

## *Fra kritikken af himlen til kritikken af jorden – bidrag til rekonstruktionen af Marx' ufærdige kritik af politisk teologi*

AF MIKKEL FLOHR

---

SLAGMARK #77  
SIDER: 149-172

Mange kommentatorer antager fejlagtigt, at Karl Marx' fokus på kritikken af den politiske økonomi betød, at han aldrig beskæftigede sig med eller formulerede en sammenhængende politisk teori.<sup>1</sup> Men det var faktisk hans tidlige engagement med politisk teori, der dannede udgangspunkt for hans senere kritik af den politiske økonomi. I 1843 skrev han et udkast til en kritik af Hegels *Retsfilosofi*, der ligesom flere af hans senere værker analyserede og kritiserede konkrete sociale og materielle forhold via deres teoretiske repræsentation. I dette tilfælde var der tale om en kritik af den moderne "suveræne" stat via Hegels præsentation af den i *Retsfilosofi*, der samtidig udgjorde et omrids af dens konkrete sociale og materielle eksistens (Colletti, 1975, s. 40). Hans undersøgelser endte imidlertid med at vise, at staten ikke kunne forstås uden også at se nærmere på politisk økonomi, hvilket han startede på kort efter og endte med at bruge resten af sit liv på uden nogensinde at nå tilbage til udgangspunktet.<sup>2</sup> Hvis vi vil se på Marx' politiske teori, er vi derfor nødt til at se på dette ufærdige manuskript fra 1843 snarere end hans senere kritik af den politiske økonomi.

Marx kritik af Hegels *Retsfilosofi* forblev ukendt for eftertiden med undtagelse af introduktionen (*Kritik af Hegels Retsfilosofi. Indledning* herefter *Indledning*), der udkom i *Tysk-franske årsbøger* i 1844, indtil David Riazanov (gen-)opdagede ma-

nuskriptet i det tyske socialdemokratiske partis arkiver i 1922 og udgav det i 1927 som *Kritik af Hegels Retsfilosofi* (herefter *Kritik*).<sup>3</sup> Men manuskriptet har fået betydeligt mindre opmærksomhed end Marx' andre ungdomsskrifter, der ligeledes blev posthumt udgivet af Riazanov i denne periode (eks. Økonomisk-filosofiske manuskripter, *Den Tyske Ideologi*), selvom flere af dem senere har vist sig ikke at udgøre sammenhængende tekster (Leopold 2007: 19-21, 82-6; Rojahn 1985; Carver 2010).<sup>4</sup> Denne artikel vil forsøge at korrigere denne undladelse for at vise, at Marx' 1843 manuskript og indledningen tilsammen udgør et relevant men oversat bidrag til den politiske teori, nærmere bestemt en (ufuldstændig) kritik af den politiske teologi repræsenteret af Hegels *Retsfilosofi*, der kan rekonstrueres ud fra en grundig analyse af disse tekster og deres samtidige intellektuelle kontekst.<sup>5</sup>

#### I. INDLEDENDE BEMÆRKNINGER OM POLITISK TEOLOGI

Inden vi ser nærmere på Marx' kritik af politisk teologi, er det på sin plads at klargøre, hvad dette begreb dækker over. Jeg benytter begrebet 'politisk teologi' til at beskrive forestillingen om den moderne stat som *suveræn*, det vil sige som et sammenhængende og selvstændigt subjekt, der transcenderer og har absolut magt over samfundet; en forestilling der implicit eller eksplicit kendetegner de fleste moderne statsbegreber såvel som mere populære opfattelser af staten. Historisk opstod begrebet om statssuverænitet som en sekularisering af det teistiske gudsbegreb, der forstod Gud som et almægtigt subjekt, der transcenderede og styrede den temporale sfære fra det hinsides. Denne forestilling migrerede via religiøse institutioner og blev sidenhen sekulariseret og investeret i de tidlige moderne statsapparater under betegnelsen (stats-)suverænitet. Forestillingen om et almægtigt subjekt (staten), der transcenderer og regerer den temporale sfære (samfundet), kom således til at udgøre en selvstændig *politisk* teologi, der bibeholdt den oprindelige teologiske (transcendente) struktur uafhængigt af dens religiøse ophav (Schmitt, 2007, s. 53ff; Brown, 2014, s. 54, 58-9, 26; Kantorowicz, 1997; Elshtain, 2008).<sup>6</sup> Den første moderne formulering og definition af statssuverænitet findes i Jean Bodins *Seks bøger om republikken* fra 1576 (1992, s. 1, 46-8). Herfra spredte idéen sig hurtigt og blev et vigtigt omdrejningspunkt for senere politisk tænkning.<sup>7</sup> I dag er suverænitetsbegrebet blevet en helt central og grundlæggende del af, hvad vi forstår ved staten. Suverænitet definerer med andre ord dens 'statslighed.' Statens absolutte og

uafhængige magt over et givent territorium og samfund definerer den i en international kontekst. I en lokal (national) kontekst er det ligeledes idéen om staten som et suverænt subjekt, der forener og ophøjer diverse offentlige institutioner og befolkningens differentierede deltagelse i en større enhed, der eksisterer hinsides disse individuelle dele og udgør den moderne stat.

Den politisk teologiske konstruktion af den moderne stat som et suverænt subjekt er dog misvisende i forhold til dens sociale og materielle eksistens. Staten er ikke transcendent, men udgøres af selvsamme institutioner og samfund, den påstås at transcendere og regere og som sådan kan statens magt over dem heller ikke forstås som absolut. Men repræsentationen af den som sådan bidrager til reproduktionen af denne idé og af de associerede institutioner og praksisser, der tilsammen udgør den moderne stats verdslige eksistens. Denne fremherskende politiske teologi er således ikke bare en misvisende beskrivelse af staten, men udgør også en del af dens praktiske eksistens og reproduktion. En analyse af den moderne stat kan således hverken basere sig ukritisk på denne politiske teologi eller affærdige den som en tom illusion eller ren ideologi, men er i stedet nødt til at inkorporere en kritisk analyse af dens rolle i konstitutionen af den moderne stat.

En sådan analyse mangler dog umiddelbart i litteraturen. Studiet af politisk teologi tager hovedsageligt udgangspunkt i Carl Schmitts værk fra 1922 af samme navn, der først identificerede den moderne statsforståelses' (sekulariserede) teologiske oprindelse og struktur (Schmitt, 2007, s. 53), som han derefter ukritisk identificerede sig med. Ernst Kantorowicz uddybede efterfølgende Schmitts historiske indsigter i sit klassiske studie af den politiske teologis idéhistoriske oprindelse, mens han fuldkommen ignorerede dens samtidige signifikans og forhold til den moderne stat (1997).<sup>8</sup> Michel Foucault kommenterede suverænitetsbegrebets rolle i konstruktionen af den moderne stat, men forsøgte at undslippe dette ved slet og ret at ignorere dem begge (Foucault, 2008, s. 77; Foucault, 2007, s. 248).<sup>9</sup> Giorgio Agamben har senere forsøgt at adressere denne blinde vinkel i Foucaults tænkning ved at læse ham sammen med Schmitt, som grundlag for hans egen kritik af den politiske teologi, der imidlertid begrænser sig til en normativ kritik af statssuveræniteten, der forudsætter og derved reproducerer selvsamme idé (se særligt Agamben, 2016; 2009; se også Flohr, 2015). Ingen af disse studier bringer os således tættere på en kritisk analyse af den politiske teologis sociale og praktiske signifikans.

