

# Pravednost i egalitarnost kod Marxa i Hayeka

## *Justice and Egalitarianism in Marx and Hayek*

Matko Vlahović

Filozofski fakultet, Ul. Ivana Lučića 3, Zagreb  
1. godina diplomskog studija Filozofije  
[vlahovic.matko@gmail.com](mailto:vlahovic.matko@gmail.com)

### SAŽETAK

Koncepti pravednosti i egalitarnosti teorijski su problematični zbog svoje apstraktnosti. Ovaj će rad uzeti u obzir razmatranja K. Marxa i F. Hayeka koji, s radikalno suprotnih pozicija, odbacuju pozivanja na tzv. humanističke pojmove poput pravednosti i egalitarnosti. Oni ni za Marxa ni za Hayeka nemaju konkretnu funkciju u spoznavanju materijalne zbilje te se kategorijalno odbija potreba njihova uvođenja u ekonomski diskurs. Pitanje koje ovaj rad postavlja jest u čemu se sastoji specifična razlika koja Marxu omogućuje zahtjev za revolucionarnim nadilaženjem postojećeg stanja koji se ne oslanja isključivo na humanističke koncepte, dok kod Hayeka odbijanje koncepta pravednosti i egalitarnosti omogućuje konzervativne politike i legitimaciju tržišnog gospodarstva. Pokušat će se pokazati da su humanistički koncepti produkt ideološkog mišljenja i razračunavanja s inherentnim kontradikcijama kapitalizma koje s tim kontradikcijama žele izaći na kraj bez radikalne promjene proizvodnih odnosa. Kao takvima ostaje im samo vrijednost "praktičnog putokaza" u marksističkom političkom djelovanju.

#### Ključne riječi:

egalitarnost, pravednost, humanizam

### ABSTRACT

*Concepts of justice and egalitarianism are theory-wise problematic due to their abstractness. This paper will take into account the considerations of Karl Marx and Friedrich Hayek, who reject references to so-called humanistic concepts such as justice and egalitarianism from radically opposed positions. According to both Marx and Hayek, the concepts do not have any specific function in the cognition of material reality. Due to this, the need for introducing them into economic discourse is categorically rejected. The question this paper poses is about the specific distinction in their understanding of humanistic concepts which enables Marx to make a claim for a revolutionary overcoming of the present state, while Hayek's rejection of the concepts of justice and egalitarianism enables conservative politics and the legitimacy of the market economy. I will try to show that humanist concepts are a product of an ideological mode of thinking about and of dealing with the inherent contradictions of capitalism which want to come to terms with these contradictions without a radical change in relations of production. As such, they merely retain the value of „practical signposts“ in Marxist political action.*

#### Keywords:

egalitarianism, justice, humanism

## Uvod

Američki ekonomist Theodore A. Burczak u prvom poglavlju svoje knjige *Socijalizam poslije Hayeka* tvrdi da si “klasični” socijalisti ne mogu više dopustiti ignoriranje Hayekova rada. Ova teza čini se, na prvi pogled, prihvatljivom jer je Hayekov neoliberalni utjecaj na svjetsku ekonomiju i društvo, poglavito posredstvom konzervativnih vlada SAD-a i UK-a, nakon sedamdesetih godina postao veoma poznat. Burzack se, primjerice, nada nadići taj nedostatak predlaganjem socijalističke teorijske pozicije koja bi u obzir uzela pojmove pravednosti i egalitarnosti u smislu tzv. *capability theory* Amartye Sena i Marthe Nussbaum, modificirane raznim teorijskim doprinosima koji ju čine kompatibilnim s Hayekovom teorijom. Namjera je ovoga rada ukazati na problematičnost uvođenja diskursa o pravednosti i egalitarnosti bez prethodnog kritičkog razračunavanja s određenim postavkama Hayekove pozicije.

Nadalje, Marx u svom teorijskom radu nije ostavio pozitivnu i neprijepornu odredbu pojma pravednosti ni pojma jednakosti te je prema takvim koncepcijama izrazito kritičan:

“Što je “pravedna distribucija”? Zar buržujci ne tvrde da je današnja distribucija “pravedna”? Nije li, zapravo, jedina “pravedna” distribucija na temelju današnjeg načina proizvodnje? Jesu li ekonomski odnosi regulirani pravnim konceptima ili, naprotiv, pravni odnosi proizlaze iz gospodarskih? Nema ju li socijalisti najrazličitije pojmove o “pravednoj” distribuciji?” (Marx, 1970).

Pravednost je određena kao apstraktni ideološki pojam, ideja vladajuće klase. Nije jasno što bi jedan apstraktni pojam poput pravednosti trebao zahvaćati. Pravednost uzeta pozitivno, u smislu “ovaj konkretni sustav proizvodnje je pravedan”, ona je ideološki stav jedne vladajuće klase. Uzeta u negativnom smislu “ovaj konkretni sustav proizvodnje je nepravedan”, shvaćena je kao puka teorijska apstrakcija bez odgovarajućeg predmeta u zbilji. Jer, što zapravo konstituira tu nepravednost i prema kojem je mjerilu rasuđena i je li ju moguće ispraviti preraspodjelom društvenih proizvoda?

