

Održivost teze o Marxovoj etici

Sažetak

Možemo li govoriti o etici Karla Marxa? Moguća su dva odgovora na to pitanje: da i ne. Snažna varijantna potvrdnog odgovora glasi da je cijela Marxova filozofija svojevrsna etika (te se, utoliko, zahtijeva otkrivanje njenog normativnog kostura). Slaba varijanta potvrdnog odgovora glasi da u Marxovoj filozofiji nalazimo neke etički relevantne postavke, napose u raspravama o slobodi, pravednosti i jednakosti. S druge strane, slaba varijanta ni-

ječnog odgovora glasi da Marx zapostavlja ili zaboravlja etiku, ali da se njegova teorija može dopuniti jednom, primjerice Kantovom, etikom. Konačno, snažna varijanta niječnog odgovora glasi da Marx nije razvio etiku i da, štoviše, etika u okviru Marxove filozofije nije niti moguća. Cilj je ovog rada izložiti raspravu koja se vodila oko spomenutih pozicija, a kako bih ukazala na širinu mogućih interpretacija Marxove misli.

Ključne riječi: etika, Marx, Aristotel, ergon argument, samoostvarenje, normativna antropologija

Uvod

Ove godine obilježavamo 200. obljetnicu Marxova rođenja. Očekuje se ponovno aktualiziranje poticajnih elemenata njegova djela, kao i njihove kritike. Posebno zadovoljstvo čine mjerenja (i pozitivnih i negativnih) doprinosa njegove teorije. Bez tendencije da obuhvatim sve rasprave, u ovome radu prikazujem temeljne teze i argumentacije u bogatoj raspravi o Marxovoj etici, započetoj još početkom 20. stoljeća. Bogatstvo rasprave očituje se u prisutnosti cijelog dijapazona mogućih odgovora na pitanje o postojanju, održivosti i mogućnosti Marxove etike. Te odgovore možemo, predlažem, sistematizirati na sljedeći način:

i. varijante potvrdnog odgovora

- a. Snažna varijantna potvrdnog odgovora glasi da je cijela Marxova filozofija svojevrsna etika (te se, utoliko, zahtijeva otkrivanje njenog normativnog kostura).
- b. Slaba varijanta potvrdnog odgovora glasi da u Marxovoj filozofiji nalazimo neke etički relevantne postavke, napose u raspravama o slobodi, pravednosti i jednakosti.

ii. Varijante niječnog odgovora

- a. Slaba varijanta niječnog odgovora glasi da Marx zapostavlja ili zaboravlja etiku, ali da se njegova teorija može dopuniti jednom, primjerice Kantovom, etikom.

b. Snažna varijanta niječnog odgovora glasi da Marx nije razvio etiku i da, štoviše, etika u okviru Marxove filozofije nije niti moguća.

Uzimajući u obzir raspravu koja se vodila oko ovoga pitanja, i konzultirajući zastupnike navedenih pozicija, želim prikazati kompleksnost i nesistematičnost Marxova djela, kao i ukazati na neke poticajne pristupe u interpretiranju normativnih aspekata Marxove teorije.

O etici u Marxovom djelu

U pismu Engelsu od 4. studenoga 1864. godine, ovako Marx izvještava o svojoj ulozi u formuliranju *Statuta* Međunarodnog radničkog pokreta:

„Video sam da je nemoguće da se iz toga nešto napravi. Da bih opravdao veoma čudan način na koji sam nameravao redigovati već »izglasana načela«, napisao sam An Address to the Working Classes (što prvobitno nije bilo u planu; a sort of review of the adventures of the Working Classes since 1845.); pod izgovorom da je u ovoj Adresi sadržano sve što je bitno i da ne smemo iste stvari tri puta ponavljati, izmenio sam celu preambulu, izbacio declaration des principes i najzad namesto 40 tačaka rules stavio 10. Ukoliko se u Adresi pominje international politics, ja govorim o countries, a ne o nationalities i optužujem Rusiju, a ne minores gentium. Potkomitet je prihvatio sve moje predloge. Jedino su me obavezali da u preambulu Statuta ubacim dve fraze o »duty« i »right«, ditto o »truth, morality and justice«, što je međutim na takvom mestu da neće naneti nikakve štete“ (Marx, Engels 1979: 12-13)

Ovo mjesto sugerira da su istina, moralnost i pravednost shvaćeni kao potencijalni uzročnici štete: u suprotnome, ne bi imalo smisla naglašavati kako su tako formulirani da ne mogu načiniti štetu. Oni u deklaraciji možda imaju palijativnu ili estetsku funkciju, ali se osiguravalo da kao funkcionirajući koncepti ostanu dovoljno inertni i besplodni. Ovo mjesto Kenan Malik nalazi znakovitim za Marxov stav prema moralnosti općenito. Dapače, smatra kako Marxova averzija prema idejama pravednosti,

moralnosti, prava, obaveze i istine nije mogla biti jasnije izražena (Malik 2014: 227).

Drugi argument kojeg Malik ističe u prilog tezi o Marxu kao protivniku moralnosti je iskaz Wernera Sombarta, sociologa za kojeg Engels navodi da je jedini razumio *Kapital*, a koji ovako govori o moralnost: „Marksizam se razlikuje od drugih socijalističkih sistema po svojoj antietičkoj tendenciji. U cijelom marksizmu od početka do kraja nema ni mrve etike, i posljedično etičkih prosudbi i principa“ (prema: Malik, 2014: 227, prevela A. L.; Elliot, 1986: 130).

