

Оксана
Тимофеева

**Дијалектиката
на Хегел за господарот
и слугата вчера,
денес и утре¹**

Oxana
Timofeeva

**Hegel's Master
and Slave Dialectic
Yesterday, Today,
and Tomorrow¹**

Биографска белешка

Оксана Тимофеева е асистент професорка на Европскиот универзитет во Санкт Петербург, стипендистка и постара истражувачка на Институтот за филозофија на Руската академија на науката (Москва), член на уметничкиот колектив *Что делать?* (Што да се направи?), заменик уредничка на списанието *Stasis* и авторка на *History of Animals: An Essay on Negativity, Immanence, and Freedom* (Maastricht, 2012), и *Введение в эротическую философию Жоржа Батая* (на руски, Москва, 2009).

Есејот е оригинален преглед на Хегеловата дијалектика за господарот и слугата бидејќи се однесува на дистинкцијата човечко/не-човечко и категоријата на неумрените. Анализира разни социјални и културни феномени, од хаитските живи мртовци, до современиот „црн пазар“ на робови (трговија со луѓе, итн.), и рефлектира на парадоксалната еманципаторска сила на не-човечки форми и услови на работа.

Bionote

Oxana Timofeeva is an Assistant Professor at the European University in St. Petersburg, a senior research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Science (Moscow), a member of the artistic collective *Chto Delat?* (What Is to Be Done?), a deputy editor of the journal *Stasis*, and the author of *History of Animals: An Essay on Negativity, Immanence, and Freedom* (Maastricht, 2012), and *Introduction to the Erotic Philosophy of Georges Bataille* (in Russian, Moscow, 2009).

The paper presents an original account of Hegel's master and slave dialectics as it relates to the human/non-human distinction and the category of the undead. It analyzes various social and cultural phenomena, from Haitian zombies to the contemporary "black market" in slaves (human trafficking, etc.), and reflects upon the paradoxical emancipatory force of non-human forms and conditions of labor.

¹ Претходна верзија на овој текст е издадена во: "Freedom Is Slavery", *Crisis and Critique*, Vol. 4, No. 1 (2017), 425-45.

¹ An earlier version of this text was published as: "Freedom Is Slavery," *Crisis and Critique*, Vol. 4, No. 1 (2017), 425-45.

1.

Според извештајот на Глобалниот индекс на ропство за 2016 г., бројот робови во современиот свет е околу 46 милиони. Половина од нив работат во Индија, Кина, Пакистан, Бангладеш и Узбекистан. Принудната работа се користи речиси во сите земји, вклучувајќи го оние со највисок стандард на живеење.

Однапред е јасно дека тие официјални извештаи ги претставуваат само оние лица кои биле „избројани“. Невозможно е да се наведе вистинскиот број робови во светот, бидејќи зборуваме за илегална активност во која се вклучени најразлични актери, од ситни макроа до високи претставници на структурите на моќ кои ја прикриваат трговијата со луѓе или користењето принудна работа, меѓу другото и на индустриско ниво. Принудната работа се користи во градежништвото, во мануфактурата, ископувачките дејности, производството на минерали, земјоделството, како и на приватни фарми. Луѓе се прогонуваат, се користат за исплаќање долгови, се разменуваат, продаваат и препродаваат; се транспортираат од град во град, од земја во земја, од континент на континент во автобуси, контејнери, кутии; се чуваат во подруми, во складови, во нерезидентни места - „во нехумани услови“, како што подвлекуваат новинарите.

Ова се чини монструозно, скандалозно - а сепак дискусиите за современото ропство никогаш не ја преминуваат рамката на дискурсот на човекови права, како проблемот да се состои од некои изолирани инциденти, остатоци од минатото, трогателни недоразбирања наместо од богато разгранета глобална мрежа на принудна работа која е сè поприсутен феномен. Живееме во свет во кој ропството е официјално дел од минатото. Сите знаеме дека е.

1.

According to the Global Slavery Index report for the year 2016, the number of slaves in the contemporary world is about 46 million. Half of them are working in India, China, Pakistan, Bangladesh, and Uzbekistan. Forced labor is used in almost all countries, including those with the highest standard of living.

It goes without saying that such official records represent only those people who have been “counted.” The real number of slaves in the world is impossible to state, since we are talking about illegal activity, in which the most varied actors become involved, from petty pimps to high-level representatives of power structures who cover up human traffic or the use of forced labor, including on an industrial scale. Forced labor is used in construction, manufacturing, extractive industry, mineral production, agriculture, and on private farms. People are hunted, used to pay debts, exchanged, sold and re-sold; they are transported from city to city, from country to country, from continent to continent in buses, containers, boxes; held in basements, in warehouses, in non-residential spaces - “in inhuman conditions,” as journalists underscore.

This appears monstrous, scandalous - and yet discussions of contemporary slavery never move much beyond the frame of human rights discourse, as if the problem consisted of some isolated incidents, vestigial throwbacks, some lamentable misunderstandings, rather than a many-branched global network of forced labor which is gaining momentum. We live in a world where slavery is officially a thing of the past. We all know it is. The last country to outlaw slavery was Mauritania in 1981. As Article 4 in the Universal Declaration of Human Rights of 1948, declares, “No one shall be held

Последната земја која го прекинала ропството е Мавританија, во 1981 г. Како што стои во член 4 од Универзалната декларација на човекови права од 1948 година, „Никој не смее да се држи во ропство или слугување; ропството и трговијата со робови се забранува во сите нејзини форми“².

Анализирајќи го Глобалниот индекс на ропство, експертите за човекови права споредуваат квантитативни индикатори на различни земји, од кои секоја има свои методи на почитување или повредување на оваа универзална забрана: современото ропство не е целосно признаено како универзален глобален проблем. Гледан како повреда на моралот и на правните закони, локализирано е во различни точки низ криминалниот свет и со тоа целосно се движи надвор од полето на социјална репрезентација. Сепак, во крајната анализа, она што е суштинско тука не е фактот дека се прекршува закон, туку фактот дека кривичното дело ја открива опачината на законот, или можеби, неговата срж (неговата вистинска природа која се крие и негира). Над моралот и законот, над моралните обичаи и правните норми на посебните земји, ропството станува безграничен целосен факт на светската економија. Понатаму, во извесна смисла, ропството систематски ја финансира таа економија.

Бидејќи станал целосно криминален, пазарот на робови сега се вкрстува со два други „црни“ пазари - трговијата со оружје и дрога. Обемот на циркулација на пари, стока, живот и смрт во овој црн триаголник е толкав што целата законопочитувачка „бела“ пазарна економија се јавува како суперструктура на таа статистички нетранспарентна основа, агрегат на ме-

in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms.”²

In analyzing the global slavery index, human rights experts compare quantitative indicators of various countries, each of which has its own methods for observing or violating this universal ban: contemporary slavery is not fully recognized as a universal global problem. Viewed as a violation of moral and juridical law, it is localized at various points throughout the criminal world and thus moves entirely outside of the field of social representation: it receives precisely the same amount of attention as other illegal forms of violence. However, in the final analysis, what is essential here is not the fact of a law being transgressed, but rather the fact that the crime reveals the underside of the law, or even its heart (its true nature, kept hidden and denied). Beyond morality and law, beyond the moral customs and juridical norms of individual countries, slavery becomes the unbounded total fact of the world economy. More than that, in a certain sense, slavery systematically funds that economy.

Having become entirely criminal, the slave market now intersects with two other “black” markets - the arms trade and the drug trade. The scale of the circulation of money, goods, life and death inside this black triangle is such that the entire law-abiding “white” market economy appears as a superstructure to that statistically non-transparent base, an aggregate of the mechanisms of “laundering” its profits, or simply a decorative screen or curtain for it.

What if contemporary society, thinking itself inside a paradigm of emancipation, believing in the increase in the degree of its freedoms and expanding step by step the area throughout which its rights are distributed,

2 United Nations (UN), “Universal Declaration of Human Rights” (1948), www.un.org/en/universal-declaration-human-rights.

2 United Nations, “Universal Declaration of Human Rights” (1948), www.un.org/en/universal-declaration-human-rights.

ханизмите на „перење“ на профитите, или едноставно, декоративен параван или завеса за неа.