Za potrebe ovoga rada, pretpostavit ćemo da “moralno” opterećeni humanistički pojmovi poput pravednosti i egalitarnosti za Marxa nemaju konkretnu i pragmatičku funkciju u spoznavanju materijalne zbilje. Pri tome se oslanjam na Althusserovo shvaćanje epistemološkog reza unutar Marxovih radova izloženo u knjizi *Za Marxa* (1971.). Althusser pokazuje da Marxovi rani radovi, primjerice *Pariški manuskripti*, nastaju pod ideološkim utjecajem klasične njemačke filozofije te su okarakterizirani njihovom upotrebom humanističkih pojmova, dok njegovi zreli radovi, primjerice *Kapital*, konstituira jedan novi način spoznaje materijalne zbilje, znanost historijskog materijalizma. Ta dva pristupa su međusobno nesumjerljiva, stoga ih Althusser opisuje konceptom epistemološkog reza, promjenom paradigme. Humanistički koncepti se iz pozicije historijskog materijalizma pokazuju kao bitno ideološki. Takav odnos kasnog Marxa<sup>1</sup> spram humanističkih pojmova moguće je usporediti s onim F. Hayeka koji također kategorijalno odbija potrebu uvođenja koncepta poput pravednosti u ekonomski diskurs, u određenoj mjeri također radi jasnoće u spoznaji zbilje:

“Pravednost je, poput slobode i prisile, koncept koji bi, radi jasnoće, trebalo ograničiti na prostor intencionalnog međuljudskog odnošenja. To je aspekt intencionalnog određivanja uvjeta ljudskih života podložnih takvoj kontroli. U mjeri u kojoj želimo da napori pojedinaca budu vođeni vlastitim stavovima o izgledima i šansama, rezultati napora pojedinca nužno su nepredvidljivi, a pitanje o pravednosti rezultirajuće raspodjele prihoda jednostavno nema značenja.” (Hayek, 2011: 163).

---

<sup>1</sup> Razdioba na “mladog” i “kasnog” Marxa značaj dobiva u 1930-im godinama kad su objavljeni Marxovi rukopisi poput *Njemačke ideologije* i *Filozofsko-ekonomskih spisa*. Njihovim objavljivanjem je otvoren prostor za bliže istraživanje veze između Marxa i Hegela što je, uz koncepte poput otuđenja, potaklo i utjecalo na mnoga istraživanja raznih marksista izvan SSSR-a, od Frankfurtske škole do Praxisa.

Pri tome, njihovi zahtjevi za odbacivanjem humanističkih pojmova koji se, kao što je vidljivo, u velikoj mjeri temelje na težnji za konkretnom i jasnom spoznajom zbilje, završavaju u suprotnim teorijskim i praktičnim pozicijama. Potrebno je pokazati u čemu se sastoji specifična razlika između njihovih stavova spram konceptata poput pravednosti i egalitarnosti, a za to je prvo potreban kratak prikaz nekih momenata Hayekove teorijske pozicije.

## Prikaz Hayekove teorije

U razmatanju Hayekove teorijske pozicije oslonit ćemo se na Burczakovu knjigu *Socijalizam poslije Hayeka*. Burczak Hayeka razmatra kao postmodernog autora:

“On razvija postmodernistički individualizam koji odbacuje mehanički, modernistički individualizam neoklasične ekonomije, kao i klasični socijalizam. (...) Za Hayeka, pojedinci imaju subjektivnu percepciju ne samo vlastitih ciljeva (tj. definicija dobrobiti) već i ograničenja s kojima se suočavaju” (Burzak, 2006: 17).

Hayek postulira pojedinca shvaćenog kao bitno ograničenog u njegovoj interakciji sa svijetom. Svijet je individui dostupan samo s određene pozicije, s određenog mjesta u određenoj historijskoj socio-ekonomskoj konstelaciji, nikad kao apsolutno znanje, već uvijek kao neko konkretno posebno znanje, mnijenje. Individua također nema privilegiranu poziciju u pogledu vlastitog introspektivnog znanja, nego je i takvo znanje jedno posebno, vremenski zavisno znanje. Nadalje, Hayek negira empirističku i neoklasičnu koncepciju čovjeka i pri tome kritizira empirijske temelje znanja:

“Hayek odbija empirističko uvjerenje da se istinsko, objektivno znanje može izgraditi od osjetilnih percepcija. Umjesto toga, tvrdi da “svaki osjećaj, čak i “najčišći” mora biti smatran događajem u svjetlu prošlih iskustava pojedinca ili vrste”. Ljudi ne mogu izravno doživjeti stvari, jer svjesno senzualno iskustvo ne pruža način klasifikacije osjeta. Mentalna pravila koja koriste za vođenje njihovih tumačenja podataka: senzacije bez značenja bez interpretativnih uređaja, teorija i shema klasifikacije pomoću kojih se mogu grupirati, raspoređeni i kontekstualizirati u umu” (Burzak, 2006: 21).

