

Marxova kritika Hegelove filozofije prava

Sažetak

Ako bismo u Marxovom spisu *Kritika Hegelove filozofije državnog prava* tražili najjezgrovitiji stav o Hegelovom tumačenju prava, odnosno kritiku njegove filozofije prava, onda bi to svakako bilo sljedeće: „U modernim državama, kao i u Hegelovoj pravnoj filozofiji, svjesna, prava zbilja opštih stvari je samo formalna, ili samo ono što je formalno je zbiljska opšta stvar. Hegel ne zaslužuje prijekor zato što opisuje suštinu moderne države kakva ona jest, već zato što prikazuje ono što jest kao suštinu države (kurziv S. K.). Da je ono što je umstveno zbiljsko, stoji baš u protivrječnosti sa neumstvenom zbiljom, koja je na svakom koraku protivnost onome što ona izražava i izražava protivno onome što ona jeste.“ [Karl Marx, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1960, str. 86] Marxovi stavovi o Hegelovom pogledu na pravo i državu važni su iz više razloga. Prvo, radi se o prvoj ozbiljnijoj i detaljnoj analizi Hegelovog spisa *Osnovne crte filozofije prava* nakon

njegovog pojavljivanja u filozofskoj javnosti. Drugo, ovom kritikom Marx zauzima stav prema cjelokupnoj njegovoj filozofiji i filozofiji uopće, posebice njemačkom klasičnom idealizmu. Treće, Marxov pristup pravu je dijametralno suprotan u odnosu na gotovo sve filozofskopravne analize do tada budući da je pravo i državu smatrao instrumentima legaliziranja alijenacije, a ne formama ozbiljenja slobode. Iz navedenih razloga Karl Marx je mislilac izrazito važan za filozofiju prava i jedan od najaktuelnijih teoretičara današnjice. Ta se aktuelnost vidi u sve snažnijem pozivanju na Marxovu filozofiju kako bi se dao relevantan odgovor na pitanje o uzrocima globalne nejednakosti i nepravde u svijetu. S tim u vezi, Marxovom „metodologijom“ nastoje se iznova analizirati temelji i glavni mehanizmi neoliberalnih kretanja u svijetu s posebnim akcentom na nesrazmjer između tehničko-tehnološkog napretka te bijede i obespravljenosti ogromnog dijela svjetske populacije.

Ključne riječi: filozofija prava, pravo, država, otuđenje, idealizam.

Uvođenje u Hegelovu refleksiju prava i države

Fundamentalno djelo u kojem Hegel filozofski promišlja pravo jesu *Osnovne crte filozofije prava*, objavljeno 1821. godine kao svojevrsni priručnik za predavanja iz filozofije prava koja je njemački filozof držao negdje od 1818. do 1826. godine. Određujući krajnju svrhu misaone refleksije prava, Hegel već u predgovoru reaktuelizira distinkciju između prirode i moraliteta koja je važna za daljnju raspravu o pravu. Dakle, dok filozofija prirodu razmatra kakva ona jest, dotle se moralnost treba razumijevati u jednom drugačijem kontekstu koji podrazumijeva slobodu, a ne nužnost. Priroda je datost kojom vladaju nužni zakoni determinističke naravi, dok je svijet umnosti takav da traži slobodan pristanak na koncept društvenog organiziranja, pa bilo koja prisila u tom smislu nije prihvatljiva, jer nije umna. Zato su zakoni odredbe koje proizlaze od ljudi, a ne od prirode. „Tako ova rasprava, ukoliko sadržava znanost o državi, ne treba da bude ništa drugo do pokušaj da državu shvati i prikaže kao nešto u sebi umno. Kao filozofijski spis ona mora biti najdalje od toga da treba konstruirati državu kakva bi ona trebala da bude; pouka koju bi ona mogla u sebi sadržavati ne može ići za tim da pouči državu kakva treba da bude, nego, naprotiv, kako nju običajnosni univerzum, treba spoznati.“¹

Hegel odmah priprema čitaoca za to da se neće uže baviti moralnim temeljima i opravdanjima prava, to jest njegov pristup izučavanju prava neće biti aksiološki, jer nema namjeru pitati kakvo pravo treba biti, nego kakvo ono jest i to se vidi već u prvoj rečenici uvoda u *Osnovne crte* kada zapisuje da je predmet „filozofijske pravne znanosti ideja prava, pojam prava i njegovo ozbiljenje“², što znači da će se pravo pokušati spoznati kako u njegovom pojmu, tako i u njegovoj zbiljnosti, a ideja prava je, podvlači Hegel – *sloboda*.

Iz tog razloga on i tvrdi da je pravo moguće samo na pretpostavci slobodne volje, to jest sloboda je supstancijalna za određenje prava, dok je pravni sistem „carstvo ozbiljene slobode, svijet duha proizveden iz njega samoga kao druga priroda“³.

Baveći se, između ostalog, filozofijom prirodnog prava, Hegel svojim prethodnicima zamjera u prvom redu na pristupu ovoj materiji. Nedostatak je njihovih teorija u tome što su dogmatski pristupili uspostavi identiteta prirode i duha, odnosno što su zanemarili protivrječnost ove dvije oblasti, odnosno pojma. Time su, smatra Hegel, pomiješali jedinstvo i mnoštvo, zakonitost i realitet, na način da se nisu osvrtni na njihovo jedinstvo u pojmu, što je jedno od općih polazišta Hegelove filozofije. Posljedica toga je da se raniji filozofi prirodnog prava nisu pitali kako se može pravno izraziti ono što treba da bude u smislu određene odredbe, principa, zakona, dužnosti i prava. Zbog toga se iz prirode izvlači samo ono što je u njoj puko prirodno, a ne pravno. Kritiku prirodnog prava kao takvog – budući da ono u onoj formi u kojoj je predstavljano tokom novovjekovlja nestaje s njemačkim klasičnim idealizmom – njemački filozof proširuje čak i na Kantovo i Fichteovo tumačenje. Oni, smatra Hegel, nisu dali odgovor na pitanje kako na ravni mišljenja odrediti jedinstvo zakona i realiteta pa su, što je za Hegela razočaravajuće, dosegli samo nivo relativnog identiteta.

Hegel drži da suština prirodnog prava ne može biti u nekakvoj apstrakciji, nego u životnoj konkretizaciji *običajnosti* (*Sittlichkeit*), odnosno ona treba biti takva da prožima iskustvenu raznolikost povijesnih stanja, o čemu je posebno pisao u svojoj *Filozofiji povijesti*. Običajnost je takva, smatra Hegel, samo ukoliko se ozbiljuje, a ozbiljenje je moguće samo kao sinteza kroz povijest. „To ostvarenje se ne može postići u individuumu kao takvom, jer je sâm individuum, u svojoj izolovanosti, jedna apstrakcija. No, individuum prestaje biti apstrakcija tek kada se

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1964., str. 17-18.

² *Ibid.*, str. 23.

³ *Ibid.*, str. 32.

pojmi kao član jednog običajnog totaliteta.⁴ Na taj se način organizirana zajednica pojavljuje kao prostor *proširenja* ljudskih sloboda, nikako njeno organičenje.

Običajnost je, svakako, kao sinteza apstraktnog prava i moraliteta u svojevrsnoj suprotnosti spram općenitog pogleda na moralitet, iako se povijesno razvija upravo iz moralnog poretka koji potencira slobodu građanskog života još od vremena starogrčke filozofije. Zato Hegel „običajnost razlikuje od moralnosti time da su na njezinu tlu individue u svojoj volji sjedinjene s onim općim dobra i prava; u običaju, navici i institucijama poznaju refleksiju subjektivnosti u sebe“⁵.

Osnovne crte filozofije prava, shodno Hege-lovoj dijalektičkoj metodi, podijeljeno je u tri temeljna dijela, a radi se o *apstraktnom ili formalnom pravu, moralitetu i običajnosti*.⁶ Apstraktno pravo se bavi slobodnom voljom po sebi i za sebe u fazi njegove apstrakcije; ono je apstraktno zato što se u svojoj prvobitnoj manifestaciji *ograničava* na osobu kao pojedinačnost egzistencije i to na osobu koja ima slobodu posjedovanja ili vlasništva. Time se nameće rasprava o važnoj razlici između pojedinca i osobe, te proizvoljnosti i slobode. Proizvoljnost, tvrdi Hegel, nipošto ne smijemo brkati sa slobodom, jer je u proizvoljnosti prisutno to da sadržaj volje nije određen njenom naravi, nego isključivo *slučajnošću*, što Hegel objašnjava na sljedeći način: „Najobičnija predstava koju čovjek ima o slobodi jest predstava proizvoljnosti – sredina refleksije između volje koja je određena prosto prirodnim nagonima i po sebi i za sebe slobodne volje. Kad se čuje da se govori kako je sloboda uopće to da se može činiti što se hoće, tada se

može takva predstava uzeti samo kao *potpuni nedostatak obrazovanosti misli* (kurziv S. K.), u kojoj nema još ni slutnje o onome što je po sebi i za sebe slobodna volja, pravo, običajnost, itd.“⁷

Dakle, sloboda i proizvoljnost nisu identični; djelovanje koje se ne osvrće i ne misli o opravdanosti postupaka generira zavisnost i neslobodu, to jest svoju suprotnost. Sloboda subjekta (osobe) počela se javljati još prije modernih vremena, ali se ona može u potpunosti realizirati tek kada subjekt raspolaže ne samo samosviješću o sebi kao nečemu *konkretnom*, nego i kao potpuno *apstraktnom* ja. S tim u vezi, temelj povijesne težnje koji ide ka ozbiljenju slobode jest postajanje individue osobom i stoga „je pravna zapovijed: budi osoba (Person) i poštuju druge kao osobe“⁸. Iz ovog stava se jasno vidi da je individua tek mogućnost da bude osobom, jer je osoba pojedinačnost (konkretnost) slobode. Međutim, osoba je tek polazište, jer se njena sloboda ne podrazumijeva automatski; sloboda osobe, dakle, nije apriorna, nego moguća. Sloboda osobe se ozbiljuje tek s vlasništvom, odnosno posjedovanjem, to jest osoba postaje slobodnom tek posjedovanjem i to je – iako apstraktna – prva stepenica ozbiljenja slobode u objektivnom duhu.