Што ако современото општество, мислејќи се себе во парадигмата на еманципација, верувајќи во зголемувањето на степенот на слобода и проширувајќи ја чекор по чекор областа во која се дистрибуирани неговите права, е всушност сè уште структурирано по пирамидален принцип, на чија основа не наоѓаме толпи најмени работници, туку невидливи, црни, анонимни маси робови, лишени од својот статус на човечки суштества? Припадниците на овој слој често се наоѓаат буквално под земја: некаде помеѓу долните простории и подземјето, во подрумите и полуподрумите, се прават незаконски куќи за проституција или обложување, се организираат работилници и фабрики кои користат робови како работна рака и живеат мигранти врз чија брутална експлоатација се заснова материјалното богатство на земјата-домаќин. Преку овие јами, бункери и гробници расте моќниот коренски систем на современiot капитал.

„Основната премиса на демократскиот вид режим е слободата“; ова се зборовите на Аристотел³, несомнено точни не само за атинската демократија во негово време, туку и за либералните демократии на нашето време. Меѓу разликите на овие два системи, вниманието е свртено на фактот дека во еден од нив волјата на народот се изразува директно, а во другиот, се спроведува преку владата и фактот што атинската демократија била општество со робови: луѓето што ја изразувале својата волја директно се состоеле од слободни граѓани, група која не го вклучувала големиот број робови - додека либералната демократија, наводно, го надминува ропството и ги признава сите свои луѓе за слободни граѓани.

is in fact still constructed on the pyramid principle, at whose base we find not a crowd of hired workers but an invisible, black, anonymous mass of slaves, deprived of their status as human beings? Members of this stratum often find themselves literally below the ground: somewhere between the underfloor and the underground, in basements or semi-basements, illegal houses of prostitution or gambling are situated, workshops and factories using slave labor are organized, and migrants, on whose brutal exploitation the material wealth of the host countries is based, dwell. Through these dens, bunkers, and tombs grows the powerful root system of contemporary capital.

“The basic premise of the democratic sort of regime is freedom”; these are Aristotle’s words,³ undoubtedly true not only for the Athenian democracy of his time, but for the liberal democracy of our time as well. Among the differences between these two systems, attention is drawn to both the fact that in one of them the will of the people was expressed directly, and in the other, it is implemented through a government, and the fact that the Athenian democracy was a slave-owning society: the people expressing its will directly consisted of free citizens, a group that did not include the large numbers of slaves - whereas liberal democracy allegedly overcomes slavery and recognizes all of its people as free citizens.

A Marxist analysis of the dynamics of productive forces and production relations or property relations in any given era underlies the widely held progressivist view according to which slavery belonged to antiquity and has exited into the past with the ancient world. Slave ownership, feudalism, capitalism and so on are thus presented as successive historic formations. Each succeeding stage not only comes to replace the previous one, but actively negates it, and the force that drives this

3 Aristotle, *Politics*, trans. by Carnes Lord (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013), 172.

3 Aristotle, *Politics*, trans. by Carnes Lord (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013), 172.

Марксистичка анализа на динамиката на продуктивните сили и производните односи или имотните односи во која било ера е основата на широкоприфатеното прогресивно гледиште според кое ропството му припаѓало на минатото и заминало во минатото заедно со античкиот свет. Робовладетелството, феудализмот, капитализмот, итн., се презентираат како сукцесивни историски формации. Секоја следна фаза не само што ја заменува претходната, туку и активно ја негира и силата која ја движи оваа негација се појавува повторно на сцената, па е повторно негирана и е, конечно, надмината, како и сите нејзини составни елементи.

Меѓутоа, ова сценарио почнува да изгледа некако покомплицирано кога ќе се сетиме дека една од главните компоненти на она што подоцна станало историски материјализам, било Хегеловата дијалектика, во која негацијата нужно го посредува станувањето. Не е едноставно (празно) негирање, туку тоа разбира што негира, ги зачувува и помага негираните содржина и форма⁴.

Да го преместиме овој механизам од хегеловскиот елемент на духот, свеста и самосвеста, во марксистичката сфера на продуктивни сили и производни односи - и тогаш се чини дека во текот на историјата, социјалните формации не надминуваат толку колку што негираат, при што се зачувуваат, така што секој нов глобален политичко-економски систем ги содржи во себе сите претходни форми (како негирани). Ако на античкото општество му била позната само основната форма на присилна работа, имено, ропството, современиот свет има на располагање некол-

negation arises again at that stage, which is subsequently negated and, in the final reckoning, is superseded, as are all of its constituent elements.

This scenario, however, begins to look somewhat more complicated when we remember that one of the main components of what later became historical materialism was the Hegelian dialectic, in which negation necessarily mediates becoming. It is not simple (empty) negation, but it understands what it is negating and, in negating, preserves and endows upon the negated both content and form.⁴

Let us move this mechanism from the Hegelian element of the spirit, consciousness and self-consciousness to the Marxian sphere of productive forces and production relations - and then it seems that in the course of history social formations do not so much overcome as negate, while preserving each other, such that each new global politico-economic system contains within it all the preceding forms (as negated). If the society of antiquity knew only the principal form of forced labor, namely, slavery, the contemporary world has at its disposal several traditional practices inherited from the past, including all the “sublated” ones.

The “sublation” of a paradigmatic form as ancient as slavery through universal abolition only fortifies it. To understand the source of this strength, another non-standard form of negation will help. Unlike Hegelian negation, the Freudian version does not remove but out of hand affirms that which is negated: “no” means “yes.”⁵ The negative form of expression simply allows us

4 G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. by H.S. Harris and T.M. Knox (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), 45.

4 G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. by H.S. Harris and T.M. Knox (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), 45.

5 Mladen Dolar, “Hegel and Freud,” *e-flux*, No. 34 (April 2012), www.e-flux.com/journal/hegel-and-freud.

ку традиционални практики наследени од минатото, вклучувајќи ги сите „асимилирани“.

„Асимилирањето“ на парадигматска форма стара како ропството преку универзална аболуција, само ја зајакнува. За разбирање на изворот на оваа сила, ќе помогне друга нестандартна форма на негација. За разлика од негацијата на Хегел, верзијата на Фројд не го отстранува, туку без контрола го афирмира она што е негирано: „не“ значи „да“⁵. Негативната форма на изразување едноставно ни дозволува да го кажеме она што не може да биде кажано - т.е. вистината. Јазикот користи негација за да ја помине цензурата на свеста. Зборовите на пациентот: „Прашуваш кое може да биде лицето во сонот. Не е мајка ми“, како што знаеме, Фројд тоа го толкува како: „Значи, мајка му е“⁶.

По испитувањето на историјата од психоаналитичка перспектива, главниот „мотор на прогресот“ е всушност потиснувањето, кое, како што потенцира Лакан, секогаш се совпаѓа со враќањето на потиснатите⁷. Така, претходните слоеви на нашата психоисторија не исчезнуваат, оставајќи им го местото на нивните наследници, се потиснуваат, за да се вратат во нови форми. Ропството, асимилирано од универзалната формална аболуција или потиснато од неа надвор од границите на периферијата на социјалната свест, не исчезнало, туку продолжува да живее тука, во самата срцевина на слободниот современ демократски свет

5 Mladen Dolar, “Hegel and Freud,” *e-flux*, No. 34 (April 2012), www.e-flux.com/journal/hegel-and-freud.

6 Sigmund Freud, “Negation,” trans. by Joan Rivière, *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 6, No. 4 (1925), 235.

7 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique*, trans. by John Forrester (New York: Norton, 1991), 158-9.

to say what cannot be said - i.e., the truth. Language uses negation to get around the censor of consciousness. The patient's words “You ask who this person in the dream can be. It's not my mother,” Freud interprets, as we know, to mean: “So it is his mother.”⁶

Upon examining history from a psychoanalytical perspective, the main “engine of progress” is seen to be repression, which, as Lacan underscores, always coincides with the return of the repressed.⁷ Thus the preceding layers of our psychohistory do not disappear, yielding their place to their successors, but undergo repression, in order to return in new forms. Slavery, sublated by the universal formal abolition or repressed by it beyond the borders of the periphery of social consciousness, did not disappear, but continues to dwell here, at the very heart of the free contemporary democratic world - not as its accidental aberration, but as its censored memory and unrecognized true nature.