To znači da je svaki osjet pojedinca posredovan određenim medijem, bio to ljudski kognitivni aparat, jezik, neka filozofska teorijska pozicija, historijski kontekst ili pak puka aficiranost od strasti. Drugim riječima, čovjekov je kognitivni aparat proizveden pod utjecajem i u odnosu spram nekog postojećeg stanja, konstelacije agregata individua. Prema Hayeku, opažaj je uvijek partikularni proizvod takvog posredovanja, ne postoji transhistorijska i čista racionalna jezgra koja bi sačinjavala jednog *homo oeconomicus*, kao primjerice u postulatima neoklasičnih ekonomista:

“Hayek vjeruje da je pogrešno gledati pojedince odvojeno od društva. Budući da Hayek definira “istinski” individualizam kao “pokušaj razumijevanja sila koje određuju društveni život čovjeka”, on tvrdi da “ta činjenica treba biti sama po sebi dovoljna da pobije najsmješnije zajedničke nesporazume: uvjerenje da individualizam postulira (ili temelji svoje argumente na pretpostavki) postojanja izoliranih ili samostalnih pojedinaca, umjesto da počne od ljudi čija je čitava priroda i karakter određen njihovim postojanjem u društvu”. (...) Ali, Hayek inzistira na “da nema drugog načina i razumijevanja društvenih fenomena, već kroz naše razumijevanje pojedinih djela usmjerenih prema drugim ljudima i vođenih njihovim očekivanim ponašanjem”. To je zato što istinski individualizam poriče neovisno postojanje društvenih struktura i time njihovu sposobnost da odredi čovjekovo djelovanje” (Burzak, 2006: 19).

Karakter individue je društveni proizvod, slično Marxovom shvaćanju. Individua je individua točno u svojoj konkretnoj određenosti od međuzavisnih društvenih "sila", te "ispoljava" svoju individualnost u pokušaju spoznavanja svoje determiniranosti od njemu stranih sila. Takve sile nisu ništa odvojeno od drugih individua pa za Hayeka, u opreci s marksističkim shvaćanjem, koncept klase ili društva nema zbiljsko ontološko značenje, već su takvi fenomeni reducirani na totalitet međuigre pojedinaca, dok u marksističkoj teoriji imaju izuzetnu operativnu važnost i utjecaj te nisu jednostavno reducibilne na individue. Razmotrit ćemo taj aspekt u nastavku preko koncepcije ideologije.

Cijeli proces interakcija pojedinaca je nasumičan i nenamjeran, s obzirom na to da svi pojedinci imaju partikularnu spoznaju i uzajamno se determiniraju prema stupnjevito svjesnim ili nesvjesnim pravilima koja konstituiraju spontani red:

"Hayek koristi pojam spontanog poretka kako bi opisao društvene institucije koje nisu proizvod ljudskog dizajna, nego evolucijskog procesa koji nije vođen ljudskim razlozima, te nije reducibilan na univerzalne pravilnosti u ljudskom ponašanju. (...) Spontani poretki postoje zato što se ljudi spotakuju na određena pravila i institucionalne oblike koji pomažu u stvaranju društvene kohezije: "formiranje spontanih poredaka rezultat je njihovih elemenata koji slijede određena pravila u njihovim odgovorima na njihovu neposrednu okolinu" (Burzak, 2006: 40).

Hayek predlaže da pojedinci izvršavaju određena pravila u međusobnom ophođenju analogno instinktivnim radnjama poput zadržavanja zraka u plućima prilikom plivanja (Burzak, 2006: 40). Posebno korisna pravila postaju institucionalizirana u pozitivnom pravu te ona, prema Hayeku, nikako nisu, niti smiju biti, svrhovita nekom cilju, jer bi to konstituiralo intencionalno zadiranje u spontanost evolucijskog procesa. Čini se da Hayek pretpostavlja određenu ekvivalentnost prirodnog procesa evolucije i njegovog koncepta evolucije spontanog reda. Ali, neposredna okolina u kojoj pojedinac slijedi neko pravilo nije puka prirodna okolina, nego je izgrađena od strane drugih individua i u interakciji s njima, što znači da se radi o svrhovitom i namjernom djelovanju iz kojeg bi trebao nastati nesvrhoviti red. Nadalje, nije precizno određeno i uvijek jasno, što i Hayek problematizira, kako razlikovati pravila koja su svrhovita, a koja nisu:

"Jedna od naših glavnih tvrdnji bit će da, iako spontani poredak i organizacija uvijek koegzistiraju, još uvijek nije moguće miješati ova dva principa reda na bilo koji proizvoljni način. Ako to većinom nije razumljeno to je zbog činjenice da se za određivanje obiju vrsta reda moramo oslanjati na pravila, i da važne razlike između vrsta pravila, koje te dvije različite vrste poredaka zahtijevaju, obično nisu prepoznate" (Hayek, 1983: 48).