S ciljem daljnje elaboracije, rezimirajmo: *apstraktno pravo je prva instanca ozbiljenja slobode*, no ovdje valja razlikovati proizvoljnost od slobode, jer sloboda podrazumijeva umsko opravdanje vlastitog djelovanja kako bi proizvoljna individua postala osobom. Ipak, i osoba je tek po mogućnosti slobodna, jer je konkretizacija slobode osobe vidljiva tek posjedovanjem, odnosno vlasništvom. Dakle, vlasništvo

⁴ Ljubomir Tadić, *Filozofija prava*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1996., str. 116.

⁵ Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1987., str. 272.

⁶ Na samom kraju uvoda u *Osnovne crte filozofije prava* Hegel pravi pomenutu podjelu i unaprijed preliminarno određuje sadržaj i definiciju onoga o čemu će govoriti. Tako on razvoj „ideje po sebi i za sebe slobodne volje“ u prvom redu vidi kao neposrednu, ali i apstraktnu, u kojoj je „njen opstanak neposredna spoljašnja stvar“, te ovu fazu Hegel naziva fazom *apstraktnog ili formalnog prava*. Antiteza apstraktnom pravu jest volja „u sebe reflektirana kao subjektivna pojedinačnost određena spram onoga općega“ što je, dakako, sfera *moraliteta*. Na koncu, jedinstvo ovih momenata je „ideja u svojoj po sebi i za sebe općoj egzistenciji“ koju Hegel zove običajnost. (Up. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1964., str. 51.)

⁷ *Ibid.*, str. 40.

⁸ *Ibid.*, str. 54.

ili posjedovanje jest prva instanca apstraktnog prava u kojoj je sloboda, na izvjestan način, rudimentarna.

Osoba, dakle, da bi pokazala da je slobodna treba sebi dati neku spoljašnju sferu vlastite slobode, a ona je za Hegela „ono spoljašnje uopće – neka stvar, nešto neslobodno, nelično i bespravno“. Takvo što proizlazi iz činjenice koju je još Kant ustanovio, a to je da je čovjek gospodar nad svime u prirodi. Pozivajući se na ovakvo stanje stvari između čovjeka i prirode, Hegel vlasništvo vidi ne isključivo kao medij zadovoljenja potreba, nego kao prvu stepenicu realiteta pojedinačnih sloboda koja za posljedicu ima *pravo vlasništva* koje je neotuđivo ukoliko nije preneseno na drugog vlastitom slobodnom voljom. Hegel to obrazlaže na sljedeći način: „Lice ima pravo da svoju volju stavi u svaku stvar, koja je time moja, dobiva svoju volju kao svoju supstancijalnu svrhu budući da ona takve nema u sebi samoj kao svoje određenje i dušu – apsolutno pravo ljudi na prisvajanje svih stvari.“⁹

I pored toga, jasan je Hegel, vlasništvo se ne smije podvoditi pod nekakav apsolut samopotvrđivanja čovječnosti, nego je ono tek jedna stepenica koja je apstraktna i koja ukazuje na potrebu dovršenja ili ozbiljenja ideje slobode u njenim kasnijim fazama. U vlasništvu slobodna volja pojedinca postaje objektivna dobijanjem karaktera privatnog vlasništva i to zajedno sa slobodama drugih u jednoj zajednici. Pozivajući se pri tome na elemente prirodnog prava kantovske provenijencije – budući da je svojstvo materije da bude na raspolaganju i u posjedu nekoga – Hegel smatra da je samo po sebi razumljivo da stvar pripada onom subjektu koji je stvar po vremenu prvi zaposjeo, „jer drugi ne može zaposjesti ono što je već nečije vlasništvo“.

U tom smislu zaposjedanje je „spoznatljivost za druge“ da je moja predstava o tome da nešto treba biti moje putem moje volje poprimila formu vidljivosti. S tim u vezi, određenja vla-

sništva su u prvom redu *zaposjedanje* stvari, potom njihova *upotreba* i njihovo *otuđivanje*, i takvi su momenti vlasništva za Hegela „pozitivni, negativni i beskonačni sud volje o stvari“. Detaljnije to objašnjavajući, Hegel zaposjedanje vidi kao „dijelom neposredno tjelesno uzimanje, dijelom formiranje, dijelom puko označivanje“¹⁰. Zaposjedanjem konkretna stvar dobiva predikat *moje* i volja u odnosu na nju ima pozitivan odnos. Međutim, ona je i nešto negativno u smislu služenja ljudskoj potrebi, pa je tako njena negativna stvar *upotreba* kojom se stvar kao posjed mijenja, uništava, troši, nestaje, i tako dalje.

Treći element vlasništva, koji proizlazi iz spoljašnjosti stvari, jest *otuđivanje*, ali ne u smislu proizvoljnog preuzimanja stvari od drugoga, nego kao *pospoljavanje* koje se treba razumijevati kao „puštanje“ stvari od sebe ili njeno prepuštanje volji nekog drugog budući da je stvar nešto spoljašnje. Međutim, upozorava Hegel, neotuđiva su ona dobra i nezastarivo je pravo na njih, koja se odnose na vlastitu ličnost i slobodu. Govoreći o „puštanju“ i „prepuštanju“ stvari, Hegel postepeno ulazi u sferu susreta dviju slobodnih volja, to jest onome što je antiteza vlasništvu, a radi se, dakako, o ugovoru. Dakle, „to posredovanje da se vlasništvo nema samo s pomoću neke stvari i moje subjektivne volje nego isto tako s *pomoću jedne druge volje* (kurziv S. K.), i da se ono, prema tome, može imati u jednoj zajedničkoj volji, sačinjava sferu ugovora.“¹¹ Samim tim, ljudi nužno, svojom vlastitom voljom, ulaze u ugovorne odnose putem poklanjanja, prodaje, zamjene, te time priznaju slobodu drugih osoba koje posjeduju stvari i njihovu slobodnu volju da ih prepuste drugome.

Ugovorom se, kaže Hegel, ostvaruju volje ugovornih strana da se slobodno odreknu ili da prihvate stvari koje su predmet ugovaranja. To je odnos posredovanja jedne volje koja je „identična u apsolutnoj razlici vlasnika koji za sebe bitkuju“ i kojim se napušta pojedinačno

⁹ *Ibid.*, str. 59.

¹⁰ *Ibid.*, str. 66.

¹¹ *Ibid.*, str. 80.

vlasništvo kako bi se prepustilo drugom, čime „jedno htijenje postaje odluka samo ukoliko opstoji drugo htijenje“. U pravnom smislu, sloboda postoji tamo gdje osobe ulaze u međusobni odnos posredstvom svojih volja. Priznavanje tuđe volje za Hegela je od iznimnog značaja, jer se time uspostavlja društvenost koja će kasnije prerasti u više sfere ozbiljenja slobode – u običajnosti, to jest u porodici, građanskom društvu i državi.

Dakle, vlasništvo koje se dobija posredstvom ugovora rezultat je *zajedničke volje* čime subjektivna volja postaje opća, koja nastupa u formi *zajedništva*, a ne puke apstraktne volje osobe koja se zadržava isključivo na vlasništvu. Međutim, ugovor često u sebi sadrži klauzule koje mogu biti povod nijekanja njihovih odredbi i takvo što Hegel naziva nepravo. Radi se o tome da jedna ili obje strane u ugovoru prethodno datu saglasnost mogu i povući, kršeći odredbe ugovora. Prijelaz od ugovora ka nepravu za Hegela predstavlja „logičku višu nužnost“, koja je posljedica slučajnosti i proizvoljnosti „koju sam ja napustio u ugovoru samo kao proizvoljnost o jednoj pojedinačnoj stvari, a ne kao proizvoljnost i slučajnost same volje“¹².

Preciznije, ukoliko se napravi kratka retrospektiva momenata razvijanja slobode, od apstraktne određenosti volje (to jest samoodređenja subjektiviteta distingviranjem proizvoljnosti i slobode, te individue i osobe), preko njene manifestacije u apstraktnom pravu kao vlasništva (čime se sloboda „vidi“ u posjedovanju) i ugovora kao susreta dviju slobodnih volja, čime se postepeno počinje nadilaziti apstrakcija slobode (budući da je ugovor prvi znak zajedništva, jer je on izražavanje jedne opće volje), pa do neprava kao „slučajnosti“ u onom općem kao ugovoru kojim se negira opća volja, onda se, prema Hegelu, upravo u moralnom stajalištu nastoji prevladati nepravo budući da ono treba zadobiti moralno odbacivanje, to jest unutrašnjju negaciju neprava.