However, and this would be my argument, the Aristotelian claim that democracy is founded on freedom does not lose its meaning when juxtaposed with the existence of a black market in slaves.

The point here is not that the freedom of the contemporary world is compromised by slavery, or that we nonetheless have a democracy that is somehow inauthentic, or that the creeping proliferation of slavery poses a threat to democratic freedoms. Slavery, by definition, is contrary to freedom, but this contradiction is dialectical in character. Let us remember that in the time of Aristotle it was precisely slaves who guaranteed

6 Sigmund Freud, “Negation,” trans. by Joan Rivière, *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 6, No. 4 (1925), 235.

7 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, trans. by John Forrester (New York: Norton, 1991), 158-9.

- не како негова случајна аберација, туку како негова цензурирана меморија или непризнаена вистинска природа.

Меѓутоа, и ова би бил мојот аргумент, Аристотеловото тврдење дека демократијата е заснована врз слобода не го губи своето значење спротивставена со постоењето на црните пазари на робови.

Поентата тука не е дека слободата на современиот свет е компромитирана со ропството или дека ние сепак имаме демократија која е, донекаде, неавтентична, или дека ползечкото распространување на ропството претставува закана за демократските слободи. Ропството, по дефиниција, е спротивно на слободата, но оваа контрадикција е дијалектичка по својот карактер. Да се потсетиме дека во времето на Аристотел, токму робовите им ја гарантирале слободата на граѓаните на полисот, слободата суштинска за спроведувањето на демократијата, управувањето со владата, како и нивната филозофија: низ својата работа, робовите ги ослободувале граѓаните и токму таа слобода, гарантирана од робовите, била основниот елемент на атинската демократија. Прашањето не е како се случило демократските слободи денес органски да коегзистираат со невидени нивоа на ропство. Прашањето е друго: ако базичниот елемент на демократијата е слободата, тогаш, кој е основниот елемент на слободата?

2.

Најпознатиот и најчесто цитиран пример на анализа на ропството во филозофијата е четвртото поглавје на Хегеловата *Феноменологија на духот*, која се занимава со дијалектиката на господарот и слугата. Мислења, вклучувајќи и позитивни, за ропството во филозофијата имало и пред Хегел: првото нешто

citizens of the polis the freedom essential to their implementation of democracy, administration of government, and even their philosophy: through their work, the slaves *freed* the citizens, and it was precisely that freedom, guaranteed by the slaves, that was the core element of Athenian democracy. The question is not how it happened that democratic freedoms today organically coexist with unprecedented levels of slavery. The question is something else: if the basic element of democracy is freedom, then what is the basic element of freedom?

2.

The most well-known and oft-quoted example of an analysis of slavery in the history of philosophy is the fourth chapter of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, dealing with the dialectic of master and slave. Opinions, including positive ones, were expressed on slavery in philosophy before Hegel as well: the first order of business in this regard is usually referencing the regrettably famous justification of slavery made by Aristotle, who in the *Politics* (the same place where he writes about freedom as the source of democracy) declares that some people are slaves "by nature" and are therefore better off living in subordination to those whose station is higher.⁸ In antiquity, in the Middle Ages, and in modern times various definitions of slavery have been put forward and a variety of arguments for and against it have been made. In the process, slavery has been examined as, on the one hand, the really existing institutional social practice of forced labor, and on the other, as a metaphor for spiritual dependence, for unfreedom in general. However, it was in the *Phenomenology of Spirit* that slavery was endowed with its full significance as a philosophical concept, concentrating both of these meanings in the complex knot that so many have been keen to untangle.

⁸ Aristotle, *Politics*, 9.

во врска со ова што треба да се направи е упатување на, за жал, познатото оправдување на ропството на Аристотел, кој во *Полиџика* (истото место каде што тој пишува за слободата како извор на демократија) вели дека некои луѓе се робови „по природа“ и затоа им е подобро да живеат во потчинетост на оние на повисоки позиции⁸. Во антиката, во Средниот век и во модерните времиња, дадени се различни дефиниции за ропството и различни аргументи за и против него. Во процесот, ропството било истражувано како, од една страна, вистински постојна институционална социјална практика на присилна работа, и, од друга страна, како метафора за духовна зависност, за неслобода, општо. Сепак, во *Феноменологија на духот*, на ропството му беше дадено целосна важност како филозофски концепт, концентрирајќи ги двете овие значења во комплексен јазол што многумина многу сакале да го одврзат.

Хегел, за разлика од Аристотел и други автори, не пишува од позиција на господар за тоа како да се справува со робовите, дали ропството е правилно или неправилно, дали робовите треба да се ослободат или не. Ропството не е ниту добро ниту лошо. Тоа е форма на феноменално знаење на ниво каде што свеста, водена надвор од себе од кршливата извесност на сензуалните работи, си пристапува себеси како на предмет, тестирајќи ја вистината на својата сопствена непобитност. „Самосвеста постои во и за себе онака и со постоење во и за себе, за друг...“⁹, вели Хегел, и така го открива Другиот за филозофијата.

Основниот однос на Другиот е борбата за признавање во која едниот излегува господар, а другиот слуга. Во борбата, во прашање е животот: тој што го ризикува

Hegel, unlike Aristotle and other authors, does not write from the position of a master about how to deal with slaves, whether slavery is right or wrong, whether slaves should be freed or not. Slavery is not good or bad. It is a form of phenomenal knowledge at the level where consciousness, led outside itself by the fragile certainty of sensual things, approaches itself as a thing, testing the truth of its own self-certainty. “Self-consciousness exists *in and for itself* because and by way of its existing in and for itself for an other...,”⁹ Hegel says, and thus discovers the Other for philosophy.

The basic relationship to the Other is the struggle for recognition, out of which one emerges as master, the other as slave. At stake in the struggle is life: he who risks his, exhibiting valor, will be master. He thus demonstrates his independence from the physical conditionality of individual life, his freedom. He who values life more than freedom, who clings to his life, recognizes another as his master and will be his slave.

The relation of both self-consciousnesses is thus determined in such a way that it is through a life and death struggle that each proves his worth to himself, and that both prove their worth to each other. - They must engage in this struggle, for each must elevate his self-certainty of existing for himself to truth, both in the other and in himself. And it is solely by staking one's life that freedom is proven to be the essence. [...] The individual who has not risked his life may admittedly be recognized as a person, but he has not achieved the truth of being recognized as a self-sufficient self-consciousness.¹⁰

From that point unfolds the famous dialectic, in which the slave serves as a mediating link between master

9 G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. by George di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 2010), 164.

10 *Ibid.*, 168-9.

8 Aristotle, *Politics*, 9.

9 G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. by George di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 2010), 164.

својот, покажувајќи храброст, ќе биде господар. Така ја покажува својата независност од физичката условеност на индивидуалниот живот, неговата слобода. Тој што го цени својот живот повеќе од слободата, тој кој се држи за својот живот, признава друг за свој господар и ќе биде негов слуга.

Така, и односот на самосвеста е одреден така што секој ја потврдува својата вредност себеси преку борба за живот или смрт, и двајцата си ја потврдуваат својата вредност еден на друг. - Мора да влезат во оваа борба, затоа што секој мора да ја подигне својата сопствена непобитност до вистина, и кај другиот и кај себе. И само со вложување на сопствениот живот се докажува слободата како суштина. [...] Поединецот што не го ризикувал сопствениот живот може секако да биде признаен како човек, но не ја постигнал вистината да биде признаен како самодоволна самосвест¹⁰.

Од таа точка се развива познатата дијалектика, во која слугата служи како посредничка врска меѓу господарот и предметот. За предмет на желба, предмет во светот на предмети, да му обезбеди задоволство на господарот, слугата го подложува на процеси на елаборација и го прави достапен за консумација. За да има сладок шеќер на масата на господарот, некој мора да ја одгледа, собере и обработи шеќерната трска. Во ова, всушност, ја гледаме суштината на работата. Но не само во ова. Додека господарот ужива во својата доминација, престиж, признавање и директен пристап до материјални добра, слугата се развива себе и со своите средства за работа активно го трансформира околниот свет.