Spontana ili nenamjerna evolucija pravila treba omogućiti polje sigurnog ljudskog međuophođenja u mediju tržišta:

"Hayekova ekonomska teorija započinje konceptom "raspršenih informacija", koji djelomično obuhvaća vremenske i prostorne aspekte ekonomske djelatnosti. Budući da konkurentna tržišta omogućuju i potiču poduzetnike da istraže potencijalno dobitne prilike - mogućnosti koje su uvjetovane subjektivnim percepcijama i bivanjem na pravom mjestu u pravo vrijeme. Oni su najbolja institucionalna struktura za iskorištavanje rasprostiranja jedinstveno i subjektivno održavanog ekonomskog znanja. "Ako se možemo složiti da se gospodarski problem društva uglavnom sastoji u brznoj prilagodbi promjenama pojedinih okolnosti vremena i mjesta", piše Hayek, "čini se da slijedi da konačne odluke moraju biti prepustene ljudima koji su upoznati s tim okolnostima" (Burzak, 2006: 16).

Za Hayeka, slobodno je tržište idealan medij za posredovanje temeljne epistemološke partikularnosti, ali ne navodi, sukladno svojoj teoriji, epistemološki temelj u kojemu ta tvrdnja dobiva pretenziju na važenju; tj. njegova spoznajna pozicija, kao i bilo koje druge individue, jest partikularna dok se čini da tvrdnja o tržištu kao idealnom mediju pretpostavlja evaluativnu poziciju koja se nalazi izvan okvira takve partikularne spoznaje. Hayekova je ideja da samo konkretna individua može iskoristiti neku konkretnu, ali i kontigentnu priliku. Zadaća je vlasti osigurati polje u kojemu se takva aktivnost može odvijati. Državna je intervencija shvaćena kao namjerno zadiranje u spontano nastali red, kao intervencija u tržište s pozicije partikularne epistemičke pozicije i kao takva remeti njegovu mogućnost da agregira raspršene informacije. Ograničit ću se na opisivanje nekoliko obilježja Hayekove legislativne teorije jer šira rasprava o ulozi države u neoliberalnim teorijama i marksističkim odgovorima na iste prelazi okvire ovoga rada.

Hayek u objašnjenju legislativne teorije uvodi pojmove *cosmos* i *taxis* kako bi bolje predočio razlikovanje između spontanog reda običajnog prava (*common law*) i privatnog prava. Običajno je pravo nesvrhoviti *cosmos* unutar kojega se odvijaju svrhovite djelatnosti u formi privatnog prava, ugovora (*taxis*). Opravdanje za običajno pravo Hayek nalazi u spontanom evolucijskom procesu u kojemu ono neintencionalno nastaje:

“Ne bi bilo prekomjerno reći da društvena teorija počinje - i ima svoj predmet samo zbog - otkrića da postoje uređene strukture koje su rezultat djelovanja mnogih ljudi, ali nisu rezultat ljudskog dizajna. U nekim je područjima ovo sada univerzalno prihvaćeno. Iako je postojalo vrijeme kad su ljudi vjerovali da su čak i jezik i moral izumi nekog genija iz prošlosti, sada svi prepoznaju da su rezultat procesa evolucije čiji rezultati nitko nije predvidio niti oblikovao” (Hayek 1983, 37).

Evolucija običajnog prava podrazumijeva “prirodnu” selekciju u društvenom okviru, što znači da običajno pravo zavisi od historijskog konteksta, prilagodbu legislative posebnom historijskom kontekstu, ali ono što Hayek naziva “metapравnim načelom” nije samo historijska činjenica pa “vladavina prava nije vladavina zakona, već vladavina po pravu, metapравna doktrina ili politički ideal. Ta će vladavina biti uspješna samo utoliko ukoliko se sam zakonodavac osjeća(!) obvezan primjeniti je” (Hayek, 1994: 47).

Neki zakon “preživljava” ako je koristan u određenom kontekstu. Ostaje, međutim, pitanje može li spontanost razvoja zakona objasniti kako iz svrhovitog djelovanja pojedinaca, *taxisa*, može nastati nesvrhovit zakon, čak i ako se Hayeku prizna koncept evolucije u društvenom kontekstu. Nadalje, distinkcija između *cosmosa* i *taxisa* nije dovoljno utemeljena, tj. nije teorijski utemeljeno postojanje nesvrhovitih institucija i okvira, ako se izuzme Hayekovo postuliranje “osjećaja” zakonodavca kao kamena kušnje pomoću kojeg se određuje nužnost nekog zakona ili prepoznavanje istog kao nesvrhovitog. Hayek, čini se, odbacuje svjesno interveniranje u tržište na temelju oslanjanja na zakonodavčevu sposobnost osjećanja idealnih političkih formi (Burzak, 2006: 41-42).

Spontana evolucija reda i zakona omogućuje Hayeku da ospori bilo kakve zahtjeve za jednakošću i pravednošću koji bi pretpostavljali svrhovito djelovanje vlasti:

“Hayek tvrdi da su aristotelovske tvrdnje o društvu besmislene “jer “društvo” ne može misliti, djelovati, vrijednovati ili “tretirati” nikoga na poseban način”; on tvrdi da “ako se takve tvrdnje moraju ispuniti, spontani poredak kojeg nazivamo društvom mora biti zamijenjen namjerno usmjerenom organizacijom”. Ovaj argument je presudan u Hayekovom naglasku na razlici između materijalnih ograničenja izbora i prisilnih državnih ograničenja na izbor” (Burzak, 2006: 92).

