding ervan in de “abstracte” positie tot het vorstelijke element geraakt? Hegel heeft echter juist het politieke standen-element als een oorspronkelijk element, als een *transsubstantiatie van de privaatstand in het staatsburgerschap* ontwikkeld, en hij was juist daarom van mening dat het de bemiddeling nodig had. Hoe kan Hegel dan nu dit organisme weer ontbinden in het onderscheid van de privaatstand, dus ontbinden in de privaatstand, en hier de bemiddeling van de politieke staat met zichzelf vandaan halen?

Wat een anomalie alleen al, dat de hoogste synthese van de politieke staat niets anders is dan de synthese van grondbezit en gezinsleven! In één woord:

Zodra de burgerlijke standen als zodanig politieke standen zijn, is die bemiddeling niet nodig, en zodra die bemiddeling nodig is, is de burgerlijke stand niet politiek en kan hij ook die bemiddeling niet vormen. De boer is dan niet als boer, maar als staatsburger een deel van het politieke standen-element, terwijl omgekeerd ([waar hij] als *boer* staatsburger of als staatsburger boer is) zijn staatsburgerschap het *boer-zijn* is, en hij niet als boer staatsburger, maar als staatsburger boer is!

We hebben hier dus een inconsequentie van Hegel *binnen zijn eigen visie*, en een dergelijke inconsequentie is een *accommodatie*. Het politieke standen-element is in de moderne zin, in de door Hegel ontwikkelde zin, de *voltrokken, gevestigde scheiding van de burgerlijke maatschappij van haar privaatstand en de onderscheidingen daarin*. Hoe kan Hegel de privaatstand tot *oplossing* maken van de antinomieën van de *wetgevende* macht in zichzelf? Hegel wil het middeleeuwse standsgewijze systeem, maar in de moderne zin van wetgevende macht, en hij wil de moderne wetgevende macht, maar in het lichaam van het middeleeuwse standsgewijze systeem! Het is een syncretisme van de slechtste soort.

In het begin van § 304 heette het: “Het politieke standen-element bevat tegelijk in zijn eigen bepaling het in de vroegere sferen reeds voorhanden onderscheid van de standen.” Maar

in zijn *eigen* bepaling bevat het politieke standen-element dit onderscheid alleen door het te annuleren, door het in zich te vernietigen, *ervan te abstraheren*.

Wordt de boerenstand of, zoals we verderop zullen horen, de *gemachtigde* boerenstand, het adellijke grondbezit als zodanig op de beschreven manier tot bemiddeling van de totale *politieke* staat, van de wetgevende macht in zichzelf gemaakt, dan is dat zeer zeker de bemiddeling van het standsgewijs-politieke element met de vorstelijke macht; en wel in die zin, dat het de *ontbinding* van het politieke standen-element als een werkelijk politiek element is. Niet de boerenstand, maar de *stand*, de *privaatstand*, de *analyse* (reductie) van het politieke standen-element tot de privaatsstand is hier de *herstelde eenheid van de politieke staat met zichzelf*. (Niet de *boerenstand* als zodanig is hier de *bemiddeling*, maar zijn scheiding van het politieke standen-element in zijn hoedanigheid als *burgerlijke privaatsstand*. Het is zijn privaatsstand die hem een afzonderlijke positie in het politieke standen-element geeft. Daarmee krijgt dus ook het andere deel van het politieke standen-element de positie van een *bijzondere* privaatsstand en *houdt* dus op, het staatsburgerschap van de burgerlijke maatschappij te representeren). Hier is nu niet meer de *politieke* staat voorhanden *als twee tegengestelde* willen, maar aan de ene kant staat de politieke staat (regering en vorst) en aan de andere kant de burgerlijke maatschappij als onderscheiden van de politieke staat. (De verschillende standen). Daarmee is dan ook de politieke staat als *totaliteit* opgeheven.

De directe betekenis van de *verdubbeling* van het politieke standen-element in zichzelf als een bemiddeling met de vorstelijke macht is hoe dan ook, dat de *scheiding* van dit element in zichzelf, zijn eigen tegenstelling in zichzelf zijn *herstelde* eenheid met de vorstelijke macht is. Het fundamentele dualisme tussen het *vorstelijke* en het *standen-element* van de wetgevende macht wordt *geneutraliseerd* door middel van het dualisme van het standen-element in zichzelf. Bij Hegel echter vindt deze neutralisatie plaats doordat het politieke standen-element zich van haar *politieke* element zelf scheidt.

Op het *grondbezit* als *levensonderhoud*, dat met de *soevereiniteit* van de wil, de *vorstelijke soevereiniteit* moet corresponderen, en op het *gezinsleven* als basis van de boerenstand, dat met de *natuurlijke bepaling* van de vorstelijke macht moet corresponderen, komen we later terug. Hier in § 305 is het “*principe*” van de boerenstand ontwikkeld, “dat op en voor zichzelf geschikt is om tot deze politieke relatie geconstitueerd te worden.”

In § 306 wordt de “constituering” “voor de politieke positie en betekenis” nader uitgewerkt. Dit valt terug te brengen tot: “Het vermogen wordt” “een *onvervreemdbaar*, met het *eerstgeboorterecht* belast *erfgoed*.” Het “*eerstgeboorterecht*” zou dus de politieke constituering van de boerenstand vormen.

“De reden voor het eerstgeboorterecht”, staat er in de Toelichting, “is, dat de staat niet op een *louter mogelijke* gezindheid, maar op iets *noodzakelijks* moet kunnen rekenen. Nu is de gezindheid weliswaar niet aan een vermogen gebonden, maar de *relatief noodzakelijke* samenhang is, dat wie een zelfstandig vermogen heeft, niet door uiterlijke omstandigheden beperkt is en zo ongeremd kan optreden en voor de staat *kan* handelen.”

Eerste zin. Voor de staat is “een *louter mogelijke gezindheid*” niet voldoende, hij moet op iets “*noodzakelijks*” kunnen rekenen.

Tweede zin. “De gezindheid is niet aan een vermogen gebonden, d.w.z. de gezindheid van het vermogen is “*louter mogelijkheid*”.

Derde zin. Maar er treedt een “*relatief noodzakelijke samenhang*” op, namelijk “dat wie een zelfstandig vermogen heeft enz. voor de staat kan handelen; d.w.z. het *vermogen* levert de “*mogelijkheid*” van politieke gezindheid, maar juist die “*mogelijkheid*” is volgens de eerste zin niet voldoende.

Bovendien heeft Hegel niet ontwikkeld, dat het *grondbezit* het enige “zelfstandige vermogen” is. De *constituering van zijn vermogen tot onafhankelijkheid* is de constituering

van de boerenstand “voor de politieke positie en betekenis.” Oftewel: “de onafhankelijkheid van het vermogen” is zijn “politieke positie en betekenis.”

Deze onafhankelijkheid wordt verder als volgt ontwikkeld:

Zijn “vermogen” is “onafhankelijk van het staatsvermogen”. Onder staatsvermogen wordt hier kennelijk de *regeringskas* verstaan. In dit opzicht staat “de algemene stand” hier “tegenover”, “die van de staat wezenlijk afhankelijk is.” Zo staat in het Voorwoord, op pag. 13: “Bovendien” wordt “bij ons de filosofie niet zoals bijvoorbeeld bij de Grieken als een privé-kunst beoefend”, “maar” heeft “een openbare, het publiek rakende existentie, voornamelijk of *alleen* in staatsdienst.” Dus ook de filosofie is “wezenlijk” van de *regeringskas* afhankelijk.

Het *vermogen* van de boerenstand is *onafhankelijk* “van de onzekerheid van de bedrijvigheid, van de winstzucht en van de veranderlijkheid van het bezit in het algemeen.” In dit opzicht staat de “stand van de bedrijvigheid” “die van de behoefte afhankelijk en daarop aangewezen is” hiermee in contrast.

Dit vermogen is zo “zowel van de *gunst* van de *regeringsmacht* als van de *gunst* van de *menigte*” onafhankelijk.

Ten slotte is deze stand “zelfs *tegen de eigen willekeur* gestabiliseerd, doordat de voor deze bestemming beroepen leden van deze stand het recht ontberen dat de andere burgers hebben, deels om over hun hele eigendom vrij te beschikken, deels om te weten dat dit volgens de gelijkheid van de liefde voor de kinderen naar hen overgaat.”

De tegenstellingen hebben hier een geheel nieuwe en zeer materiële gestalte aangenomen, zoals we die in de hemel van de politieke staat nauwelijks mochten verwachten.

De tegenstelling, zoals Hegel die ontwikkelt, is in alle scherpste uitgesproken de tegenstelling van *private eigendom* en *vermogen*.

Het grondbezit is de *private eigendom* κατ' ἐξοχήν, de *eigenlijke private eigendom*. De exacte *private aard* van het grondbezit blijkt als volgt: 1. Het is “*onafhankelijk van het staatsvermogen*”, van de *gunst van de regeringsmacht*”, van de eigendom zoals deze als “algemene eigendom van de politieke staat” existeert, een volgens de constructie van de politieke staat *bijzonder vermogen* naast andere vermogens. 2. Het is “*onafhankelijk van de behoefte*” van de samenleving, van het “sociale vermogen”, van de “*gunst van de menigte*.” (Eveneens is het karakteristiek, dat het aandeel aan het staatsvermogen als “*gunst van de regeringsmacht*” opgevat wordt, zoals het aandeel aan het sociale vermogen als “*gunst van de menigte*” gezien wordt). Het vermogen van de “algemene stand” en van de “stand van de bedrijvigheid” is geen *private eigendom* in *eigenlijke zin*. Want het is bij de eerste *direct*, bij de tweede *indirect* afhankelijk van de samenhang met het algemene vermogen oftewel met de eigendom als sociale eigendom; het *participeert* hierin, en is daarom inderdaad aan beide kanten door “*gunst*”, d.w.z. door het “toeval van de wil” bemiddeld. Hiertegenover staat het *grondbezit* als de *soevereine private eigendom*, die nog niet de gestalte heeft bereikt van het vermogen, d.w.z. van een door de *sociale wil* gevestigde eigendom.

De politieke constitutie op haar hoogste punt is dus de *constitutie van de private eigendom*. De hoogste *politieke gezindheid* is de *gezindheid van de private eigendom*.

Het *eerstgeboorterecht* is louter de *uiterlijke* verschijning van de *innerlijke* aard van het *grondbezit*. Doordat dit *onvervreemdbaar* is, zijn de *sociale zenuwstrengen* ervan doorgesneden en is *zijn isolering van de burgerlijke maatschappij* verzekerd. Doordat dit grondbezit niet volgens de “gelijkheid van de liefde voor de kinderen” overgaat, is het zelfs losgemaakt en onafhankelijk van de kleinere samenleving, van de natuurlijke samenleving van het *gezin* en van de wil en de wetten hiervan. Het behoedt dus de *botte* aard van de *private eigendom* ook voor de overgang in het *gezinsvermogen*.

Hegel had in § 305 de stand van het grondbezit geschikt verklaard om tot de “politieke relatie” geconstitueerd te worden, omdat het “gezinsleven” zijn “basis” is. Hij heeft echter

zelf de “liefde” tot basis, tot principe, tot *geest* van het gezinsleven verklaard. In de stand die het gezinsleven als zijn basis heeft, ontbreekt dus de *basis van het gezinsleven*, de liefde als het werkelijke, dus werkzame en determinerende principe. Over blijft het *geesteloze* gezinsleven, de *illusie* van het gezinsleven. In zijn hoogste ontwikkeling is het *principe van de private eigendom* in *tegenspraak* met het *principe van het gezin*. Dus in tegenstelling met de *stand van de natuurlijke zedelijkheid*, van het gezinsleven, komt het *gezinsleven* veeleer pas in de burgerlijke maatschappij tot het leven van het gezin, tot het *leven van de liefde*. Eerstgenoemde stand is veeleer de *barbaarsheid* van de private eigendom tegen het gezinsleven.

En dit zou dan de *soevereine heerlijkheid van de private eigendom*, van het *grondbezit* zijn, waarover in de moderne tijd zoveel sentimentaliteiten uitgesproken zijn en zoveel bontgekleurde krokodillentranen vergoten zijn.

Het helpt Hegel niets om te zeggen, dat het *eerstgeboorterecht* enkel een *vereiste van de politiek* is en naar zijn *politieke* plaats en betekenis opgevat moet worden. Het helpt hem niets om te zeggen: “De zekerheid en stabiliteit van de stand van landgoedbezitters kan nog door de instelling van het eerstgeboorterecht vermeerderd worden. Deze instelling is echter *slechts in politiek opzicht* wenselijk, want er is een offer aan verbonden voor het *politieke doel*, dat de eerstgeborene *onafhankelijk kan leven*.”

