

HELLER ÁGNES

## A szükségszerűség árnyékában\*

(Fejezetek a szocialista etika történetéből)

Minden dolog mértéke az ember, a létezőké, hogy létezzek, a nem létezőké, hogy nem létezzek.

*Protagoras*<sup>1</sup>

Igaz tehát, hogy a szocialisták számára minden társadalmi berendezkedés értéke individuumainak emberi mivoltától függ. Az egyes ember, aki kinyilvánítja akaratát a szabadságra, életre és növekedésre, ad az intézményeknek és eszméknek értelmet és életet. Minden dolog mértéke az ember... Ez a forradalmi eszme logikája. Ez a szocializmus.

*Jean Jaurès*<sup>2</sup>

### *Bevezetés*

A marxista szocializmus történetének második szakasza lényegében a szocialista törvény felfüggesztésével kezdődik és a leninizmus nemzetközi elterje-

\* Az itt következő tanulmányt 1958 elején írtam, az általános etikáról szóló előadássorozatot első megfogalmazása után, második megfogalmazása előtt. Az a filozófia (etikai) álláspont, melyről nézeteimet megfogalmaztam, így azonos az általános etikáról írottakban képviselttel. Ezért erre a munkára is vonatkoznak mindazok a kritikai fenntartások, amelyekkel etikai előadásaimat ma nézem. Mivel azonban ezeket részletesen kifejtettem *A szándéktól a következményig* című könyvem előszavában, itt nem tartom szükségesnek megismételni.

Bár a tanulmány elsősorban az etikát elemzi, mégsem csak az etikáról, hanem a marxista társadalomelmélet általános problémáiról is szól. Igaz, csupán az etikára való *vonatkozás* szempontjából. Innen a tanulmány szerkezetére jellemző gondolatmenet, mely egy-egy általános társadalomelméleti kérdésből indít, de *nem azt* elemzi végig, hanem pusztán annak *következményeit* az etikai kérdések megoldására; jobban mondva meg-nem-oldására.

A gondolatmenet legfőbb hiányossága, hogy bár törekszik a problémák korszituációból való „kinövesztésére”, igyekszik megmutatni, hogyan függnek össze az elméleti válaszok a korabeli *mozgalmak* szerkezetével és helyzetével, egy-egy konkrét kérdés kapcsán mégis oda vezet, hogy a válaszok *tévesek* voltak. Ebből néha az a látszat keletkezik, mintha léteznék a marxista etika valaminő „ideáltípusa”, melyhez egyes gondolkodók közelednek, melytől mások távolodnak. Ez persze *részben* jogosult, hiszen a marxi összkoncepcióhoz, különösen pedig a marxi értékpreferenciákhoz való közeledés, illetve attól való távolodás megállapítható és leírható. Egy kész „ideáltípushoz” való hasonlítás azonban mégis ennek az igen bonyolult kérdésnek leegyszerűsítéséhez vezet.

A szövegben csak stiláris változtatásokat hajtottam végre; mai koncepcióm új vonásait itt sem akartam egy régebbi gondolatmenetbe beépíteni. Csupán két új idézetet fűztem hozzá, ezeket azonban — megkülönböztetésképpen — a lap alján helyeztem el. A régi bevezetés első kétharmadát azonban kihagytam, mivel ezt már egyszer beépítettem *Az etika helye a marxizmusban* című cikkembe.

<sup>1</sup> *Protagoras* Diogenes Laertius IX. 51.

<sup>2</sup> *Jean Jaurès*: Aus seinen Reden und Schriften. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung. 1949. 210. l.

déség tart. E korszak proletariátusának (elsősorban német, francia és angol proletariátusának) és társadalmi mozgásainak szituációjából nő ki a marxizmusnak az a sajátos értelmezése, melyet „a második Internacionálé marxizmusának” nevezünk. Ennek a korszaknak az etikáját fogjuk a következőkben elemezni, jobban mondva azt, hogy miért *nem* alakul ki e kor marxista teoretikusainál marxista etika, hogyan és miért sikkadnak el mindazok a kérdésfelvetések, melyek az egyedre, az egyed döntéseire és alternatíváira vonatkoznak, hogyan szűkül le a marxizmus ökonómiai determinizmuselméletté.

Itt azonban azonnal három fenntartással kell élnünk. Az első a korszak-meghatározó időpontokra vonatkozik. Ezek nem jeleznek egyértelmű határokat, így pl. Engels Anti-Dühring-jének nem egy fejezete magán viseli a „II. Internacionálés marxizmus” jegyeit, Kautsky, Bernstein, Bauer túlélék nemesak Lenint, de a leninista elmélet virágkorát általában is.

A második fenntartás magára a terminológiára vonatkozik. A II. Internacionálé marxizmusa ugyanis — mint látni fogjuk — korántsem egységes. Különösen nem az Bernstein *A szocializmus előfeltételei* című könyvének megjelenésétől kezdve. A bernsteini revizionizmushoz való pro vagy kontra állásfoglalás messzemenően befolyásolja az egyes teoretikusok marxizmusának elméleti struktúráját. Ez azonban — ami számunkra *itt* a lényeges — csak igen keveseknél s ott is csak elszórtan, nem pedig elméleti egységbe ötvözöttén vezet az ökonómiai determinizmus felülvizsgálásához és egy reális marxista etika felépítésének kísérletéhez. Az uralkodó tendencia inkább más irányba mutat: a determinisztikusan értelmezett marxizmusnak a kanti etikával való összeötvözése kísérletéhez. Ez a tendencia is „túléli” a leninizmust: Max Adler 30-as években írott történelmi materializmusában is érvényesül.

Harmadsorban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt sem, hogy az általunk tárgyalt korban a marxista elméletnek is igen pregnánsan nemzeti karaktere van. A közös elméleti alapok a 90-es évekre teremtetődnek meg, hogy azután azonnal differenciálódjanak. Ez azonnal szembetűnik, ha pl. Kautskyt, a fiatal Lenint, Jaurést és a fiatal Otto Bauert vetjük össze. Hogy ez a sajátos nemzeti jelleg (ami nemesak a különböző nemzetek különböző szituációiból, hanem a különböző történelmi hagyományokból — nem utolsósorban elméleti hagyományokból — fakad) hogyan módosítja az elméletet s ezen belül az etikai kérdésfelvetések irányát és tartalmát is — arra a konkrét problémák elemzésénél mindig utalni fogunk. Mégis lehetetlen problémánkat nemzetenként elemezni, mert akkor éppen a bennünket legjobban érdeklő *közös* elméleti problémák aprózódniának el és kerülnének háttérbe.

Még egy megjegyzés. Tanulmányunkban nemesak a kor marxizmusának történetéről, hanem a szocialista elméletek történetéről általában beszélünk. E kor marxistáinak gondolatait (különösen polémiait) sem érthetnénk meg, ha nem beszélnénk az anarchizmus, szindikalizmus és a fábianus mozgalom elméleti képviselőiről. Ez nemesak a korabeli marxizmus megértése szempontjából fontos. Ugyanis az anarchizmusban, a szindikalizmusban és a fábianus mozgalomban — éppen az etika területén — gyakorta olyan reális problémák vetődnek fel, melyeket a marxista ideológusok vagy fel sem vetnek vagy megoldatlanul hagynak. A szociáldemokráciához csatlakozók — különösen Németországban — nem kerültek tömegesen olyan lelkiismereti konfliktusok elé, mint teszem az orosz narodnyik vagy anarchista nihilisták, akik nap mint nap kockára tették életüket s ugyanakkor életüket oltottak ki. Ezért természetes, hogy az orosz anarchizmus és nihilizmus elméleti képviselőinél olyan kérdések

szerepeltek nagy súllyal, melyek a marxizmus számára csak 1905 után váltak problémákká. Az értelmiségi mozgalmaknál pedig, mint amilyen a fábiánizmus volt, szintúgy természetesen került előtérbe a kapitalizmus morális kritikája.

Témánkat problémakörök szerint csoportosítva tárgyaljuk. Ez a módszer kétségeket ébreszthet és előzetes igazolásra szorul.

Hogy miért nem a nemzeti fejlődéseket tekintettük kiindulópontnak, arra már utaltunk. De csoportosíthatunk volna mondanivalónkat történelmi szakaszok szerint is. Kétségtelen ugyanis, hogy az általunk elemzett korszakon belül is három — az etika szempontjából jelentős — cezúrára bukkanunk. Az első (1891, a szocialista törvény visszavonása) a szociáldemokrata marxizmus „pre-történetét” zárja le. A második határpont 1905, az első orosz forradalom kitörése. A harmadik határpont az első világháború, illetve az Októberi Forradalom. A harmadik korszak leggazdagabb etikai kérdésfeltevésekben, mivel a forradalmi praxis *hogyanja* kerül előtérbe. (De ez a korszakolás az egész *mozgalomra* vonatkozik, míg az egyes országokban vannak igen fontos belső „cezúrák” is (pl. a Dreyfus-per Franciaországban). Ugyanakkor: a különböző időkben előtérbe kerülő problémáknak mind fontos elő- és utótörténetük van, s ezért nem szoríthatók a korszak keretei közé. Így választottuk tárgyalásunk kereteképpen a problémák szerinti csoportosítást, azzal a fenntartással, hogy ezeken *belül* igyekszünk a történelmi sorrendet betartani — igaz, csak akkor, ha ez nem zavarja az etikai problémák struktúrájának belső feltárását.

### 1. Van-e az erkölcsnek „helye” a materialista történetfelfogásban?

A második Internacionálé marxista teoretikusai úgyszólván permanensen a materialista történetfelfogás *alapigazságainak* bűvkörében éltek. Marx és Engels történetiszemlélete valóban átvágta bonyolult társadalmi és történelmi jelenségek gordiuszi csomóját, amennyiben az emberi nem mindenkori anyagi önreprodukciójában fedte fel az osztálytársadalmi reprodukció alapját. Marx és Engels első *ezzel* késznek is tekintették az elmélet egészét. A „ház” felépült, most már csak az van hátra, hogy kényelmesen beszéljünk. Hogy az a ház, amelybe „besétáltak”, maga csak meztelen váza volt a Marx által felvázolt nagyszabású épületnek, arról a későbbiekben még sokszor fogunk beszélni. Nagyjában és egészében a következő tézisekben „foglalták össze” a marxizmust: 1. A gazdasági fejlődés határozza meg a társadalmi fejlődést általában, beleértve politikát, ideológiát stb. 2. A gazdasági fejlődés szükségképpen, törvényei a természeti törvények analógiájára értelmezhetők. 3. A társadalmak története osztályharcok története. 4. Az osztályharc funkciója kettős. A kizsákmányoltak „engedményeket” esikarhatnak ki általa az uralkodó osztályból, amikor pedig a termelőerők fejlődése a termelési viszonyokba ütközik, megdönthetik (illetve szükségképpen megdöntik) a termelés korlátjává vált termelési viszonyokat. 5. Az osztályharc motorja az osztályérdek. 6. Mind az egyének, mind a politikai döntések a „véletlen” funkcióját töltik be a szükségképpen fejlődésben.

A fenti tézisek birtokában fogalmazták meg a morálra vonatkozó „alapaxiómákat” is. Melyek voltak ezek?

Elsősorban az, hogy a morális emancipáció *helyére* a gazdasági emancipációt kell állítani. A korszak legtöbbet idézett Engels-mondása (az etika kér-

désében) az volt, hogy egy társadalmat nem azért akarnak az emberek megszüntetni, mert igazságtalan, hanem azért tartják igazságtalannak, mert már megteremtődtek a lehetőségei annak, hogy újjal, magasabbrendűvel váltsák fel. Ehhez — különböző formákban — hozzáfűzték, hogy nem a magasabb moralitású, hanem a magasabb gazdasági szervezettel rendelkező társadalom a szocialista mozgalom célja. Ebből a jelen szocialista mozgalmaira nézve is különböző következtetéseket vontak le, melyeket legpregnánssabban talán Plehanov foglalt össze:

„Még a szociáldemokrácia, az osztályharcos proletariátus szervezete sem nélkülözheti az erkölcsi eszményt, sem az erkölcsi felháborodást a kizsákmányolással és osztályuralommal szemben. De ennek az eszménynek *semmi köze nincs a tudományos szocializmushoz*, mely a társadalmi szervezet mozgástörvényeinek és fejlődésének vizsgálata abból a célból, hogy megismerjük a proletár osztályharc *szükségszerű* tendenciáit és céljait”.<sup>3</sup> (Kiemelés tőlem H. Á.)

Ez az idézet azért is pregnáns, mert Plehanov itt éppen a morális tényezőket *védelmezi* azokkal szemben, akik magát a morális felháborodást is „kispolgári maradványnak” tekintették. Ha Plehanov csak azt állítaná, hogy a morális felháborodás önmagában még nem vezet a tudományos szocializmushoz, akkor feltétlenül igaza lenne. Ha azt állítaná, hogy a marxizmusnak priméren nem az effajta morális felháborodás a tárgya, akkor is igaza lenne. De ő ennél többet, illetve *mást* állít. Azt, hogy erkölcsi eszményeknek, illetve erkölcsi felháborodásnak *semmi köze sincs a tudományos szocializmushoz, mivel* az a társadalmi szervezet mozgástörvényeinek és fejlődésének kutatása, a proletár osztályharc *szükségszerű* tendenciáinak megismerése szempontjából.

A morális tényezők plehanovi „védelmének” — mint az idézet mutatja — valóban nincs semmi köze a plehanovi értelemben vett tudományos szocializmushoz. Ez a védelem legfeljebb inkonzekvenssé teszi Plehanov elméleti érvelését. Az osztályharcnak ugyanis — mint láttuk — *szükségszerű* tendenciái vannak, melyeket csak „fel kell ismerni”, méghozzá a kapitalizmus mozgástörvényeinek pusztá feltárása segítségével. Ebben az esetben azonban miért ne nélkülözhetné a szociáldemokrácia az erkölcsi eszményt és felháborodást? Hiszen ezen szubjektív tényezők *nélkül* is léteznek az osztályharc *szükségszerű* tendenciái — méghozzá az emberek eszményeitől függetlenül; megvalósításukhoz elegendő azokba a bizonyos „mozgástörvényekbe” való bepillantás. Plehanov tehát a cselekvő embereket, azok választásait, döntéseit kirekeszti a „tudományos szocializmusból”.

A tudományos szocializmus így *teljesen* felolvad „a *szükségszerűség*” vizsgálatában. S ha jobban megnézzük, mit értett akár Plehanov akár Mehring vagy Kautsky a „*szükségszerűsége*”, világossá válik, hogy a *gazdasági szükség*-szerűséget. Sic. A tudományos szocializmus tárgya a gazdasági *szükségszerűség*. A tudományos szocializmus ugyanakkor *azonos* a materialista történet szemlélettel, az pedig a marxizmussal. Tehát a marxizmus egyenlő az ökonómiai törvényszerűségek feltárásával — a történelmi elemzés erre redukálódik. Valóban: hol marad itt helye az emberi cselekvésnek általában s az etikának különösen?

Legyünk azonban igazságosak Plehanovhoz. Ő — mint közismert — nem tagadja a „véletlen” szerepét a történelemben. (Szabadságfelfogásáról majd a

<sup>3</sup> Plechanow: Über Kunst und Literatur. Berlin, Dietz Verlag. 1955.

későbbiekben lesz szó.) Mivel azonban a lényeges megismerés — a voltaképpeni tudomány — az ökonómiailag szükségszerű feltárására irányul, mindaz, ami nem ehhez tartozik, „véletlenné” redukálódik. Minden emberi cselekvés, harc, akarat a „véletlen” kategóriájának rendelődik alá. — De még az emberi szubjektumnak, mint véletlen tényezőnek történelmi szerepét is leszűkíti az úgynevezett „nagy személyiségek” hatásának problémájára.

„A befolyásos személyiségek eszük és jellemük különbözősége révén megváltoztathatják az események individuális arculatát és egyes részleges következményeit (!), de nem változtathatják meg általános irányát”.<sup>4</sup>

Feltéve — de meg nem engedve —, hogy ez a megállapítás igaz, is meg kellene kérdeznünk: vajon a marxizmust az „individuális arculat” nem érdekli, a „részleges következmények” nem tárgyai? De ezen tovább menve: vajon csak a nagy személyiségek „nyomják rá individuális arculatukat” a történelemre? Vajon nincs-e minden élő és cselekvő embernek ilyen individuális arculata? Hiszen nemcsak etikai problémák nem érthetők meg e kérdés igenlő megválaszolása nélkül, hanem olyan tények sem, mint a korábbi osztályharcok folyamán kialakult nemzeti karakter befolyása a későbbi osztályharcok alakulására. De tovább menve: mit jelent az, hogy a személyiségek az események individuális arculatát változtatják meg; vajon nem az emberek (s ezek között a nagy személyiségek) *csinálják* — adott körülmények között — saját történelmüket? Ezek a kérdések Plehanov és a korabeli marxisták többsége számára fel sem vetődnek. Pedig Engels még az általuk sokat idézett *Feuerbach*-ban is beszél erről a problémáról. De a számtalan Engels-idézet között ezt hiába keressük. Ez a megjegyzés nem esett az alapvető „szükségszerűségi” axióma vonalába, s ezért került el figyelmüket.

A második axiómatikus kiindulópont ugyanilyen egyszerű: minden erkölcsi jelenség forrása és meghatározója az *érdek*. Az erkölcs, mint *osztályérdekek* kifejeződésének motívuma már Engels *Anti Dühring*-jében is megjelenik, csak hogy ő ezt még az elidegenedés termékének tekinti és szembeállítja vele — a kommunizmusban létrejövő — *valóban emberi* erkölcsöt. A korszak szociáldemokrata teoretikusai azonban még az engelsi egyszerűsítést is tovább egyszerűsítik. Egyszerűen átveszik a polgári hasznossági elméletet, az egyéni haszon helyére az „osztályhasznot” állítják. Minden erkölcsi jelenséget közvetlenül az osztályérdekből vezetnek le. Ezt ismételteti különböző — bár nem nagyon eltérő — formákban Kautsky, Mehring, Plehanov, Lafargue.

Két vonatkozásban azonban még a polgári érdekelmélethez képest is visszalépnek. Míg ugyanis a polgári érdekelmélet képviselői — különösen a francia felvilágosítók és az orosz forradalmi demokraták — érdeken a fiziológiai élvezetet, a gazdasági jólét motívumát, a politikai, illetve erkölcsi érdekeltséget egyaránt értették — személyenként és koronként más-más került ezek közül előtérbe —, addig a korabeli marxisták az osztályérdeket lényegében a *gazdasági* érdekre szűkítik, s az egyéb érdekeket (amennyiben egyáltalán elismerik az ilyen létezését) a gazdasági érdekek egyszerű okozatának tekintik. — Másodsorban: míg a polgári érdekelmélet egyik iskolájának, az „értelmes önzés” teóriájának hívei az egyéni választásnak, az érdek felismerésének és tudatos követésének rendkívüli szerepet tulajdonítottak (most nem térhetünk ki e koncepció bírálataira), addig a korabeli marxisták többsége „természetesnek” tekintette, hogy

<sup>4</sup> *Plehanov*: A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez. Szikra, 1947 (Marxizmus leninizmus kiskönyvtára).

az erkölcs az érdekből (gazdasági érdekből) *spontánul* bontakozik ki, és ezért a választás vagy a tudatosság kérdését ebben a vonatkozásban sem vetették fel.

Ez azonban együttal annyit is jelentett, hogy az erkölcsöt a maga egészében *azonosították* az egy-egy osztálynál uralkodóvá vált erkölcsi szokások, követelmények és ítéletek összességével. Mikor tehát az erkölcsöt kutatták, akkor kutatásuk tárgya csak az volt, hogy hogyan alakultak ki bizonyos meghatározott osztályérdekekből (gazdasági érdekekből) az ennek megfelelő, ezeket lereagáló szokások, ítéletek, követelmények. Így pl. — Engels nyomán — megállapították, hogy a „ne lopj” követelménye a magántulajdon létéből ered. De hogy az egyes emberek miért tartják meg — vagy miért szegik meg — ezt a követelményt és hogyan, ez a probléma számukra nem is létezett. Így helyettesítették a voltaképpeni etikát az erkölcstörténettel, etnológiával vagy szociológiával (hogy milyennel, az más lapra tartozik).

Példaként szeretnék utalni *Lafargue* vizsgálódásaira. *Lafargue* a *Neue Zeit* 1898-as évfolyamában két hasonló jellegű tanulmányt jelentetett meg. Az egyiket az igazságosság és igazságtalanság, a másikat a jó fogalmáról. Az igazságosság fogalmát a föld egyenlő felosztásának követeléséből vezeti le, míg a jó eszméjének keletkezését a gazdagság fogalmából eredezteti (eredetileg a gazdag ember és a jó ember szinoním fogalmak voltak). Most nem akarom érinteni azt a kérdést, vajon a fenti fogalmak valóban onnan eredtek-e, ahonnan *Lafargue* őket eredezteti (a mai kutatások fényében: nem) — mivel nem ez a döntő. A lényeges az, hogy *Lafargue* „elintéztnek” véli az etikai vizsgálatokat egy olyan ponton, ahol az etika éppen *elkezdődik*. Mivel az etika tárgya nem annak a folyamatnak a vizsgálata, amelyben az egyes etikai fogalmak, kategóriák az erkölcsön kívüli jelenségekből kialakultak (amennyiben onnan alakultak ki), hanem annak a feltárása: milyen szerepet töltek be a társadalmi regulációban, hogyan funkcionáltak az egyszer már kialakult erkölcsi fogalmak és követelmények, *mint olyanok*. A marxista etikát, mint *etikát* elsősorban nem az érdekli, hogy milyen érdekek transzformálódtak ilyen vagy amolyan erkölcsi értéké, hanem hogy miképp transzformálódtak s hogy milyen *önálló dialektikájuk* van az erkölcsön kívüli tényezők adta mozgási területen belül.