Работата е негативниот однос кон реалноста преку кој, според Хегел, е можно присвојувањето на само-

and thing. In order for an object of desire, a thing in the world of things, to provide satisfaction to the master, the slave subjects it to processes of elaboration and makes it available for consumption. In order for there to be sweet sugar on the master's table, someone must grow, gather, and process the sugar cane. In this, in fact, we see the essence of labor. But not only in this. While the master is enjoying her dominance, prestige, recognition and direct access to material goods, the slave is developing herself and by means of his work is actively transforming the surrounding world.

Labor is the negative relationship to reality through which, according to Hegel, the acquisition of the self-consciousness of authentic autonomy is possible. The thing processed by the slave participates in the process of her self-education, or formation: in laboring, it is as if she were creating things out of their very nothingness, out of her own nothingness. The master, after all, is on a downward path, his freedom is revealed to be inauthentic - reveling in consumption, he is not self-sufficient; he is helpless in his dependence on the slave: "the *truth* of the self-sufficient consciousness is the *servile consciousness*."¹¹ It is through work, not through consumption, that a free, thinking consciousness is born. Slavery, not mastery, paves the complex path to freedom. As Althusser writes in his short essay "Man, That Night": "The triumph of freedom in Hegel is not the triumph of any freedom whatever: it is not the mightiest who prevails in the end; history shows, rather, that human freedom is engendered by the slave."¹²

11 Ibid., 104.

12 Louis Althusser, "Man, That Night," in *The Spectre of Hegel: Early Writings*, trans. by G.M. Goshgarian (London and New York: Verso, 2014), 172.

10 Ibid., 168-9.

свеста за автентична автономија. Предметот обработуван од слугата учествува во процесот на своето самообразовање или формирање: работејќи, како да креира работи од нивната ништост, од својата ништост. Најпосле, господарот е на надолен правец, неговата слобода се открива како неавтентична - уживајќи во консумирањето, не е самодоволен; беспомокен е во својата зависност од слугата: „*висјинаија* на самодоволната свест е *сервилнаија свест*“¹¹. Преку работа, а не преку консумирање, се раѓа слободна мислечка свест. Ропството, а не господарењето, го поплочува патот до слободата. Како што пишува Алтисер во својот кус есеј, „Човек, таа вечер“: „Триумфот на слободата кај Хегел не е триумф на каква било слобода: не е најмоќниот оној кој издржува до крај; историјата покажува, дека по прво, отелотворението на човечката слобода е слугата“¹².

3.

Меѓу експертите во полето на толкување на *Феноменологија на духот* и особено тој пасус, до прва треба да се постигне одлучен консензус за тоа што Хегел „навистина“ вели. Дали зборува за ропството во смисла на вечен симбол на принуда и воздржување, како повторувачка структура, во форма на матрикс кој се репродуцира бескрајно, или во смисла на опис на конкретна, помината историска ера во антиката? Каде се среќаваат слугата и господарот? Во етерот, на Земјата, во историјата, теоретски или во нашите глави? Дали нивната борба претставува социјален антагонизам или дуалитет во една свест? Јас се држам до непретенциозната и ненапад-

11 Ibid., 104.

12 Louis Althusser, “Man, That Night,” in *The Spectre of Hegel: Early Writings*, trans. by G. M. Goshgarian (London and New York: Verso, 2014), 172.

3.

Among specialists in the field of interpreting the *Phenomenology of Spirit* and that passage in particular, a decisive consensus has yet to be reached concerning what Hegel is “really” saying. Is he speaking of slavery in terms of an eternal symbol of coercion and self-restraint, as a recurring structure, in the form of a matrix that reproduces itself endlessly, or in terms of the description of a particular, bygone historical era in antiquity? Where does the encounter of slave and master take place? In the ether, on earth, in history, in theory, or in our heads? Does their struggle represent a social antagonism or the duality within one consciousness? I hold to the unassuming and undistinguished idea that the dialectic of master and slave unfolds on all of these levels (which at the same time themselves displace and negate each other) at once, but other, more radical theories exist as well.

The most controversial treatment of the Hegelian dialectic of master and slave belongs to Alexandre Kojève. Kojève’s interpretation bases itself on a presupposition that negativity, which Hegel links to the historical unfolding of spirit, is the exclusive property of human beings: “‘Spirit’ in Hegel ... means ‘human Spirit’ or *Man*, more particularly, collective *Man* - that is, the People or State, and, finally, *Man* as a whole or humanity in the totality of its spatial-temporal existence, that is, the totality of universal History.”¹³ For Kojève, any negation of the material fact of being always presupposes an active human subject. Kojève transforms the *Phenomenology* into a kind of historical anthropology, from which any and all nonhuman elements are excluded.

Whereas for Hegel, the negative as restlessness, the impossibility of staying in one place, movement outward

13 Alexander Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. by James H. Nichols, Jr. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969), 138.

на идеја дека дијалектиката на господарот и слугата се одвива на сите овие нивоа (кои истовремено самите меѓусебно се разместуваат и негираат) истовремено, но постојат и други, порадикални теории.

Најконтроверзниот третман на Хегеловата дијалектика на господарот и слугата му припаѓа на Александар Кожев. Толкувањето на Кожев се заснова на претпоставката дека негативноста, кога Хегел ја поврзува со историското развивање на духот, е ексклузивна сопственост на човечките суштества: „Дух‘ кај Хегел... значи ‚човечки Дух‘ или Човек, поконкретно колективен Човек - поточно, Луѓето или Државата, и, конечно, Човек како целина или човештвото во целосноста на своето просторно-временско постоење, т.е., целосноста на универзалната Историја“¹³. За Кожев, секое негирање на материјалниот факт на постоењето секогаш претпоставува активен човечки субјект. Кожев ја трансформира *Феноменологијата* во историска антропологија, од која се исклучени секој и сите елементи на не-човечкото.

Додека за Хегел, негативното како немир, неможност за останување во едно место, движење надвор од себе, алтерација, е главен елемент на онтологијата, за Кожев тоа станува опис на човечкото постоење. Во Хегеловски свет, не се имуни на негирање ни елементите на неорганската природа, ни растенијата, ни животните нити кое било друго битие; затоа, суштината на секое такво битие може и мора да се разбере и изрази „не само како *суштина*, туку подеднакво и како *субјект*“¹⁴. Секој ентитет е во однос со својата другост - со она што не е, до Другиот - во состојба на контрадикторност од која се раѓа вистината пре-

from the self, alteration, is the main element of ontology, for Kojève it becomes a description of human existence. In the Hegelian world, neither elements of inorganic nature, nor plants, animals, or any other being, are alien to negation; the essence of any such being can and must therefore be understood and expressed “not merely as *substance* but also equally as *subject*.”¹⁴ Each entity relates with its otherness - with that which it is not, with the Other - in a state of contradiction, out of which truth is born through negation. As Hegel writes in the *Philosophy of Nature*: “[t]he animal world is the truth of the vegetable world”¹⁵ - and at the same time its death: “[t]he animal process is higher than the nature of the plant, and constitutes its destruction.”¹⁶ Kojève hurriedly discards the *Philosophy of Nature*, finding therein only idealism and the spiritualization of matter, and thus loses sight of this fundamental moment,¹⁷ confining the horizon of negativity to a single solitary species which, having appeared on Earth, suddenly transforms nature into History. The “experience of consciousness” is transformed into the history of humanity, which starts from the primal scene of the encounter between two people.

For Kojève, the master and slave are not two parts of one and the same self-consciousness, but literally two different people. They meet and enter into a battle of desires. Each participant in this battle wants to be recognized in his human dignity, but recognition is given only to the one who goes all the way and demonstrates

13 Alexander Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. by James H. Nichols, Jr. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969), 138.

14 Hegel, *The Science*, 15.

14 Hegel, *The Science*, 15.

15 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, trans. by J.M. Petry (London: George Allen and Unwin Ltd, 1970), 213.

