

Heller Ágnes

## A MARXISTA ETIKA ÖRÖKSÉGE NAPJAINKBAN

---

A marxista filozófia és társadalomelmélet a világ megértésére hivatott a célból, hogy megváltoztassa. Bizonyára nem lehetséges a világot megérteni anélkül, hogy bizonyos értékek mellett el ne köteleznénk magunkat, bár néhány filozófiai irányzat az ellenkezőjét indítványozza. De aligha támogatható az a megállapítás, miszerint valaki részt vehet, vagy részt kellene hogy vegyen a világ *megváltoztatásában* minden előzetes értékelkötelezettség nélkül. Egyes marxisták, Plehanovtól Althusserig kétségtelenül azt tanácsolják, hogy a marxista tudományt szét kell választani azon egyének értékelkötelezettségétől, akik részt vesznek a társadalmi gyakorlatban. Ha egy ilyen javaslat általánosan elfogadottá vált volna, egyáltalán nem beszélhetnénk marxi (vagy még inkább marxista) etikáról, csak olyan személyek magánerkölcséről, akik elfogadják a marxi elméletet és függetlenül ettől cselekedeteiket olyan értékekkel és normákkal összhangban irányítják, amelyek semmilyen módon sem állnak összefüggésben tudományos hitvallásukkal.

Plehanov és Althusser indítványa nem önmagában véve abszurd. Csak akkor válik azzá, amikor a kérdéses teoretikusok egyúttal kijelentik azt is, hogy a marxista tudomány társadalmi-politikai gyakorlatot is jelent. Az alkalmazott tudomány—technológia, a társadalmi-politikai gyakorlat viszont nem. Ez utóbbi magában foglalja azon emberek tudatos cselekvését, akik bizonyos irányú változást *szeretnének* vagy *akarnak* eszközölni. A cél vagy/és a cél irányába történő változás *implicit* kiértékel. Mindenki, aki nekilát a világ egy kívánt vagy akart cél irányában történő megváltoztatásához, vállalja a felelősséget ezért a céleért és a cselekedetért, ha másként nem, hát *implicit*. Ebből következik, hogy *mindazok*, akik nem fogadják el a marxi elméletet, jogosultak arra, hogy etikailag bírálják azok társadalmi-politikai gyakorlatát, akik azt elfogadják. Mivel pedig a marxisták *nem értenek egyet* a marxi elmélet értelmezését illetően, és így teljesen eltérő (esetenként pedig épp ellentétes) társadalmi-politikai gyakorlatot származtatnak belőle, a nézeteltérésben levő marxisták jogosan bírálják egymás gyakorlatát. Nem önkényes

elhatározástól függ, hogy alávetjük-e a szocialista célok és azok adekvát vagy inadekvát gyakorlatát az erkölcsi bíráltnak.

Merőben más probléma az, hogy a marxi elmélet explicite tartalmaz-e bizonyos erkölcsi *kötelezettségeket* azok számára, akik elkötelezték magukat mellette. Önmagában véve egyetlen kiértékelt cél sem ruházza fel a cselekvőket ilyen kötelezettségekkel, még akkor sem, ha a különböző magatartási normák rendszerint sajtóságos érték-javakhoz (*Wertdinge*) kapcsolódnak. Ahhoz, hogy megválaszoljuk ezt a kérdést, újra fel kell nyitni a „Marx-dossziét”. Ha így teszek is, nincs szándékomban egy Karl Marx nevezetű egyén személyes moralitásának elemzésébe bocsátkozni, még akkor sem, ha ez a vizsgált probléma szempontjából nem lenne teljesen irreleváns. Továbbá, egyrészt el kell vonatkoztatnom ezt a kérdéskört a marxi elmélettől, mint egésztől, másrészt figyelmen kívül kell hagynom Marx bizonyos alkalomszerű megjegyzéseit.

A marxi etika domináns hangneme felismerhető már az ifjú Marx disszertációjában. A disszertáció főhősének, Epikurosznak állítása, miszerint „nyomorúságos, de nem szükségszerű szükségszerűségben élni”, Marx alapvető hitvallása maradt egész életében. Epikurosz szerint a szükségszerűség nyomorúságát szabadsággá változtatni egyéni tett, Marx számára ez az osztály feladatává vált. Epikurosz szerint a szükségszerűség nyomorúsága bármikor szabadsággá változtatható; Marx szerint csak „itt” és „most”, az idő elérkeztével. Az „eddig történelem” során szükségszerű volt szükségszerűségben élni. De most már nem az többé. Marx egy döntő szempontból mégis hű maradt Epikuroszhoz: a szabadság számára mindig az *egyének* szabadságát jelentette. Az egyén akkor szabad, ha nincs számára, vagy felette egyetlen *külső hatalom* sem. Prometheus szenvedélyes szavai „gyűlölök minden istent” Marxban erős visszhangra találtak. De Marx hozzátette: az egyén nem lehet teljesen szabad, amennyiben csak gyűlöli az isteneket, ha úgy tesz, mintha istenek nem léteznének. Az ateizmus — hangsúlyozza — csak az első lépés a kommunizmus felé. A szent család titka az evilági család. A túlvilági hatalom csak az evilági hatalom tükörképe. Ahhoz, hogy felszabadítsuk magunkat az előbbtől, függetleníteni kell magunkat az utóbbtól: a gazdasági kényszertől, az államtól, a családtól, a jogtól és az erkölcsi magatartás normáitól is. Ennek az emancipációnak nemcsak a képzeletünkben kell lejátszódnia, mint az epikureusoknál, hanem a *valóságban*: a külső hatalmaknak meg kell szűnniük. A proletariátus világtörténelmi szerepe az, hogy *felszabadítsa* az emberiséget mindenféle külső hatalomtól. Természetesen a *felszabadítás folyamata* határozottan megkülönböztetendő a *szabadság állapotától*. A felszabadítás nem cél, hanem folyamat, mozgalom, amely a szabadsághoz vezet.

Marxnak a minden külső hatalom iránti gyűlölete, különösen pedig a judeizmus és a kereszténység iránti, Nietzsohére emlékeztet. Az abszolút szabadságra, az ember abszolút autonómiájára helyezett marxi hangsúly azonban mindig demokratikus volt. Marx eközben nem felsőbbrendű emberre gondolt, hanem felsőbbrendű társadalomra. Ebben

az értelemben sohasem tagadta meg a felvilágosodás, sőt a liberalizmus örökségét sem: egyetlen individuum szabadsága az összes individuum szabadságának előfeltétele és vice versa.

Az a nézet, miszerint a személy abszolút autonómiája azonos az individuum mint egész abszolút autonómiájával, radikális szakítást jelent a kanti *homo noumenon* és a *homo phenomenon* közötti különbségtétellel. Marx a noumenális és fenomenális individuum egységéért érvelt: A minden külső hatalom nélküli emberi társadalom csak akkor funkcionálhat valójában, ha ez az egység létrejön. Az az elképzelés, hogy a kommunista társadalomban eggyé válik az individuális lét és a nembeli lényeg, és amelyet oly erőteljesen ismertetett a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, Marxnak nem csupán egy olyan ifjúkori túlzása, amit „érett” korában túl kell haladnia. Marx sohasem adta fel ezt a gyönyörű utópiát; gyakran ismételte. A *szent családban* a következőket írja: „Emberi viszonyok között a büntetés *valóban* nem lesz egyéb, mint a hibázónak önmaga feletti ítélete... A más emberekben inkább természetes megváltóit fogja látni a büntetéstől, amelyet ő rótt ki önmagára...”<sup>1</sup> Az *Értéktöbblet-elméletekben* hangsúlyozza: „De a szabad idő, a rendelkezésre álló idő, ... amelyet nem határoz meg... egy külső cél kényszere, melyet be kell tölteni, melynek betöltése természeti szükségyszerűség vagy társadalmi kötelesség, ahogy akarjuk.”<sup>2</sup> Marx érettkori felfogása csak annyiban különbözik az ifjúkoritól, hogy többé nem hisz abban, hogy a *szükségyszerűség* birodalma teljesen legyőzhető. A termelés, a *külső* természettel való anyagcsere megmarad a *szükségyszerűség* birodalma lenni. Bár a természet nem „hatalom”, az az egyszerű tény, hogy az embereknek dolgozniuk *kell* valamit azt *jelenti*, hogy *nem szabadok*. A (társadalmi) *kötelesség* egyenlő a *szabadság hiányával*. Ahol szabadság van, ott egyáltalán nincs *semmilyen társadalmi kötelesség*. A szabadság a kötelességek felett áll, felette mindenfajta kötelezettségnek és „külső célnak”. Nyilvánvaló, hogy mindkét idézetben a nembeli lényeg és az egyén együvé válása feltételeztetik, mert amennyiben nem így volna, el sem képzelhetnénk egyetlen társadalmat sem kötelesség, kötelezettség, sem pedig valamilyen „külső cél” nélkül, amelyet az egyénnek teljesítenie kell. A nembeli és individuális lét egysége azonban nem *moralitás nélküli* társadalmat jelent, hanem azt, hogy az erkölcsi hatalom (autoritás) teljesen „belsővé” válik. Máskülönbé hogyan büntetnénk az emberek *önmagukat*, és miért tennék ezt egyáltalán? Ez az *öntudat* moralitása, a *gyakorlati ész* moralitása, amely „tiszta” annyiban, hogy *semmilyen külső kötelezettség* (semmilyen érdembeli érték) által sem „befolyásolt”, de nem tiszta amennyiben a *homo noumenon* és a *homo phenomenon* nem azonosul.