Mit argument er, at grundlaget for en sådan analyse kan rekonstrueres ud fra Karl

Marx' ufærdige og oversete *Kritik*, som jeg vil læse sammen med *Indledning* som sammenhængende dele af Marx' ufærdige kritik af den politiske teologi. Min rekonstruktion af Marx' kritik af den politiske teologi vil bevæge sig gennem tre dele. Først vil jeg give et omrids af den unghgelianske religionskritik med særligt fokus på Ludwig Feuerbachs reformatoriske kritik, der (indirekte) gjorde Marx opmærksom på Hegels *Retsfilosofi* som opsummering og umiddelbar kulmination på den forudgående politisk teologiske tradition og gav ham de konceptuelle ressourcer til at udfordre den. Dernæst vil jeg analysere Marx' overgang fra religionskritik til hans kritik af den politiske teologi, såvel som kritikken af Feuerbach implicit i denne transition. Endelig vil jeg rekonstruere Marx' kritik af den politiske teologi, som den blev formuleret hos Hegel, baseret på analyserne i de forudgående sektioner.

## II. RELIGIONSKRITIKKEN SOM FORUDSÆTNING FOR *KRITIK*

Marx opsummerer i *Indledning* baggrunden og udgangspunktet for hans planlagte projekt, altså den planlagte revision og færdiggørelse af *Kritik*, på følgende vis:

For Tysklands vedkommende er *kritikken af religionen* i det væsentlige afsluttet, og kritikken af religionen er forudsætningen for al kritik (Marx 1965a: 51/1982b: 170).

Hvis vi antager at Marx' henvisning til *al* kritik befinder sig et sted mellem retorisk selvscenesættelse af hans projekt og en målsætning for dets indflydelse, etablerer disse linjer den samtidige unghgelianske religionskritik som grundlag for hans eget projekt. Jeg vil derfor starte med at se nærmere på religionens rolle i Hegels filosofiske system og dens senere modtagelse med særlig fokus på Feuerbachs religionskritik pga. dens indflydelse på Marx' *Kritik*.

Selvom Hegel havde beskæftiget sig indgående med religion, blev det alligevel det umiddelbare stridspunkt i de debatter, der splittede den hegelianske skole efter hans død. David Strauss identificerede tre grupper i disse debatter: Højre-, centrum- og venstrehegelianere – sidstnævnte også kendt som 'unghgelianerne'<sup>10</sup> – klassificeret ud fra deres tolkning af forholdet mellem (hegeliansk) filosofi og religion som karakteriseret af henholdsvis identitet, kontinuitet eller modsætning (Strauss, 1837b, s. III.95ff; McLellan, 1969, s. 3-4). Selvom debatterne primært drejede sig om religion, var betegnelsernes politiske konnotationer ikke helt misvisende: Religion havde

været en afgørende politisk faktor i Det Hellige Romerske Kejserrige siden Reformationen og spillede en afgørende ideologisk rolle i reaktionen i Det Tyske Forbund, der fulgte i kølvandet på Julirevolutionen i Frankrig (1830); særligt i Preussen efter den stærkt konservative pietist Friedrich Wilhelm IV kom til magten i 1840.

Hegel selv var uddannet indenfor teologi og filosofi ved det luthersk-evangeliske seminarium i Tübingen (1788-1793) og hans senere filosofiske system trak i stor grad på motiver fra den kristne teologi, særligt den helt centrale idé om ånden, der på den ene side transcenderer og på den anden side virkeliggør sig selv gennem sit skaberværk (jf. Genesis og inkarnationen) og som ofte blev eksplicit identificeret med Gud.<sup>11</sup> Hegel inkorporerede desuden 'den åbenbarede religion' (dvs. kristendommen) på det højeste stadie af hans system ('den absolutte ånd') for så vidt at dens forestillinger foregreb konklusionen på hans eget system – foreningen af subjekt og substans – men insisterede på at kun filosofien begreb dette på tilfredsstillende vis (Hegel, 2007, s. 554-7/1989a, s. 425-8; Hegel, 1986a, s. 372-8 (§§ 564-71)). Fra slutningen af 1820'erne fremhævede han imidlertid identiteten af indholdet af hans filosofi og kristendommen på bekostning af deres formelle forskelle (Hegel, 1986b; Hegel, 1989c, s. 13-31 cf. Toews, 1983, s. 141; Dickey, 1993, s. 308-9). I samme periode lovpriste han desuden Carl Göschels dybt konservative og religiøse udlægning af hans filosofi og lagde derved kimen til den senere højhegelianske ortodoksi – såvel som Feuerbach og Marx' kritik (Hegel, 1986b, s. 353-389; Toews, 1983, s. 87, 141; Breckman, 1999, s. 48).

Få år efter Hegels død begyndte nogle af hans følgere imidlertid at udfordre centrale kristne dogmer og doktriner med inspiration fra hans filosofi: Strauss forsøgte at vise at evangeliernes fortælling om Jesus var en mytisk repræsentation af menneskeheds kollektive guddommelighed, mens Bruno Bauer kritiserede dem som en fremmedgjort repræsentation af menneskets selvbevidsthed, der måtte ophæves gennem filosofien (Strauss, 1837a, s. 733-4; Bauer, 1841a, s. vi, xx).<sup>12</sup> Disse kontroversielle bibelstudier kan forstås i forlængelse af Hegels fordring om at lade filosofien begribe og ophæve religionens indre sandhed (fortolket af unghgelianerne som humanisme). Bauer hævdede desuden i en anonymt udgivet pamflet, at Hegel selv havde været ateist, men kun havde afsløret det indirekte gennem logikken i hans system af frygt for repressalier – og som sådan repræsenterede unghgelianernes religionskritik en direkte fortsættelse af mesterens "ateistiske system" (1841b, s. 45, 163).

Unghegelianeren Ludwig Feuerbach hævdede siden i *Kristendommens væsen* (1841) at ”teologiens hemmelighed er intet andet end antropologien” (Feuerbach, 1973, s. 352). Han forstod religion som en projektion af menneskeheden kollektive kapaciteter og potentielle universalitet (dets såkaldte arts væsen eller -bestemmelse) over på en imaginær og separat entitet (Feuerbach, 1973, s. 267-70). Feuerbach vendte dermed den klassiske teologiske forståelse af forholdet mellem Gud og mennesket på hovedet: Det var ikke Gud der havde skabt mennesket i sit billede, men mennesket der havde skabt Gud i sit. Problemet var imidlertid, at mennesket ikke genkendte sig selv i denne ”abstraktion” (fra latin *abstrahere*; at separere eller at trække væk), der lod til at transcendere det og bestemme dets skæbne. Som sådan forblev menneskeheden fremmedgjort over for sig selv og dens kollektive kapacitet til at bestemme sin egen skæbne. Religionskritikken måtte derfor ophæve religionens abstraktion af og fra menneskets naturlige og materielle eksistens og muligheder.

De fleste af unghgelianerne opfattede religionskritikken som grundlæggende hegeliansk, men Feuerbach vendte den også mod læremesteren: I ”Foreløbige teser for reform af filosofien” (1842) erklærede han: ”den hegelske filosofi er det sidste tilflugtssted, den sidste rationelle støtte for teologien” (Feuerbach, 1970, s. 258). Hegels begreb om ånden, der transcenderede og bestemte almindelige menneskers skæbne i løbet af den historiske virkeliggørelse af dens logiske struktur (idéen), var en abstraktion og fremmedgørelse af menneskeheden naturlige og materielle eksistens dvs. en form for teologi (Feuerbach, 1970, s. 247, 258). Ligesom andre former for teologi, var Hegels filosofiske system en omvendt eller fordrejet repræsentation af verden, der måtte vendes på hovedet for at udlede dens sandhed.<sup>13</sup> Feuerbach døbte denne metode den ”reformatoriske kritik” og forklarede:

Metoden til den reformatoriske kritik af den *spekulative filosofi generelt* adskiller sig ikke fra den der allerede benyttes i *religionsfilosofien*. Vi behøver blot at gøre *prædikatet* til *subjekt* og derved, som *subjekt*, gøre det til *objekt* og *princip* – således behøver vi blot at *vende* den spekulative filosofi om for at få den utilslørede, rene, nøgne sandhed (Feuerbach, 1970, s. 244)

Den reformatoriske kritik som Feuerbach benyttede på Hegels spekulative filosofi var med andre ord identisk med hans tidligere omvendning og ophævelse af kristendommen, men blev her formaliseret i form af omvendelsen af subjekt og prædikat.