Egyedül *Kautsky* — aki a II. Internacionálé teoretikusai közül először foglalkozott behatóan kérdésekkel — ismeri fel viszonylag korán, hogy az említett két axióma ismételtetésével nem jutunk előbbre az erkölcs sajátos természetének és funkciójának megértésében. Kísérletet tesz tehát arra, hogy az erkölcs differencia specifikáját valahogyan megragadja. De a kísérlet kiindulópontja maga hamis, s mint látni fogjuk, a kérdés lényegét egy tapodttal sem közelíti meg jobban mint a problémát fel sem ismerő elvtársainak megjegyzései. A kiindulópont ugyanis a marxizmusnak a *darwinizmussal* való „kiegyenlítése”.

*Kautsky* már a *Neue Zeit* első évfolyamában (1883-ban) megteszi az első lépéseket új elmélete felé. Ekkor jelenik meg cikke az állatvilágban megnyilvánuló szociális ösztönökről. De a darwini elmélet alkalmazása az emberi élet morális jelenségeinek magyarázatára későbbi idők terméke; a Tönnies—Mehring vita készíti erre. Tönnies ugyanis *Mehring* szemére veti, hogy a marxizmus nem képes a morális jelenségek magyarázatára. *Mehring* erre azzal replikázik, hogy az erkölcs osztályjellegének állítása nem tagadása a morál létének. *Kautsky* érzi, hogy a válasz nem kielégítő: meg kell szabadulni az erkölcsi jelenségek „szociologizálásától”, hogy megfelelőképpen megragadhassuk azokat. Ő azonban az egyoldalú szociologizálástól úgy akar megszabadulni (megőrizve a materialista felfogást), hogy az ember erkölcsi sajátosságainak gyökereit az állat-

világban keresi. Darwin nyomán haladva egyértelműen beszél az állatok erkölcséről. Ez valóban nem szociologizáló megoldás, de ugyanakkor az emberi lényeg legfőbb specifikumának tagadása is.

Hadd jellemezzük e törekvést Kautsky etikai főművéből, az *Etika és materialista történelemfelfogás*-ból merített idézettel. Kautsky itt előbb a szabadság fogalmát igyekszik meghatározni. Majd hozzáfűzi a következőket: „Mindez azonban nemcsak az ember monopóliuma, hanem érvényes az állatra is. Az állatnak is van akaratszabadsága abban az értelemben, mint az embernek, tudniillik mint szubjektív és elkerülhetetlen szabadságérzés, mely a jövő ismeretlenségéből fakad és abból a szükségszerűségből, hogy e jövőre gyakorlatilag hassunk.”<sup>5</sup> Arról, hogy mit jelent Kautsky szabadságfogalma általában, a későbbiekben lesz szó. Itt csak annyit szeretnénk leszögezni, hogy amennyiben a szabadság állatnál és embernél ugyanolyan minőségben létezik — és egyaránt létezik —, amnyiban az emberi erkölcs ontológiai alapja semmisül meg. Mi több, ha figyelmesen olvassuk e sorokat, arra következtetésre kell jutnunk, hogy Kautsky koncepciója szerint bizonyos vonatkozásban az állatnak van nagyobb szabadsága. Hiszen ha a szabadság egyik — döntő — tényezője a jövő nem ismerete, akkor a jövő ismeretére nem képes állat szubjektív szabadsága (s ez szinoním „a” szabadsággal) kétségtelenül nagyobb, mint a jövőt valamilyen módon előre látó emberé. Igaz, a jövőre való hatás képessége sajátosan emberi (s valóban fontos mozzanata a szabadságnak), de Kautsky még ezt is az állatvilágból eredezteti.

Kautsky azonban a későbbiekben még ennél is tovább megy. Élete utolsó nagyobb művében, melyben történelemfelfogását foglalja össze, a *Materialista történelemfelfogás*-ban többek között azokkal is polemizál, akik a kötelességérzet sajátosan erkölcsi eredetéről és értékéről beszélnek, és azt az emberi tudatossággal hozzák kapcsolatba. Kétségtelen, hogy Kautsky kritikájának van jogosult mozzanata is, hiszen a kanti etikának a marxizmusba való egyszerű beépítése ellen irányul. De ahelyett, hogy az individuum és az adott társadalmi erkölcsi külső és belső viszonyát vizsgálná és így közelítené meg a kötelesség-probléma megoldását (ahogy előtte már Goethe és Hegel is megtették) egyszerűen azonosítja a kötelességet a feltétlen reflex-szel, valamint fizioiógiai-pszichikai ösztönnek írva le azt. A kötelességérzetnek az „emberben beszélő hangok” között nincsen semmi speciális funkciója — írja, mert vajon nem „beszél-e az emberben” az állattal közös nemi ösztön is? Vagy nem „beszél-e” a madárban a repülés ösztöne? A kötelességérzet így a nemi ösztön és a repülési ösztön analógiájában valóban elveszti sajátosan emberi-társadalmi-erkölcsi jellegét. Megint ugyanoda jutottunk, mint a szabadság kérdésében.

Mielőtt Kautsky gondolatmenetének elemzésére rátérnénk, le kell szögeznünk, hogy nem ő volt az egyetlen, aki ebben az időben az etika problémáit a darwinizmus alapján akarta megoldani. Nem beszélnek most a vulgár szociológiáról, mely a fajok harcának elméletét alkalmazta a társadalomra és mutatis mutandis az erkölcsre is. Csak azokról a progresszív gondolkodókról, akik Darwin művei közül nem a *Létért való harc*-ot, hanem az *Ember származását* tekintették bibliájuknak. Darwin itt ugyanis — saját korábbi művének kiegészítéseként és részben helyeshítéseként — a kölcsönös segítés problémáit tárgyalja az állatvilágban, részletesen mutatja be az itt fellépő szociális ösztönöket s ezzel kap-

<sup>5</sup> Karl Kautsky: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Berlin und Stuttgart. J.H.W. Dietz Nachf. G. m. b. H. 1922 (Internationale Bibliothek) 37. l.

csolatban dolgozza ki az állati erkölcs kategóriáját. Ebből a munkából indul ki az anarchista Kropotkin is *Etika* című könyvében. Kropotkin előjáróban megjegyzi, hogy a következőkben nem anarchista, hanem „általános emberi” etikát kíván kidolgozni. A marxizmustól természetesen itt is éppen olyan távol áll, mint közvetlenül azzal polemizáló műveiben. Annál érdekesebb, hogy szinte szőrül-szóra a marxista Kautskyhoz hasonló megoldásokhoz jut. Pl. „Ha látunk egy fiatal madárkát, mely egy idegen fészek számára néhány rögcskét vagy ágaeskat juttatott és ezért saját közösségének támadását kell elviselnie — akkor felismerjük a társas állatok életében az egyenlőség és igazság érzésének kezdetét, sőt kifejlődését is.”<sup>6</sup> Míg tehát az igazságérzet Lafargue-nál a köztulajdon felosztásából ered, itt megtudhatjuk, hogy a más madarakon segítő madárnak már fejlett igazságérzete van.

Hogy Kautsky és Kropotkin felfogása gyökeresen hamis, arra ma már nem kell sok szót vesztegetni. Persze: az emberi erkölcs bizonyos természeti feltételeinek elemzése az állatok viselkedésében s különösen a csoportosan élő állatok szociális ösztöneiben megint nem érdektelen. Hiszen ezek a természeti feltételek — így a szociális ösztönök is — kellett ahhoz, hogy az emberi nem egyáltalán kialakulhasson. De az etikát itt megint *más* érdekli. Éppen az, hogy miért *nem* erkölcs az állat szolidaritásösztöne, hogy miért *nem az* az állati szociális ösztön, mennyiben fakad és táplálkozik lényegileg más forrásból az emberi szolidaritás, igazságérzet stb.

De megoldást tudnak-e adni erre a kérdésre a plehanovi illetve mehringi axiómák? Természetesen nem. Hiszen ezekből — mint láttuk — csak az következik, hogy érdekek alakítják — szükségképpen! — a szokásokat. Teljesen zárójelbe teszik a kérdést (illetve ilyen kérdés számukra nem is létezik), hogy vajon az individuumok mozgatórugói közösek-e az állattal vagy sem, ha pedig nem, milyen természetűek. A szociologizálás és darwinizálás — mint ezt az osztály-erkölcs doktrínájával kapcsolatban még látni fogjuk — békésen kiegészíthetik egymást. S Kautskynál gyakran meg is történik ez a kiegészítés.

Mégis: miért jutott Kautsky, ez a bár nem jelentős, de a maga környezetében mégis számottevő teoretikus ehhez a joggal badarnak tekinthető elmélethez? Az egyik okra már utaltunk. Ez éppen annak józan felismerése, hogy a szokásos szociologizálás nem ad választ az erkölcs sajátos kérdéseire, többek között éppen az egyéni motiváció kérdésére. De miért kellett éppen itt a megoldást keresnie? Kézenfekvő és közvetlen oka a darwinizmus korabeli rendkívüli ideológiai hatásában keresendő. Ehhez csak Freud hatása mérhető — egy generációval később. Kautsky — saját vallomása szerint — előbb ismerte a darwinizmust a marxizmusnál, a darwinizmus segítette őt a marxizmus gyors befogadására. A másik kézenfekvő és közvetlen ok a korabeli marxista ideológusok közös, szinte páni félelme volt minden par excellence morális kérdésfelvetéstől; a morális kérdésfelvetés számukra szinoním volt az idealizmussal. A marxizmus darwinizmussal való kiegészítése számukra *materialista életbiztosítást* jelentett (hasonlóképpen mint később számos freudizáló marxistánál).

A közvetett és mélyebben fekvő ok azonban más. Ez pedig az, hogy az erkölcsi kérdések Kautsky számára kizárólag *elméleti* kérdések, nem pedig a tényleges gyakorlati problémákból fakadók. E kor szociáldemokratái számára az általuk választott út nemesak egyértelmű és világos, de problémamentes is volt. Bérharcok, választási győzelmek, demokratikus engedmények kicsi-

<sup>6</sup> Peter Kropotkin: *Ethik*. Verlag „Der Syndikalist”. Berlin. 1923. 17. l.



karása — s valahol a távolban ragyogó végcél; mindez olyan „természetesnek” és egyértelműnek tűnt. Minden erkölcsi kérdést ezért bélyegeztek filiszteri „kételkedésnek”. Kautsky nem ritkán nyíltan is megjelöli ezt az okot az anarchistákkal folytatott polémiákban, akik a szociáldemokratákat „hálóköntösforradalmároknak” esúfolták. Így — többek között — a következőket írja: „Az osztályharc demokratikus proletár módszere unalmasabbnak tűnhet a burzsoá forradalmak koránál; *kevésbé dramatikus és mozgalmas, de kevesebb áldozatot is igényel.* Ez a széplelkű irodalmárkodás számára, mely szocializmust csinál, hogy ebben érdekes sportot és érdekes anyagokat találjon, közömbös lehet, de nem az azoknak, akiknek ezt a harcot ténylegesen vezetniök kell.” (Kiemelés tőlem H. Á.)<sup>7</sup> — Nem azt hányjuk itt Kautsky szemére, hogy inkább kevesebb, mint több áldozattal akarta megvívni a proletariátus harcát, nem is azt, hogy megvetően nyilatkozott azokról, akiknek a szocializmus sport és lelki gyakorlat. Csak megállapítjuk, hogy számára *természetes* volt, hogy a szocialista mozgalom fejlődése általában nyugodtabb és áldozatmentesebb, mint a polgári forradalmaké, tehát hogy az emberektől kevesebb helytállást, tudatosságot, önfeláldozást igényel. Nem is arról van szó — mint ezt ma már nagyon jól tudjuk —, hogy Kautsky ebben tévedett. Hanem arról, hogy egy pusztán evolucionista törekvű, a munkásság empirikus tudatára építő mozgalom bázisán az etika problémái komoly formában fel sem vetődhettek.

Közös az ok, azonos a következmény. Az etika egyeseknél az „ökonómiai szükségyszerűségbe” olvadt bele, másoknál a „természetes ösztönökbe”. Az erkölcsnek tehát nincsen differencia specifikája: *a marxista etika lényege az, hogy nem létezik.*

\*

Ha majd megvizsgáljuk, hol és milyen oldalaktól indultak meg az első támadások — a szociáldemokrácia táborán belül — az etika elsikkasztása ellen, különböző indítékokra és irányokra bukkanunk. De egyvalami közös bennük. Az, hogy képviselőik előtt kétségessé vált: vajon helyes-e az út, amelyen a korabeli szociáldemokrácia halad, tehát kétségessé vált *saját* helyük is a történelmi folyamatban. A kétely, a választott út és ideológia helyességének vagy helytelenségének problémája a politikai tartalom szempontjából két ellentétes irányból merül fel: a revizionizmus illetve a baloldali kritika álláspontjáról. Így elméletileg is egymástól eltérő kísérletek lépnek fel az etikai problémákkal való számottevésben.

Az elsőre Bernstein a klasszikus példa. Míg revizionista korszaka előtt írott cikkeire teljes mértékben a szokványos „szociologizálás” jellemző, addig 1899-ben megjelent cikkében (*Realisztikus és idealisztikus mozzanat a szocializmusban*) megkísérli a szakítást korábbi nézeteivel. Tanulmányának első részében felsorolja a szocializmus úgynevezett „realisztikus” mozzanatait — az ortodox marxizmus alapján —, majd rátér az ideologikusokra. Az első efféle ideologikus mozzatóerő szerinte az érdek. Az új ebben természetesen nem az érdekre való hivatkozás, hanem az, *ahogyan* az érdek funkcióját az emberi cselekvésben jellemzi. Azért sorolja az érdeket az ideologikus motívumok közé, mert „hogy egy mozgalomban való részvétel számára ösztönző legyen, ahhoz *megismertnek* kell lennie, kell hogy az embernek eszméje legyen az érdekéről ahhoz, hogy ennek

<sup>7</sup> *Kautsky: Ein sozialdemokratischer Katechismus. Die Neue Zeit. Stuttgart, Verlag von G. W. Dietz. 1893/4. 403. l.*

megfelelő cselekvésre számhassa el magát . . .”<sup>8</sup> Az osztályérdek ezáltal már „intelligens . . . morális érdek”-ké válik.<sup>9</sup>

Bernstein itt valóban egy centrális problémát érint: a *tudatosság* kérdését, az *osztálytudat* kérdését. Nem egyszerűen az érdekek spontán követése, hanem tudatos felismerése az osztályharc motorja. A tömegek tudata nem pusztán létük „reflexe”, hanem létük és harcuk szerves része. Azonban Bernstein — felismerve ezt az alapvető problémát — nem tud differenciálni. Nem differenciál a munkásosztály konkrét helyzetéből fakadó érdekek tudatosítása és a munkásosztály történelmi hivatásának tudatosítása között. Ez a differenciátlanság politikai koncepciójából következik. „A végeél — semmi” ideológiája ugyanis a munkásság tudatosítandó érdekeit a *közvetlen* célok tudatosítására korlátozza. Ezzel azonban az értékes kérdésfeltevés visszajára fordul. A munkásság tudatossága, morálja a közvetlenül előtte álló és megoldandó feladatokba való belátás függvénye lesz.

Ehhez kapcsolódik a Bernstein által második „ideologikus hajtóerőnek” megnevezett mozzanat: a *konkrét valóság* megismerése. A történelem fejlődése olyan bonyolult és ravasz, hogy a jövő alakulásáról bizonyossággal semmit sem mondhatunk. „Így egyetlen társadalmi elmélet sem számolhat a szociális élet minden egyes sajátosságával; minden összefoglalásnál szükségszerűen hátramarad valami maradék” — írja.<sup>10</sup> Bizonyítékul arra utal, hogy a munkások közötti hierarchia kialakulásának előre-nem-látása nem Marxék „hibája” volt, mivel itt előre nem *látható* tendenciákkal van dolgunk. A második ideologikus hajtóerő, tehát a korábban nem látható tények és jelenségek megismerése, a valóság tényleges alakulásának újra és újra való figyelembevétel. Másutt — *A szocializmus előfeltételei*-ben — Bernstein ugyancsak a tudományok általános sajátosságával magyarázza. Vannak alaptudományok (ezek *igazságai* változatlanok) és alkalmazott tudományok (ezek *igazságai* változók). A marxizmus „alaptudománya” igaz marad akkor is, ha „alkalmazott tudományának” elavult — a valóságnak már meg nem felelő — tételeit újakkal — a konkrét valóságnak inkább megfelelőekkel — helyettesítjük.

Kétségtelen, hogy a marxi társadalomelmélet és a természettudományok efféle analogikus párhuzamba állítása a marxi elmélet totalitáskonceptiójának és ideologikus funkciójának meg nem értéséből ered, s hogy a „maradék”-ról vallott suta felfogás ennek következménye. A kérdésfeltevés mégis értelmes, s Plehanovnak — polémiája kétségbevonhatatlan *politikai jogossága* mellett — *elméletileg nem volt igaza*, mikor ezért a koncepcióért Bernsteint „agnoszticizmussal” vádolta. A szocialista mozgalmak későbbi fejlődése nyilvánvalóvá tette, hogy milyen nagy szerepük van ezeknek az új, előre nem látható és bonyolult történelmi jelenségeknek, s hogy ezeknek a felismerése *valóban* hajtóerő. Nemcsak politikai, hanem morális hajtóerő is, hiszen az ember tetteinek és *helyének* megválasztásában döntő szerepet játszik. A Bernsteinnel vitatkozók többsége különben is gyakran esett abba a hibába, hogy nem elméletének *következtetéseit* és *alaptételeit* bírálta, hanem éppen azokat az új jelenségeket (új jelenségeknek a *létét*) vonta kétségbe, melyeket Bernstein kortársainál világosabb szemmel látott. Ez még az olyan zseniális ellenfélre, mint amilyen

<sup>8</sup> Bernstein: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. Die Neue Zeit, 1899. 230. l.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo. 231. l.

Rosa Luxemburg volt, is áll, aki — többek között — a kapitalizmus „összeomlásának” elméletét állította Bernstein nagyönis reális konkrét megfontolásaival szembe. Pedig a bernsteini koncepció elméleti gyengeségét nem nehéz megtalálni. Nevezetesen azt, hogy a jelen valósága konkrét bonyolultságának megismerését *szembeállítja* a perspektíva tudatosításával. Holott világos, hogy *másként* történik az adott valóság konkrét gazdaságának és új jelenségeinek megismerése — és értékelése! —, ha az a szocialista forradalom perspektívájából történik, ha arra vonatkoztatják, mintha csak a mozgalom konkrét célkitűzéseinek szempontjából elemzik. E két különböző esetben ugyanis azonos tények felismerése más összefüggésekben jelenik meg, s így *más típusú* hajtóerővé válik, *más típusú* politikai faktorrá és egyúttal morális faktorrá is.

A harmadik ideológiai hajtóerő Bernstein szerint a morális tudat és a jogfelfogás. Marx szemére hányja, hogy csak gúnyos szavai vannak a morál számára, bár az ő saját ítéletei is morálisan megalapozottak. Hasonló megállapításokat tesz *A szocializmus előfeltételeiben* is, ahol egyenesen a marxi koncepció kettősségéről beszél; Marx a tudományos analízisekbe „suba alatt” vezet be értékpremisszáit. Így pl. a kisajátítók kisajátításának *szükségyszerűsége* nem az azt megelőző gazdasági fejtegetésekből, hanem az értékpremisszákból következik. De visszatérve az elemzett Bernstein-tanulmányhoz, a fejtegetés annak leszögzésével folytatódik, hogy az értéktöbblet törvényének felfedése koránt sem okozott volna a jelenlegihez hasonló felháborodást a munkásoknál, ha nem élt volna bennük *előzőleg* is az egyenlőség és igazságosság erkölcsi követelése. Végül mindebből levonja a következtetést, hogy Marx nem látta a gazdasági és morális fejlődés egyenlőtlenségét a munkásosztálynál. Holott ez az egyenlőtlenség az oka annak, hogy a termelőeszközök kisajátítása nem következhet be egyszerre.

A gondolatmenet utolsó szakaszában megnyilvánuló etikai pesszimizmusról most nem beszélünk, mert ennek tárgyalására a későbbiekben kerül sor. Korlátozzuk vizsgálódásunkat az első problémára.

A Marx címére intézett szemrehányások lényegében jogtalanok. Azért mondtuk, hogy csak „lényegében”, mert Bernstein nem ismerhette azokat a Marx-kéziratokat, melyek az erkölcsi probléma felvetésének legegységertelműbb dokumentumai. De még a rendelkezésére álló munkák alapján is világos, hogy Marx nem a morálról beszélt gúnyosan, hanem a filisztermorálról és azokról a kispolgári szocialista törekvésekről, melyek az öröknek hiposztazált kispolgári morál alapján óhajtották a munkásságot és a világot megváltani. Ez már a *Kommunista kiáltványból*, a *Tőke* fetiszizmuselméletéből és a *Gothai program kritikájából* is nyomon követhető. Az ismert marxi szövegek alapján is egyértelmű volt, hogy mi az, ami Marxban közös az utópista szocialistákkal. Az ugyanis, hogy a kommunizmus számára totalitás, nemcsak termelés és elosztás kérdése. A kommunista termelés és elosztás olyan gazdasági célkitűzés, mely objektíve csak *eszköz* ahhoz, hogy az emberiséget kiemelje abból a nemcsak fizikai, de erkölcsi nyomorból is, mely a munkamegosztás, az elidegenedés, az osztálytársadalmak fejlődésének emberi „eredménye”. Az, hogy Marx nem dolgozott ki etikát, kétségtelenül igaz, de egészen más kérdés. Mikor Bernstein nem az etika kidolgozását általában hiányolja, hanem a morálra tett gúnyos megjegyzéseket veti Marx szemére, óhatatlanul elárulja, hogy nem differenciál morál és polgári (filiszter)-morál között.