Az *abszolút autonómia* eszméje (a nembeli és az individuális lét eggyé válása) nemcsak Kant radikalizálását foglalja magába, hanem Hegelnek az intézmények erkölcsössége (*Sittlichkeit*) és a moralitás kölcsönhatására vonatkozó koncepcióját is. Mivel az egyén számára külső hatalomként funkcionáló vagy funkcionálható minden intézmény Marx szerint

eo ipso elidegenedett, a *Sittlichkeit* egy új elképzelését kellett kidolgozni. Csak egyetlen olyan emberi kötelék képzelhető el, amely az individualitás közvetlen kifejezője, és fordítva, ez pedig a személyes emberi kapcsolat. Az emberi közösség az ilyen kapcsolatok tárháza. A kommunizmusban a közösség nem a „természetes” állapotokon alapul, se nem a tárgyak által közvetített. Alkik jártasak Marx opusában, tudják, hogy szerinte az árutermelés inkább hátráltatja, mintsem erősíti a személyes kapcsolatokat. Ugyancsak hangsúlyozta, hogy a szükségszerűség birodalma a kommunizmusban is fennmarad: a termelésben a „tárgyak” azok, amelyek a személyek között közvetítenek, vagy inkább az emberek a tárgyak között közvetítenek. Az emberi természet teljes társadalmiasulása (a nembeli és individuális lét egysége) csak az emberi kapcsolatok teljes társadalmiasulásával (*Vergesellschaftlichung*) jöhet létre. Marx *A német ideológiában* a következőket írja: „... csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság... Az a látszólagos közösség, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben... A valóságos közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik.”<sup>3</sup> (A kommunista társadalomnak, mint a „társult termelők” társadalmának jellemzése *A tőkésben* épp ilyen fajta társadalomra utal.) Következésképpen amíg a közösség önállósíthatja magát az egyénekkel szemben, addig az csak látszólagos közösség, nem pedig valóságos. A közösség egyénnel szembeni „önállósulásának” több formája létezik; az osztályviszony csak egy a sok közül. Ilyen még az állam, a jog, minden viselkedési szabály, minden olyan intézmény, amely az egyéni akarattól és individuális szükséglettől aránylag független logikával rendelkezik, bármely pillanatban. A közösség nem működhet az egyéneken kívüli, az egyének számára külső hatalomként semmilyen tekintetben sem. De, és ez a „de” rendkívüli fontossággal bír, épp ez a közösség, mint minden ember társadalmi köteléke, az egyéni — személyes szabadság előfeltétele. Így eltűnik a *Sittlichkeit* és a moralitás közötti különbség. A hatalom nélküli emberi kötelékek alkotják a *Sittlichkeit*-et, ami önmagában véve nem más, mint az egyéni moralitás viszonya a külső világhoz. Ez a felfogás egyrészt a moralitás közös világának utópiájára emlékeztet Kantnál (*A vallás a tiszta ész határain belül* című művében), másrészt viszont Feuerbachra. A marxi utópia antropológiai-ontológiai alapja azonban más: az szoros összefüggésben áll a történelem materialista felfogásával. Marx tagadja, hogy az „emberi lényeg” az egész történelem folyamán benne találhatik az egyéneken, és hogy azt csak „fel kell tární” a „valódi” közösségben. Szerinte ez a lényeg az egyéneken kívül fejlődött, akik azt a kommunizmusban tehetik újra magukévá. De még ha az emberi lényegét magukévá is teszik, s ha a nembeli és individuális lét eggyé is válik, a hatalom nélküli közösség a maga emberi kötelékeivel továbbra is a lényeg megtestesítője marad. Az ekképp humanizált társadalmi viszonyok (társadalmi kötelékek) alkotják majd nem kevésbé az egyéni (individuális) emberi lényegét.

A szabadság értékének központiságát gyakran hangsúlyozták Marxnál. Hasonlóképpen az *abszolút* autonómia eszméjét is, valamint a mindenemű hatalom tagadását. De sem az egyik, sem a másik nem volt jellemző Marxra. A szabadságot mint legfőbb értéket értelmezte a modern filozófia szinte minden egyes képviselője, sőt a szabadságnak az abszolút autonómiával való azonosításáért harcolt többek között Stirner és Bakunyin is, akik ellen Marx szakadatlan eszmei harcot folytatott. Amennyiben mélyebbre kívánunk hatolni Marx etikai elméletének sajátosságaiban, három további szempontot kell elemeznünk: a szabadság értelmezését, az „eddigi” történelem erkölcsi fogalmainak és normáinak értelmezését, valamint a felszabadítási folyamat elméletét, természetesen mindháromat kizárólag a moralitás szempontjából.

Szabadságnak nevezzük az egyének külsőleg korlátlan fejlődését. És mivel külsőleg korlátlan, ez minden emberi képesség kiteljesedése, sokoldalú fejlődése: „... az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma”.<sup>4</sup> „A kommunizmus alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése.”<sup>5</sup> Ily módon a szabadságot nemcsak negatív, (kizáró), fogalomként kell értelmezni (mint pl. szabadnak lenni mindennemű külső hatalomtól), hanem mint pozitív fogalmat is: szabad személy a *szükségletekben, képességekben, élvezetekben és produktív erőben gazdag egyén*.

Itt most visszatérhetünk a fentiekben vizsgált problémához: az egyéni és nembeli egységéhez. Marx a következőket írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*: „A gazdag ember egyúttal az emberi életnyilvánítás egy totalitását *szükségelő ember*... akiben saját megvalósulása, mint belső szükségszerűség, mint *szükség* existál.”<sup>6</sup> Már említettük, hogy Marxnál a szabadság birodalmában nem létezik a társadalmi kötelesség — ellentétben a szükségszerűség birodalmával, és hogy a társadalmi kötelesség elsovadása nem jelenti a gyakorlati ész *belső* kötelezettségeinek a megszűnését is. A fenti idézetben a belső köteleltséget *szükségnek* nevezi Marx — a „belső szükségszerűség”, a noumenális és fenomenális ember egységét jelzi. Míg a belső (racionális) kötelesség nem kötelesség *formájában* jelenik meg, hanem mint *szükséglet*. Mindazonáltal amint belső *szükségszerűség*, kötelesség is. Ismételten nincs okunk azt hinni, hogy Marx feladta ezeket a gondolatokat későbbi munkáiban. A *gothai program kritikájában* még hangsúlyozza is, hogy a *munka létszükségletté* válik (amit *A tőkében* határozottan tagadott). Az ember totális önfejlődésének — tehát a szabadságnak és az egyének abszolút autonómiájának — „öncéllként” való értelmezése olyan elképzelés, amelyet a felvilágosodás legmagasabb fokaként jellemezhetünk.

Ami viszont a történelem és a kapitalista társadalom rekonstruálását illeti, Marx határozottan elutasította a felvilágosodás álláspontját. Az emberiségnek (vagy bármely partikuláris társadalomnak) sem a morális, sem pedig az intellektuális nevelése nem hozhat radikális társadalmi változást, mert minden morális és intellektuális fogalom ahhoz az adott társadalomhoz *tartozik*, amelyet meg kell változtatni.

Amikor Marx az erkölcsi normákat és fogalmakat a vallással, metafizikával és állammal kapcsolatban tárgyalja — tehát mint ami az érintkezés (*Verkehrsformen*) sajátos társadalmi formáiba ágyazódott, amelyek meghatározott termelési formákhoz kapcsolódnak — akkor a Hegel által *Sittlichkeit*nek nevezett erkölcsi magatartás normáit tartja szem előtt. Függetlenül attól, hogy valaki elfogadja-e azt a tézist, hogy a termelőerők fejlődése a történelmi haladás független tényezője, fenntartás nélkül azonosulhat azzal az elméleti feltevessel, hogy az erkölcsi magatartás normáinak rendszere minden adott kultúra és társadalom esetében lényeges a társadalmi életvitel totalitásának szempontjából. Ami ezt a gondolatot illeti, a történelem materialista felfogása széles körben elterjedt a mai marxista és nem-marxista tudományos értekezésekben. Marx tárgyilagosan tekintett a különböző „ideológiai formákra”, ahogy ő nevezte őket. Igyekezett azokat a maguk valóságában megérteni, „moralizálás” nélkül; más szóval, nem akart rájuk raggatni semmilyen modern moralitást, nem is ítélkezett felettük. Annál inkább sem, mert elidegenülésük ellenére is az *emberiség* megnyilvánulásai voltak. Marxnak ugyanis „kedvenc jellegje” volt a Nihil humani a me alienum puto.

Ugyancsak köztudott, hogy Marx hitt a progresszív világörténelemben. Habár a fejlődés folytonosságát főleg a termelőerők fejlődésének tulajdonította, azt is hangsúlyozta, hogy minden társadalmi alakulat felette áll az előzőnek, és ez így van az „egyenlőtlen fejlődés” és az esetleges visszaesések ellenére is. Ez a felfogás vonatkozik a *Sittlichkeit* fejlődésére is.

Érdekes megemlíteni, hogy a kapitalista társadalom e szigorú és könyörtelen kritikusa a legnagyobb mértékű és döntő fejlődést a humánus társadalmi kapcsolatok terén épp ennek a társadalomnak tulajdonította. A fejlődés „dialektikája” ezen a ponton működésbe lép. Mindent, ami az ember megváltásához szükségeltetik, a kapitalizmus hozott létre, beleértve a megváltót is; csak maga a megváltás a kizárt. Ami a kapitalizmus előtti világot illeti: „Egy meghatározott körön belül itt nagy fejlődések mehetnek végbe. Az egyének nagynak jelenhetnek meg. De szó sem lehet itt sem az egyén, sem a társadalom szabad és teljes fejlődéséről, mert az ilyen fejlődés ellentmondásban áll az eredeti viszonyal. ... Ily módon a régi szemlélet, amelyben az ember jelenik meg a termelés céljaként, ... igen magasztosnak látszik a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként. Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői — feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember termelő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés —, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével, fel nem

mérhető fejlődését öncéllá teszi?”<sup>77</sup> Más szóval, az eddigi társadalmakkal ellentétben, amelyekben a *Sittlichkeit* normái határt szabtak az emberi törekvéseknek (a bőség, gazdagság termelésének is), a kapitalizmus átörtött minden korlátot. Egyetlen külső hatalom sem marad fenn, csak a külső *kényszer*, a *gazdaság* kényszere. A tett — minden külső hatalom kiiktatása — bevégeztetett. A gazdasági kényszer (a tőkés magántulajdon) megszüntetésének feladata az, ami megmaradt.