Er bestaat bij Hegel een zekere decentie, *het fatsoen van het verstand*. Hij wil niet het eerstgeboorterecht op en voor zichzelf, hij wil het alleen met betrekking tot iets anders, niet als zelfbepaling, maar als bepaaldheid van iets anders, niet als doel, maar als *middel* tot een doel rechtvaardigen en construeren. Naar waarheid is het eerstgeboorterecht een consequentie van het *exacte grondbezit*, van de versteende private eigendom, de private eigendom (quand même) in de hoogste zelfstandigheid en scherpte van zijn ontwikkeling. Wat Hegel als het doel, als het bepalende, als de *prima causa* van het eerstgeboorterecht weergeeft, is veeleer een effect, een consequentie ervan. We hebben hier de macht van de *abstracte private eigendom over de politieke staat*, terwijl Hegel het *eerstgeboorterecht* als de *macht van de politieke staat over de private eigendom* presenteert. Hij maakt de oorzaak tot gevolg en het gevolg tot oorzaak, het bepalende tot het bepaalde en het bepaalde tot het bepalende.

Alleen, wat is de *inhoud* van de politieke constituering, van het politieke doel? Wat is het doel van dit doel? Wat is zijn substantie? Het *eerstgeboorterecht*, de *superlatief van de private eigendom*, de *soevereine private eigendom*. Welke macht oefent de politieke staat uit over de private eigendom die onder het eerstgeboorterecht valt? Dat de staat hem *isoleert van gezin en samenleving*, en hem tot zijn *abstracte verzelfstandiging* voert. Wat is dus de macht van de politieke staat over de private eigendom? De *eigen macht van de private eigendom*, zijn tot existentie gebracht wezen. Wat blijft voor de politieke staat in tegenstelling met dit wezen over? De *illusie* dat hij bepaalt, waar hij bepaald wordt. De staat breekt inderdaad de *wil van gezin en samenleving*, maar slechts om de *wil van de gezinsloze en samenlevingsloze private eigendom* bestaan te geven en dit bestaan als het hoogste bestaan van de politieke staat, als het hoogste *zedelijke* bestaan te erkennen.

Vergelijken we de verschillende elementen, zoals ze zich hier in de *wetgevende macht* voordoen, in de totale, tot werkelijkheid en consequentie, tot bewustzijn gekomen staat, in de *werkelijke* politieke staat, met de bepaling en gestalte die deze elementen volgens de *idee* of het *behoren*, volgens de *logica* zouden hebben.

(Het eerstgeboorterecht is niet, zoals Hegel zegt, “een keten, die om de vrijheid van het privaatrecht geslagen is”, het is veeleer de “vrijheid van het privaatrecht, die zich van alle sociale en zedelijke ketens bevrijd heeft.”) (“De hoogste politieke constructie is hier de constructie van de abstracte private eigendom.”)

Voordat we deze vergelijking trekken, moet nog een nadere blik geworpen worden op een bepaling van de paragraaf, namelijk dat door het eerstgeboorterecht het vermogen van de

boerenstand, het grondbezit, de private eigendom “zelfs *tegen de eigen willekeur* gestabiliseerd is, doordat de voor deze bestemming beroepen leden van deze stand het recht ontberen dat de andere burgers hebben, om over hun hele eigendom vrij te beschikken.”

We hebben reeds benadrukt, hoe door de “onvervreemdbaarheid” van het grondbezit de sociale zenuwstrengen van de private eigendom doorgesneden worden. De private eigendom (het grondbezit) is tegen *de eigen willekeur* van de eigenaar gestabiliseerd doordat de sfeer van zijn willekeur vanuit een algemeen menselijk willen in de *specifieke willekeur* van de *private eigendom* is omgeslagen; doordat de private eigendom tot het *subject* van de wil is geworden en de wil alleen nog maar het *predicaat* van de private eigendom is. De private eigendom is niet meer een bepaald object van de willekeur, maar de willekeur is het *bepaalde predicaat* van de private eigendom. Maar vergelijken we, wat Hegel zelf in zijn behandeling van de sfeer van het privaatrecht zegt:

§ 65. “Mijn eigendom kan ik van mezelf *vervreemden*, daar hij slechts van mij is, in zoverre ik mijn wil erin leg, maar alleen in zoverre de zaak naar *zijn aard* iets *uiterlijks* is.”

§ 66. “Die goederen, of liever die substantiële bepalingen, die mijn meest eigen persoon en het algemene wezen van mijn zelfbewustzijn uitmaken, zoals mijn persoonlijkheid als zodanig, mijn algemene wilsvrijheid, zedelijkheid en religie, zijn derhalve *onvervreemdbaar* en tevens kent het recht erop *geen verjaring*.”

In het eerstgeboorterecht wordt dus het grondbezit, de exacte private eigendom tot een *onvervreemdbaar* goed, dus een *substantiële bepaling*, die de “meest eigen persoon, het algemene wezen van het zelfbewustzijn” van de stand van de majoraatsheren vormt, “zijn persoonlijkheid als zodanig, zijn algemene wilsvrijheid, zedelijkheid en religie.” Het is dan ook consequent, dat, waar de private eigendom, het grondbezit *onvervreemdbaar* is, daarentegen de “algemene wilsvrijheid” (waartoe ook de vrije beschikking over iets uiterlijke als het grondbezit behoort) en de *zedelijkheid* (waartoe de *liefde* behoort als de werkelijke geest, die zich ook als de werkelijke wet van het gezin doet kennen) *vervreemdbaar* zijn. De “*onvervreemdbaarheid*” van de *private eigendom* is meteen de “*vervreemdbaarheid*” van de *algemene wilsvrijheid en zedelijkheid*. De eigendom bestaat hier niet meer in zoverre “ik mijn wil erin leg”, maar mijn wil bestaat “in zoverre hij in de eigendom ligt.” Mijn wil bezit hier niet, maar is bezeten.

Het is precies de *romantische* streling van de majoraatsheren, dat hier de private eigendom, dus de privé-willekeur in zijn meest abstracte gestalte, de *geheel bekrompen, onzedelijke, ruwe* wil, verschijnt als de hoogste synthese van de politieke staat, als de hoogste *vervreemding* van de willekeur, als de hardste en meest opofferingsgezinde strijd met de *menselijke zwakheid*. De *humanisering*, de *vermenselijking* van de private eigendom verschijnt hier als *menselijke zwakheid*. Het *eerstgeboorterecht* is de voor zichzelf tot *religie* geworden, de in zichzelf verzonken en door zijn zelfstandigheid en heerlijkheid *betoverde private eigendom*. Zoals het majoraat van de directe *vervreemding* ontheven is, zo valt het ook niet onder het *verdrag*. Hegel geeft de overgang van eigendom naar verdrag op de volgende wijze weer:

§ 71. “Het bestaan is als het bepaalde zijn wezenlijk zijn voor iets anders: Naar het aspect dat hij bestaat als uiterlijke zaak is de eigendom er voor andere uiterlijkheden en verkeert hij in de samenhang van deze noodzakelijkheid en toevalligheid. Maar als bestaan van de *wil* staat de eigendom in relatie tot het andere slechts in relatie *tot de wil* van een andere persoon. Deze relatie van wil tot wil is de geëigende en waarachtige grondslag waarop de vrijheid haar *bestaan* heeft. Deze bemiddeling, om *eigendom* niet meer alleen middels *een zaak en mijn subjectieve wil*, maar evenzeer middels een andere wil en zodoende in een *gemeenschappelijke wil* te hebben, vormt de sfeer van het *verdrag*.”

(In het eerstgeboorterecht is het tot wet van de staat gemaakt om de eigendom niet in *een gemeenschappelijke* wil, maar alleen “middels een *zaak* en mijn *subjectieve wil* te hebben”). Terwijl Hegel hier in het *privaatrecht* de *vervreemdbaarheid* en de afhankelijkheid van de private eigendom van een *gemeenschappelijke* wil als het *ware idealisme* van de private eigendom opvat, wordt omgekeerd in het *staatsrecht* de imaginaire heerlijkheid van een onafhankelijke eigendom geprezen, in contrast met de “onzekerheid van de bedrijvigheid, de winstzucht, de veranderlijkheid van het bezit en de afhankelijkheid van het staatsvermogen.” Wat voor een staat is dat, die niet eens het idealisme van het privaatrecht kan verdragen? Wat voor een rechtsfilosofie is dat, waar de zelfstandigheid van de private eigendom in het privaatrecht een andere betekenis heeft dan in het staatsrecht?

Tegenover de *ruwe stupiditeit* van de onafhankelijke private eigendom is de onzekerheid van de bedrijvigheid een klaaglied, de winstzucht pathetisch (dramatisch), de veranderlijkheid van het bezit een ernstig noodlot (tragisch) en de afhankelijkheid van het staatsvermogen zedelijk. Kortom, in al deze hoedanigheden breekt het *menselijk hart* door de eigendom heen, is de mens afhankelijk van de mens. Hoe deze afhankelijkheid op en voor zichzelf ook in elkaar zit, het is een *menselijke* afhankelijkheid, in tegenstelling met de slaaf die zich vrij dunkt omdat de sfeer, die hem beperkt, niet de samenleving maar het *erf* is; de vrijheid van deze wil bestaat erin dat elke andere inhoud dan die van de *private eigendom* eraan *ontbreekt*.

Dat men zulke wangedrochten als het eerstgeboorterecht definieert als een bepaling van de private eigendom door de politieke staat, is hoe dan ook onvermijdelijk, wanneer men een oude wereldbeschouwing in de zin van een nieuwe interpreteert, wanneer men aan een zaak, zoals hier de private eigendom, een dubbele betekenis geeft, één voor in het gerechtshof van het abstracte recht, en een daaraan tegengestelde voor in de hemel van de politieke staat.

We komen nu bij de in het bovenstaande aangeduide vergelijking.

In § 257 staat:

“De staat is de werkelijkheid van de zedelijke idee, de zedelijke geest als de *openbare*, zich zelf duidelijke, substantiële wil ... De staat heeft aan de *zede* zijn onmiddellijke en aan het *zelfbewustzijn* van de enkeling ... zijn bemiddelde existentie. Tegelijk heeft dit zelfbewustzijn van de enkeling door de gezindheid zijn *substantiële vrijheid* in de staat, die zijn wezen, zijn doel en het product van zijn activiteit is.”

In § 268 staat:

“De politieke *gezindheid*, het *patriottisme* in het algemeen, als de in *waarheid* verkerende zekerheid en het tot *gewoonte* geworden willen, is slechts resultaat van de in de staat bestaande instituties. Want hierin is de redelijkheid *werkelijk* voorhanden, zoals ze ook door het handelen overeenkomstig deze instituties haar activiteit verkrijgt. – Deze gezindheid is in het algemeen het *vertrouwen* (dat in meer of minder gevormd inzicht kan overgaan). Het is het bewustzijn, dat mijn substantieel en bijzonder belang is bewaard en opgenomen in het belang en doel van een ander (hier de staat) in diens verhouding tot mij als enkeling. Daarmee is juist deze ander onmiddellijk geen ander voor mij en ben ik in dit bewustzijn vrij.”

De *werkelijkheid* van de zedelijke idee verschijnt hier als de *religie van de private eigendom* (omdat in het eerstgeboorterecht de private eigendom zich tot zichzelf op religieuze wijze verhoudt, ontstaat het verschijnsel, dat in onze moderne tijden de religie hoe dan ook tot een aan het grondbezit inherente hoedanigheid geworden is en dat alle geschriften uit de hoek van de majoraatsheren vol religieuze zalving staan. De religie is de hoogste denkvorm van deze bruutheid). De “*openbare, zich zelf duidelijke, substantiële wil*” verandert in een duistere, aan de geboortegrond gebroken wil, die juist door de ondoordringbaarheid van het element, waaraan hij vastzit, in een roes verkeert. “De in *waarheid* verkerende zekerheid”, die de “*politieke gezindheid is*”, is de op “*eigen bodem*” (in de letterlijke betekenis) staande zekerheid. Het tot “*gewoonte geworden*” politieke “*willen*” is niet meer “*slechts resultaat*” enz., maar een buiten de staat bestaande institutie. De politieke gezindheid is niet meer het

“*vertrouwen*” maar veeleer het “vertrouwen, het bewustzijn, dat mijn substantieel en bijzonder belang *onafhankelijk* is van het belang en doel van een ander (hier de staat) in de verhouding tot mij als enkeling.” Dit is het bewustzijn van mijn *vrijheid van de staat*.

Het “vasthouden van het *algemene staatsbelang*” enz. was (§ 289) de taak van de “regeringsmacht.” Hierin zetelde “de gevormde intelligentie en het juridische bewustzijn van de massa van het volk” (§ 297). De regeringsmacht maakte eigenlijk de standenvertegenwoordiging overbodig, want de ambtenaren “*kunnen* zonder standenvertegenwoordiging het beste doen, zoals ze ook voortdurend bij de bijeenkomsten van de standenvertegenwoordiging het beste moeten doen” (§ 301, Opmerking). De “algemene stand, die zich nader aan de dienst van de regering wijdt, heeft onmiddellijk in zijn bepaling dat het algemene het doel van zijn wezenlijke activiteit is.”

