

## MARX EN DE MORAAL Het Angelsaksisch debat over Marx, ethiek en rechtvaardigheid. (1)

Stefano Petrucciani

Is er een ethiek bij Marx? Is er bij Marx een rechtvaardigheidstheorie? Welke normatieve vooronderstellingen oriënteren de marxiaanse (1) kritiek van het kapitalisme?

Een breed debat, tot stand gekomen en tot op heden verder gezet, door de publicatie in 1971 van het werk van Rawls: "A Theory of Justice", heeft zich ontwikkeld rond deze thema's in de marxistische, zowel als niet-marxistische Anglo-Amerikaanse filosofie.

Het geheel van deze discussie (waaraan o.a. Allen Wood, Richard Miller, Steven Lukes, George Brenkert, Kai Nielsen, Norman Geras, Allen Buchanan, Gerry Cohen, John Roemer (2) deelnamen) grondig weergegeven zou misschien een volledig boekdeel vergen; wij beperken ons dus in dit artikel tot een bespreking van twee of drie kernproblemen die het sterkst de belangstelling en het debat uitlokten.

Het hoofdprobleem van waaruit elke discussie start, kan overigens kort samengevat worden. De positie van Marx tegenover normatieve waarden lijkt van in het begin tamelijk paradoxaal, zonet tegenstrijdig: enerzijds lijkt Marx zich te situeren bij de grote moderne auteurs die, sedert Machiavelli, bijgedragen hebben tot het stellen van een resoluut realistische en anti-moralistische visie op de geschiedenis en de politiek; vanuit dit standpunt zou men kunnen zeggen, dat Marx, niet minder dan Nietzsche, één van de meest bijtende critici is van een morele illusie. Maar de andere pool van het dilemma verschijnt onmiddellijk: tot op welk punt kunnen de marxiaanse kritiek van de vervreemding en de uitbuiting en de pathos van de vrijheid, die men aantreft in alle werken van Marx, worden begrepen zonder te verwijzen naar een fundamenteel ethische inspiratie?

Zeer verscheidene posities zijn naar voren gekomen in het Angelsaksisch debat over deze problematiek, die in het verleden reeds het voorwerp was van discussies in het kader van studies over Marx.

Bepaalde auteurs als Wood en Miller stelden de thesis van een immoralistische Marx of minstens een anti-moralistische Marx (Wood, 1972, 1979, 1981, 1984, 1986a, 1986b; Miller, 1984).

Anderen hebben de contradicties bij Marx op dit punt naar voren geschoven of

---

*1. Dit artikel verscheen eerder in het nr. 10 van 'Actuel Marx', een uitgave van de P.U.F. met steun van de Universiteit Paris-X en het C.N.R.S.*

hebben geprobeerd de ethisch-normatieve vooronderstellingen te definiëren, die tenminste impliciet de achtergrond vormen van het marxiaans betoog.

Alles tezamen genomen, waar het vooreerst op aan komt is te begrijpen of er al dan niet een ethiek is bij Marx; indien het antwoord positief is, dan komt het erop aan te weten welk type van ethiek, d.w.z. welke normatieve beginselen aanwezig zijn in zijn werk (gaat het over beginselen omtrent rechtvaardigheid, vrijheid, gelijkheid, enz.?).

### Marx immoralist ?

Onder hen, die de aanwezigheid bij Marx van elk ethisch perspectief ontkennen, behoren zeker Allen Wood en Richard Miller, beide auteurs van werken over dit onderwerp, die de meest gedetailleerde bewijsvoeringen hebben ontwikkeld. Men moet dus vertrekken met de analyse van hun stellingen, die verdienen één voor één onderzocht te worden.

1. Zoals deze auteurs verdedigen is eerst en vooral de kritiek van de morele illusies een thema, dat expliciet ontwikkeld is in meerdere teksten van Marx waaraan men vaak heeft herinnerd in deze discussie (3).

Marx herhaalt veelvuldig dat de communisten generlei moraal prediken en geen beroep doen op enig rechtvaardigheids criterium, noch gelijkheidsbeginsel. De episode van de Inaugurale Boodschap van de Internationale Arbeidersassociatie geschreven door Marx in 1864, is symptomatisch in dit opzicht. Als het hem overkomt, in deze tekst, een beroep te doen op de "elementaire wetten van de moraal en de rechtvaardigheid", voelt Marx onmiddellijk de behoefte zijn werkelijk standpunt in een brief van 4 november 1864 aan Engels mee te delen : "Ik heb enkele zinnen ingelast, die niets willen zeggen", schrijft hij, "maar ik ben ervan overtuigd dat, in die context, zij geen enkele schade kunnen berokkenen." (4) Tenslotte was Marx er zich uitdrukkelijk van bewust, dat de wetenschappelijke en materialistische basis van het socialisme gevaar liep ondermijnd te worden, indien men deze terugbracht tot ideologische onzinnigheden zoals ethiek en rechtvaardigheidsbeginselen.

2. Wood en Miller wijzen in de tweede plaats nadrukkelijk op het feit dat het afwijzen van elke normatieve ethiek voortvloeit uit de grondstellingen van het historisch materialisme inzake ideeën en ideologie: de moraalideologieën drukken in hun opeenvolgende verschijningsvormen bepaalde klassebelangen uit en hebben geen enkele autonomie ten opzichte van deze wordingsgeschiedenis (5).

3. Teneinde de mogelijkheid uit te sluiten van een marxistische ethiek, ontwikkelt Richard Miller daarenboven een meer autonome en meer complexe argumentatie: elke ethische theorie, stelt hij, moet vooronderstellingen bevatten

inzake gelijkheid, algemeenheid van normen en de mogelijkheid van hun universeel karakter (Miller, 1984, p. 16-17). Zij moeten dus alle mensen beschouwen als waardig voor een gelijke eerbied; algemene normen voorstellen, d.w.z. geldig voor elke maatschappij en elke context; tenslotte moeten deze normen geüniversaliseerd kunnen worden, d.w.z. aanvaard kunnen worden door elke persoon die hierover onpartijdig nadenkt. Voor Miller beantwoordt de theorie van Marx aan geen van deze drie voorwaarden omdat de klassenstrijd overenigbaar is met een gelijke eerbied voor iedereen en omdat het historisch materialisme strijdig is met de idee van de geldigheid van normen los van een gegeven context. Marx is geen "cognitivist" en gelooft dus niet dat belangrijke meningsverschillen over de doeleinden altijd opgelost kunnen worden met rationele middelen (Miller, 1984, p.45).

4. De marxiaanse afwijzing van de ethiek verschijnt ook duidelijk hierin, dat de marxiaanse kritiek van het kapitalisme geen kritiek is in naam van de rechtvaardigheid. Marx ontkent in feite uitdrukkelijk dat men de ruil tussen kapitaal en arbeid, die volgens hem de uitbuiting voortbrengt, als onrechtvaardig kan definiëren. Hij brandmerkt het onbruikbare van een kritiek van het kapitalisme, gebaseerd op de idee van een zogenaamde verdelende rechtvaardigheid, zoals men bijvoorbeeld aantreft in het programma van Gotha, dat hij onmeedogend bekritiseert (6).

Zij die de thesis van een marxiaans anti-moralisme steunen brengen twee andere argumenten naar voor, vooral bestemd om de kritieken af te wijzen die op eigen stellingen zouden kunnen worden uitgebracht.