Ez a differenciálási képtelenség különben leplezetlen akkor, mikor Bernstein a munkásosztály erkölcsi fejlődésének *tendenciáit* megfogalmazza. *A munkás-*

*mozgalom* című — későbbi — művében foglalja össze azokat a szerinte pozitív erkölcsi jelenségeket, melyek kora munkáosztályára jellemzőek. Ezek — a szolidaritás kivételével — mind olyan sajátosságok, melyek a munkások *polgárosodásával* függnék össze. Ezért tartja megbecsülendő erkölcsi fejlődésnek, hogy a munkásságban nő a *polgári házasságkötések* száma, s hogy nyilvánodik a *nemzeti érzés*. Felsorolja a nőekkel szembeni bánásmód emberibbé válását, az iszákosság csökkenését stb. is. Az utóbbiakat mi is az erkölcsök nemesedéséhez sorolnánk. Mindez azonban nem változtat azon, hogy a munkásság fejlődéséről rajzolt *összkép a polgárosodás* eszményének szülötte.

Mindezzel nem tagadjuk Bernstein kérdésfelvetésének reális magját — ezek értelmüket nem a Marx-szal való konfrontációból, hanem a korabeli szociologizáló marxizmussal való konfrontációból nyerik. Mert a II. Internacionálé teoretikusainak többsége számára a kommunizmus valóban elveszti azt a *totalitáskaraktert*, ami Marxnál — és Engelsnél is — jellemezte, s mindenekelőtt termelési és elosztási kérdéssé válik. (Többek között *éppen ezt* kritizálták Marxék a Gothai programtervezetben). Emlékszünk: Plehanov is azt állította, hogy az erkölcsi tényezőknek *nincs* köztük a tudományos szocializmushoz — csakhogy ő helyeslőleg tette ezt. Mikor Bernstein — velük szemben — hivatkozik arra, hogy az egyenlőség és igazságosság normáinak valaminő formában való *előzetes* léte nélkül az értéktöbblet törvényének felfedéséhez a munkásság *másként* viszonyulna, s hogy ezek a normák — illetve ezek átalakítása a munkásság célkitűzési szempontjából — szerves részei a munkásmozgalom harcainak, s így a tudományos szocializmusnak is, akkor ennek igazsága nem tagadható.

Bernstein kérdésfelvetésének ereje — s nemcsak ebben a vonatkozásban — onnan ered, hogy ő — először és akkor még egyedül — felismeri, hogy a történelem és ezzel a munkásság harca új szakaszba lépett, s hogy ezt az „újat” nemcsak megismerni kell, hanem le is kell vonni belőle a következtetést a „mit tegyünk” szempontjából is. Kudarca pedig abból fakad — kudareról most nem történelmi, hanem világtörténelmi szempontból beszélek —, hogy feladta a forradalmi átalakulás programját. A reformizmus, a gazdasági fejlődés „kivárása”, a munkásság polgárosodásának programja pedig halálos ítélet éppen az új etikai kérdésfelvetések számára.

A „baloldali” lázadás sem volt független a bernsteini kérdésfeltevéstől. Legjelentősebb reprezentánsai, Pannekoeok és Rosa Luxemburg nem egyszerűen Kautskyékkal, hanem Bernsteinnel való konfrontációban dolgozták ki saját koncepcióikat. Miután Luxemburg etikai gondolatait konkrét politikai problémákkal illetve személyes élményekkel kapcsolatban, nem pedig önálló elméleti összefüggésben fejtette ki, azokra később fogunk kitérni. Vizsgáljuk meg tehát most Pannekoeok álláspontját.

Pannekoeok — mint mondtuk — Bernsteinnel plemizál, még hozzá lényeges kérdésben. Azt veti szemére, hogy elvonatoztatja az erkölcsöt a szocialista mozgalom perspektívájától, holott az erkölcs (s így az osztályerkölcs) megértése *két* tényezőn alapszik: ezek az érdek és a cél. Ez a „két tényező” szemlélet máris megkülönbözteti gondolatmenetét Plehanovékétól. Dietzgenre hivatkozva *tudatosan* akarja meghaladni őket: „mert ha ismerjük az etika eredetét, akkor még nem ismerjük a lényegét”.<sup>11</sup> Ha az osztályérdekből az erkölcs egyenesen levezethető lenne, akkor „az erkölcsi ítélet helyébe mindig észítéletnek kellene

<sup>11</sup> *Anton Pannekoeok: Ethik und Sozialismus. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei Aktiengesellschaft. 1906. 20. 1.*

lépnie, a társadalomra vonatkozó haszon és kár lemérésének”.<sup>12</sup> Pannekoek elemzésében figyelemreméltó, hogy saját, *egyéni problémáiból* indít. Azt vizsgálja meg, hogy vajon de facto *hogyan választja meg* egy ember saját útját és cselekvéseit, hogy mint ítél meg másokat. S arra a következtetésre jut, hogy ezt *nem* az érdekek (akár osztályérdekek) egyszerű felmérése alapján teszi, hanem — akár spontánul, akár tudatosan — olyan érzelmek, kategóriák, preferenciák alapján, melyek *priméren erkölcsiek*.

Vajon — teszi fel a kérdést — ha egy sztrájk végső soron árt a munkásosztálynak, erkölcsösnek vagy pedig erkölestelennek tekintünk egy olyan munkást, aki *ebben a sztrájkban is* a végsőkig kitart? Egyértelműen erkölcsösnek. Ebből pedig az következik, hogy erkölcs és érdek nem mindenütt esik mechanikusan egybe. E példa nyomán megkísérli az erkölcsösség olyan meghatározását, mely meghaladja a szociologizáló értelmezéseket. „Nem az erkölcsös, ami az osztálynak hasznos, hanem az, ami *általában*, szabályszerűen felel meg az osztály hasznának és érdekeinek.”<sup>13</sup> Egy adott tett erkölcsi megítélése tehát nem színonom hasznának vagy károságának megítélésével. Az ember akkor cselekszik erkölcsösen, ha követi azokat az erkölcsi normákat, melyek „az általában vett hasznosság” irányába mutatnak, s így nemcsak a proletariátus pillanatnyi érdekéből, de céljából is konstituálódnak.

Már ebből is látható, hogy *milyen módon* próbálja elkerülni Pannekoek a szociologizáló erkölcsfelfogás buktatóit. Emlékszünk arra, hogy Plehanov, Mehring stb. nem tettek mást, mint hogy alkalmazták a polgári hasznossági elméletet a munkásmozgalomra, az egyéni hasznot az osztály hasznává szélesítve. Nos: Pannekoek most ugyanezt teszi, egy lényeges különbséggel. Ő ugyanis nem az önzés-elméletet, hanem az *értelmes önzés* forradalmi demokrata elméletét transzformálja osztálykategóriákba. Van közvetlen és közvetett haszon, nemigazi és „igazi” haszon, szűkebb és szélesebb értelemben vett haszon. Az erkölcsös ember az utóbbit részesíti előnyben az előbbivel szemben. Mint a sztrájkpéldán látható, a „hasznosság” és az „erkölcsösség” viszonya — suba alatt — éppen úgy „megfordulhat”, ahogy megfordult az értelmes önzés elméletének híveinél. Mert mit mondtunk azzal, ha azt állítottuk, hogy egy sztrájkban való kitartás akkor is erkölcsös, ha aktuálisan nem hasznos. Nem mást, mint hogy vannak olyan *morális magatartások*, melyek egy osztály számára *feltétlenül* hasznosak. Nem az erkölcsös, ami hasznos, hanem az hasznos, ami tisztességes.

Csakhogy az értelmezés önzés elmélete nem transzformálható át az osztályérdekre anélkül, hogy egy lényeges jegyétől megfosztanánk. Amennyiben az individuum választ magasabb vagy alacsonyabbrendű érdekei között, annyiban az individuum *aktív*. Amennyiben maga az osztályérdek és cél „választja ki” a döntőt, a magasabbrendűt, annyiban az individuum még *passzív* lehet. Pannekoek le is vonja azt a következtetést: „Ami a közösség számára szabályszerű, normálisan célszerű és szükségszerű, az válik *tudatos megfontolás nélkül*, öntudatlan folyamat eredményeképpen a kívánandó, a jó, az ésszerű, az erkölcsös normájává”.<sup>14</sup> (Kiemelés tőlem H. Á.)

Most tekintsünk el attól, hogy Pannekoek adós marad a válasszal, mit ért szabályszerű, normális, célszerű és szükségszerű alatt. Ha ugyanis ezek értelmét zárójelbe is tesszük, akkor is azt kell mondanunk: Pannekoek legfeljebb

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo. 21. l.

<sup>14</sup> Uo. 22. l.

a konkrét normák (szokásnormák) létre és funkcionálására adott választ. Mert ha a morál nem más, mint egy erkölcsivé (ki tudja hogyan) transzformálódott általános érdek *spontán* betartása, akkor hogy állunk az *egyéni elhatározással*, melynek feltevéséből kiindultunk?

S itt furesa eredményhez jutunk. Ha az ember erkölcsi érzései alapján ítéel, akkor — Pannekoek szerint — nem tesz mást, mint spontánul elfogadja azt, ami közössége számára szabályszerű, normálisan célszerű és szükségszerű. De először is: maga a közösség, e közösség „normális célszerűsége” nem változhat meg? Ha pedig megváltozik, hogyan alakul ki e változásnak megfelelő újfajta „erkölcsi érzés”? Az új szituációk, új célok felismerésének ebben semmi szerepe nincsen? Nem kell az egyénnek is megítélnie, hogy mi az, ami a közösség számára az adott szituációban célszerű, nem kell ezt az ítéletet szembesíteni az általában érvényes értékpreferenciákkal? Ha Pannekoek mozgalma de facto előnyben részesíti a reformizmust (mint ahogy azt tette), milyen megfontolások alapján részesítheti ő — Pannekoek — előnyben a forradalmat? Ha viszont Pannekoek azt állítja, hogy a forradalmi átalakulás az, ami osztálya „normális célszerűségének” megfelel, hiheti azt, hogy ezt az adott közösség normáinak *spontán* követése alapján tette?

Pannekoek etikai gondolatmenete így — következetesen végiggondolva — ellentmond saját választásainak is. S elméletileg nem kevés veszélyes „zónája” van. Így pl. — amennyiben saját és elvbarátai választását *tisztán* politikai választásoknak tekinti s így erkölcsileg indifferenseknek — (s ekkor politikai döntése nem mond ellent elméletének), amennyiben végrehajtja erkölcs és politika abszolút különválasztását. Moralitás és erkölcsösség teljes azonosítása (s itt erről van szó!) ugyanis utat nyújt kétféle (egyaránt negatív) magatartásnak. Az egyik az emberi individuumnak a vallásos színezetet öltő elvont-általános követelések alá való spontán alárendelése, a másik a gyakorlati-spontán politikai cinizmus. Mi több, e két magatartás össze is kapcsolódhat. Ismételjük: Pannekoek sosem ezt gyakorolta, de elmélete végiggondolásából ez következett volna.

De ne szakítsuk ki Pannekoek fejtegetéseinek tartalmát konkrét történelmi helyzetéből, Mert törekvése — az adott szituációban — jogos és helyes volt. Egyszerre akarta meghaladni a bernsteini revizionizmust és a mehringipleanovi szociológizálást és megragadni az erkölcs speciális funkcióját. Mégis fel kellett hívnunk a figyelmet elméletének gyengéire, mi több, abszurdítására ahhoz, hogy megérthessük: miért vált már ebben az időben is egyre általánosabb törekvéssé a marxizmusnak a kanti etikával való „kiegészítése”.

\*

A szociológizálás elleni lázadás legnyíltabb kitörése s ezzel együtt a marxizmusnak a kanti etikával való összeegyeztetési kísérletének legpregnansabb — és elméletileg legérettebb — megnyilvánulása Otto Bauer *Marxismus und Ethik* c. cikke volt a Neue Zeit 1906-os évfolyamában. A tanulmány élénk vitát váltott ki, melyben az összes, általunk eddig elemzett főproblémák felvetődtek. Elemzésére ezért kissé részletesebben szándékszunk kitérni.

Egy előzetes megjegyzést az időpontra vonatkozóan. Hogy a legszélesebb etikai tárgyú vita éppen 1906-ban zajlott le, az semmiképpen sem tekinthető véletlennek. Nemcsak az az oka, hogy Kautsky etikai esszéje ebben az időben jelent meg nyomtatásban és Bauer cikkének indoka éppen az erre való reagálás. Hiszen Kautsky eddig is írt etikai cikkeket, s egyik sem váltotta ki ezt az éles

és meghatározott álláspontú ellenállást. Megjegyzem, hogy Pannekoek az előbbiekben idézett füzetének megjelenési dátuma szintén 1906, ő ebben említi is, hogy az etikai tárgyú cikkek és viták száma nagyon megszaporodott. Világos, hogy ez a mit tegyünk? kérdésének előtérbe kerülésével van összefüggésben. Már a revizionizmussal való harcokban is fokozott élességgel vetődött fel ez a kérdés. Ami azonban akuttá teszi, az az orosz 1905-ös forradalom. Ekkor az emberek számára megint evidenssé vált, hogy a harcban életre-halálra megy a játék. S evidenssé vált az is, hogy ebben a harcban, amit eddig marxista etikának tudtak és ismertek, nem ad sem elméleti, sem gyakorlati választ az ember számára. Hát akkor keressük ezt a választ másutt — ez az etikai viták pszichológiája.

Otto Bauer tanulmányát egy eset leírásával kezdi. X munkás választ kért tőle a következő problémában. Betegek és éhesek a gyermekei, a kilakoltatás veszélye fenyegeti, vállaljon-e el sztrájk-törő állást vagy sem. Ő erre Kautsky etikájából vett idézetekkel válaszolt. Ezek az idézetek azonban a munkás problémájára semmiféle választ nem adtak, s ez elégedetlenül távozott tőle.

Bauer azután így folytatja: „Számomra azonban világossá vált, hogy mégis csak *más erkölcsi jelenséget a tudomány tárgyává tenni . . . és az élet egy erkölcsi kérdésére választ adni*, arra a szenvedélyes kérdésre választ adni, amivel az én szegény barátom engem kínzott: Mit tegyek?”<sup>15</sup>

Majd tovább: „Ebből azonban nemcsak az következik, hogy a tudománynak csak léttel és levéssel van dolga, hogy nem tehet mást, mint hogy *minden konkrét jelenséget egy törvény megnyilvánulásaként szükségszerűségében megragad, értékelnie, erkölcsileg ítélnie azonban nem szabad*, hanem a tudomány feladatának ismeretéből az is következik, hogy ez a szükségszerűség éppen csak a lét szükségszerűsége, de nem lehet törvény a mi akaratunk számára, nem lehet imperatívus.” (Kiemelés tőlem H. Á.)<sup>16</sup>

Ezért hibáztatja azután, hogy Kautsky túl sokat hivatkozik az állatvilág példáira. Ez bizonyítja, hogy nem érdekli az a középponti kérdés: hogyan cselekedjünk. Azt állítja, hogy szerinte tudományosan végső soron megállnak ugyan Kautsky tételei, de nem tanítanak meg az élet egyetlen erkölcsi problémájának megoldására sem. A gyakorlati erkölcsi kérdés az ember számára ma: *kivel tartson?* Ha tudományosan bebizonyítom egy embernek a szocializmus szükségességét, ez többnyire magától a helyes irányba megy. De ez gyakran nem elegendő. — Mindebből Bauer arra a következtetésre jut, hogy az embernek erkölcsi elhatározásában tanácsot csak a kanti kategorikus imperatívus adhat.

Azért ismertettük az egész gondolatmenet vázlatát, nehogy a problémát egy idézet alapján könnyelműen intézzük el. Először ugyanis az az olvasó benyomása, hogy Otto Bauer a marxizmustól erkölcsi kódexet kíván, olyan követelmények tárházát, melyek előírják az embernek, hogy mit tegyen. Látja, hogy Kautsky etikája nem ad erkölcsi tanácsot az ember konfliktusaiban. S mivel ilyen tanácsokra szükség van, elfordul Kautskytól Kant felé.

Kétségtelen, hogy ez *is* benne van Bauer gondolatmenetében, még hozzá ez annak leggyengébb oldala. Világos, hogy az etika nem tud tanácsot adni az egyes embernek arra nézve, hogy konkrét szituációjában mit kell tennie. A leg-tökéletesebben kidolgozott marxista etika sem tudna olyan erkölcsi tanácsot adni, amely az egyén számára, — ebben az esetben a Bauertől tanácsot kérő

<sup>15</sup> Otto Bauer: Marxizmus und Ethik. Die Neue Zeit, 1906. 486. l.

<sup>16</sup> Uo. 488 l.

munkás számára — az egyéni döntést, tehát éppen az erkölcsöt megtakarítaná. Hiszen az olyan etika, mely erre képes lenne — s ez természetesen önmagában lehetetlenség — saját tárgyát, az erkölcsöt szüntetné meg. Ebben tehát Kautsky etikája nem marasztalható el. Természetesen Kant etikája éppen úgy képtelen erre, mint bármilyen más. Válaszában Kautsky szellemesen bizonyítja, hogy a kategorikus imperatívus a legkevésbé sem javítana a tanácstalan munkás szubjektív helyzetén. Sőt, Cunow, — ezen túlmenően — azt valószínűsíti, hogy a kategorikus imperatívus alapján Bauer munkása éppen az erkölcsileg negatív választaná. Hiszen a sztrájk nem lehet általános törvényt mindenki számára, a kategorikus imperatívus alkalmazása ebben az esetben tehát mindenképpen sztrájk töréshez vezetne. Kautsky és Cunow tehát itt helyesen utalnak Bauer kérdésfeltevésének egyik gyenge pontjára. Magam még hozzátenném, hogy nemcsak bármely etika, de még bármely erkölcsi kódex sem tud az embernek minden egyes esetben konkrét tanácsot adni. Amennyiben az ember spontánul szubszumálja tettét a kódex alá, s nincs meg a lehetősége annak, hogy a kódexszel szemben döntsön, megint csak megszűnik a moralitás.

De vajon valóban csak ez rejlik-e Bauer kérdésfeltevésében? Vajon — bár elismeri elvben Kautsky etikájának tudományos precizitását — nem érzi meg éppen ennek tudományos elégtelenségét? Véleményem szerint igen. Sőt, mivel Bauer ezt az etikát ki nem elégítőnek érzi, s *ennek ellenére* mégis akceptálja, hogy ez a tudományos marxista etika, ez vezeti el a kanti megoldáshoz.

Mert Bauer helyesen ismeri fel, hogy a primér erkölcsi kérdés az ember számára a „kivel tartssak?“, a „hogyan cselekedjem?“, hogy az erkölcs kérdései az egyéni elhatározás és választás tartalmi kérdései. Tehát, hogy a munkása valóban olyan konfliktus előtt állt, mely éppen *lényegében* erkölcsi természetű. Kautsky pedig nemcsak nem ad tanácsot a munkás számára, hogyan cselekedjék, hanem egyszerűen: *etikájának nem tárgya ez a szituáció*, sem általában semmiféle erkölcsi szituáció. Nemesak hogy nem ad tanácsot az erkölcsi szituációban — mert nem adhat adekvátan —, hanem egyszerűen meg sem vizsgálja azt, éppen ez az, ami kívül esik vizsgálódásának keretein. Bauer meglátja, hogy „csak“ az erkölcs sikkad el Kautsky etikájában, de hogy miképp sikkad el, azt pontosan maga sem tudja.

Hogy mennyire így van ez, ahhoz elég, ha az előbb idézetekből egy mondatot újra emlékeztünkbe idézünk: „hogy nem tehet mást, minthogy minden konkrét jelenséget egy törvény egyes megnyilvánulásaként szükségszerűségében megragad, értékelnie, erkölcsileg ítélnie azonban nem szabad.”<sup>17</sup> Valóban így van. De ez már nem a marxi etika sajátága, mint Bauer véli, hanem csak a Kautsky-féléé. A konkrét jelenség, az egyes ember döntése az adott esetben itt valóban jelenséggé válik, amit csak az általános szükségszerűség törvényének szemüvegén keresztül vesznek szemügyre. Így a voltaképpeni erkölcs — mint láttuk — nem is lehet tudományos vizsgálódás tárgya. Ezt a hiányt helyesen felismerve Bauer sem tudott előre lépni egy tényleges megoldás felé.

Ugyancsak fontos tényezőt elemez mondata második részében. A szociológizáló „etika“ valóban lehetetlenné teszi az erkölcsi ítéletet. Általában nem igaz, hogy valamit megérteni azonos a megbocsájtással. De a szociológizáló marxizmus mechanikusan ide vezet. Amennyiben minden osztály erkölcsét mechanikusan vezetem le az érdekből, méghozzá elsősorban a gazdasági osztály-érdekből s az osztály egyes tagjainak erkölcsét, mint pusztán „véletlent“ kizárom

<sup>17</sup> Uo.



vizsgálódásaim köréből, annyiban minden osztály erkölse mechanikusan fejlődik ki az egyes emberek erkölésében — tehát az egyén cselekedeteiért felelőssé nem tehető. Plehanov nyíltan le is vonja ezt a következtetést. A narodnyikokkal szemben, akik a társadalom bajaiért egyéneket — cárt, belügyminisztert stb. — tesznek felelőssé, azt állítja, hogy a *marxizmus szerint az egyén sosem felelős*. Marx egy megjegyzésének szinte hántó félremagyarázásáról van itt szó. Marx ugyanis — mint ismeretes — a *Tőkés*ben azt mondja, hogy ő nem az egyes tőkéseket teszi felelőssé a kapitalizmusért. S valóban, magáért a kapitalizmusért, a *gazdasági* rendért nem is felelősek, legalábbis nem közvetlenül. De ez korántsem jelenti az egyén teljes felmentését a felelősség alól. Mert a tőkés társadalom léte az egyes tőkések számára még viszonylag nagy mozgásterületet ad nem egyfajta választásra, s ebben az értelemben felelősek, és felelőssé is tehetőek a kapitalizmus *bizonyos* bűneiért. A narodnyikoknak abban kétségkívül igazuk volt, hogy az az ember, aki elvállalta a cár alatt a belügyminiszterséget, egyénileg is felelős forradalmárok felakasztásáért, börtönbevetéséért, ha természetesen nem is a feudalizmus vagy cárizmus *léteért*.