En hoe verschijnt de algemene stand, de regeringsmacht nu? “Als van de staat wezenlijk afhankelijk”, als het “vermogen, dat *afhankelijk is van de gunst van de regeringsmacht*.” Dezelfde verandering heeft de burgerlijke maatschappij ondergaan, die in het voorgaande in de corporatie zijn zedelijkheid bereikt had. Ze is [nu] een vermogen, dat afhankelijk is “van de onzekerheid van de bedrijvigheid” enz., van “de gunst van de menigte.”

Welke is dus de zogenaamd specifieke kwaliteit van de majoraatsheer? En waarin kan hoe dan ook de *zedelijke* kwaliteit van een *onvervreemdbaar* vermogen bestaan? In de *onomkoopbaarheid*. De *onomkoopbaarheid* verschijnt als de *hoogste* politieke deugd, een abstracte deugd. Daarbij is de onomkoopbaarheid in de door Hegel geconstrueerde staat iets zo apart, dat die eigenschap als een *bijzondere* politieke macht geconstrueerd moet worden. Daardoor wordt dus juist bewezen, dat onomkoopbaarheid niet de geest van de politieke staat, niet de regel, maar de *uitzondering* is, en als zo’n uitzondering is het ook geconstrueerd. Men koopt de majoraatsheren om met hun onafhankelijk eigendom, om ze te behoeden voor de onomkoopbaarheid.

Terwijl volgens de idee het van de staat *afhankelijk* zijn en het gevoel van deze afhankelijkheid de hoogste politieke vrijheid behoorde te zijn, omdat de privé-persoon bemerkt dat hij een abstracte, afhankelijke persoon is en hij zich veeleer pas als staatsburger *onafhankelijk* voelt en moet voelen, wordt hier de *onafhankelijke privé-persoon* geconstrueerd. “Zijn vermogen is [zowel] onafhankelijk van het staatsvermogen als van de onzekerheid van de bedrijvigheid” enz. Hier staat tegenover “enerzijds de stand van de bedrijvigheid, die van de behoefte afhankelijk en daarop aangewezen is, anderzijds de algemene stand, die van de staat wezenlijk afhankelijk is.” Hier hebben we dus personen, die *onafhankelijk* zijn van staat en burgerlijke maatschappij; en deze verwerkelijkte abstractie van beiden, die in werkelijkheid de meest ruwe *afhankelijkheid van de geboortegrond* is, vormt in de wetgevende macht de bemiddeling en eenheid van deze twee. Het *onafhankelijke privé-vermogen*, d.w.z. het abstracte privé-vermogen en de daarmee corresponderende *privé-persoon* vormen de hoogste constructie van de politieke staat. De politieke “onafhankelijkheid” is geconstrueerd als de “onafhankelijke private eigendom” en de “persoon van deze onafhankelijke private eigendom.” We zullen in de volgende paragraaf zien hoe het met de “onafhankelijkheid” en “onomkoopbaarheid” en de daaruit voortvloeiende politieke gezindheid re vera staat.

Dat het *majoraat erfgoed* is, spreekt vanzelf, Wat hier meer over te zeggen valt, komt later. Dat het, zoals Hegel in de Toelichting opmerkt, om de *eerstgeborene* gaat, is zuiver historisch.

§ 307. “Het recht van dit deel van de substantiële stand is op deze wijze weliswaar enerzijds op het natuurlijke principe van het gezin gebaseerd, maar dit principe is tegelijk door *harde opofferingen* voor het *politieke doel* omgekeerd, waarmee deze stand wezenlijk de activiteit voor dit doel als opdracht heeft en eveneens ten gevolge hiervan zonder het toeval van een verkiezing, door de *geboorte* daartoe geroepen en *gerechtigd* is.”

In hoeverre het recht van deze substantiële stand op het *natuurlijke principe* van het gezin gebaseerd is, heeft Hegel niet ontwikkeld, het zij dan, dat hij hieronder verstaat dat het grondbezit als *erfgoed* bestaat. Daarmee is geen recht van deze stand in politieke zin ontwikkeld, maar slechts het recht van de majoraatsheren dat zij hun grondbezit door hun geboorte verwerven. “Dit principe”, het natuurlijke principe van het gezin is “echter tegelijk door harde opofferingen voor het politieke doel omgekeerd.” We hebben inderdaad gezien, hoe hier “het natuurlijke principe van het gezin omgekeerd” wordt, hoe dit echter geen “harde opoffering voor het politieke doel” is, maar slechts de *verwerkelijkte abstractie van de private eigendom*. Veeleer wordt door deze *omkering van het natuurlijke principe van het gezin* eveneens het politieke doel omgekeerd, “*waarmee (?) deze stand wezenlijk de activiteit voor dit doel als opdracht heeft.*” Door de verzelfstandiging van de private eigendom? – “en eveneens ten gevolge hiervan zonder het toeval van een verkiezing, door de geboorte daartoe geroepen en gerechtigd is.”

Hier is dus de *deelname aan de wetgevende macht* een *aangeboren* mensenrecht. Hier hebben we *geboren wetgevers*, de *geboren bemiddeling van de politieke staat met zichzelf*. Men heeft zich, in het bijzonder van de zijde van de majoraatsheren, zeer vrolijk gemaakt over de *aangeboren mensenrechten*. Is het niet veel komischer, dat aan een bijzonder mensenras het recht van de hoogste waardigheid van de wetgevende macht toevertrouwd wordt? Niets is belachelijker dan dat Hegel de beroeping tot wetgever, tot representant van het staatsburgerschap door de geboorte contrasteert met de beroeping door het “toeval van een verkiezing”. Alsof de *verkiezing*, het bewuste product van het burgerlijke vertrouwen niet in een geheel andere noodzakelijke samenhang met het politieke doel verkeert, dan het fysieke toeval van de geboorte. Hegel valt overal van zijn politiek spiritualisme in het meest grove *materialisme* terug. Aan de top van de politieke staat is het overal de geboorte, die bepaalde individuen tot belichaming van de hoogste opgaven van de staat maakt. De hoogste staatsactiviteiten vallen met de individuen door hun geboorte samen, zoals plaats, karakter, levenswijze, enz. van het dier hem onmiddellijk aangeboren worden. De staat verkrijgt in zijn hoogste functies een *dierlijke* werkelijkheid.

De natuur wreekt zich op Hegel wegens de van hem ondervonden verachting. Als de materie niets meer voor zichzelf moest zijn tegenover de menselijke wil [zoals Hegel elders beweerde], dan behoudt hier de menselijke wil niets meer voor zichzelf behalve de materie.

De *onware* identiteit, de *fragmentarische, sporadische* identiteit van natuur en geest, lichaam en ziel, verschijnt als *belichaming*. Maar de geboorte geeft aan de mens slechts het *individuele* bestaan en zet hem aanvankelijk slechts als *natuurlijk* individu in het leven, terwijl politieke bepalingen zoals de *wetgevende* macht enz. daarentegen *sociale producten* zijn, dus boorlingen van de samenleving en niet verwekkingen van het natuurlijke individu. Daarom is juist de onmiddellijke identiteit, het onbemiddelde samenvallen van de *geboorte van het individu* met het individu als *individualisering van een bepaalde sociale positie of functie* enz. het frappante, het *wonder*. In dit systeem *maakt* de natuur onmiddellijk koningen, *pairs*, enz., zoals de natuur ogen en neuzen maakt. Frappant is iets als onmiddellijk product van het fysieke genus te zien, wat slechts voortbrengsel van het zelfbewuste genus is. Mens ben ik door de geboorte zonder de overeenstemming van de maatschappij, maar pair of koning wordt deze bepaalde boorling pas door de algemene overeenstemming. De overeenstemming maakt de geboorte van deze mens pas tot geboorte van een koning; dus is het de overeenstemming en niet de geboorte die de koning maakt. Wanneer de geboorte, als onderscheiden van ander bepalingen, de mens onmiddellijk een positie geeft, dan is het *zijn lichaam* dat hem tot vervuiler van *deze bepaalde* sociale functie maakt. *Zijn lichaam* is zijn *sociaal* recht. In dit systeem verschijnt de *lichamelijke waardigheid van de mens* of de *waardigheid van het menselijk lichaam* (wat nader uitgedrukt kan heten: de waardigheid van het fysieke natuurelement van de staat) zo, dat bepaalde, en wel de hoogste sociale

waardigheden de *waardigheden van bepaalde, door de geboorte gepredestineerde lichamen* zijn. Het is dan ook een natuurlijke zaak om bij de adel de trots op het bloed, op de afstamming, kortom op de *levensgeschiedenis van hun lichaam* aan te treffen; het is een natuurlijke zaak, deze *zoölogische* wereldbeschouwing, die in de *heraldiek* de ermee corresponderende wetenschap bezit. Het geheim van de adel is de *zoölogie*.

Bij het erfelijke majoraat moeten twee momenten benadrukt worden:

1. Het blijvende is het *erfgoed*, het *grondbezit*. Het is het beklijvende in de verhouding, de *substantie*. De majoraatsheer, de bezitter is eigenlijk slechts *accident*. Het grondbezit geeft zich de *menselijke gedaante* van de verschillende geslachten. Het *grondbezit erft* als het ware steeds de eerstgeborene van het huis als het eraan geketende attribuut. Iedere eerstgeborene in de reeks van grondbezitters is het *erfdeel*, de *eigendom* van het *onvervreembare grondbezit*, de *gepredestineerde substantie van zijn wil* en van zijn *activiteit*. Het subject is de zaak en het predicaat is de mens. De wil wordt tot eigendom van de eigendom.

2. De *politieke hoedanigheid* van de majoraatsheer is de *politieke hoedanigheid van zijn erfgoed*, een aan dit erfgoed inherente *politieke hoedanigheid*. De politieke hoedanigheid verschijnt hier dus eveneens als *eigendom* van de *grondeigendom*, als een kwaliteit die onmiddellijk aan de *zuiver fysieke aarde* (natuur) toekomt.

Wat het eerste betreft, volgt eruit dat de majoraatsheer *lijfeigene* van de *grondeigendom* is en dat in de *lijfeigenen*, die zijn onderdanen zijn, slechts de *praktische* consequentie verschijnt van de *theoretische* verhouding waarin de majoraatsheer zich zelf tot het grondbezit bevindt. De diepzinnigheid van de Germaanse subjectiviteit verschijnt overal als de grofheid van een geesteloze objectiviteit.

Er moet hier een uiteenzetting gegeven worden over de verhouding 1. tussen *private eigendom en erfgoed*, 2. tussen *private eigendom* en erfgoed enerzijds en het daaruit voortvloeiende privilege van zekere geslachten tot deelname aan de politieke soevereiniteit anderzijds, 3. over de *werkelijke historische verhouding* of de *Germaanse* verhouding.

We hebben gezien, dat het eerstgeboorterecht de abstracte “*onafhankelijke private eigendom*” is. Een tweede consequentie is hiermee verbonden. De *onafhankelijkheid*, de *zelfstandigheid* in de politieke staat, waarvan we de constructie tot nu toe gevolgd hebben, is de *private eigendom*, die op zijn hoogtepunt als *onvervreemdbaar grondbezit* verschijnt. De politieke onafhankelijkheid vloeit dus niet voort ex proprio sinu van de politieke staat, is geen gift van de politieke staat aan zijn leden en is niet de geest die deze staat bezielt. De leden van de politieke staat ontvangen hun onafhankelijkheid niet van het wezen van de politieke staat, maar van het wezen van het abstracte privaatrecht, dus van de abstracte *private eigendom*. De politieke onafhankelijkheid is een *accident* van de *private eigendom*, niet de *substantie* van de politieke staat. De politieke staat en daarin de *wetgevende macht* is, zoals we gezien hebben, het onthulde mysterie van de *ware waarde* en het *ware wezen* van de momenten van de staat. De betekenis die de *private eigendom* in de politieke staat heeft, is zijn *wezenlijke*, zijn *ware* betekenis; de betekenis die het *standsverschil* in de politieke staat heeft, is de *wezenlijke betekenis* van het *standsverschil*. Op dezelfde wijze komt het *wezen* van de vorstelijke macht en van de regering in de “*wetgevende macht*” tot verschijning. Het is hier, in de sfeer van de politieke staat, dat de afzonderlijke momenten van de staat zich tot zichzelf verhouden als tot het *wezen van het genus*, als tot het “*generieke wezen*”. Want de politieke staat is de sfeer van hun algemene bepaling, hun *religieuze sfeer*. De *politieke* staat is de *spiegel van de waarheid* voor de verschillende momenten van de *concrete* staat.

Wanneer dus de “*onafhankelijke private eigendom*” in de politieke staat, in de wetgevende macht de *betekenis van politieke onafhankelijkheid* heeft, dan is hij de *politieke onafhankelijkheid* van de staat. De “*onafhankelijke private eigendom*” of de “*werkelijke private eigendom*” is dan niet slechts de “*steunpilaar van de constitutie*”, maar is

“de *constitutie zelf*”. En de steunpilaar van de constitutie is toch immers de constitutie van de constituties, de primaire, werkelijke constitutie!