Društvo kao društvo nije djelatno, štoviše nije ni realno biće, pa je svaki zahtjev za pravednošću, mimo spontanog reda, partikularan, tj. zahtjev jedne ili skupine individua, ali i većine, ako je njezina odluka svrhovita. Nijedan pojedinac ili skup pojedinaca, ili većina društva ne bi trebali imati mogućnost le-

gislativnog djelovanja prema partikularnom cilju poput jednakosti i pravednosti, u ovom slučaju, ako takvo djelovanje narušava nesvrhovito polje tržišta. Ono je po sebi tek prostor koji omogućuje svrhovitu djelatnost te kao takvo ne može biti pravedno ili nepravedno. Unutar okvira tržišta pravednost i jednakost zavise do mnijenja individue, dakle, oni su fenomeni akcidentalnih epistemoloških pozicija i kao takvi predstavljaju privatne stavove pojedinaca koji su operativni u njihovim privatnim odnosima. Oni mogu postojati kao zahtjevi za promjenom pojedinih praksi putem tržišnih mehanizama, ali ne i same institucije tržišta. Primjerice, ako cijenu neke robe ili način njezine proizvodnje smatra nepravednom individua tu robu neće kupiti. Dakle, tržište Hayek shvaća kao spontano evoluirani poredak koji pojedincu služi kao medij za agregiranje raspršenih informacija.

## Kritika Hayekove pozicije

Na početku je rada naveden Marxov citat u kojemu tvrdi kako je iz buržujuške perspektive trenutni sustav proizvodnje pravedan, tj. da percepcija pravednosti ili nepravednosti ovisi o partikularnoj poziciji nekoga teorijskog gledišta. To znači da je rezultat sličan Hayekovom. Pitanje koje se postavlja jest u čemu se sastoji bitan rez koji Marxu omogućuje zahtjev za revolucionarnim nadilaženjem postojećeg stanja koji se ne poziva na humanističke koncepte, dok kod Hayeka odbijanje koncepta pravednosti i egalitarnosti omogućuje konzervativnu politiku i legitimaciju tržišnog gospodarstva. Hayek koncepcije pravednosti i egalitarnosti odbacuje kad se pomoću njih želi utjecati na funkcioniranje tržišta kao strukture koja posreduje partikularne pozicije individua. Ako se na temelju tih pojmova djeluje unutar samog tržišta kao predmeta privatnog prava, onda je njihova upotreba dopuštena. Dakle, humanistički se pojmovi mogu koristiti u sferi *taxisa*, ali ne i *cosmosa*. Marx, moglo bi se formulirati, kritizira ono što Hayek naziva spontano evoluiranim redom *cosmosa* i, u toj kritici, shvaća pravednost i egalitarnost kao ideološke pojmove. *Cosmos* se u marksizmu otkriva kao “sablaska predmetnost” koja u svojoj strogoj, prividno posve zatvorenoj i racionalnoj, zakonitosti prikriva svaki trag svoje temeljne biti, odnosa među ljudima” (Lukacs, 1970: 186).

Krenut ću od Hayekove koncepcije čovjeka. Kako je gore navedeno, za Hayeka je čovjek individua ili jednostavno osjetilno biće čije su percepcije posredovane određenim medijem. To je na tragu Marxove kritike u 9. tezi o Feuerbachu: “Najviše do čega dolazi promatrački materijalizam, tj. materijalizam koji osjetilnost ne shvaća kao praktičku ljudsku djelatnost, jest opažanje pojedinih individua u “građanskom društvu” (Marx, 1967: 342). Hayekov je pojedinac monada koja reflektira pozicionalnost drugih monada i u tome se puko negativno konstituira. Djelatnost Hayekovog pojedinca je iscrpljena u partikularnoj spoznaji vlastitog položaja, tj. u nekoj određenoj kontingentnoj djelatnosti i jednako tako kontingentnom utjecaju na druge individue. Primjerice, poduzetnik kod Hayeka ima uvid u određen poseban dio strukture društva u kojem spoznaje priliku za posredovanje te se u tome ispoljava njegova djelatnost, ali samo kao osjetilnog bića. Njegova je djelatnost opisana samo u terminima osjetilnosti. Svijet razmatran u terminima osjetilnosti jest shvaćen kao prirodan svijet ili svijet spontano nastalog reda, dok ga, prema Marxu, treba shvatiti kao proizvod materijalno-historijskog razvoja i klasnog sukoba, kao rezultat ljudskoga rada, razmijenjivanja stvari s prirodom. Društvo i tržište, shvaćeno kao agregat individua, pojedincu se pojavljuju kao puko dane slučajne konstelacije, a ne kao produkti i rezultati praktičke ljudske djelatnosti, historijski, te su kao takvi dani samo osjetilno. Pod tim se misli da se, primjerice, tržište pojedincu pojavljuje kao “prirodan” produkt, kao postvarena činjenica ili spontanom evolucijom nastali red, umjesto da se pojavi kao rezultat proizvodnje, djelovanja i organiziranja zbiljskih historijskih ljudi (Lukacs, 1970). Pokušat ću dalje razjasniti ovaj moment preko onoga što Althusser naziva učinkom fetišizma ideologije.