Tévesen értelmezik Marxtot azok, akik a proletariátusnak bármilyen *morális* küldetést tulajdonítanak. Habár a későbbiekben még visszatérek erre, ennyit ezen a helyen is el kell mondani: a társadalmi vagy történelmi küldetés csak annyiban lehet *morális*, amennyiben a történelem cselekvő tényezője, az *emberi magatartás* olyan autoritásával kerül szembe, amelynek ellene kell szegülni. A kapitalizmus „sírásójának” ugyamias nincs szüksége arra, hogy kétségbe vonjon akár egyetlen érvényben levő erkölcsi autoritási rendszert is, mert a kapitalizmus már minden ilyen autoritást lerombolt. Marx épp azért dicsőítette Ricardo „cinizmusát” mert helyesen fejezte ki a „kapitalizmus szellemét”. A sajátos erkölcsi értékrendszerek manapság nem „kapitalista” jellegűek, hanem Marx szavaival élve inkább kispolgáriak, megkopott maradványai egy letűnt világnak. Csak egy hatalom maradt még: az állam. Az állam azonban nem *morális* hatalom, hanem egyszerűen a polgári-kapitalista társadalom megbízottja, legalábbis így hitte Marx. Az állammal való összeütközés során a proletariátus „küldetése” nem „erkölcsi küldetés”, hanem politikai: megszüntetni, szétzúzni azt, és felhasználni saját céljaira.

A *Sittlichkeit* különféle struktúráinak antropológiai-etnológiai megértése, és az erkölcsi ítélkezéstől való igazolt tartózkodás Marxtot nem korlátozta abban, hogy a *történelem* ítélőszéke elé állítsa ezeket a struktúrákat, ahogy ő mondta: egy eljövendő „emberi (humánus) társadalom” szemszögéből. Az erkölcsi magatartás mindennemű külső autoritása, lerombolásának történelmi *haladásként* való üdvözlése, már önmagában véve is történelmi ítélet. Az emberi magatartás külső autoritásai, a meghatározás szerint, elidegenültek. Bármilyenek is legyenek valós értékei és kötelezettségei, az egyének épp ezeknek, az általuk kreált értékeknek és kötelezettségeknek az *alárendeltjei*: valamennyi *átlagosra* redukálja az emberek individuális különféleségét és így meggátolja önfejlődésüket; mindegyik a hatalmi rendszert erősíti, és mindegyik szenvedést okoz (elsősorban azoknak, akiken uralkodnak). Az uralkodó erkölcsi eszmék mindig az uralkodó osztály eszméi. De az osztály léte és az osztályerkölcs *önmagában véve* az uralkodó osztály számára sem kevésbé elidegenedett, mint az elnyomott osztály számára, még akkor sem, ha az uralkodó osztály az elidegenedés állapotában kényelmesen, az elnyomott viszont kényelmetlenül érzi magát. Így a történelmi materializmus visszatér az abszolút autonómiának, minden ember szabad önfejlődésének értékéhez. Marx intenciója az, hogy a külső hatalom min-

den rendszerét morális értékelés nélkül értse meg, mert ő az „emberiség” igazi történelme szempontjából ítéli meg valamennyit — *negatívan*.

Az erkölcsi *motiváció* marxi felfogásának kulcsa a *Sittlichkeit* marxi értelmezése. Annak ellenére, hogy Marx csak szórványos utalásokat tesz erre a problémára, gondolatai viszonylagos pontossággal rekonstruálhatóak. A következőket írja *A német ideológiában*: „A komunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni, és nem fogják fel elméletileg ezt az ellentétet... ideológiai formájában, hanem kimutatják anyagi szülőhelyét, ezzel pedig az ellentét magától megszűnik. A kommunisták egyáltalán nem prédikálnak *morált*... Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb.; ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás, *éppen* az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája.”<sup>8</sup> Marx szerint épp a tőkés társadalom az, amelyben lelepleződik az egoizmus és önfeláldozás közötti ellentét motivációs konfliktusa. Az ellentmondást maga az adott társadalom hozta létre, az emberek pedig akarva-akaratlan részesei és szenvedő alanyai ezeknek. Ennek tudható be, hogy a kommunisták nem prédikálnak a moralitásról, nem pedig annak, hogy *közömbösek* vele szemben, mint ahogy azt a fenti idézet tolmácsolói közül sokan állították. Marx, aki ógörög filozófiából írta disszertációját, aki betéve ismerte Arisztotelészt, azt értette a szavakon, amit leírt, nem pedig mást. Kétségtelen, hogy az egoizmus és önfeláldozás közötti konfliktus teljes mértékben hiányzott a filozófiából az ógörögök óta. Arisztotelész szerint minden ember célja a boldogság. A boldog ember a jó ember. E meghatározás szerint a boldog ember a jó polgár. Minden szabad emberi kapcsolat *kölcsönös*. A jó állam a létalapja a jó embernek és fordítva. A barátság alapja a kölcsönös haszon, a kölcsönös öröm (kedvtelés) vagy a kölcsönös művészeti aktivitás. Elképzelhetetlennek tűnt az egoizmus és önfeláldozás, mint az erkölcsi világ két tipikus és ellentétes pólusa. Marxnak kétségtelenül igaza volt, amikor azt feltételezte, hogy ez a motivációs konfliktus nem „örökkévaló”, hanem a kapitalista élet-világ sajátja. Másrészt, Marx a tőkést nem erkölcsi monstrumként ábrázolta. Inkább szembeszállt Stirnerrel: »A kapzsi«, aki itt tisztátalan, szentségtelen egoistaként, tehát közönséges értelemben vett egoistaként lép fel, senki más, mint a morális gyermekbarátok és regények által agyoncsépelet, a valóságban azonban csak abnormalitásként előforduló alak, semmiképpen sem a kapzsi burzsoák képviselője, akiknek, ellenkezőleg nem kell sem a »lelkiismeret intelmeit«, a »becsületérzést« stb. megtagadniok, sem pedig a kapzsiság egyetlen szenvedélyére korlátozniok.”<sup>9</sup> Amikor Marx elítéli a „predikáló moralitást” többek között azt érti rajta, hogy a tőkésék nem vonhatók *erkölcsi felelősségre* a kapitalizmus miatt. Ezt a figyelmeztetést később megismétli *A tőkében*. Ebből az következik, hogy a tőkésék bár elítélendők, nem *büntethetők* a proletárforradalom alatt vagy után azért a tényért, hogy tőkésék voltak. Ez jelentős következtetés, amelyet csak



nagyon kevés marxista, talán csak Rosa Luxemburg értett meg. A kapitalistáknak csak annál az egyszerű oknál fogva történő tömeges fizikai kiirtása, hogy kapitalisták voltak, ahogy ez az októberi forradalom után történt, önmagában véve inautentikussá teszi Leninnek minden Marxra vonatkozó utalását.

A német ideológiából idézett fenti szöveg a *Gazdasági filozófiai kéziratok*ban kifejtettek újrafogalmazása. Marx érvelési módja a következő: „A nemzetgazdaságtan morálja a szerzés, a munka és a takarékoság, a józanság — de a nemzetgazdaságtan azt ígéri, hogy kielégíti szükségleteimet. A morál nemzetgazdaságtana a jó lelkiismeretben, erényben stb. való gazdagság, de hogyan lehetek erényes, ha nem vagyok, hogyan lehet jó lelkiismeretem, ha semmit sem ismerek? — Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez...”<sup>10</sup> Érdemes azonban megemlíteni, hogy a német ideológiával ellentétben Marx itt a munkás motivációs konfliktusára utal, nem pedig a kapitalistáéra. Tehát nyilvánvaló, hogy az egoizmus kontra önfeláldozás konfliktusa nem más, mint a gazdasági törvényszerűségek és az erkölcsi normák közötti konfliktus kifejezője, amelyeknek képtelenség egyidejűleg eleget tenni. Mikor később Max Weber a modern világ istenségeinek sokaságára utal és arra a problémára, hogy egyszerre csak egyet szolgálhatunk közülük, közelebb állt Marxhoz, mint azt magáról valaha is hitte volna.

Nagy különbség van azonban Weber és Marx között, amely az előző szkepticizmusában és az utóbbi messiánus optimizmusában gyökerezik. Amikor Weber szembekerül a modern moralitás dilemmáival — a nehézségeket a tevékenységek hordozóira, különösen a politikai tevékenységek hordozóira helyezi át — szkepticizmusa ellenére legalább megkísérelti felállítani a cselekvés és ítéletkezés tömör, erkölcsi alapelveit. Még ha ez a „felelősség etikáját” támogató elméleti indítvány távol áll is a kielégítőttől, a megoldandó probléma iránti fogékonysága magában véve is érdem. Marx, az optimista messiás azonban soha meg sem próbálta létrehozni a cselekvés valamiféle erkölcsi alapelveit, és a marxizmus drágán fizetett ezért a mulasztásért. Ez a mulasztás azonban nem valami, az erkölcsiséggel szemben tanúsított közömbösségnek tudható be, hanem inkább az abszolút iránti elkötelezettségének.

Az „eddigi történelemben” a moralitás elidegenült volt; az emberi lények az erkölcsi magatartás külső autoritásainak voltak alávetve. A legutolsó osztálytársadalomban az erkölcsi magatartás ezen külső autoritásai lerombolódtak és megszületett a szükségletekben gazdag, törekvéseiben határtalan új individualitás. De az emberek belső irányítója (az öntudat) összeütközésbe kerül az egyetlen (nem morális) kényszerrel, a kapitalista gazdaság kvázi-természetes törvényeivel. Nincs többé szükség külső morális elvekre. Ha a „belső irányítás” utolsó akadálya megszűnik az emberek azok lesznek végre akik: szabad egyéniségek, „erkölcsi orgánusuk” — tudatuk teljes képességeivel.