Hegel maakte bij het construeren van de erfelijke monarch, als het ware zelf verrast over “de immanente ontwikkeling van een wetenschap, de *afleiding van de hele inhoud ervan* uit het eenvoudige *begrip*” (§ 279, Opmerking), de aantekening:

“Zo kwam het fundamentele moment van de *abstracte persoonlijkheid* eerst in het onmiddellijke recht voor, en ontwikkelde het zich door zijn verschillende vormen van subjectiviteit verder. Dat moment is hier in het absolute recht, in de staat, in de volkomen concrete objectiviteit van de wil de *persoonlijkheid van de staat, zijn zekerheid van zichzelf*.”

D.w.z. in de politieke staat komt tot *verschijning*, dat de “*abstracte persoonlijkheid*” de *hoogste politieke* persoonlijkheid en de politieke basis van de hele staat is. Evenzo komt in het eerstgeboorterecht het recht van deze abstracte persoonlijkheid, zijn *objectiviteit*, de “abstracte private eigendom” tot bestaan als de hoogste objectiviteit van de staat, als zijn *hoogste recht*.

Dat de staat erfelijke monarch en abstracte persoonlijkheid is, betekent niets anders dan: de persoonlijkheid van de staat is abstract of het is de staat van de abstracte persoonlijkheid; zo hebben dan ook de Romeinen het recht van de monarch zuiver binnen de normen van het privaatrecht of het staatsrecht als de hoogste norm van het staatsrecht ontwikkeld.

De Romeinen zijn de rationalisten, de Germanen de *mystici* van de soevereine private eigendom. Hegel duidt het privaatrecht als het *recht van de abstracte persoonlijkheid* of als het *abstracte recht* aan. En naar waarheid moet het als de *abstractie* van het recht en daarmee als het *illusoire recht van de abstracte persoonlijkheid* ontwikkeld worden, zoals de door Hegel ontwikkelde moraal het *illusoire bestaan van de abstracte subjectiviteit* is. Hegel ontwikkelt het privaatrecht en de moraal als zulke abstracties. Daaruit volgt bij hem niet, dat de staat of de zedelijkheid die deze abstracties als vooronderstellingen heeft, niets anders dan de *samenleving* (het sociale leven) van deze illusies kan zijn, maar er wordt omgekeerd uit geconcludeerd, dat ze ondergeschikte momenten van dit zedelijke leven zijn. Maar wat is het privaatrecht anders dan het recht, en de moraal anders dan de moraal van deze staatssubjecten? Of beter gezegd: de persoon van het privaatrecht en het subject van de moraal zijn de *persoon* en het *subject* van de staat. Men heeft Hegel veelvuldig aangevallen over zijn ontwikkeling van de moraal. Hij heeft niets anders gedaan dan het ontwikkelen van de moraal van de moderne staat en van het moderne privaatrecht. Men heeft de moraal meer willen scheiden van de staat, meer willen emanciperen! Wat heeft men ermee bewezen? Dat de scheiding van de tegenwoordige staat van de moraal moreel verantwoord is, dat de moraal niet als staat bestaat en dat de staat immoreel is. Het is veeleer een grote verdienste van Hegel, dat hij de moderne moraal haar ware positie heeft toegewezen, ofschoon het aan een kant (namelijk in het opzicht dat Hegel de staat die een dergelijke moraal als vooronderstelling heeft, voor de reële idee van de zedelijkheid uitgeeft) een onbewuste verdienste is.

In de constitutie, waarin het *eerstgeboorterecht* een garantie is, is de *private eigendom* de garantie van de politieke constitutie. In het eerstgeboorterecht verschijnt dit zo, dat een *bijzondere* soort van private eigendom deze garantie vormt. Het *eerstgeboorterecht* is louter een bijzondere existentie van de algemene verhouding van *private eigendom en politieke staat*. Het eerstgeboorterecht is de *politieke zin* van de private eigendom, de private eigendom in zijn politieke betekenis, d.w.z. in zijn algemene betekenis. De constitutie is hier dus *constitutie van de private eigendom*.

Waar we het eerstgeboorterecht in zijn *klassieke* vormgeving aantreffen, zoals bij de Germaanse volkeren, vinden we ook de constitutie van de *private eigendom*. De *private eigendom* is de algemene categorie, de algemene staatsbinding. Zelfs de algemene functies verschijnen als private eigendom, de ene keer van een corporatie, de andere keer van een stand.

Handel en bedrijvigheid zijn in hun bijzondere nuances de private eigendom van bijzondere corporaties. Functies aan het hof, rechtspraak enz. zijn de private eigendom van bijzondere standen. De verschillende provincies zijn de private eigendom van afzonderlijke vorsten enz. Het dienen van het land enz. is de private eigendom van de heerser. De geest is de private eigendom van de geestelijkheid. Mijn plichtsgetrouwe activiteit is de private eigendom van iemand anders, zoals mijn recht weer een bijzondere private eigendom is. De soevereiniteit, bij ons de *nationaliteit*, is de private eigendom van de keizer.

Men heeft vaak gezegd dat in de middeleeuwen iedere vorm van recht, van vrijheid, van sociaal bestaan als een *privilege* en als een *uitzondering* op de regel verschijnt. Men kon daarbij het empirische feit niet over het hoofd zien, dat deze privileges allemaal in de vorm van *private eigendom* verschijnen. Wat is de algemene reden voor dit samenvallen? De *private eigendom* is het *generieke bestaan* van het *privilege*, van het recht als *uitzondering*.

Waar de vorsten, zoals in Frankrijk, de *onafhankelijkheid* van de private eigendom aanvielen, deden ze een aanval op de eigendom van de *corporaties*, voordat ze de eigendom van de *individuen* op de korrel namen. Maar door de private eigendom van de corporaties aan te vallen, vielen ze de private eigendom als corporatie, als *sociale* binding aan.

In het *leenstelsel* komt het feit, dat de vorstelijke macht de macht van de private eigendom is, rechtstreeks tot verschijning, en in de *vorstelijke macht* ligt het mysterie vevat, wat de *algemene macht*, wat de *macht van alle kringen in de staat* is.

(In de vorst als representant van de staatsmacht is uitgesproken, wat het *machtige* van de staat is. De *constitutionele* vorst drukt de idee van de constitutionele staat dan ook in haar scherpste abstractie uit. Hij is enerzijds de *idee* van de staat, de geheiligde staatsmajesteit, en wel als *deze* persoon. Tegelijk is hij *louter* verbeelding, hij heeft als persoon en als vorst noch werkelijke macht noch werkelijke activiteit. Hier is de scheiding van politieke en werkelijke, van formele en materiële en van algemene en individuele persoon, evenals van mens en sociale mens in haar hoogste tegenspraak uitgedrukt).

De private eigendom is van *Romeins* verstand en *Germaans* gemoed. Het zal hier leerzaam zijn om een vergelijking tussen deze twee extreme ontwikkelingen ervan te trekken. Het zal ons bij de oplossing van het besproken politieke probleem helpen.

De Romeinen hebben eigenlijk pas het *recht van de private eigendom*, het abstracte recht, het privaatrecht, het recht van de abstracte persoon vorm gegeven. Het *Romeinse privaatrecht* is het *privaatrecht* in zijn *klassieke vormgeving*. We vinden echter nergens bij de Romeinen, dat het recht van de private eigendom, zoals bij de Duitsers, gemystificeerd werd. Het wordt ook nergens tot *staatsrecht*.

Het recht van de private eigendom is het *ius utendi et abutendi*, het recht van de *willekeur* over de zaak. De belangstelling van de Romeinen gaat er voornamelijk naar uit de *verhoudingen* te ontwikkelen en te bepalen, die als *abstracte* verhoudingen van de private eigendom ontstaan. De eigenlijke grondslag van de private eigendom, het *bezit*, is een *feit*, een *niet te verklaren feit*, *geen recht*. Eerst door juridische bepalingen, die de samenleving aan het feitelijke bezit toekent, verkrijgt dit de hoedanigheid van rechtmatig bezit, van *private eigendom*.

Wat de samenhang van politieke constitutie en private eigendom bij de Romeinen betreft, verschijnt:

1. De mens (als slaaf), zoals bij de oude volkeren in het algemeen, als voorwerp van private eigendom.

Dit is niets specifiek.

2. De veroverde landen worden als private eigendom behandeld, het *ius utendi et abutendi* wordt ten aanzien van hen tot gelding gebracht.

3. In hun geschiedenis zelf verschijnt de strijd tussen armen en rijken, patriciërs en plebejers enz.

Voor het overige doet de private eigendom zich over het geheel genomen, zoals bij de oude klassieke volkeren in het algemeen, als *openbare eigendom* gelden, óf, zoals in de goede tijden, als prachtvertoon van de republiek, óf als *weelderige en algemene liefdadigheid* (baden enz.) tegen het gepeupel. De slavernij vindt zijn verklaring in het *oorlogsrecht*, het recht van bezetting; juist omdat hun politieke existentie vernietigd is, zijn ze slaven.

We benadrukken twee punten, waarin de voornaamste verschillen met de Germaanse situatie tot uiting komen.

1. De *keizerlijke* macht was niet de macht van de private eigendom, maar de *soevereiniteit* van de *empirische wil* als zodanig; hij was niet in het minst geneigd om de *private eigendom* als een band tussen zichzelf en zijn onderdanen te beschouwen, maar handelde integendeel naar believen met de private eigendom, zoals met alle overige sociale goederen. De keizerlijke macht was daarom ook niet anders dan *feitelijk erfelijk*. De hoogste ontwikkeling van het recht van de private eigendom, van het privaatrecht valt weliswaar in de keizertijd, maar is veeleer een consequentie van de politieke ontbinding, dan dat de politieke ontbinding een consequentie van de private eigendom zou zijn. Bovendien, als het privaatrecht in Rome tot volle ontwikkeling komt, is het staatsrecht opgeheven, begint de ontbinding hiervan, terwijl de situatie in Duitsland omgekeerd is.

2. De functies in de staat zijn in Rome nooit erfelijk, d.w.z. de private eigendom is niet de heersende categorie in de staat.

3. In tegenstelling met het Germaanse eerstgeboorterecht enz. verschijnt in Rome de *willekeurige* manier waarop het *testament* gemaakt wordt als uitvloeisel van de private eigendom. In deze laatste tegenstelling ligt het *hele* verschil van de Romeinse en de Germaanse ontwikkeling van de private eigendom.

(In het eerstgeboorterecht verschijnt het feit dat de private eigendom de verhouding tot de staatsfunctie is zo, dat het bestaan van de staat inherent is aan en een accident is van de *onmiddellijke* private eigendom, het *grondbezit*. Op zijn hoogste punt verschijnt de staat zo als private eigendom, terwijl de private eigendom hier als staatseigendom zou moeten verschijnen. In plaats van de private eigendom tot een hoedanigheid van het staatsburgerschap te maken, maakt Hegel het staatsburgerschap, het bestaan van de staat en de politieke gezindheid tot een kwaliteit van de private eigendom.)

§ 308. “In het andere deel van het standen-element komt de *beweeglijke* kant van de *burgerlijke maatschappij* terecht. Deze kant kan, uiterlijk bekeken wegens de menigte van zijn leden, in wezen echter wegens de aard van zijn bestemming en bezigheid, slechts door middel van *afgevaardigden* binnentreden. In zoverre zij door de burgerlijke maatschappij afgevaardigd worden, ligt het onmiddellijk voor de hand dat de burgerlijke maatschappij dit doet *als dat wat zij is*. Zij doet dit dus niet als ontbonden in geatomiseerde enkelingen en dichte voor een enkele en tijdelijke handeling voor een ogenblik zonder verder houvast bijeenkomend, maar als geleed in haar toch al geconstitueerde genootschappen, gemeenten en corporaties, die op deze wijze een politieke samenhang verkrijgen. In het feit dat deze organen *gerechtigd* zijn tot zo’n door de vorstelijke macht opgeroepen afvaardiging, zoals ook in het feit dat de eerste daad gerechtigd is tot verschijning (§ 307), vindt de existentie van de standenvertegenwoordiging en de bijeenkomst ervan een geconstitueerde, specifieke garantie.”

We vinden hier een *nieuwe* tegenstelling binnen burgerlijke maatschappij en standenvertegenwoordiging, een *beweeglijk* deel, dus ook een *onbeweeglijk* deel (dat van de grondbezitters). Men heeft deze tegenstelling ook als tegenstelling van *ruimte* en *tijd* enz., van conservatief en progressief weergegeven. Zie daarover de vorige paragraaf. Overigens heeft

Hegel het *beweeglijke* deel van de maatschappij eveneens tot een *stabiel* deel gemaakt door middel van de corporaties enz.

De tweede tegenstelling is dat via het eerste, net ontwikkelde deel van het *standen-element* de *majoraatsheren* als zodanig wetgever zijn; dat de wetgevende macht een attribuut van hun empirische persoon is; dat ze geen *afgevaardigden*, maar *zichzelf* zijn; terwijl bij de tweede stand *verkiezing en afvaardiging* plaatsvindt.

Hegel geeft twee redenen aan, waarom dit *beweeglijke* deel van de burgerlijke maatschappij slechts door middel van *afgevaardigden* de politieke staat, de wetgevende macht kan binnentreden. De eerste reden, de *menigte* van zijn leden, duidt hij zelf als *uiterlijk* aan, zodat hij ons van deze repliek ontslaat.