Za Hayeka, pojedinac je određen svojom pozicijom u kompleksnom sustavu relacija s drugim pojedincima te sa svojim percipiranjem tog odnosa, dok je društvo ontološki reducirano na individue. Fenomen društva nije drugo do virtualni efekt koji proizlazi iz akcidentalnih interrelacija pojedinaca. Hayek ili

previđa zbiljsku djelotvornost društva, uključujući njegovu historijsku konstituiranost, ili se otvoreno protivi djelotvornosti društva kao remetilačkom elementu u slobodnom tržištu. Nadalje, uvjeti spontane konstitucije društvenih pozicija i struktura nisu dovoljno razjašnjeni, posebice ako o njima ovisi efektivnost tržišta kao temeljnog epistemološkog medija. Čini se da Hayek pretpostavlja nasumičnost individualnih pozicija zaboravljajući pritom na stvarnu historiju koja prethodi bilo kojoj društvenoj konstelaciji.

Althusser u *Reading Capital* (1979.) uvodi pojam *society effect*. Pomoću tog koncepta moguće je razjasniti ono što je zbiljski sadržano u Hayekovu konceptu spontaniteta. Althusser piše kako je potrebno razlikovati dva shvaćanja društva kod Marxa: historijsku formaciju određenog društva, ali i samo društvo kao "tijelo" koje funkcionira kao društvo:

"Mehanizam kojim neki određeni rezultat funkcionira kao društvo, a time i mehanizam koji proizvodi "društveni efekt" koji je osebujan kapitalističkom načinu proizvodnje. Mehanizam proizvodnje ovog "efekta društva" tek je dovršen kada su svi učinci mehanizma eksponirani do točke gdje su proizvedeni u obliku samih učinaka koji čine konkretni, svjesni ili nesvjesni odnos pojedinci društvu kao društvu, tj. do učinaka fetišizma ideologije (ili "oblika društvene svijesti") u kojima ljudi svjesno ili nesvjesno žive svoj život, svoje projekte, svoje postupke, svoje stavove i njihove funkcije, kao društveni" (Althusser, 1979: 66-67).

Althusserov koncept *efekta društva* se čini sukladnim s Hayekovim razmatranjem, ali uz bitan dodatak ideološkog momenta kojeg potonji ignorira u svrhu održavanja spontanog karaktera društvenih pozicija. Ideologija sačinjava bitnu razliku između "efekta društva" i onoga što Althusser naziva pukim mravinjakom, običnim agregatom individua. Za tu se svrhu Hayek oslanja na koncept spontanog reda:

"Značaj apstraktnog karaktera takvih poredaka počiva na činjenici da oni mogu trajati dok se mijenjaju svi pojedini elementi koje sadrže, pa čak i broj takvih elemenata. Sve što je potrebno kako bi se sačuvao takav apstraktni red je da se održava određena struktura odnosa, ili da se elementi određene vrste (ali varijabilni u broju) i dalje odnose na određeni način" (Hayek 1978: 39).

Društvo je kod Althussera također reducirano na individue, ali one nisu spontano uređeni agregat, već su određene operativnim ideološkim prostorom kojeg vlastitim postupcima reproduciraju. Ideologija ovdje ne označuje samo lažnu svijest ili Marxovu *cameru obscuru* čijim se razotkrivanjem dospijeva do zbiljskog stanja stvari, već ju treba shvatiti kao konstitutivni element reprodukcije društva, kao odnose koje ljudi žive i reproduciraju u svakodnevici.

Ideologija, poput Hayekovog *cosmosa*, nije voljni produkt, ali također nije ni arbitrarna unutar svojega okvira u kojem se javlja kao koherentna struktura centrirana pomoću svoje problematike jer je proizvod materijalnih uvjeta koje isto tako recipročno mijenja svojim nastajanjem. Svaka konkretna ideologija može nastati unutar sebi odgovarajuće konkretne podloge, stoga mora biti shvaćena u konkretnoj genezi, a ne u apstraktnom pojmu (Althusser, 1971). Shodno tome, ideološko izvrtanje i konstituiranje konkretne stvarnosti je "višak" koji leži skriven kod Hayeka kad piše o spontanom i nesvjesnom razvoju običajnog prava kao nužnih uvjeta za slobodno tržište. Ono što Hayek obuhvaća kategorijom spontaniteta pojavljuje se kao ideološko shvaćanje svijeta, kao skup zbiljskih materijalnih okolnosti shvaćenih osjetilno, a ne praktičko-historijski.

Primjerice, Hayek, unatoč svojem shvaćanju partikularnosti ljudske spoznaje, ne može shvatiti povijest kao proces bez subjekta i progresa, već prikriveno pretpostavlja nastanak i razvitak nesvrhovitog *cosmosa* kao svojevrsnog *telosa* spontanoga historijskog gibanja. Althusserova analiza povijesnog kretanja razotkriva Hayekovo shvaćanje upravo kao ono čemu se Hayek izričito protivi, kao posebno svrhovito uplitanje u tijek povijesti:

“Povijest (...) je proces bez subjekta. Postoje uzorci i pravilnosti u povijesnom životu i postoje povijesne promjene. Međutim, ne postoji potreba za bilo kojom od tih transformacija, a povijest ne mora nužno napredovati. Transformacije se događaju. Međutim, one to rade samo kada kontradikcije i razine razvoja inherentnog načinom proizvodnje dopuštaju takvu promjenu” (Lewis, 2009).