Je li moguće, unatoč navedenoj odbojnosti prema moralnosti (a što nipošto nisu jedina mjesta u marksističkoj literaturi koja se mogu navesti tome u prilog), ipak govoriti o Marxovoj etici? Autori o kojima će biti govora u daljnjem tekstu, smatraju kako se ovi naizgledni argumenti ne smiju uzeti kao dovoljno opravdanje za tezu da je Marx bio protivnik moralnosti. Što se tiče prvoga mjesta, treba ga razumjeti u kontekstu ranijeg nacrtu principa i razumijevanja morala i običajnosti kojeg Marxu posreduje Hegel. Što se pak tiče drugoga, uzimanje ovoga izvora bi zahtijevalo prethodno propitivanje njegova autoriteta u tumačenju Marxa. U svakome slučaju, potrebno je istražiti i druga mjesta na kojima Marx govori o moralnosti. Bez pretenzije na potpunost, ukazujem na neka od tih mjesta. U daljnjim pismima o Udruženju, Marx još na dva mjesta, u pismima Hermanu Jungu od 20. studenoga 1865. godine i Cesaru de Paepeu od 25. studenoga 1865. godine govori o moralu i to o moralnoj (i, uz nju, materijalnoj) pomoći siročadi članova Udruženja. Za pretpostaviti je kako moral nije shvaćen samo kao negativni ili besmisleni označitelj nego ima potencijala i za označavanje nekih poželjnih praksi. Osim toga, u *Kapitalu* nalazimo upotrebnu termina „moralno“ u referiranju na moralno propadanje prozrokovano kapitalističkom eksploatacijom i konačno u kontekstu tehnike gdje se govori o „moralnom rabačenju mašina“. Povrh toga, govori se i o moralnim granicama radnoga dana u razlici spram onih prirodnih. U fusnoti 163 pak referira na *moralni element* koji je igrao značajnu ulogu u eksperimentima s trajanjem

radnoga sata u tvrtkama R. Gardnera 1844. godine. Jedno od znakovitih mjesta je i:

„Naposletku, zakon koji relativno suvišno stanovništvo, ili industrijsku rezervnu armiju, stalno održava u ravnoteži sa obimom i energijom akumulacije prikiva radnika uz kapital čvršće nego Hefestovi klinci Prometeja za stenu. Taj zakon uslovljava akumulaciju bede koja odgovara akumulaciji kapitala. I tako je nagomilavanje bogatstva na jednom polu u isti mah nagomilavanje bede, mučnog rada, ropstva, neznanja, podivljavanja i *moralne degradacije* na suprotnom polu, tj. na strani klase koja svoj vlastiti proizvod proizvodi u obliku kapitala.“ (Marx, Engels, 1974: 571; potcrtala A. L.)

Iz ovog izvoda čini se jasnim kako je moralna degradacija oznaka nepoželjnog stanja i da je riječ o razini ili obliku degradiranja koje se javlja u ranije opisanim okolnostima. U tome smislu, moral je shvaćen kao mjesto, polje ili način – degradacija je po svojoj vrsti moralna. Misli li pri tome na degradiranje u smislu obezvrjeđivanja integriteta osobe ili na onemogućavanje nekih životnih praksi – o tome Marx ništa ne kaže. Da bismo se dalje približili razumijevanju moralnosti možemo uzeti u obzir još jedno mjesto u poglavlju „Pretvaranje novca u kapital“ 2. odjeljka 1. toma *Kapitala*. Tu, govoreći o razlici između radne snage i drugih oblika robe, ističe uvjetovanost njene vrijednosti „istorijskim i moralnim elementom“, uz razumijevanje vrijednosti radne snage kao vrijednosti životnih sredstava potrebnih za održanje (reprodukciju), pri čemu pak životna sredstva vidi uvjetovana prirodnim i kulturnim čimbenicima: „S druge strane, sam obim tzv. nužnih potreba, kao i način njihova zadovoljavanja, proizvod je istorije, te zbog toga velikim delom zavisi od kulturnog stupnja dotične zemlje, a između ostaloga bitno i od toga pod kojim uslovima, dakle i s kakvim se navikama i pretenzijama na život obrazovala klasa slobodnih radnika. To znači da nasuprot ostalim robama, određenje vrednosti radne snage sadrži izvestan istorijski i moralni element.“ (Marx, Engels 1974: 158). Iz ovoga, čini se kako je moralnost shvaćena kao kontigentni skup navika i pretenzija na život koje su u snažnoj sprezi s obrazovanjem. Ovaj

bi navod još i dopustio tvrdnju o znatnoj proskribiranosti moralnosti kao forme ideološke svijesti, ali time još nije odgovoreno pitanje o mogućnosti govora o Marxovoj etici ili teoriji moralnosti.

K tvrdnji o postojanju Marxove etike

Da je moguće naći izvedenice termina moralnost u Marxovom djelu, pokazano je u prethodnom. No, pitanje o etici nije pitanje o pukom navođenju termina. Odgovor na pitanje je li moguće govoriti o etici kod Marxa pitanje je na koje je moguće odgovoriti samo ako unaprijed odredimo što mislimo pod etikom. Ukoliko pod etikom smatramo istraživanja etičkog fenomena (primarno tzv. pitanja drugoga reda (Moore)), onda nije moguće govoriti o njegovoj etici, iako je određeno predrazumijevanje moralnog fenomena implicite prisutno. S druge strane, ako pod etikom primarno podrazumijevamo normativnu etiku, tj. govor o tome kako *treba* djelovati i što *treba* biti, onda znatan broj istraživača Marxove etike smatra kako je potvrđan odgovor na pitanje o prisutnosti normativne etike gotovo samorazumljiv.