5. Het is waar, bevestigt bijvoorbeeld Wood, dat de kritiek van de heersende maatschappelijke ordening verwijst naar bepaalde gewenste waarden of goederen voor de mensen, maar die in de kapitalistische samenleving volgens Marx niet tenvolle kunnen worden gerealiseerd: bijvoorbeeld welzijn, vrijheid, de ontwikkeling van menselijke vermogens, de samenwerking en solidariteit tussen de werkers. Dat wil nochtans niet zeggen, vervolgt Wood, dat deze kritiek een beroep doet op morele waarden of er de geldigheid van vooronderstelt. De goederen waarover het gaat, volgens Wood, zijn eerder goederen van een niet-moreel type, waarnaar de individuen normaal en vanzelfsprekend streven, evenals zij streven naar verschillende vormen van genot, zonder dat dit enige morele waardering impliceert (Wood, 1981, p.126; 1986a, p.21).

6. Het is ook waar dat Marx soms het bewijs levert van een grote eerbied voor het opofferen van persoonlijke belangen ten voordele van de klassebelangen, vanwege de arbeiders of individuele militanten. Wood stelt dat deze waardering nochtans geen ethische betekenis heeft: het probleem is enkel dat, indien men actief wil zijn in de geschiedenis, men moet ageren voor grote belangenverbanden en dat men zich dus moet identificeren met een klasse, abstractie makend van elke overweging van morele aard (Wood, 1984).

De argumenten die we uiteengezet hebben zijn zeker niet zonder waarde. Het komt me nochtans niet voor dat zij volstaan om volledig de thesis aan te tonen van een immoralistische Marx. Ik geloof integendeel, dat men deze bedenkingen kan gebruiken om deze kwestie te benaderen op een meer gearticuleerde wijze om te komen tot besluiten, verschillend van deze van Wood en Miller. De evidenties in de teksten bewijzen zeker, overeenstemmend met de argumentatie van het eerste punt, dat Marx elke moraliserende benadering weigerde voor themata uit de geschiedenis en de politiek en dat men kan bevestigen, zonder risico zich te vergissen, dat in zijn werken (uit de "rijpe" periode) Marx geen enkele waarde hechtte aan een morele kritiek van de onrechtvaardigheid en de uitbuiting. Men mag nochtans niet vergeten dat Marx ook de filosoof is die in zijn jeugd de dwingendende eis van de omverwerping van "alle verhoudingen, waarin de mens een gedegradeerd onderworpen wezen is" tot de zijne maakte (Marx, 1843-44; fr. vert. p. 390).

Daarom volstaat het niet naar enkele expliciete tekstgegevens te verwijzen om een negatieve oplossing voor te stellen voor het probleem van ethiek bij Marx. In tegendeel, zelfs indien men dit argument aanvaardt, dan lijken er nog minstens twee wegen open te liggen. De eerste bestaat erin te verdedigen, zoals Geras dat doet met de hulp van vele argumenten, dat Marx "dacht dat het kapitalisme onrechtvaardig was maar niet dacht dat hij zo dacht" (Geras, 1985, p.70). Er zou uiteindelijk een tegenstelling zijn tussen de expliciete en de impliciete Marx, tussen de wijze waarop Marx zich expliciet voorstelde en de wijze waarop hij wezenlijk redeneerde.

Steven Lukes daarentegen stelt een andere oplossing voor deze paradox voor: Marx weigerde de ethiek gevestigd op normen, niet omdat hij een immoralist zou zijn geweest, maar omdat hij een andere ethiek verdedigde, tegenstrijdig aan de eerste, namelijk wat Lukes definieert als een ethiek van de emancipatie of wat Brenkert een ethiek van de vrijheid noemt (Lukes, 1985; Brenkert, 1979, 1983). Wij zullen terugkomen op deze twee interpretaties, maar het is op dit ogenblik nuttig de conclusie, waartoe we gekomen zijn, te onderstrepen: de uitdrukkelijke verklaringen tegen een maatschappelijke kritiek op ethische basis bewijzen niet dat de ethische inspiratie verstek laat gaan, maar dat bij de rijpe Marx deze impliciet aanwezig is of dat zij een beroep doet op een ethiek die geheel verschillend is van wat men daar gewoonlijk onder verstaat.

Deze eerste conclusie wordt naar mijn mening niet gelogenstraft door de argumenten die de voorstanders van de thesis van het marxiaans immoralisme naar voren schuiven, argumenten die me alle zeer betwistbaar lijken zonder ooit volledig overtuigend te zijn. Het komt er dus op aan deze te onderwerpen aan een snelle maar precieze kritiek.

Het tweede argument dat refereert naar de grondstelling van het "historisch materialisme" lijkt me niet beslissend. Het is in feite zeker mogelijk de stelling van een historisch-sociale conditionering van morele ideeën te ondersteunen

en terzelfdertijd min of meer expliciet een morele visie aan te nemen. De redenering die ervan uitgaat dat een stelling (in het onderhavige geval: een ethische stelling) niet geldig is omdat zij ontstaat in een bepaalde historische context of omdat zij de belangen dient van een bepaalde klasse, is vanzelfsprekend vals. Het kan dat Marx in enkele gevallen deze vergissing begaat, maar zelfs indien dit voorkomt, is dat geen voldoende reden om te ontkennen dat in zijn werk de grote lijnen aanwezig zijn van een ethische visie, zelfs indien deze weinig bewust is, weinig expliciet of weinig geneigd zich als ethiek te herkennen.

De volgende argumenten lijken nog minder beslissend. Het derde argument, dat van Miller, reeds bekritiseerd door Buchanan (1987) lijkt onmiddellijk onbevredigend vanuit minstens twee gezichtspunten. Om staande te houden, dat Marx geen morele visie aanneemt, bepaalt Miller enerzijds, op een tamelijk arbitraire en haastige wijze, de karakteristieken die volgens hem noodzakelijk zijn voor een ethische visie. Maar hoe kan men uitsluiten dat er geen andere ethische perspectieven mogelijk zijn, verschillend van een ethiek gebaseerd op abstracte normen zonder historiciteit?

Op de tweede plaats lijkt het me uiterst moeilijk staande te houden, zoals Miller doet, dat er bij Marx geen plaats zou zijn voor de idee dat elke mens recht heeft op gelijke achting en eerbied. In werkelijkheid is het omgekeerde waar: door de vrije ontwikkeling van elk individu te stellen als de hoogste doelstelling, sluit Marx zeker in zijn perspectief de ideeën in waardoor elk individu recht heeft op gelijke achting en eerbied. In verband hiermee heeft de opwerping van Miller, dat in de klassenstrijd zekere mensen niet behandeld worden op een wijze in overeenstemming met dit beginsel, geen enkele waarde: in feite is het doel van de klassenstrijd juist te komen tot het afschaffen van de voorrechten en de grenzen gesteld aan de ontwikkeling van elk individu, wat in tegenstelling tot wat Miller denkt in feite een manifest universalistisch doel is. Het is waar dat de revolutionaire transformatie, gepredikt door Marx, beantwoordt aan de belangen van een sterk majoritaire klasse, de klasse van hen die niet de productiemiddelen bezitten, terwijl zij de minderheidsbelangen schaadt van de eigenaars, maar het zijn deze belangen die de rechten van de individuen op een gelijke erkenning aantasten. Het doel van deze strijd is in elk geval niet de suprematie van een particulier belang te bevestigen, maar de voorwaarde te scheppen voor de vrijheid en de ontwikkeling van eenieder.

Dit doel wordt geenszins tegengesproken door de overtuiging, soms uitgedrukt door Marx, dat om het te bereiken een dictatuur van de meerderheid over de minderheid van eigenaars als overgangsfase noodzakelijk is. Men kan zeker met klem staande houden, omwille van de harde lessen van de geschiedenis, dat het door Marx aangeduide parcours ter verwezenlijking van de vrijheid van allen, in zekere aspecten een luchtspiegeling was. Maar men kan niet de volkomen universalistische waarde ontkennen van de doeleinden die hem voor de

geest stonden.