Za razliku od Immanuela Kanta, Hegel se ne može pohvaliti dubljim analizama izvorišta, značaja i uloge moraliteta. I pored toga, pojam

moralno dobro svoje mjesto je dobio u sferi objektivnog duha u vidu moraliteta, kojeg Hegel definira kao stajalište volje „ukoliko ona nije prosto po sebi nego *za sebe* beskonačna“. Radi se o refleksiji volje u sebi, koja stoji nasuprot onog spoljašnjeg. Valja također ponoviti kako je za Hegela pravo opstanak slobode, koja se vidi prvobitno kao „postavljanje volje u neku stvar“ putem vlasništva, potom širenjem horizonta slobode u formi „vlasničke interakcije“ u ugovoru. Prelazeći u sferu moraliteta Hegel je nužno morao napraviti distinkciju između legaliteta i moraliteta, pa je to učinio stavljajući volju *po sebi* i volju *za sebe* jednu nasuprot druge. Na osnovu toga je mogao definirati moralitet kao stajalište u liku isključivo prava subjektivne volje kojeg volja priznaje i jest „samo nešto ukoliko je to ono <njezino>“, to jest subjektivno. Moralni sadržaj je moj ukoliko je „moja unutrašnja svrha“, ali, ukoliko je dobio spoljašnji objektivitet, čini i moj subjektivitet.

Razlika između pravnog i moralnog ogleđa se u tome da, za razliku od izvanjskog karaktera prava, moralitet ima refleksiju u sebi kao unutrašnje opravdanje vlastitog sebe i svojih postupaka. Tako je opstanak dobra „moja odluka i ja je ostvarujem u sebi“. Naravno, on ostaje na razini unutrašnjeg i iz njega ne može da se stvori nikakva prisila pravne naravi. S druge strane, zakonima nije moguće doprijeti do ljudskoj duši imanentnih uvjerenja, jer u „moralnom sam ja za sebe samoga i tu nasilje nema nikakvog smisla“. Ovdje se vidi kako Hegel odbacuje bilo kakav smisao nametanja zakona u sferu individualnog mnijenja, uvjerenja, nazora i tako dalje. Ova distinkcija između pravnog i moralnog za Hegela je važna u situacijama rascjepa između važećih pravnih normi i svijesti subjekata kojima su takve norme u suprotnosti s njihovim unutrašnjim saglasnostima o pravednom i nepravednom, ispravnom i neispravnom, dobru i zlu. Iz tog razloga je moralni pogled stav volje koja nije *po sebi* nego *za sebe* i njime se osoba određuje kao subjekt s vlastitim viđenjem svijeta, čime je moralno stanovište, ustvari, sloboda koja postoji za sebe.

¹² *Ibid.*, str. 81.

Prelazeći iz sfere moraliteta u običajnost, Hegel napominje da u sferi moraliteta još uvijek stojimo na polju apstraktne slobode, iako je moralitet stepenica koja upozorava na potrebu prevazilaženja egoizma pukog posjedovanja stvari u svijetu. Opstanak slobode – u početku u formi apstraktnog prava, a kasnije kao dobro – podrazumijeva „pomirenje“ apstraktnog prava i moraliteta, izvanjskog i unutrašnjeg manifestiranja slobode, u nečemu što će čovjeku otvoriti prostor za konačno ozbiljenje ideje slobode koju, kao što smo ranije spomenuli, Hegel naziva pravom i koju treba spoznati, kako u u ideji, tako i u ozbiljenju.

„Običajnost je *ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a s pomoću njegova postupanja i svoju zbiljnost, kao što postupanje ima svoju po sebi i za sebe bitkujuću podlogu i pokretačku svrhu u običajnosnom bitku – *pojam slobode* koji je postao *opstojećim svijetom i prirodom samosvijesti*.“¹³

Običajnosni supstancijalitet je na ovaj način došao do svoga prava, a pravo do svog važenja, odnosno s formama običajnosti, na izvjestan način, nestaju ili bivaju potisnute u stranu, svoje glavost i egoizam pojedinaca, njihovo licemjerje i moralni egocentrizam. Naravno, običajnost ne podrazumijeva potiranje individualiteta, nego se prava individua na vlastitu subjektivnost i slobodu ispunjavaju u običajnosnoj zbiljnosti, jer se izvjesnost njihove slobode jasnije vidi kao istinita, a individue u običajnosti zbiljski imaju „svoju vlastitu bit, svoju unutarnju općenitost“. Radi se, jasan je Hegel, o identitetu opće i posebne volje kojim se poklapaju dužnost i pravo, te time čovjek ima onoliko prava koliko ima dužnosti i obrnuto. Fundamentalni momenti običajnosti jesu: *porodica*, kao neposredni ili prirodni običajnosni duh, *građansko društvo*,

koje se manifestira u vidu njegovih članova kao samostalnih pojedinaca i, na koncu, *država*, kao okvir konačnog ozbiljenja ideje slobode u kome se susreću različiti momenti porodice i građanskog društva.

Država je, drugim riječima, konačno ozbiljenje običajnosne ideje kao slobode. „To supstancijalno jedinstvo jest apsolutna nepokretna samosvrha, u kojemu sloboda dolazi do svojeg najvišeg prava, kao što ta konačna svrha ima najviše pravo spram pojedinca, čija je najviša dužnost da budu članovi države.“¹⁴ Ideja države, prema Hegelovom shvatanju, posjeduje neposrednu zbiljnost u vidu organizma koji se odnosi na sebe, odnosno ona ima vlastiti *ustav*¹⁵ ili unutarnje državno pravo. Druga je njena odlika ta da ima *izvanjsko državno pravo*¹⁶ ili takvo pravo kojim je vezana, to jest u nekom je odnosu prema drugim državama. Konačno, ona je takva ideja koja je u odnosu spram pojedinačnih država „duh koji sebi u procesu *svjetske povijesti*“¹⁷ daje svoju zbiljnost“, što će reći da je država upravo dokaz da je povijest – povijest ozbiljenja slobode.

Hod postepenog ozbiljenja je otprilike sljedeći: sloboda se prvobitno vidi, gotovo sluti, u slobodi posjedovanja kao prirodnoj slobodi zaposjedanja, a potom se „jača“ u formi ugovora kao susreta dviju slobodnih volja. Forma ugovora je, međutim, uska za organizirane zajednice ljudi te, istodobno, čovjekova sloboda se ne manifestira isključivo u vidu vlasništva, pa je porodica – kao prva stepenica običajnosti ili „neposredni ili prirodni duh“ – pokazatelj kako je čovjek i biće ljubavi i solidarnosti, koje brine za opstanak vrste i svojih potomaka. Ona je, najjednostavnije rečeno, prvi običajnosni oblik općosti kojim se nadilazi egoizam. No, i porodica se pokazuje nedovoljnom za širine slobode kojoj

¹³ *Ibid.*, str. 142.

¹⁴ *Ibid.*, str. 204.

¹⁵ Politički ustav je za Hegela pravo koje se kao organizacija države i njen život odnosi prema sebi samom. S druge strane, država se u ustavu vidi kao jedno koje se odnosi prema drugima, odnosno svoje određenje „okreće spram spolja“.

¹⁶ Međunarodno pravo prema Hegelu počiva na načelu opće važnosti za sve države. „No kako njihov odnos ima kao princip njihov suverenitet, one su utoliko u prirodnom stanju jedna spram druge, a njihova prava nemaju svoju zbiljnost u jednoj općoj volji, koja se konstituira u moć nad njima, nego u njihovoj posebnoj volji“. (*Ibid.*, str. 275.)

¹⁷ Govoreći o svjetskoj povijesti Hegel je dijeli na osnovu četiri principa (pojedinačnost je uronjena u svoju bit i za sebe neopravdana, lijepi običajnosni individualitet, suprotnost spram objektiviteta i povratak objektiviteta sebi) u četiri svjet-sko-povijesna carstva i to: orijentalno, grčko, rimsko i germansko.

teži čovjek kao umno biće, čime se formira organizirano građansko društvo koje ustanovljava pravne, ekonomske i druge segmente opstanka kako porodicâ, tako i pojedinačnih individua s njihovim subjektivnim i kolektivnim težnjama. Građansko društvo je tako „apstraktno upojeđinjanje u mnoga lica“. Međutim, iako građansko društvo posjeduje općost slobode, ova je općost građanima sredstvo, a ne svrha, odnosno sredstvo kojim, u prvom redu, ostvaruju privatne interese, čime Hegel sugerira kako je i u građanskom društvu sloboda još uvijek apstraktna. Konačno, konstituiranjem države nadilaze se svi pojedinačni interesi. To je zato što je priroda države takva da ona ne počiva na nekakvom ugovornom odnosu, ni ugovoru svih sa svima, niti ugovoru svih s onima koji vladaju.

Dakle, općost slobode u takozvanim pred-državnim fazama ne može se smatrati ostvarenom – ona nije konkretna, nego isključivo apstraktna. Da bi sloboda postala općom nužno je prevladati izdvojenost i posebnost individualne egzistencije, odnosno podređivanje svijeta privatnim ciljevima i interesima.