A kapitalizmus sarjai természetesen behatoltak az egoizmus és altruizmus konfliktusos motivációi közé. Ahhoz, hogy szabad és egyetemesen

kitárulkozó individuumokká váljanak, az embereknek *meg* kell *változniuk*. Az emberek önmagukat alakítják. Nem változhatnak azonban anélkül, hogy a világot is meg ne változtatnák. A világot változtatva pedig maguk is változnak *majd*: a *forradalom* folyamatában. A forradalom *totális* forradalom lesz, és ez magában foglalja az emberek totális megváltozását is. Még ha Marx nem is hitte azt, hogy a totális forradalomból születő főnix egyszeriben teljesen szabad, szükségleteiben gazdag emberi lény lesz is, hitt abban, hogy a totális forradalom után az embereknek a teljes szabadság és a külső/belső jólét irányába történő fejlődése akadálytalanul folyik majd. Marx a *Grundrisse*-ben a következőket írja: „A szabad idő — amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát *természetesen* más szubjektummá változtatja . . .”<sup>11</sup>

Ez a „természetesen” sokatmondó. Marx számára nemcsak az volt, „természetes”, hogy a világot változtató emberek önmagukat is alakítják e folyamatban (ez túl nyilvánvaló), hanem az is, hogy ez az önmegváltoztatás meghatározott *irányba* történik (a szabadság, bőség és hasonlók irányába). Marx számára nemcsak az volt természetes, hogy a szabadidő megváltoztatja az embereket, (ez szintén túl nyilvánvaló), hanem az is, hogy ez a változás meghatározott irányú (az egyéniség teljes és sokoldalú fejlődését szolgálja).

Az előbbi szilárd hitben van egy elméleti tévedés. A fogyatékoság oka a „jobb irányába történő változás” felcserelése az egyszerű, tiszta változással (ez utóbbi valóban „természetes”, az előző azonban távol áll a természetestől). Álláspontom szerint nincs szükség a változást szabályozó semmilyen morális elvre, ha a változás *mindenképp* a legfőbb jó irányába vezet.

Az a szilárd meggyőződés, miszerint a totális forradalom létrehozza „az igazán emberi” világot, nem feltételezi a forradalom hordozóinak erkölcsi felsőbbrendűségébe vetett hitet. Marx sosem állította azt, hogy a proletariátus *erkölcsileg* felsőbbrendű minden más társadalmi osztálynál. Valahányszor érintette a problémát, inkább hangsúlyozta az ellenkezőjét. A következőket írja *A szent családban*: „Ha a szocialista írók ilyen világtörténelmi szerepet tulajdonítanak a proletariátusnak, ezt semmiképpen sem azért teszik, mert a proletárokat *isteneknek* tartják. Éppen fordítva. Mivel a kialakult proletariátusban gyakorlatilag kiteljesedett a minden emberiségtől, még az emberiség *látszatától* való elvonatkoztatás is . . . ezért lehet és kell, hogy a proletariátus felszabadítsa önmagát. De nem szabadíthatja fel önmagát anélkül, hogy meg ne szüntetné saját életfeltételeit. Nem szüntetheti meg saját életfeltételeit anélkül, hogy meg ne szüntetné a mai társadalom *összes* embertelen életfeltételeit . . .”<sup>12</sup> Marx még tovább megy abban, hogy a felszabadítási folyamatnak (a proletariátusé és az emberisége egyidejűleg) nem kell *célként* jelen lennie a forradalom szubjektumai számára. A célt maga a történelem tűzi ki, anélkül, hogy azt a történelem cselekvő tényezői kijelölnék: „Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész

proletariátus időlegesen mit *képzeli* el céljának. Arról van szó, hogy *mi* a proletariátus, és hogy a *létének* megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni.”<sup>13</sup>

Ez valóban hiper-hegeliánus felfogás. A felszabadítást nemcsak úgy *képzeli* el, mint a szükségszerűség felismerését, hanem a szükségszerűség felismerése önmagában véve *szükségszerű* (egy szükségszerű motiváció eredménye, „Nem”). Tehát a cél nem *választott*, az egyszerűen „adott” és ezért nem funkcionálhat *értékként*, mint a cselekvést szabályozó eszme (idea). Tudjuk, hogy minden erkölcsi kötelezettség érték-javakhoz (*Wert-dinge*) kapcsolódik. Ha az emberi közösségben, az egységbe rendeződött rétegben, vagy osztályban egyáltalán nincsenek elfogadott érték-javak, nem lehetnek erkölcsi kötelezettségek sem. Ha a proletariátus legalább önmaga és az emberiség felszabadítását nem rögzíti mint *kiértékelt célt*, akkor mint osztály híján van minden erkölcsi kötelezettségnek. Nincs helye semmilyen etikának épp annak az osztálynak az esetében, amelynek feladata a *teljesen* morális világ megalapítása.

Nem csoda tehát, hogy azok a marxisták, akik részt vettek a *valóságos* proletariátus mindennapi harcaiban, nem tudtak mihez kezdeni Karl Marx hatalmas filozófiai alkotásával, saját ideológiájuk kútfőjével. Az, hogy Marx általános elméletének etikai vonatkozásait *tévesen értelmezték*, nemcsak e marxisták hibája volt.

Csak néhányat sorolok fel a különböző téves értelmezések közül. Míg Marxnál az erkölcsi fogalmak és normák a társadalmi élet folyamatának egészébe ágyazódnak, addig a marxisták az erkölcsöt mint az *osztályérdek* pusztá kifejezőjét értelmezték. Míg Marx szerint *minden* osztály moralitása a definícióból eredően *elidegenedett*, a marxisták inkább azt hangsúlyozták, hogy a proletariátus osztályerkölcse az „igazi” (The good one). Az egoizmus és önfeláldozás Marx által leírt konfliktusát, amelyet a *tőkés társadalom* kifejezőjének tartott a továbbiakban nem vették számba és nem elemezték azt konfliktusként egyáltalán. Épp az ellenkezője történt. Marx követőinek szavával élve a proletariátusnak saját osztályérdekeit kellett követnie, a munkásoknak mint egyéneknek azonosulniuk kellett osztályuk érdekeivel, amely állítólag egyéni érdekeik felett állt. Még *fel* is kellett *áldozniuk* egyéni érdekeiket a magasabb célokért. Pontosán ez az az erkölcs, amely Marx szavaival élve *teljesen elidegenedett*. Ez az elidegenedett (elidegenedett — marxi értelemben) erkölcs lett a Marx utáni marxizmus hitvallása szerinti etika.

Ennélfogva, paradoxonszerűen, a „hasznosság”, amelyet Marx még legrosszabb álmaiban sem tartott a *helyes* cselekedetek alapjának, egy olyan etika sarkkövévé vált, amely nevét épp tőle kapta. Például Pannekoek, a II. Internacionálé köré tömörülő legnagyobb elmék egyike kétségbe vonta az utilitarista redukcionizmust. Ha az erkölcsöt egyszerűen levezethetnénk az osztályérdekekből, írta „az erkölcsi ítélet mindannyiszor helyettesíthető lenne az intellektuális ítélettel (*Vernunftsurteil*) azáltal, hogy felbecsüljük a hasznot és kárt a társadalom szempontjából”.<sup>14</sup> De miután bírálta a redukcionizmust, az erkölcsöt végezetül a következő-

képpen definiálta: „Nem az az erkölcsös, ami az osztály számára hasznos, hanem az, ami általában és rendszerint megfelel az osztály javának és érdekeinek.”<sup>15</sup> Plehanov a marxi „hiper-hegelianizmust” visszatéríti a tradicionális hegelianizmushoz. Marxhoz hasonlóan hangsúlyozza, hogy a proletariátus történelmi tette szükségszerűség, de úgy vélte, hogy ennek a szükségszerűségnek a *felismerése* már maga a *szabadság*: „... a tudatlanságtól és az eszményi és valós közötti ellentmondás béklyóitól való szabadság.”<sup>16</sup> Marx nyilvánvalóan sosem mondta vagy hitte, hogy a szükségszerűség bármilyen fajtájának *felismerése* szabadság lenne, e fogalom bármely lehetséges értelmezése szerint.

Plehanov szigorúan megkülönböztette a „tudományos szocializmust” a proletariátus „ideáljaitól”. Az első betekintést nyújt számunkra a történelmi fejlődés (szabadság) szükségszerű tendenciáiba, a másik pedig erkölcsi motivációkkal lát el bennünket. Az eszme és a valóság kibékítéséből következik, hogy minél kifejezettebben vezérelnek valakit a belső motivációk a szükségszerűségbe, annál magasabb lesz az erkölcse. Plehanov olyan messzire megy, hogy erre a kölcsönös összefüggésre vonatkozóan *általános* megállapítást tesz: „minél energikusabban harcol az ember társadalmi ideáljainak megvalósításáért, *annál nagyobb az önfeláldozása*, ebben a harcban, annál magasabbra lép az erkölcsi tökély létráján.”<sup>17</sup> Függetlenül az ilyen általános megállapítás (cseppet sem vesztélytelen) abszurditásától, nyilvánvaló, hogy a Marx által a tőkés társadalom jellemzőjeként emlegetett egoizmus és önfeláldozás közötti ellentét az előbbieken teljesen figyelmen kívül maradt. Az egoizmust és önfeláldozást Plehanov nemcsak hogy „kibékíti”, hanem a hiteles marxi etika letéteményeseként még dicsőíti is: az osztályegoizmust egyik részről, másik részről az egyéni önfeláldozását. A fenti elmélet szerint az *osztályérdek* alkotja a „szocialista erkölcsöt”, és ezért van az, hogy az egyéneknek fel kell *áldozniuk* magukat ezért az érdekért, amennyiben az erkölcsi tökély magasabb fokára kívánnak lépni. Az ilyen felfogást Marx úgy minősítette volna, mint a totális elidegenedés etikáját, mivel előfeltételezi az osztályérdek *külső autoritásként* való funkcionálását az egyénnel szemben, akik a maguk részéről kénytelenek teljesen alávetni magukat eme külső autoritásnak. Lenin későbbi megjegyzése, miszerint *minden*, ami a proletariátus érdekeit szolgálja, *jó*, csak kiegyesztette e vesztélyes, téves értelmezést.