16 Ibid., 101.

17 Oxana Timofeeva, “The Negative Animal,” *Stasis*, Vol. 1, No. 1 (2013), 266-88, www.stasisjournal.net/all-issues/12-1-politics-of-negativity-october-2013/15-the-negative-animal.

ку негација. Како што пишува Хегел во *Филозофија на природата*: „[ж]ивотинскиот свет е вистината на растителниот свет“¹⁵ - истовремено и негова смрт: „[ж]ивотинскиот процес е повисок од природата на растението и го претставува неговото уништување“¹⁶. Кожев брзо ја отфрла *филозофијата на природата*, наоѓајќи во неа само идеализам и спиритуализација на материјата, и така губи увид во овој фундаментален момент¹⁷, ограничувајќи го хоризонтот на негативност на единствен осамен вид кој, појавувајќи се на Земјата, одеднаш ја трансформира природата во Историја. „Искуството на свест“ се трансформира во историја на човештвото, која почнува од првобитната сцена од средбата меѓу две лица.

За Кожев, господарот и слугата не се два дела од една и иста самосвест, туку, буквално, две различни лица. Тие се среќаваат и влегуваат во борба на желби. Секој учесник во оваа борба сака да биде признаен поради својот човечки дигнитет, но бива признаен само оној кој оди докрај и покажува бестрашност, ризикувајќи го својот живот. Може да се каже дека ова е точниот момент каде што Кожев ја обележува границата на човечкото битие - линијата што го одвојува човекот од природниот и животинскиот свет, додека слугата, врзан од стравот за својот живот, останува и е послушен. Во негативноста на работата, сепак, тој го надминува своето ропство, се здобива со самодоволна самосвест и, на крај, станува слободен.

За да постигне ваква состојба, требало да се премине преку ропството. Како што забележува Кожев веш-

his fearlessness by risking his life. It may be said that this is the precise moment where Kojève demarcates the boundary of the human - the line that separates man from the natural and animal world, wherein the slave, shackled by fear for his life, remains and abides. In the negativity of work, however, he overcomes his slavery, acquires self-sufficient self-consciousness and, in the end, becomes free.

To attain that state, it was necessary to cross over through slavery. As Kojève notes quite aptly: “... to be able to cease being a slave, he must have been a slave.”¹⁸ It is not the master, but the slave, he who was initially refused recognition of his human dignity, who achieves authentic freedom, in which he makes the historical essence of humanity a reality. When this fulfilment reaches its plenitude, history, composed of wars and revolutions, ends. None will be slaves any more, for all are citizens of the total, homogeneous state of universal mutual recognition.

In the unrestrained anthropocentrism of Kojève's interpretation there is something extremely curious for a symptomatic reading: do not these insistently repeated litanies of the human essence of freedom, which today appear rather comical, indicate what is being repressed or forgotten here, namely the nonhuman essence of unfreedom, out of which slavery builds both history and freedom? As Georges Bataille observes, contemplating in particular the feasibility of Kojève's theory, human dignity, the struggle for which is a fight to the death, “is not distributed equally among all men,”¹⁹ and until inequality has been eradicated, history will not end. Inequality among people cannot be eradicated because it is founded upon another kind of inequality - between

15 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, trans. by J.M. Petry (London: George Allen and Unwin Ltd, 1970), 213.

16 Ibid., 101.

17 Oxana Timofeeva, “The Negative Animal,” *Stasis*, Vol. 1, No. 1 (2013), 266-88, www.stasisjournal.net/all-issues/12-1-politics-of-negativity-october-2013/15-the-negative-animal.

18 Kojève, *Introduction*, 47.

19 Georges Bataille, *The Accursed Share*, trans. by Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991), 333.

то: „... да може да престане да биде слуга, мора да бил слуга“¹⁸. Не господарот, туку слугата бил тој што прво не добил признание за својот човечки дигнитет, кој постигнува автентична слобода, во која ја прави реална историската суштина на човештвото. Кога оваа исполнетост ќе ја постигне својата полнотија, историјата, сочинета од војни и револуции, завршува. Никој веќе нема да биде слуга затоа што сите се граѓани на целосната, хомогена состојба на универзално взаемно признавање.

Во необузданият антропоцентризам на Кожев има нешто многу интересно за симптоматично читање: зарем овие упорно повторувани литании на човечката суштина на слободата, кои денес изгледаат доста комично, не покажуваат што се потиснува или заборава тука, имено не-човечката суштина на не-слободата, од кои ропството ги гради и историјата и слободата? Како што забележува Жорж Батај, размислувајќи посебно за изводливоста на теоријата на Кожев, човечкиот дигнитет, борбата која е биење до смрт, „не е подеднакво распоредена меѓу сите луѓе“¹⁹, и додека не се избрише нееднаквоста, историјата нема да заврши. Нееднаквоста меѓу луѓето не може да се избрише затоа што таа е заснована врз друг вид нееднаквост - меѓу луѓето и нелуѓето. Сè додека универзалното човештво ги потврдува своите човечка природа и слобода на сметка на друг - животно, робот, роб - ќе има и такви чија човечност нема да биде признаена. Патем, ова е зошто Батај не верува во комунизмот и во бескласно општество: „Човекот од ‚бескласното општество‘ е сопственик на вредноста во име на која ги уништил класите до самиот импулс кој го поделил човешт-

humans and nonhumans. As long as universal humanity affirms its human nature and freedom at the expense of another - an animal, a robot, a slave - there will exist those who are denied recognition of their humanity. This is, incidentally, why Bataille does not believe in communism and the classless society: “The man of ‘classless society’ owes the value in the name of which he destroyed the classes to the very impulse that divided humanity into classes: human dignity grows out of the negation of the nonhuman.”²⁰

This perspective allows us to shed some light on certain aspects of contemporary slavery. Why is it so difficult to examine it in the context of human rights violations? Because in the legal context of contemporary bourgeois nation-states there exists a confusion between human rights and civil rights. Those who are deprived of civil rights - primarily stateless persons, illegal migrants, refugees - fall into a kind of gray zone. The basic guarantor of rights and freedoms is, in the final reckoning, the state, whose free citizens are human beings. Where there is no citizen, there is no human being - that is precisely how the situation is viewed by black market agents whose first order of business is to remove the documents that prove a person’s identity.

Each citizen is free. As in the time of Aristotle, freedom belongs to the citizen, but in the universal state according to Kojève all are citizens. Today’s slaves are undocumented or overlooked statistical units. They somehow exist, yet it is as if they were not there. If we speak of the free citizen of the contemporary capitalist society, then what, we must ask, differentiates him (a) from the free citizen of the ancient polis and (b) from the slave? In the first instance, the answer is that the contemporary free citizen in most cases works like a dog, and in the second, that in most cases he exchanges his

18 Kojève, *Introduction*, 47.

19 Georges Bataille, *The Accursed Share*, trans. by Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991), 333.

20 *Ibid.*, 337.

вото на класи: човечкиот дигнитет произлегува од негирањето на не-човекот“²⁰.

Оваа перспектива ни дозволува да расветлиме некои аспекти на современото робство. Зошто е толку тешко да се испита во контекст на повреда на човекови права? Затоа што во правниот контекст на современите буржоаски национални држави има забуна меѓу човечките права и граѓанските права. Лишениите од граѓански права - главно лица без држава, незаконски мигранти, бегалци - спаѓаат во некоја сива зона. Основниот гарант на правата и на слободите е, најпосле, државата, чии слободни граѓани се човечки суштества. Каде што нема граѓанин, нема човечко суштество - токму така гледаат на ситуацијата агентите на црниот пазар чија прва работа е да ги одземат документите што го потврдуваат идентитетот на лицето.

Секој граѓанин е слободен. Како во времето на Аристотел, слободата му припаѓа на граѓанинот, но во универзалната држава според Кожев, сите се граѓани. Денешните робови се недокументирани или занемарени статистички мерки. Тие постојат некако, но сепак е како да не се таму. Ако зборуваме за слободниот граѓанин на современото капиталистичко општество, тогаш што, мора да прашаеме, го разликува од (а) слободниот граѓанин на античкиот полис и (б) од робот? Во првиот случај, одговорот е дека современиот слободен граѓанин, во повеќето случаи, работи како куче, а во вториот, дека во повеќето случаи, неговата размена на труд за пари (додека робовите ја заменуваат за живот, храна, сместување, итн.) Во тој случај парите имаат некаква улога на признавање на човекот, универзален еквивалент и мерка на човечки дигнитет.