Marxovo poimanje slobode

Za razliku od Hegela i Feuerbacha Marx kroči drugačijim stazama tražeći od filozofije neke nove uloge koje će, prije svega, biti analogne zahtjevima obespravljenih i neslobodnih. I za Marxa je, kao i za Hegela, ključno pitanje formi ozbiljenja slobode čovjeka. No, Marx zastupa mišljenje kako to nije moguće izvesti oslanjanjem na postojeće društvene sedimente, nego radikalno mijenjajući klasni karakter društvene organizacije. Pristupajući dubljoj analizi povijesnih društvenih uzroka nejednakosti među ljudima, on je tragao za konkretnim razlozima evidentnih antagonizama koji su uočljivi od ro-

bovlasničkog do kapitalističkog političko-ekonomskog i ideološkog koncepta. Potrebu ukidanja klasnih nejednakosti i uspostave vladavine obespravljenih radničke klase prvi put sugerira u tekstu *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*¹⁸, koji je objavljen u *Njemačko-francuskom godišnjaku* početkom 1844. godine.

U ovom članku, naime, on zadaje jednu sasvim novu ulogu filozofiji, pa „kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje *materijalno* oružje, tako proletarijat u filozofiji nalazi svoje *duhovno* oružje, i čim iskra misli bude temeljito udarila u ovo naivno tlo, izvršit će se emancipacija *Nijemaca u ljude*“¹⁹. Ovim Marx pledira na „kopernikanski obrat“ u razumijevanju pojma slobode – za takav obrat koji ni na koji način društvene odnose neće ideološki dogmatizirati, a slobodu hegelijanski hipostazirati, nego, uistinu, ozbiljiti je u okvirima realnih društvenih odnosa radikalno ih mijenjajući. Čovjek je kao umno biće i biće prakse, reći će Marx, svojevrsan kompleks društvenih odnosa koji se prelamaju preko njege, odnosno sve njegove strane se životno preplicu, čime je čovjek svestrano i, na prvi pogled, zagonetno biće.

Međutim, Marx uviđa kako su ekonomski odnosi i raspodjela društvenog bogatstva supstancijalni za samo društvo, te se, s tim u vezi, oni reflektiraju na cjelokupan život čovjekov. Konkretnije, ukoliko postoji ekonomska nejednakost na bazi vlasništva, ona, u pravilu, generira eksploatatorske društvene odnose koji, opet, čovjekov život čine alijeniranim, odnosno otuđenim ili neslobodnim. Ekonomsko otuđenje je na taj način osnovica koja producira svako drugo otuđenje.²⁰ Idući dalje u tom pravcu, Marx dolazi na ideju kako zakone povijesnog razvoja društva ne treba tražiti u sferi idealiteta na kojem su insistirali njegovi savremenici – posebice zagovornici njemačkog klasičnog idealizma – nego, kako to kaže Marx, u „gruboj materijalnoj produkciji na

18 Baveći se analizom i kritikom religije koja „je pretpostavka svake kritike“, u ovom spisu Marx, između ostalog, piše: „Dakle, zadatak je historije, pošto je iščezao onostrani svijest istine, da uspostavi istinu ovoga svijeta. Prije svega zadatak je filozofije koja se nalazi u službi historije, pošto je demaskiran sveti oblik čovjekova samootuđenja, da demaskira otuđenje u njegovim nesvetim oblicima. Kritika neba pretvara se time u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike.“ (Karl Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 91.)

19 Nav. pr. Predrag Vranicki, *Dijalektički i historijski materijalizam*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983., str. 18.

20 Up. Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, BIGZ, Beograd, 1977.

zemlji“. U društveno-ekonomskoj oblasti, to jest u sferi konkretnih odnosa proizvodnje, razmjene i potrošnje dobara, on nalazi osnove protivrječnosti povijesnog razvoja društva i zahtjeve za ozbiljenjem slobode koji su potaknuti društveno-ekonomskom nejednakošću.

S tim u vezi, zahtjevi za slobodom neizostavno „vuku“ povijesne promjene u jednom pravcu – ka konačnom oslobođenju čovjeka i odnosima među ljudima koji neće počivati na njihovim ekonomsko-klasnim razlikama. Iako su ovakve vizije mogućeg društvenog organiziranja uglavnom nazivane utopističkim, valja priznati da su zahtjevi za boljim društvenim položajem uvijek bili u nutrim pojedinaца. Bio je ovo direktan poticaj da se novim pogledom na povijest Marx i Engels sistematski pozabave u djelu *Njemačka ideologija*. U njemu, naime, nastoje da se razračunaju s osnovama njemačke klasične ideologije koja je, kako kaže Marx, svagda u povijesti tragala za pojmovima, idealitetima i kategorijama. Nasuprot ovakvom, idealističkom tumačenju povijesti, Marxova filozofija stoji čvrsto na tlu proizvodnje, to jest realnih društvenih odnosa koji uvjetuju i sve ostale procese, uključujući i one duhovne.

„U stvarnom životu, gdje prestaje spekulacija, počinje dakle stvarna pozitivna nauka, prikazivanje praktičke djelatnosti, praktičkog procesa razvitka ljudi. Fraze o svijesti prestaju, na njihovo mjesto mora da stupa stvarno znanje. Prikazivanjem stvarnosti gubi samostalna filozofija svoj medij egzistencije. Na njeno mjesto može da stupa u najboljem slučaju resume najopćenitijih rezultata, koji se dadu apstrahirati iz promatranja historijskog razvitka ljudi.“²¹

A povijest tog „stvarnost života“ je suštinski povijest vlasništva i različitih faza društvene podjele rada koje, u krajnoj instanci, „čine društvenu svijest“. Te su etape, prema Marxu, plemensko vlasništvo koje odgovara nerazvijenim oblicima proizvodnje i odlikuje ga nerazvijena društvena podjela rada. Vlasništvo koje ga zamjenjuje je antičko (robo)vlasništvo koje se temelji na izra-

zitim razlikama između ljudi, odnosno takvim razlikama koje porobljene vide kao predmete ili „oruđa koja govore“. U ovom periodu podjela rada je najizraženija, a time i nejednakost među ljudima. Naredni oblik vlasništva je takozvano feudalno vlasništvo u kojem se djelimično smanjuje podjela rada; slobode podređenih pojedinaca još uvijek su rudimentarne budući da su kmetovi prisiljeni živjeti na posjedima feudalaca. Na koncu, Marx dolazi do kapitalističkih društveno-ekonomskih odnosa koji se, također, odlikuju podjelom rada, time i neslobodama radnika (proletarijata), koji su prisiljeni prodavati svoju radnu snagu buržoaziji kako bi mogli preživljavati.

U *Njemačkoj ideologiji* Marx potom objašnjava karakter i pozadinu povijesnih zbivanja, smještajući ih upravo u navedene odnose vlasništva i društvene podjele rada. Polazište povijesnih zbivanja, ali i svake ljudske egzistencije, jest u tome „da ljudi moraju imati mogućnost da žive, da bi mogli stvarati historiju“. Iz navedenog razloga Marx smatra da je proizvodnja sredstava za život prvo povijesno djelo. Nadalje, početne materijalne potrebe ljudi u pravilu vode novim potrebama, pa je „proizvodnja novih potreba“ smjer u kojem se povijest kreće. Dodajući „proizvodnju“ ljudi, odnosno potrebu razmnožavanja, Marx zaokružuje momente povijesti kao „tri strane društvene djelatnosti“. Na osnovu stepena razvitka ovih momenata moguće je detaljnije analizirati stepen razvitka materijalnih uvjeta egzistencije, a tek nakon toga, decidan je Marx, čovjek uviđa da je i duhovno biće, odnosno „nalazimo da čovjek ima i <svijest>“. Na ovom mjestu Marx zauzima dijametralno suprotan stav u odnosu na Hegela i njemačke idealiste jer „*duh ima od početka na sebi to prokletstvo da je <prožet materijom* (kurziv S. K.) koja se ovdje pojavljuje u obliku konkretnih slojeva zraka, tonova – ukoliko, u obliku jezika [...] Svijest je, dakle, od samog početka društveni proizvod i ostaje to dokle god ljudi uopće budu postojali“²².

Ukratko, društvena svijest ne čini društveni bitak, nego društveni bitak određuje društve-

²¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Njemačka ideologija*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 371.

²² *Ibid.*, str. 375.

nu svijest. Pojednostavljeno, materijalni uvjeti ljudske egzistencije određuju njegovu svijest, a ne obrnuto kako su mislili idealisti, pa je time ovakav Marxov stav u pravilu označavan kao *dijalektički materijalizam*. Momenti društvenog bitka kao što su proizvodne snage, stanje u kome se nalazi društvo i društvena svijest, zbog privilegija nad vlasništvom koje produciraju društvene podjele i nejednakost, u konačnici izazivaju takve antagonizme koji teže da se takvi društveni odnosi ukinu. Odnosi u kojima dominira alijenacija većine obespravljenih mogu se, prema Marxu, ukinuti uz dvije osnovne pretpostavke: „Da bi postalo <nepodnošljiva> sila, tj. sila protiv koje se diže revolucija, potrebno je da stvori masu čovječanstva koje je potpuno <bez vlasništva> i u isti mah u protivrječnosti prema postojećem svijetu bogatstva i obrazovanosti; oboje pretpostavlja veliki porast proizvodnih snaga – visoki stepen njihova razvitka – a s druge strane je ovaj razvitak proizvodnih snaga (kojim je ujedno data postojeća empirijska egzistencija već u svjetsko-historijskom, umjesto u lokalnom postojanju ljudi) apsolutno nužna praktička pretpostavka“.²³

Tek tada je moguće ozbiljenje jednog stanja zajednice koje neće biti fundirano na klasnim odnosima i podjelom rada koja producira nejednakost i porobljavanje. Zahtjev za takvim društvenim odnosima Marx naziva *komunizam* i on – uprkos pogrešnim tumačenjima komunizma kao zgotovljenog budućeg društvenog koncepta – nije stanje koje se treba ustanoviti, odnosno neka vrsta ideala. Komunizam je „stvarni pokret koji *ukida sadašnje stanje* (kurziv S. K.)“, odnosno on je zahtjev za oslobođenjem rada kao suštine ljudskog bića. Takva suština ni na koji način ne smije biti tržišno, nego ljudski usmjerena – čovjekov rad ne smije biti roba, nego njegova slobodna aktivnost kojom se on ispunjava kao čovjek.