Hayekova koncepcija napretka i povijesti podrazumijeva razvijanje prostora nesvrhovitog *cosmosa* koji uvijek lebdi negdje u pozadini kao prikriveni normativni ideal, ako ne kao realni historijski element, onda barem kao kantovsko treba da, kao kategorički zahtjev za slobodnim tržištem koji se partikularnoj svijesti pojavljuje upravo u formi imperativa, npr. u spomenutom osjećaju zakonodavca, kao pretpostavka mogućnosti neutralnog položaja. Pritom ne shvaća ljudsku djelatnost kao odgovornu za taj proces promjene u povijesti, odgovornu za samu izgradnju tržišta kao historijske činjenice, pa i za djelotvornost metapravnog principa, već za čitavu koncepciju napretka zahvaljuje samoj strukturi tržišta: “Budući da su ljudi ono što jesu, otpad je sveprisutan. Pogreške su sveprisutne. «Čudo» tržišta je da ljudi čine pogreške, nauče od pogrešaka i izbjegavaju ponavljanje” (Schmidt, 2012).

U *Njemačkoj ideologiji* Marx piše da treba početi od “stvarno djelatnih ljudi,” jer ideologije “nemaju historije, nemaju razvitka, nego ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoj materijalni odnos, mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svog mišljenja,” te dodaje da “ne određuje svijest život, nego život određuje svijest” (Marx, 1967: 371). Prema Marxu je, stoga, ideologija proizvod individua, ali ne neposredan proizvod, nego posredovan određenim historijskim načinima proizvodnje. Ideološki se izokrenut svijet epistemološki vrednovan od strane ideološki otuđene svijesti javlja kao realnost, kao spontanitet. Hayekova pozicija se sastoji baš u tome da se ovaj poseban historijski trenutak prihvatiti kao stvarnost po sebi, a ne kao proizvod praktičke ljudske djelatnosti. Hayek dobro prikazuje partikularitet individualne pozicije, ali zatim pomoću takve teorijske pozicije ograničava mogućnosti djelovanja, posebno u vidu ograničavanja svrhovitog djelovanja na prostor privatnog prava i tržišta. S takvog temelja on odbacuje zahtjeve za pravednošću i egalitarnošću. Ali, niti je potrebna povlaštena epistemološka pozicija, niti je tržište privilegiran entitet. Paušalno rečeno, čovjek ne treba znati zakone termodinamike kako bi zapalio vatru. Apsolutno znanje nije preduvjet za djelatnost. Čovjekovo je znanje ograničeno, ali on ipak gradi svoj historijski svijet. U taj svijet spada i institucija tržišta kao partikularnog fenomena, ali ne kao *telosa* historije. “Spontanitet” u konačnici jest čovjekova djelatnost, a kao spontanitet se pojavljuje samo iz pozicije osjetilne svijesti.

Ovime nije nadignut problem Hayekovih postavki, nije rečeno da je moguće ili nemoguće izaći na kraj s ideološkom sviješću, već je samo pokušano razjasniti neke pojmove koji se pokazuju bitno problematičnima iz marksističke perspektive. Pokazano je da Hayekovo odbacivanje diskursa o pravednosti i egalitarnosti počiva na nesigurnim temeljima spontane evolucije reda.

## Zaključak

Sad je moguće napraviti distinkciju između Marxova i Hayekova odbacivanja humanističkih pojmova. Sažeto rečeno, Hayekovo je “odbacivanje” ideološko odbacivanje, a Marxovo je odbacivanje buržujске ideologije. Hayek gradi sustav u kojemu izvantržišni zahtjevi pravednosti i egalitarnosti remete slobodan tok tržišta. Ja na temelju svojega subjektivnog mišljenja što je pravednost slobodno mogu bojkotirati neki proizvod na tržištu, ali, prema Hayeku, ne smijem zahtijevati da se to mišljenje institucionalizira. Tako bi se, primjerice, izrabljivačke prakse trebale razriješiti uz pomoć samih tržišnih mehanizama. U oslanjanju na momente poput subjektivnih osjećaja i deliberacija zakonodavca u utvrđivanju nesvrhovitih zakonskih okvira, Hayek u svoju teoretizaciju uvodi prikriveno normativne elemente. Pokušao sam prikazati da je Hayekova teorija ideologija koja odražava postojeći sustav proizvodnje te kao takva ne dopušta humanističke zahtjeve radi održavanja jednog postojećeg stanja: “Ne tvrde li buržuji da je današnja distribucija pravedna?” (Marx, 1970).