De *wezenlijke* reden echter zou de “aard van zijn bestemming en bezigheid” zijn. De “politieke activiteit” en “bezigheid” is iets dat vreemd is aan “de aard van zijn bestemming en bezigheid”.

Hegel begint nu weer met zijn oude liedje, met deze standenvertegenwoordiging als “*afgevaardigden* van de burgerlijke maatschappij”. Deze zou dit moeten “doen *als dat wat zij is*”. Maar veeleer kan ze het slechts doen als dat wat zij *niet* is, want zij is *onpolitieke* maatschappij, terwijl zij toch hier een *politieke* handeling als een *wezenlijke*, uit haar zelf voortkomende handeling moet voltrekken. Daarmee is zij in de “geatomiseerde enkelingen ontbonden” “en slechts voor een enkele en tijdelijke handeling voor een ogenblik zonder verder houvast bijeenkomend”. Ten eerste is haar *politieke* handeling een *enkele en tijdelijke* en deze kan dus ook in de verwerkelijking ervan slechts als zodanig verschijnen. Het is een *opzienbarende* handeling van de politieke maatschappij, een *extase* ervan, en als zodanig moet die handeling ook wel *verschijnen*. Ten tweede. Hegel heeft zich er niet aan gestoord, maar het zelfs als noodzakelijk geconstrueerd, dat de burgerlijke maatschappij *materieel* gezien (slechts als een *tweede, door haar afgevaardigde maatschappij* optreedt) zich van haar burgerlijke werkelijkheid scheidt en datgene, wat zij *niet* is, als zichzelf poneert; hoe kan hij dit nu *formeel* willen verwerpen?

Hegel meent dat door het feit dat de maatschappij vanuit haar corporaties enz. afvaardigt, “haar toch al geconstitueerde genootschappen” enz. “op deze wijze een *politieke* samenhang verkrijgen”. Ze verkrijgen echter óf een betekenis, die *niet* hun betekenis is, óf hun samenhang als zodanig in de politieke samenhang. Hun samenhang “*verkrijgt*” dan niet nog eens een politiek tintje, zoals in het bovenstaande ontwikkeld is, maar de “politiek” verkrijgt uit hun samenhang de eigen samenhang.

Doordat Hegel slechts dit deel van het standen-element als dat van de “afgevaardigde” karakteriseert, heeft hij onbewust het wezen van de beide Kamers (daar, waar ze werkelijk de door hem aangeduide verhouding tot elkaar hebben) aangeduid. De Kamer van Afgevaardigden en de Pairskamer (of hoe ze anders nog heten) zijn hier niet verschillende existenties van hetzelfde principe, maar behoren tot *twee* wezenlijk *verschillende principes* en sociale toestanden. De Kamer van Afgevaardigden is hier de *politieke constitutie* van de burgerlijke maatschappij in moderne zin, de Pairskamer in standsgewijze zin. Pairskamer en Kamer van Afgevaardigden staan hier tegenover elkaar als *standsgewijze* en *politieke* representatie van de burgerlijke maatschappij. De eerste is het *existerende* standsgewijze principe van de burgerlijke maatschappij, de tweede is de verwerke

lijking van haar *abstracte politieke* bestaan. Het spreekt daarom vanzelf dat laatstgenoemde niet weer als representatie van standen, corporaties enz. kan *bestaan*, want deze Kamer representeert juist niet het standsgewijze, maar het politieke bestaan van de burgerlijke maatschappij. Het spreekt dan vanzelf dat in de eerste Kamer slechts het *standsgewijze* deel van de burgerlijke maatschappij, het “soevereine grondbezit”, de eigengeërfde adel zetelt, want deze is niet *één* stand onder andere standen. Het standsgewijze principe van de

burgerlijke maatschappij, als een werkelijk en sociaal, dus politiek principe existeert daarentegen *nog slechts* in deze stand. Deze stand is *de* stand. De burgerlijke maatschappij heeft dan in de *standsgewijze* Kamer de representant van haar middeleeuwse bestaan, in de Kamer van Afgevaardigden die van haar *politieke* (moderne) bestaan. De vooruitgang ten opzichte van de middeleeuwen bestaat er alleen in, dat de *standsgewijze politiek* tot een bijzondere politieke existentie naast de *staatsburgerlijke* politiek gedegradeerd is. De *empirische* politieke existentie die Hegel voor ogen heeft (*Engeland*), heeft dus een heel andere betekenis dan hij deze toedicht.

De Franse constitutie is ook op dit punt een vooruitgang. Deze heeft weliswaar de Pairskamer tot zuivere nietigheid gedegradeerd, maar *binnen het principe* van het constitutionele koningschap, zoals Hegel voorwendde te ontwikkelen, kan deze kamer [naar] zijn aard ook slechts *een nietigheid* zijn. De Pairskamer is de *fictie* dat er tussen vorst en burgerlijke maatschappij harmonie zou bestaan, de fictie dat de *wetgevende macht* of de *politieke staat met zichzelf* in harmonie zou verkeren, als een bijzondere en daardoor juist weer *contradictoire* existentie.

De Fransen hebben het *levenslang aanblijven* van de Pairs laten voortbestaan, om uit te drukken dat zij evenzeer onafhankelijk zijn van de keuze door de regering als van die door het volk. Maar ze hebben de *middeleeuwse* uitdrukking, de *erfelijkheid* ervan afgeschaft. Hun vooruitgang bestaat in het feit, dat ze de *Pairskamer* tevens niet meer uit de *werkelijke burgerlijke* maatschappij laten voortkomen, maar eveneens in de *abstractie* ervan gecreëerd hebben. De verkiezing van de Pairs laten ze van de *existerende* politieke staat, van de *vorst* uitgaan, zonder hem aan enige overige burgerlijke hoedanigheid te hebben gebonden. Het *Pairsambt* is in deze *constitutie* werkelijk een *stand in de burgerlijke maatschappij*, een stand die zuiver politiek is, die vanuit het standpunt van de abstracte *politieke staat* geschapen is; hij verschijnt echter meer als *politieke decoratie* dan als werkelijke, met bijzondere rechten beklede *stand*. De Pairskamer onder de Restauratie was een reminiscentie. De Pairskamer van de Julirevolutie is een *werkelijke* creatie van de constitutionele monarchie.

In de moderne tijd kon de staatsidee niet anders verschijnen dan in de *abstractheid* van de “*slechts* politieke staat” of in de *abstractie van de burgerlijke maatschappij van zichzelf*, van haar werkelijke toestand. Daarom is het een verdienste van de Fransen, dat zij deze *abstracte werkelijkheid* vastgehouden en geproduceerd hebben en zodoende het *politieke* principe zelf geproduceerd hebben. De abstractie die hen verweten wordt, is dus een waarachtige consequentie en is het product van de *politieke gezindheid*, die weliswaar nog slechts in een tegenstelling, maar in een noodzakelijke tegenstelling is *teruggevonden*. De verdienste van de Fransen is dus hier, dat zij de Pairskamer als *specifiek* product van de politieke staat gevestigd hebben oftewel in het algemeen het politieke principe in zijn *specifieke hoedanigheid* tot het bepalende en werkzame gemaakt hebben.

Hegel merkt nog op, dat bij de door hem geconstrueerde afvaardiging “de *existentie* van de standenvertegenwoordiging en de bijeenkomst ervan een geconstitueerde, specifieke garantie vindt” in het feit dat “de corporaties enz. gerechtigd zijn tot zo’n afvaardiging.” De *garantie voor de existentie* van de bijeenkomst van de standenvertegenwoordiging, haar *ware primitieve* existentie zou dus het *privilege* zijn van de corporaties enz. Hiermee is Hegel geheel op het middeleeuwse standpunt teruggevallen en heeft hij zijn “abstractie van de politieke staat als de sfeer van de staat als staat, het op en voor zichzelf algemene” geheel opgegeven.

In moderne zin is de *existentie* van de *bijeenkomst van de standenvertegenwoordiging* de *politieke existentie* van de burgerlijke maatschappij, de *garantie* voor haar politieke bestaan. Het in twijfel trekken van die existentie is dus de *twijfel aan het bestaan van de staat*. Zoals eerder bij Hegel de “politieke gezindheid”, het

wezen van de wetgevende macht zijn garantie vond in de “onafhankelijke private eigendom”, zo vindt haar *existentie* de garantie in de “privileges van de corporaties.”

Maar het tweede standen-element is veeleer het *politieke privilege* van de burgerlijke maatschappij, oftewel haar *privilege* om *politiek* te zijn. Dit element kan dus nergens het privilege van een bijzondere burgerlijke bestaanswijze zijn, en nog minder zijn garantie in zo'n privilege vinden, daar het veeleer de algemene garantie *behoort* te zijn.

Zo valt Hegel overal daarin terug, dat hij de “politieke staat” niet als de hoogste, op en voor zichzelf zijnde werkelijkheid van het sociale bestaan schildert, maar er een precare, *op iets anders betrokken, afhankelijke* werkelijkheid aan geeft; dat hij de staat niet als het ware bestaan van de andere sferen schildert, maar de staat veeleer in de andere sferen *zijn ware bestaan* laat vinden. Overal heeft de staat de garanties nodig van de sferen die buiten hem liggen. Hij is niet de verwerkelijkte macht. Hij is de *ondersteunde* machteloosheid, hij is niet de macht over deze steunpilaren, maar de macht van de steunpilaren. De steunpilaar is het machtige.

Wat is dat voor hoog bestaan, waarvan de existentie een garantie buiten zichzelf nodig heeft? En dan moet dit bestaan ook nog het *algemene* bestaan van deze garantie zelf zijn; dus zijn werkelijke garantie. Hegel valt zonder meer overal in de ontwikkeling van de wetgevende macht van het filosofische standpunt terug op het andere standpunt, dat de zaak niet in *relatie tot zichzelf* beschouwt.

Wanneer de existentie van de standenvertegenwoordiging een garantie nodig heeft, dan is ze *geen werkelijke*, maar slechts een *fictieve existentie van de staat*. De garantie voor de existentie van de standenvertegenwoordiging is in de constitutionele staten de *wet*. Haar bestaan is dus *wettig* bestaan; het is van het algemene wezen van de staat en niet van de macht of onmacht van afzonderlijke corporaties en genootschappen afhankelijk; het is als werkelijkheid het *genootschap van de staat*. (De corporaties enz., de bijzondere kringen van de burgerlijke maatschappij behoren immers juist hier pas hun algemene bestaan te verkrijgen, en nu, *voordat* het zo ver is, vat Hegel dit algemene bestaan weer op als privilege, als het bestaan van deze bijzonderheden).

Het politieke recht als recht van corporaties etc. is volledig in tegenspraak met het politieke recht als *politiek* recht, als recht van de staat, van het staatsburgerschap; want het behoort immers juist niet het recht van dit bestaan als bijzonder bestaan te zijn, niet het recht als dit bijzonder bestaan.

Voordat we nu de categorie van de *verkiezing* behandelen als de politieke handeling, waardoor de burgerlijke maatschappij zich afscheidt in een politiek comité, bekijken we nog enige bepalingen uit de Opmerking bij deze paragraaf.

“Men meent soms dat allen als enkelingen in de beraadslaging en besluitvorming over de algemene aangelegenheden van de staat een aandeel moeten hebben, omdat zij allemaal leden van de staat zijn en de aangelegenheden van de staat de aangelegenheden van *allen* zijn, zodat ze het recht hebben hierbij met hun weten en willen aanwezig te zijn. Deze voorstelling, die het *democratische* element *zonder enige redelijke vorm* zou willen vestigen in het staatsorganisme, dat slechts door die redelijke vorm het staatsorganisme is, is daarom zo voor de hand liggend, omdat ze blijft staan bij de *abstracte* bepaling dat men lid van de staat is en omdat het oppervlakkige denken zich aan abstracties vasthoudt.”

Allereerst noemt Hegel het een “*abstracte* bepaling dat men lid van de staat is” ofschoon dit zelfs volgens de *idee*, volgens de *mening* van zijn eigen ontwikkeling de hoogste en *meest concrete* sociale bepaling van de rechtspersoon, van het lid van de staat is. Bij de “bepaling dat men lid van de staat is” te blijven staan en de enkelingen in deze bepaling op te vatten, lijkt daarom juist niet het “oppervlakkige denken te zijn, dat zich aan abstracties vasthoudt.” Maar dat de “bepaling dat men lid van de staat is” een “*abstracte*” bepaling is, is niet de schuld van dit denken, maar van Hegels ontwikkeling en van de werkelijke moderne

omstandigheden, die de scheiding van het werkelijke leven en het staatsleven vooronderstellen en de staatshoedanigheid tot een “abstracte bepaling” van het werkelijke lid van de staat maken.