Primarni argument kojeg pritom ističu je normativni karakter koncepta ljudskog samoostvarenja (odnosno realizacije ljudskih mogućnosti). Naime, s obzirom na kritiku onih uvjeta koji ga sprječavaju, ljudsko samoostvarenje postaje moralno relevantan koncept. Ovakvo shvaćanje brane Marek Fritzhand i Hilliard Aronovitch. Tako Fritzhand izrijekom tvrdi kako „Marxov pogled na svet sadrži određenu normativnu etiku, tj. vlastiti moralni sistem koji on svesno i neposredno izlaže i propagira“ (Fritzhand: 1966: 19; Petrović, 1986: 405). Slično i Aronovitch tvrdi kako možemo naći „u Marxovim vlastitim zapisima (...) naročitu i koherentnu etičku teoriju“ (Aronovitch 1980a: 358, prijevod A. L.).

Dok u elaboriranju svoje teze Aronovitch stavlja centralni naglasak na koncept samoostvarenja (kao pozitivne slobode) i nastoji dokazati njegov nužan normativni karakter (Aronovitch 1980a, 1980b), Fritzhand uz princip samoostvarenja

ističe i princip područjavanja, kao i niz drugih principa koji nisu sasvim sistematizirani (Petrović 1986: 407). Među potonjima posebno su zanimljivi oni koji imaju klasni karakter, poput primjerice principa klasne borbe i proleterske revolucije, koji je „moralni postulat aktivnog angažovanja u klasnoj borbi protiv nečovečnosti kapitalističkog društvenog uređenja, a za ljudski, komunistički društveni poredak.“ (Frichand 1966: 155; Petrović 1986: 407). Ovaj potonji je zanimljiv zato što će jedna linija istraživača istaći upravo normativni temelj kritike kapitalizma kao središnji argument u prilog održivosti teze o Marxovoj etici. Dakle, osim principa samoostvarenja kao dominantnog moralno relevantnog principa – isticao se i normativni temelj Marxove kritike kapitalizma. U suprotnome, kako je istaknuo Terry Eagleton, teško bi bilo objasniti zašto bi borba protiv gladi, primjerice, bila (moralno) dobra. Ovu poziciju brane i Kolakowski, McMurty i Elliot (Elliot 1986).¹

Ovi pokušaji spašavanja teze o Marxovoj teoriji kao moralnoj teoriji, mogu se svesti na sljedeću minimalnu shemu koja zadovoljava sve spomenute argumentacije:

1. U Marxovoj teoriji nalazimo koncept stanja K’.
2. Koncept K’ se objašnjava kao viši stupanj stanja K.
3. Dakle, K’ je moralno bolji.

Bez obzira radi li se o samoostvarenju, o društvenom, ekonomskom ili političkom ustroju ili pak o nekoj od institucija, ova shema funkcionira za većinu autora koji smatraju da kod Marxa nalazimo moralnu teoriju. Među njima jedan dio izričito navodi kako je Marxovo razlikovanje koncepta K i K’ popraćeno moralnim uvidom o većoj pravednosti koncepta K’, dok drugi autori drže kako je koncept pravednosti ipak presnažan. Prvu poziciju elaborira primjerice Ziyad I. Husami koji smatra kako principi pravednosti nisu isključivo određeni s obzirom na uvjete proizvodnje i da

je, utoliko, moguće procjenjivanje kapitalističkog sustava ne samo s obzirom na pravednost kapitalističkog sustava, nego i s pozicija postkapitalističkog ili proleterskog koncepta pravednosti. Drugim riječima, da je neovisno o egzistenciji jednog razumijevanja pravednosti u pravnom poretku kapitalističkog sustava i građanskog društva, moguće propitivati to društvo i to razumijevanje s pozicija nekoga drugoga razumijevanja. Ono razumijevanje za koje Husami (Husami, 1980) smatra da ga Marx prihvaća kao vlastitu koncepciju pravednosti s pozicija koje zatim procjenjuje sve ostalo, komunistička je koncepcija distributivne pravednosti koja polazi od temeljne potrebe čovjeka za samorealizacijom i temeljnim zahtjevom za zadovoljenjem njegovih potreba.

Ovo tumačenje je problematično jer se dopuštanjem paralelnih koncepcija pravednosti priznaje relativnost razumijevanja pravednosti i zahtijeva drugi princip koji će utemeljiti odnos (u ovom slučaju primarnosti) jednog koncepta pravednosti nad drugim. U suprotnom nesklad relativističke postavke i univerzalističkog pozicioniranja tzv. proleterskog koncepta pravednosti iznad onog kapitalističkog bio bi neodrživ. Konačno, to je u neskladu i s jasnim Marxovim stavom da kapitalistički odnosi nisu po sebi nepravedni: „Okolnost da dnevno održavanje radne snage staje samo polovinu radnog dana mada radna snaga može da deluje, da radi čitav dan, i što je vrednost koju njena upotreba stvara kroz jedan dan zbog toga dvaput veća od njene vlastite dnevne vrednosti osobita je sreća po kupca, ali nikako nije nepravda prema prodavcu“ (Marx, Engels, 1974: 176)

Jedan od izlaza iz problema pravednosti nudi George Brenkert koji u članku *Freedom and Private Property in Marx* iznosi sljedeći tezu: Marx ima temeljni moralni razlog za suprostavljanje privatnom vlasništvu, ali on ne može biti utemeljen na pravednosti jer je to u neskladu s Marxovim razumijevanjem ideologije (Brenkert, 1980). Naime, procjenjivanje prema mjeri ka-