Plehanovra itt csak azért utaltunk, hogy megvilágítsuk: mennyiben volt jogos Otto Bauer hiányérzete. Igaz: a morális megítélés nem *helyettesítheti* egy cselekedet vagy cselekvési sorozat osztálybázisának elemzését. Ugyanakkor azonban az osztálybázis elemzése sem helyettesítheti a tettek erkölcsi megítélését, feltéve, ha nem konstruálunk merev ok—okozati viszonyt az osztályérdek és az egyes ember konkrét cselekedetei között. Hogy tehát Bauer Plehanovtól és Kautskytól olyan etikát kért számon, mely nemesak az egyes tetteinek „levezetéséhez”, hanem *megítéléséhez* is alapot ad, az messzemenően jogosult volt. Mert ha az etika nem is adhat egyértelmű és konkrét mércét az egyes ember egyes tetteinek megítélésében és az egyes választáshoz, csak akkor etika, ha elemzi és magyarázza az efféle megítélés és választás lehetőségét és normáit.

Hogy mennyire erről van szó Bauernél, azt az a gondolatmenet bizonyítja legpregnansabban, melynek során eljut a kategorikus imperativus szerint való cselekvés szükségességéhez:

„A materialista történetfelfogás lehetővé teszi azt, hogy mindezeket az egymásnak ellentmondó maximákat szükségszerűségükben értsük meg. De szükségszerűen etikai szkepticizmusba torkollanak, a burzsoázia etikáját (jól értsük meg: burzsoáziát, a kapitalista fejlődés esüspontján, nem az 1789-esét!) szükségszerűen éppen olyan értékesnek, éppen olyan jogosnak kellene tartanunk, mint a proletariátusét, s sztrájk-törő maximáját az orosz proletárával egy színvonalra kellene állítanunk . . . , ha nem korlátoznánk magunkat arra a gondolatra, hogy a tudomány ugyan mindezek cselekedetét szükségszerűségükben megragadhatóvá teszi, de hogy az általános törvényhozás képességének kritériuma lehetővé teszi számunkra az *egyformán szükségszerű cselekedetek különböző értékelését*, az egyik csábító maximájának elvetését, a másik kategorikus imperativusának követését.” (Kiemelés tőlem H. Á.)<sup>18</sup>

Persze itt nemesak az előbb elemzett problémáról van szó, hanem egy másiktól is: az általános értékek és osztályerkölös viszonyáról. Ennek elemzésére a későbbiekben még visszatérünk. Egyenlőre csak Kautsky válaszából emeljük ki azt a gondolatot, mely szerint társadalmakat egymással morálisan összemérni nem lehet, az összemérés kizárólagosan *gazdaságilag* lehetséges. Logikusan következik ez Kautsky álláspontjából, hiszen mi más lehetne egy effajta összemérés

<sup>18</sup> Uo. 494—5. l.

kritériuma? Az egyes megítélésének kritériuma még csak az, hogy *mennyiben* fejezte ki az *osztályérdeket*. De egy *osztály* nem lehet ezen az alapon egy *másik osztályhoz*, egy osztályhoz tartozó egyént egy másik osztályhoz tartozó egyénhez mérni, hiszen mindegyik más-más osztályérdeket fejez ki, s így hiányzik az összehasonlítási alap. Hogy Marx ettől még nyugodtan összehasonlította nem kevésbé jelentős helyen, mint a Kommunista Kiáltványban a kapitalizmus erkölcsét a feudalizmuséval, mit sem változtat a szociologizáló doktrínán. Az értékkritérium hiánya az erkölcsök összehasonlíthatatlanságának tételéhez vezetett, s ebből Bauer joggal következethetett az etikai relativizmus és szkepticizmus veszélyére.

Most tekintsük át röviden Kautsky válaszát.

Amíg Bauer kantianizmusával és kodex-igényeivel polemizál, addig érvei nagyon meggyőzőek. Mindenekelőtt elemzi a munkás esetét. A probléma szerint elvontan van felvetve s elvontan nem is lehet megválaszolni. Meg kell nézni egyrészt: miért nem segítenek ezen a munkáson többi munkatársai és esetleg intézkedni, hogy ezt tegyék meg. Másodsorban: amennyiben minden munkás helyzete olyan, mint a mi emberünké, meg kell vizsgálni, egyáltalában érdemes-e, helyes-e folytatni az *egész sztrájkot*? Harmadsorban meg kell nézni, *milyen érdekekért* folyik a sztrájk s *milyen áldozatokat* ér meg. Ha ezeket a tényezőket megvizsgáltuk, *akkor* tudunk tanácsot adni. Tehát minden erkölcsi döntést konkrét mérlegelésnek kell megelőznie: *egyetlen* formulával itt semmire sem mehetünk.

A konkrét mérlegelés szükségességének hangsúlyozásában Kautskynak feltétlenül igaza van. Mi több: igaza van e *példa* elemzésében is. Mikor azonban a maga általánosságában akarja megfogalmazni, hogy mely tényezőket kell mérlegelni és melyek e mérlegelés vezérfonalai, újra csak egyfajta szcientizmusba torkollik:

„Csak a tudomány egész hatalmas teljessége adhat valamennyire is biztos útmutatót a célok és eszközök hatalmas teljességének azon bonyolult sűrűjében, mely a modern kultúrember életét jellemzi. Egyetlen kis formula erre teljesen képtelen.” A szituációmérlegelés tehát *tudományos* kérdéssé válik, melyben az értékválasztásnak — s ez az, amit Bauer joggal hiányol! — újfent semmi szerepe nincsen. Még egyértelműbben világlik ki ez abból, ahogyan Kautsky gondolatmenetét folytatja:

„Így a materialista történetfelfogás valóban nem ad mindig lehetőséget minden egyes individuális cselekvés megismerésére, ha ezt a szükségszerűséget *elismeri* is. De lehetővé teszi azon erkölcsi ítéletek szükségszerűségének megismerését és elismerését, melyeket ezekről az egyes cselekedetekről alkotnak.”<sup>20</sup> Tehát: az egyes ember cselekvésének megítélése csak azért „nyílt”, mert nem mindig állnak rendelkezésünkre azok az adekvát eszközök, melyekkel szükségszerűen „levezzük”. A mérlegelés problémája így már nem a konkrét szituáció és az értékek egymáshoz való viszonyítása, hanem szükségszerűen és általánosan létező szokások és normák soha meg nem kérdőjelezett pusztá alkalmazása az egyes „esetre”.

Ennyit a válaszról. S hogy mennyire az új — 1906-os — problémák felfedéséről van szó az egyik oldalon, s az ezekkel szembeni értetlenségről a másikon, az implicite benne rejlik az egész fejtegetésben. Hiszen Kautsky számára azért nem probléma az egyes ember választása, mert azon az állásponton áll,

<sup>19</sup> Karl Kautsky: *Leben, Wissenschaft und Ethik*, Die Neue Zeit, 1906. 497. l.

<sup>20</sup> Uo. 523. l.

hogy elegendő egy embernek *megmutatni a szocializmus szükségességét* ahhoz, hogy helyes irányban döntsön. Ezt a koncepciót fenntartja válaszában is, igaz, azzal a kiegészítéssel, hogy az ember helyes erkölcsi választására az osztályharc gyakorlatának is befolyása van. Abban az időben, mikor már felmerült a *hogyan* kérdése, mikor a szocializmus perspektívája alapján különböző csoportok és emberek már igen *különböző* utakat kezdtek választani, ez természetesen nem volt kielégítő válasz. Hogy ez a válasz nem kielégítő, nem annyit jelent, mintha tagadnánk, hogy a szocializmus szükségességének belátása döntő az ember helyének megválasztásában, mint a megismerés alapvető faktora. De a *szükségesség* belátása és a *szükségesség* akceptálása két különböző dolog. Továbbá: semmiképp sem ez az *egyedüli* meghatározó. S még hozzá kell tennünk, hogy Bauernál ezzel kapcsolatban felvetődött egy további, a korabeli marxizmusban egyáltalán nem létező probléma. Az ti., hogy a szocializmusban is lehetnek majd erkölcsi konfliktusok, ott is kerülhet az ember válságos választás elé is. „Ki állíthatná, hogy a szocialista társadalomban többé nem fordulhatna elő, hogy egy embert vagy embercsoportot egyszer csupán eszközként és nem egyúttal célként kezelnek?”<sup>21</sup> Kautsky etikája ilyen lehetőségek kizárásával íródott, s ezért erre a problémára választ sem adhatott.

## 2. Szégyenlősség a morál előtt

Az etikai kérdésekről mégis beszélni kell. Hiszen más ideológiai irányzatokban nagy szerepet kapnak, és ezeket teljesen válasz nélkül mégsem lehet hagyni. De a válasz természetesen mindig visszautasító. Mindezekben a visszautasításokban van valami jogosult. Az etikai kérdéseket felvetők az erkölcsöt elvonatkoztatják a bonyolult társadalmi viszonyokból, kiemelik onnan, szembeállítva a legyent a léttel. De egy véglettel szembe egy másik végletet állítani annyi, mint karddal a másik kard mellé suhintani.

Egyik jellemző példa erre Plehanov Tolsztoj-kritikája, jobban mondva Tolsztoj-kritikái. Plehanov éppen a morális kérdéssel szembe a szőröstül-bőröstül reakciónak bélyegzi Tolsztoj egész ideológiáját. Ahelyett, hogy megvizsgálná, miből fakadnak Tolsztojnak ezek a morális kérdéssel szembe, hogyan fakadnak saját helyzetének helyes-hamis tudati felméréséből, egyszerűen *viszszavezeti* a nagy író — idealista — világnézetére. Zárójelben teszem hozzá, hogy a polémia ezen a fokon az orosz forradalmi ideológia nagyobb megértést tanúsított. Nemcsak Tolsztoj cikkére utalunk itt, ahol Lenin Tolsztoj moráljának és művészetének kapcsolatát elemzi (e kettő Plehanovnál mindig merev ellentétként jelent meg), hanem Trockijra is. Az ő 1908-as cikkének központjában ugyanis éppen Tolsztoj *erkölcsi erejének* értékelése áll, mellyel *nemet* tudott mondani minden rosszra anélkül, hogy a megfelelő igenre rátalált volna.

Másik jellemző példa Ropsesin (Szavinkov) *Mintha sosem lett volna* c. regényére való reagálás volt. A regény konfliktusának tárgya az 1905-ös orosz forradalom és problémája az, hogy az embernek van-e joga ölni, hogy két bűn között a kisebbet választhatja-e? Most tekintsünk el Szavinkov megoldásaitól, mert a vita nem is erre irányul, hanem a kérdéssel szembe A *Neue Zeit* sorát közli azoknak a cikkeknek, melyek e kérdéssel szembe a jogosultságával szembeszállnak. Legpregnansabban fejezi a ki a közös álláspontot Lunaacsarszkij.

<sup>21</sup> Otto Bauer: Marxismus und Ethik. 497. l.

Mit ír tehát Lunaacsarszkij?

„De a forradalmi harc izzásában, mint általában a fronton, csak a hareba véletlenül belecsöppent hipochonderek adják át magukat ilyen lelkiismereti nyavalygásnak.”<sup>22</sup>

Tehát a harc sodrában morális kérdéseket *felvetni* is csak hipochonderek sajátja. Menjünk tovább:

„Az igazi forradalmár... saját személyét, saját egész életét feltétlenül a *szociális* szükségszerűség, a szociális eszmények szempontjából értékeli. De a véletlenül belecsöppent forradalmár, mihelyt a forradalmi hullám lefutott, úgy találja, hogy egy pillanatra őt előntő forradalmi társadalmi csoportok morálja és a művelt kispolgárság tőle megszokott morálja között szakadék tátong.”<sup>23</sup>

A második mondat önmagában igaz. A „véletlenül belecsöppent” forradalmár esetében valóban gyakori — a forradalmi hullám apadása, a győzelem lehetőségének elvesztése következtében — a forradalomban uralkodó gyakorlati morál felülvizsgálása egyfajta „morális másnaposság” értelmében. De mindenekelőtt: a forradalmi morál felülvizsgálásának bázisa nem szükségképpen „lelkiismereti nyavalygás”. Továbbá: az, hogy a forradalmár saját személyét és életét a szociális szükségesség és szociális eszmények szempontjából értékeli, igaz lehet anélkül is, hogy e két tényezőt szinonimnak tekintenénk. A „szociális szükségesség” és a „szociális eszmény” között konfliktusok merülhetnek fel, még hozzá nem a forradalmi apály idejében, hanem éppen a forradalom folyamatában. Lunaacsarszkij ilyen konfliktust nem ismer és nem ismer el. A forradalmi morál ugyanis Lunaacsarszkij szemében megint egyfajta szubszumpció: az emberi cselekvés mechanikus alávetése a közösség kitűzött céljainak. Ebből azonban az következik, hogy *minden* morális konfliktus, egy konkrét — a forradalomban *szükséges* tett — morális ellentmondásosságának felismerése *csak* a „kispolgári erkölcs” tartozéka. Ezzel azonban Lunaacsarszkij kiküszöböli a forradalmi *morált*, és *minden morált* a „kispolgári másnaposság” kategóriájába sorol. Hogy ez mennyire általános álláspont, annak igazolására Plehanovnak ugyanerről a tárgyról írott cikkére hivatkozhatunk. Plehanov szerint Bolotov erkölcsi konfliktusa csak onnan fakad, hogy nem tudja *biztosan*, kinek van igaza. Bolotov nem mélyedt el a történelmi folyamat tanulmányozásában. Ha valaki elmerül a történelmi folyamat tanulmányozásában, tehát pontosan tudja, kinek van igaza, akkor számára morális konfliktusok nem vetődnek fel. Ezt, — az egyes teljes alávetését az általánosnak, az általános tudományos megismerésének, — nevezi Plehanov is, mint Lunaacsarszkij, szocialista vagy forradalmi morálnak.

Ez azonban súlyos tévedés. Ha valaki elmélyül a társadalmi fejlődés tanulmányozásában s tudja, kinek van igaza, az megadja számára ugyan cselekvésének fő vonalát, de nem határozza meg és nem is határozhatja meg minden egyes esetben, hogy mit kell tennie. Nemesak békeidőben, különösen nem a forradalmi dagály és apály konfliktusokkal terhes napjaiban. Hiszen éppen erre utalt Otto Bauer egyszerű példájával, a sztrájkoló munkás problémájával. Itt tehát Plehanov és Lunaacsarszkij megint csak azért beszélnek morálról, hogy tagadják azt.

E tanulmányok kísérletetlenségére akkor derül fény, ha tudatunkba vessük: 1914-ben, közvetlenül a világháború kitörése előtt íródtak. Éppen akkor, mikor a szociáldemokrácia hajótörésének, történeti hitelvesztésének kapujánál állunk. Mikor az emberek számára tényleg joggal vetődik fel a kérdés: helyes-e, amit

<sup>22</sup> Lunaacsarszkij: Moralischer Katzenjammer. Die Neue Zeit, 1914. 87. l.

<sup>23</sup> Uo.

teszek? Helyes-e részt venni az uralkodó osztályok háborújában saját munkástestvéreink ellen? A szociáldemokrácia teoretikusainak nagy részét a „történelem szükségességébe” való állítólagos belátás nem akadályozta meg abban, hogy a „nemzeti ügy” prioritása mellett döntsenek. Az efféle döntés kétségbevonása, szembesítése a szocializmus eszményeivel, vajon „kispolgári nyavalygásnak” tekinthető-e? Hogy Lunacsarszkij és Plehanov politikai álláspontja ebben a döntő kérdésben más volt, az mit sem változtat elméletük gyenge pontjain.

Hogy a morális kérdésfelvetés elutasítása, a „szégyenlősség a morál előtt” e kor munkásmozgalmában mennyire általános, annak Sorel (akinek elméleteit a későbbiekben még részletesen fogjuk elemezni) egyik legvilágosabb példája. Sorel szakadatlan elméleti és politikai háborúságban állt a szociáldemokrácia vezető teoretikusaival. De ebben a kérdésben mégis megegyezik velük. Egy alkalommal pl., amikor a *Humanité erkölcsileg* igazolta egy nihilista tetteit, Sorel milderre így reagált: „A történész feladata nem erénydíjak osztogatása, emléktábla-tervek készítése, még kevésbé valamilyen katekizmus megalkotása: sokkal inkább a történelemben legkevésbé individuálisat kell megértenie... Nem arról van szó, hogy az erőszakos cselekedeteket elkövetőket igazoljuk, hanem arról, hogy megértsük, milyen szerepe van a munkástömegek erőszakának a mai szocializmusban.”<sup>24</sup> Az egyes ember tettét tehát ő is egyszerűen a társadalmilag általános alá szubszumálja. Csak az „általános” más nála, mint a szociáldemokratáknál: nem a történelmi szükségszerűségbe való belátás illetve az osztályérdeknek megfelelő cselekvési norma, hanem az erőszak. Történelmi tette illetve programra vonatkozóan erkölcsi kérdés fel sem vethető — így az erkölcsi jogosság vagy jogtalanság vizsgálata nem tartozik a politikai elemzés körébe (nem is érintkezik azzal) s egyúttal teljesen felesleges is.

Itt azonban magyarázattal tartozunk. Sorel, mint láttuk, az *Humanité*-vel vitatkozik. A francia szocialisták egy részénél — elsősorban Jaurès-nél — szó sincs a morál előtti hasonló szégyenlősségről, mint német vagy orosz elvtáraitánál. A Franciaország *polgári demokratikus és racionalista* hagyományaihoz való közvetlen kapcsolódás ezt Jaurès számára lehetetlenné is teszi. Igaz, Jaurès nem is írt soha kifejezetten marxista elméleti munkákat (történelmüket igen). Erkölcsi nézeteiben részint a forradalmi racionalizmus hagyatékát folytatja, részint konkrét politikai kérdésekre reagál. Ezért később fogunk ezekkel foglalkozni. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy ez az erkölcsi érzékenység és becsületesség volt nem utolsósorban forrása annak a kölesönös személyes vonalomnak és tiszteletnek, ami őt a kor legnagyobb német marxista forradalmárával és teoretikusával, Rosa Luxemburggal összefűzte.\*

\*

Ez a szégyenlősség a morál előtt korántsem jelentette azt, mintha az általunk elemzett gondolkodók közömbösen álltak volna szembe a proletariátus osztálymoráljával. Mindannyiuktól, de elsősorban Kautskytól halomszámra

\* Jaurès Luxemburgról; „Engedjék meg, hogy még egyszer üdvözljem Rosa Luxemburgot, a hős asszonyt, aki a német proletariátus szívébe ültette gondolatának lángját.” (*Helmut Hirsch: Rosa Luxemburg*. Rohwolt, 69, 86. l.).

Luxemburg Jaurèsről (Rodin jellemzésével kapcsolatban) „Csodálatos egy ember lehetett: nyílt, természetes, belső melegségtől és intelligenciától túlaradó. Határozottan Jaurès-re emlékeztet engem”. (*Briefe aus dem Gefängnis*. Dietz, Berlin, 46. l.).

<sup>24</sup> Über die Gewalt von Georg Sorel. Innsbruck. Universitäts Verlag Wagner. 1928. Vorwort zur ersten Auflage 1906. 46. l.

tudnánk idézni azokat a kijelentéseket, melyekben a proletariátus morális fölényéről beszélnek a polgársággal szemben, a proletariátus morális hivatását emlegetik vagy akár a jövő szocialista társadalmának moráljáról ábrándoznak. Arról van csupán szó, és ez a „csupán” az etika szempontjából nagyonis lényeges, — hogy amit dicsértek, amiről helyesen lelkesedve beszéltek, az a munkásosztály *erkölcsi szokásainak* összessége volt, amit elvetettek, az a kapitalista osztály *erkölcsi szokásainak* összessége volt, s amiről ábrándoztak, az a jövő szocialista társadalmában kialakuló *erkölcsi szokások* összessége. Hogy milyen az egyén viszonya ezekhez a szokásokhoz, milyen az individualitása, melyek a motívumai, képesek-e — és hogyan — cselekvőleg alakítani ezeket a szokásokat — mindezek a kérdések nem merültek fel számukra. De még így is kétségtelen, hogy e konkrét kijelentések és az alapvető etikai elvek között gyakoriak a logikai ellentmondások. Ha pl. osztályokat nem lehet erkölcsileg, csak gazdaságilag összemérni, akkor hogyan beszélhet Kautsky a munkásosztály erkölcsi fölényéről a kapitalizmussal szemben? Az elméleti következetlenség itt azonban kétségtelenül helyes törekvéseket takart. De ezek elemzése nem a mi dolgunk.

### 3. Az erkölcsi szabadság problémája

Ahány szocialista mozgalom létezik a korban, annyiféle szabadságfogalom. Sőt, azonos mozgalmak különböző képviselőinek szabadságfogalmai is gyakran lényegesen különböznek egymástól.

Jaurès pl. a szabadság fogalmát azonosítja a *politikai* szabadságfogalommal. Számtalanszor szinoním értelemben használja a demokráciával. Filozófiai vagy etikai kérdést akkor sem lát benne, mikor szélesebb értelemben beszél róla. Pl.: „Mert az egész proletariátus kezdi már megérteni, hogy igazi szabadságnak, egyenlőségnek és igazságosságnak nemcsak az emberek politikai viszonyaiban kell uralkodnia, hanem gazdasági és szociális viszonyaiban is. Nemcsak az államot, hanem a gyárakat, a munkát, a termelést, a tulajdont is *köztársasági mintára* kívánja megszervezni a munkásosztály.”<sup>25</sup> (Kiemelés tőlem. H. Á.)