De onmiddellijke deelname van *allen* aan de beraadslaging en besluitvorming over de algemene staatsaangelegenheden betekent volgens Hegel de opname van “het *democratische element zonder enige redelijke vorm* in het staatsorganisme, dat *slechts* door die redelijke vorm bestaat”; d.w.z. het democratische element kan slechts als *formeel* element in een staatsorganisme opgenomen worden, dat slechts het formalisme van de staat is. “Het democratische element” moet veeleer het werkelijke element zijn, dat zich in het *gehele* staatsorganisme zijn *redelijke vorm* geeft. Komt het daarentegen als een “*bijzonder*” element in het staatsorganisme of -formalisme, dan is met de “redelijke vorm” van zijn bestaan de dressuur en de accommodatie bedoeld, een vorm waarin het niet het specifieke van zijn wezen laat uitkomen; of dan doet het slechts *als formeel* principe zijn intrede.

We hebben al eens aangeduid dat Hegel slechts een *staatsformalisme* ontwikkelt. Het eigenlijke *materiële* principe is voor hem de *idee*, de abstracte gedachtevorm van de staat als een subject, de absolute idee, die geen passief, geen *materieel* moment in zich heeft. Tegenover de abstractie van deze idee verschijnen de bepalingen van het werkelijke, empirische staatsformalisme als *inhoud*, en dus verschijnt de *werkelijke* inhoud als vormeloze, anorganische stof. (Hier de werkelijke mens, de werkelijke samenleving etc.)

Hegel had het wezen van het standen-element gelegd in het feit, dat hierin de “empirische algemeenheid” tot subject van het op en voor zichzelf zijnde algemene wordt. Betekent dit nu iets anders, dan dat de aangelegenheden van de staat “aangelegenheden van *allen* zijn, zodat ze het *recht* hebben hierbij met hun weten en willen aanwezig te zijn”? En moet niet juist de standenvertegenwoordiging dit “verwerklijkte recht” van hen zijn? En is het nu zo verwonderlijk dat zij allen nu ook de “werkelijkheid” van dit recht willen?

“Dat *allen* als enkelingen in de beraadslaging en besluitvorming over de algemene aangelegenheden van de staat een aandeel moeten hebben.”

In een werkelijk redelijke staat zou men kunnen antwoorden: “*Allen behoren niet als enkelingen* in de beraadslaging en besluitvorming over de algemene aangelegenheden van de staat een aandeel te hebben”, want de “enkelingen” hebben als “allen”, d.w.z. binnen de samenleving en als leden van de samenleving een aandeel in de beraadslaging en besluitvorming over de *algemene aangelegenheden*. Niet allen als enkelingen, maar de enkelingen als allen.

Hegel stelt zichzelf het dilemma als volgt: Of de burgerlijke maatschappij (de velen, de menigte) neemt door middel van afgevaardigden deel aan de beraadslaging en besluitvorming over de algemene staatsaangelegenheden, of *allen* doen dit als *enkelingen*. Dit is geen tegenstelling van het *wezen*, zoals Hegel deze later probeert weer te geven, maar op het vlak van de *existentie*, en wel van de meest uiterlijke existentie, het *aantal*. En daarmee blijft altijd de reden, die Hegel zelf als “*uiterlijk*” heeft gekenmerkt – de *menigte van de leden* – het doorslaggevende argument tegen de onmiddellijke deelname van allen.

De vraag, of de burgerlijke maatschappij op zo’n manier aan de wetgevende macht moet deelnemen, dat zij door middel van *afgevaardigden* haar intrede doet, of zo dat “allen als enkelingen” onmiddellijk deelnemen, is zelf een vraag binnen de *abstractie van de politieke staat* oftewel binnen de *abstracte politieke staat*; het is een *abstracte* politieke vraag.

We hebben in beide gevallen, zoals Hegel zelf ontwikkeld heeft, de politieke betekenis van de “empirische algemeenheid”.

De tegenstelling in zijn eigenlijke vorm bij Hegel is: de *enkelingen doen het allen*, of de *enkelingen* doen het als *weinigen*, als *niet allen*. In beide gevallen blijft de alheid slechts de *uiterlijke* veelheid of totaliteit van enkelingen. De alheid is geen wezenlijke, geestelijke,

werkelijke hoedanigheid van de enkeling. De alheid is niet iets, waardoor de enkeling de bepaling van abstracte enkelheid zou verliezen; maar de alheid is slechts het volle *aantal* van de *enkelheid*. *Eén* enkelheid, *vele* enkelheden, *alle* enkelheden. Het *één*, *vele*, *alle*, *geen* van deze bepalingen verandert het *wezen* van het subject, van de enkelheid.

“Allen” moeten “als enkelingen” in de “beraadslaging en besluitvorming over de algemene aangelegenheden van de staat een aandeel nemen”; dat betekent dus: *Allen* moeten niet als allen, maar als “enkelingen” dit aandeel nemen.

De kwestie schijnt in dubbel opzicht in tegenspraak met zichzelf te staan.

De algemene aangelegenheden van de staat zijn de staatsaangelegenheid, de staat als *werkelijke aangelegenheid*. De beraadslaging en besluitvorming is de *effectuering* van de staat als werkelijke aangelegenheid. Dus dat alle leden van de staat een *verhouding* tot de staat als hun *werkelijke aangelegenheid* hebben, lijkt vanzelfsprekend. Reeds in het begrip *lid van de staat* ligt besloten dat zij een *lid* van de staat, een *deel* ervan zijn, dat de staat hen als *zijn deel* opneemt. Wanneer zij echter een *aandeel* in de staat hebben, dan is vanzelfsprekend hun sociale *bestaan* reeds *hun werkelijke deelname* aan de staat. Ze zijn niet slechts deel van de staat, maar de staat is *hun* aandeel. Een bewust deel van iets zijn, is zich met bewustzijn een deel ervan nemen, een bewust aandeel erin nemen. Zonder dit bewustzijn zou het lid van de staat een *dier* zijn.

Wanneer men zegt: “de algemene aangelegenheden van de staat”, dan wordt de schijn gewekt, dat de “algemene aangelegenheden” en de “staat” *verschillende* dingen zijn. Maar de *staat* is de “algemene aangelegenheid”, dus realiter de “algemene aangelegenheden”.

Deelnemen aan de algemene aangelegenheden en deelnemen aan de staat, zijn dus identieke zaken. Dus dat een lid van de staat, een deel van de staat deelneemt aan de staat en dat dit deelnemen slechts als *beraadslaging* of *besluitvorming* of in soortgelijke vormen kan verschijnen, dat dus ieder lid van de staat aan de beraadslaging en besluitvorming (wanneer deze functies als de functies van de *werkelijke* deelname aan de staat opgevat worden) over de algemene aangelegenheden van de staat deelneemt, is een *tautologie*. Wanneer dus sprake is van *werkelijke* leden van de staat, dan kan over deze deelname niet als over een *behoren* gesproken worden. Anders zou veeleer sprake zijn van subjecten, die *lid* van de *staat moeten* en *willen* zijn, maar het niet werkelijk zijn.

Anderzijds: wanneer sprake is van *bepaalde* aangelegenheden, van een afzonderlijke handeling van de staat, dan spreekt het weer vanzelf dat niet *allen als enkelingen* die voltrekken. Anders zou de enkeling de *ware* samenleving zijn en zou hij de samenleving overbodig maken. De enkeling zou alles tegelijk moeten doen, terwijl een samenleving zowel hem voor de anderen, als ook de anderen voor hem laat handelen.

De vraag, of *allen als enkelingen* aan de “beraadslaging en besluitvorming over de algemene aangelegenheden van de staat moeten deelnemen”, is een vraag, die uit de scheiding van politieke staat en burgerlijke maatschappij voortkomt.

We hebben gezien: De staat existeert *slechts* als *politieke staat*. De totaliteit van de politieke staat is de *wetgevende macht*. Deelnemen aan de wetgevende macht is dus deelnemen aan de politieke staat, is je *bestaan* als *lid van de politieke staat*, als *staatslid* bewijzen en verwerklijken. Dat dus *allen* als *enkelingen* een aandeel in de wetgevende macht willen verwerven, is niets dan de wil van *allen*, om werkelijke (actieve) *leden van de staat* te zijn of zich een *politiek bestaan* te geven of hun bestaan als een *politiek* bestaan te bewijzen en te effectueren. Verder hebben we gezien, dat het standelement de *burgerlijke maatschappij* van de wetgevende macht is, haar *politieke bestaan*. Dat dus de burgerlijke maatschappij *massaal*, waar mogelijk in haar *geheel*, de *wetgevende* macht wil binnendringen, dat de werkelijke burgerlijke maatschappij zich in de plaats wil stellen van de *fictieve* burgerlijke maatschappij van de wetgevende macht, is niets anders dan het streven van de burgerlijke maatschappij, zich een *politiek* bestaan te geven of het *politieke bestaan* tot

haar werkelijk bestaan te maken. Het streven van de *burgerlijke maatschappij* zich in de *politieke* maatschappij te veranderen of de *politieke* maatschappij tot de *werkelijke* maatschappij te maken, manifesteert zich als het streven naar een zo *algemeen* mogelijke deelname aan de *wetgevende macht*.

Het *aantal* is hier niet zonder betekenis. Reeds de uitbreiding van het *standen-element* wordt als een fysieke en intellectuele uitbreiding van een van de *vijandelijke* strijdkrachten beschouwd. En we hebben gezien dat de verschillende elementen van de wetgevende macht als vijandelijke strijdkrachten tegenover elkaar staan. Als dat zo is, dan is daarentegen de vraag, of allen als enkelingen leden van de wetgevende macht moeten zijn of dat zij via afgevaardigden hun intrede moeten doen, het in twijfel trekken van het *representatieve* principe binnen het representatieve principe, binnen de fundamentele voorstelling van de politieke staat, die zijn existentie in de constitutionele monarchie vindt. 1. Het is een voorstelling die van de politieke staat als abstractie uitgaat, dat de *wetgevende macht* de *totaliteit* van de politieke staat is. Omdat deze *ene* handeling de enige politieke handeling van de burgerlijke maatschappij is, daarom moeten en willen *allen* tegelijk eraan deelnemen. 2. *Allen* als *enkelingen*. In het *standen-element* is de wetgevende activiteit niet beschouwd als *sociale* activiteit, als een functie van de *socialiteit*, maar veeleer als de handeling, waarbij de enkelingen pas in een werkelijk en *bewust sociale* functie, d.w.z. in een politieke functie treden. De *wetgevende macht* is hier geen uitvloeisel, geen functie van de samenleving, maar pas de *vorming* ervan. De vorming tot wetgevende macht vereist dat *alle* leden van de burgerlijke maatschappij zich als *enkelingen* beschouwen, dat ze er werkelijk als *enkelingen* tegenover staat. De bepaling “leden van de staat te zijn” is “hun abstracte bepaling”, een bepaling die in de werkelijkheid van hun leven niet verwerkelijk is.

Ofwel doet er zich een scheiding van politieke staat en burgerlijke maatschappij voor, en dan kunnen niet *allen* als *enkelingen* aan de wetgevende macht deelnemen. De politieke staat is een van de burgerlijke maatschappij *gescheiden* existentie. In dit geval zou enerzijds de burgerlijke maatschappij zichzelf opgeven, wanneer allen wetgever zouden zijn; anderzijds kan de tegenover haar staande politieke staat haar slechts verdragen in een vorm, die bij zijn *maatstaf* past. Dit betekent, dat juist de deelname van de burgerlijke maatschappij aan de politieke staat via *afgevaardigden* precies de *uitdrukking* is van hun scheiding en hun slechts dualistische eenheid.

Ofwel omgekeerd: de burgerlijke maatschappij is de *werkelijke* politieke maatschappij. Dan is het onzin, een eis [te] stellen, die slechts voortgekomen is uit de voorstelling van de politieke staat als een van de burgerlijke maatschappij *gescheiden* existentie, uit de *theologische* voorstelling van de politieke staat. In deze toestand verdwijnt de betekenis van de *wetgevende* macht als een *representatieve* macht volledig. De wetgevende macht is hier representatief in de zin, waarin *iedere* functie representatief is; zoals bv. de schoenmaker, in zoverre hij een sociale behoefte vervult, mijn representant is; zoals iedere bepaalde sociale activiteit als activiteit van het genus slechts het genus d.w.z. een bepaling van mijn eigen wezen representeert; zoals ieder mens de representant van de andere is. Hij is hier representant niet door iets anders, waarvan hij de voorstelling is, maar door wat hij *is* en *doet*.

De “wetgevende” macht wordt niet om haar *inhoud*, maar om haar *formele* politieke betekenis nagestreefd. Op en voor zichzelf zou bv. de *regeringsmacht* veel meer het doel van de volkswensen moeten zijn dan de wetgevende macht, de *metafysische* staatsfunctie. De *wetgevende* functie is de wil, niet als praktische, maar als theoretische energie. De *wil* moet hier niet *in plaats van de wet* gelden, maar het gaat erom de werkelijke wet te *ontdekken* en te *formuleren*.

Uit deze tweeslachtige aard van de wetgevende macht, nl. als werkelijke *wetgevende* functie en als *representatieve, abstract politieke* functie, komt een

eigenaardigheid voort die zich bij uitstek in Frankrijk, het land van de politieke cultuur doet gelden.