¹ Ovdje ne možemo ulaziti u pojedinosti, pa zainteresiranog čitatelja upućujem na Elliotovu, vjerojatno najjasnije elaboriranu teoriju o Marxovoj moralnoj kritici kapitalizma. Ispitujući alternative pozicije ponuđene od strane Hilferdinga, Millera i Wooda, Elliot razradjuje argumentaciju (Elliot 1986: 130) protiv tri postavljene teze o nemogućnosti razumijevanja Marxove kritike kapitalizma kao moralne kritike: 1. teze da znanstvena analiza (činjenice) nije konzistentna s moralnom evaluacijom (vrijednosti); 2. teze o nekonzistentnosti sociopovijesne perspektive i moralne kritike; 3. teza da pravo ne može biti iznad ekonomskog poretka

pitalističke koncepcije pravednosti moguće je samo unutar kapitalističkog društva. U tome smislu, oslanjanje na pravednost kao koncepciju čini se izlišnim. Rješenje ovoga problema Brenkert nalazi u zamjenjivanju koncepta pravednosti sa slobodom kao ontološkom strukturom koja svojom transkulturalnošću omogućava racionalno zasnivanje Marxove kritike kapitalizma i razvoj tipologije društva s obzirom na razinu slobode pojedinca i društva, kao i mogućnost njihova razvoja s obzirom na stupanj proizvodnih odnosa. Dakle, Marxov je kritizam utemeljen isključivo na principu slobode i utjecajima privatnog vlasništva na individualnost i osobnost (Brenkert, 1980: 81), a ne na pravednosti ili nekom drugom principu koji bi podlijegao prigovoru neusklađenosti s kritikom morala u okviru kritike ideologije.

K tezi o nemogućnosti Marxove etike

Dvije premise (1 i 2) gore navedenog zaključka se uglavnom uzimaju kao nekontroverzne. Za razliku od njih, zaključak (3) otvara pitanja. Iako će gore navedeni autori unisono smatrati kako je zaključak nedvojbena jer se „viši stupanj stanja K“ nužno interpretira kao moralno vrijednosno više i poželjnije stanje (bez obzira je li riječ o utemeljenosti te poželjnosti u principu pravednosti ili u povećanju slobode), ne dijele svi takvo mišljenje.

Tako Allen W. Wood smatra da su prikrivena eksploatacija, ekonomska nestabilnost, povećanje društvenih antagonizama i opadanje produktivnosti (Wood, 1980: 18-41) neke od karakteristika koje omogućavaju kritiku kapitalizma, ali da pri tome nije riječ o moralnoj kritici. Drugim riječima, na osnovu kritike kapitalizma ne može se tvrditi da Marx daje moralnu kritiku društva. Dapače, Wood u njemu vidi općeg kritičara moralnosti, poput Nietzschea (Wood, 1980: 124). Iako priznaje Brenkertov izvod, smatra kako je sloboda *ne-moralno* dobro. Slično i D. C. Hodges smatra kako Marx uopće nije razumijevao koncept samoostvarenja kao moralni

koncept ističući kako je odbijao poziciju morala kao pogled inficiran ideološkom iluzijom i kao kognitivnu pretencioznost (Allen, 1980: 380).

Očekivano, među pobornicima ove pozicije se znatno drugačije tumače ona mjesta koja se tradicionalno koriste kao temelj za uglavljenje teza o Marxovoj normativnoj etici, poput onoga iz *Kapitala* da kapitalizam stvara nove ekonomske temelje za višu formu obitelji i odnosa među spolovima kao i višu formu društva, društvo u kojemu je potpun i slobodan razvoj svakog pojedinca vladajući princip (Marx, Engels, 1974: 433 i d.). Pri interpretiranju ovog izraza „višega“ podjednako je moguće prihvatiti i odbiti stav da je riječ o moralno relevantnom iskazu. S tom razlikom što bi potvrdni odgovor zahtijevao i dokaz sebi u prilog. U suprotnome, ako ostajemo bez dokaza, ostajemo na pozicijama autora koji tvrde da je Marxova teorija etički neutralna i da ovo mjesto valja interpretirati iz pozicija darvinističkog amoralizma prema kojemu superiornost višeg oblika društva ili njegove pojedine institucije leži isključivo u činjenici da je istisnula niži, ili da će ga nadići (Allen, 1980: 379 – 380). Bila bi dakle riječ o vrijednosno neutralnom detektiranju procesa razvoja institucija i društva, a izraz „viši“ bi označavao poredak u horizontu vremena, no ne i vrijednosti.

Slično i G. Petrović raspravljajući o Fritzhandovom tumačenju Marxove teorije kao jedne normativne etike, prihvaća doduše postojanje svih principa koje Fritzhand ističe u Marxovu djelu, ali im odriče normativni karakter. Budući normativnost shvaća kao trajno nedostižan regulativni princip, odbija normativno određenje teza koje drži *bitnim sudovima*, odnosno *iskazima bitnih mogućnosti čovjeka* (Petrović 1986: 410). Uvjerenje da je moguće realizirati ideal razotuđenog čovjeka, tako anulira mogućnost formiranja normativne etike. Na osnovu toga Petrović, zajedno s Kangrgom, razrađuje tezu da Marxova etika nije niti moguća.

Argumente koji idu toj tezi u prilog možemo prikazati na dvije razine (koje kao zahtjev postavlja Derek Allen²):

² Derek Allen pred one koji bi da pokažu da kod Marxa možemo govoriti o etici, postavlja dva zahtjeva: da se „iskopaju“

- i. Egzegetske: vezano za mogućnost nalaženja argumenata za tu tezu u Marxovom djelu
- ii. Teorijske: vezano za mogućnost elaboriranja i obrane te pozicije na polju moralne teorije.