Az utóbbi megfogalmazást általában és helyesen, utilitaristának tartják. De vannak további implikációi is. A *Mi a teendő?*-ben Lenin azt írja, hogy a proletariátus *nincs tudatában* valódi érdekeinek (tudata önkéntelenül *burzsoá* tudat), és hogy csak a marxista elitnek van világos képe a *valódi* érdekről. Lenin óta a „jót” a professzionális forradalmárok és a párt alkotta elitnek az elképzeléseivel, céljaival azonosították. Eredményként a „mindaz, ami a pártot szolgálja, jó” (minden más pedig rossz vagy gonosz) — szállóigévé vált. Az egyén *vak önfeláldozással* tartozik a pártnak, az osztályérdek e letéteményesének. A marxista fi-

lozofia — a szupper-felvilágosodás filozófiája így válik az „elsötétítés” ideológiájává.

A XIX. század utolsó évtizedétől errefelé egyes szociáldemokrata teoretikusok felismerték, hogy az utilitarista redukcionizmus (az „önfeláldozás eszményével” kombinálva) nem válik be, sőt bizonyos veszélyeit is megsejtették. E veszély orvoslására volt hivatott az az indítvány, miszerint össze kell kapcsolni a marxi „tudományt” a kanti etikával. A problémát Staudinger nagyon *világosan* fogalmazta meg: „Die einfache Tatsache der Beteiligung an der Gesetzgebung schliesst die *Verpflichtung ein, an der Gestaltung der Ordnung mitzuwirken*. Da aber *fehlt auf einmal* der Masstab für das, was gut ist, den früher die konkrete, diktierte Ordnung ganz von selber darbot. Wonach soll sich jezzt der Mensch... richten, wenn er ernstlich fragt, woher er den Masstab zur Entscheidung findet, wenn er selber *neu ordnen soll?*”<sup>18</sup>

Staudinger nem magyarázta félre Marxot, hanem megpróbálta *kiegészíteni*. Nyilvánvaló, hogy az a nézet, miszerint a szocialista tervezetnek szüksége van az erkölcsi cselekedeteket szabályozó elvekre és kötelezettségekre, ellentmond a marxi koncepciónak, mely szerint ilyen elvekre és kötelezettségekre nincs szükség. Ez az elgondolás azonban sokkal kevésbé problematikus, mint a Staudinger által bírált „ortodox” marxisták ideológiája és a Marx filozófiája közötti áthidalhatatlan szakadék. Lényeges különbség van azon szocialisták között, akik elfogadják az érvényben levő külső elveket (ami kétségtelenül elfogadhatatlan volt Marx tulajdon elmélete szempontjából) és azok között, akik alávetik magukat az „osztályérdeknek” vagy vakon engedelmessé válnak egy pártnak. Én jogosnak ítélem a kérdést, s ugyancsak hiszek abban, hogy ki kell dolgozni (vagy el kell fogadni) bizonyos *kötelező* alapelveket. Azonban Staudingernek a kérdésre adott válasza elég erőtlen, beteges: „Was den Zusammenhang des Lebens freiwollender Menschen *fordert*, ist *gut*, was ihn *hemmt* oder *mindert*, ist *schlecht*.”<sup>19</sup>

Ez a kötelezettség nem minősíthető kanti formulának és ugyanakkor üres is. A „szabadságkereső” (*freiwollende*) személy nem azonos a szabad gyakorlati ész akaratával. Ahhoz, hogy az alapelveket betartsák, az érdekelteknek tudniuk kell, hogy *kik* azok a „szabadságkereső emberek”, és *határozniuk* kell a kérdéssel kapcsolatban, amelynek egyébként semmi köze sincs a formula által sugallt kötelezettségek betartásához.

A témával kapcsolatos egyik legérdekesebb vita Otto Bauer és Kautsky között alakult ki. Bauert nem a szocialista cselekvés sajátos alapelveinek problémái foglalkoztatták, hanem más szemszögből közelítette meg a kérdést. Ragaszkodott — helyesen — ahhoz, hogy minden erkölcsi döntés *egyéni* és nem vezethető le sem a történelmi szükségszerűségből, sem az osztályérdekből. A következőképp fogalmaz: „Az erkölcsi jelenségeket tudományos vizsgálat alá helyezni... és választ adni az élet erkölcsi dilemmájára, amely abban a szenvedélyes kérdésben fogalmazódik meg... mit tegyék? — két teljesen különböző probléma.”<sup>20</sup> Bauer nem

kovácsolt új szabályokat, inkább a kantihoz csatlakozott: Egy személyt nem használhatnak pusztá eszközzül más személyek. Bauer nagyon érdekes argumentummal igazolja a kanti formula elfogadását sugalmazó indítványát: „Ki merné azt állítani, hogy egy szocialista társadalomban egy embert vagy embercsoportot egyszer sem használnak merő eszközként anélkül, hogy ugyanakkor önmagukban vett célként is ne használnák őket?”<sup>21</sup> Mivel Kautsky etikája ezt a lehetőséget *ex principio kizarta*, így nem is próbálta megválaszolni a kérdést. Azt állította, hogy az emberek a jelen társadalomban is rákényszerülnek arra, hogy más személyeket pusztá eszközzül használjanak, és mivel mi a jelen szereplői vagyunk, a kanti formula nem ad számunkra tanácsot konfliktusainkban. Leegyszerűsítve, amíg a kategorikus imperatívusz ellentmondásos (és bizony az — elvi okokból), addig nincs is semmi „haszon” belőle. Kautsky az erkölcsi kérdést „tudományossá” változtatja: „A történelem materialista felfogása valóban nem nyújt mindig lehetőséget minden egyes egyéni cselekedet megértésére annak ellenére, hogy az ilyen megértés szükséges. De a történelmi materializmus megnyitja az utat az ezen egyéni cselekedetek felett gyakorolt erkölcsi bírálat szükségességének megértése felé.”<sup>22</sup> A fenti állítás alapjául a következő gondolat szolgál: az optimális cselekedet optimális „tudáson” alapul, és minden optimális cselekedettől való eltérést optimális „tudással” meg lehet magyarázni. Kautsky gondolata nem más, mint Engels azon megfogalmazásának a kifejtése, miszerint a „szabad akarat” „szakértelemmel hozott döntést” jelent (*Anti-Dühring*), ami teljes egészében pozitívista tétel. Megoldásainak hiányossága ellenére Kautsky legalább megpróbált szembenézni az etikával, mint problémával. Egyidejűleg foglalkoztatta a „materializmus” megőrzése és az „erkölcsi motiváció” magyarázata. Összekapcsolta Darwint Marxszal. E törekvésében olyan messzire ment, hogy kijelentette: erkölcsi motivációinkat az állatvilágtól örököltük, beleértve a „demokráciára való érzékünket” is. Bármennyire nevetségesen hangzik is, ezt az elméletet a demokrácia védelmére szánta és annak felismeréséül, hogy motivációs rendszerünk relatíve független a „feléptümeny” örökké változó eszméitől.

Ugyanakkor, mind inkább napirendre kerül az erőszak problémája. Ez szintén új megközelítés Marx eredeti problematikájához viszonyítva. Marx az erőszakról úgy vélekedett, mint fontos, ám legfeljebb másod- vagy éppen harmadrendű tényezőről. Minden külső hatalom egyben erőszakkal is jár, vagyis kényszert eredményez. Az államot mint az erőszak gyakorlóját definiálják, s ugyancsak annak tekinthető a jog is a szó tágabb értelmében. A proletárforradalomnak (a polgárháború egyik típusa) le kellett rombolnia az államot. De az a kérdés, hogy egy ilyen forradalom folyamán hány embert kell majd megölni, kit kell megölni és hogy az öldöklés igazolt-e, sohasem vetődött fel Marxban. Csak korrekt feltetelezés az, miszerint Marx úgy értékelte, hogy a forradalom követelte emberáldozatok nem lennének mérhetetlenül nagyok. Szerinte a kapitalizmus egy *hanyatló* gazdasági rendszer, és egy betegeskedő társadalom

megdöntése nem igényelhet sok vérontást. Marx úgy gondolta, hogy az államhatalom könnyű zsákmánynak ígérkezik, és a forradalmat főleg úgy képzelte el, mint az önszervezett proletariátus tőke ellen irányuló intézkedéseinek sorozatát. Annak a rövid periódusnak, amelyet Marx a „proletariátus diktatúrájának” nevezett, semmi köze sem volt a *terrorhoz*. De pont terror, terrorizmus volt az, ahogy azt az orosz nihilisták kivitelezték, és ez az erőszak problémáját erkölcsi kérdéssé változtatta. A *Narodnaja Volya* terrorját egyhangúlag *történelmileg igazoltnak* minősítették. A megválaszolásra váró kérdés azonban az volt, hogy vajon a történelmi igazolás egyúttal erkölcsi igazolást is jelent-e? Szinte minden marxista zavarban van, ha szembekerül ezzel a kérdéssel. A marxistáknak, akik sokkal inkább a „történelmi szükségszerűség” és a társadalmi-politikai ítéletek jegyében nevelődtek, mintsem valamely erkölcsi doktrínáiban, könnyebb volt *politikai* szempontból, mintsem etikaiából helyteleníteni a terrorizmust (mint a végső célhoz viszonyítva inadekvát eszközt). Még Bernstein is arra a következtetésre jutott, hogy ha figyelembe vesszük, hogy a „ne ölj!” normáját különben is mindig megszegik, ha azt a proletariátus érdeke „csaknem szükségszerűsége” teszi, ölni is *lehet*. Figyelmen kívül hagyta azt a nyilvánvaló tényt, hogy a második megállapítás nem következik az elsőből. Azonban az öldöklés nem válhat a szocialisták szokásává, mert amennyiben így lenne, „inkább lemondunk a szocialista társadalomról”.<sup>23</sup> Érdeemes megemlíteni, hogy Sorel, aki könyvet írt az erőszakról, hevesen ellenezte a jakobinusokat csodáló, „revizionista” Jauré által helyeselt terrorizmust.