Sammenstillingen af subjekt og prædikat antyder, at førnævnte ikke blot figurerer i dets moderne filosofiske betydning (subjektivitet), men primært i sin (relaterede) logiske og grammatiske betydning, hvor den henviser til grundledet og den semantiske agent i en sætning (eller som hos Hegel, i historien), der typisk også udgør dens tema. Subjektet er således logisk og grammatisk primært; det er den underliggende referent som prædikatet henviser til eller er afledt af. Hvis vi tager højde for Feuerbachs materialisme er det desuden muligt, at han implicit refererer til subjektetsbegrebets etymologiske rod i det oldgræske hypokeimenon [ὑποκείμενον], der også kunne referere til det materielle grundlag noget består af – en forbindelse Marx ekspliciterer i hans brug af metoden i *Kritik* (1982a, s. 25; Balibar, 2006, s. 16-18; 29-32).<sup>14</sup>

Der eksisterer mange tidligere eksempler på omvendinger og antropomorf religionskritik i idéhistorien (se hhv. della Volpe, 1980, s. 1-135; Leopold, 2007, s. 193). Feuerbachs reformatoriske kritiks relevans for Marx bestod i dens hegelianske struktur, der gjorde Marx i stand til at indgå i og ophæve Hegels filosofiske system indefra. Hegels system inkorporerede negativitet som et moment i dets totalitet og gjorde derved kritik i den almindelige forstand, dvs. en ekstern evaluering og/eller fordømmelse, umulig. Feuerbachs reformatoriske kritik løste dette dilemma ved at overtage logikken i Hegels system og bruge den til at transformere det indefra. Hegels absolutte idealisme havde allerede ophævet skellet mellem subjekt og substans og Feuerbachs reformatoriske kritik kunne således nøjes med en omvendning *inden for* dette system, for derved at ophæve dets idealisme og reducere den til et ensidigt moment i menneskeheden historiske bevægelse mod (gen-)foreningen med dets egen naturlige og materielle eksistens og realiseringen af dets artsvæsen.

Feuerbachs omvendning og ophævelse af Hegels absolutte idealisme betød at menneskets naturlige og materielle eksistens måtte opfattes som subjekt og ånden som prædikat. Eftersom Hegels ophævelse af modsætningen mellem subjekt og substans udelukkende foregik inden for tænkningen og ignorerede det egentlige subjekt, forblev den ensidig og ”indenfor modsætningen” (Feuerbach 1970: 257). Feuerbach opfattede Hegels filosofi (qua teologi) som denne modsætnings højeste udtryk, forløst gennem hans reformatoriske kritik, der returnerede menneskets tanker til dets naturlige og materielle eksistens. Han overvejede tilsyneladende ikke, at dette samtidig antydede, at modsætningen menneskeheden konfronterede i tænkningen (dvs. inden for modsætningen) som teologi ligeledes kunne tænkes at have et socialt og materielt grundlag.

## III. FRA KRITIKKEN AF HIMLEN TIL KRITIKKEN AF JORDEN

Der kan næppe være tvivl om Feuerbachs indflydelse på Marx' 1843-manuskript. Hans reformatoriske kritik dvs. omvendelsen af subjekt og prædikat, udgør både den grundlæggende metode og argument i *Kritik* og kan spores helt ned på sætningsniveau i de hyppige kiasmer, der karakteriserer teksten.<sup>15</sup> Men Marx diskuterer aldrig Feuerbachs tydelige indflydelse eksplicit, hvilket har ledt til mange misforståelser; eksempelvis reducerer både Louis Althusser (2003, s. 244) og Christopher Arthur (1987, s. 99) Marx' *Kritik* til et ukritisk udtryk for Feuerbachs indflydelse.<sup>16</sup> For at forstå Feuerbachs rolle i denne tekst er det derfor nødvendigt at se nærmere på Marx' samtidige korrespondancer og de implicite henvisninger i *Indledning*.

I et brev til Arnold Ruge forfattet kort inden takker han ham for en artikelsamling, der indeholdte Feuerbachs "Foreløbige teser for reform af filosofien." I brevet bemærker Marx kort:

Feuerbachs aforismer virker kun forkerte på et punkt, han henviser for meget til naturen og for lidt til politik. Det er imidlertid den eneste alliance hvorved samtidens filosofi kan blive sandhed (Marx, 1963b, s. 417)

Passagen ligner umiddelbart en relativt uskyldig kritik af Feuerbachs tekst, tilsyneladende mest fokuseret på at retfærdiggøre Marx' planlagte kritik af Hegels *Retsfilosofi* i relation til førnævnte.<sup>17</sup> Men den sidste sætning afslører, at "den samtidige filosofi" – dvs. den (ung-)hegelianske – endnu ikke er virkeliggjort, dvs. skellet mellem subjekt og substans (såvel som det relaterede skel mellem er og bør), endnu ikke er overkommet, modsat både Hegel og Feuerbachs umiddelbare konklusioner. Marx gør det desuden klart, at denne modsætning ikke kan ophæves gennem filosofien alene, men må løses gennem et praktisk politisk engagement. Denne konklusion udgør en implicit kritik af Feuerbachs inkonsekvente materialisme: Hvis mennesket sociale og materielle eksistens er primær, må den modsætning, det konfronterer som teologi (inden for tænkningen), ligeledes have et socialt og materielt grundlag, der ikke kan overkommes gennem filosofi (qua teologi) alene. Implikationen var at Feuerbach, ligesom Hegel, forblev fanget i teologien.

Marx udfolder denne pointe yderligere i *Indledning*, hvor han insisterer på, at en konsekvent materialistisk religionskritik ikke kan behandle religionen (eller men-



nesket) som en ren abstraktion, men i stedet må forstå den i forhold til menneskets sociale og materielle eksistens:

*Mennesket skaber religionen, religionen skaber ikke mennesket [...] Men mennesket, det er ikke et eller andet abstrakt væsen, der sidder og kukkelurer udenfor verden. Mennesket, det er menneskets verden. Det er stat, det er samfund. Denne stat og dette samfund frembringer religionen som en fordrejet verdensbevidsthed [Verkehrtes Weltbewusstsein], fordi de udgør en fordrejet verden [verkehrte Welt] (Marx, 1965a, s. 51/1982b, s. 170).*

Kontinuiteten med Feuerbachs religionskritik er tydelig i den første del, hvor Marx gentager dens konklusion, dvs. mennesket skaber religion og ikke omvendt, der udgør præmissen for Marx' efterfølgende argument. Men herefter fortsætter han med at afvise den illusoriske endegyldighed af Feuerbachs konklusioner: Mennesket er ikke en eller anden ideel eller abstrakt entitet, men et kompleks af historiske sociale og materielle vilkår og institutioner; menneskets verden. At sige, at mennesket skaber religion, er derfor nødvendigvis det samme som at sige, at disse historiske sociale og materielle vilkår og institutioner skaber religionen. Den fordrejede verdensbevidsthed, altså religionen, må forstås som et udtryk for den konkrete fordrejning eller modsætning i denne verden. Det faktum at begge er fordrejede antyder strukturelle paralleller, der muliggør en reformatoriske kritik af denne verden, mens den kausale forbindelse, Marx identificerer mellem dem, understreger nødvendigheden af den: Religionskritikken kan kun fuldføres såfremt den bliver til en kritik af denne fordrejede verden, menneskenes verden (Marx, 1965a, s. 52/1982b, s. 171).