Za razliku od idealističkog tumačenja povijesti, materijalističko svagda ostaje na stvarnom tlu, odnosno u konkretnim uvjetima življenja povijesnih epoha, usmjereno ka traganju za stvarnim uzrocima nesloboda u materijalnoj praksi

ljudi. Zato, smatra Marx, društvene odnose nije moguće mijenjati pukom duhovnom kritikom i „idealističkim blebetanjima“, nego praktičnim prevratom realnih društvenih protivrječnosti. Govoreći o karakteru dosadašnjih misaonih analiza stanja društvenih odnosa, prije svega kritikujući sinhronijske, konsenzualne građanske teorije, organicističke ili funkcionalističke naravi, koje u konačnici apologiraju stanje stvari duhovno ih hipostazirajući, ovaj „filozofski revolucionar“ podvlači da su misli vladajuće klase u svakoj etapi povijesti dominantna duhovna sila. Drugim riječima, oni koji imaju materijalnu moć najčešće imaju i političku, pravnu i svaku drugu moć, pa su u stanju nametnuti i dominantni svjetonazor, a time i legitimirati klasnu podjelu i nejednakost među ljudima pravdajući ih prirodnim stanjem stvari.

Stvarna osnova ideologije je, prema tome, nastojanje da se, pozivajući se na vrhovnu vlast duha, opravdaju i ovjekovječe odnosi nejednakosti među ljudima. Ovaj „majstorluk“ Marx objašnjava trima naporima koje on nalazi u Hegelovoj dijalektici. Prvi je taj da se vladajuće misli odijele od onih koji vladaju kako bi se u povijesti priznalo „vladanje misli i iluzija“. Drugo, u takvu konstrukciju misli unosi se poseban red kako bi se napravila mistična povezanost među povijesnim vladajućim mislima koje dijalektički neumitno slijede jedne iz drugih i, treće, takav se pogled pretvara u samosvijest koju uočavaju mislioci, filozofi, ideolozi, pozivajući se na njegov naučno neupitan karakter.

Jedan od glavnih stubova Marxove filozofije jest gledanje na praksu – koja je bit ljudskog – kao filozofsku kategoriju. Prethodni filozofi, pa i oni materijalističke provenijencije, stvarnost su gotovo u pravilu, ako izuzmemo Kanta, razumijevali kao datost koja je, kao takva, izložena subjektivnoj percepciji i djelatnosti. Time su smetnuli s uma da je „povijesna priroda“ ljudska, odnosno oljuđena priroda koja je nezamisliva bez čovjeka. U tako postavljenoj koncepciji stvarnost (priroda) je oljuđena, a čovjek „oprirođen“, odnosno promijenjen zbog utjecaja prirode na njega. Elaborirajući dalje fenomen prakse Marx

²³ *Ibid.*, str. 380.

zaključuje da je čovjek specifično biće upravo po tome što je proizvodno, stvaralačko, radno, to jest biće prakse, a svjesnost stvaralačke dimenzije je njegova *differentia specifica*.²⁴

Idući dalje, Marx zauzima stav kako, uz praksu, i mišljenje posjeduje svoj specifičan razvoj koji se ne može odvajati od materijalnih uvjeta razvoja društva; ono je, dakle, neodvojivo od stvarnosti. Slijedeći ovu intenciju, Marx utvrđuje dijalektičku vezu mišljenja i stvarnosti. Prvo, budući da je i mišljenje poseban dio stvarnosti, ono, ipak, nije nešto principijelno različito od nje i ono je podložno promjenama s obzirom na to da je determinirano samo stvarnošću. Drugo, mišljenje nužno korespondira strukturi stvarnosti budući da je ono izraz relacije čovjeka i stvarnosti. Konačno, kao posebna sfera stvarnosti mišljenje posjeduje i vlastite specifičnosti i zakonitosti koje uvijek treba imati na umu kako one ne bi bile ideološki hipostazirane. Marx hoće reći da čovjek svojim stvaralačkim izmjenama stvarnosti istovremeno spoznaje i njene zakonitosti, te zakonitosti vlastitog djelovanja i vlastite biti.

Na taj način Marx zagovara stav da ljudska spoznaja nije rezultat nekakve apstraktne spekulacije i subjekt-objekt odvojenosti, nego je ona u svojoj suštini praktičke naravi kao svjesne djelatnosti ljudi, odnosno simbioza ili sinteza koja ne trpi zanemarivanje niti jedne svoje strane kao što je to činjeno ranije u filozofiji. Dakle, društvena praksa je teoretska kao što je i teorija po svojoj naravi praktička jer nastaje kao rezultat praktičkih htijenja čovjekovih. Teorija i praksa su tako postavljeni kao elementi jednog jedinstvenog procesa u kojem – za razliku od idealističkih koncepcija – praksa ima primat (ne apsolutni) nad teorijom što Marx objašnjava 2. tezom o Feuerbachu: „Pitanje da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina, nije pitanje teorije, nego je praktično pitanje. U praksi čovjek mora dokazati istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost svoga mišljenja. Spor o zbiljnosti ili nezbiljnosti mišljenja – koje je izolirano od prakse – čisto je skolastičko pitanje.“²⁵ Takvu

tvrdnju Marx ponavlja i u 8. tezi u kojoj podvlači da sve takozvane misterije svoje racionalno objašnjenje imaju u ljudskoj praksi.

Pojmom slobode Marx se prvobitno bavio u okviru promišljanja prirode pa je njegovo fokusiranje na filozofskoprirodne teme rezultiralo doktorskom disertacijom *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*. U ovoj disertaciji vidi se njegova očita nakana da se kasnije razračuna s ideološkom pozicijom ne samo religije, nego i drugih formi dogmatškog mišljenja. U *Razlici* se jasno očituje njegovo suprotstavljanje filozofije religiji, jer on zadaću filozofije vidi kao prometejsko hrabro protivljenje sluganstvu bilo koje vrste. „Mrzim bogove“, parafrazira Marx Prometeja i dodaje: „A jadtim kukavicama koji likuju zbog prividno pogoršanog građanskog položaja filozofije, ona uzvraća isto ono što i Prometej služi bogova Hermesu: znaj, da nikada ne bih zamijenio svoju bijednu sudbu za tvoje robovanje; više volim biti prikovan za ovu stijenu negoli biti vjernik podanik i vjesnik Oca Zeusa. Prometej je najplemenitiji svetac i mučenik u filozofskom kalendaru.“²⁶

Prometej je za Marxa, ustvari, metafora sudbine moderne filozofije koja je, osim što je antimitška i antidogmatska – dakle kritička, istovremeno i u pokoravajućoj, služiteljskoj, hermesovskoj ulozi. Ta dvoznačnost filozofije često je zanemarivana i u modernoj filozofiji; njeno je prometejsko lice uglavnom potiskivano, dok je hermesovsko u vidu skolastičkog *philosophia ancilla theologiae* isuviše potencirano. Ne čudi onda Marxova očaranost likom Prometeja, budući da on simbolizira revolt slobodnog čovjeka protiv svega onoga što stoji naspram njegovih stvaralačkih moći. Stoga je Marxov ateizam, kako je to primijetio Vereš, uperen više ka raskrivanju dehumanizirajuće uloge religije, odnosno njene ideološke pozicije, a manje ili gotovo nikako ka „metafizičkoj negaciji Boga“. Ovaj stav se može s određenom rezervom uzeti kao vjerodostojan, jer Marx uistinu akcentira pitanje

²⁴ Up. Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 189-340.

²⁵ Karl Marx, *Teze o Feuerbachu*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 73.

²⁶ Karl Marx, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd, 1963., str. 6.

uloge religije kao institucije u modernom društvu na gotovo jednakoj ravni s drugim formama ideološke svijesti. Međutim, na „nedodirljivost“ i „neupitnost“ Boga – s čime, kao metafizičkim polazištima, nastupa zvanična religija – Marx je svakako obratio veliku pozornost, jer su to temelji na kojima počiva religija kao fundamentalna ideologija.²⁷

Zanimanje za pojam slobode Marx je, rekosmo, izrazio već u svojoj doktorskoj disertaciji sučelivši „starog“ i „mladog“ atomistu, Demokrita i Epikura. Naime, baveći se filozofijom prirode, Marx uočava bitnu razliku između Demokritovog i Epikurovog atomizma, jer prvi promovira determinističku sliku svijeta stavom kako se atomi u praznom prostoru kreću po unaprijed zadatim putanjama, bez mogućnosti bilo kakvog odstupanja. Za razliku od njega, Epikur zastupa tezu kako u kretanju atoma postoji mogućnost njihove deklinacije ili skretanja, to jest odstupanja od zadatih putanja. Na ovaj način – što je Marx sjajno uočio – Epikur je otvorio prostor jednom antidogmatskom tumačenju same prirode. Time se objektivna nužnost zamjenjuje objektivnom slučajnošću, a objektivna slučajnost nije ništa drugo nego sloboda. Ovakav stav Epikurov, u domenu kvantne fizike, pokazao se kao vjerodostojan, jer je početkom 20. stoljeća dokazano da u mikrosvijetu ne vrijede zakonitosti klasične fizike i mehanike.