Binnen de logica van deze bewijsvoering wordt het duidelijk dat het vijfde argument volgens hetwelke de waarden waar Marx naar verwees goederen van een niet morele aard zouden zijn, evenmin verdedigd kan worden: de vergissing, in dit geval, bestaat in het onbegrip van het feit, dat een goed op zichzelf noch moreel, noch immoreel is, maar dat het dat wordt in functie van de theoretische context waarin men erover spreekt. Het geluk bijvoorbeeld is op zich noch moreel, noch immoreel: het zoeken naar het grootste geluk voor het grootste aantal daarentegen (het volstaat te denken aan het utilitarisme) is moreel. Het onderscheid, tenslotte, betreft niet de goederen, maar eerder de antithese tussen het particularisme en het universalisme. Zo is het streven naar mijn vrijheid ten koste van de vrijheid van anderen zeker geen moreel streven, maar wie zou kunnen ontkennen dat het streven naar de vrije ontwikkeling van allen, waarover een beroemde passus in het Communistisch Manifest spreekt, geen moreel doel zou zijn?

Het argument aangeduid op de zesde plaats is ook even zwak: indien men het aannemen van elke vooronderstelling van ethische aard afwijst, kan het gedrag van de militant die zijn leven en zijn vrijheid offert voor het toekomstig goed van de anderen, zelfs indien het leden zijn van zijn eigen klasse, alleen maar irrationeel worden genoemd.

Daarentegen is het vraagstuk van de rechtvaardigheid, zoals we aanhaalden in ons vierde punt, meer complex. In verband hiermee moet men minstens twee overwegingen in het achterhoofd houden: op de eerste plaats, zelfs indien het waar is dat Marx weigerde zijn maatschappelijke kritiek te baseren op een ethische waarde zoals de rechtvaardigheid, wil dat niet zeggen dat zij niet gefundeerd werd door andere waarden van ethische aard, zoals bijvoorbeeld de vrijheid, de ontwikkeling of vervolmaking van de menselijke capaciteiten. Evenwel, zelfs de premisse die we voorlopig aanvaard hebben lijkt niet zo zeker: zelfs indien Marx stelt dat de uitbuiting niet onrechtvaardig is, blijft het moeilijk te betwisten dat de idee van de onrechtvaardigheid om zo te zeggen analytisch besloten ligt in het concept van de uitbuiting. Waarom anders een term gebruiken met een zo duidelijk negatieve connotatie? Zo is ook de idee van Geras helemaal niet onverdedigbaar: Marx bekritiseerde de onrechtvaardigheid van het kapitalisme, zelfs indien hij dacht dit niet te doen.

De korte bedenkingen die wij hebben besteed aan de voornaamste argumenten van de verdedigers van het marxiaans immoralisme, stellen in staat een eerste balans op te maken, nodig om verder te gaan. Het lijkt me vooral dat de paradox waarmee we gestart zijn niet opgelost is, maar bevestigd. Aan de ene kant is Marx zeker - en dat op een uitdrukkelijke wijze - een criticus van de moraal; deze vaststelling volstaat nochtans niet om uit te sluiten dat men in zijn denken ook een sterke normatieve component aantreft. De marxiaanse kritiek van het kapitalisme zou in feite elke scherpte verliezen, indien ze zich de uitdrukkin-

gen ontzegde die duidelijk met een waardeoordeel beladen zijn en waarvan Marx onophoudend gebruik maakt, bijvoorbeeld wanneer hij spreekt over uitbuiting, diefstal, slavernij. Anders gezegd, ondanks al haar aanspraken op wetenschappelijkheid, is de marxiaanse kritiek niet begrijpelijk zonder verwijzing naar waarden, die niet enkel een klassebelang weerspiegelen, maar die ook een universele ethische draagwijdte hebben: de vrijheid van allen, de zelfverwezenlijking van individuen, het afwijzen van de uitbuiting en privileges zijn dergelijke waarden. De socialistische of communistische maatschappij is wenselijk, niet enkel omdat zij de situatie van de actueel benadeelde klasse (d.w.z. de klasse van niet-bezitters) verbetert maar ook omdat zij voor allen, tenminste zoals Marx zich dat voorstelt, een hogere vorm van maatschappelijk leven vertegenwoordigt, vrijer, bewuster, bevrijd van de gebreken van klassebelangen.

Een eerste conclusie trekkend, zou men op dit punt van de redenering kunnen stellen, dat er bij Marx, zoals Geras lucide opmerkt, een inconsistentie aanwezig is, d.w.z. een enigszins contradictorische verhouding met de ethische kwestie: Marx weigert de ethiek voor een groot deel (maar niet in zijn totaliteit) in zijn expliciet betoog, maar hij vooronderstelt een ethiek, want zonder deze zou het kritisch potentieel van zijn betoog verdwijnen. Als men deze thesis verdedigt, moet men nochtans niet de argumenten verwaarlozen van de tegenpartij: de ethiek die volgens ons voorondersteld wordt bij Marx, is stellig zeer verschillend van wat men gewoonlijk begrijpt onder ethiek. Marx strijdt zeker voor de vrijheid van allen, maar hij predikt deze strijd niet als plicht, noch dit doel als een moreel verplichte zijnswijze. Hij denkt integendeel dat het stellen van de vrijheid en de negatie van de privileges een wezenlijke werkelijkheid kunnen worden omdat zij overeenstemmen met de belangen van de grote meerderheid van de maatschappij; zonder deze zouden zij slechts een nutteloze aansporing of een utopie blijven in de pejoratieve betekenis van het woord. Het doel heeft slechts een zin en een concrete waarde voor zover het in de lijn ligt van de dynamiek van de strijd en de reële belangen; maar het is niet enkel de bevestiging van een belang, maar tevens een doel met universele waarde. De emancipatie van de klasse van proletariërs is de emancipatie van de gehele maatschappij.

Maar indien men dit eerste resultaat aanvaardt, t.t.z. indien men de stelling aanvaardt dat de marxiaanse kritiek een normatieve dimensie bevat, dan komt het er nu op aan duidelijk te bepalen welke de impliciete normatieve vooronderstellingen zijn die zich op de achtergrond bevinden van het marxiaans betoog en er de drijfveer van vormen. In het Engels-Amerikaans debat heeft men ten aanzien van dit vraagstuk verschillende interpretaties naar voren gebracht: ik zal er hier snel drie aanduiden. Vooreerst is er de poging een vergelijking te maken tussen de ethiek van Marx en die van het utilitarisme, voornamelijk voorgesteld door Derek Allen. Ik zal het in de tweede plaats hebben over het voorstel van Geras (en anderen), die bij Marx, deels impliciet, een theorie van de rechtvaardigheid zoeken. Tenslotte vindt men auteurs als Lukes en Brenkert, die de

positie van Marx interpreteren als een ethiek van de emancipatie of een ethiek van de vrijheid.