Az anarchisták szabadságfogalma az előbbi gyökeres ellentéte. Míg Jaurès szabadságon lényegében a társadalom *összes* viszonyainak nem formális, hanem reális-demokratikus megszervezését értette, tehát a szabadság számára elsődlegesen társadalmi struktúrakérdés, addig az anarchisták számára a szabadság mindig az egyén szabadságát jelenti. Abban, hogy a szabadság kérdése *csak* az egyénre vonatkozhatva vethető fel, minden anarchista egyetértett. Egyetértettek abban is, hogy minden állam és államszervezet, ezzel együtt a köztársaság és a demokrácia is, továbbá minden társadalmi fölé- vagy alárendelés, tehát minden tekintély (autoritás) korlátozza az egyén szabadságát, és ezért megsemmisítendő. Ennek következtében megsemmisítendő minden centralizálás is. Különbözőek voltak azonban a vélemények abban a tekintetben, hogy ez a bizonyos egyéni szabadság milyen viszonyban lesz mások szabadságával, mennyiben lesz az utóbbi ennek korlátja vagy feltétele. Az *individual-anarchizmus* az államisággal együtt a társadalmiság felbomlasztásáról is beszélt, az egyén teljes „önmagára állíttottságáról”, az egyéni szabadság úgynevezett abszolút kielégítéséről. Ezért nem véletlen, hogy bár az individualanarchizmus szabadságfogalmának kidolgozója is Bakunyin volt, ez a mozgalom folyamatosan leszakadt

<sup>25</sup> Jean Jaurès: Aus seinen Reden und Schriften. 97. l.

a szocialista mozgalmakról. Törekvése már nem az embereknek *bármilyen* jövő szempontjából — pl. akár az állam eltörlése szempontjából vagy politikai merényletek végrehajtása szempontjából — való megszervezése volt, hanem az „önmagára állított egyén” magatartásának kialakítása *bármilyen* adott társadalmon belül, tehát a kapitalizmuson belül is, a társadalmon való szubjektív önmagát-kívül-helyezés által. (Az amerikai individualanarchizmusról bővebben ld. Cole: *History of Socialist Thought*.)

A *szociálanarchizmus* s ezen irányzat főideológusa, Kropotkin, erre a problémára másképpen válaszolt. Kropotkin szerint a szabadság megvalósulásának feltétele egy új társadalmi rend. Szerinte az emberekben, születésüktől kezdve élnek az úgynevezett szociális ösztönök, az ember természetéből fakad, hogy a társadalmiság harmóniában legyen egyéni szabadságával. Az állam és a jelenlegi elosztás az a két negatív tényező, mely akadályozza az emberck e „természetes” együttélésének megvalósulását. Ha tehát megszüntetjük ezeket az akadályokat, „eltöröljük” az államot, akkor megvalósul az egyén szabadsága, mely éppen a szociális ösztönök létezése következtében természetből fogva tételezi mások szabadságát is. Ebben az elméletben tehát voltaképpen Fourier koncepcióját látjuk viszont, azzal a különbséggel, hogy kevésbé az adott társadalom ökonómiája, mint politikája és államszervezete ellen irányul.

Vizsgáljuk meg most közelebbről az anarchizmus klasszikus, bakunyini megfogalmazását, mely különböző irányú módosításokkal azért mind az individualanarchisták, mind a szociálanarchisták számára irányadó maradt. Bakunyin a következőket írja:

„... egyetlen e névre igazán érdemes szabadságnak azt a szabadságot tartom, mely minden anyagi, intellektuális és erkölcsi erő teljes kibontakozásából áll. . . olyan szabadság, mely semmi más korlátot nem ismer, mint amelyet saját természetünk törvényei írnak elő, úgyhogy tulajdonképpen egyáltalában semmiféle korlát nem létezik. . . Az egyén olyan szabadságáról beszélek, mely távol áll attól, hogy más ember szabadsága előtt, mint valami korlát előtt állva maradjon, hanem éppen ellenkezőleg saját szabadságának megerősítését és végtelenbe való kiterjesztését látja.”<sup>26</sup>

Bakunyin szabadság-meghatározása, mint látható, három mozzanatból áll. A szabadságot mindenekelőtt az ember összes anyagi, szellemi és erkölcsi erőinek kibontakoztatásaként ragadja meg. A szabadságnak ezt az aspektusát tartalmazza a marxista szabadságfogalom is (nem a szociologizáló), továbbá, mint látni fogjuk, számos egymástól különben eltérő szabadságfelfogás is. Ez azonban nyitva hagy még számos kérdést. Így: mit értünk anyagi, szellemi és morális erőkn s hogyan interpretáljuk azokat. Továbbá: milyen feltételeket tételezünk lehetségesnek és szükségeseknek ahhoz, *hogyan* ezek az erők kibontakozzanak. Végül: *hogyan* képzeljük el ezeknek az erőknek a kibontakozását. Az első problémát Bakunyin egyáltalában nem feszegeti. Adottnak veszi, hogy mindenki tudja, mit ért anyagi, szellemi és morális erőkn. Itt tehát egy egyszerű előfeltétellel állunk szemben, mely megáll a hétköznapi gondolkodás síkján, de nem állja ki a tudományos gondolkodás próbáját. A másik két problémára sem ad ugyan kimerítő és differenciált feleletet, de álláspontjának általános vonalát mégis ki lehet hámozni további fejtegetéseiből.

<sup>26</sup> Aus Bekunins Frägment über die Commune von Paris. — *Michael Bakunin*: Eine biographische Skizze von Dr. Max Nettlau. Mit Auszügen aus seinen Schriften und Nachwort von Gustav Landauer. Berlin. Verlag von Paul Pantowitsch. 1901. 54. l.

Az előbbi idézet második részében Bakunyin a szabadságot mint *korlát-lanságot* definiálja.

Az első pillantásra látható, hogy itt Bakunyin eltér a köznapi polgári szabadságfelfogás *megoldásától* anélkül, hogy szakítana annak *kiindulópontjával*. A klasszikus polgári szabadságfelfogásban is — gondoljunk csak Feuerbachéra — a szabadság a „korlátokhoz” való viszony problémája, a korlátozottság és a szabadság alapvető ellentétek. Ugyancsak elválasztják — ebből következően — a szabadságot a megismeréstől, elsősorban annak *tényétől*, másodsorban annak *tartalmától*. A megoldás azonban itt más. A polgári köznapi tudat értelmében az egyén szabadsága addig terjed, ameddig nem korlátozza másokét, illetve, amíg mások az övét nem korlátozzák. Itt azonban minden korlát megszűnéséről van szó, az egyéniség szabadsága elvben abszolutizálódik.

Nem követhetünk el túl merész analogizálást, ha utalunk arra, hogy ez a bakunyini szabadságfelfogás igen rokon a modern szabadságfogalmakkal, elsősorban az egzisztencialista szabadságfogalommal. Az egyén szabadsága az egzisztenciálfilozófiában is abszolút, amit a Másik nem korlátozhat, csupán szituációt teremthet számára.

A hasonlóság azonban még feltűnőbb, ha egy különbségre utalunk. Bakunyin szabadságfogalmának világnézeti alapja ugyanis a vulgermaterializmus. A szabadság az ember saját természetének törvényeiből ered, tehát a szabadság e saját természet törvényeinek való feltétlen engedelmeskedés. Ezzel azonban az abszolút szabadságot tanító anarchista szabadságfogalom minden szabadság teljes tagadásához vezet, mivel valaminő változatban „természeti törvényeknek” való teljes alávetettségben kulminál. Az egzisztencialista szabadság-fogalom ontológiai kiindulópontja ezzel szemben a szubjektum *fenoménje*, nem pedig természeti lényege. De az ontológiai vizsgálat itt is oda vezet, hogy az egyén „bele van hajítva a szabadság szituációjába”, végzete tehát az, hogy szabad, *nem tehet mást*, mint hogy szabad legyen. Tehát az abszolút szabadság fogalma itt is éppen úgy, mint Bakunyinnál, elméletileg semmisíti meg a szabadságot. Hogy az egzisztenciálfilozófiában színvonalas filozófiai fejtegetésekről van szó, míg Bakunyinnál lapos reflexiókról, az a következtetések hasonlóságán mit sem változtat.

Igaz, hogy mikor Bakunyin szabadságról, mint *saját törvényeinknek való engedelmeskedésről* beszél, ebben van egy relatíve jogos mozzanat. Valóban annál szabadabb az ember, minél inkább *saját maga határozza meg magát valamilyen választásra vagy cselekvésre*. De csak ha ezt a „saját magát” nem naturalisztikusan értelmezem, hanem mint a társadalmi viszonyok elsajátításában konstituálódó individualitást, csak akkor nem lesz az „önmaga által való meghatározás” kategóriája fatalisztikus, akkor tárható fel ezen az alapon a szabadság tényleges lényege.

Az előbbiekből látható, hogy amikor Bakunyin szabadságról beszél, nem érinti sem a szabadságnak, mint az emberi cselekvés szubjektív feltételének, tehát a viszonylagos autonómiának a kérdését, sem ezen belül a választás viszonylagos szabadságának kérdését, sem pedig a szabadság, mint folyamat problémáját, tehát a szabadságnak a megismeréséhez való viszonyát. Csak a szabadságról, mint eredményről van nála szó. S ez természetesen az előbbi folyamattól elszigetelve nem is vezethet a szabadság fogalmának megragadására.

Persze a szabadság, mint különböző lehetőségek közötti reális választás nem is lehet igazi kutatás tárgya, ha az egyént a társadalmi viszonyok összességétől elszigetelten vizsgálom. Hiszen ezek a viszonyok adják a választás kiinduló-



pontját és anyagát. Itt Bakunyin megint hasonló megoldásokhoz jut, mint az egzisztenciálfilozófia, amely e kérdést tárgyalva két végtelenben gondolkodik. Egyrészt feltételezi, hogy az ember minden percben abszolút szabadon választhatja meg cselekvését, így jövőjét is — s erre természetesen az objektív viszonyoknak mint *okoknak* nincs befolyásuk —, vagy bármilyen választása csak *látszólagos* választás, valójában az őseredeti választásból következik teljes evidenciával.

Bármennyire is különbözök az anarchizmus és egzisztencializmus társadalmi és politikai gyökerei, a hasonló következtetésekre egy hasonló elméleti kiindulópont, az ad absurdum vitt individuális ontológia vezette őket.

Az idézet harmadik mozzanatában Bakunyin alkalmazni igyekszik az előbbieket a „másik emberhez” való viszony kérdésére. A másik ember nem korlátozza az egyik ember szabadságának, ellenkezőleg, e szabadság végtelenbe való kiterjesztésének feltétele. Itt Bakunyin kétségtelenül kísérletet tesz arra, hogy lényegében haladjon meg a polgári szabadságfogalom egyik döntő mozzanatát. De hogy miképp válhat a másik ember szabadsága az egyik ember szabadságának „végtelen kiterjeszhetőségévé”, erre a kérdésre nem ad választ, mivel szabadságról alkotott összkoncepciója alapján nem is adhat.

Hozzá kell azonban tennünk; hogy mikor Bakunyin konkrét politikai kérdéseket elemez, többnyire nem veszi figyelembe saját szabadságfogalmát és egy egészen másikkal, jobban mondva több egészen más gyakorlati szabadságfogalommal helyettesíti, olyanokkal, melyek a társadalomra, mint „szabad társadalomra” vonatkoznak. Ez a kettősség tette lehetővé, hogy Bakunyin mind az individuálanarchizmus, mind pedig a szociálanarchizmus prófétájává váljék.

Most térjünk vissza kiindulópontunkhoz, a jaurési és a bakunyini szabadságfogalmak ellentétének elemzéséhez. Jaurès — legalábbis gondolatai főtendenciáját figyelembevéve — a szabadság problémáját nem az individuumra vonatkoztatja. Nem ismeri fel, hogy a szabadság voltaképpen mindig az egyénre vonatkoztatott, s hogy szabad az a társadalom vagy közösség, mely megteremti a lehetőséget az egyén viszonylag nagy, bár sosem abszolút szabadságának kibontakozásához. Bakunyin — újfent gondolatai főtendenciáját figyelembevéve — az egyén szabadságából indul ki, s ebben van relatív igazság. Lényeges tévedése ott keresendő, hogy ahelyett, hogy megvizsgálta volna, melyek azok az objektív viszonyok, melyek az egyén szabadságának több kevesebb kialakulását lehetővé teszik, illetve, ami a lényegesebb: hogyan realizálódik a szabadság éppen ezeknek a viszonyoknak állandó *átalakításában*, minden intézményesedett objektív társadalmi viszonyt pusztá akadályként értékelt a szabadság kibontakozásának útjában.

Ez az ellentét fejeződik ki abban is, hogy míg Jaurès — és nemcsak ő — rendkívüli módon hangsúlyozta a kontinuitást a történelem eddigi „szabadság-esúcspontjai” (így elsősorban a Francia Forradalom) és a jövő állam nélküli társadalmának szabadságteremtő lehetőségei között, addig Bakunyin — bár idézi Hegel mondását, mely szerint a történelem fejlődés a szabadság felé — inkább *fél* ettől a kontinuitástól; az eddigi történelemben (az államok történetében) nem különböztet meg több vagy kevesebb szabadságot, s fél attól — hogy amennyiben a jövő valóban a szocialisták elképzelései szerint valósul meg — megmaradunk a szabadságnélküliség birodalmában. Ezért mondotta gúnyosan Jaurès: „Anarchista az lesz, aki a kapitalista rendszerben nem talál igazságosságot és Yves Guot-val azt hiszi, hogy a szocialista rendszerben nem fog találni

szabadságot”.<sup>27</sup> Hogy a korabeli szociáldemokrácia elméletei, nem utolsósorban szabadság-elméletei, a marxai szabadságkonceptió iránti értetlensége hogyan járult hozzá az anarchista szabadságkonceptió terjedéséhez, azt azonban — talán az egy Pannekoek-on kívül — ebben az időben senki sem elemezte.

Vessünk most egy rövid pillantást a kevésbé pregnáns korabeli szabadságfogalmakra.

Mindezekben leíró formákban ismétlődik az a gondolat, mely — mint láttuk — ebben az elvontságban közös nem egy polgári filozófiában, a marxizmusban és Bakunyinnál is. A szabadságot az ember belső anyagi, morális és szellemi erőinek kibontakoztatásaként akarják meghatározni. Csak — eltérően az anarchistáktól — rámutatnak e kibontakozás bizonyos feltételeire is, összehangba hozzák a kívánt társadalom objektív viszonyaival, vagy legalábbis a „más szabadságát ne korlátozd” kispolgári fenntartásával. Néhány pregnánsabb megfogalmazást idézünk legkülönbözőbb szocialista irányzatokból. Bebel pl., — aki az erköles elemzésénél általában szintén a szociologizálás módszerét alkalmazta, csak jóval kevésbé tudatosan és átgondoltan, mint Plehanov vagy Kautsky, — egy helyen a következőket írja: „Szükséges, hogy az ember — föltéve ha ösztöneinek kielégítése másoknak nem okoz kárt — magával szabadon rendelkezék. A nemi ösztön kielégítése éppen úgy magánügye az embernek, mint bármely más természeti ösztön kielégítése.”<sup>28</sup> Itt tehát a Bakunyin-féle vulgármaterialista kiindulópont reprodukálódik a már említett fenntartással „föltéve, ha ösztöneinek kielégítése másoknak nem okoz kárt”. Vagy: Sidney és Beatrix Webb a következőket mondták: „Mi . . . a szabadság . . . neve alatt . . . olyan létviszonyokat értünk . . . amelyeknek credménye a gyakorlatban az egyéni emberi lény tehetségének lehető legnagyobb kifejlődését engedi meg”.<sup>29</sup> Vagy: Szabó Ervin, a magyar forradalmár szindikalista, következőképpen definiálja a szabadság fogalmát: „A szabadság pszichológiai kategória és olyan lelkiállapotot jelent, melyben individuális kívánságaimat és szükségleteimet az ezen kívánságok és szükségletek kielégítésére irányuló cselekedetek külső feltételeivel harmóniában tudom”.<sup>30</sup>

Úgy hiszem, hogy ezekből a példákból látható: e különböző irányzatok egyik képviselőjénél sem történt kísérlet a szabadságfogalom szélesebb kidolgozására s ezen belül különösen nem az erköles szabadság problémájának megragadására . . . Ezért közelebbről megint azt a két gondolkodót vizsgáljuk meg, akik ezt a problémát legalább viszonylag többsikúan vetették fel: Plehanovot, de különösen Kautskyt.

\*

Plehanov szabadságfogalma nem más, mint a hegeli definíció „alkalmazása”. A szabadság — felismert szükségszerűség. Ennek igazolása hatja át Plehanov fejtegetéseit. Pl. „A tanítvány nem teheti, hogy ne szolgáljon a szükségszerűség eszközüül társadalmi helyzete s e helyzet létrehozta szellemi és erköles jellege következtében. Ugyanakkor szenvedélyesen *akar* szolgálni s nem teheti, hogy ne *akarjon* szolgálni. Ez is a megkötöttségtől való szabadság, a tudatlanság,

<sup>27</sup> *Jean Jaurès*: Aus seinen Reden und Schriften. 198. l.

<sup>28</sup> *Bebel*: A nő és a szocializmus. Bpest. Népszava könyvkereskedés kiadása. 1929. 443. l.

<sup>29</sup> *S. és B. Webb*: Munkás demokrácia. Budapest, Grill Károly könyvkiadási vállalata. 1909. 461. l.

<sup>30</sup> *Erwin Szabó*: Psychologisches zur Frage der Freiheit in der sozialistischen Gesellschaft. Die Neue Zeit, 1904. 414. l.

eszme és valóság ellentétének megkötöttségétől való szabadság.”<sup>31</sup> Először tehát felcsendül az egyén — helyzete által való — teljes determináltságának már ismert dallama. Ennek a determináltságnak következtében kell a *szükségszerűség eszközüül* szolgálnia. Az effajta megfogalmazás Hegelnél *értelmes* volt, hiszen a szükségszerűség azonos volt a világszellemmel, s a világszellemnek valóban lehet az ember eszköze. De mit jelent az, hogy az ember „a szükségszerűség eszköze” egy materialista történetfelfogásban? Először is mit jelent itt a „szükségszerűség”? Lehet-e egy materialista felfogásnak homogén szükségszerűség fogalma? Marx az *Osztályharcok Franciaországban* és a *Brumaire* lapjain éppen azt elemezte, hogy egy történelmi eredményt milyen komplex tényezők kölcsönhatása hoz létre, hogy ebben a vonatkozásban nem lehet valaminő homogén szükségszerűségi „láncolatról” beszélni. Azt természetesen lehet mondani, hogy egy individuuum valaminő történelmi feladat megvalósításának „eszköze”, amennyiben „szenvedélyesen akar szolgálni”. De a mondat következő fele, mely szerint „nem teheti, hogy ne akarjon szolgálni”, csak költőileg-képletesen lehet igaz (mint a babitsi Jónás könyvében), nem pedig filozófiailag. Plehanov azonban éppen filozófiailag értelmezi ezt *szabadságnak*, méghozzá újfent hegelianus értelmezésben, mint az „eszme és valóság ellentétének megkötöttségétől való szabadságot”, tehát: a felismert szükségszerűséget. Pedig az, hogy valaki *tudatosan* választja egy ügy szolgálatát (tehát saját eszköz mivoltát), ami valóban szabadságának mozzanata, egyáltalán nem jelenti „valóság” és „eszme” azonosságát, a „felismert szükségszerűséget”. Megint csak a Jónás könyvére utalunk, melyben Babits koncepciója materialistább, mint a marxista Plehanové.

Tehát a szabadság a szükségszerűség felismerésének függvénye, illetve abban realizálódik, hogy nem tudunk mást szolgálni, mint a szükségszerűséget. Az erkölcsi tökéletesség viszont Plehanov szerint *függvénye* annak, hogy valaki mennyire rendeli alá magát közössége céljainak. „Minél energikusabban harcol egy ember társadalmi eszményeinek megvalósításáért, minél nagyobb fokú önfeláldozása ebben a harcban, annál magasabbra emelkedik az *erkölcsi fejlődés létrafokain*”.<sup>32</sup> Itt az a látszat, mintha Plehanov általában bármilyen társadalmi eszménynek való ön-alávetést az erkölcsi fejlődés kritériumának tekintené. Ha tehát komolyan értelmeznénk ezt a mondatot, akkor nyilvánvaló abszurditáshoz jutnánk; így pl. el kellene ismernünk egy negatív társadalmi értéktartalmú mozgalommal (pl. a feketésszázakkal) való önfeláldozó azonosulást az erkölcsi tökéletesség kritériumának. De ha még ettől az értelmezéstől el is tekintünk, akkor is egy abszurd *következmény-etika* álláspontját fogadjuk el. Hiszen annak meghatározásánál, hogy ki jutott feljebb az erkölcsi fejlődés „létrafokain”, teljesen absztrahálnánk a *motivációtól*, attól, hogy valaki *miért* azonosul egy eszménnyel. Továbbá — mégha értékes motivációkról is van szó — is meg kell állapítanunk, hogy egy eszménnyel, mozgalommal való azonosulás, akár önfeláldozó azonosulás is, az erkölcsi fejlettségnek pusztán *egyik* jelezője lehet. Utalhatunk itt Marxra is, aki egy helyen a nő és férfi közötti kapcsolat humanizáltságában látta egy társadalom erkölcsi fejlettségének legjellegzetesebb megnyilvánulási formáját. Tehát Plehanov — optimális értelmezés esetén is — *egytlényező*s kritériummal mérte az erkölcsi fejlettséget. Mindez természetesen nem jelenti azt, mintha tagadnánk, hogy egy társadalmilag alapvetően pozitív értéktar-

<sup>31</sup> Plehanov: A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez. 13. l.

<sup>32</sup> Plehanov: Tolstoj und Herzen. Kunst und Literatur, 828. l.

talmú ügynek való pozitív motivációjú ön-alávetés az erkölcsi fejlettségnek egyik nagyon fontos mutatója.