Marx forklarer ikke umiddelbart hvad det omvendte eller fordrejede i denne verden består i, men hans præsentation af menneskets verden, som bestående af stat og (borgerligt) samfund svarer til hans præsentation af teologien som bestående af Gud og menneske. Det er derfor nærliggende at antage, at teologiens omvendte repræsentation af forholdet mellem Gud og menneske svarer til det omvendte forhold mellem stat og samfund i denne verden; en konklusion der understøttes af et kort blik på selve 1843 manuskriptet, hvor omvendelsen af forholdet mellem stat og samfund i Hegels *Retsfilosofi* udgør den helt centrale figur.<sup>18</sup> Det sætter Marx' gentagelse af konklusionen på Feuerbachs religionskritik i et helt nyt lys og lader os genlæse den i forhold til Marx' overgang til kritikken af denne verden og derved foregribe dens konklusion, som vil blive uddybet i det følgende afsnit: *Samfundet skaber staten, staten skaber ikke samfundet.*

Men inden vi fortsætter med at analysere betydningen af dette diktum, som en kritik af den politiske teologi (opsummeret og repræsenteret af Hegels *Retsfilosofi*), er det relevant først at kommentere på en anden logisk (og derved også praktisk/materiel) implikation af Marx' videreudvikling af Feuerbachs religionskritik, nu forstået som den (reformatoriske) kritik af denne verden, der producerer religionen. For så vidt at modsætningen i denne verden nu kan identificeres som værende af en social og materiel karakter, må den reformatoriske kritik ligeledes antage en social og materiel form for at overkomme den. Fremover kan kritikken kun forstås som forberedelse og forarbejde til den praktiske og materielle omvending af denne verden; en revolution med andre ord (Marx, 1965a, s. 59/1982b, s. 177). Men kritikken, dvs. den *teoretiske* omvending og ophævelse af forholdet mellem stat og samfund, måtte indtil videre komme først for at anskueliggøre muligheden for den *praktiske* omvæltning af samfundsordenen. Så længe samfundets medlemmer opfattede staten som et suverænt subjekt, der transcenderede og bestemte absolut over dem, snarere end en projektion af deres egen kollektive magt, var et sådant projekt umuligt – og derfor vender vi os nu mod Marx' kritik af denne opfattelse dvs. af den politiske teologi.<sup>19</sup>

#### IV. MARX' KRITIK AF HEGELS POLITISKE TEOLOGI

Hverken *Kritik* eller *Indledning* forklarer Hegels *Retsfilosofis* specifikke relevans for Marx' planlagte kritik af menneskets verden. Relevansen bliver tydeligere, hvis vi ser nærmere på forarbejdet til *Kritik*, hvor Marx forklarer, at Hegels politiske filosofi må forstås som ”et udtryk for periodens generelle karakter, dens politiske teologi” (Marx, 1981, s. 181).<sup>20</sup> I det korte uddrag vi tidligere analyserede, figurerede teologien ikke bare som en fordrejet (verdens-)bevidsthed, men som en fordrejet bevidsthed om en fordrejet verden. Denne fordrejede bevidsthed (teologien) er med andre ord parallel til menneskets fordrejede verden. Som sådan må teologien, der vender sig mod denne verden dvs. den politiske teologi, repræsenteret af Hegels *Retsfilosofi*, kunne give et korrekt (ikke-fordrejet) billede af fordrejningen i denne verden dvs. det fordrejede eller omvendte forhold mellem stat og samfund, der karakteriserer menneskets verden. Hegels politiske teologi udtrykker som sådan ”periodens generelle karakter,” den politiske teologi som en teoretisk repræsentation af fordrejningen i menneskets verden og udgjorde derved det logiske udgangspunkt

for Marx' kritik af denne fordrejede verden, hvor staten lader til at transcendere og have absolut magt over samfundet.<sup>21</sup>

Hegels *Retsfilosofi* præsenterede staten som et suverænt subjekt, der transcenderer og bestemmer over samfundet, som det inkorporerer og bestemmer som et underordnet moment i dets helhed (jf. Hegel, 2004, s. 245-6/1989b, s. 410-1 (§ 262-3)). Marx reformatoriske kritik følger mønsteret fra Feuerbachs religionskritik: Det er ikke Gud, der er det logiske eller praktiske subjekt men naturen/menneskeheden. Parallellerne i Hegels *Retsfilosofi* er lette at finde: Staten figurerer som åndens (selv-)objektivering, mens menneskehedens kollektive og materielle eksistens i det borgerlige samfund figurerer som en næsten direkte parallel til Feuerbachs natur via Hegels og Marx' beskrivelser af dets økonomiske konkurrence og (klasse-)konflikter om privat ejendom som en form for Hobbesiansk naturtilstand (Hegel, 2004, s. 281/1989b, s. 458 (§ 289); Marx, 1982a, s. 45). Det bør dog bemærkes, at det borgerlige samfund her refererer til alt andet end en 'naturlig' tilstand, men til en specifikt moderne form for social og materiel eksistens dvs. det grynende kapitalistiske system, som vi vil vende tilbage til i det følgende. Marx beskriver flere steder samfundet som den "virkelige" eller "materielle" stat for så vidt at staten udelukkende eksisterer gennem befolkningens differentierede men kollektive deltagelse i og lydighed over for dens institutioner. Samfundet udgør med andre ord statens sociale og materielle grundlag og eksistens og må derfor forstås som det logiske og praktiske subjekt, mens staten bliver reduceret til et prædikat i Marx' analytiske omvending (Marx, 1982a, s. 29, 33-4; 8-9). Denne omvending viser derved, at staten ikke er suveræn for så vidt, at den hverken transcenderer eller har absolut magt over samfundet, men snarere er afhængig af og underlagt samfundet (Marx, 1982a, s. 24-5, 29-30).<sup>22</sup>

Marx argumenterer for at forestillingen om den suveræne stat må forstås som en abstraktion – et af de mest prominente begreber i hans *Kritik*, der ligesom begrebets latinske oprindelse refererer til en separation – abstraktionen af staten fra sine konkrete bestanddele og materielle grundlag (samfundet) (Marx, 1982a, s. 29, 123). Men det betyder imidlertid ikke, at der er tale om en vilkårlig illusion eller en "abstraktion uden virkelighed" som hos Feuerbach (1970, s. 261). Eftersom den politisk teologiske opfattelse af staten som suveræn er hegemonisk i de fleste moderne samfund, handler de fleste medlemmer af samfundet ud fra denne antagelse og accepterer og underordner sig derfor dens generelle autoritet. Derved opnår denne

abstraktion en social og materiel virkelighed, der lader statens forskellige institutioner agere som om de rent faktisk udgjorde en separat og suveræn entitet. Marx beskriver denne abstraktion som ”*forestillingen om en separation der faktisk eksisterer*” (Marx, 1982a, s. 89). Den suveræne stat kan altså forstås gennem Marx’ reformatoriske kritik, som samfundets umiddelbare separation fra sin egen kollektive agens, der tillader staten at fremstå og fungere som om den var et suverænt subjekt og samfundet blot dets prædikat. Hegels politiske filosofi (dvs. politiske teologi) var ikke blevet vendt på hovedet ved et tilfælde, men afspejlede den virkelige omvendning af menneskets verden dvs. den praktiske omvendning af subjekt og prædikat; samfund og stat (Marx, 1982a, s. 68).