### Marx en het utilitarisme

In zijn artikel "The Utilitarianism of Marx and Engels", dat teruggaat tot 1973, stelt Derek Allen de reden op de voorgrond waarom men, ondanks de uitdrukkelijke kritieken van Marx op Bentham (7) volgens hem kan spreken van een marxiaans utilitarisme. Voor Allen is de ethiek van Marx, anders dan de deontologische of "rigoristische" ethieken, evenals het utilitarisme een ethiek van gevolgen; het is geenszins willekeurig te stellen dat ook voor Marx de juiste handelwijze zich vereenzelvigd met die welke maximaal bevrediging schenkt aan het grootste aantal individuen. Vanzelfsprekend, preciseert Allen, moet het utilitarisme van Marx niet begrepen worden als een benthamiaans utilitarisme, t.i.z. op een rigide wijze geworteld in de voorkeuren uitgedrukt door de individuen hier en nu. Marx gelooft in feite niet dat elk individu onmiddellijk de beste beoordelaar is van zijn eigen belangen. Men zou dus kunnen zeggen dat de goederen die Marx voorstelt te maximaliseren die zijn die rijpe en geïnformeerde individuen zouden verkiezen, bevrijd van conditioneringen en ideologische illusies (8).

Maar de poging tot reconstructie van de ethische visie van Marx als het perspectief van een utilitarisme, begrepen in de brede betekenis van het woord, geeft ook aanleiding tot enkele tegenwerpingen. De verdedigers van het marxiaans immoralisme, zoals Wood en Miller (Miller, 1984, p. 35-41) bijvoorbeeld, stellen dat het utilitarisme noodzakelijkerwijze de toekenning omvat van een gelijke waarde aan de voorkeuren van alle individuen, of zij nu bourgeois zijn of proletariërs, wat onverenigbaar zou zijn met Marx' partij kiezen voor de belangen van het proletariaat.

Men zou uiteindelijk niet aan Marx het universalisme kunnen toeschrijven eigen aan elk ethisch perspectief, inbegrepen de utilitaristische ethiek. Maar zoals we reeds hebben aangetoond en zoals Geras (1985, p. 74-77) het op een zeer overtuigende wijze aantoonde, lijkt deze opmerking ons zonder waarde: de revolutie, gedacht door Marx, zoals Geras zeer goed zegt, stelt zich minstens tot doel een tendentiële universaliteit te realiseren, waarvan het perspectief de universele bevrediging is van ieder (Geras, 1985, p. 76); zij kan aldus zeker niet herleid worden tot een klasseparticularisme, zoals Wood en Miller het zouden willen. De echte moeilijkheid voor hen, die de thesissen stellen van het utilitarisme van Marx, is naar onze mening van geheel verschillende aard. Wat telt voor het utilitarisme, is de maximalisatie van het algemeen welzijn dat bereikt kan worden, indien noodzakelijk door individuele belangen op te offeren. Alles bij elkaar is het utilitarisme, zoals Rawls (1971, lt. vert. p. 164) heeft opgemerkt, een ethisch perspectief, dat een zwakke gevoeligheid toont voor het "verschil tussen de personen". Kan men zeggen dat hetzelfde geldt voor Marx? Enige onderzoekers, zoals bvb. Steven



Lukes en in Italië Sebastiano Maffettone overwegen dit. Voor Lukes (1985, p. 48) bijvoorbeeld is het marxisme in de mate dat het denkt in functie van de gevolgen op lange termijn nog minder gevoelig dan het utilitarisme voor de schendingen van individuele belangen. Het komt me integendeel voor, dat op dit punt de vergelijking niet houdbaar is: een wezenlijk bestanddeel van de marxiaanse normatieve visie berust in feite op de grote waarde die zij hecht aan de vrijheid als bewuste en rationele zelfbeschikking. Dit maakt niet enkel de assimilatie van de marxiaanse ethiek met het utilitarisme moeilijk, maar dit plaatst ook de radicale onverenigbaarheid tussen de twee perspectieven in het licht. Het is geen toeval dat men het denken van Marx heeft kunnen verzoenen, zoals Karl Vorländer heeft gedaan (1911, It. vert. p. 257), met het kantiaans voorschrift dat oplegt de andere altijd ook te behandelen als doel en nooit enkel als middel.

De visie van Marx, in de mate dat deze de rationele autonomie en zelfontplooiing van elk individu wil bevorderen, lijkt radicaal onverzoenbaar met een perspectief zoals dat van het utilitarisme, waarvoor het helemaal niet immoreel is het individu te gebruiken, zelfs tegen zijn wil, als middel om het hoogste geluk te bereiken voor andere individuen (als maar de volledige balans van positieve gevolgen een positief saldo geeft).

Het feit dat in de reële wereld van conflicten en klassenstrijd, de autonomie van de individuen in zekere omstandigheden moet worden geschonden met het oog op een hoger toekomstig goed, is, vanuit dit standpunt, geen pertinente tegenwerping: bij Marx ontstaat deze idee niet door een utilitaristisch standpunt aan te kleven, maar door de overtuiging, van nature typisch dialectisch, dat de realisatie van de vrijheid in een niet-vrije wereld slechts kan verlopen door het negatieve, de strijd en het conflict. Een conflict, dat zich in elk geval richt op het verwezenlijken van de zelfbeschikking en zelfontplooiing van elk individu, t.t.z. een geheel verschillend ideaal dan het utilitaristische ideaal van de maximalisatie van het algemeen welzijn.

De antithese tussen het perspectief van Marx en dat van het utilitarisme zou nog in het licht geplaatst kunnen worden vanuit een ander standpunt. Marx neigt er voortdurend toe te redeneren in een perspectief waar er geen structureel of antropologisch conflict is tussen het geluk en het welzijn van een individu en het welzijn van andere individuen: hij kan aldus zonder moeilijkheid stellen dat, in een vorm van maatschappelijke relatie zonder gebreken, t.t.z. communistisch, zowel het egoïsme als het altruïsme en de zelfverloochening voorbijgestreefd zouden zijn. Het genot en de ontwikkeling van een individu zouden niet meer in tegenstrijd zijn met die van een ander, zij zouden niet meer voortgebracht worden ten koste van anderen; integendeel, met de werkelijk maatschappelijke toeëigening van de menselijke wereld, zou het bewustzijn van de "noodzakelijke solidariteit van de vrije ontwikkeling van allen" bekrachtigd worden (Marx, Engels, 1845-1846, It. vert. p. 457). Het geluk van de ene zou niet onttrokken zijn aan het

geluk van de anderen, maar zou er de voorwaarde van zijn ("De zingeving en het genieten van de andere mensen worden mijn eigen bezit" - schreef Marx in de Manuscripten van 1844 - (Marx, 1844, It. vert. p. 328)).

Men kan zeker tegenwerpen dat dit aspect van het denken van Marx - gedreven door de onverzoenlijke strijd tegen de dogma's van het egoïstische en hebberige individualisme (9) - vandaag sterk problematisch lijkt. Voor het overige is het moeilijk te verzoenen met een perspectief als dat van het utilitarisme, waarin het als een normaal gegeven van het menselijk leven wordt beschouwd dat het genot en het geluk van iemand de beroving of het ongeluk van iemand anders kan impliceren.

Marx tenslotte - ik geloof dat men dit kan zeggen zonder vrees tegengesproken te worden - is een auteur die, tenminste wanneer hij op lange termijn de ontwikkelde communistische maatschappij beschouwt, er in een zekere mate toe neigt, het probleem van de verdeling van de voordelen en de nadelen van de maatschappelijke samenwerking te dedramatiseren. Wanneer hij ermee geconfronteerd wordt, zoals bijvoorbeeld in de "Kritiek van het programma van Gotha", neigt hij ertoe het, naar onze mening, eerder op te lossen in de zin van een egalitaire rechtvaardigheid dan in de zin van een maximalisatie van het algemeen welzijn. Maar mag men dan zeggen dat het mogelijk is Marx te interpreteren in het conceptueel kader van een "theorie van de rechtvaardigheid"?