Lukács már egy jóval magasabb szinten szintetizálta a „marxista etikára” vonatkozó összes vitát az 1919—1922 között írt tanulmányaiban. A „történelmi szükségszerűsége” vagy az „osztályérdekekre” vonatkozó utalásai csak az adott kor marxista felfogásának megegyezésen alapuló nézeteit juttatták kifejezésre, de szintézise fontos új elemeket is tartalmazott és az egész problémakörnek egy egészen új szemléletmódját tárta fel.

A kommunista társadalom lukácsi értelmezése valójában ortodox marxista, még akkor is, ha szótára némiképp el is tér Marxtól. Fő álláspontja a következő: „A kommunizmus végcélja egy olyan társadalom felépítése, amelyben a cselekvések szabályozásában a jog kényszerének helyét az erkölcs szabadsága veszi át.”<sup>24</sup> Ez az abszolút szabadság képzelete, mindennemű külső autoritás, minden fajta, az egyénekre kényszerített „kötelesség” nélkül; egy olyan képzet, amely mint a Marxé az egyéni és nembeli egyé vállását előfeltételezi — a *homo phenomenon* és *homo neumenonét* egyaránt, kiegészítve az ember tudat-irányította jellegét.

Mindamellettt Lukács egy olyan problémával is szembenézett, amelyet Marx sosem ismert el: a legfelső cél megvalósításának *morális előfeltételeivel*, mely előfeltételeknek eleget kellett volna tenni. Lukács szerint a proletariátusnak erkölcsi küldetése volt, a kommunista pártnak ugyancsak. Nekik kellett volna megtestesíteniük azonmód mindazokat az ér-

tékeket, amelyek megvalósítását a jövő feladatául tűzték célul. Mi több a jövő függött a jelen történelmi tényezőinek moralitásától: „a proletariátuson múlik, megvalósítja-e már most azt, hogy »véget érjen az emberiség őkora«, a gazdaság uralma az ember, a jog, az intézmények, a kényszer uralma az erkölcs fölött.”<sup>25</sup> Vagy: „a szabadság birodalma emberi ideáljának ezért a kommunista pártokban ikeletkezésük pillanatától kezdve a cselekvés tudatos elveként, az élet mozzgóerejeként kell hatnia.”<sup>26</sup> E két egyáltalán nem marxi kiemelés két különböző következtetést tartalmaz, amelyek egymással szoros összefüggésben állnak. Egyrészt Lukács, Marxszal ellentétben felismeri, hogy a szükséges változás semmi esetre sem szükségszerűen a „jó irányába történő változás”. A jó (Marx értékideálja) alapelvét szigorúan be kell tartani, az kell, hogy a történelmi tényezők hajtóerejévé váljon, mert különben a világ megváltoztatása az eredeti elképzelésektől eltérő, vagy épp ellentétes irányt vehet. Ezáltal a Kell, ez az erkölcsi kötelezettség bevonult a marxizmusba. Másrészt Lukács *istenítette* a proletariátust és a kommunista pártot. Míg Marx azt hangsúlyozta, hogy a proletariátus azért *fogja* megvalósítani történelmi szerepét, mert teljesen dehumanizálódott, és így a belső *kényszer* (*Nem*) hatására kénytelen azt eljátszani, addig Lukács épp az ellenkezőjét hangsúlyozza: a proletariátusnak és a kommunista pártnak erkölcsileg az emberiség *felett* kell állnia ahhoz, hogy megfeleljen ennek a történelmi szerepnek. Tehát az erkölcsi alapelveken levő hangsúly Lukácsnál *visszahat*. Még ha ez az elmélet nyitva hagyja is a kérdést: azzá válik-e a proletariátus és a párt, amivé válnia kell, a választás csak névleges. Lévén, hogy Lukács megerősítette azt az elméletet, miszerint a kommunista társadalomba való átmenet történelmi *szükségszerűség*, csak egy valós választás marad: a párt és a proletariátus tetteinek *szubsztanciális korrektségébe* vetett hit. Ezen az alapon a vak hitet a józan gondolkodás és az értelem váltja fel. Még azokban az időkben is, amikor a párt olyan tetteket dicsőített, amelyek messze, a korabeli emberiség erkölcsi mércéi alatt maradtak, a fenti elmélet értelmében az emberi erény letéteményeseként kellett azt üdvözölni.

Ugyanez a kétértelműség követhető nyomon az erkölcsi *alapelveket* illetően Lukács munkáiban akkor, amikor az erkölcsi *döntésről és motivációról* beszél. Lukács hangsúlyozza, hogy minden erkölcsi döntés visszavonhatatlanul *egyéni*, és hogy mindenkinek egyedül kell döntenie és vállalnia a teljes felelősséget a döntésért és annak következményeiért. Még meg is fogalmazza a jó erkölcsi döntés sajátos *posztulátumát*. Ezzel megoldja a Staudinger által felvetett problémát (a világ *megváltoztatására* vonatkozó kategorikus imperatívusz alkalmazását illetően), meg-hozzá sokkal magasabb szinten és filozófiai szempontból következetesebben, mint azt Staudinger tette. A fent említett posztulátum a következő: „Az etika az egyénhez fordul, és ennek a beállítottságnak szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem-cselekvésén múlna a világ sorsának a fordulata...”<sup>27</sup>



Természetesen ez a követelmény nem kategorikus (csak formáját tekintve), mivel előzetes *tudást* feltételez a jövőről, amelytől a „világ sorsa függ”.

Lukács *tudatában* van imperatívusza nem-kategorikus voltának. Ugyancsak tudatában van annak is, hogy az említett posztulátum *el-lentétben* áll egy másikkal, nevezetesen a tradicionális kanti formulával, amely szerint az ember sohasem használhatja a másik embert pusztá eszközként. Végezetül Lukács tudatában van annak, hogy az utóbbi (kanti) formula *erkölcsileg* magasabban áll (az előzőnél). Elképzelése szerint vannak *ellentétes kötelességek*, ami olyan megállapítás, amelyet Kant elvetett. De amennyiben valaki e kategorikus imperatívusszal szemben a hipotetikus imperatívusz mellett döntene, tudnia kell, hogy feláldozta a legfelsőbb erkölcsi kötelességet. Miért áldozná fel — vetődik fel a kérdés — bárki is a legfelsőbb erkölcsi kötelességet egy másikért? Az egyedüli ok az lehet, hogy a másik, a választott kötelesség összefüggésben áll a *legfelsőbb jóval*, (a kommunista társadalommal). A legfelsőbb jó és a legfelsőbb erkölcs megkülönböztetése egy célt szolgál: egy moralitás erkölcsi igazolását, nevezetesen a terrorét. „Csak annak gyilkos tette lehet erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad.”<sup>28</sup> És Lukács Hebbel Juditját idézi: „És ha az Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — ki vagyok én, hogy az alól magamat kivonhatnám?”<sup>29</sup> Felesleges megjegyezni, hogy az efféle érvelés teljesen idegen volt Marxtól. A világ bűnét vállaló és azt megváltani akaró hős/hősnő, a történelmi dráma e bűnön és erkölcsi áldozaton tűnődő magányos hőse olyan távol állt mindentől ami Marxra emlékeztet, hogy semmilyen további fejtegetés nem szükségeltetik. Az ilyen jellegű hős-bálványozás Lukácsnál kétségtelenül weberi örökség éppolyan mértékben, mint a karizmatikus vezérek iránti elragadtatása. Pontosan e nyilvánvaló befolyás miatt van az, hogy Webernek Lukácsról írt bírálata a *Politics as Vocation*-ban, amelyet a lukácsi „végcél etikájához” címzett, nem meggyőző. A „felelősség etikájának” weberi politikusa, aki cselekedetének minden lehetséges következményét mérlegeli, különbözik a lukácsi hőstől olyannyira, hogy nincs is „végcélja”. A „felelősség etikája” normáinak figyelembevétele azonban még nem gátol meg egy hőst vagy hősnőt abban, hogy *erkölcsi* téren gyilkossá legyen, amennyiben e gyilkosság következményeit *előnyösnek* ítéli meg. Egy ilyen jellegű etika mély problematikája nyilvánvalóan nem az a közös álláspontja Webernek és Lukácsnak, hogy minden erkölcsi döntés az egyénhez kötött és az egyén vállalja a teljes felelősséget tetteiért. Inkább abból a következtetésből *adódik*, hogy a magára maradt, de döntően befolyásolt egyének erkölcsi döntései alkotják az adott társadalmi-politikai cselekedet erkölcsét. Ezzel szembe állítható (és szembe is kell állítani) a társadalmi-politikai döntéshozatal demokratikus modellje, az a folyamat, amelyben a társadalmi tényezők figyelembe véve az adott cselekvés kívánatosságát erkölcsi konszenzust próbálnak létrehozni, meghagyva eközben az egyén

számára a lehetőséget arra, hogy *ne vegyen részt* benne, amennyiben a részvétel ellenétben áll meggyőződésével. *Anélkül* persze, hogy ezáltal *kizárná* magát a részvétel lehetőségéből bármely későbbi vita vagy cselekvés során. Ezt a modellt a marxista etika sohasem dolgozta ki. Egyedül Kautsky tett rá elméleti kísérletet, s ez elméletének jelentős érdeme. Rosa Luxemburg viszont gyakorlatilag képviselt egy ilyen típusú erkölcsöt, *anélkül*, hogy elméletileg kidolgozta volna.