Što se tiče egzegetske razine, priloga o Marxovom odbijanju etike u njegovu djelu ima mnogo. Opće je mjesto da je Marx nikada nije proglasio kapitalizam nepravednim ili nemoralnim i da je čak u *Kapitalu* istaknuo da kapitalistička razmjena nije nepravda. Allen W. Wood ovu poziciju objašnjava time što njegov opći teorijski plan onemogućava trans-epohalnu poziciju s koje bismo mogli procjenjivati moralnost i moralne principe (npr. pravednost) konkretnog ekonomskog poretka. Iako možemo kritizirati konkretno ponašanje u okviru jednog sustava, prosuđivanje samog sustava nije moguće. U skladu s time, Wood odbija i normativno interpretiranje Marxove kritike kapitalizma pozivajući se na stav iz *Građanskog rata u Francuskoj* u kojem Marx ističe kako proletarijat nema ideala ni utopija koje bi realizirao.³ Wood smatra kako je ovo rezultat Marxove analize uloge ideje pravednosti u historijskom materijalizmu (Wood 1980). To jest, onog stava prema kojemu su pravne institucije dio superstrukture, a ideje pravednosti ideološkog karaktera, pri čemu je svrha obojega stabiliziranje ekonomije.

Stav o nemogućnosti zasnivanja Marxove etike s pozicija moralne teorije autori pak zasnivaju prvenstveno na tezi o Marxovoj svijesti o inherentnim nemogućnostima moralne teorije kao posebne vrste teorije zbog trajne diskrepacije između *Sein* i *Sollen* koju Kant otkriva kao srž

etičkog fenomena, a koju Hegel prokribira kao *die schlechte Undenlichkeit*. I, s druge strane, zbog nemoći etike da obuhvatiti sve moralne prakse i s tim vezano riješi problem utemeljenja moralnih normi. O tome piše Kangrga: „U tom se smislu pitanje mogućnosti jedne marksističke etike uopće više ne odnosi na *samo predmetno djelovanje koje mijenja postojeće*, u kojem bi moralna svijest *prerasla u humanu svijest prakse* što ukida i prevladava nehumano postojeće – nego se to pitanje odnosi upravo na samu znanost koja, kao puka teorija ili kontemplacija, po sebi samoj kao svom vlastitom mjerilu želi da raspravi koliko i da li uopće ta moralna praksa *izvan nje može da podnese njezine znanstveno iskonstruirane apstraktne principe i kriterije*.“ (Kangrga 1989: 266). Iz ovakvog postavljanja zadatka slijedi da znanstveno obuhvaćanje moralne prakse koja ostaje neuhvatljiva zbog svoje podvrnutosti utjecaju emocija, želja i opće neodređenosti, nije moguće. Moralna praksa, reći će Kangrga „svagda izmiče iz točno fiksiranih i unaprijed određenih teorijskih okvira, definicija, determinacija“ (Kangrga 1989: 266). Marksistička etika dakle ne može biti znaočju, odnosno, uopće *kao takva* nije moguća.

Ovaj stav Kangrga dalje eksplicira pokazujući da je takvo stanje rezultat nemoći same znanosti radije negoli ograničenja moralne prakse. Naime, ne radi se o tome da bi etika bila nemoguća jer ljudska (moralna) praksa ne bi bila primjerna znanstveno konstruiranim principima, nego, upravo suprotno, jer ti principi ne odgovaraju cjelini moguće prakse. Iako se čini da je ovdje riječ pukoj o zamjeni teza, ovo je objašnjenje Kangrgi potrebno kako diskreditiranjem mogućnosti marksističke etike ne bi diskreditirao i moguć-

argumenti za tu tezu u samom Marxovom djelu, i da se elaborira i obrani ta pozicija u okviru moralne teorije. Ta dva posla ne bi se trebala ispreplesti tako da se zamračni njihov odnos. Na primjer, ukoliko bismo tvrdili da Marx ima etiku kojoj je u centru princip samoostvarenja, trebamo pokazati na taj princip i pojasniti kako ga Marx shvaća. Pritom posebna pažnja treba biti na nastojanju da se pokaže posjeduje li taj koncept samoostvarenja moralni značaj. U tome smislu, to je zadatak ne samo marksističke egzegeze nego i moralne teorije. (Allen, 1980)

³ „Radnička klasa nije tražila od Komune nikakva čuda. Ona nema nameru da plebiscitom zavodi neke dovršene i gotove utopije. Ona zna da, ako hoće da postigne svoje sopstveno oslobođenje i s njim i onaj viši životni oblik kome današnje društvo usled svog ekonomskog razvitka nezadrživo ide, da ona, radnička klasa, mora da prođe kroz duge borbe, kroz čitav niz istorijskih procesa, koji potpuno menjaju i ljude i okolnosti. Ona nema da ostvaruje nikakve ideale; ona ima samo da oslobodi one elemente novog društva koji su se već razvili u krilu dotrajalog buržoaskog društva. Potpuno svesna svog istorijskog zadatka³ i junački rešena da postupa kako priliči tome zadatku, radnička klasa može mirno da se smeška na neotesane grdnje kojima je obasipaju lakeji štampe i na poučno starateljstvo dobronamernih buržoaskih doktrinara, koji proročanskim tonom naučne nepogrešivosti propovedaju svoje neznačičke banalnosti i sektaške mudrolije.“ (Marx, Engels, 1977: 274)

nost moralnog djelovanja. Problem etike ne leži u tome što se njeni principi ne mogu primijeniti na ograničenu moralnu praksu: dapače, problem etike leži u nemogućnosti njenih ograničenih principa da obuhvate cjelinu ljudske prakse. Oni dosežu samo do ograničenih razina eksplikacije konkretnog ponašanja njegovom generalizacijom, ali ih nedostaje uvid u samu srž *moгуćег postojećег*. Etika tako ne dopire „u medijum same izmjene postojećег“ (Kangrga 1989: 267).