Samfundet udgør det logiske subjekt og materielle grundlag for staten, som i virkeligheden er prædikeret på og afhængigt af det, men det fremstår og fungerer imidlertid omvendt i denne omvendte verden. Årsagen fremgår tydeligere, hvis vi tager højde for den dialektiske struktur i Marx’ argument, der antyder at den egentlige separation ikke er mellem subjekt og substans, men internt i subjektet dvs. samfundet. Samfundet er ikke den abstrakte størrelse, vi hidtil har behandlet det som, men det specifikt moderne ”borgerlige samfund” [*bürgerliche Gesellschaft*], der groft sagt betegner den moderne kapitalistiske økonomi, som den separate sfære hvor produktion, udveksling og akkumulation af privat ejendom foregår, understøttet af diverse sammenslutninger og offentlige kontrolinstanser (Hegel, 2004, s. 195-7/1989b, s. 346-7 (§§ 188-9)).<sup>23</sup> Ifølge Hegel er denne sfære kendetegnet ved den individuelle frihed til at forfølge private interesser og ejendom, der også udgør dets underliggende princip og omdrejningspunkt (Hegel, 2004, s. 206-7/1989b, s. 360 (§ 208)).<sup>24</sup> Men han medgiver at den kapitalistiske økonomis specifikke dynamikker samtidig splitter samfundet i individualiserende (og potentielt antagonistisk) økonomisk konkurrence om privat ejendom og anerkender implicit også, at de opdeler samfundet i økonomiske klasser med modsatrettede interesser (Hegel, 2004, s. 191-2, 246/1989b 340-1, 410-1 (§§ 184, 263)). Det er ifølge Marx disse splittelser i samfundet (subjektet), der gør det ude af stand til at genkende dets kollektive agens i staten (prædikatet), da det ikke som sådan udgør en sammenhængende kollektivitet i anden forstand, og derved kan statens institutioner fremstå og fungere som om de udgjorde et selvstændigt og suverænt subjekt, der transcenderer og har absolut magt over samfundet.<sup>25</sup>

Mens Hegel anerkender splittelsen i det borgerlige samfund, fremhæver han samtidig den gensidige afhængighed og anerkendelse i den kontraktlige udveksling af privat ejendom inden for denne sfære som en implicit fællesinteresse og -vilje, som det borgerlige samfund imidlertid ikke selv kan formulere og forfølge på grund af dets interne splittelser (Hegel, 2004, s. 172, 245-6/1989b, s. 306-7, 410-1 (§§ 157, 263)). Det tilfalder i stedet den suveræne stat, der, ifølge Hegel, transcenderer det borgerlige samfunds særinteresser, at ophæve og forene dem i en eksplicit fællesvilje, som han identificerer med statens juridiske og praktiske ophøjelse af det borgerlige samfunds grundlæggende princip om individuel frihed i form af privat ejendom i den private ejendomsret. Den suveræne stat hæver sig således over det borgerlige samfund for at universalisere og garantere dets princip over for dets egne modsætninger (Hegel, 2004, s. 206, 214-7/1989b, s. 360, 370-3 (§§ 208, 217-8)).

Men denne "universalitet" ignorerer den gruppe af systematisk forarmede og ejendomsløse arbejdere og løsgængere, som Hegel bl.a. beskrev som "pøblen" og Marx efterfølgende identificerede som "proletariatet," hvis systematisk forarmelse og arbejde udgør det borgerlige samfunds nødvendige grundlag. For så vidt at denne klasse er defineret ved deres ejendomsløshed, er den praktisk ekskluderet fra det borgerlige samfund såvel som statens (illusoriske) universalitet og er derfor også inklineret til "oprør mod de rige, mod samfundet, mod regeringen osv." (Hegel, 204, s. 229/1989b, s. 389-90 (§§ 243-4); Marx, 1965a, s. 65-6/1982b, s. 181-3; se også Marx, 1982a, s. 89-90).<sup>26</sup> Men eftersom deres situation er en systematisk og grundlæggende del af det borgelige samfunds økonomiske dynamik, kan den ikke ophæves indenfor rammerne af dette system og staten er derfor begrænset til at undertrykke deres lejlighedsvis opstande (Hegel, 2004, s. 229-30, 193/1989b, s. 389-91, 340-1 (§§ 244-5, 185)).<sup>27</sup>

Marx påpeger med udgangspunkt i denne klasses eksklusion, at staten ikke som sådan kan siges at stå udenfor eller ophæve det borgerlige samfunds (klasse-)mod-sætninger som Hegel hævdede, men snarere udgør en grundlæggende del af dem for så vidt, at det er staten, der, gennem lovgivningen, retssystemet og de repressive statsapparater, garanterer og beskytter de eksisterende ejendoms- og klasseforhold i form af den private ejendomsret qua de besiddende klassers position og interesser overfor proletariatet (Marx, 1965a, s. 65-6/1982b, s. 181-3; se også Marx, 1965b, s. 45-6/1982c, s. 158-9).<sup>28</sup> Marx' analytiske omvendning af forholdet mellem stat og samfund ophæver således også deres umiddelbare separation, forankrer forestil-

lingen om den ”suveræne” stat i det borgerlige samfunds sociale og materielle dynamikker og giver dermed et omrids af den moderne stats verdslige eksistens, som en strukturelt integreret og grundlæggende ensidig del af samfundets fundamentale klasse modsætninger, der imidlertid legitimerer og reproducerer sig selv gennem den politiske teologiske illusion om, at den transcenderer og ophæver selvsamme. Stat og økonomi er selvfølgelig stadig formelt og institutionelt adskilt, men deres adskillelse er baseret på statens grundlæggende og strukturelle integration i det borgerlige samfund, forstået som en historisk specifik samfundsorden organiseret omkring den private ejendom som princip og institution (Marx, 1982a, s. 107ff).

#### V. OMRIDS AF EN ATEISTISK STATSFORSTÅELSE

Marx’ *Kritik* blev udtænkt som en videreudvikling af Feuerbachs reformatoriske kritik, som en omvendning og ophævelse af Hegels politiske teologi, der udgjorde en social og materiel forankring og omfortolkning af forestillingen om den ”suveræne” stat, der betyder, at den må forstås som immanent i samfundet. Den reformatoriske kritik producerede således et omrids af en alternativ ’ateistisk’ forståelse af den moderne stat og dens verdslige eksistens. Ifølge Marx’ kritik er den suveræne stat baseret på og bestemt af samfundets differentierede deltagelse i staten og ikke den anden vej rundt. Den politiske teologiske forståelse af staten som et suverænt subjekt, der transcenderer og bestemmer det borgerlige samfund og dets medlemmer, må derfor forstås som en abstraktion. Men når først denne abstraktion har vundet indpas blandt samfundets medlemmer og der handles derefter, opnår den en social og materiel virkelighed, der tillader den at fremstå og fungere som om den var det suveræne subjekt, Hegel beskrev i *Retsfilosofi*. Den suveræne stat må således forstås som samfundets kollektive agens’ fremtræden og funktion som et tilsyneladende separat (transcendent eller abstrakt) og suverænt subjekt, om end det naturligvis forbliver forankret i samfundet og dets specifikke dynamikker.

Den ”suveræne” stat er ikke separat fra samfundet som Hegels opsummering og formulering af den politiske teologi hævdede, men udgør en separation *inden for* samfundet, der ifølge Marx falder sammen med splittelsen i det borgerlige samfund i form af dets iboende konkurrence og (klasse)konflikter om og over privat ejendom, der på en gang udgør grundlaget for statens fremtræden som en separat og suveræn entitet og dens animerende princip. Splittelserne i det borgerlige sam-

fund betyder, at dets medlemmer ikke genkender deres kollektive agens i staten, da de ikke udgør et kollektiv som sådan, men er splittet i individuel konkurrence og klasser. Staten fremstår derved som en uafhængig og suveræn magt uden for deres kontrol, selvom den udelukkende eksisterer gennem deres (differentierede) deltagelse og lydighed. Staten lader derfor til at stå udenfor og være i stand til at mediere og løse det borgerlige samfunds modsætninger til det fælles bedste gennem ekspliciteringen og universaliseringen af dets grundlæggende princip i form af den private ejendomsret. Men snarere end at ophæve klasse modsætningerne udgør staten en integreret del af dem såfremt, dens opretholdelse af den private ejendomsret garanterer de besiddende klassers position og interesser over for proletariatet. Og derved reproduceres de klasse modsætninger, der får den til at fremstå som en abstrakt og suveræn entitet i et gensidigt konstituerende forhold med det borgerlige samfund, der bidrager til reproduktionen af begge. Som sådan kan den suveræne stat altså ikke forstås separat fra det borgerlige samfund, selvom den umiddelbart fremstår sådan og konsekvent fremstilles sådan inden for den politiske teologi. Den suveræne stat må i stedet forstås som en grundlæggende og integreret del af dette system som helhed.