(We hebben in de *regeringsmacht* steeds *twee* dingen: het werkelijke doen en de reden van staatsbelang voor dit doen, als een ander werkelijk bewustzijn, dat in zijn totale geleiding de bureaucratie is).

De eigenlijke inhoud van de wetgevende macht wordt (voor zover niet de heersende *bijzondere belangen* in een groot conflict met het objectum quaestionis raken) zeer à part, als bijzaak behandeld. Bijzondere opmerkzaamheid wekt een kwestie pas, zodra het een *politieke* kwestie wordt, d.w.z. óf zodra een ministerkwestie, dus de macht van de wetgevende macht over de regeringsmacht eraan verbonden kan worden, óf zodra het hoe dan ook om rechten gaat, die met het politieke formalisme in verband staan. Vanwaar dit verschijnsel? Omdat de wetgevende macht tegelijk de representatie van het politieke bestaan van de burgerlijke maatschappij is; omdat het politieke wezen van een kwestie nu juist in haar verhouding tot de verschillende machten van de politieke staat bestaat; omdat de wetgevende macht het politieke bewustzijn representeert en dit zich slechts in conflict met de regeringsmacht als *politiek* bewustzijn kan bewijzen. Deze wezenlijke eis, dat iedere sociale behoefte, wet enz. op *politieke wijze*, d.w.z. als *bepaald door het geheel van de staat*, in zijn *sociale* betekenis aan het licht gebracht wordt, komt er in de staat van de politieke abstractie zo uit te zien, dat aan zo'n kwestie een *formele* draai gegeven wordt tegen een andere macht (inhoud) buiten de werkelijke inhoud van de kwestie. Dit is geen abstractie van de Fransen, maar de noodzakelijke consequentie, omdat de werkelijke staat slechts als het beschouwde *politieke staatsformalisme* existeert. De *oppositie* binnen de representatieve macht is het *κατ' ἑξοχήν* *politieke* bestaan van de representatieve macht.

Binnen de representatieve constitutie neemt de aan het licht gebrachte vraag evenwel een andere wending, dan waarin Hegel de kwestie bekeken heeft. Het gaat er hier niet om of de burgerlijke maatschappij via afgevaardigden of dat allen als enkelingen de wetgevende macht moeten uitoefenen, maar het gaat om de *uitbreiding* en zo ver mogelijke *veralgemenisering* van de *verkiezing*, zowel van het actieve als het *passieve* kiesrecht. Dat is het eigenlijke strijdpunt van de politieke *hervorming*, zowel in Frankrijk als in Engeland.

Men beschouwt de *verkiezing* niet filosofisch, d.w.z. niet in haar specifieke wezen, wanneer men haar tegelijk in relatie tot de *vorstelijke* of *regeringsmacht* vat. De *verkiezing* is de *werkelijke verhouding* van de *werkelijke burgerlijke maatschappij* tot de *burgerlijke maatschappij* van de *wetgevende macht*, tot het *representatieve element*. Oftewel de *verkiezing* is de *onmiddellijke*, de *directe*, de niet *alleen voorstellende*, maar *bestaande* verhouding van de burgerlijke maatschappij tot de politieke staat. Het spreekt dan ook vanzelf, dat de voornaamste politieke belangstelling van de werkelijke burgerlijke maatschappij naar de *verkiezing* uitgaat. In de *onbepaalde*, zowel actieve als passieve *verkiezing* heeft de burgerlijke maatschappij zich pas *werkelijk* tot de abstractie van zichzelf, tot het *politieke* bestaan als haar ware algemene wezenlijke bestaan verheven. Maar de voltooiing van deze abstractie is tegelijk de opheffing van de abstractie. Doordat de burgerlijke maatschappij haar *politiek bestaan* werkelijk als haar *ware* bestaan gevestigd heeft, heeft zij tegelijk haar burgerlijke bestaan, dat van haar politieke bestaan onderscheiden is, als *onwezenlijk* geponeerd; en met de ene kant van de scheidslijn valt ook de andere, zijn tegendeel. De *kiesrechthervorming* is dus binnen de *abstracte politieke staat* de eis van de *ontbinding* hiervan, maar evenzeer de eis van de *ontbinding van de burgerlijke maatschappij*.

We zullen de kwestie van de kiesrechthervorming later in een andere gedaante tegenkomen, namelijk van de kant van de *belangen*. Zo ook zullen we later de andere conflicten bespreken, die voortkomen uit de dubbele bepaling van de *wetgevende macht* (de ene keer

de *afgevaardigde*, de gevolmachtigde van de burgerlijke maatschappij, de andere keer veeleer pas haar *politieke* bestaan en *een specifiek bestaan* binnen het politieke staatsformalisme).

We keren voorlopig naar de Opmerking bij onze paragraaf terug.

“De redelijke beschouwing, het bewustzijn van de idee is *concreet* en valt in zoverre samen met de waarachtige *praktische* zin, die zelf niets anders is dan de redelijke zin, de zin van de idee. De *concrete* staat is het in *zijn bijzondere kringen gelede geheel*; het lid van de staat is een *lid* van zo’n *stand*; slechts in deze objectieve bepaling kan hij in de staat in aanmerking komen.”

Hierover is reeds in het bovenstaande het nodige gezegd.

“Zijn” (van het lid van de staat) “algemene bepaling als zodanig omvat het dubbele moment, dat hij *privé-persoon* en als *denkend* evenzeer bewustzijn en willen van het *algemene* is; dit bewustzijn en willen echter is alleen dan niet leeg, maar *vervuld* en werkelijk *levend*, wanneer het met de bijzonderheid – en dit is de bijzondere stand en bepaling – vervuld is; oftewel het individu is *genus*, maar heeft zijn *immanente* algemene *werkelijkheid* als *naasthogere genus*.”

Alles wat Hegel zegt is juist, met de volgende restricties: 1. Onjuist is, dat hij *bijzondere stand* en *bepaling* identiek stelt; 2. deze bepaling, de species, het naast hogere genus zou ook *werkelijk*, niet slechts *op zichzelf*, maar ook *voor zichzelf* geponeerd moeten zijn *als species van het algemene genus*, als *zijn* verbijzondering. Maar Hegel stelt zich in de staat, die hij als het zelfbewuste bestaan van de zedelijke geest vertoont, ermee tevreden, dat deze zedelijke geest slechts *op zichzelf*, volgens de algemene idee het *bepalende* is. Tot het werkelijke bepalen laat hij de samenleving niet komen, omdat daarvoor een *werkelijk* subject nodig is en omdat de zedelijke geest slechts een abstract subject, een *inbeelding* is.

§ 309. “Daar de afvaardiging plaatsvindt voor de beraadslaging en besluitvorming over de *algemene* aangelegenheden, is de zin ervan, dat door het vertrouwen zulke individuen ertoe bestemd worden, die meer verstand van deze aangelegenheden hebben dan degenen die afvaardigen, als ook, dat zij niet het bijzondere belang van een gemeente of corporatie tegen het algemene belang, maar wezenlijk dit laatste doen gelden. Ze verkeren daarmee niet in de situatie dat zij opdrachten of instructies overbrengende lasthebbers zijn, des te minder omdat de bijeenkomst als bestemming heeft, een levendige, elkaar wederzijds informerende en overtuigende, gemeenschappelijk beraadslagende vergadering te zijn.”

1. De afgevaardigden moeten geen “opdrachten of instructies overbrengende lasthebbers zijn”, “omdat zij niet het bijzondere belang van een gemeente of corporatie tegen het algemene belang, maar wezenlijk dit laatste” moeten “doen gelden”. Hegel heeft de representanten eerst als representanten van de corporaties enz. geconstrueerd, om dan weer de andere politieke bepaling aan te voeren, dat zij niet het *bijzondere belang* van de corporaties enz. mogen doen gelden. Hij heft daarmee zijn eigen eerdere bepaling op, want hij scheidt hen in hun *wezenlijke* bepaling als representant volledig van hun *bestaan als corporatie*. Hij scheidt daarmee ook de corporatie van zichzelf, van haar werkelijke inhoud, want zij moet niet vanuit haar *gezichtspunt*, maar vanuit *het gezichtspunt van de staat* kiezen, d.w.z. zij moet in haar *niet-bestaan* als corporatie kiezen. In de *materiële* bepaling erkent hij dus wat hij bij de *formele* bepaling omkeerde, nl. de abstractie van de burgerlijke maatschappij van zichzelf in haar politieke handeling; en haar *politieke bestaan* is ook niets anders dan *deze abstractie*. Hegel geeft als reden op, dat zij juist voor het ter hand nemen van de “algemene aangelegenheden” gekozen worden; maar de corporaties zijn geen existenties van de algemene aangelegenheden.

2. De “afvaardiging” moet “de zin” hebben, “dat voor het vertrouwen zulke individuen ertoe bestemd worden, die meer verstand van deze aangelegenheden hebben dan degenen die afvaardigen”, waaruit ook nog eens moet volgen dat de gedeputeerden niet de positie van “laathebbers” hebben.

Dat zij hiervan “meer” verstand hebben en het niet “gewoonweg” begrijpen, kan Hegel alleen met behulp van een sofistieke redenering naar voren brengen. Dit zou slechts geconcludeerd kunnen worden, als degenen die afvaardigen de keus hadden, om *zelf* over de algemene aangelegenheden te beraadslagen en te besluiten *of* om bepaalde individuen voor deze taken af te vaardigen; d.w.z. juist wanneer de *afvaardiging*, de *representatie* niet wezenlijk tot het karakter van de *wetgevende macht* van de burgerlijke maatschappij zou behoren, wat nu net, zoals zojuist uiteengezet is, haar *specifieke* wezen uitmaakt in de door Hegel geconstrueerde staat.

Dit voorbeeld kenmerkt zeer goed, hoe Hegel de zaak binnen haar specifieke hoedanigheid half opzettelijk opgeeft en haar in haar bekrompen gedaante de tegengestelde betekenis van deze bekrompenheid toedicht.

De eigenlijke reden geeft Hegel op het laatst. De gedeputeerden van de burgerlijke maatschappij constitueren zich tot een “bijeenkomst” en deze bijeenkomst is pas het *werkelijke politieke bestaan* en *willen* van de burgerlijke maatschappij. De scheiding van de politieke staat van de burgerlijke maatschappij verschijnt als de scheiding van de gedeputeerden van hun lastgevers. De maatschappij vaardigt louter de ingrediënten voor haar politieke bestaan van zich af.

De tegenspraak verschijnt in dubbel opzicht:

1. *Formeel*. De afgevaardigden van de burgerlijke maatschappij vormen een gezelschap van lieden, die niet via de vorm van de “instructie”, van de opdracht met hun lastgevers in verbinding staan. Ze zijn formeel lasthebbers, maar zodra ze *werkelijk* zijn, zijn ze *geen lasthebbers* meer. Ze moeten *afgevaardigden zijn* en ze zijn het *niet*.

2. *Materieel*. Met betrekking tot de belangen. Daarover hierna. Hier gebeurt het omgekeerde. Ze zijn als representanten van de *algemene* aangelegenheden tot lasthebbers gemaakt, maar ze representeren *werkelijk bijzondere* aangelegenheden.

Kenmerkend is dat *Hegel* hier het *vertrouwen* als de substantie van de *afvaardiging* aanduidt, als de substantiële verhouding tussen afvaardigers en afgevaardigden. *Vertrouwen* is een persoonlijke verhouding. Daarover staat verder in de Toelichting:

“Representatie is gebaseerd op vertrouwen, maar vertrouwen is iets anders dan dat ik als deze particuliere persoon mijn stem geef. Het stemmen bij meerderheid is evenzo in strijd met het beginsel, dat ik bij datgene waaruit verplichtingen voor mij voortvloeien, in eigen persoon aanwezig moet zijn. Men heeft vertrouwen in iemand, doordat men hem een zodanig inzicht toeschrijft, dat hij mijn zaak als zijn zaak, naar zijn beste weten en geweten zal behandelen.”

§ 310. “De *garantie* van de met dit doel overeenkomende eigenschappen en gezindheid ligt bij het tweede deel van de standenvertegenwoordiging, dat uit het beweeglijke en veranderlijke element van de burgerlijke maatschappij voortkomt, niet in het onafhankelijke vermogen, want dit eist in het eerste deel reeds zijn recht op. Bij dit tweede deel wordt die garantie voornamelijk zichtbaar in de gezindheid, bekwaamheid en kennis van de regelingen en belangen van de staat en van de burgerlijke maatschappij, die door *werkelijke* vervulling van een betrekking in *overheidsdiensten* of *staatsambten* verworven en door de *daad* beproefd zijn, en in de daardoor gevormde *overheidszin* en *staatszin*.”

Eerst werd de eerste Kamer, de *Kamer van de onafhankelijke private eigendom*, voor de vorst en de regeringsmacht geconstrueerd als *garantie* tegen de gezindheid van de tweede Kamer, die het *politieke bestaan* van de empirische algemeenheid is, en nu verlangt Hegel weer een *nieuwe garantie*, die de *gezindheid* enz. van de tweede Kamer zelf garanderen moet.