### **Marx en de theorie van de rechtvaardigheid.**

Men vindt een uiterst nuttige weergave van het debat over dit thema in het artikel van Geras (1985), "The Controversy about Marx and Justice", dat wij reeds meerdere keren geciteerd hebben. De argumenten van diegenen die de mogelijkheid loochenen om Marx een theorie van de rechtvaardigheid toe te schrijven, zijn tamelijk solide, hebben we reeds vastgesteld: Marx heeft gesteld dat de uitbuiting geen onrechtvaardigheid is, hij heeft geschreven dat spreken over "natuurlijke onrechtvaardigheid" nonsens is (Marx, 1894, Fr. vert., liv. III, t. 2, P. 8), hij heeft altijd kritiek geleverd op alle reformismen, geïnspireerd door het idee van een rechtvaardige verdeling van het maatschappelijk produkt. Het is waar dat Marx soms beginselen heeft geformuleerd die geïnterpreteerd kunnen worden als "rechtvaardigheidsbeginselen" (zie de Kritiek van het programma van Gotha), maar men kan ook op dit punt tegenwerpen dat het beginsel "ieder volgens zijn vermogens, aan ieder volgens zijn behoeften", wat volgens Marx zou moeten gelden in de tweede fase van de communistische maatschappij, vanuit zijn onbepaalde en generieke aard, geen beginsel is dat dienst zou kunnen doen om op een rechtvaardige en gelijke wijze de voordelen en de nadelen van de maatschappelijke samenwerking te verdelen. En zelfs vanuit dit standpunt, zou Marx eerder een filosoof lijken die een maatschappij bedenkt "voorbij" de rechtvaardigheid (10).

De teksten van Marx schijnen nochtans, in zekere mate, een andere lectuur mogelijk te maken, die aan het thema van de rechtvaardigheid meer belang toekent: in die richting bijvoorbeeld de werken van Geras en Jeffrey Reimann (Reimann, 1981, 1983), maar men vindt ook nuttige aanwijzingen in de essay's van Cohen (1981, 1985) en van Roemer (1982).

Geras belicht één punt dat vooral belangrijk is niet te ondergewaardeerd mag worden: indien Marx de ruil tussen kapitaal en arbeid niet als onrechtvaardig beschouwt, waarom maakt hij dan, bij het definiëren ervan, gebruik van termen als "uitbuiting", "onteigening", "diefstal", die zo sterk waardegeladen zijn? Er is dus bij Marx, volgens Geras, een inconsequentie. Zelfs indien Marx het ontkent in zijn expliciete verklaringen, vooronderstelt hij in zijn teksten toch dat kapitalisme en uitbuiting onrechtvaardig zijn. Maar indien dat zo is, dan impliceert dat bij hem de vooronderstelling van een rechtvaardigheidstheorie die als criterium dient. Om welk type van rechtvaardigheidstheorie gaat het dan? In het debat binnen het "analytisch marxisme" (11) werden tenminste twee mogelijke antwoorden geschetst: er zijn er, zoals Geras, die het probleem proberen op te lossen door zich te houden aan de teksten van Marx, en er zijn pogingen, zoals die van Reimann, die het rawlsiaans "beginsel van het verschil" (12) hernemen om aan te tonen hoe dit zich kan integreren in een perspectief van marxistische oorsprong.

Met zijn poging na te denken over een niet-rawlsiaanse, maar specifiek marxiaanse rechtvaardigheidstheorie, doet Geras zekere aspecten ervan uitkomen. Enerzijds bekritiseert Marx de kapitalistische maatschappij omdat zekere essentiële "goederen" er op onrechtvaardige manier worden verdeeld: de vrijheid, de mogelijkheden tot menselijke zelfverwezenlijking, de vrije tijd (Geras, 1985, p. 72 sg). Anderzijds, beschouwt Marx, steeds volgens Geras, als moreel onrechtvaardig: het privé-eigendom en de controle over de produktieve bronnen van de maatschappij. Een passus van Marx betreffende de grondeigendom zou paradigmatisch zijn in dit opzicht: "Vanuit het standpunt van een hogere economische en maatschappelijk formatie, lijkt het privé-eigendom van de grond door particuliere personen even absurd als een privé-eigendom van een mens door een ander mens." (Marx, 1894, Fr. vert. liv. III, t. 3, p. 159). Redenerend in dezelfde zin beschouwt Cohen als representatief voor het marxistisch denken het beginsel volgens hetwelk niemand het recht heeft bestaansmiddelen te bezitten ten privaten titel, noch anderen van de toegang tot deze middelen uit te sluiten.

Nochtans wordt het probleem waarvan we vertrokken zijn opnieuw gesteld: waarom zou het monopolie van de productiemiddelen en de grond door enkelen beschouwd moeten worden als onrechtvaardig (t.i.z. de ongelijke verdeling van de produktieve bronnen)?

Men kan zeker een eigendom, verworven door willekeurige en gewelddadige onteigening als onrechtvaardig verworven bezit beschouwen. En men kan ook stellen, in dat verband, dat de geschiedenis van het reële kapitalisme vol is van eigendomsverwerving van de omheinde erven door willekeur en geweld, waarover

Marx het heeft in het hoofdstuk van "Het Kapitaal", gewijd aan de primitieve accumulatie tot de koloniale en imperialistische berovingen. Maar indien men redeneert vanuit een zuiver theoretisch standpunt en op het vlak van de beginselen, waarom zou men als onrechtvaardig beschouwen een eigendomsverwerving, voorkomend bijvoorbeeld uit een wil om harder te werken, een neiging tot sparen, een talent als ondernemer? Het antwoord op deze vraag (gediscussieerd door bijvoorbeeld Roemer, 1982) hangt vanzelfsprekend af van het rechtvaardigheidsbeginsel dat men als referentie kiest. Een eigendom, verworven op een wijze evenredig met de verdiensten en de geschiktheid van een individu, is onrechtvaardig indien men als criterium het communistisch beginsel aanvaardt dat men aantreft bij Marx, maar ook voor hem, volgens hetwelk "ieder naar zijn vermogens, aan ieder volgens zijn behoeften" geldt.

Nochtans omzeilt men slechts het vraagstuk dat als volgt geformuleerd kan worden: om welke reden is dit beginsel te verkiezen boven de hiervan verschillende beginselen, zoals bijvoorbeeld : "aan ieder naar zijn verdiensten" of wel "aan ieder naar zijn arbeid"?

Men vindt bij Marx (13) enkele pogingen om op deze vraag te antwoorden: in hoofdzaak stelt hij, dat er geen enkele reden is om bij verschillen in manuele of intellectuele vermogens (verschillen waarvoor de individuen niet verantwoordelijk zijn) voorrechten te verbinden wat betreft de mate van bevrediging van de behoeften (14).

De vergoeding van verdiensten tenslotte is onrechtvaardig omdat deze geen echte verdiensten zijn, maar eerder gaven die het individu bezit dank zij een spel van factoren onafhankelijk van hemzelf. Het is hier nochtans vanzelfsprekend dat het vraagstuk een verdere ontwikkeling vergt, die we noch bij Marx noch bij Geras aantreffen; bij Marx, zou men kunnen zeggen, vindt men indicaties voor een rechtvaardigheidstheorie, maar geen stevig en sterk uitgesproken theoretisch kader.

De andere kwestie die zich stelt in verband met het communistisch beginsel en die het voorwerp heeft uitgemaakt van vele commentaren (15) betreft niet de rechtvaardiging van het communistisch beginsel, maar haar betekenis. Hoe moet men het begrijpen? Gaat het om een normatief beginsel? En indien het een normatief beginsel is, wat schrijft het precies voor?