U području društvenih odnosa pojam slobode je kod Marxa, kao i kod njegovih prethodnika u njemačkom klasičnom idealizmu, od fundamentalne važnosti za objašnjenje pozicije, uloge i zadaće čovjeka u zajednici. Međutim, razlike su takve prirode da su naprosto nepomirljive, u prvom redu što za Marxa, primjerice, ideja prava nije sloboda – kao što je to slučaj kod Hegela i o čemu ćemo naknadno govoriti – nego se njeno ozbiljenje traži u realnim društvenim odnosima i promjenama u njima na razini ljudske prakse.

²⁷ Vereš u svom čitanju Marxa pravi razliku između *Boga* i *božanstva*, jer božanstva uključuju „i sakralizirane datosti profanog života: robu, novac, državu, to jest sve bogove na nebu i na zemlji“. Glavna Marxova zasluga je u tome što on fenomen religije razmatra u društveno-političkom i povijesnom kontekstu, odnosno posredstvom razumijevanja manifestacija religije „koju čovjek susreće u životu“, a ona se može susretati isključivo zaodjevena u konkretne društvene odnose. Zato se Vereš slaže s Marcelom Redingom da se Marxov ateizam može nazvati političkim ateizmom. (*Ibid.*, str. 84-85.)

²⁸ Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 251.

²⁹ *Ibid.*, str. 246.

Čovjek kao prirodno biće svakako jest determiniran mnoštvom prirodnih zakona i njima je u znatnoj mjeri ograničen. No, on je istovremeno i stvaralac, a stvaranje je teško moguće bez slobode.

Sloboda kao takva nužno zavisi od spoznaje njenih granica, odnosno granica nužnosti, jer je Marx na nekoliko mjesta ustvrdio kako je sloboda spoznata nužnost, a ona se u izvjesnom smislu najživlje manifestira u ljudskoj praksi kao praksi proizvođenja – „proizvodni život je rodni život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov rodni karakter. Sâm život pojavljuje se samo kao sredstvo za život“²⁸.

Marx ovdje vrlo jasno kaže da je sloboda istovremeno fundamentalni sadržilac ljudske prakse i povijesna kategorija. Ona je tako težnja čovjeka i pokretač društvenih promjena, jer sloboda nije datost kao nešto što čovjek zatječe u svijetu, nego, zapravo, jedna zadaća koja se treba ostvariti. Vidjevši je takvu čovjek je podstaknut da se postepeno oslobađa različitih formi alijenacije, jer je alijenacija stvarna nesloboda. Antagonizmi koje čovjek zatječe nisu po svojoj naravi samosvojni i odvojeni od društvenog bitka; to su konkretne manifestacije sveukupnog društvenog razvoja i njihovo je razrješenje, s tim u vezi, moguće samo kao cjelovito. Sagledavajući fenomen slobode iz perspektive neslobodnog rada, Marx dolazi do zaključka da se radnik u razvijenom industrijskom dobu prema produktu svog rada s pravom odnosi kao prema nečemu tuđem: „radnik stavlja svoj život u predmet; ali sad život ne pripada više njemu, nego predmetu“²⁹.

U činjenici ovog ekonomskog otuđenja, Marx pronalazi i klice svakog drugog oblika otuđenja koje pogađa društvo u cjelini. Sjajne ekonom-

ske analize uzroka neslobode u procesu rada, razmjene i potrošnje, on objavljuje u svom tromtomnom temeljnom djelu *Kapital*, koje je predstavljalo jednu od najboljih analiza ekonomskih temelja kapitalizma ikada.³⁰ Zaključak koji izvodi Marx jest da čovjek nije u stanju ozbiljiti slobodu sve do momenta kada uvidi da su poluge i rezultati takozvanog robnog svijeta uvjetovani karakterom društvenih odnosa. Iz navedenih razloga Marx poziva na ukidanje privatnog vlasništva, jer je privatno vlasništvo – na čijim temeljima je fundiran moderni liberalizam – jedna posebna vrsta prisvajanja čovjeka i njegovog života. Zato je nužno ukinuti privatno vlasništvo kako bi se na taj način dokinule forme otuđenja u modernom dobu.

S klasnom podjelom društva – na klasnoj osnovi – izrasta i društvena tvorevina zvana država. Ona je, smatra Marx, rezultat volje ekonomski dominantne klase koja putem političko-pravnog aparata štiti vlastiti povlašteni položaj. Upravo iz pomenutog razloga ona je uvijek u povijesti bila diktatura te klase nad onima koji nemaju ni ekonomsku ni bilo koju društvenu moć. Vladajuća klasa putem države vlastitim parcijalnim interesima očuvanja i povećanja privatnog vlasništva daje opću formu, odnosno na taj način ono što je pojedinačno želi poopćiti predstavljajući ga kao univerzalno važeće. „Emancipacijom privatnog vlasništva od zajednice država je postala posebna egzistencija, pored i izvan građanskog društva; ali ona, nadalje, nije ništa drugo do oblik organizacije koju buržuj sebi nužno moraju stvoriti kako iznutra, tako i izvana, za uzajamnu garanciju njihova vlasništva i interesa.“³¹

Lukavstvo vladajuće klase, kao što vidimo, očituje se kao pokušaj da se zakoni predstave kao slobodna volja građana, no u biti tu se radi o stvaranju iluzije o državi kao okviru za slobodu svijetu o čemu ćemo detaljnije govoriti u nastavku ovog poglavlja. Odnosi vlasništva u modernom dobu izražavaju se prevashodno u privatnom pravu koje se želi predstaviti kao rezultat opće volje. Međutim, privatno pravo postaje potpuno

nezavisno od zajednice iz prostog razloga što je i ono „sluškinja“ vladajuće klase i na njihovoj volji utemeljenih zakona, čime je očito Marx najradikalnije doveo u pitanje dominantne poglede na državu i pravo kao opću volju kojom se osiguravaju individualna prava.

Pravo: Marx vs. Hegel

Za idejama boljeg svijeta sve se intenzivnije traži izvan okvira takozvanog tržišnog determinizma, jer je današnji „neoliberalni kanibalizam“ potisnuo u stranu sve one ljudske djelatnosti koje ne mogu biti roba na tržištu čime se naša civilizacija svodi na najuži set najprofitabilnijih djelatnosti. Time se sve vrijednosti svode na tržišne, a društvena interakcija u pravilu na „finskijsku kalkulaciju“. Od navedenog, nažalost, nisu pošteđeni ni odgoj, obrazovanje, umjetnost, nauka, socijalna sigurnost i tako dalje. Povratak nekim Marxovim idejama, zbog navedenih razloga, stoga nije nimalo slučajaj.

Mnogi čitaoci Marxovog filozofskog štiva smatraju da njegov pogled na svijet i kritika stanja društvenih odnosa počinje upravo s njegovom filozofijom prava, to jest s kritikom Hegelovog koncepta prava i države. Za razliku od Hegela, ali i značajnog broja njegovih prethodnika i savremenika, koji distingvira ono što jeste i ono što treba, Marx ustanovljava koncept jedinstva ljudske prakse i zahtjeva (onoga što treba) za promjenom njenih temelja. Naime, Marx pledira na revolucionarno dokinuće svih onih mehanizama koji, direktno ili indirektno, „stražare“ nad nejednakošću, uključujući, dakako, i pravo i državu. Iza Marxa, za razliku od Hegela, ne stoji nikakav poseban idejni koncept u kojem će teorija prava i države biti usistemljena. Služeći se dijalektičkim pristupom u izučavanju povijesnih društvenih odnosa, on uočava da utvrđena i ozakonjena društvena pravila nisu u službi svijetu, nego su ona parcijalna i nametnuta s ciljem legitimiranja porobljavanja i nejednakosti među ljudima u sferi realnih društveno-ekonomskih odnosa, to jest Marx upire prstom na

³⁰ Up. Karl Marx, *Kapital*, I-III, Prosveta, Beograd, 1977.

³¹ Karl Marx, *Njemačka ideologija*, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 412.

sve one odnose putem kojih je čovjek ponižavan i ugnjetavan.

Njegova je filozofija prava, kao što vidimo, ustvari kritika prava samog kao „normativne arome“ ideoloških društveno-državnih projekata u povijesti. On hoće reći da se pozivanjem na pravdu, slobodu, jednakost, dobro, istinu i tako dalje, zapravo kriju interesi dominacije, pa je pravo vrlo često izraz nepravde, nejednakosti i neslobode, te takvu brutalnu stvarnost Marx želi predstaviti i dati osnovne odgovore na pitanja kakvi jesu stvarni društveni odnosi i kakvi interesi stoje iza njih. Time je njegova kritika prava glas protiv ideologiziranja i pokušaja legitimiranja datih odnosa građanskog društva kao umskih.

Marx drži vrlo jasnu distancu spram prava, ali ne zbog toga da sve teorije prava odbaci kao neosnovane, nego, prije svega, da ukaže na one teorijsko-pravne koncepte – kakav je i Hegelova ideja prava – kojima se, na izvjestan način, prešućuju, nerijetko i opravdavaju, odnosi dominacije i klasnih podjela u društvu baziranih na gruboj političkoj i ekonomskoj moći. Pravo je na taj način mehanizam legitimiranja nepravde i nametnutih razlika u društvu. Pravo to čini vrlo vješto, smatra Marx, jer uspijeva nametnuti mnijenje kako su zakonima države ostvareni ideali slobode i jednakosti. Međutim, izrabljivanje u vidu eksploatacije radne snage suštinski je najjače i najneupitnije ljudsko pravo u kapitalizmu i iza njega stoji cjelokupni političko-pravni državni aparat.