Eerste was het vertrouwen de garantie van degenen die afvaardigen en de garantie van de afgevaardigden. Nu heeft dit vertrouwen zelf weer een garantie van zijn degelijkheid nodig.

Hegel zou er best iets voor voelen om de tweede Kamer tot Kamer van *gepensioneerde* staatsambtenaren te maken. Hij verlangt niet alleen “staatszin”, maar ook “overheidszin”, bureaucratische zin.

Wat hij hier werkelijk verlangt, is dat de *wetgevende* macht de *werkelijke regerende* macht moet zijn. Hij drukt dit zo uit, dat hij de bureaucratie *twee maal* verlangt, de ene keer als representatie van de vorst en de andere keer als representatie van het volk.

Wanneer in constitutionele staten ook ambtenaren toegelaten worden als gedeputeerden, dan is dit slechts omdat in het algemeen van de *stand*, van de *burgerlijke* hoedanigheid geabstraheerd wordt en het abstracte *staatsburgerschap* het heersende is.

Hegel vergeet daarbij dat hij de representatie liet uitgaan van de *corporaties* en dat hiertegenover direct de regeringsmacht staat. Hij gaat met dit vergeten, dat hij gelijk in de volgende paragraaf weer vergeet, zo ver, dat hij een *wezenlijk* onderscheid tussen de afgevaardigden van de corporaties en de afgevaardigden van de standen creëert.

In de Opmerking bij deze paragraaf staat:

“De subjectieve mening omtrent zichzelf vindt al gauw de eis van zulke garantie”, wanneer deze ten aanzien van het zogenaamde volk geteld wordt, overbodig, ja misschien zelfs beledigend. De staat heeft echter het objectieve als zijn bepaling, niet een subjectieve mening en haar *zelfvertrouwen*. De individuen kunnen voor de staat slechts dat zijn wat bij hen objectief te zien en beproefd is. De staat moet hierop bij dit deel van het standen-element des te meer toezien, omdat dit deel zijn wortel heeft in de bijzondere belangen en bezigheden, waar toeval, veranderlijkheid en willekeur hun recht hebben zich te laten gelden.”

Hier wordt de gedachteloze inconsequentie en de “*overheidszin*” van Hegel werkelijk *walgelijk*. Aan het slot van de Toelichting bij de vorige paragraaf stond:

“Dat de afgevaardigde dit” (sc. hun in te bovenstaande beschreven opgave) “vervult en bevordert, daarvoor is *voor de kiezers* een garantie nodig.”

Deze garantie *voor de kiezers* heeft zich onderhands tot een *garantie tegen* de kiezers, tegen hun “*zelfvertrouwen*” ontwikkeld. In het standen-element moest de “empirische algemeenheid tot het moment” van de “subjectieve formele vrijheid” komen. “Het openbare bewustzijn” moest er “als *empirische algemeenheid* van de visies en gedachten van de *velen* tot existentie” komen (§ 301). En nu moeten deze “visies en gedachten” *van te voren* een test afleggen voor de *regering* om te laten zien dat ze “*haar*” visies en gedachten zijn. Hegel is hier namelijk zo dom om van de staat als van een *kant en klare* existentie te spreken, hoewel hij er pas aan toe is om in het standen-element de constructie van de staat af te maken. Hij spreekt van de staat als een concreet subject, dat “zich niet aan de subjectieve mening en het zelfvertrouwen hiervan stoort” en waarvoor de individuen zich eerst hebben laten kennen en “beproeven”. Het ontbreekt er nog maar aan, dat Hegel verlangt dat voor de *standenvertegenwoordiging* een *examen* afgelegd wordt bij de zeer achtbare regering. Hegel geraakt hier bijna tot serviliteit. Men ziet hem helemaal besmet door de erbarmelijke hoogmoed van de *Pruisische* ambtenarenwereld, die in zijn bureaubekrompenheid voornaam op het “zelfvertrouwen” van de “subjectieve mening van het volk omtrent zichzelf” neerziet. De “staat” is voor Hegel hier overal identiek met de “regering”.

Inderdaad kan in een werkelijke staat het “pure vertrouwen” en de “subjectieve mening” niet voldoen. Maar in de door Hegel geconstrueerde staat is de *politieke gezindheid* van de burgerlijke maatschappij louter een *mening*, juist omdat haar politieke bestaan een *abstractie* van haar werkelijke bestaan is; juist omdat het geheel van de staat niet de *objectivering* van de *politieke gezindheid* is. Als Hegel consequent wilde zijn, dan moest hij veeleer alles op alles zetten om het standen-element volgens zijn *wezenlijke bepaling* (§ 301) te construeren, dus als het *voorzichzelfzijn* van de algemene aangelegenheid in de gedachten enz. van de *velen*, dus juist geheel onafhankelijk van de andere vooronderstellingen van de politieke staat.

Net zoals Hegel het eerder als de visie van het gepeupel kenmerkte, om een kwade wil bij de regering enz. te vooronderstellen, evenzeer en nog meer is het de visie van het gepeupel om een kwade wil bij het volk te vooronderstellen. Hegel behoeft het dan ook bij de door hem verachte theoretici niet “overbodig” noch “beledigend” te vinden, wanneer garanties “ten aanzien van de *zogenaamde* staat”, de soi-disant staat, de regering verlangd worden, garanties dat de gezindheid van de bureaucratie de politieke gezindheid is.

§ 311. “De afvaardiging, als uitgaande van de burgerlijke maatschappij, heeft *verder* de zin, dat de afgevaardigden met de speciale behoeften, moeilijkheden en bijzondere belangen van de burgerlijke maatschappij bekend zijn en er zelf deel aan hebben. Doordat de afvaardiging volgens de aard van de burgerlijke maatschappij uitgaat van de verschillende corporaties ervan (§ 308), en deze eenvoudige gang van zaken niet door abstracties en atomistische voorstellingen gestoord wordt, wordt daarmee onmiddellijk aan dat gezichtspunt voldaan; en stemmen is ofwel in het geheel iets overbodigs of wordt herleid tot een onbeduidend spel van mening en willekeur.”

Allereerst verbindt Hegel de afvaardiging in haar bepaling als “wetgevende macht” (§ 309, 310) met de afvaardiging “als uitgaande van de burgerlijke maatschappij”, d.w.z. met haar representatieve bepaling, door middel van een eenvoudig “verder”. De reusachtige tegenspraken die in dit woordje “verder” liggen, spreekt hij evenzeer gedachteloos uit.

Volgens § 309 moeten de afgevaardigden “niet het bijzondere belang van een gemeente of corporatie tegen het algemene belang, maar *wezenlijk* dit laatste doen gelden”.

Volgens § 311 gaan ze van de corporaties uit, representeren ze deze *bijzondere* belangen en behoeften en laten ze zich niet door “abstracties” storen; alsof het “algemeen belang” niet ook zo’n abstractie zou zijn, een abstractie juist van de belangen van *hun* corporaties enz.

Volgens § 310 wordt verlangd, “dat zij door werkelijke vervulling van een betrekking” enz. zich “overheidszin en staatszin” verworven hebben en daarvan proeve hebben afgelegd. In § 311 wordt corporatie- en burgerlijke zin verlangd.

In de Toelichting bij § 309 staat: “Representatie is gebaseerd op *vertrouwen*.” Volgens § 311 is “stemmen”, deze realisering, deze daadwerkelijke uitvoering en verschijningsvorm van het vertrouwen “ofwel in het geheel iets overbodigs of wordt herleid tot een onbeduidend spel van mening en willekeur.”

De basis van de representatie, het wezen ervan is dus voor de representatie “ofwel in het geheel iets overbodigs” enz. Hegel spreekt dus in één adem de absolute tegenspraken uit: De representatie is gebaseerd op vertrouwen, op het vertrouwen van mens in mens, en is niet gebaseerd op vertrouwen. Het vertrouwen is veeleer een louter formeel spelletje.

[Energijds:] Niet het bijzondere belang is het object van de vertegenwoordiging, maar de mens en zijn staatsburgerschap, het algemene belang. Anderzijds: het bijzondere belang is de stof van de vertegenwoordiging, de geest van dit belang is de geest van de representanten.

In de Opmerking bij deze paragraaf, die we nu bekijken, worden deze tegenspraken in nog schellere toonaarden ten uitvoer gebracht. De ene keer is de representatie de vertegenwoordiging van de mens, de andere keer van het bijzondere belang, van de bijzondere stof.

“Er doet zich vanzelf het belang voor, dat zich onder de afgevaardigden voor iedere bijzondere grote tak van de maatschappij, bv. voor de handel, voor de fabrieken enz. individuen bevinden, die zo’n tak grondig kennen en er zelf toe behoren; – in de voorstelling van een los, onbepaald stemmen is deze belangrijke omstandigheid slechts aan het toeval prijsgegeven. Ieder van die takken echter heeft tegenover de andere een gelijk recht om gerepresenteerd te worden. Wanneer de afgevaardigden als *representanten* beschouwd worden, dan heeft dit alleen een organisch redelijke zin, wanneer ze niet *representanten* als van enkelingen, van een menigte zijn, maar representanten van een van de wezenlijke *sferen* van de maatschappij, representanten van haar grote belangen. Het

representeren heeft daarmee ook niet meer de betekenis dat *één* individu *er in de plaats van iemand anders zit*, maar het belang zelf is in zijn representant *werkelijk aanwezig*, zoals de representant er voor zijn eigen objectieve element is.

- Over het stemmen door de vele enkelingen kan nog opgemerkt worden, dat er noodzakelijkerwijs, in het bijzonder in grote staten *onverschilligheid* ontstaat tegenover het geven van zijn stem, als iets dat op het grote aantal een onbeduidende invloed heeft. Voorts zullen de stemgerechtigden, hoezeer men deze bevoegdheid *voor* hen ook als iets hoogs aanslaat en voorstelt, zelfs voor het stemmen niet verschijnen. Zo zal uit zo'n instelling veeleer het tegendeel van de bestemming ervan voortvloeien en de verkiezing in de greep komen van weinigen, van een partij, en daarmee in de greep van het bijzondere, toevallige belang, dat juist geneutraliseerd moest worden."

De beide paragrafen 312 en 313 zijn in het voorgaande afgehandeld en geen bijzondere bespreking waard. We nemen ze daarom alleen over:

§ 312. "Van de twee kanten die het standen-element omvat (§ 305, 308), brengt ieder in de beraadslaging een bijzondere modificatie aan; en omdat bovendien het ene moment de specifieke functie van bemiddeling binnen deze sfeer en wel tussen existerenden heeft, daarom komt voor dat moment eveneens een afgezonderde existentie tot stand; de vergadering van de standenvertegenwoordiging zal zich dus in *twee Kamers* delen."

O, jee!

§ 313. "Door deze afzondering van elkaar wordt de rijpheid van beslissing middels een groter aantal *instanties* beter verzekerd, en wordt het toeval van een stemming van het ogenblik, evenals de toevallige vorm die de besluitvorming door middel van meerderheid van stemmen kan aannemen, uitgesloten. Bovendien raakt het standen-element zo vooral minder vaak in de situatie rechtstreeks tegenover de regering te staan. En in het geval dat het bemiddelende moment zich eveneens aan de kant van de tweede stand bevindt, wordt het gewicht van zijn visie des te groter, naarmate deze visie minder partijdig en zijn oppositie geneutraliseerd verschijnt."

(Hier, op de 4e pagina van het door Marx met XL genummerde blad, eindigt het manuscript. Op de eerste pagina van het volgende, verder geheel lege blad staat bovenaan nog:)

Inhoudsopgave.

Over Hegels overgang in explicatie.

Lijst van vreemde woorden en uitdrukkingen

agens	drijvende kracht, het actieve
bellum omnium contra omnes	oorlog van allen tegen allen
causa prima = prima causa	eerste oorzaak
contradictio in adjecto	tegenspraak in het eraan toegekende
demos (δημος)	volk
differentia specifica	specifiek (soortelijk) onderscheid
ens	zijnde
ex proprio sinu	vanuit het eigen wezen

fysis (φυσισ)	natuur, natuurlijke aanleg
ius utendi et abutendi	recht van beschikken en gebruiken
κατ' έξοχην (kat'exochèn)	bij uitstek
mixtum compositum	samengesteld mengsel
obiectum quaestionis	onderwerp in kwestie
οί πολλοί (hoi polloi)	de velen
res publica	openbare zaak, staat
re vera	naar waarheid
Santa Casa	gevangenis Inquisitie te Madrid
sc. = scilicet	namelijk
ύποκειμενον (hypokeimenon)	subject, substraat
vinculum substantiale	substantiële band

* Snug (pag. 87): William Shakespeare, A Midsummernight's Dream Act V, Scene I (Enter Lion):

- Lion:

You, ladies, you, whose gentle hearts do fear
The smallest monstrous mouse that creeps on floor,
May now perchance both quake and tremble here,
When lion rough in wildest rage doth roar.
Then know, that I, one Snug the joiner, am
A lion fell, nor else no lion's dam:
For, if I should as lion come in strife
Into this place, 't were pity on my life.