S druge strane, problemom znanosti se smatra što se njena istinitost mjeri prema teoriji adekvacije, odnosno prema tome u kolikoj mjeri njena (konstruirana) načela i principi obuhvaćaju aktualno stanje. Iz toga slijedi da bi znanstvena analiza stanja morala bila ispravnija ukoliko bi obuhvaćala čak i moralno problematične stavove, odnosno, govoreći u terminologiji marskizma, otuđeno (neljudsko, lažno, itd.) djelovanje. Prepoznavanje takvog djelovanja upravo kao otuđenog (neadekvatnog zbiljskim ljudskim mogućnostima itd.) bilo bi ili dovršenje ili čak i prelaženje zahtjeva istinitosti: zahtjev istine ostao bi u sferi spoznajne, a ne vrijednosne teorije ili teorije djelovanja. Takva situacija Kangrgi je neprihvatljiva koliko je Hegelovo rješenje odnosa umnosti i zbilje bilo neprihvatljivo Marxu: poput Marxa koji u antropologiji iskače iz umnosti u zbilju, i on hoće iskočiti u sferu ontologije i da uspostavi *istinitu praksu* radije nego *istinito znanje o praksi*. „Upravo u tom smislu znanost ima, kako kaže Marx, „drugu bazu“ negoli život, i utoliko je njoj pitanje istine života *indiferentno* ili *neutralno* pitanje, pa ona ne pita za predmetnu istinu ili za istinitost predmetnog odnosa, nego za točnost spoznajno-kontemplativna odnosa same svijesti“ (Kangrga 1989: 268-269). Ovim putem se istina aktualnog događanja uspostavlja kao znanstvena činjenica i utvrđuje istinitost principa na postojećoj zbilji bez otvaranja pitanja o mogućnosti njenog alternativnog zbivanja: ovakav znanstveni pristup pitanjima ljudskog djelovanja anulira mogućnost ili barem onemogućava utemeljenje zahtjeva za revolucionarnom izmjenom aktualnih odnosa. Apriorno obvezan da tu mogućnost zajamči ili barem ostavi, Kangrga ne promatra više moralno djelovanje i moralni sud kao svoj

predmet po sebi, nego promatra etiku u raskrsu njene prilagodljivosti već ranije zacrtanom cilju novog čovjeka i novog društva. Nije dakle na stvari to da etika kao znanost ne bi bila moguća, nego pak sljedeće: etika kao znanost koja bi bila u funkciji utemeljenja novog revolucionarnog čovjeka kojeg bi htio, nije moguća.

Rješenje problema koji se postavio s tezama zagovornika interpretiranja Marxove teorije kao etike, razrješava se tako na planu ljudske prirode. Čovjek koji je kod Kanta još shvaćen kao moralno biće i s obzirom na rascjep bitka i trebanja određen nemoći pune realizacije svoje ljudske biti, sada se promeće u čovjeka kao proizvodno ili djelatno biće koje će na planu prakse realizirati ono što ostaje nemoguće na planu teorije. O tome Petrović kaže kako etičke norme trebamo shvatiti u njihovoj „ontološko-antropološkoj“ biti kao „oblike čovjekova bivstvovanja“ (Petrović, 1986: 414). Odnosno, reći će dalje, kao oblik čovjekova bivstvovanja koji ocrtava njegove ljudske mogućnosti. Pri tome je *ljudske mogućnosti* najlakše razumjeti kao čovjeku prihvatljivu i poželjnu (alternativno: razotuđenu) djelatnost. Dakle, Petrović problem rješava njegovim prebacivanjem u sferu ontologije i antropologije. Ovo je u skladu s Marxovim zazorom prema moralu i socijalistima utopistima koji na plećima moraliziranja izriču kritiku aktualnog društvenog poretka. U skladu je i s Marxu pripisanim nastojanjem da se praktično razriješi problem bitka i trebanja i u skladu s *okretanjem Hegela*.

U tom smislu, čini se da je riječ o plauzibilnom objašnjenju Marxova stava prema etici. No, ono što promiče je da se time ne rješava problem normativnosti uopće: iako se anulira etika, normativni zahtjev se transformira u zahtjev da se realizira doista ljudska bit. U tome smislu, normativnost se preseljava u sferu ljudske biti, a antropologija postaje normativnom. Zašto je to posebno zanimljivo? Stoga jer se čini kako se time otvara prostor za jedno novo tumačenje Marxove etike i njeno dovođenje u vezu s Aristotelom.

Na tragu takvoga tumačenja je Alan G. Nasser koji, polazeći od Woodove kritike tumačenja morala kod Marxa, nastoji obraniti tezu o Marxovoj normativnoj antropologiji. Nasser svoju tezu

dokazuje pokazivanjem kako u Marxovu djelu nalazimo normativnu antropologiju čija je djelomična funkcija pružanje osnove za osudu kapitalističkog načina proizvodnje (Nasser 1975). Pritom smatra kako se ona nalazi u tradiciji naturalističke etike, a strukturu mišljenja koju nalazi kod Marxa drži u najčišćoj formi izloženom u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*. Drugim riječima, Nasser smatra kako kod Marxa nedvojbeno nalazimo etičke elemente, i to argumentirane na Aristotelu sličan način. Da bi dokazao ovu tezu, Nasser prvo određuje sadržaj Aristotelovog *ergon argumenta* (navodim prema: Nasser 1975: 486):

1. Smisleno je i točno reći kako priroda čovjeku određuje posebnu svrhu;
2. Ta svrha se može dokučiti ustanovljavanjem vrste djelatnosti koja razlikuje *homo sapiensa* od drugih bića;
3. Ta je djelatnost (moralno) dobra za čovjeka.