Plehanov egész gondolatmenetének összefüggéséből kiderül, hogy az erkölcsi tökéletességet közvetlenül a szükségszerűség adekvát felismerésén alapuló társadalmi céloknak való alávetésében látja. Végző soron tehát szinonímen értelmezi a szabadságot (a szükségszerűség felismerését) és az erkölcsi tökéletességet.

Nem akarjuk tagadni, hogy Plehanov polémiája azok ellen, akik a morális tökéletesedést és a társadalmi célok szolgálatát egymást mereven kizáró ellentétekként állították szembe, akik kezük állítólagos „tisztaságának” megőrzése címén tartózkodtak a társadalom aktív alakítását célul kitűző mozgalmaktól, teljes mértékben jogosult volt. De ez még nem teszi koncepcióját igazgá. Mindenekelőtt: „a szükségszerűséget szolgálni” maga is kétértelmű kifejezés. Mint láttuk, a szükségszerűség nem homogén kategória. De ezen túlmenően: milyen „szükségyszerűséget”? A közvetlenül előttünk állót vagy a távolabbit? Ki dönti el, hogy mi a szükségszerű? Ha 1905—6-ban a cárizmus győzelme volt szükség-szerű, akkor azt kellett szolgálni? Kétségtelen persze, hogy Plehanov az orosz szocializmus győzelmét tekintette szükségszerűnek. De mi történt volna, ha az Októberi Forradalom nem győz, illetve létre sem jön (Lenintől tudjuk, hogy ez nagyon is lehetséges volt). Akkor mi lett volna a „szükségszerű”? A bolsevikok nem azért harcoltak a forradalomért, mert azt „szükségszerűnek” tekintették, hanem mert olyan lehetőségnek ismerték fel, mely *megvalósítható*, s mely ugyanakkor képes megoldani a nép, a munkásosztály problémáit, emberhez méltó társadalmi viszonyok megteremtésével.

De még a leghaladóbb társadalmi céloknak való ön-alávetés (most absztrahálunk a szükségszerűségtől) is számos konfliktuslehetőséget, így erkölcsi konfliktuslehetőséget is rejt magában. Mindenekelőtt: elvontan jó célok követése is járhat az egyén számára súlyos morális ellentmondásokkal. Az a közösség, melynek az egyén alárendeli magát, dönthet konkrét esetekben rosszul, választhat nem adekvát, akár morálisan negatív, célokat és eszközöket. Másodsor: az efféle alávetés — mint láttuk — még nem mond semmit a *motivációról*, továbbá az alávetés *típusáról*. Az előbbi lehet pl. önző vagy önzetlen, az utóbbi gondolkodó vagy fanatikus. S az itt felmerült problémákat tovább lehetne sorolni.

De térjünk vissza a szabadság kérdéséhez. Kiderült az eddigiekből, hogy szabadság és erkölcs szinoním fogalmak. Mindkettő a megismert szükség-szerűségnek s az ezt kifejező közösségnek való alárendelődésből fakad. Itt azonban még fennmarad egy kérdés: mi a feltétele annak, hogy valaki megismerje a szükség-szerűséget, mi a szabaddá válás feltétele?

„Én nem kívánom ezt a jelenséget az erkölcs szempontjából értékelni. Törekvésem, hogy egy ismert mondással éljek, nem sírni, nem nevetni, hanem megérteni. Nem azt mondom: a jelen művészeit inspirálnia kell a proletariátus szabadság-törekvéseinek. Nem, ha az almafának almát, a körtefának körtét *kell* hoznia, akkor a művészeknek, akik a burzsoázia álláspontján állnak, protestálniuk *kell* e törekvések ellen. A hanyatlás kora művészetének hanyatló művészetnek (dekadensnek) *kell* lennie.”<sup>33</sup>

Az utolsó mondat persze nagyjában igaz. A társadalmi dekadencia korának művészete általában dekadens *kell*, hogy legyen. De ezt Plehanov nemcsak a művészetre általában, hanem *minden egyes* művészre vonatkoztatja. A deka-

<sup>33</sup> Plehanov: Die Kunst und das gesellschaftliche Leben, no. 291. l.

dencia korában szerinte minden egyes művésznak, aki „a burzsoázia álláspontján áll”, éppen úgy dekadensnek kell lennie, mint ahogy a körtefa körtét és az almafa almát hoz. Tehát itt a determináció, ebben az esetben a művészi látásmód, s művészi ábrázolás determinációja valamiféle „természeti szükségszerűség”. Hogy ez az álláspont mennyire abszurd, még világosabbá válik, ha megvizsgáljuk, mit értett Plehanov tulajdonképpen ezen, hogy a „burzsoázia álláspontján állni”. Alapjában nem világnézeti, hanem *származási* kérdést. Azaz származás és világnézet között *merev* egyenlőségjelet tett. Könnyen felismerhető ez éppen konkrét elemzéseiben. Tolsztoj nála — feudális úr, Ibsen — kispolgár.

Hogy Plehanov álláspontja téves, azt a kultúrtörténet Anatole Francetól Thomas Mannig bizonyította. (Ibsent dekadensként értékelni megint csak Plehanov tévedése.) Világos tehát ezen a konkrét példán is, hogy a társadalmi lét determinációja nem úgy érvényesül, mint ahogy az almafa almát és a körtefa körtét terem. Hanem hagy bizonyos mozgásterületet arra, hogy az ember *megválassza* a saját sorsát s ezen belül — a mi példánkon — művészetét is. Ezért természetesen az sem igaz, hogy ebben az esetben — mint Plehanov hiszi — erkölcsi megítélésről nem lehet szó, pusztán megértésről. Éppen, mert az adott determináción belül az embernek megvan a viszonylagos szabad választása, lehet nemcsak sírni és nevetni — de ítélni is.

Mit mutat azonban Plehanov egész gondolatmenete szabadságfogalmára vonatkoztatva? A szabadság felismert szükségszerűség, de a szükségszerűség felismerésének tartalma és mértéke abszolúte a társadalmi és osztályhelyzettől — születésem véletlenéről — determinált. Tehát megint csak — akár Bakunyinnál, — bele vagyok hajítva a szabadságomba. Azzal a differenciával, hogy lehetek belehajítva nem-szabadságomba is. A megismerést vagy akár valamiféle szükségszerűség felismerésének problémáját elválasztani az egyéntől annyi, mint újfent csak megsemmisíteni az erkölcsi szabadságfogalmat. Az erkölcsi szféra elsikkasztása tehát Plehanovnál együtt jár a szabadság elsikkasztásával is.

Nem ilyen egyszerű a kérdés Kautsky esetében. Ha valaki e kor marxista teoretikusai között, ő kétségtelenül felismerte, hogy a szabadságfogalom konkretizálásra és elemzésre szorul. S nála tényleg számtalan kísérlettel találkozunk egy totális szabadságfogalom kidolgozására.

Kautsky először a *szabadság érzésének tényéből* indul ki. A szokásos vulgár-determinista felfogás is elismeri a szabadságérvény tényét. Csakhogy a vulgár-determinista felfogás szerint a szabadság érzésének ténye egyáltalán nem bizonyítéka a szabadság létének. Általában Leibniz szellemes hasonlatára hivatkoznak — bár jóval kevésbé mélyen elemzik ezt a hasonlatot, mint Leibniz, — hogy ti., ha a mágnesnek tudata lenne, meg lenne győződve róla, hogy szabad akaratból húzza magához a vasat. A szubjektivista szabadságfelfogás is elismeri a szabadságérvény tényét, de ezt egyúttal bizonyítéknak is tekinti a szabadság létezésére. Kautsky mindkét szélsőséget kikerüli. A szabadságérvény — tény. Kétségtelenül *nem bizonyítéka* a szabadság tényleges létének, de e tényt mégsem szabad figyelmen kívül hagyni. Mert a szabadságérvény *objektív* tény, még akkor is, ha az emberi *tudat* jelensége. Kötelező tehát megvizsgálni, *honnán ered* ez a szabadságérvény és mi a tényleges *szerpe* az emberi cselekvésben. Mert egy érvény, ami általában létezik, természetesen valami más létezőnek terméke, és mint létezőnek, jelentős társadalmi szerepe van.

„Az a két világ, melyben az ember él, *múlt* és *jövő* . . . Egész tapasztalata a múltban gyökeredzik, minden tapasztalat elmúlt . . . Ezekben nem lehet legcsekélyebb mértékben sem változtatni, hogy így nem tehet velük szemben mást,

mint hogy szükségszerűségüket megismeri. Így a tapasztalat világa, a megismerés világa egyúttal a szükségszerűség világa is.

Másként áll azonban a helyzet a jövővel. Erről nincs a legesekélyebb tapasztalatom sem. Látszólag szabadon fekszik előttem, mint egy világ, melyet nem tudok megismerőként kitapasztalni, melyben azonban magamat *cselekvőként* nyilváníthatom meg . . . ha csak a szükségszerűség feltételezésével ismerhetem meg a világot, akkor csak bizonyos szabadság feltételezésével tudok benne cselekedni . . . Cselekedni annyi, mint különböző lehetőségek között választani, s akár a cselekvést vagy nem cselekvést választom, ez elfogadást és elutasítást, védelmet vagy megharcolást jelent. A választás azonban éppen úgy előre feltételezi a választás lehetőségét, mint a különbségtevést elfogadandó és elutasítandó, jó és rossz között. Az erkölesi ítélet értelmetlenség a múlt, a tapasztalat világában, melyben nincs mit választani, melyben tiszta szükségszerűség uralkodik, de elkerülhetetlen a még-nem tapasztalt jövő, a szabadság világában.”<sup>34</sup>

Először elemezzük ezt a fejtegetést csupán egy vonatkozásban. A szabadság érzése Kautsky szerint a cselekvés *egyik* feltétele.

Itt Kautsky élesen szembekerül Plehanovval. Plehanov ugyanis számtalanszor igyekszik bobizonyítani, hogy a szabadság érzése éppen *nem* feltétele a cselekvésnek. Bizonyítéknak tekinti azt, hogy éppen azok az emberek voltak a történelemben a legaktívabban cselekvőek, akik a feltétlen determinizmus hívei voltak. Luther pl. ezekkel a szavakkal állott egyháza elé: „Itt állok és nem tehetek másként.”

Mindenekelőtt: a szabadságérzés valójában nem az indetermináció, hanem éppen a determináció tudatának függvénye. Függvénye annak a tudatnak, hogy cselekvésem szerepet játszik mások jövőjének és saját jövőmnek a megkonstruálásában. Ebből a szempontból mindegy, hogy saját múltamat világnézetileg véletlennek vagy determinálnak vagy pedig cselekvéseimtől abszolút függőnek tartom-e. E két véget különben elvont világnézetit, mert egyetlen cselekvő ember sem tételezi a világot praktikusán sem abszolút fatalisztikusán adótnak, sem pedig abszolút saját függvényének. Bizonyos szabadságérzése így minden embernek van, s ebben Kautskynak van igaza. Hogy azután a szabadságérzés tartalma és következményei a cselekvésre vagy a cselekvéstől való tartózkodásra nézve milyenek, az igen különböző történelmi osztály- és egyéni meghatározottságok függvénye.

Ugyanakkor azt állítani, hogy a szabadságérzés a cselekvés *feltétele*, hamis okozatiság-megállapításon alapszik. Itt nem ok-oksági, hanem olyan kölesönhatási viszonyról van szó, melynek oka valami másban rejlik: a konkrét cselekvésre készítő vagy nem készítő *objektív* társadalmi célokban és feltételekben.

Ezt Kautsky is sejti, mikor a cselekvés *másik* okának a szabadság érzés *mellett* éppen az objektív célokat jelöli meg. Az embernek, mint az emberiség tagjának, szerinte van objektív természeti célja: saját életének fenntartása. Ezenkívül s ezzel együtt van olyan objektív célja, melyet a társadalmi fejlődés tűz ki elé. Az ember így — éppen, mint az állat — nem tudja megválasztani objektív céljait, csak azokat az *eszközöket*, melyekkel objektív céljait megvalósítja. Az objektív célok megvalósulására így vagy amúgy választott eszközei nem mások, mint *szubjektív céljai*.

<sup>34</sup> Karl Kautsky: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. 36—37. 1.

Kautskynak kétségtelen igaza van abban a feltevésében, hogy csak az objektív célok azok, amelyek az ember cselekvése lehetőségeit meghatározzák, tehát meghatározzák azt, hogy cselekszünk. De hogy ezen továbbjusson, abban megakadályozza az, hogy az emberi és állati cselekvés közötti lényeges különbséggel ninesen tisztában. Emlékeztetünk arra, hogy Kautsky az állatnak is szabadságérzést tulajdonít anélkül, hogy különbséget tenne az állati és emberi szabadságérzés lényege között. Láttuk: „Mindez azonban nemesak az ember monopóliuma, hanem az állatra is érvényes. Az állatnak is van akaratszabadsága abban az értelemben, mint az embernek, tudniük, mint szubjektív és elkerülhetetlen szabadságérzés, mely a jövő ismeretlenségéből és abból a szükségszerűségből, hogy e jövőre gyakorlatilag hassunk, ered.”<sup>35</sup> Ebből az álláspontból kiindulva figyelmen kívül hagyja azt, hogy ha a cselekvény *tényét* magát mindkét esetben különböző objektív feltételek váltják is ki, a cselekvés hogyanja szempontjából *lényeges* különbség, hogy e feltételek pusztán biológiaiak vagy pedig társadalmiak. Pedig itt lehetne megragadni azt a láncszemet, mely a szabadságérzés tényéből átvezetne bennünket a szabadsághoz, mint az objektív és a szubjektív reális viszonyához, tehát annak elemzéséhez, hogy mennyi helyes-tudati elem van az általa is elemzett szabadságérzésben. Itt azonban Kautsky fejtegetései megszakadnak. S hogy ez a megszakadás nem véletlen, azt látni fogjuk majd a következőkben.

S most térjünk vissza a kiindulópontul szolgáló idézethez.

Kautsky itt a multat, mint a szükségszerűség birodalmát mereven elhatárolja a jövőtől, mint a szabadság birodalmától. Az előbbiekhöz mint megismerők, az utóbbihoz mint cselekvők viszonyulunk. Az előbbi ezért a tapasztalat területe, melyről erkölcsi ítélet nem ejthető, az utóbbi kívül áll a tapasztalaton, s erkölcsi megítélés tárgya.

Mindebben kétségtelenül van igazság. Ez elsősorban az, hogy a múlthoz való viszonyunk kontemplatív és nem praktikus. A multat nem lehet megváltoztatni, tehát a múlt nem lehet, mint *magánvaló cél, választás tárgya*. A múlt egyéni és kollektív tapasztalás tárgya, a jövő nem. A jövőt alakíthatjuk, ezért vagyunk szabadok, legalábbis viszonylag, — hiszen teljes mértékben nem irányíthatjuk azt, még *saját* jövőnket sem benne — a multat nem befolyásolhatjuk.

De ez korántsem jelenti azt, hogy Kautskynak ez az elhatárolása teljes mértékig igaz.

A múlt szükségszerű, amennyiben úgy történt, ahogy történt. De, — hol inkább, hol kevésbé — mindig történhetett volna másként, mint ahogy megtörtént. Emberek esinálták a multat is, gyakorlatuk által, viszonylag szabad választás alapján. Tehát a múlt, a történelem emberek megvalósult és elhalt szabadságának története. Ezért nem igaz, hogy a multa vonatkoztatva *csak* megismerés létezik, de erkölcsi ítélet nem áll helyt. Mindenekelőtt: a megismerés sem vonatkozhat a múlt egész intenzív-externzív totalítására. sosem fedi fel és nem is célja felfedni mindazokat a láncolatokat, melyekbe a adott esemény megvalósult. Ebből a szempontból az emberi „szabadságok”, azaz motivációk és választások sosem lesznek az általános folyamatot vizsgáló tudomány tárgyai. De igenis tárgyai maradnak az erkölcsi ítéletnek. Hogy valaki egy forradalomban így vagy úgy döntött, mellette vagy ellene, milyen formák között döntött mellette vagy ellene, az évszázadok múlva is erkölcsi ítélet tárgya lesz.

<sup>35</sup> Uo.

Különben is a múlt csak, mint magánvaló cél nem lehet az emberi választás tárgya. Egyrészt a múlt befolyásolja az embert magában a választásban, determinációs terepnumot, mozgásteret teremt számára. Ezt különben a Kautsky-féle álláspont sem tagadja. Másodszer, ha az ember a jelenben választ, bizonyos értelemben aktíve fordul a múlthoz, tehát *múltat választ magának*. A forradalmár, amennyiben elhatározta, hogy egy forradalom kivívásáért küzdőkhöz csatlakozik, a francia forradalmat is *saját* múltjának választja meg. Ezzel annak lefolyásán természetesen nem változtathat, de saját jövőjén és kora jövőjén igen. Ha egy tolvaj elhatározza, hogy nem fog lopni többet, saját múltjához tagadóan és aktívan kapcsolódik. S ez együtt jár annak a tudatával, hogy másként is cselekedhetett volna, annak felismerésével, hogy nem kellett volna lopnia, s saját korábbi életének igenis *erkölcsi* jellegű megítélésével.

Ugyanígy egyoldalú Kautsky elhatározása a jövőre vonatkozóan is. Nem igaz, hogy a jövő egyáltalán nem lehet megismerés tárgya. Hiszen a jövő bizonyos lehetőségeinek ismeretére törekszik mindenki, aki fogódzót keres saját cselekedetéhez. Ez a megismerés persze nem tapasztalati — ebben igaza van —, hanem pusztán fogalmi. A jövő — nemesak a természeti jövő, hiszen ez evidens, mert mindenki tudja, hogy saját jövőjének végpontja a halál — hanem a társadalmi jövő is, egy adott réteg, osztály, az emberiség jövője is az adott pillanat perspektívájából bizonyos elvontságban a megismerés tárgya. Persze vannak olyan történelmi korok s ezekben olyan osztályok és individuumok, akik nem tétéleznek a jövőben egyáltalán semmiféle lehetőséget, perspektívát. Ilyenkor jön létre a vis-à-vis de rien szituációja, ami azonban éppen ellentéte a reális és cselekvésre készítő szabadságérzésnek.

A múltnak, mint szükségszerűnek és a jövőnek, mint szabadságnak merev szembeállítását nem más, mint a kanti dilemma új interpretálása. De vajon Kautsky, aki olyan élesen és szellemesen polemizál a kantianizmus ellen, ebben a vonatkozásban kantianus-e? S ezzel kapcsolatban: vajon ő valóban szembeállítja-e a jövőt, mint szabadot a múlttal, mint pusztá szükségszerűséggel?

Most azonban rá kell ébrednünk arra, hogy míg Kautsky érdekesen és szellemesen a szabadságérzésről beszél, mi akaratlanul rátértünk a tényleges szabadság kérdésének elemzésére. De vajon Kautsky azt állítja-e, hogy ezen szabadságérzés, mely a jövővel kapcsolatban elfog bennünket és cselekvésre készítet, tényleges szabadság? Ezt meg kell még vizsgálnunk.

Persze a tényleges szabadság is szabadságtudatban jut kifejezésre, és ennyiben szubjektív. A probléma az, hogy ez a szubjektív tudat tisztára hamis-tudat-e vagy pedig vannak-e helyes tudati elemei.

A szabadságérzés Kautsky szerint onnan ered, hogy a jövő ismeretlenül áll előtttem. Ebből az következik, hogy minél jobban ismerem a jövőt, minél jobban ismerem tettem következményeit, annál inkább csökkennie kellene a szabadságérzésemnek. Más munkájában, ahol a szabadságérzést szerzőnk teljesen azonosítja — hamisan — a szabad akarat tudatával, ezt a következtetést le is vonja. „Ha egy adott szituációt s abban saját cselekedetünk konzekvenciáit azonnal világosan átlátánk, akkor aligha kerülnénk valaha is abba a bizonytalanságba, hogy a cselekvés különböző fajtái között választásunk nehéz legyen . . . Tudatos cselekvésünk minden pillanatában szilárd lenne, az akarat szabadságának minden illúziója megsemmisülne.”<sup>36</sup> Tehát — amennyiben a

<sup>36</sup> Kautsky: Die materialistische Geschichtsauffassung. Verlag J. H. W. Dietz Nachf. G. m. B. H. Berlin. 1927. I. Band 116. I.



jövőt adekvátan ismerhetném, annyiban szabadságérzésem nem lenne. Vagyis szabadságérzésem pusztán illúzió, azaz pusztán hamis tudati termék, a nem-tudás eredménye. A tudás eredménye viszont a szabadságérzés korlátozása s végső perspektívában — megszűnése. A szabadságérzés tehát csak egy oknál fogva nem szűnhet meg. Ez a — valós — ok az, hogy sem saját jövőnket, sem társadalmunk jövőjét adekvátan nem ismerhetjük.

Itt azonban már tökéletes konfúzióhoz jutottunk. Kautsky ugyanis természetesen elismeri a korabeli marxizmus összes alapaxiómáit. Elismeri ezzel, hogy szabadság — felismert szükségszerűség. Tehát minél jobban ismeri fel az ember a jövő szükségszerűségét, s ezzel saját tetteinek későbbi konzekvenciáit, annál szabadabb. Ugyanakkor azt mondja, hogy a szabadságérzés olyan illúzió, melynek oka a szükségszerűség nem ismerése, a jövő adekvát megismerésének lehetetlensége. Így a szabadságtudat és a tényleges szabadság fordított arányban áll egymással. Minél szabadabb az ember *objektíve*, annál *kevésbé érzi* magát annak, s minél kevésbé szabad *objektíve*, annál *inkább érzi magát* szabadnak. Mindaz tehát, amit Kautsky érdekesen elemzett a szabadságérzéssel kapcsolatban, mint pusztán fenomenon elemzése lepleződik le. A szabadságtudat — tisztán szubjektív, hamis tudati tényező. A szabadság tehát megsemmisül. Kautsky minden önálló kísérlete ellenére kerülőúton odajutott, ahova Plehanov kerülőút nélkül.