²⁰ Ibid., 337.

labor for money (where the slave exchanges it for life, food, lodging, and so on). Money thus acts as a kind of recognition of the human, a universal equivalent and measure of human dignity.

In Marx's view, on the other hand, there is no significant structural difference between the slave and the wage-worker - as he writes in the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, alienated labor for money is just as coercive as slave labor.²¹ The worker goes to work in order to be able to get up and go to work the next day. The wretched infrastructure of the reproduction of his labor-power bears witness to the fact that his subjectivity is constituted around the loss of the essence of his humanity. At the same time, real power belongs to money, which stands “between man's need and the object, between his life and his means of life,” between me and the other person, whose love, whose kiss I wish to buy.²² In capitalist society, money is a means of recognition.

4.

“The need for money is for that reason the real need created by the modern economic system, and the only need it creates” - in the revised edition of *The Society of the Spectacle*, Guy Debord links this conclusion of Marx's directly to the Hegelian theory of money presented in his *Jenenser Realphilosophie*.²³ Money here operates as a materialized concept, a form of unity of all existing things:

²¹ Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, trans. by Martin Milligan (Mineola: Dover, 2007), 23, 81.

²² Ibid., 135.

²³ Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans. by Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1992), 62.

Од друга страна, според гледиштето на Маркс, нема значителна структурна разлика меѓу робот и надничарот - како што пишува во *Економски и филозофски ракописи од 1844 г.*, отугениот труд за пари е подеднакво принуден како робовското работење²¹. Работникот оди на работа за да може да стане и да оди на работа следниот ден. Мизерната инфраструктура на репродуцирањето на неговата работна моќ е сведоштво за тоа дека неговата субјективност е формирана околу губењето на суштината на неговата човечност. Во исто време, вистинската моќ им припаѓа на парите кои стојат меѓу „човековата потреба и објектот, меѓу неговиот живот и неговите средства за живот“, меѓу мене и другото лице чија љубов, чиј бакнеж сакам да го купам²². Во капиталистичкото општество, парите се средство за признавање.

4.

„Од тие причини, потребата за пари е вистинската потреба креирана од модерниот економски систем и единствената потреба која тој ја создава“ - во ревидираното издание на *Ојшћесїво на сїекїаклоїї*, Ги Дебор го поврзува овој заклучок на Маркс директно со Хегеловата теорија за парите презентирани во неговата *Jenenser Realphilosophie*²³. Тука парите функционираат како материјализиран концепт, форма на единство на сите постојни работи:

Потреба и работа, подигнати до оваа универзалност, потоа формираат, на своја сметка, монструозен систем на меѓузависност, на ниво на

21 Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, trans. by Martin Milligan (Mineola: Dover, 2007), 23, 81.

22 Ibid., 135.

23 Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans. by Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1992), 62.

Need and labor, elevated into this universality, then form on their own account a monstrous system of community and mutual interdependence in a great people; a life of the dead body, that moves itself within itself [...], and which requires continual strict dominance and taming like a wild beast.²⁴

It is curious that in this work, written not long before *The Phenomenology of Spirit*, Hegel, describing the civil society of his time, already speaks of recognition, based on property, but does not yet speak about slavery. The master and slave appear in his philosophy in the period 1805-1806. As Susan Buck-Morss asserts, this is not accidental: the dialectic of master and slave does not emerge from the philosopher's head, but from the very historical reality that shaped him.

No one has dared to suggest that the idea for the dialectic of lordship and bondage came to Hegel in Jena in the years 1803-5 from reading the press - journals and newspapers. And yet this selfsame Hegel, in this very Jena period during which the master-slave dialectic was first conceived, made the following notation: “Reading the newspaper in early morning is a kind of realistic morning prayer. One orients one's attitude against the world and toward God [in one case], or toward that which the world is [in the other]. The former gives the same security as the latter, in that one knows where one stands.”²⁵

Thus Buck-Morss, quoting Hegel, in her book *Hegel, Haiti, and Universal History*, persuasively shows that the Hegelian dialectic of master and slave is not simply a commonplace explanatory philosophical metaphor, corresponding to the two-faced Western discourse of emancipation.

24 Hegel, *System*, 249.

25 Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009), 49.

заедница и взаемно, кај многу луѓе; живот на мртвото тело, што се движи себеси во себеси [...], и на кое му треба постојана строга доминација и скротување, како на див свер²⁴.

Интересно е што во ова дело, напишано не многу пред *Феноменологија на духоџи*, Хегел, опишувајќи го граѓанското општество на своето време, веќе зборува за признавање, врз основа на сопственост, но сè уште не зборува за ропство. Господарот и слугата се јавуваат во неговата филозофија во периодот 1805-1806 г. Како што вели Сузан Бак-Морс, ова не е случајно: дијалектиката на господарот и на слугата не потекнува од главата на филозофот, туку од самата историска реалност која го обликувала.

Никој не се осмелил да предложи дека идејата за дијалектиката на господарството и на слугувањето потекнуваат од Хегел во Јена во 1803-5 г. од читањето на печатот - списанијата и весниците. А сепак, овој истиот Хегел, во истиот период во Јена во кој првпат била смислена дијалектиката господар-слуга, го забележал следново: „Читањето весници рано наутро е вид реалистична утринска молитва. Човек го ориентира својот став кон светот и кон Бога [во едниот случај], или кон она што светот е [во другиот случај]. Првото дава иста сигурност како и второто и така, човек знае каде му е местото“²⁵.

Така, Бак-Морс, цитирајќи го Хегел, во својата книга *Хегел, Хаити и универзалната историја*, убедливо покажува дека Хегеловата дијалектика на господарот и на слугата не е само обична појаснувачка филозофска метафора, која одговара на дволичниот западен дискурс за еманципација.

24 Hegel, *System*, 249.

25 Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009), 49.

In Buck-Morss's view, what Hegel is really writing about is not the symbolic slavery from whose chains the ideologues of the French Revolution call for breaking free, but the real slavery in those very French colonies on which the Revolution kept its eyes shut, as if emancipation were solely a matter for those with white skin. It is not the French Revolution, as has hitherto been thought, that preoccupies Hegel, so much as another revolution that took place in Haiti from 1791 to 1803. That was the first large-scale uprising in history, which led to the overthrow of slavery and the establishment of a self-governing Haitian republic: "... the half-million slaves in Saint-Domingue, the richest colony not only of France but of the entire colonial world, took the struggle for liberty into their own hands, not through petitions, but through violent, organized revolt."²⁶

Haitian slaves were not freed by a decree from on high; they destroyed their hateful masters with their own hands and made themselves free people - was this not the fight to the death of which Hegel spoke in the *Phenomenology*?

Mutual recognition among equals emerges with logical necessity out of the contradictions of slavery, not the least of which is trading slaves as, legally, "things," when they show themselves capable of becoming the active agents of history by struggling against slavery in a "battle of recognition" under the banner, "Liberty or Death!"²⁷

Buck-Morss underscores the fact that none of Hegel's interpreters has previously taken this historical reality into consideration. Nobody cares about Haiti, while every reader strives to see a high-minded metaphor in the Hegelian dialectic - including Marx, for whom it is one

26 Ibid., 36.

27 Ibid., 12.

Според Бак-Морс, она за што Хегел навистина пишува не е симболичкото ропство од чии синцири идеолозите на Француската револуција повикуваат да се ослободиме, туку вистинското ропство во француските колонии за кои Револуцијата се правеше слепа, како еманципацијата да е нешто само за оние со бела кожа. Хегел не се занимава со Француската револуција, како што се мислеше досега, туку друга револуција што се случила во Хаити од 1791 г. до 1803 г. Тоа било првиот поголем бунт во историјата, кој довел до прекинување на ропството и воспоставување на самостојна Република Хаити: „... половина милион робови во Санто Доминго, најбогатата колонија, не само на Франција, туку во целиот колонијален свет, започнала битка за слобода, не преку петиции, туку преку насилен, организиран револт“²⁶.