Marx konkluderede således, at staten måtte forstås og fortolkes ud fra de "materielle livsvilkår, som Hegel efter englændernes og franskmændenes eksempel i det 18. århundrede sammenfatter under navnet 'det borgerlige samfund', og at det borgerlige samfunds anatomi må søges i den politiske økonomi," som han opsummerede det næsten seksten år senere i forordet til *Bidrag til kritikken af den politiske økonomi* (Marx, 1976, s. 355). Marx refererer flere gange i løbet af 1843 manuskriptet til en sektion, der skulle analysere det borgerlige samfunds dynamik, der tilsyneladende aldrig blev skrevet færdigt, men i stedet blev hans livsværk (Marx, 1982a, s. 89, 91). Dermed ikke sagt at han opgav kritikken af den politiske teologi som sådan: I 1859 refererede han stadig til den som udgangspunktet for hans kritik af den politiske økonomi og afslørede desuden planer om at vende tilbage og analysere den moderne stat som en del af dette projekt, hvilket han desværre aldrig nåede (Marx, 1976, s. 354-6). Spørgsmålet om hvorvidt denne analyse ville have trukket på hans tidligere kritik af politiske teologi, og det mere generelle spørgsmål om kontinuiteten og kompatibiliteten mellem hans tidlige og senere arbejde, må imidlertid forblive åbne for nu.

Uanset hvordan man fortolker forholdet mellem Marx' *Kritik* og hans senere værker, er den kritik af den politiske teologi, som vi har rekonstrueret i denne artikel, et

vigtigt bidrag til den politiske teori. Marx' reformatoriske kritik af Hegels politiske teologi ophæver den fremherskende forestilling om den moderne stat som et suverænt subjekt, der transcenderer og overvinder det borgerlige samfunds modsætninger, for i stedet at tegne konturerne af dens verdslige eksistens som en integreret del af det borgerlige samfund. Men Marx' kritik peger samtidig ud over denne situation. Såfremt kritikken viser, at den moderne stats tilsyneladende transcendent og 'suveræne' magt i virkeligheden er baseret på samfundets kollektive deltagelse i og tro på den, afslører kritikken også muligheden for at omstyrte den og etablere en form for kollektiv selvbestemmelse – hinsides den abstrakte suveræne statsform – som han beskriver som "ægte demokrati" (Marx, 1982a, s. 32). Men det kræver et samtidigt opgør med den private ejendomsret, der splitter samfundet i klasser og gør dets medlemmer ude af stand til at genkende deres kollektive agens i staten og derved også deres evne til at bevæge sig ud over den.

## NOTER

- 1 Se eksempelvis Anderson (1976, s. 4, 11), Avineri (1968, s. 42), Colletti (1972, s. 185), Kesselman (1982, s. 82) og Milliband (1977, s. 1-2).
- 2 Selvom Marx efter 1843 klart prioriterede kritikken af den politiske økonomi, fortsatte han med at opfatte kritikken af den suveræne stat (politisk teologi) og kritikken af den politiske økonomi, som dele af et sammenhængende projekt i en længere periode. Hans ufærdige noter om politisk økonomi fra Paris omtaler godt nok muligheden for at behandle disse emner separat i en serie pamfletter (af hensyn til den logiske præsentation), men de skulle følges op af et særligt værk, der understregede og uddybede deres grundlæggende sammenhænge. I 1845 underskrev han en kontrakt med udgiveren C. W. Leske om at forfatte et tobindsværk, der skulle kritisere stat og økonomi. Han fik imidlertid aldrig færdiggjort dette projekt og kontrakten blev til sidst annulleret (O'Malley, 1994, s. xii-xiii). I 1859-forordet til Bidrag til kritik af den politiske økonomi tilskrives 1843-manuskriptet stadig en relativt prominent rolle som udgangspunkt for kritikken af den politisk økonomi og den plan han skitserede for det videre arbejde med kritikken af den politiske økonomi viser ligeledes, at han fortsat havde planer om at vende tilbage til og undersøge den moderne stat i forlængelse af dette projekt. Maximilien Rubel har senere påpeget, at det er muligt at fortolke de seks emner Marx identificerer i denne sammenhæng "kapital, jordbesiddelse, lønarbejde; stat, udenrigshandel, verdensmarked," som bestående af to triader, der



svarer til strukturen på det tobindsværk han planlagde fjorten år tidligere (Marx, 1976, s. 354-5; Rubel, 2005). Hvorvidt hans analyse af staten ville have trukket på hans kritik af politisk teologi fra 1843 må imidlertid stå hen i det uvisse.

- 3 Indledning var efter alt at dømme tænkt som introduktion til Marx' planlagte revision og færdiggørelse af 1843-manuskriptet, der imidlertid aldrig blev gennemført.
- 4 Kritik er eksempelvis aldrig blevet oversat til dansk.
- 5 Marx' kritik af politisk teologi fra 1843 er generelt oversat i litteraturen. Kun tre forfattere har mig bekendt kommenteret på den: Miguel Abensour bemærker kort at 1843 manuskriptet indeholder et opgør med den politisk teologiske opfattelse af staten, men associerer hovedsageligt denne opfattelse med feudalismen (2011, s. 31-3). Warren Breckman har også bemærket Marx' kritik af politisk teologi, men identificerer den ligeledes med en (proto-feudal) personificering af en transcendent (religiøs) magt i monarken (1999, s. 63-4, 296, 301). Stathis Kouvelakis er umiddelbart den der kommer tættest på den forhåndenværende fortolkning af Marx' 1843-kritik af den politiske teologi som en kritik af konstruktionen af den moderne stat som et suverænt subjekt, der transcenderer og har absolut magt over både dens repræsentanter og resten af samfundet. Men denne kritik af politisk teologi forbliver imidlertid marginal i forhold til hans undersøgelse (se Kouvelakis, 2003, s. 289-290).
- 6 Bemærk, at jeg her divergerer en smule fra Carl Schmitts forståelse af politiske teologi, der identificerer suverænitet med en person med absolut magt til at "træffe afgørelse om undtagelsestilstanden" og tilsidesætte loven (Schmitt, 2007, s. 25). Den moderne politisk teologiske tradition fra Jean Bodin og fremefter har generelt insisteret på at monarken (eller statsoverhovedet) blot repræsenterer statens suverænitet, snarere end rent faktisk at udgøre den, som Schmitt lægger op til (af samtidige politiske grunde efter alt at dømme).
- 7 Denne artikel antager således at det moderne suverænitetsbegreb har en relativt stabil semantisk kerne, nærmere bestemt forståelsen af staten som en absolut og transcendent magt indenfor et givent territorium. For en alternativ tilgang til suverænitetsbegrebet, der fremhæver og tager udgangspunkt i dets historiske variationer se Bartelson (1995) eller Skinner og Kalmø (2010).
- 8 Det er interessant at bemærke, at Kantorowicz aldrig nævner Schmitt. Det nærmeste, han kommer, er en bemærkning om, at politisk teologi blev ivrigt diskuteret i Tyskland i 1930'erne i en fodnote på en tidligere artikel (Kantorowicz, 1955, s. 67n6)
- 9 Bemærk, at Foucault både havde læst og roste Kantorowicz' studie i Overvågning og straf (se Foucault, 1997, s. 28-9).
- 10 Denne betegnelse er efter alt at dømme afledt af titlen på Heinrich Leos polemiske angreb på de tidlige venstrehegelianeres ateisme i pamfletten *Die Hegelingen* (1838). Beskrivelsen af

dem som små eller unge var ikke baseret på aldersforskel, men udgjorde et retorisk forsøg på at underminere deres status og konstruere højrehegelianerne som de oprindelige og ortodokse hegelianere (Jones, 2016, s. 78; White, 1996, s. 117; Toews, 1983, s. 203; se også Ziegler, 2016, s. 11-4).