Itt lezárom fejtegetéseimet az erkölcstről a marxizmus tükrében. Természetesen meg lehetne kísérteni a nyugati marxizmus azon teoretikusainak rejtett etikáját rekonstruálni, akik még a marxizmus hagyatékához kapcsolódnak. A keleti „marxizmus” viszont egy merőben más és eltérő fejezetet nyitott az etika és erkölcsi elmélet történetében. Az ún. „szovjet etika” a régi és új kényszerek keveréke volt és maradt, amely a brutális és gyilkos hatalmi rendszer közvetlen szolgálatában áll. A rendszerrel való szembehegyezkedés itt bizonyos erkölcsi kérdéseket tűz napirendre. Egy marxista etika kidolgozásának kötöttségeit a világ más részén is felismerték. Sartre és Lukács is idős korában etikát szeretett volna kidolgozni. Egyik sem tette meg. A mi generációnk hatalmas feladatokat és hallgatással teli üres lapokat örökölt. Wittgenstein elutasította, hogy az etikáról beszéljen, olyan alapon, hogyha valamiről semmit sem tudunk mondani, akkor jobb, ha hallgatunk. A kérdést, hogy tudunk-e egyáltalán valamit mondani a marxista etikáról napjainkban, a maga teljes és súlyos komolyságával kell kezelni.

A II. világháború után a marxisták és a marxológusok többször is nekiálltak Marx etikájának elemzéséhez. De ez a vállalkozás, ha mégoly fontos is, nem helyettesítheti egy új erkölcsfilozófia kidolgozását, amely szellemében marxizmus és amely a korabeli filozófiai diskurzusnak megfelelő szinten képes megbirkózni korunk aktuális kérdéseivel. A feladat ropant nagyra tűnik, és kérdés, hogy teljesíthető-e. Felesleges hangsúlyozni, hogy nemcsak egy marxizmus erkölcsfilozófia tervezete ütközik féltelmetes akadályokba, hanem minden egyes jelenkori erkölcsfilozófia is. E hatalmas akadályok *okai* a marxista filozófia alapján a következőkben összegezhetők: *majdnem áthidalhatatlanná vált az a szakadék, amely az erkölcsi viselkedés megértése között, és az emberek cselekvéséhez szükséges érvényes erkölcsi alapelvek biztosítása között tátong.* A probléma marxizmus megoldása, amennyiben a második problémát mint irrelevánsat figyelmen kívül hagyjuk, jelenleg nem tekinthető járható útnak. Ha valaki a *praxis* filozófiáját komolyan veszi, nem kísérletezhet semmiféle „metaetikával”. Ha valaki komolyan veszi a történelmi tapasztalatokat, nem agyalhat ki olyan *praxis* filozófiát, amely nem biztosít erkölcsi alapelveket *praxisunk* számára. Ha valaki komolyan veszi a burzsoázis etika bírálatát, nem járhat az utilitarizmus nyomdokain sem. Ez ugyanis az egyetlen filozófia napjainkban, amely még képes áthidalni a szakadékot egyrészt az erkölcsi viselkedés megértése között, másrészt viszont a tényezők cselekvéséhez szükséges alapelvekkel való folytonos ellátása között.

A *praxis* filozófiájának etikája meg *kell* hogy válaszolja a Bauer által feltett szenvedélyes kérdést: „Mit tehetek?” Természetesen egy filozófiai etika sem láthatja el az egyént tanácsokkal minden különleges szituációban, hogy ily módon megszabadítsa a megfontolás és választás felelősségétől. De az egyének számára a választás vezérfonalául szolgáló posztulátumok és erkölcsi alapelvek biztosítása olyan kötelezettség, amelyet egyetlen *praxis* filozófia sem kerülhet meg. Teljes egészében azonban e posztulátumokat és erkölcsi alapelveket egy filozófia sem képes *megkonstruálni*; ezek *alapja az élet* kell hogy legyen. Az emberekhez közérthetően kell szólnia. Mi több, szükségszerűen az egész emberiség pozíciójából kell kiindulnia. Az így megszerkesztett erkölcsi posztulátumoknak és alapelveknek minden emberi lényhez kell szólniuk e földön, bármilyen is a hagyományos élet-világ, vagy a sajátos erkölcsi rendszerük. Ez olyan nehézségekkel jár, amely fel sem vetődött Marxban, aki csak a nyugati civilizáció jegyében gondolkodott.

Az erkölcsi viselkedés megértése és a helyes cselekvést biztosító posztulátumok kidolgozása közötti szakadék áthidalása hatalmas feladat, amely megköveteli, hogy folyton szem előtt tartsuk a korszerű életmód *sajátos* magatartási rendszereit. Ezt irányozta elő Marx is mint feladatot, és a feladat valóban ez, mert csak az ilyen megközelítési mód (az etnológiai-antropológiai megközelítés, ahogy azt másutt neveztem) készítet bennünket arra, hogy tudomásul vegyük bármely erkölcsi alapelv vagy posztulátum *valódi* elfogadásának *nehézségeit*, még akkor is, ha ezek az alapelvek és posztulátumok szabályozó elvként benne foglaltatnak az életben. Ha a filozófia e tekintetben nem a marxi megoldás nyomdokait követi, sok fejfájástól kímélheti meg magát, de sterilül válik, mert elválasztja az erkölcsi posztulátumokat a társadalmi-gazdasági problémáktól. Ahhoz, hogy összekössük az erkölcsi posztulátumok és alapelvek összeállítását (ha létüket *szabályozó* elvként értelmezzük) azon társadalmi-gazdasági és politikai akadályok megértésével, amelyek *konstitutív* elvként való elfogadásukat feltételezik, valamint ezen lehetőségek kutatásával —, előbb az erkölcsi posztulátumokat meg kell konstruálni.

Tisztában vagyok azzal, hogy a cselekvést szabályozó bármilyen alapelveket keresve olyasmibe fogunk, amit Marx eleve elvetett, mert ezzel az emberi életet szabályozó bizonyos *külső hatalmak* elfogadását indítványozzuk. A cselekvés minden alapelve vagy posztulátuma *kötelezettség*, amely a szubjektumok között, nem pedig az individuumon *belül* jön létre. Ennek ellenére elfogadhatóan közeliel maradunk Marxhoz, ha a fajra (emberiségre) vonatkozó posztulátumok elfogadását javasoljuk, amire később még visszatérek. És ezt nem „átmeneti” eljárásnak szánjuk, amely csak a „kommunizmus megvalósulása” előtti periódusban érvényes: egyetlen filozófiai etika sem fogalmazódhat meg az „átmenetiség” szándékával. Az emberi cselekedetek néhány alapelvének vagy/és posztulátumának felállításával — magával a felállítás gesztusával — *tagadnánk* nemcsak a lehetőségét, de a kívánatosságát is az egyéni és nem-beli egygyé válásának.

Mint már említettük, az „eddig történelem” folyamán az erkölcsi értékek (és erények) mindig értékjavakhoz (*Wertdinge*) kapcsolódtak, és nincs okunk azt hinni, hogy ez a jövőben másként lehet vagy kellene hogy legyen. Bár Marx elvetette az erkölcsi alapelveket és normákat, ismételten megerősítette, hogy a szabadság, amit minden egyén teljes és szabad fejlődéseként értelmezett, a legfőbb érték. A szabadság értéke nem véletlenszerű választás. A szabadság vált az egész emberiség értékfogalmává, mivel az ellentéte (a rabság — *unfreedom*) nem lehet érték. A szabadságnak „minden egyén teljes és szabad fejlődéseként” való értelmezése azonban egyhangúlag nem elfogadott. Ezt csak azok fogadják el, akik eltörölnék *majd* minden hatalmi rendszert, a kizsákmányolást, a társadalmi hierarchiát, mert ezek eltörlése nélkül lehetetlen *minden* egyén szabad és teljes fejlődése (vagyis önellentmondó). A szabadságnak efféle értelmezéséből egy erkölcsi *posztulátum* adódik, nevezetesen a kanti, hogy egy személy nem használhat más személyt pusztá eszközüül, mert különben cselekedete nem viszonyul *pozitívan* a „minden egyén teljes és szabad fejlődésének” értékéhez.

Az elidegenedés, a szabadság nemléte, a kizsákmányolás mint *szenvedés*. Marx egyszer célzott a szenvedés eltörlésére, mint a kommunisták *katégorikus imperatívuszára*. (A kommunista kifejezés történelmi konotációit tekintve a közelmúltban, alkalmasabbnak tartjuk, ha „szocialistákról” beszélünk.) A *szenvedés enyhítése* vált, nem kevésbé mint a szabadság, korunk értékfogalmává, mivel az ellentéte (a szenvedést okozni) nem lehet érték. A szenvedés enyhítése mint értékfogalom, ugyanolyan erkölcsi formulát kínál, mint a szabadság marxi értelmezése: egy személy nem használhat más személyt pusztá eszközként, mert különben legalább egy személynek szenvedést okoz (annak az egynek, akit eszközként használ), és így cselekvése többé nem viszonyul *pozitívan* a szenvedés enyhítésének értékéhez (anélkül, hogy ellentmondásba ne kerülne).

A katégorikus imperatívusz kanti megfogalmazásának az előbbieken ajánlott alkalmazása kétségkívül nem alkalmazkodik a kanti filozófiához, amely kizár minden anyagi értéket az erkölcsi kötelezettség birodalmából. Az általam javasolt formula esetében nem a katégorikus imperatívusz az, amely az érték tárgyakat (*Wertdinge*) alkotja, hanem az utóbbi a következő imperatívuszokat vonja maga után: úgy cselekedj, mintha minden ember szabad és teljes fejlődése a te cselekedetedtől függne”, és „úgy cselekedj, mintha minden ember szenvedésének enyhítése a te cselekedetedtől függne”. Magától értetődik, hogy itt az *erkölcsi konfliktus* nincs kizárva, mégha a két *posztulátumot* nem is vehetjük figyelembe mindig egyidejűleg. De a másik személy pusztá eszközként való használata ebben az esetben is kizárt. Az „erkölcsi áldozat” lukácsi elméletét, amely alapján a gyilkosság *erkölcsileg* igazolható, így el kell vetni. Ha a gyilkolás személyes, társadalmi vagy politikai szempontból alkalomadtán igazolható is, *erkölcsileg* sohasem. Az általánosabb kérdést illetően (hogyan megoldani az erkölcsi konfliktust *anélkül*, hogy más

személyeket pusztá eszközként használjunk) a jelenkori filozófia sokat köszönhet Apel és Habermas etikai kommunikáció elméletének.