Indien we de verschillende thesen onderzoeken die hier voorgesteld worden in dit verband en die ik niet kan bespreken wegens plaatsgebrek, lijkt het me dat men tot de volgende besluiten kan komen.

Eerst en vooral, het communistisch beginsel is niet alleen een beschrijving van de wijze waarop de dingen zich afspelen in de ontwikkelde communistische maatschappij, maar het is ook een normatief beginsel, t.t.z. een beginsel

dat uitdrukt hoe het hoort, namelijk een criterium voor de juiste verdeling van ieders bijdrage en de vergoeding.

Op de tweede plaats lijkt het me, en ik ben het hier eens met Geras, dat het gaat om een rechtvaardigheidsbeginsel begrepen als een gelijkheidsbeginsel. Ik zou zelfs verder gaan dan Geras en zeggen dat het beginsel een specifieke interpretatie verschaft van de gelijkheid, t.t.z. die interpreteert als een gelijke verdeling van de kosten en de baten van de maatschappelijke samenwerking. Het is waar, bij een eerste lectuur lijkt het me niet op deze wijze te interpreteren (Texier, 1990; Wood, 1986b). Ik geloof nochtans dat deze interpretatie de meest coherente en begrijpelijke zingeving verschaft. Het beginsel stelt in feite, dat de bijdragen evenredig verdeeld moeten zijn met de vermogens, en de verdeelde baten evenredig met de behoeften. Maar het gaat daar precies om de weg naar een rechtvaardig en egalitair resultaat bij de verdeling van de kosten en de baten van de samenwerking; volgens het pariteitsbeginsel van persoonlijke kosten, levert diegene die beschikt over grotere vermogens een belangrijkere bijdrage, de pariteit op het niveau van de baten zal slechts voor allen verzekerd worden indien de verdeling evenredig is met de omvang van ieders behoeften.

Maar indien het mogelijk is bij Marx een egalitair rechtvaardigheidsbeginsel te vinden (I6), welk verband is er dan tussen het marxiaans rechtvaardigheidsbeginsel en het rawlsiaans "onderscheidsbeginsel" waar theoretici van het analytisch marxisme, zoals Reimann en Roemer naar verwijzen?

Reimann tracht aan te tonen dat er tussen beide perspectieven geen enkele tegenstelling is: het communistisch beginsel is voor Marx niet onmiddellijk toe te passen; het is een objectief op lange termijn, dat men slechts kan bereiken wanneer de groei van de produktiviteit en de transformatie van de maatschappij de prikkelfunctie van de ongelijkheid overbodig zal hebben gemaakt. In de eerste fase van de socialistische maatschappij, zegt ons in feite Marx, zal het beginsel "aan ieder naar zijn arbeid" gelden, t.t.z. een minder egalitair beginsel dan het "aan ieder naar zijn behoeften".

Verder beschouwt Marx, zoals Reimann en Roemer het aantonen, dat voor eenzelfde fase zelfs de kapitalistische uitbuiting zijn historische rechtvaardiging vindt in de accumulatie en de ontwikkeling van de produktiekrachten; zonder deze zou al het sociaal kapitaal waarvan wij allen profiteren nooit zijn geaccumuleerd. Het besluit dat men eruit kan trekken, volgens Reimann, is dat Marx, evenals Rawls, de ongelijkheden rechtvaardigt zolang zij bijdragen tot het verbeteren van de minst bevoordeelde groep van de maatschappij. Op het vlak van de beginselen zou er tussen Marx en Rawls geen tegenstelling bestaan; het onderscheid zou enkel berusten op het feit dat Marx een historische visie heeft volgens dewelke op een zeker punt zodanige condities ontstaan dat men de ongelijkheid niet nodig heeft als factor van wedijver voor de groei van de maatschappelijke

rijkdom. Het is eveneens duidelijk dat, indien dit waar was, ook voor Rawls de ongelijkheden bij de verdeling van de voornaamste goederen zouden ophouden gerechtvaardigd te zijn. Het is dus zeker mogelijk uit de teksten van Marx bepaalde krachtlijnen te halen om een rechtvaardigheidstheorie te construeren (aangevuld eventueel met die van Rawls). Men moet nochtans niet vergeten, indien men zo wenst te werk te gaan, dat twee omstandigheden ook hun belang hebben : het moet vooreerst duidelijk zijn dat we handelen over een deels impliciete Marx, t.t.z. dat men Marx op een weg leidt zonder dat hij zelf de intentie had die te kiezen. In de tweede plaats lijkt het me, dat zelfs de rechtvaardigheidbeginselen waarover we het hadden, aangenomen dat men ze als dusdanig aanvaardt, in de teksten van Marx afhangen van de waarde, die hij zeker beschouwt als primordiaal en fundamenteel, namelijk de waarde van de menselijke vrijheid en zelfbeschikking: Marx beroept zich voortdurend op die waarde om aan te tonen dat ze ontkend wordt in de mercantiele kapitalistische wereld en dat ze niet kan worden bevestigd dan door de volledige transformatie van de maatschappij.

Zoveel is zeker, dat men binnen het kader van de interpretatie van het denken van Marx blijft, maar dan wel ondergeschikt aan het thema dat Marx uitdrukkelijk ontwikkelt en uitdiept, t.t.z. aan een theorie van de vrijheid en de zelfverwezenlijking van de mens.

### **Marx en de ethiek van de vrijheid.**

Tengevolge van de voorafgaande overwegingen, lijkt het me dat men helemaal het idee kan aanvaarden, dat de normatieve kern van Marx' denken voornamelijk bestaat uit wat men kan definiëren als een ethiek van de vrijheid; de marxiaanse maatschappijkritiek is wezenlijk een kritiek gedreven door de fundamentele waarde van de vrijheid. Bij Marx is de vrijheidsidee nochtans gedacht volgens een specifieke modaliteit, die zich onderscheidt van de wijze waarop deze idee wordt getheoretiseerd in andere denktradities. Wat men daarentegen volgens mij niet vindt bij Marx, is een voorafgaande poging tot verrechtvaardiging van de keuze van deze fundamentele waarde. Men zou misschien kunnen zeggen dat Marx precies werkt volgens de methode die veel later getheoretiseerd werd door het concept van de school van Frankfurt: hij adopteert de waarde van de vrijheid die hij overneemt van het burgerlijke liberale denken om aan te tonen dat deze waarde in de burgerlijke kapitalistische maatschappij verraden wordt en met voeten getreden; en dat de werkelijke vrijheid dus slechts gerealiseerd wordt door het afschaffen en transformeren van de basisstructuren van deze maatschappij - het privé-eigendom van de productiemiddelen en het afgescheiden en bureaucratische staatsapparaat.

Deze kritiek is anderzijds mogelijk precies omdat het vrijheidsconcept verschillend en breder wordt begrepen, men zou kunnen zeggen op een integrale

wijze; in deze transformatie van het vrijheidsconcept zit een van de grootste en meest problematische erfenissen van het denken van Marx.