- 11 Jeg fremhæver denne 'teologiske' tolkning af Hegels filosofi uden videre diskussion, da det er læsningen, Marx skrev sig op imod i Kritik. Spørgsmålet om præcisionen af denne læsning er for så vidt irrelevant ift. at rekonstruere Marx' kritik af den politiske teologi som et selvstændigt bidrag til den politiske tænkning. Men for en god ordens skyld er det værd at bemærke, at den langt fra udtømmer de mulige fortolkningsmuligheder. Jaeschke (1990) giver et godt overblik, mens Malabou (2005, s. 82-113) giver et nyere bud på en teologisk tolkning af Hegel.
- 12 Feuerbach havde allerede stillet spørgsmålstejn ved den hegelianske filosofis forenelighed med centrale kristne doktriner i den anonymt udgivne Tanker om død og udødelighed (1830), der imidlertid aldrig fik samme gennemslagskraft som Strauss og Bauer såvel som hans egne senere værker.
- 13 Dette motiv, den omvendte eller fordrejede verden [verkehrte Welt], figurerer også i Åndens fænomenologi i en passage, hvor bevidstheden konfronterer ideen om en omvendt verden hinsides den sanselige. Bevidstheden er ude af stand til at overvinde modsætningen mellem dem indtil den vender sig mod sig selv, som kilden til denne splittelse, kort inden overgangen til selvbevidsthed – med klare paralleller til Feuerbach og Marx' religionskritik (Hegel, 2007, s. 111ff/1989a, s. 128ff se også Hegel, 2003, s. 165, 161). Hegel selv lader til at have til at have afledt begrebet fra et teaterstykke af Ludwig Tieck (se Verene, 1985, s. 50-1).
- 14 Bemærk, at Hegels identifikation af subjekt og prædikat i forordet til Åndens fænomenologi, referer til den spekulative forening af logik og virkelighed og antager dermed at dette kan opnås via førstnævnte, hvilket er præcis hvad Feuerbach og Marx anfægter (Hegel, 2007, s. 45-8/1989a, s. 59-61 pace Rose, 2009, s. 51-2).
- 15 Zvi Rosen påpeger, at der forekommer en lignende omvendelse af forholdet mellem Gud og menneske i Bruno Bauers værker (1977, særligt s. 202-5). Der kan ikke være nogen tvivl om at den unhegelianske religionskritik blev udviklet i konstant dialog mellem dem og at Bruno Bauers var toneangivende, ej heller at Marx stod ham meget nær i denne periode. Når jeg alligevel fremhæver Feuerbachs indflydelse på Kritik i det følgende, er det baseret på den direkte sproglige og indholdsmæssige indflydelse der kan spores fra Feuerbachs formalisering af denne omvendelsesprocedure og dens anvendelse på Hegels filosofi i "Foreløbige teser."
- 16 Misforståelsen lader til at stamme fra Friedrich Engels' senere beskrivelse af Marx' begejstring for Kristendommens væsen (1973, s. 366).

- 17 Marx havde lovet Ruge en kritik af Hegels Retsfilosofi året inden (Marx, 1963a, s. 397).
- 18 Det er en substantiel udvikling fra brevet til Ruge, vi tidligere så på, hvor Marx beskriver sig selv som "statsentusiast." På det tidspunkt identificerede han den moderne stat som det historiske subjekt, der ville rationalisere og sekularisere samfundet (ligesom de fleste andre unghegelianere) – inspireret af Hegels objektive ånd. Statsentusiasmen blev imidlertid udfordret da den dybt konservative pietist Friedrich Wilhelm IV kom til magten og kort efter begyndte at undertrykke unghegelianerne. Miguel Abensour foreslår derfor, at man kan læse Kritik som en selvkritik af Marx' tidligere position medieret af Hegel (2011, s. 33).
- 19 Marx insisterer på, at (den rekonfigurerede) religionskritik fortsat er relevant: "kritikken af religionen skuffer mennesket, for at det skal tænke og handle, for at det skal skabe sin egen virkelighed" og antyder senere det dialektiske samspil mellem (kritiske) idéer og (revolutionær) praksis: "teorien bliver til materiel magt, så snart den slår an i masserne" (Marx, 1965a, s. 52, 59/1982b, s. 171, 177, se også Flohr, 2016, s. 31-2).
- 20 Selvom det specifikke begreb 'politisk teologi' ikke gentages i det ufærdige 1843-manuskript, er det fyldt med lignende henvisninger til bl.a. Hegels "teologiske forestilling om den politiske stat" osv. (Marx, 1982a, s. 129).
- 21 Marx accepterer som sådan Hegels beskrivelse af hans (rets-)filosofi som "sin egen tid fattet som tanke" – i hvert fald sin tids modsætninger repræsenteret af Hegels opsummering af den politisk teologiske tradition i Retsfilosofi (Hegel, 2004, s. 26/1989b, s. 26; se også Leopold, 2007, s. 74, 80-2).
- 22 Dermed ikke sagt at samfundet er suverænt som sådan. Marx' (reformatoriske) kritik af idéen om den suveræne stat er ikke bundet op på ideen om populær suverænitet. Den er ikke bare en omvendelse inden for den politiske teologi, men samtidig en (dialektisk) ophævelse af dens transcendent struktur, der adskiller (abstraherer) stat og samfund og som sådan kan ingen af dem anses for suveræne i den almindelige (politisk teologiske) forstand af en transcendent og absolut magt.
- 23 Både Hegel og Marx fremhæver den formelle separation af staten og det borgerlige samfund som en specifik moderne (kapitalistisk) udvikling, der i øvrigt udgør det materielle grundlag for forestillingen om staten som et suverænt subjekt der transcenderer samfundet (Hegel, 2004, s. 191/1989b, s. 339 (§ 182); Marx, 1982a, s. 78-80, 33-4, 125; se også Riddel, 1985, s. 129-58; Wood, 1995).
- 24 Marx vender senere denne del af Hegels analyse på hovedet og påpeger at den private ejendoms princip dominerer det borgerlige samfund i en sådan udstrækning, at det reducerer individets frie vilje til "ejendommens ejendom" (1982a, s. 116).

- 25 Det borgerlige samfund er således splittet eller stratificeret langs to akser, der begge relaterer sig til den private ejendom som det borgerlige samfunds omdrejningspunkt. Samfundet er på den ene side splittet horisontalt i den konstante og individualiserende konkurrence om at akkumulere privat ejendom. På den anden side er samfundet splittet vertikalt i klasser med modsatte interesser baseret på deres ejendom eller mangel på samme. Forholdet mellem disse to splittelser eller, rettere, modsætninger i det borgerlige samfund præciseres ikke nærmere i Marx' ufuldstændige manuskript, men fokus skifter meget tydeligt fra den første horisontale splittelse, der er mest fremtrædende i Hegels Retsfilosofi, til den anden vertikale splittelse, i takt med at Marx' argument udvikler sig i en mere og mere selvstændig retning.
- 26 Identifikationen af Hegels 'pøbel' og Marx' 'proletariat' uddybes i Avineri (1972, s. 98-9, 109, 147-8, 151-3) og Ruda (2013, s. 5, 169-171). Marx' begreb om 'proletariatet' er afledt af den romerske betegnelse for de ejendomsløse, hvis eneste besiddelse var deres afkom (Berger, 2004, s. 657). Det moderne proletariat har godt nok samme ret til privat ejendom som alle andre, men er praktisk afskåret fra at benytte sig af denne ret for så vidt det borgerlige samfunds økonomiske dynamik konsekvent forarmer dem. Statens formelle juridiske universalitet er med andre ord en abstraktion fra det borgerlige samfunds materielle virkelighed.
- 27 Det er tilsyneladende her (hos Hegel), at Marx først fik øjnene op for proletariatets revolutionære potentiale som han bl.a. uddybede i Introduktion (Marx, 1965a, s. 65-6/1982b, s. 181-3).
- 28 Dermed ikke sagt at staten entydigt kan reduceres til at være de besiddende klassers instrument (pace Milliband). Staten er selvfølgelig afhængig af deres deltagelse i og identifikation med dens institutioner, men den udgør samtidig den strukturelle og praktiske forudsætning for deres specifikke (klasse)position og interesser via den private ejendomsret og som sådan er det svært at etablere et entydigt hierarki eller historisk rækkefølge. Overordnet lader det til at være statens strukturelle integration i det borgerlige samfund som helhed, forstået som en historisk specifik samfundsorden organiseret omkring privat ejendom, snarere end en specifik gruppes indflydelse, der forener stat og økonomi i Marx' analyse. Men det ufærdige manuskript er langt fra entydigt på dette punkt.