U dokazivanju prisutnosti *ergon* argumenta u Marxovoj teoriji, Nasser konzultira i Marxove *Rane radove* i *Kapital*. U *Ranim radovima* ističe određenje ljudske prirode:

„Jer, prvo, čovjeku se rad, *životna djelatnost*, sam *proizvodni život* pojavljuje samo kao *sredstvo* za zadovoljenje jedne potrebe, potrebe održanja fizičke egzistencije. Međutim, proizvodni život je rodni život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov rodni karakter. (...) Doduše, životinja također proizvodi. Ona gradi sebi gnijezdo, stanove, kao pčela, dabar, mrav itd. Ali, ona proizvodi samo ono što treba neposredno za sebe ili za svoje mlado; ona proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi i kad je slobodan od fizičke potrebe i istinski proizvodi tek oslobođen od nje; ona proizvodi samo za sebe, dok čovjek reproducira cijelu prirodu (...)“ (Marx, Engels 1989: 251).⁴

Ono što se Nasseru čini posebno zanimljivim u ovome Marxovu iskazu je isprepletenost normativnih i deskriptivnih elemenata: a jedne se strane utvrđuju načela proizvodnje i čovjeka i

životinje, a s druge se strane postavlja normativno određenje istinske proizvodnje kao proizvodnje oslobođene od fizičke potrebe. Ovo Nasser smatra srži *ergon* argumenta, a i Marxove kritike kapitalizma kao načina proizvodnje koji onemogućava radniku djelatnost koja se shvaća kao specifično ljudska, a stoji onkraj neposredne fizičke potrebe. S druge strane, u *Kapitalu* referira na iskaz iz Marxove kritike J. Benthama: „Ako, npr., želimo znati šta je psu korisno, onda moramo proučiti pseću prirodu. Sama ova priroda ne da se iskonstruisati iz »principa korisnosti«. Kad taj princip primenimo na čoveka, tj. kad njime hoćemo da ocenjujemo sve ljudske radnje, pokrete, odnose itd., onda je tu u pitanju prvo ljudska priroda uopšte, a potom ona koja se menja u svakoj istorijskoj epohi.“ (Marx, Engels 1974: 538, f. 63)

Ovu naizglednu nekonzistentnost teze o promjenjivosti ljudske prirode i njenoj stalnosti (u odnosu na koju tek možemo procjenjivati dane uvjete) Nasser rješava uvođenjem povijesno uvjetovane etike realizacije pri čemu pod samorealizacijom shvaća slobodno i kreativno prakticanje čovjeku specifičnih djelatnosti i moći, a u skladu s konkretnim stupnjem razvoja. Ovim stavom Nasser učvršćuje svoju početnu tezu o utemeljenosti Marxove etike u normativnoj antropologiji. Da Nasser nije usamljen u ovakvom interpretiranju Marxa iz perspektive aristotelske etike, pokazuje i Malik koji također ističe kako je Marx, slično Aristotelu, fokusiran na pitanje ljudskog napretka, pitanje samorealizacije i najprikladnijeg života za čovjeka. Prema Maliku, Marxov razlog za smatranje komunizma dobrim društvom je upravo zbog zajamčenosti kreativne manifestacije života koja proizlazi iz slobodnog razvoja svih sposobnosti svih osoba. Ovaj stav, smatra Malik, smješta Marxa uz bok Aristotela, ali ga i razlikuje s obzirom na odnos prema društvu. Dok je Aristotel, prema Malikovom čitanju, ostajao fokusiran na ljudsku realizaciju u okvirima danog društva, Marxova je preokupacija ležala u istraživanju vrste društva koje bi bilo nužno za jamčenje mogućnosti poželjnog ljudskog razvoja (Malik 2014: 229-230).

⁴ U prijevodu kojeg navodi Nasser, navodi se kako „animal produces only itself“ dok se u prijevodu Stanka Bošnjaka govori o proizvodnji za sebe.

Zaključno

Potenciranjem sličnosti između Aristotelovog i Marxovog razumijevanje ljudske prirode i do-brog života, kao i općenito između njihova tretiranja normativnih pitanja, kao da se vraćamo na sam početak elaboriranja odgovora na pitanje o mogućnosti i postojanju Marxove etike: ponovno se vraćamo na princip samorealizacije kao krucijalan element za pozitivno odgovaranje na postavljeno pitanje. Štoviše, i kod jednog dijela autora koji odbijaju tezu o Marxovoj normativnoj etici, nalazimo tek nešto zaobilaznije pozivanje na ljudske mogućnosti koje bi se, ipak, trebale nekako razlikovati od neljudskih/nautentičnih/animalnih/otuđenih. Unatoč tim sličnostima, di-japazon pozicija je i dalje širok i čini se da ukazuje na ono što će primjetiti i Allen Wood i Eugene Kamenka koji ističu Marxovu nerefektiranost implicitno sadržanih moralnih stavova, koji izviru iz njegova djela unatoč svjesnom nastojanju da isključi elemente moralnog rasuđivanja iz svoje teorije. Tako Kamenka u monografiji *Marxism and Ethics* iz 1969. godine primjećuje kako kod Marxa nalazimo nekritičku mješavinu „etičkog relativizma, evolucijske etike, etike samoodređenja i samorealizacije, utilitarističke elemente, etiku kooperacije i vrstu socijalnog subjektivizma, pri čemu su svi ti elementi pretpostavljeni ili naprosto proglašeni, prije nego raspravljeni/elaborirani“ (Bancroft, 1980: 214; prijevod A. L.).