Dakle, ustajući protiv Hegelovog tumačenja prava, Marx drži da teren prava nije mjesto ozbiljenja slobode, nego prostor „cementiranja“ zatečenih odnosa društvene segregacije. „Budući da je država oblik u kojem individue jedne vladajuće klase ostvaruju svoje zajedničke interese i u kojem je obuhvaćeno cijelo građansko društvo jedne epohe, to slijedi, da su sve zajedničke insitucije posredovane državom i da dobivaju politički oblik. *Otuda iluzija kao da se zakon osniva na volji i to na slobodnoj volji, otrgnutoj od svoje realne baze. Isto tako se onda i pravo opet reducira na zakon.* (kurziv S. K.)“³²

³² Ibidem.

Pitanje oko kojeg se u znatnoj mjeri vrti Marsova filozofija prava jest da li građanin u državu ulazi kao slobodan pojedinac – što se, primjere, vidi u tumačenju prava i kod Kanta i kod Hegela – ili *zatječe odnose koje je obavezan prihvatiti* što se u filozofiji prava najčešće svodi na odnos privatnog i javnog prava. Marx smatra da je ulazak pojedinca u društvene odnose u najbitnijem nezavisan od njegove slobodne volje i zato su nedopustiva Hegelova uopćavanja po kojima se u državi širi opseg slobode svijui. Radi se zapravo o tome da su državni zakoni rezultat slobodne volje isključivo jedne društvene grupe, preciznije jedne klase koja državnom aparaturom želi zaštititi vlastite interese prikazujući ih kao opće, to jest ozakonjujući ih.

Još u ranoj fazi svog misaonog rada Marx primjećuje kako se bez filozofskog putokaza nije moguće snaći u labirintima pravne nauke. Pravno educiran i filozofijom motiviran, on uočava da pravna nauka tvori zatvoreni sistem koji – ukoliko se teoretičar kreće unutar njega samoga – ne može odgovoriti na vlastita fundamentalna pitanja, jer se nužno vrti u krugu pozitivnog prava. Filozofija i filozofija prava imaju tendenciju da odgovore na ona pitanja koja ostaju skrivena u dogmatskom pravu. No, kod Marxa se baš i ne vidi često pozivanje na vrijednosti izvanpravne provenijencije poput morala, pravednosti, istinitosti i tako dalje, kao što je to bio slučaj u ranijim, posebice jusnaturalističkim teorijama, a što mnogi interpretatori pravdaju njegovim rezervama spram uvriježenih tumačenja ovih pojmova u filozofiji. Zato on naprosto insistira na općim uvjetima oslobođenja čovjeka, bez bilo kakvog pozivanja na zatvorene teorije o vrijednostima, jer su i one, najčešće, bivale „pod plaštom“ ideologija. To, naravno, ne znači da Marx odbacuje povijesne doprinose filozofije, nego želi reći kako su „filozofi samo različito tumačili svijet, a radilo se o tome da se on promijeni“ – kako stoji u čuvenoj 11. tezi o Feuerbachu.

Pristupajući temeljnoj analizi i kritici Hegelovog razumijevanja prava Marx ustvari počinje stvarni dijalog s njegovom cjelokupnom filozofijom. Hegelova je filozofija, kao što smo to ranije

podvukli, nastavila i na neki način dovršila onu drevnu intenciju filozofije koja se očitovala još kod Starih Grka, a koja se ogleda u njenoj antropocentričnoj dimenziji, to jest u činjenici da čovjek u njoj zauzima centralnu poziciju. No, taj je čovjek u Hegelovoj filozofiji shvaćen idealistički, u formi hipostaziranja njegove duhovnosti naspram realnih uvjeta u kojima čovjek živi. Tako umjesto traganja za onim umskim u vidu samoostvarenja duha, Marx u centar svoga interesovanja stavlja zbiljskog čovjeka – čovjeka kao biće prakse. Zato on, umjesto imaginarnog hegelovskog oslobođenja, pledira za stvarno oslobođenje čovjeka. To je takvo kretanje, takva akcija, koja treba postati konkretna emancipacija i to putem revolucionarne prakse. Iz vizure Marxa, povijest je jedini teren na kojem nastaje i odvija se proces otuđenja čovjeka, ali je povijest istovremeno i prostor u kojem se ta alijenacija treba dokinuti. Dokidanje otuđenja zbiva se postepenom klasnom borbom, a pozitivna snaga takve borbe u modernom dobu zove se proletarijat, jer je ona klasa koja najviše pati.

Svoju kritiku Hegelovog poimanja prava Marx otvara analizom odnosa između posebnog (porodica i građansko društvo) i općeg interesa u državi kao sintezi kojom se ozbiljuje konkretna sloboda. U ovom odnosu Marx podvlači pojam spoljašnje nužnosti na kojoj počiva konstrukt države, pa iz toga proizlazi da je država nadređena porodici i građanskom društvu, odnosno „da njihova egzistencija [porodice i građanskog društva] zavisi od egzistencije države ili da njena volja i njen zakon istupaju kao nužnost prema njihovoj <volji> i njihovim <zakonima>“³³. Ovakva spoljašnja nužnost države time sužava samostalnu suštinu porodice i građanskog društva, to jest prividni državni identitet biva nadređen suštinskom koji se ogleda u porodici i građanskom društvu, što je, prema Marxu, antinomija koju Hegel nije mogao razriješiti, jer se postavlja pitanje kako sintetizirati *spoljašnju nužnost* i *imanentni cilj* ljudskog duha.

Filozofskopravno rezoniranje Hegelovo Marx mjestimice naziva misticizmom iz razloga što on pravi takve skokove – od logike, preko filozofije prirode, do filozofije duha – da se oni ne mogu drugačije kvalificirati osim kao kategorije „koje daju dušu čas ovoj, čas onoj sferi“. Zbog toga Marx smatra da je razvoj ozbiljenja slobode od porodice do države „čisti privid“. „Važno je da Hegel svugdje pretvara ideju u subjekt, a pravi zbiljski subjekt, kao što je <političko raspoloženje>, u predikat. Ali razvitak se uvijek dešava na strani predikata.“³⁴

Slično je i s Hegelovim tumačenjem ustava kao organizma države u kojem različite strane stoje u nužnoj vezi i takva je veza sama priroda organizma. Ovo obrazloženje ustava Marx naziva tautološkim između ostalog i zbog toga što je ovdje polazna tačka apstraktna ideja, a suština je, prema Marxu, u tome da se ovdje ne radi o političkoj ideji, „nego o apstraktnoj ideji u političkom elementu“. Hegel je samo rastvorio ustav u apstraktnu ideju organizma te je time subjekt ideje „pretvorio u njen produkt i predikat“. „Ne radi se o tome da se razvije određena ideja političkog ustava, nego o tome da se politički ustav postavi u odnos prema apstraktnoj ideji, da se on postavi kao beočug (ideje) životne istorije, što predstavlja očiglednu mistifikaciju.“³⁵

Ovakva žestoka kritika Hegelovih filozofskih postavki o pravu primjetna je u cijelom Marxovom tekstu. Primjerice, osvrćući se na Hegelovo obrazloženje ustava kao nečega umstvenog, Marx primjećuje da je um Hegelovog ustava ništa drugo do „apstraktna logika, a ne pojam države“, te se time misao ne upravlja prema naravi države, nego se država orijentira prema jednom zgotovljenom mišljenju. „Prije bi se mogao izvesti samo zahtjev za jednim takvim ustavom koji u sebi samom ima odredbu i princip da napreduje zajedno sa sviješću; da napreduje sa zbiljskim ljudima. A ovo je tek onda moguće kada <čovjek> postane principom prava. Hegel je ovdje sofist.“³⁶

³³ Karl Marx, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1960., str. 8.

³⁴ *Ibid.*, str. 16.

³⁵ *Ibid.*, str. 20.

³⁶ *Ibid.*, str. 27.

Marx gotovo konstantno prigovara Hegelu što on poslove u državi shvata apstraktno za sebe, a individualitet kao njenu konkretnu suprotnost, zaboravljajući pri tome, decidan je Marx, da je taj posebni individualitet ustvari ljudski individualitet, te da državni poslovi nisu nikakva apstrakcija, nego djelatnosti ljudi u okviru njenog birokratskog aparata. A birokratija, kao formalni duh države, nastaje kao posljedica odvajanja države od građanskog društva, odnosno ona je „državni formalizam građanskog društva“. Ona na taj način predstavlja državnu svijest, njenu volju i moć, te time štiti imaginarij onoga općeg koji je duh države. Tako se suštinski državni formalizam pretvara u „državu kao formalizam“.