## LITTERATUR

- Abensour, M. (2011). *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Cambridge: Polity Press.
- Agamben, G. (2016). *Homo Sacer: Den suveræne magt og det nøgne liv*. Aarhus: Klim.

- Agamben, G. (2009). *Undtagelsestilstand (Homo Sacer II,1)*. Aarhus: Forlaget Philosophia.
- Althusser, L. (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings*. London: Verso.
- Anderson, P. (1976). *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books.
- Arthur, C. (1987). *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*. Oxford: Blackwell.
- Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balibar, É. et al. (2006). 'Vocabularies of European Philosophies, Part 1: Subject' i *Radical Philosophy*, 138, s. 15-41.
- Bartelson, J. (1995). *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauer, B. (1841a). *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Erster Band*. Leipzig: Otto Wigand.
- Bauer, B. (anonymt) (1841b). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig: Otto Wigand.
- Berger, A. (2004). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Clark, NJ: Lawbook Exchange.
- Bodin, J. (1992). *On Sovereignty: Four Chapters from the six Books of the Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Breckman, W. (1999). *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical of Social Theory: Detroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, W. (2014). *Walled States, Waning Sovereignty*. New York, NY: Zone Books.
- Carver, T. (2010). *The German Ideology never took place. History of Political Thought*, 31 (1), s. 107-127.
- Colletti, L. (1972). *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. London: Monthly Review Press.
- Colletti, L. (1975). Introduction. I *Karl Marx: Early Writings*. London: Penguin. s. 7-56.
- Dickey, L. (1993). Hegel on Religion and Philosophy. I F. Beiser (red.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 301-47.
- Elshtain, J. (2008). *Sovereignty: God, State and Self*. New York, NY: Basic Books.
- Engels, F. (1973). Ludwig Feuerbach og den klassiske tyske filosofis udgang. I *Karl Marx og Friedrich Engels. Udvalgte Skrifter. Bind 2*. København: Forlaget Tiden, s. 356-400.
- Feuerbach, L. (1970). Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. I *Gesammelte Werke 9: Kleinere Schriften (1839-1846)*. Berlin: Akademie Verlag, s. 243-63.
- Feuerbach, L. (1973). *Gesammelte Werke 5: Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie Verlag.
- Flohr, M. (2015). Borgerkrig fra Athen til Auschwitz: Et essay om de politiske (u-)muligheder i Agambens tænkning. *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie*, 72, s. 37-54.

- Flohr, M. (2016). Kritik og melankoli. *Kultur og Klasse*, 122, s. 29-32.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Allen Lane.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-78*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-79*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Werke 11: Berliner Schriften 1818-1831*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989a). *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989b). *Werke 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989c). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Werke 6: Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Retsfilosofi. Elementær retsfilosofi eller Naturret og statsvidenskab i grundrids*. København: Det lille forlag.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Åndens fænomenologi*. København: Gyldendal.
- Jaeschke, W. (1990). *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Jones, G. S. (2016). *Karl Marx: Greatness and Illusion*. London: Penguin.
- Kantorowicz, E. (1955). Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Medieval Origins in *Harvard Theological Review*, xlviii, s. 65-91.
- Kantorowicz, E. (1997). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kesselman, M. (1982). The State and Class Struggle: Trends in Marxist Political Science. I Ollman, B. & Edward V. (red.), *The Left Academy*. New York, NY: McGraw-Hill, s. 82-114.
- Kouvelakis, S. (2003). *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*. London: Verso.
- Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malabou, C. (2005). *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. New York, NY: Routledge.

- Marx, K. (1963a). Marx an Arnold Ruge in Dresden (5. März 1842). I *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke* 27. Berlin: Dietz Verlag, s. 397.
- Marx, K. (1963b). Marx an Arnold Ruge in Dresden (13. März 1843). I *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke* 27. Berlin: Dietz Verlag, s. 416-18.
- Marx, K. (1965a). Kritik af den Hegelske Retsfilosofi. Indledning. I *Økonomi og Filosofi: Ungdomsskrifter*. København: Gyldendal, s. 51-66.
- Marx, K. (1965b). Om jødespørgsmålet. I *Økonomi og Filosofi: Ungdomsskrifter*. København: Gyldendal, s. 25-50.
- Marx, K. (1976). Til kritikken af den politiske økonomi. Forord. I *Karl Marx og Friedrich Engels. Udvalgte Skrifter. Bind 1*. København: Forlaget Tiden, s. 354-369.
- Marx, K. (1981). Historisch-politische Notizen: Heft 4. I *Marx-Engels Gesamtausgabe IV/2. Karl Marx/Friedrich Engels: Excerpte und Notizen. 1843 bis Januar 1845*. Berlin: Karl Dietz Verlag, s. 145-221.
- Marx, K. (1982a). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. I *Marx-Engels Gesamtausgabe I/2. Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Berlin: Karl Dietz Verlag, s. 3-137.
- Marx, K. (1982b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. I *Marx-Engels Gesamtausgabe I/2. Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Berlin: Karl Dietz Verlag, s. 170-83.
- Marx, K. (1982c). Zur Judenfrage. I *Marx-Engels Gesamtausgabe I/2. Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Berlin: Karl Dietz Verlag, s. 141-69.
- McLellan, D. (1969). *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan.
- Milliband, R. (1977). *Marxism and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Malley, J. (1994). Editor's Introduction. I *Karl Marx: Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, s. ix-lxii.
- Rojahn, J. (1985). Die Marxschen Manuscript aus dem Jahre 1844 in der Neuen Marx-Engels Gesamtausgabe. *Archive für Sozialgeschichte*, 25, s. 647-663.
- Rose, G. (2009). *Hegel contra Sociology*. London: Verso.
- Rosen, Z. (1977). *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Rubel, M. (2005). Marx, Theoretician of Anarchism. *Marxist Internet Archive*, hentet fra <https://www.marxists.org/archive/rubel/1973/marx-anarchism.htm> (23/11/2016).
- Ruda, F. (2013). *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London: Bloomsbury.

- Schmitt, C. (2007). *Politisk Teologi og Romersk katolicisme og politisk form*. København: Informations Forlag.
- Skinner, Q. & Kalmø, H. (red.) (2010). *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, D. (1837a). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zweiter Band*. Tübingen: C. F. Osiander.
- Strauss, D. (1837b). *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwertigen Theologie*. Tübingen: C. F. Osiander.
- Toews, J. (1983). *Hegelianism: The Path Towards Dialectical Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verene, D. (1985). *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Della Volpe, G. (1980). *Logic as a Positive Science*. London: Verso.
- White, J. (1996). *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Ziegler, M. M. (2016). *Filosofiens virkeliggørelse: Venstrehegelianismen og dens udvikling 1830-1880*. Prisopgave, Københavns Universitet [upubliceret]