Bibliografija

Allen, Derek P. H. “Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch.” *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 3, 1980, str. 377–386.

Aronovitch, Hilliard. “Marxian Morality.” *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 3, 1980, str. 357–376.

Aronovitch, Hilliard. “More on Marxian Morality: Reply to Professor Allen.” *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 3, 1980, str. 387–393.

Bancroft, Nancy. “Does Marx Have an Ethical Theory?” *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 63, no. 2, 1980, pp. 214–229

Brenkert, George G. „Freedom and Private Property in Marx“. *Marx, Justice, and History. A “Philosophy and Public Affairs” Reader* (ed. Marshall Cohen, Thomas

Drugim riječima, Marx nam ostavlja nekoherentnu mješavinu neutemeljenih pozicija. Poseban problem je nekoherentnost relativističkih i univerzalističkih elemenata. Tako se s jedne strane odbija moralnost kao klasni proizvod i zahtijeva se odbijanje apstraktnih etičkih normi koje glume univerzalne istine. S druge pak strane, teze o višem stupnju razvoja (društva, institucije ili proizvodnih odnosa) kao da implicite sadrže univerzalistički pogled u čijem rakursu je moguće trans-epohalno promatrati odnose vrijednosti. Poseban problem pri tome čini isprepletenost normativnih i deskriptivnih sudova na koju, primjerice, Nasser gleda s odobravanjem, ali koja je polučila i snažno optuživanje Marxa za uvođenje moralnih kriterija čovječanstva koji ne proizlaze iz samog pojma čovjeka, odnosno, zbog toga što se moralna propozicija o slobodnim subjektima kao doista ljudima pretvara da je logička (Kamenka 1969:25; Bancroft 1980: 215).

Valja naglasiti i kako ovim prikazanim tezama nije sasvim iscrpljena sva širina rasprava o ovome pitanju. Isključene su rasprave o Marxovoj teoriji kao etičkom intuicionizmu, kao i rasprave o utilitarističkim elementima Marxove etike. S obzirom na namjeru prikazivanja temeljnih odgovora na postavljeno pitanje, detaljne rasprave o pojedinim tezama su također izostale. No ovaj bi nacrt temeljnih pozicija, nadam se, mogao poslužiti kao uvod i poticaj za takva daljnja istraživanja.

Nagel and Thomas Scanlon). New Jersey: Princeton University Press, 1980: 80 - 105

Elliott, John E. “On the possibility of Marx’s Moral Critique of Capitalism.” *Review of Social Economy*, vol. 44, no. 2, 1986, str. 130–145.

Frichand, Marek. *Etička misao mladoga Marxa*. Beograd: Nolit, 1966.

Husami, Ziyad I. „Marx on Distributive Justice“. *Marx, Justice, and History. A “Philosophy and Public Affairs” Reader* (ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel and Thomas Scanlon). New Jersey: Princeton University Press, 1980: 42 - 79

Kamenka, Eugene. *Marxism and Ethics*. New York: Palgrave Macmillan, 1969.

Kangrga, Milan. *Kritika moralne svijesti*. Zagreb: Naprijed, 1989.

Malik, Kenan. *The Quest for a Moral Compass. A Global History of Ethics*. London: Atlantic books, 2014.

Marx, Karl. Friedrich Engels. (21. tom). *Kapital I*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta i Prosveta, 1974.

Marx, Karl. Friedrich Engels. *Dela* (28. tom). *Jul 1870-*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta i Prosveta, 1977.

Marx, Karl. Friedrich Engels. *Dela* (38. tom). *Pisma*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta i Prosveta, 1979.

Marx, Karl. Friedrich Engels. *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed, 1989.

Nasser, Alan G. „Marx’s Ethical Anthropology“. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35, No. 4 (Jun., 1975), pp. 484-500

Petrović, Gajo. *Filozofija prakse*. Zagreb/Beograd: Naprijed/Nolit, 1986.

Wood, Allen W. „The Marxian Critique of Justice“. *Marx, Justice, and History. A “Philosophy and Public Affairs” Reader* (ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel and Thomas Scanlon). New Jersey: Princeton University Press, 1980: 3- 41.

Wood, Allen W. „Marx on Right and Justice: A Reply to Husami“. *Marx, Justice, and History. A “Philosophy and Public Affairs” Reader* (ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel and Thomas Scanlon). New Jersey: Princeton University Press, 1980: 106 – 134.

Anita Lunić

Faculty of Philosophy, University of Split,
Split

Soundness of Marx’s ethics thesis

Summary:

Can we talk about Marx’s ethics? There are several answers. A strong affirmative answer is that his whole theory is ethics (and it requires detecting its normative skeleton). A weak affirmative answer is that we can find some ethically relevant parts of Marx’s theory, esp. in concepts of freedom, justice, and equality. On the other hand, a weak negative answer is

that Marx neglects ethics, but his theory can be supplemented with one, for example, Kantian. Finally, a strong negative answer is that ethics within the framework of his philosophy is not even possible. The aim of this paper is to outline discussion about those positions and to show the range of possible interpretations of Marx’s theory.

Keywords: ethics, Marx, Aristotle, ergon argument, self-realization, normative anthropology