Хаитските робови не биле ослободени со декрет од горе; тие ги уништиле своите господари полни омраза и сами се ослободиле - зарем ова не е борбата до смрт за која говореше Хегел во *Феноменологијата*?

Взаемното признавање меѓу еднаквите се појавува како логичка нужност од контрадикциите на ропството, како на пример тргувањето на робовите, легално, како „предмети“, кога се покажуваат како способни да бидат активни двигатели на историјата преку борбата против ропството во „борба за признавање“ под слоганот „Слобода или смрт!“²⁷.

Бак-Морс го потенцира фактот дека ниеден од толкувачите на Хегел не ја зел предвид оваа историска реалност. Никој не се грижи за Хаити, додека секој читател се труди да види паметна метафора во Хегеловата дијалектика - вклучувајќи го Маркс, за кого тоа

description of the class struggle. Furthermore, forgetting real slavery in favor of metaphorical is, in a sense, one of Marxism's contributions, as it taught us to think history in terms of successive economic formations, and correspondingly to categorize slavery as an outmoded archaism. The matter is, of course, much more complex in Marx, but it is nonetheless impossible not to concur with Buck-Morss that without an understanding of issues at the heart of post-colonial studies and the crucial role of the slave trade in the formation of contemporary capitalism, our reading of the Hegel passage in question is, of course, utterly inadequate.²⁸ Continuing this line of inquiry in some respects, we must once again place real slavery front and center, this time the contemporary kind, existing in Haiti, incidentally, on a colossal scale. It appears that after the revolution everything took a turn for the worse, as usual: slavery led not to freedom, but to lordship. Former slaves became masters and themselves took slaves. History began all over again.

Wherein lies the problem? Why does the mechanism of liberation falter? My suspicion falls on its “too human” character, already indicated in connection with Kojève's interpretation: the recognition of any person's human dignity is a moment of masterhood, and a master cannot exist without a slave. Who will work if all are masters? Those who are not or, as it were, “are not fully” human - the unrecognized. In fantastic scenarios of the future, most frequently post-apocalyptic (for example, in Hollywood films), people are rarely truly free, but often are masters whose freedom, as in the past, in Athens, is secured by someone's slave labor. People have their work done for them by mechanical animals, robots - until the point when self-consciousness emerges in them together with life (the biotechnological utopia).

26 Ibid., 36.

27 Ibid., 12.

28 See Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1944).

е опис на класната борба. Всушност, заборавањето на вистинското ропство во полза на метафоричното, е, на некој начин, еден од придонесите на марксизмот, бидејќи нè учеше да размислуваме за историјата како последователни економски формации, и со тоа, да се категоризира ропството како надминат архаизам. Секако, темата е покомплексна кај Маркс, но сепак е невозможно да не се согласи со Бак-Морс дека без разбирање со кои се занимаваат постколонијалните студии и клучната улога на трговијата со робови во обликувањето на современиот капитализам, нашето читање на Хегеловиот пасус за кој станува збор, е, секако, сосем несоодветно²⁸. Продолжувајќи по оваа линија, во некоја смисла, мора повторно да го ставиме во фокус вистинското ропство, овој пат современиот вид кој постои на Хаити, инцидентно, во огромни размери. Се чини дека по револуцијата сè тргнало во погрешен правец, како и обично: ропството не довело до слобода, туку до господарство. Поранешните робови станале господари и самите зеле робови. Историјата почнала да се повторува.

Каде лежи проблемот? Зошто потфрла механизмот на ослободување? Јас се сомневам во неговиот „прмногу хуман“ карактер, веќе посочен во врска со толкувањето на Кожев: признавањето на човечкиот дигнитет на кое било лице е момент на господарство, а господарот не може да постои без слугата. Кој ќе работи ако сите се господари? Оние што не се или што „не се целосно“ човечни - непризнаените. Во фантастични сценарија за иднината, најчесто постапокалиптични (на пример, во холивудските филмови), луѓето се ретко вистински слободни, но често се господари чија слобода, како во минатото, во Атина, ја обезбедува нечија ропска работа. На луѓето работата им ја завршуваат механички животни,

The living dead could be this kind of future slaves, if they were to return to their mythological and historical roots. It is well known that not only slaves were brought to Haiti from black Africa. Along with the slaves, new forms of worship appeared on the new continent - in particular the syncretic cult of voodoo, incorporating elements of African religions, Catholicism, and traditions of the local indigenous peoples. With the cult of voodoo, another new participant staggered out onto the world stage - the zombie, the living dead, the sorcerer's slave. The zombie is a product of colonialism which, before becoming one of the central post-human figures in contemporary mass culture with its vision of the end of history as the end of the world, was an integral part of Haitian folklore. As Sarah Juliet Lauro and Karen Embry argue in their "Zombie Manifesto," quoting Wade Davis's *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*:

The roots of the zombie can be traced back to the Haitian Revolution, when reports of the rebelling slaves depicted them as nearly supernatural: "fanatic and insensate hordes of blacks rose as a single body to overwhelm the more 'rational' white troops."²⁹

There are numerous accounts of how zombies first appeared. According to the most realistic, voodoo sorcerers used poisonous substances to put living people in a coma-like state or one of clinical death, when awoken from which, after having been buried alive, a person retained only certain bodily functions, sufficient to automatically carry out a set of very simple instructions or commands. Aside from the pharmacological, we find other explanations of the zombie phenomenon as well, particularly psychosocial ones. The living dead could, for example, work on sugar-cane plantations at night. In

29 Sarah Juliet Lauro and Karen Embry, "Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism," *boundary 2*, Vol. 35, No. 1 (2008), 85-108.

28 Видете Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1944).

роботи - до моментот кога ќе се појави во нив самосвест заедно со живот (биотехнолошка утопија).

Живите мртовци може да се ваков вид идни робови доколку би се вратиле на своите митолошки и историски корени. Добропознато е дека на Хаити не биле донесени само робови од црна Африка. Заедно со робовите, нови форми на религиско обожавање се појавиле на новиот континент - особено синкретичниот култ вуду, вклучувајќи елементи на африкански религии, католицизам и традиции на локалните домородци. Со вуду култот, тетеравејќи се појавил нов учесник на светската сцена - зомбито, живите мртовци, робот на јасновидецот. Зомбито е производ на колонијализмот кој, станувајќи една од централните пост-човечки фигури во современата масовна култура со својата визија за крајот на светот, бил интегрален дел на хаитскиот фолклор. Како што аргументираат Сара Џулиет Лауро и Карен Ембри во својот „Зомби манифест“, цитирајќи ја *Мрачен џремин: еџнобиологијата на хаитскојто зомби* на Вејд Дејвис:

Корените на зомбито може да се следат до хаитската револуција, кога во извештаите на побунваните робови ги опишувале како речиси натприродни: „фанатични и нечувствителни орди црнци се дигнаа како едно тело за да ги задушат ‚порационалните‘ бели трупи“²⁹.

Има бројни објаснувања за тоа како зомбито се појавило првпат. Според најреалистичните, вуду јасновидците користеле отровни супстанции за да предизвикаат состојба слична на кома или клиничка смрт кај живи луѓе, кои кога ќе се разбуделе, от-

any case, the original meaning of the zombie related not to impersonal evil and destruction, as in contemporary mass culture, but to forced labor.

Before becoming an insensate horde, wandering about the desolate earth in search of human flesh, the living dead were slaves. In the era of colonialism, death appeared to the inhabitants of San Domingo as more or less the only way out from the situation of slavery to which they were condemned in life: a return to their native African land, the soul's passage to a new life. There was therefore no punishment more terrifying than zombification, which reduced the human being to slavery eternally, taking away his last hope of actually dying and thereby becoming free. For Africans in Haiti, zombification represented not only slavery for life, but after life as well. If in Ancient Egypt enslaved captives were called the “living dead,” here the slavery of the dead (or, to be precise, the undead) is understood literally. The slogan of the slaves in revolt, “Freedom or Death!,” takes on deeper meaning in this context. Unlike a living human being, the zombie has really nothing to lose; he cannot engage in the struggle for recognition, since he has no life either to risk or to cling to by remaining in bondage.