Het marxiaans vrijheidsconcept, dat o.i. de normatieve kern vormt zonder dewelke men zijn hele denken niet kan begrijpen, behoort zeker tot de familie van de theorieën die vrijheid interpreteren als autonomie of als bewuste zelfbeschikking. De zelfbeschikking bij Marx eist evenwel, zoals Brenkert (1983) schrijft, "meer dan de controle en de leiding van een persoon over zijn zelfobjectivering. Zij vereist eveneens, dat in de loop van de zelfobjectivering deze zijn eigen verlangens, vermogens en talenten kan ontwikkelen". De vrijheid impliceert dus bij Marx de meerzijdige ontwikkeling van het individu, de mogelijkheid zich te objectiveren in activiteiten die geen doelen op zichzelf zijn en niet opgelegd worden door uitwendige noodzaak. Er is nochtans ook een ander aspect, dat in de marxiaanse theorie van het grootste belang blijft en dat Brenkert terecht onderstreept: de vrijheid, zoals Marx het schrijft in de Duitse Ideologie (Marx-Engels, 1845-1846, lt. vert., p. 64), kan enkel in de gemeenschap gerealiseerd worden. Dat wil zeggen dat er slechts een mogelijkheid is tot bewuste zelfbeschikking en zelfontplooiing van alle individuen, indien men de antagonistische relatievorm, eigen aan de individualistische, gebaseerd op privé-eigendom, overstijgt.

Dit vrijheidsconcept, waarvan we hier slechts de essentiële lijnen hebben kunnen weergeven, vormt naar onze mening, de authentieke normatieve grondslag voor Marx' kritiek van de mercantiele kapitalistische maatschappij. De vrijheid is er slechts schijn volgens Marx, omdat:

1. er geen werkelijke zelfbeschikking is, in de mate dat de maatschappelijke processen, die resulteren uit de mediatie van de verscheidene individuele activiteiten, niet het resultaat zijn van een bewust plan en zich richten tegen de individuen en hen als een vreemde macht domineren (17);
2. er geen vrije ontwikkeling is noch zelfrealisatie van alle individuen, aangezien in de kapitalistische maatschappij, evenals in alle voorgaande klassemaatschappijen, met de ontwikkeling van enkele individuen de onderwerping overeenstemt van de grote massa aan heteronome arbeid en uitwendige noodzaak;
3. er noch gemeenschap, noch solidariteit is in de ontwikkeling van de verschillende individuen, in de mate dat zij gescheiden en tegenover elkaar geplaatst worden door de wetten van de markt en het privé-eigendom, die het werkelijk historisch en maatschappelijk fundament vormen van het egoïstische en hebberige mensbeeld, en de daaruit volgende begrenzing van de individuele ontwikkeling.

Men kan dus, naar mijn mening, uit dit bondig onderzoek van het Angelsaksisch debat over de ethiek van Marx en over de rechtvaardigheids- en vrij-

heidsconcepten die men in zijn werk aantreft, de volgende conclusie trekken: als kritische theorie kan de theorie van Marx zekere vooronderstelde normatieve waarden, die het kritisch oriënteren en mogelijk maken, niet missen, zelfs indien hij zich hier niet tenvolle van bewust is. En de fundamentele waarde die Marx aanneemt als oordeelscriterium is niet zozeer de rechtvaardigheid dan wel de vrijheid en de ontwikkeling van alle mensen.

In deze zin kan men zeggen dat er een ethiek is, t.t.z. dat er ethische vooronderstellingen zijn in het denken van Marx, zelfs indien het gaat over een ethiek in de bijzondere en specifieke betekenis van de term. Het theoretisch statuut van deze ethische vooronderstellingen met meer precisie bepalen is geen gemakkelijke onderneming en dat, onder meer, omdat men bij Marx, zoals wij al gezegd hebben, nergens een poging vindt om ze te verrechtvaardigen of ze uitdrukkelijk te thematiseren. Maar men zou misschien, als eerste benadering, een idee van Brenkert kunnen hernemen en zeggen dat de ethiek van Marx zeker geen ethiek van de plicht is, maar dat zij misschien kan worden opgevat als een ethiek van de deugd: de marxiaanse kritiek voedt zich met het perspectief van een meer coöperatieve levenswijze, rijker en universeler. Deze levenswijze wordt evenwel door Marx niet opgevat als een morele verplichting, een moreel moeten-zijn, hij denkt eerder dat ze slechts kan ontstaan uit de belangen, de conflicten en de noodzaak van de werkelijke ontwikkeling.

In deze zin blijft het vraagstuk van de marxiaanse ethiek omwille van zekere aspecten een open vraag, die verdient verder bediscussieerd te worden. De interpretatieve benadering put zeker niet de inhoudelijke en substantiële problemen uit die wij hier volledig terzijde hebben gelaten: de marxiaanse kritiek van de menselijke vrijheid kan zeker nog ontwikkeld en opnieuw voorgesteld worden na anderhalve eeuw, of moeten wij haar opvatten als een grootse utopie waarvan wij in vele aspecten bescheiden afstand moeten nemen? Hier stelt zich een andere problematiek, die de grenzen waarbinnen wij dit artikel wensen te laten ver overschrijdt.

Uit "Cahiers marxistes", nr.184, april-mei 92.

Vertaling : Jos Wolles

## NOTEN

(1) de term "marxiaans" had oorspronkelijk een polemische betekenis. Omstreeks 1850 werd hij gebruikt door de partijgangers van Weitling in hun strijd tegen die van Marx. De benaming "marxist" kwam tot stand door toedoen van de bakoenisten binnen de Eerste Internationale, als reactie op de kwalificatie die Marx zelf tegen hen hanteerde. Zij betaalden hem dus met gelijke munt. Marx zelf verzette zich tegen de aanduiding "marxistisch". Pas veel later mede



door de autoriteit van Engels, werd onder "marxisme" het theoretisch werk van Marx, Engels enz. ... begrepen.

De term "marxiaans" wordt meer recent - en ook in dit artikel - gebruikt om duidelijk te maken wat binnen het marxisme de eigen bijdrage van Marx zelf is. Deze term kan zich onderscheiden van bvb. leninistisch of leniniaans... (zie G. Labica-Gérard Bensussan : Dictionnaire critique du marxisme, p. 713 - 715; 2e ed., P.U.F. Paris, 1985).

(2) Men vindt een goede weergave van de discussie in Buchanan, 1987. Zie ook Cohen, Nagel, Stanion, 1980; Angehrn, Lohmann, 1986; Maffetone, 1983; Roemer, 1986; Nielsen, Patten, 1981; Nielsen, 1988. Zie daarvoor de literatuurlijst onderaan.

(3) Zie bvb. Marx, Engels, 1845-1846 en Marx, 1848; men vindt talloze citaten waarin Marx de moraal bekritiseert, in Geras, 1985, p. 50; Miller, 1984, p. 15; Wood, 1986a, p. 20; Lukes, 1985, p. 5 sqq.

(4) Deze belangrijke rechtzetting van Marx wordt niet in rekening gebracht door Bourgeois, 1986, die de Inaugurele Boodschap citeert en valoriseert. Zie K. Marx, Inaugurele Boodschap en statuten van de Internationale Arbeiders-associatie; in Oeuvres, Economie I, Gallimard (La Pleiade), p. 468.

(5) Wood, 1986a, p. 23; Miller p. 45 sqq. Zie ook in dit verband Geras, 1985, p. 51.

(6) Er is een brede discussie over deze punten; onder de voornaamste teksten, buiten de reeds vermelde werken van Wood en Miller, zie ook die van Mc Bride, 1975; Husami, 1978; Geras, 1985; Tucker, 1969; Reimann, 1981; Holstrom, 1977; Buchanan, 1981; Young, 1981; Wood, 1984.

(7) Zie bvb. Marx-Engels, 1845-1846, lt. vert., p. 424 sqq. Over Marx en Bentham, zie Green, 1983. Brenkert, 1975, 1981; en Allen, 1976 die antwoordt aan Brenkert, 1975.

(8) Over dit punt, zie Brenkert, 1981, p. 209.