Ha megvizsgáljuk, miért torkolltak Kautsky érdekes kutatásai ebbe a zsákutcába, akkor ennek közvetlen okát megint csak az erkölcsi viszony sajátosságának el-nem-ismerésében jelölhetjük meg. Vegyük csak újra szemügyre az előbbi idézetet. Ebben az foglaltatik, hogyha valaki tettének minden következményét előre láthatná, nem okozna neki gondot a választás, s megszűnnék az akarat szabadságának illúziója (a szabadságérzés). Kétségtelenül igaz, hogy ha valaki — mint ahogy ez lehetetlen — tettének összes következményeit beláthatná, akkor a választás nem okozna *annyi* és *olyan* konfliktusokat számára. De ez nem szüntetné meg az erkölcsi választás tényét! Hiszen gyakran előfordul, hogy két ember egyformán látja saját tettének azonos következményeit, és az egyik e tettet ezért választja, a másik pedig éppen ezért veti el. Ha két ember pl. előrelátja, hogy adott tettel valakit tönkretelhet, az egyik elköveti, a másik nem. Hozzáteszem, hogy emberek, bár az összes következményeket előre látják is, habozhatnak a választásnál. Pl. ha valaki előre látja, hogy tettének elkövetésekor a másik ugyan tönkremegy, de ő kitűnő pozícióba kerül, ha nem követi el, akkor a másik nem megy tönkre, de ő nem kerül pozícióba. Habozhat sokat, míg egyik vagy másik sorsot inkább vállalja. Mindez nem mond ellent annak, hogy a következmény előrelátása sokszor megkönnyítené és megszüntetné a választás kínját. A szabadságérzést és a szabadságot, így tehát a tettek lehetséges következményeinek előrelátása sem szüntet meg. Csupán arról van szó — persze ez valóban az erkölcs egyik lényeges tényezője —, hogy a következményekbe való nagyobb vagy teljes belátás azonos egyéb feltételek mellett megkönnyíti a választást.

Dehát mi az oka annak, hogy ugyanazon következmények pontos előrelátásánál az emberek mégsem egyformaképpen cselekednének, mint ezt Kautsky helytelenül tételezi. Bár erre a problémára itt nem is ad választ — éppen mert nem látja a problémát —, más helyütt kínál erre is egy megoldást. „Ez a választási tevékenység az akarat szabadságának látszatát ébreszti. A valóságban azonban az ész a szervezetet azonnal arra készíti, hogy a cselekvés adott lehetőségei közül azt válassza, mely a legkisebb erőmegfeszítésre a legnagyobb hatás elérését

igéri.”<sup>37</sup> Ez csak annak a régi, bár egyáltalában nem bizonyított pszichológiai doktrínának az ismétlése, hogy az ember mindig a könnyebbet választja. De az erköles számára a kérdés ott kezdődik, hogy egy ember számára miért ez és nem az a könnyebb? Hogy miért könnyebb az egyiknek árulóvá lenni, a másiknak inkább meghalni? Mért könnyebb az egyik s nehezebb a másik számára egy pozícióról lemondani s egy másik embert nem tönkretenni? Iliába bizonyítom be az összes emberi tettek pszichikai determináltságát — feltéve ha be tudom bizonyítani —, akkor még *egyetlen szót sem szoltam* az erkölesi szabadságról, s különösen nem ennek *értékéről*.

Ezen a szociologizálás csodaszere sem segít. Nincs az az osztályalap, melyből abszolút szükségszerűséggel levezethető, hogy X. a halált, Y. pedig az árulást választja. Legfeljebb valószínűségi következtetéseket lehet ebből levonni egy csoport erkölesi tartására vonatkozóan. S ha e kettőt — a pszichologizálást és szociologizálást — kombinálok, s az erkölesöt az ösztönök és pszichikai determináció továbbá társadalmi abszolút determináció továbbá társadalmi abszolút determináció pusztá eredőjeként akarom megragadni, akkor is kisiklik kezemből. Az egyes társadalmihoz való viszonya sajátos és különös struktúrájának felfedése nélkül a szabadságról, ezen belül elsősorban az erkölesi szabadságról, semmi igazat nem tudok mondani.

S megint vessünk egy pillantást a esőd általános világnézeti alapjára. Ökonómiai determinizmus az egyik oldalon. A pusztá szubjektív szabadság, magyarul az ösztönösség, ideológiája, a másik oldalon. A tudatos eselekvés problémái, objektum és szubjektum kölcsönhatásának vizsgálata kívül kell hogy essék ezen az ideológiai szférán. Így Sorelnek teljesen igaza van, mikor megállapítja: „Ha a marxista materializmus gyakorlatilag ökonómiai determinizmushoz vezetett, mely a reformizmust szülte . . . akkor ez azért történt, mert a híres marxi mondásnak »az ember maga csinálja történelmét, de meghatározott körülmények között« — az első részéről teljesen megfeleltetett.”<sup>38</sup>

#### 4. Osztályerköles, mint doktrína

Engels az Anti Dühring-ben futó utalást tesz az erköles történelmi és osztályjellegére. Különböző osztályok erkölese külöböző, illetve az osztályok erkölesének közös vonásai a mindenkori adott gazdasági-társadalmi korszak azonosságából erednek. Ez — amennyiben az *erkölesi szokások* konkrét *tartalmait* vesszük szemügyre — *megközelítően* igaz is. De ezzel még semmit sem mondtunk az erköles funkciójáról, nem alapoztuk meg bizonyos értékek kontinuitását, nem szoltunk semmit az egyes erkölesös magatartásáról, a külöböző konkrét erkölesi rendszerek külöböző értéktartalmáról stb. Mégis ez a summás összefoglalás lett e korszak marxista teoretikusainak etikai *alapidoktrínája*. Méghozzá — mint láttuk — úgy, hogy egyes osztályok erkölesét nem egyszerűen „helyzetükből”, hanem „érdekeikből” vezették le.

E doktrína „alkalmazásánál” olyan következtetésekhez jutottak, melyeket Engels sosem vont le. Egyrészt ahhoz, hogy minden egyes ember erkölese mechanikus kifejeződése ennek az osztályérdeknek. Ezzel kapcsolatban csak visszautalunk Plehanov Tolsztoj- illetve Ibsen-elemzésére. Másodsorban ahhoz, hogy az egyes osztályok erkölese egymástól kínai fallal van elválasztva. Továbbá ahhoz, hogy az egyes történelmi korszakok egymástól szintügy kínai

<sup>37</sup> Uo. 112. l.

<sup>38</sup> Idézi Eduard Berth: Nachwort zur „Über die Gewalt” von Georg Sorel. 370. l.

fallal vannak elválasztva. (Éngels éppen e két következtetés *ellenkezőjét* jelzi — ha csak utalásszerűen — az egyenlőségfogalom fejlődéséről írottakban.) Így csak egy osztály erkölcsének történetében létezhet erkölesi folytonosság, de nincs ilyen az emberiség történetében. Hogy az utolsó következtetés összes következményeinek levonása előtt hogyan igyekeznek egyes teoretikusok kitérni, azt a későbbiekben még látni fogjuk.

Nemcsak az anarhisták bizonyos típusától, nemcsak a filiszterektől volt idegen ez a koncepció. Hasonló idegenkedést tapasztalunk azok körében is, akik józan politikai érzéktől vezetettve nem tudták a fenti doktrínát elfogadni. Így pl. Jaurèsnál. Ő az erkölesi hagyományok és a demokratikus politikai hagyományok iránti igazi francia érzékenységgel mereven utasítja vissza a hagyományokkal szemben nihilizmushoz vezető korabeli marxista megfontolásokat. Erről a kérdésről folyik híres vitája Lafargue-gal. Kétségtelen, hogy Jaurès inkább egyfajta *igényt* fogalmaz meg, mint elméletet. Elméleti fejtegetései meglehetősen laposak, a szociologizálással csak a hagyományos „örök emberire” való hivatkozás tudja szembeállítani. Haladás, jogosság, igazságosság eszméi szerint „benne vannak” az emberiségben, mióta kialakult, de csak „homályosan”, érzék formájában. Ezek az „érzések” a történelem fejlődése folyamán realizálódnak azután konkrét eszményekben, nyernék tartalmat. — Az „örök emberi”-vel Lafargue válaszában természetesen könnyen elbánik. Jaurès-val szembeállított gondolata azonban még tiszta teoretikus szinten sem haladja meg kritikusat. Az eszmék azért „látszanak” örököknek, mert már egyszer realizálódtak: ugyanis az öskommunizmusban. Így az „igazság eszménye” azért él, mert ez nem más, mint *visszaemlékezés* az ösközösség elosztási módjára. Ha most eltekintünk attól, hogy az „öskommunizmus” Lafargue-nál mítosszá válik (és nemcsak nála!), le kell szögeznünk, hogy koncepciója egyfajta lét — legyen dualizmushoz vezet. Az emberiség kontinuu eszményei nem mások, mint egy „legyen” szembeállításai a mindenkori „léttel”, méghozzá egy olyan „legyen”-é, mely valamikor már „lét” volt. Hogy számos konkrét igazságosság-elképzelésben (különösen a népicikben) valóban szerepet játszik korábbi állapotoknak a jelen állapotokkal való konfrontálása (ez a korábbi állapot persze nem az „öskommunizmus”), az tény. De ez a tény korántsem alkalmas az igazságosság-érték kontinuitásának és diszkontinuitásának (mert ez is döntő!) elméleti igazolására.

Tipikusan szociologizáló módon vitatkoznak az „örök erkölcs” híveivel — mindenekelőtt Barth-tal — a Neue Zeit hasábjain Mehring és Kautsky. Közös álláspontjukat Kautsky fejti ki éleselméjűbben, ezért a következőkben csak róla fogunk beszélni. Kautsky az „örök erkölcs” barthi elgondolását két konkrét példán cáfolja. Barth szerint ugyanis az erkölcs örök voltának bizonyítéka az, hogy mindig pozitív erkölesi normának számított a haza földjének megvédése vagy az igazmondás. Az előbbi Kautsky szellemesen bírálja. Megmutatja, hogy ilyen követelés csak akkor vetődhetett fel, mikor már kialakult a haza, s hogy ez viszonylag késői történelmi termék s fejtegetéseit a nevezetes marxi—engelsi tétellel zárja, mely szerint a proletárnak nincs hazája. Azonban már itt is olyan nehézségekkel kell megküzdenie elméleti kiindulópontjának fenntartása érdekében, amely azután a második kategória tárgyalásánál szembetűnő lesz. A „ne hazudj”, mondja Kautsky nem örök erkölesi követelés. Hiszen csak bizonyos körülmények között köteletség az igazmondás. Vannak olyan körülmények, mikor éppen a hazugság válik kötelességgé. A proletariátus számára az igazmondás csak azért válhatott kötelezővé, mert ez az osztály erős.

Kautskynak itt nem egy vonatkozásban igaza van. Igaz, hogy a hazugság

gyakran megtört, egyes esetekben kötelező is lehet. De akkor még mindig fennmarad a kérdés: miért van az, hogy ennek ellenére a „ne hazudj” elvont erkölcsi normája él, létezik, hozzá — legalábbis *elvont normaként* — minden osztálynál létezik, még akkor is, mikor szokássá vagy köteleességgé válik a norma megszégyesítése? Miért nem a „hazudj!” vált ilyen elvont normává? Erre a kérdésre hiába keressük a választ.

Ezt a problémát különben Bernstein (prerevizionista korszakában) világosan látja. Elemzi ugyanis a „ne ölj” normáját. Megállapítja, hogy ezt mindig megszegik. Felveti a kérdést a munkásmozgalomra vonatkoztatva. Ha nagyon szükséges, akkor kell ölni a proletariátus érdekében. A nihilisták gyilkosságai erkölcsileg nem elvetendőek. De „ha az agyonlövés és levegőberöpítés . . . szokássá válnék, akkor meglenne az esély, egy idő múlva az ököljoghoz hasonló állapotok bevezetésére, de a szocialista társadalomtól még csak jobban eltávolodnánk.”<sup>39</sup> Úgy véli tehát, hogy a hagyományos „ne ölj” normája az emberiség fejlődésének eredménye, mellyel szemben nem lehet közömbös álláspontra helyezkedni, nem utolsósorban azért sem, mert a közömbös álláspontra helyezkedés e hagyományos normával szemben éppen a szocializmus ügyének megvalósításától távolít el. De Bernstein is csak regisztrálja a problémát s meg sem kísérli azt megoldani.

Mikor pedig Kautsky felveti a kérdést; hogy mi az etika feladata, azt a választ adja rá, hogy az *osztályerkölcs felfedése*. Püktum.

Az osztályerkölcs ilyen doktrinér elemzése doktrinér következtetésekhez vezet. Így pl. más osztályokhoz, illetve más osztályokhoz tartozó egyénekhez való viszony erkölcsi tartalmának kérdésében. Persze itt a politikai szektarianizmus gyökerével is van dolgunk. Kautsky pl. egy helyen tagadja, hogy a proletariátusnak mint osztálynak más osztályokkal szemben is vannak kötelességei. Illetve azt mondja, hogy ezek a kötelességek hetedranguak, és ezért nem kell őket figyelmebe venni. Mindenekelőtt: milyen módszer az, mellyel a hetedrangu tényező *nullával azonos* társadalmi viszonyok vizsgálatánál? De ettől tekintünk el. Kautsky gondolata gyakorlatilag többek között annyit jelent, hogy a proletariátusnak a parasztsággal, továbbá az egész nemzet sorsával szemben sincsenek semmiféle kötelességei. Hogy ebben az elemzésben helyes törekvések is kifejeződnek, így ennek a koncepciónak a visszautasítása, mely a nemzet állítólagos egyetemes érdekeit a proletárérdekektől elszigetelve óhajtja azok fölé állítani, nem kétséges. De a partikularitással nem lehet a partikularitást szembeállítani. Különösen nem egy olyan osztály álláspontja alapján, melynek történelmi hivatása az *egész emberiség felszabadítása*.

De térjünk vissza a szorosan vett erkölcsre. Kautsky a következőket írja: „A szociális erények, segítőnkészség, áldozatkészség, igazságszeretet stb. csak az elvtársakra vonatkoznak, nem pedig egy másik társadalmi szervezet tagjaira.”<sup>40</sup> (Ezt egy konkrét példán, a keresztény közösségek példáján elemzi.) Majd másutt: „. . . az erkölcsi törvény nem az embernek minden más emberhez való viszonyát, csak az embernek saját társadalmi emberéhez való viszonyát szabályozza.”<sup>41</sup> Végül: „Erkölcstelenség tehát mindig csak a saját, de sosem az idegen erkölcstől való eltérés lehet.”<sup>42</sup> Ezt az álláspontot azután olyan mértékben ad absurdum

<sup>39</sup> Bernstein: Moralische und unmoralische Spaziergänge. II. Recht und Gerechtigkeit. Die Neue Zeit, 1893—4. 361. l.

<sup>40</sup> Karl Kautsky: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. 107. l.

<sup>41</sup> Uo. 106. l.

<sup>42</sup> Uo. 11. l.

viszik, hogy Plehanov egy helyen egyenesen azt fejtegeti: a munkások nem érthetik meg Nyekraszov költészetét, még hozzá nem műveltségbeli hiány, hanem társadalmi helyzetük különbözősége miatt. „Az intellektuelek akaratlan bűne nem a ti bűnötök, s ezért nem is ismerhetitek bűnbánatuk kínjait.”<sup>43</sup> S a nem-ismerés természetesen a teljes meg nem értést jelenti.

Hogy az erkölestelenség eltérés egy adott osztály *saját* moráljától, nem pedig egy másik osztály moráljától, már önmagában véve is csak nagyjában igaz. Statisztikailag megáll az a tétel, hogy egy osztály tagjainak szemszögéből erkölestelen az, aki saját osztályának normáit megszegi. De már itt is felvetődik a kérdés: egy osztályban csak egy típusú normák és szokások léteznek? S ha ezt megvizsgáljuk, látjuk, hogy maga az osztálymorál is elvont és konkrét normák, szokások igen bonyolult és gyakran egymásnak ellentmondó rendszere. Az osztályhoz tartozó egyes emberek, még ha mind alapjában az adott osztály szokásnormáinak keretein belül választanak vagy ítélnék, ugyanazt a tettet különbözőképpen ítélik meg, ez ellentmondó normarendszerek gazdaságában nem okvetlenül ugyanazokhoz a követelményekhez tartják magukat. Az egyes és általános között különösen az erköles területén rendkívül sok közvetítés létezik és játszik fontos szerepet. Az osztályon belül számtalan réteg fejlődésének különböző szakaszaiban statisztikailag is más és más követelményeket részesít előnyben tettben és ítéletben. Hát még az egyes ember a történelemnek és saját történetének — létének, megismerésének, tapasztalatainak — különböző szakaszában! Ha ez nem így lenne, akkor pl. a három Karamazov testvérnek *teljesen egyformán* kellene viszonyulnia apja meggyilkolásához. Látható tehát, hogy a statisztikai átlag vizsgálatánál bizonyos vonatkozásban eltávolodunk az erköles lényeges kérdéseinek felvetésétől.

De ez csak a probléma egyik oldala. A másik, hogy vajon a saját osztály morálja és a másik osztály morálja között valóban nincsen-e semmiféle kapcsolat. A naív vizsgálódó számára természetes tény, hogy pl. az elvont normák közül a legfontosabbak a különböző, még egymással szembenálló osztályoknál is közösek. Persze igaz — s ha ezt a naív szemlélő nem látja, látásmódja korlátozott —, hogy más a konkrét normatartalmuk. De a közös elvont normák *léte* mégis csak kifejez valami azonosságot is ebben a létező ellentétességben. Az elvont tudományos absztrakció eltvávolodik a köznapi gondolkodás tapasztalatától az ellentétek objektív felismeréséig. Itt állnak meg az általunk vizsgált gondolkodók. A konkrét tudományos absztrakció ezt az ellentétet a létező azonosság jelenségével kölcsönhatásban vizsgálja meg és abban deríti fel. Ez az a fok, ahova a mi gondolkodóink nem jutnak el. Az osztályerkölesök magánvaló szokások és követelmények egymástól elszigetelt homogén masszái maradnak szemükben.

Végül a probléma harmadik oldala is feltűnik előttünk, ha felvetjük a kérdést: nincs-e valami abszolút mozzanat a relatív erköles ítéletekben? Ha fel is tételezzük, hogy az adott osztályok összesen tagjai ugyanazt tartják erkölesösnek és erkölestelennek, de ugyanakkor egészen mást, mint a másik osztály tagjai — ami mint láttuk, így nem is igaz —, hogy tehát egy ember csak saját erkölesével mérve lehet erkölesös vagy erkölestelen, nincs-e mércénk az egyik ítéletet jogosabbnak, a másikat jogtalanabbnak mondani, az egyik osztály erkölesét megsértőt erkölestelenebbnek, a másikat kevésbé annak vagy pedig esetleg erkölesösnek is? Hogy Husz és a pápa egyformán saját erkölesüket követték és saját osztályuk szempontjából egyformán erkölesösek voltak, jelenti-e, hogy

<sup>43</sup> Plechanow: Einige Worte an die Arbeiterleser. Kunst und Literatur, 534. l.

elfogadjuk ezen relatív erkölcsi mércét? Kautsky felfogása itt — bár a kérdést fel sem veti — lehetővé tenné a „nem” kimondását. Nem, mert egy ember osztálya vagy egyik vagy a másik „rég” osztályhoz áll közelebb, s így saját osztály-erkölése szempontjából megismételheti ezt vagy azt az osztályítéletet. De csak ezért? Nincs itt semmi más, a szubjektívben is az objektívét tartalmazó kritérium? Erre nem kapunk választ. Itt is nyomon követhetjük, mennyire igaz a volt Bauernak, mikor e doktrina relativisztikus és nihilisztikus tartalmától visszariadt. Hogy a fenti ítéletben szerepet játszik adott osztályok adott erkölcsének konkrét történelmi viszonya a haladáshoz, ez még „befér” a szociologizáló koncepcióba. De ennek viszonyát megvizsgálni az egyetemes emberi erkölcsi értékekhez már nem volt lehetséges.

Most nézzük meg: igaz-e, egyetemes igazság-e, hogy áldozatkészség, segitenikészség, igazságszeretet csak a *saját* közösség szempontjából létezett és létezik az embereknél? Ebben megint van igazság is. Az ellenséget pl. a háborúban becsapni tudvalevőleg érdem, mindig érdem volt és marad, míg ellentétes közösségek harcban állnak. Vagy pl. a szolidaritás lényegében a közösséghez, a *saját* közösséghez való viszony erkölcsi tartalma, tehát természetes, hogy csak arra vonatkozik. De ez kétségtelenül nem vonatkozik a Kautsky által „szociálisnak” nevezett összes erkölcsi értékekre. Mindenekelőtt: hogy ténylegesen mennyire korlátozódtak egy adott közösségre vagy mennyire terjedtek túl annak körén, az messzemenően a közösség *jellegétől* függött. Különböző közösségekben ezért ez különböző. Általában a közösség szorosságával azonos mértékben növekszik a kollektív erkölcsi befeléfordulás. De itt is vannak pl. szokásokká váló kivételek. A sebesült ellenség segítségét a legtöbb közösség kötelességnek tartja, mert a sebesült ellenség már nem ellenség, bár nem is a közösség tagja. (Persze ez is csak a történelmi fejlődés bizonyos korszakától van így, és korántsem minden közösséget jellemez.) Másodszor: elvont normák, tehát *nem* szokások formájában a közösségen kívüliek segítése közösségi normává válhatik. Már a bibliában is megparancsolják az idegennek való segítséget. Harmadsorban: az egyes ember mozgásterülete itt sem azonos a kollektíva átlagáéval. Egy ember, aki megszokta saját közösségében az igazmondást és önfeláldozást, egyénileg gyakrabban önfeláldozó és igazmondó, mint nem, a közösségen kívül élő emberekhez való viszonyában is. Hiszen ezt konkrét vizsgálataiban, mikor nem zavartatta magát dogmáitól, Kautsky is kitérően elemezte! Gondoljunk csak arra, mikor bemutatja, milyen szívesen alkalmaztak cseh földesurak olyan iparosokat, akik a cseh testvérek közösségéből kerültek ki, mert tudták, hogy igazmondók és feltétlenül becsületesek lesznek. Pedig e földesurak csak nem tartoztak a cseh testvérek közösségének keretébe?