Néhány filozófiai elmélet — marxista és nem-marxista — az emberi cselekvés univerzális alapelveinek megalkotását tűzte ki célul, amelyek az emberiség egyetemes értékeihez kötődnek. Néhány szociológiai elmélet — marxista és nem marxista — a különféle globális társadalmi rendszerek társadalmi, politikai és gazdasági lehetőségeit (és lehetetlenségeit) vizsgálja. Közülük (marxisták vagy nem-marxisták, filozófusok vagy szociológusok) csak kevesen osztoznak a személyes szabadság és a szenvedés enyhítésének értékeiben egyaránt. Ha törekvéseiket egyesíthetnék, és ugyanakkor beágyazódnának a mozgalmakba, létrejöhetne egy új etika, amely bár szó szerint nem „ortodox marxista”, de szellemében Marxszal rokon. A marxista őseinktől örökölt üres lapokat jelentőség-teszteljes szavakkal kell teleírni a planetáris felelősség mostani érájában. Ez nemcsak egy „további lépés” az elmélet terén, hanem erkölcsi kötelezettség is.

Angolból fordította *Arokszállási Borza Gyöngyi*

### *Jegyzetek*

- <sup>1</sup> *A szent család.* Marx—Engels Művei II. kötet, Kossuth Kiadó, Budapest, 1958, 178. o.
- <sup>2</sup> Karl Marx: *Értéktöbblet-elméletek* III. kötet, Kossuth Kiadó, Budapest, 1963, 221—222. o.
- <sup>3</sup> *A német ideológia.* Marx—Engels Válogatott Művei I. kötet, Kossuth Könyvkiadó, 1977, 114. o.
- <sup>4</sup> Marx Károly: *A tőke* III. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967, 786. o.
- <sup>5</sup> Marx Károly: *A tőke* I. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968.
- <sup>6</sup> Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 76. o.
- <sup>7</sup> Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.* Kossuth Kiadó, Budapest, 1972, 366—367. o.
- <sup>8</sup> Karl Marx—Friedrich Engels: *A német ideológia.* Magyar Helikon, Budapest, 1974, 293—294. o.
- <sup>9</sup> Uo. 295. o.
- <sup>10</sup> Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 83. o.
- <sup>11</sup> K. Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* II. kötet, Kossuth Kiadó, Budapest, 1972, 175. o.
- <sup>12</sup> *A szent család.* Marx—Engels Művei II. kötet, Kossuth Kiadó, Budapest, 1958, 35. o.
- <sup>13</sup> Uo. 35. o.
- <sup>14</sup> Anton Pannekoek: *Ethik und Socialismus.* Leipziger Buchdruckerei Aktiengesellschaft, 1906, 20. o.
- <sup>15</sup> Uo. 22. o.

- <sup>16</sup> Plehanov: *A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez*. Szikra Könyvkiadó, Budapest, 1947, 13. o.
- <sup>17</sup> Plekhanov: Tolstoj und Herzen. in: Plekhanov: *Kunst und Literatur*, Berlin, 1955, 828. o.
- <sup>18</sup> F. Staudinger: *Socialismus und Ethik*. in: *Marxizmus und Ethik*, Herausgegeben von Hans Jorg Sandkühler und Rafael de la Vega, Frankfurt, 1974, 128. o.
- <sup>19</sup> Uo. 131. o.
- <sup>20</sup> Otto Bauer: *Marxizmus und Ethik*. Die Neue Zeit, 1906, 486. o.
- <sup>21</sup> Uo. 497. o.
- <sup>22</sup> Karl Kautsky: *Leben, Wissenschaft und Ethik*. Die Neue Zeit, 1906, 523. o.
- <sup>23</sup> E. Bernstein: *Moralische und unmoralische Spaziergänge* II. Recht und Gerechtigkeit, Die Neue Zeit, 1893—4, 361. o.
- <sup>24</sup> Lukács György: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*. (a Történelem és osztálytudat című kötetben) Magvető Kiadó, Budapest, 1971, 22. o.
- <sup>25</sup> Uo. 27. o.
- <sup>26</sup> Lukács György: *A kommunista párt morális küldetése*. I. m. 125—126. o.
- <sup>27</sup> Lukács György: *Taktika és etika*. (az Utam Marxhoz I. kötetében), Magvető Kiadó, Budapest, 1971, 193—194. o.
- <sup>28</sup> Uo. 197. o.
- <sup>29</sup> Uo. 197. o.

### Umesto rezimea

#### Nasledstvo marksovske etike danas

„... Naša generacija je nasledila ogroman zadatak i prazne stranice ispunjene šutnjom. Ako ne možemo reći o nečemu ništa, treba da ostanemo nemi — rekao je Vitgenštajn i na osnovu toga odbio je da govori o etici. Pitanje, da li uopšte možemo reći nešto o marksističkoj etici, treba shvatiti svom svojom ozbiljnošću.

Marksisti i marksolozi posle II svetskog rata često su laćali analize Marksove etike. Ali ovaj posao, važan koliko može da bude, ne može nadomestiti elaboraciju nove moralne filozofije, koja je u Marksovom duhu, sposobna da odgovori na sve probleme postavljene od strane našeg doba, na nivou koji odgovara savremenom filozofskom diskursu. Zadatak se čini ogromnim i pitanje je da li se može obaviti. Razlozi za ove velike prepreke na osnovu marksističke filozofije mogu se sumirati kao sledeći: rascep između razumevanja moralnog ponašanja i obezbeđivanja aktera sa važećim moralnim principima za delovanje postao je skoro nepremostiv. Marksističko rešenje problema, uzimajući ovaj drugi problem irelevantnim, nije put kojeg treba slediti. Ako neko filozofiju prakse shvata ozbiljno, ne može da eksperimentiše ni sa kakvom „metaetikom“. Ako neko ozbiljno shvata istorijsko iskustvo ne može da stvara nikakvu filozofiju prakse koja ne obezbeđuje moralne principe za našu praksu. Ako neko ozbiljno shvata kritiku građanske etike, ne može da pođe trgom utilitarizma, koji je jedina filozofija danas koja još može da premosti rascep između razumevanja moralnog ponašanja s jedne strane, i stalnog obezbeđivanja aktera principima za delovanje, s druge.

Etika filozofije prakse *treba* da odgovori na pitanje koje je tako strasno postavio Bauer: „Šta da radim?“ Normalno, nijedna filozofija etike ne može da posavetuje pojedinca u svakoj mogućoj partikularnoj situaciji da bi ga oslobodila odgovornosti izbora i oslobodenosti. Ali pojedinca obezbeđivati postulatima, moralnim principima kao usmeravateljima prilikom izbora je takva obaveza, koju nijedna filozofija ne može da odbije. Ipak, postulate i moralne principe ne može u celini da konstruiše ni jedna filozofija. Osnov im treba da bude sam život. Treba da se obrate ljudima na evidentan način. Šta više, marksistička filozofija nužno treba da ima na umu pozicije celog čovečanstva. Moralni postulati i principi konstruisani po njoj treba da se obraćaju svakom ljudskom biću na svetu, bez obzira na njihov tradicionalni život — svet, ili poseban moralni sistem. Ovo rezultira teškoćama, kakve Marksu — koji je mislio samo u terminima Zapadne civilizacije — nikad nisu ni padale na um . . .

Prazne strane nasleđene od naših marksističkih predaka treba ispuniti smislenim rečima u ovoj eri planetarne odgovornosti. Ovo nije samo „dalji korak“ u teoriji već i moralna obaveza.”

### *Instead of Summary*

## The Legacy of Marxian Ethics Today

“ . . . Our generation inherited an enormous task and empty pages filled with silence. Wittgenstein refused to speak of ethics on the grounds that if we cannot say anything about something, we ought to remain silent. The question of whether we can say anything at all about a Marxian ethics today has to be taken in all its grave seriousness.

The analysis of Karl Marx's ethics has frequently been undertaken by Marxists and Marxologists after World War II. But this work, important as it may be, cannot be substituted for the elaboration of a new moral philosophy, Marxian in spirit, capable of coping with the issues of our times at a level adequate to contemporary philosophical discourse. The task seems to be enormously difficult, and it is questionable whether it can be done at all. The reasons for having enormous obstacles can be summed up on the basis of Marxian philosophy: *the gap between understanding moral behavior and providing human actors with valid moral principles for action* became almost unbridgeable. The Marxian solution of the problem, disregarding the second problem as irrelevant, is not a course to be taken by the present. Should one take the philosophy of *praxis* seriously, one cannot experiment with „metaethics” of any kind. Should one take historical experience seriously, one cannot conceive of any philosophy of *praxis* which does not provide us with moral principles for our *praxis*. Should one take the criticism of bourgeois ethics seriously, one cannot follow in the footsteps of utilitarianism either, or the only present-day philosophy which is still capable of bridging the gap between understanding moral behavior, on the one hand, and consistently providing the actors with principles for action, on the other.

The ethics of philosophy of *praxis* has to answer the question so passionately raised by Bauer: “What should I do?” Of course, no philosophical ethics can advise individuals in all possible particular situations and thus relieve them of the responsibility of deliberation and of choice. But providing individuals

with postulates, with moral principles as guidelines of choice, is an obligation no philosophy of *praxis* should avoid. However, postulates, moral principles for action, cannot be completely *constructed* by any philosophy. They must have a *foundation in life*. They must address people with a language of evidence. Moreover, any Marxian philosophy takes of necessity the position of humankind. The moral postulates and principles constructed by it ought to address every human being on our earth, whatever their traditional life-world or particular moral system may be. This involves difficulties which never even entered the mind of Marx who only thought in terms of his Western civilization.

The empty pages we have inherited from our Marxist ancestors ought to be filled with meaningful words in an era of planetarian responsibility. This is not only a "further step" in theory but also a moral obligation."