On the other hand, the zombie is also a figure of resurrection. He rises from the dead. Obviously zombies in contemporary mass culture represent a peculiar kind of negative distortion of the old Christian idea of the resurrection of the dead. In a certain sense, zombies are immortal souls. Not only does the word “zombie” come from the Bantu-Congolese *nzambi*, meaning “god, spirit, soul,” but their very existence reveals the impossibility of dying. Zombies are undead souls in dead bodies which they animate and set in motion. Let us remember, among other things, their brain. In many films whose plots deal with zombies, the creatures can

29 Sarah Juliet Lauro and Karen Embry, “Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism,” *boundary 2*, Vol. 35, No. 1 (2008), 85-108.

како биле погребани живи, ги задржувале телесните функции доволни за автоматско извршување на некои многу едноставни инструкции и команди. Покрај фармаколошки, наоѓаме и други толкувања за зомби феноменот, особено психосоцијални. Живите мртвци можеле, на пример, да работат на плантажи на шеќерна трска навечер. Во секој случај, оригиналното значење на зомби не се однесувало на безлично зло и уништување, како во современата масовна култура, туку на присилна работа.

Пред да станат нечувствителна орда која талка по опустошената земја трагајќи по човечко месо, живите мртвци биле робови. Во ерата на колонијализмот, смртта на жителите на Санто Доминго како повеќе или помалку единствен начин за излез од состојбата на ропство на која биле осудени во живот: враќање во нивната родна африканска земја, преминот на душата во нов свет. Затоа немало пострашна казна од зомбификацијата која за век го сведувала човечкото суштество на ниво на роб, одземајќи му ја последната надеж за вистинско умирање и, со тоа, ослободување. За Африканците на Хаити, зомбификацијата претставувала не само доживотно ропство, туку и поживотно. Ако во стар Египет, заробените робови биле нарекувани „живи мртвци“, тука, ропството на мртвите (или, попрецизно, на немртвите) се сфаќало буквално. Слоганот на револтираните робови, „Слобода или смрт!“ добива подлабоко значење во овој контекст. За разлика од живо човечко суштество, зомбито навистина нема што да изгуби; не може да влезе во борба за признавање, бидејќи нема живот кој би го ризикувал или за кој би се држел, останувајќи во заробеништво.

Од друга страна, зомбито е исто и фигура на воскреснување. Тоа воскреснува од мртвите. Очигледно, зомбито во современата масовна култура

only be destroyed by a bullet to the brain. The brain of a zombie, in all likelihood, is the sinister celluloid equivalent of what Christians called the soul. Here is the posthumous afterlife of the human being, from which everything human seems to have been subtracted - memory, reason, feelings, dignity, and so on. He has lost everything, but there is something that rises up in the midst of this very loss.

What if it is precisely from such maximally nonhuman substance of slavery, that the new radical subject of emancipation is born? Is that not what contemporary culture is hinting at by producing figures of the collective imagination who associate a rebellion against a repressive regime with a nonhuman, undead element? The machine, the animal, the monster, the insect, the reptile, the doll, the corpse and other archetypal Others reveal themselves in the form of the oppressed, charting the difficult path from life to consciousness, which cannot be traced by any man, for this path lies through the Goethean “absolute lord” - death. First, they come to life and begin to move, and then to feel, think, and act against the system that does not recognize them as forms of the free citizen, the human being, the subject.

Zombies occupy an exceptional place among such figures - in part due to a certain invulnerability they inherited from their Haitian ancestors, who felt neither heat, cold, or pain, in part due to the despair, that is, the complete absence of any kind of hope whatsoever, that we might call their natural element. Zombies are the survivors, not only of catastrophe (the apocalypse), but of themselves. Together with all humans they have survived and left behind everything that could have rendered them dependent. There are no sorcerers anymore - the post-apocalyptic zombies are without any masters. They have survived their own slavery and moved beyond the limits of the human with its dialectic of masters and slaves.

претставува чуден вид на негативно искривување на старата христијанска идеја за воскреснувањето на мртвите. На некој начин, зомбито е бесмртна душа. Не само што зборот „зомби“ доаѓа од банту-конголескиот јазик *nzambi*, кој значи „бог, дух, душа“, туку и суштината на нивното постоење ја открива неможноста да се умре. Зомбито е немртва душа во мртво тело кое тие го оживуваат и придвижуваат. Да се потсетиме, меѓу другото, на неговиот мозок. Во многу филмови за зомби, суштествата може да бидат уништени само со куршум во мозокот. Мозокот на зомбито, како сличност, е застрашувачки целулоиден еквивалент на она што христијаните го нарекуваат душа. Имаме постхумен живот по смртта на човечко суштество од кое се чини дека сè човечко е тргнато - меморијата, разумот, чувствата, дигните-тот итн. Изгубил сè, но има нешто што се појавува токму во таа загуба.

Што ако токму од таква максимално не-човечка супстанција на ропство, се раѓа новиот радикален субјект на еманципација? Нели е тоа она на што укажува современата култура произведувајќи фигури на колективна имагинација кои го поврзуваат бунтувањето против потиснувачкиот режим како не-човечки, не-мртов елемент? Машината, животното, монструмот, инсектот, рептилот, куклата, трупот, и други архетипски Други, се откриваат во форма на потиснатите, обележувајќи го тешкиот пат од живот до свест, што не може да го обележи ниту еден човек затоа што овој пат е преку „апсолутниот господар“ на Гете - смртта. Прво, оживуваа и почнуваат да се движат, а потоа да чувствуваат, мислат и да дејствуваат против системот што не ги признава како форми на слободен граѓанин, човечко суштество, субјект.

Зомбито има посебно место меѓу овие фигури - делумно поради одредената неповредливост што ја

Thus, in George A. Romero's film *Land of the Dead* (2005), the zombies acquire class consciousness and, as the lowest stratum among the oppressed, take upon themselves and accomplish the historical revolutionary mission of the proletariat. They learn a new type of collective organization that does not consist of separate human individuals and is founded solely on the despair of those with literally nothing to lose: even their bodies have already lost their integrity. They are driven not by hope, but only by despair, and this despair makes them do impossible things. And what if they have gone through absolute negativity, through the apocalypse, through death and disintegration, through utter hell, to lay the path (let us call it the path of despair, as Hegel would) for some new kind of subjectivity? As long as the human continues to be confused with the citizen, or freedom with lordship, such future scenarios will continue to be vitally relevant.

наследиле од своите хаитски предци кои не чувствувале топлина, студ или болка, делумно поради очај, поточно, целосно отсуство на каква било надеж, што можеме да го наречеме нивен природен елемент. Зомбијата се преживувачи не само на катастрофи (на апокалипсата), туку и на себеси. Заедно со сите човечки суштества, преживеале и оставиле зад себе сè што можело да ги прави зависни. Нема веќе јасновидци - пост-апокалиптичните зомбија се без господари. Го преживеале сопственото ропство и ги надминале границите на човечкото со неговата дијалектика на господари и слуги. Така, во филмот на Џорџ А. Ромеро *Земја на мртви* (2005), зомбите добиваат класна свест и како најнизок слој меѓу потиснатите, се нафаќаат да ја извршат историската револуционерна мисија на пролетаријатот. Откриваат нов тип на колективна организација која не се состои од одвоени човечки суштества и е заснована единствено на очајот на оние што буквално немаат што да изгубат: дури и нивните тела веќе го изгубиле својот интегритет. Не ги движи надежта, туку само очајот, и овој очај ги тера да прават невозможни нешта. И што ако минале низ апсолутна негативност, низ апокалипса, низ смрт и дезинтеграција, преку вистински пекол, да обележат пат (да го наречеме пат на очајот, како што би го сторил тоа Хегел) за некој нов вид субјективност? Сè додека човекот останува збунет во врска со граѓанинот, или слободата и господарството, таквите идни сценарија ќе продолжат да бидат витално релевантни.

Превод од англиски:
Родна Русковска