(9) Men vindt een naar mijn mening zeer interessante herneming van de kritiek van de individualistische en utilitaristische antropologie in het werk van Alain Caillé, Critique de la raison utilitaire, Pars, La Découverte, 1988.

(10) Tucker, 1969; Rawls, 1971, lt. vert., p. 239; Buchanan, 1981.

(11) analytisch marxisme : de toepassing van de hedendaagse methodologie van

de filosofie en de sociale wetenschappen om te komen tot een reconstructie van de marxistische stellingen in verband met de maatschappij (o.m. Wood, Reimann, Roemer, Cohen). Zie Tom Bottomore, ed. : *A Dictionary of Marxist Thought*, p. 19-21, Blackwell Ltd., Oxford-Cambridge, 1991.

(12) Voor Rawls houdt het rechtvaardigheidsconcept in, dat een instelling als rechtvaardig kan worden beschouwd wanneer zij geen enkel arbitrair onderscheid maakt tussen personen m.b.t. de toekenning van rechten en plichten en wanneer zij een adequaat evenwicht bepaalt tussen concurrerende eisen t.a.v. de voordelen van het maatschappelijk leven. Voor Rawls moeten sociale en economische ongelijkheden in het voordeel zijn van de minst bevoorrechte leden van de maatschappij. Dit noemt hij het onderscheidsbeginsel. Wij zouden kunnen spreken van positieve discriminatie.

De filosoof Philippe Van Parijs stelt dat in dit opzicht Rawls egalitaristischer is dan Marx. Immers, de beginselen: "aan ieder volgens zijn arbeid" en "aan ieder volgens zijn behoeften" impliceren het aanvaarden van ongelijkheden. (Zie R. Lewin : bespreking van : Ph. Van Parijs : "Qu'est ce qu'une société juste? Introduction de la philosophie politique" in *Cahiers marxistes*, nr. 184, p. 147-150 - april-mei, 1992.

(13) Zie Marx, Engels, 1845-1846, Marx, 1875.

(14) Over deze kwestie, zie Texier, 1990.

(15) Zie bvb. Elster, 1985, p. 230 sq.; Lukes, 1985, p. 55 sqq.; Wood, 1986b; Buchanan, 1981; Geras, 1985; Texier, 1990; Nielsen, 1986.

(16) Voor een discussie van dit probleem, dat wel verder gaat dan Marx, zie Cohen, 1989.

(17) Over het vraagstuk van de "Naturwüchsigkeit", zie Texier, 1991.

## LITERATUUR

ALLEN D.

1973, "*The Utilitarianism of Marx and Engels*", *American Philosophical Quarterly* 10, p. 189-199.

1976, "*Reply to Brenkert's Marxism and Utilitarianism*", *Canadian Journal of Philosophy* VI, p. 517-534.

ANGEHRN E., LOHMANN G. (EDS), 1986, *Ethik und Marx, Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts, Athenäum Verlag.

BOURGEOIS B., 1986, "Marx et les Droits de l'homme", in *Droit et liberté selon Marx*, sous la direction de Guy Planty. Bonjour, Paris, PUF, p. 5-53.

BRENKERT G.G.,

1975, "Marxism and Utilitarianism", *Canadian Journal of Philosophy* V. 1979, "Freedom and Private Property in Marx", *Philosophy and Public Affairs* VIII, p. 122-147,

1981, *Marx Critique of Utilitarianism*", in Nielsen, Patten (eds), p. 193-220,

1983 *Marx Ethics of Freedom*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

BUCHANAN A.

1981, "The Marxian Critique of Justice and Rights", in Nielsen, Patten (eds), p. 269-306. Repris dans Buchanan, 1982.

1982, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld.

1987, "Marx, Morality and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx", *Ethics* 98, p. 104-136.

COHEN G.A.

1981, "Freedom, Justice and Capitalism" *New Left Review* 126, p. 3-16.

1985, "Nozick on Appropriation" *New Left Review* 150, p. 89-105.

1989, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, p. 906-944.

COHEN M., NAGEL TH., SCANLON TH. (eds), 1980, *Marx, Justice and History*, Princeton University Press.

ELSTER J., 1985, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press.

GERAS N., 1985, "The Controversy about Marx and Justice", *New Left Review* 150, p. 47-85.

GREEN M., 1983, "Marx, Utility and Right", *Political Theory* 11, p. 433-446.

HOLSTROM N., 1977, "Exploitation", *Canadian Journal of Philosophy* VII, p. 353-369.

HUSAMI Z.I., 1983, "Marx on Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* VIII, 1978; trad. it. in Maffettone, 1983, p. 53-100.

LUKES S., 1985, *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press.

MAFFETONE S. (ed.), 1983, *Marxismo e giustizia*, Milan, Il saggiatore.

MARX K.

1843-1844, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), vol. III, Philosophie, p. 382-397.

1844, *Economie et Philosophie*, *Manuscrits parisiens de 1844*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), vol. II, Economie, p. 3-142.

1848, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Editions sociales, 1982.

1875, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, 1875, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), vol. I, Economie, p. 1413-1434.

1894, *Le Capital*, liv. III, Editions sociales, t. I, 1958, t.2, 1959, t. 3, 1950.

MARX K., ENGELS F., 1845-1846, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968.

MC BRIDE W.L., 1975, "The Concept of Justice in Marx, Engels and Others" *Ethics* 85, p. 204-218.

MILLER R.W.,

1981, "Marx and Aristototele: A kind of Consequentialism", in Nielsen, Patten (eds), p. 223-252.

1984, *Analyzing Marx. Morality, Power and History*, Princeton University Press.

NIELSEN K.,

1986, "Marx, Engels and Lenin on Justice : The Critique of the Gotha Programme" in *Studies in Soviet Thought* 32, p. 23-63.

1988, "Arguing about Justice : Marxism Immoralism and Marxist Moralism", *Philosophy and Public Affairs* XVII, p. 212-234.

NIELSEN K., PATTEN S.C. (eds), 1981, "Marx and Morality", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VII.

RAWLS J., 1971, *A theory of Justice*, trad. fr. Paris, Ed Seuil, 1987.

REIMANN J.H.,

1981, "The Possibility of a Marxian Theory of Justice", in Nielsen, Patten (eds), 1981, p. 307-322.

1983, "The Labor Theory of the Difference Principle", *Philosophy and Public Affairs* XII, p. 133-159.

ROEMER J.E., 1982, "Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation", *Philosophy and Public Affairs* XI., p. 281-313.

ROEMER J.E. (ed), 1986, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press.

TEXIER J.,

1990, "*Marx, penseur égalitaire ?*", *Actuel Marx* 8, p. 45-66.

1991, "*Le Concept de Naturwüchsigkeit dans L'Idéologie allemande*", *Actuel Marx* 9, 1991, p. 97-122.

TUCKER R.C., 1969, *The Marxian Revolutionary Idea*, New York, Norton and Company.

VORLANDER K., 1911, *Kant und Marx*.

WOOD A.,

1972, "*The Marxian Critique of Justice*", *Philosophy and Public Affairs* I.

1979, "*Marx on Right and Justice: A Reply to Husami*", *Philosophy and Public Affairs* VIII, p. 267-295.

1981, *Karl Marx*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

1984, "*Justice and Class Interests*", *Philosophica* 33, n\_1, p.9-32.

1986a, *Marx' Immoralismus*, in Angehrn, Lohmann (eds), 1986, p.19-35.

1986b, "*Marx and Equality*", in Roemer (ed), 1986, p. 283-303.

YOUNG G., 1981, "*Doing Marx Justice*", in Nielsen, Patten (eds), 1981, p. 251-268.