Marx, s druge strane, uviđa da korištenje humanističkih koncepata u *teorijskoj praksi* ne razjašnjava bitne kontradikcije jednog postojećeg stanja, tj. ne omogućuje konkretnu spoznaju. Sama konkretna spoznaja nije kraj ni ideologije niti praktičke egzistencije, a time niti humanističkih pojmova poput pravednosti i egalitarnosti:

“Jer marksistički teorijski antihumanizam ima za posledicu priznavanje i saznanje samog humanizma: kao ideologije. (...) Marks nikada nije verovao da se jedna teorija može uništiti njenim poznavanjem: jer poznavanje ove ideologije, kao saznanje njenih uslova mogućnosti, njene strukture, njene specifične logike i njene praktične uloge, usred datog društva, je istovremeno i saznanje uslova njene nužnosti” (Althusser, 1971: 213).

Althusser ističe da se samo na antihumanizmu koji je shvatio nužnost humanizma kao ideologije može osnovati neki konkretni marksistički politički stav. Politika, bilo humanistička, bilo antihumanistička moguća je samo iz pozicije marksističke filozofije (Althusser, 1971: 214). Razmatranje humanizma kao ideologije implicira da je on ideološki produkt jednog konkretnog historijskog konteksta, naime, buržuskog društva. Inherentne kontradikcije kapitalističkog načina proizvodnje proleterijat ne samo da percipira nego ih, za razliku od buržuja, neposredno osjeća na vlastitoj koži. Posljedice eksploatacije nisu izbrisane nakon što radnik otiđe doma, one zadobivaju okamenjenu osjetilnu formu koju buržusko društvo ne može jednostavno ignorirati. Ta forma uključuje sve od izvještaja o stanju u tvornicama, ekonomskih kriza, susreta s visokim iznosima renti za životni prostor, studentskih kredita, sve do podataka o klimatskim promjenama. Jedini način na koji buržuska misao može probaviti takve simptome jest pozivanjem na humanističke himere poput pravednosti i egalitarnosti, ona ne uviđa da je objekt njezinog promišljanja tek izraz mnogo kompleksnijeg stanja. Primjerice, jednostrani zahtjevi za redistribucijom profita neće riješiti stvaran problem eksploatacije radnika. S druge strane, pri razračunavanju s takvim mišljenjem, nije potrebno ideološke koncepte jednostrano odbaciti jer ipak ukazuju na zbiljski problem, već je potrebno istražiti historijske uvjete njihove mogućnosti i načine na koji su operativni u tim uvjetima. Jednom tako istraženi oni mogu biti iskorišteni u praktičnom djelovanju.

Na ovakvim je temeljima moguće graditi teorijski i praktični stav koji uključuje pravednost i egalitarnost. Upotreba humanističkih pojmova se jedino u marksističkoj praksi može instrumentalizirati i iskoristiti kao zahtjev za promjenom postojećeg stanja. Njihova upotreba nije više u okvirima jedne vladajuće ideologije, iako su oni sami još uvijek ideološki njihova praktička upotreba nije unutar okvira dominantne ideologije. Primjerice, pravednost i egalitarnost su važni pojmovi socijaldemokratskih politika, dakle njihova upotreba unutar dominantnog buržuskog konteksta je iscrpljena u pronalaganju raznih i nužno privremenih konsenzusa između rada i kapitala. Takvi konsenzusi su se pokazali kao bitno nestabilni, npr. u neoliberalnoj eliminaciji države blagostanja te su izrazito ovisni o ekonomskim ciklusima. Marksistička pozicija pretpostavlja upotrebu takvih koncepata kao ideoloških sredstava u postizanju radikalne izmjene proizvodnih odnosa, a ne sklapanja konsenzusa. Ovdje se ne radi o pronalasku onoga što je “nezainteresirano ili nepristrano dobro. Jer, prema tezi o klasnom interesu, nijedno historijsko djelovanje nema formu nezainteresiranog ili nepristranog dobra” (Wood, 1984: 20). Neko djelovanje je uvijek historijsko djelovanje i kao takvo je nužno partikularno. S Hayekovim postavkama treba razriješiti u praksi i pri tome “lozinka humanizma nema teorijsku vrednost, već vrednost praktičnog putokaza” (Althusser, 1971: 235). Kako sam pokušao pokazati, humanistički koncepti ukazuju samo na simptome zbiljskih kontradikcija kapitalizma, stoga nisu adekvatni za stvarno razrješavanje tih kontradikcija, već predstavljaju tek reakciju građanske misli.

## Literatura

- Althusser, L., Balibar, E. (1979). *Reading Capital*. London: Verso.
- Altise, L. (1971). *Za Marksa*. Beograd: Nolit.
- Burczak, T. (2006). *Socialism after Hayek*. University of Michigan.
- Hayek, F. (1983). *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1994). *Politički ideal vladavine prava*. Zagreb: Školska knjiga.
- Hayek, F. (2011). *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewis, W. (2009.) Louis Althusser, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/althusser/> (21.7.2019).
- Lukacs, G. (1970). *Povijest i klasna svijest*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, K. (1999). *Critique of the Gotha Programme*. Marxist.org. URL: [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx\\_Critque\\_of\\_the\\_Gotha\\_Programme.pdf](https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critque_of_the_Gotha_Programme.pdf) (21.7.2019).
- Marx, K., Friedrich, E. (1967). *Rani Radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Schmitz, D. (2012). Friedrich Hayek. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.
- Wood, A. (1984). *Justice and Class Interests*. Philosophica 33.