„Pošto se ovaj državni formalizam konstituiše kao zbiljska moć i pošto samu sebe čini materijalnim sadržajem, samo je po sebi razumljivo što je birokratija splet praktičnih iluzija ili što je ona iluzija države. Birokratski duh je skroz naskroz jezuitski, teološki duh. Birokrati su državni jezuiti i državni teolozi. Birokratija je *la république prêtre*.“³⁷

Kakav je njen duh, takvi su joj i ciljevi, jer ono što je formalno želi predstaviti kao ono što je suštinsko, to jest duh birokratije predstavlja formalni duh države. Kako podvlači Marx, birokratija transformira formalni duh države, odnosno zbiljsku neduhovnost države, u svojevrsni kategorički imperativ, što znači da ona samoj sebi predstavlja krajnji cilj. Budući da birokratija vlastite ciljeve – koji su formalni – pretvara u sopstveni sadržaj, onda proizlazi da se ona stalno nalazi u sukobu sa stvarnim ciljevima organizirane zajednice. Iz tog razloga je ona stalno u naporu da formalno izdaje za sadržaj, a sadržaj za ono formalno, pa se na taj način stvarni cilj države neumitno pretvara u ciljeve birokratskog aparata i obrnuto. Drugim riječima, birokratija je „krug iz koga niko ne može izići“.

„Birokratija posjeduje suštinu države, spiritualnu suštinu društva. Ovo je njena privatna svojina. Opšti duh demokratije je tajna, misterija koja se održava u njoj samoj putem hijerarhije, a prema vani kao zatvorena korporacija. Otvoreni

duh države, a isto tako i javno mišljenje izgledaju stoga birokratiji kao izdaja njene misterije.“³⁸

Svijet je za birokratski aparat suštinski objekt njegove djelatnosti, a ne njegov administrativni servis, jer ona provodi parcijalne interese, a ne opće interese građana, pa je njeno ukidanje jedna posebna nužnost. Njeno je ukidanje moguće jedino na taj način da stvarna društvena zbilja postane opći interes, „a ne, kao kod Hegela, prosto u mislima, u apstrakciji, posebni interes“. Dosljedno slijedeći mistificiranje državnog aparata, Hegel državnu vlast povjerava birokratskim opunomoćenicima kao vlastitim reprezentima, čime je formalni duh države ozakonjen. Posljedica takvog glorificiranja formalnog u državi, za Marxa je usmjerenost države protiv samog građanskog društva.

Hegel je, kao što smo to ranije naznačili, državu nazvao zbiljom običajne ideje, odnosno putem države običajni duh postaje očigledna i samoj sebi jasna supstancijalna volja kojom se dovršava povijesni proces ozbiljenja slobode. Međutim, za Marxa Hegelova zbilja običajne ideje nije ništa drugo nego „religija privatne svojine“. U najkraćem, Hegelova država privatnu svojinu čini svetom, neupitnom i nedodirljivom čime ona „cementira“ odnose nejednakosti i zatečeno stanje posjedovanja.

Iz navedene analize Hegelovog poimanja prava Marx izvlači dodatne argumente kako za svoj materijalistički pogled na društvo, tako i na oblike njegove duhovne nadgradnje. Zadatak je ovih formi svijesti u kapitalističkom društvenom uređenju prikrivanje stvarne suštine države kao aparata kojim se legitimira nejednakost i nesloboda između ljudi. Zato Marx cijelo vrijeme pledira za ukidanje privatnog vlasništva kao izvora gramzivosti, koji u konačnici generira nejednakost i neslobodu u zajednici. Svjesnost o ideološkoj funkciji države i prava je *sine qua non* revolucionarnih promjena društvenog uređenja te zato Marx smatra da radnička klasa u filozofiji treba imati svoje duhovno oružje, kao što filozofija u proletarijatu ima svoje materijalno oružje. Ovakva filozofija, shvaćena kao te-

³⁷ *Ibid.*, str. 64.

³⁸ *Ibid.*, str. 65.

orija revolucije, smjera upravo na ono što je on izrekao u 11. tezi o Feuerbachu – da svijet nužno treba mijenjati.

Ipak, kada je Marxova teorija u pitanju, na koncu valja spomenuti jednu važnu opasku koju je autor *Kapitala* kazao pred sami kraj svoga života – kako, naime, on *nije marksist*. Ova izjava je od izuzetnog značaja ako imamo u vidu kasnija kako krivotvorenja, tako i zloupotrebe Marxovog učenja. Kao što je općepoznato filozofija ovog njemačkog revolucionarnog mislioca, nakon njegove smrti, otišla je u mnoštvo različitih interpretativnih pravaca i poprimila razne ideološke, političke, teorijske, ekonomske i filozofske koncepcije i tendencije. Njima je gotovo u pravilu zajedničko samo to što se u svojim stavovima pozivaju na Marxa. Ako bi pokušali reducirati ove (re)interpretacije, onda bi ih mogli podijeliti na one totalitarno-dogmatске i humanističko-kritičke. Prve se odnose na različite pokušaje promoviranja i provođenja Marxove teorije putem njene dogmatizacije, a koji su rezultirali konkretnim političkim sistemima poput lenjinizma, staljinizma, maoizma i tome slično. Njihova glavna značajka očituje se

u tome što su promašili osnovnu Marxovu intenciju da revolucija ne znači stvaranje jednog novog poretka neslobode, nego isključivo korak ka postepenom dokidanju svih državnih mehanizama porobljavanja ljudi. Posljedica ovakvih zloupotreba jest svođenje Marxove kritičke teorije na različite marksističke ideologije i totalitarizme.

Druge (re)interpretacije imale su sasvim suprotan pravac, odnosno potencirale su Marxovu misao kao bitno filozofski stav o potrebi humaniziranja društva i dokidanja neslobodâ koje se tamo zatječu. Naime, veća grupa filozofa s početka i sredine 20. stoljeća – a radi se, između ostalih, o Ernstu Blochu, Györgu Lukácsu, Antoniu Gramsciu, Karlu Korschu, pripadnicima frankfurtskog filozofskog kruga (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas), Jean-Paul Sartreu, Henryu Lefebreu – oslanja se na Marxove minuciozne analize nepravde i klasnih podjela u modernom društvu. Pozivajući se na Marxa i njegovu teoriju, oni kritički prilaze iznalaženju rješenja za najakutnije probleme s kojima se suočava savremeni čovjek.

Bibliografija

- Babić, Mile, *Hegelova filozofija prava: država i religija u Hegelovoj Filozofiji prava*, University press, Magistrat, Sarajevo, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filozofija istorije*, Fe-don, Beograd, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Istorija filozofije I-III*, BIGZ, Beograd, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1964.
- Kant, Immanuel, *Pravno-politički spisi*, Politička kul-tura, Zagreb, 2000.
- Marx, Karl, *Bijeda filozofije*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Marx, Karl, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. go-dine*, BIGZ, Beograd, 1977.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Ekonomski spisi*, Svje-tlost, Sarajevo, 1973.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Klasne borbe i partija proletarijata*, Svjetlost, Sarajevo, 1974.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Kritika političke ekono-mije*, Prosveta, Beograd, 1974.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, Lenjin, Vladimir Iljič, *Na-cionalno pitanje*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, Lenjin, Vladimir Iljič, *O naučnom socijalizmu*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Manifest komunističke partije i drugi programski spisi*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Nemačka ideologija*, Prosveta, Beograd, 1974.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *O istorijskom materija-lizmu*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Marx, Karl, *Kapital*, Prosveta, Beograd, 1977.
- Marx, Karl, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1960.
- Marx, Karl, *Od filozofije do proleterijata: izabrani tek-stovi 1838. – 1843.*, Školska knjiga, Zagreb, 1975.
- Marx, Karl, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparta*, Svje-tlost, Sarajevo, 1974.
- Marx, Karl, *Prilog kritici političke ekonomije*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Marx, Karl, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd, 1963.
- Ritter, Joachim, *Metafizika i politika*, Fakultet politič-kih nauka, Zagreb, 1987.
- Tadić, Ljubomir, *Filozofija prava*, 2. dop. izd., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1996.
- Vereš, Tomo, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1973.
- Vranicki, Predrag, *Dijalektički i historijski materijali-zam*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983.
- Živanović, Miodrag, *Kraj marksizma*, Glas, Banjaluka, 1989.

Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right

Summary:

In order to find the essence of Hegel's interpretation of right, i.e. Critique of his philosophy of rights in Marx's work Critique of Hegel's Philosophy of Right, it would have to be the sentence form the Critique: "In modern states, just as in Hegel's philosophy of right, the real essence of general things is only formal, or only what is formal is essentially general thing. Hegel does not deserve contempt for describing the true essence of modern state, but for showing that, what it is, is actually the essence of the state (*italic S. K.*). What is real in mind is in contradiction to reality out of the mind. Reality which in every step represents opposition to what it expresses and what it is."

Marx's attitudes towards Hegel's perspective of right and state are important for several reasons. First, this is the first serious and detailed analysis of Hegel's document Basic outline of philosophy of right after its publication in philosophical public. Second, with this criticism Marx takes the stand towards his entire philo-

sophy and philosophy in general, and German classical idealism in particular. Third, Marx's approach to the right is completely opposite to almost all philosophical and legal analyses until then, if we have in mind that he considered right and state as instruments for legalization of alienation and not the form for making freedom serious. Due to the stated reasons Karl Marx is an exceptionally important thinker for the philosophy of right and one of the most current theoreticians of today. This currentness is visible in ever stronger summons to Marx's philosophy in order to provide relevant reply to the issue of the cause of global inequality and injustice in the world. Therefore, Marx's "methodology" is used to repeatedly analyses foundations and main mechanisms of neoliberal movements in the world with particular emphasis on disproportion between technical and technological progress and the misery and deprivation of majority of human population.

Keywords: philosophy of rights, law, state, alienation, idealism