Végül: igaz-e az, hogy az úgynevezett „erkölcsi törvény” magyarul az erkölcsi követelmények rendszere, az embernek csak saját közösségéhez való viszonyát szabályozza, más társadalmakhoz, azaz más társadalmak tagjaihoz való viszonyát nem?

Ez teljes egészében abszurditás. Az embernek minden más emberhez való viszonyának van erkölcsi tartalma, így más társadalom vagy közösség emberéhez való viszonyának is. Az erkölcsi követelmények ebben a viszonyban lehetnek *mások*, mint saját közösségével, annak tagjaival szemben fellépőek, de egy *egységen* belül, még hozzá egy erkölcsi egységen belül. Éppen ez az egység szüli a megítélésbeli ellentéteket is, azok is hozzá tartoznak (pl. hogy egy rabszolgatartó nem lát semmi bűnt abban, ha fia megöl egy rabszolgát, de ha rabszolgája öl meg egy másikat, akkor érvényesíti a „szemet szemért, fogat fogért” elvét.)

Ha tehát szabályzásról egyáltalán beszélhetünk, akkor egy embernek más társadalom vagy osztály tagjaihoz való viszonyának normái is szabályozva vannak, csakhogy mások, azaz más tartalmúak.

Mindeddig azt elemeztük, hogyan választja el magánvaló és ablaknélküli, történelemnélküli, rétegeződésnélküli, individuumnélküli egységekké a szociológizáló marxizmus az osztályokat s ezen belül az osztályok erkölcsét. Egy példán szeretném még jobban érzékeltetni, hogy itt az egymásra következő korok erkölcsének merev elválasztásáról is szó van. Kautsky felveti a kérdést, honnan erednek az olyan erkölcsi jelenségek, mint cinizmus és képmutatás. A következő magyarázatot adja. Új társadalmi szükségletek felmerülésekor csak szóban lehet már a régi morálhoz visszatérni. Aki a régi morál szavait elfogadva az új morál értelmében cselekszik, az képmutató, aki az új szükségletnek megfelelő morál szerint cselekszik, de nyíltan elveti a régi morált, az a cinikus.

Ebből a magyarázataból látható, hogy Kautsky teljesen figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy bárminő folyamatosság is létezhet a régi és új erkölcsi követelések között, s hogy ezt a folyamatosságot az új szükségletek felmerülése nem szünteti meg. Így természetesen azt a közelfekvő tényt sem teheti vizsgálata tárgyává, hogy valaki lehet képmutató saját kora szükségleteiből kinövő elvont elvekhez való vonatkozásban, tehát hogy pl. az ellentét elvont követelések és gyakorlat között bizonyos formában, mint *ellentét* is lehet egy adott kor szükségleteinek kielégítése, s egyáltalában nem csupán régi és új ellentétének kifejeződése. Igaz, annak kifejeződése *is* lehet, de ez a lehetőség az előbb említett egyetemes jelenségen belül mindig csak egy mozzanat. A cinizmusban is szerepet játszhat a pusztán régi és visszahozhatatlan morális követelések elvetésének mozzanata. Ez *része* lehet bizonyos sajátos típusú cinizmusnak pozitív oldalának. De a cinizmus általában nem objektíve elavult, hanem egyetemes emberi értékek elvetésére irányul, melyek persze lehetnek formájukban és tartalmukban elavultak bizonyos adott osztályok, rétegek és egyesek számára.

Mint e példából láthattuk: az osztályok és történelmi korszakok egymástól történő mesterséges elméleti elszigetelése éppen az erkölcsi fejlődés alapvető objektív dialektikáját tünteti el. Ez pedig osztályerkölcs és egyetemes emberi erkölcsi fejlődés objektív dialektikája. Az a tény ugyanis, hogy konkrét történelmi korokban és osztályharcokban kialakult erkölcsi szokások, értékek és normák, mikor már egyszer kialakultak, ilyen vagy amolyan formában, de megőrződhetnek és az egyetemes emberi fejlődés részeivé lehetnek. Tehát hogy van erkölcsi kontinuitás minden ellentétben, harcban, diszkontinuitásban. A korabeli marxista etika az osztályerkölcsben nem látja ezt az egyetemes emberi erkölcsi vonatkozást. Ezért képtelen választ adni az osztályok közös elvont normáinak problémáira, ezért esik relativizmusba az erkölcsi ítélet kérdésének elemzésekor, ezért tagadja az erkölcsi hagyomány létezését és viszonylagos folyamatosságát. Ezért hiszi Plehanov, hogy a munkások nem érthetik meg Nyekraszovot, mert morális konfliktusait *közvetlenül nem éltek át*, ezért hiszi Kautsky, hogy a „ne hazudj” normájának egyetemes volta idealista sületlenség. Igazuk van, mikor cáfolják a filiszterek „örök emberi”-jét, igazuk van Barth-tal szemben, Tönnies-szel szemben. De azonosítják az örök emberit egy elvont és történelmietlen modellt az egyetemes emberivel, vagyis az emberi nem kontinuitásával. S így nagyobb történetiségre való törekvésükben, a történetfeletti „örök” kategóriájának kiküszöbölésére irányuló igényükben ugyancsak a történetellenességnél kötnek ki, egyfajta „kultúrkör” elméletnél.

Azt azonban, hogy az osztályerkölcs, mint doktrina, valami X-et, valami ismeretlen erkölcsi tényezőt mégis hagy „maga után”, Kautsky is felismerte. Ezzel a felismeréssel megint tovább megy Mehringen, Bebelen, Lafargue-on és Plehanovon is. Csakhogy ezt az X-et megint ott keresi, ahol a szociologizálás meghaladását általában: a darwinizmusban.

„Az erkölcsben két elemet kell megkülönböztetnünk: az erkölcsi *nézeteket* és *követelményeket* egyrészt, az erkölcsi *erőket* másrészt.

... az erő... mely ezeket a megfontolásokat és korlátozásokat érvényesíti, nem a társadalomból indul ki, hanem az egyes individuumból, annak ösztöneiből, hajlamaiból és szükségleteiből ered.”<sup>44</sup> Itt tehát olyan emberi ösztönökről van szó, melyek nemcsak a jelen társadalomtól, hanem *minden* társadalmi fejlődéstől függetlenül léteznek az emberben és az emberiségben. A körülmények nem tesznek mást, mint erősítik vagy pedig gyengítik ezeket az ab ovo adott erőket:

„A szociális és erkölcsi erők mértéke tehát különböző társadalmi viszonyok között más és más; ezen erők lényege azonban fővonásaiban azonos. Ennyiben lehet az erkölcs örök alapjairól beszélni.”<sup>45</sup>

Ezekről az örök erkölcsi erőkről, mint láttuk, Kautsky kimutatja, hogy nem sajátosan emberiek, hanem közösek az állattal. Az emberi erkölcs tehát két, egymástól független tényezőből áll. Olyan erőkből, melyek közösek az állattal. Ezek — az állattal közös erők — az „örök emberiek”. A történelem nem tesz mást, mint mindig változó, egymással kapcsolatban nem levő követelményekben és nézetekben ad lehetőséget ezen erők megjelenésére.

Hogy az állattal közös ösztönökről mint erkölcsi erőkről mennyire nem lehet az embernél beszélni, arról már az első fejezetben volt szó. Amennyiben erkölcsi tartalmuk van — és mint *emberi* ösztönöknek mindig van —, akkor már társadalmasított ösztönök és nem függetlenek a történelemtől, az erkölcsi értékektől, szokásoktól és nézetektől. Már Aristoteles is tudta, hogy nincsenek erkölcsös és erkölestelen élvezet-szükségletek, hanem hogy ezek és kielégítésük erkölcsös vagy erkölestelen volta attól függ, hogy *milyen* ember, — tehát nézeteinek, szokásainak, értékeinek *egészében* erkölcsös vagy erkölestelen ember — gyakorolja őket. De ettől függetlenül: az „erkölcsi erők” naturalista fegyverzeteinek bevetése semmit sem segít az egyetemes emberi erkölcs tényeinek magyarázatában, hiszen ezek mindig a konkrét értékek, követelések és szokások fejlődésében nyilvánulnak meg. A történelem dialektikájának megragadásában egy tapodtat sem jutunk előbbre, ha az állati ösztönökben „felfedjük” az „örök emberi” felismerhetetlenül lesaványodott kísérletét.

De ezek a bizonyos erkölcsi erők a későbbiekben Kautskynak nagy szolgálatot tettek. Mikor felismerte, hogy egy jelenséget nem lehet levezteni az osztályerkölcs doktrinér felfogásából, akkor besorolta az örök erkölcsi „erők” skatulyájába. Erre fejlődésének késői szakaszában nagy szüksége volt. Ekkor ugyanis — különösen Trockijjal való polemiáiban — az összes polgári intézmények hagyományos és örök jellegének bizonyítására volt szüksége. Meg akarta védeni pl. a polgári demokráciát Trockijjal szemben (a polemia részletesebb elemzésére a későbbiekben még visszatérünk.) Miután a társadalmi fejlődésben kialakult hagyományt nem ismert és nem ismert el, nem tudta a demokráciát bizonyos konkrét korok konkrét termékeként megragadni. Hiszen ez annyit

<sup>44</sup> Kautsky: Neue Zeit, 1893. II. Band, 110. l.

<sup>45</sup> Uo. 111. l.



jelentett volna, hogy a demokráciát minden vonatkozásában el kell vetni, miután, amit *egy* osztály hozott létre, az — saját elmélete szerint legalábbis — azon osztály halálával hal. Ezért arra kényszerült, hogy pl. olyan kategóriát, mint a demokráciát, az „örök erkölcsi erőkből” vezessen le! „Az ember a természeténél fogva nemcsak társas, hanem demokratikus lény is, vagyis inkább: a hajlam benne a demokratikus cselekvés iránt szociális lényének olyan húrja, melyet állati őseitől vett át.”<sup>46</sup> Tehát: demokráciát azért kell megőrizni a szocializmusban, mert már az állat is demokratikus.

Ha Jaurès ezt olvashatta volna — mikor Kautsky e sorokat írta, a nagy francia forradalmár már halott volt — biztosan elnevette volna magát. Mert számára éppen olyan természetesnek tűnt, hogy a demokrácia különböző formáiban és tartalmaiban konkrét korok osztályharcainak eredménye, mint amilyen természetes volt, hogy a demokrácia azon tartalmai, melyek nem az állam létével függnek össze, hagyományok a szocializmus számára. Nem csoda, hogy Trockijnak könnyű dolga volt Kautsky fejtegetéseit alaposan nevetségessé tenni, annak ellenére, hogy — mint látni fogjuk — ezt ő is egy egyoldalúságot tartalmazó elméleti állásponttól tette.

Láthattuk tehát, hogy az „egyetemes emberi”, amit a szociológizáló marxista etika olyan kitartással dobott ki újra és újra az ajtón, hogyan mászott vissza a darwinizáló marxizmus „örök emberi erőinek” formájában az ablakon.

### 5. *Erkölcsi hagyomány és szocialista mozgalom*

Az előbb elemzett problémák közvetlenül az erkölcsi hagyomány értékelésének kérdésében kulmináltak. Láthattuk, hogy a „szociológizálás” „darwinizálással” kiegészítve e hagyományhoz való kétféle magatartáshoz vezet. Az egyik a szektarianizmusé. Minden hagyomány elvetendő, hiszen nem a proletariátus osztályérdekeinek talaján született. A másik az opportunizmusé. Minden erkölcsi hagyomány átvehető, hiszen nem osztályok szülte, hanem az öröktől létező emberi ösztön-törekvések következménye, melyről csak a rákövesedett osztályjelleget kell levakarni. E kettő különben békésen megfér egymással. Ahol nem a tömegek tényleges forradalmi aktivitásával számolnak elméletben és gyakorlatban, s ugyanakkor mégis szándékuk fenntartani a forradalmi látszatot, szükségszerűen létrejön a szájhős ultra-forradalmiság és a gyakorlati opportunizmus és konzervativizmus békés együttélése. Az ultra-forradalmiság igényét elvetve persze meg lehet szakítani ezt az együttélést és a hagyományokhoz való viszonyt a polgári szokásokkal, intézményekkel és morállal való szerves kapcsolatban keresni. Ezt tette később Bernstein. Lehet megtartani az ál-forradalmiságot abban a hitben, hogy ezzel meghaladtuk az opportunizmust. Ez a hagyományokhoz való teljesen negatív viszonytal jár. Ebben az esetben a polgári hagyományokkal együtt minden hagyomány elvetése is kötelezővé válik. Ezt tették egyes anarchisták, ezt tette az anarchoszindikalista Sorel. De amennyiben a tömegek tényleges forradalmi tevékenységére számítunk és azt vetjük latba, akkor elméletileg sem, gyakorlatilag sem tartható fenn ez a békés együttélés. Ebben az esetben a hagyomány és a ténylegesen forradalmi új dialektikájának kidolgozása kerül napirendre. Ezért tett erre az egyesítésre kísérletet éppen Jaurès, Rosa Luxemburg, majd Lenin.

<sup>46</sup> *Kautsky*: A demokráciától az állami rabszolgaságig. Vita Trockijjal. Bpest, Népszava könyvkereskedés kiadása. 1922. 17. 1.

E főirányok és politikai alapjuk kijelölésével azonban korántsem meríthetjük ki az álláspontoknak és elméleteknek e kor gondolkodóit jellemző gazdagságát. Ezért most megpróbáljuk különböző szocialista mozgalmak egyes reprezentánsainak e kérdésben elfoglalt álláspontját röviden elemezni. A korabeli marxizmus elméleteire a továbbiakban már nem térünk ki, hiszen ezzel találkozunk az előbbi fejezetben. Úgyszintén világos, és nem szorul bővebb dokumentációra a revizionista Bernstein álláspontjára sem. Ezért dokumentumaink néhány nem marxista szocialista gondolataira szorítkoznak.

Ábból indultunk ki, hogy a tömegek forradalmiságával nem számoló mozgalmakban elméleti ultra-baloldalúság és gyakorlati opportunizmus együtt járhat. Igen érdekesen nyilvánul ez meg a nem-marxista angol szocialista mozgalmak egyikében, a fabianizmusban is. Itt előljáróban még meg kell mondani, hogy ez nemesak nem forradalmi mozgalom, de nem is munkás-tömegmozgalom, inkább értelmiségi egyesülés. Elméleti tevékenységének centruma éppen a burzsoázia, a kapitalizmus morális kritikája. Ezért — bár a szocialista mozgalom tényleges fejlődése számára elméletileg és gyakorlatilag semmit sem adott, — igen jó kiindulópontot nyújtott egyes íróknak a kapitalizmus belső ellentmondásai, gazdasági és erkölesi válságjelenségei ábrázolására. S még azt is hozzá kell tennünk, hogy éppen a kapitalista morállal való konfrontáció következtében az ehhez a mozgalomhoz tartozó gondolkodók közül egyesek forrón üdvözölték az Októberi Forradalmat és a bolsevizmust, mint lehetséges megváltást. Ugyanez a marxista szocialista tömegmozgalmak vezetőiről korán sem mondható el.

Igen érdekesen ábrázolja ezt a kettősséget Shaw, aki különben szintén a fabianus mozgalomhoz tartozott. Egyik korai regényének, a *Trefusis úr*-nak főhőse éppen egy ilyen fabianus-szocialista. Trefusis úrra egyrésztől minden konvenció, erkölesi szokás felrúgása jellemző. De nem az „épater le bourgeois” később olyan általánossá vált célkitűzésével, hanem egyszerűen azért, mert azokat hazugoknak érzi. Mikor elhagyott felesége a nyakába borul, prédikációkat tart neki a kizsákmányolás bűnösségéről. Mikor pedig felesége temetésén fájdalmat érez, a következőképpen reagál rá: „Itt állok, sírok és elérzékenyülök, mialatt lelkem mélyén örülök, hogy elment és szabad vagyok. Úgy látszik bennem is megvan a gyász képzele.”<sup>47</sup> S látván, ahogy felesége szülei lányukat siratják, megjegyzi: „Tartogassák érzelmeiket az élők számára... Az ördög vigye el az érzésüket.”<sup>48</sup>

Ez az egyetemes konvenció-ellenesség Janus-arcú jelenség. Kétségtelen, hogy vannak olyan konvenciók, melyek nem felelnek meg már semmiféle pozitív erkölesi érzelem- és értéktartalomnak és üres formaságokká váltak, s vannak olyanok is, melyek éppen negatív értéktartalmak „eltakarására” vannak hivatva. Az ilyen konvenciókat a forradalmár morál természetesen elveti. Más konvencióknak vannak azonban olyan tartalmi is, melyek valamilyen soha meg nem valósult, de megvalósítandó elvont normához tartoznak, vagy pedig egyszerűen egyetemes emberi érzelem-értékeket fejeznek ki. Ezeket a forradalmár nem megszünteti, hanem ellenkezőleg, pusztán megszokás jellegüket szünteti meg és kidolgozza értéktartalmaikat. Végül különbséget kell tenni az erkölesi formaságok belső és pusztán külsődleges vonatkozásai között.

<sup>47</sup> G. B. Shaw: *Trefusis úr*. (The Unsocial Socialist). Budapest, Dante könyvkiadó 1942. 185. l.

<sup>48</sup> Uo. 179. l.

Mielőtt Sidney Trefusis elveinek további elemzésére rátérnénk, szeretnénk egy megtörtént esetre utalni. Mikor Marx kisfia meghalt, Marx felháborodva írta Engelsnek, hogy egy szocialista politikus eljött fia temetésére, de úgy viselkedett, mintha mi sem történt volna, politikai kérdésekről kezdett fecsegni és egyáltalában tudomást sem vett Marxné mély fájdmáról. Ezt — írja Marx helyeslőleg — felesége sosem fogja neki megböcsájtani. Íme egy Trefusis úr és egy igazi forradalmár róla alkotott véleménye! Bizonyára a politikus is konvencióellenesen cselekedett. A gyermek halála nem érdekelte, tehát nem mutatott gyászt. Ez mindenesetre „őszintébb” volt, mintha gyászt mutatott volna, mikor az eset egyáltalában nem érdekelte. Miért volt ez az őszinteség Marxnak mégis olyan joggal ellenszenves?

A kérdés magában az *érdeklődés hiányában* rejlik. Tudniillik maga a tény, hogy valakit alapjában jó, szerető és önfeláldozó felesége halála, vagy akár forradalmár barátjának fájdalma érzelmileg hidegen hagyjon — éppen ez az, ami az emberi erkölcs hagyományos, de pozitív értéktartalmával szemben áll. A valóságban természetesen nagyok sok embert ténylegesen közömbösen hagy egy szerencsétlenség vagy esetleg örömmel is tölthet el. De az, hogy ezt titkolják, nem mutatják, hogy gyászt *színlelnek*, olyan színlelés, olyan konvenció, mely az erkölcsi érték előtti hódolat szokásává vált. „A képmutatás a bűn hódolata az erény előtt” — írta Larochefoucault. Trefusisnak igaza van, hogy itt a bűn hódolatáról van szó, és ezért a képmutatás undorító és ízetlen. De elfelejti, hogy ez a hódolat az erényt illeti. Természetesen — mint ezt az elején már mondtuk — ez korántsem minden konvencióra vonatkozik.

Ez a radikális konvenció-ellenesség Trefusisnál világnézeti és politikai kettősséget fejez ki. A kapitalista morál univerzális gyűlöletét egyrészt, minden tömegmozgalomtól, az emberi értékeket spontánul is továbbépítő tömegmozgalmaktól való elszigeteltségét másrészt. S ezzel együtt individualizmust és egoizmust. Shaw finom iróniával ábrázolja, hogy ez a konvenciót felrúgó ember igazi hétköznapi értelemben vett egoista. Erénye a filiszterség kigúnyolásában és abban áll, hogy mindig felfedi a polgároknak életük anyagi és morális gyökerét: a kizsákmányolást. De közben maga is kizsákmányoló, bejáratos egy báró házához, s továbbra is jóban van elhalt felesége apjával, Janseniusszal, mert gazdagsága minderre módot ad. Egyszerre óhajtja élvezni az erényt és a pénzt, fürdeni saját szellemi és erkölcsi magasrendűségének tudatában, de minden áldozat nélkül.

Ezt az egoizmust azért kell hangsúlyoznunk, mert a nihilista forradalmároknál is fogunk hasonló konvencióellenességgel találkozni. Csakhogy náluk ennek aszketikus jellege van és saját feltétlen önfeláldozásukhoz kapcsolódik. Ugyanakkor éppen így kell leszögeznünk, hogy *egy* erényük közös: ez pedig a kapitalista kizsákmányolás minden konkrét igazságtalanságán való állandó felháborodás. Mert ez választja el a szocialisták e típusát a kapitalizmus indirekt apologetáitól. Igaz, Shaw maga ezt a választóvonalat nem látta ilyen élesnek. Innen erednek ismeretes szimpátiái Nietzsche iránt is. De ez az ellentét létét nem semmisíti meg.

Még egyszer hangsúlyoznom kell azonban: Shaw-t, még a fiatal sem lehet teljesen azonosítani hősével. Álláspontja hozzá kétértelmű. Szimpatizáló, s ezért saját nézeteinek szócsövéül is használja. Ugyanakkor állandó ironikus fenntartásokkal. Mint író pedig megvesztegethetetlenül ábrázolja hőse helyét a társadalmi összefolyamatban.

Ahol már valaki tényleges haladó tömegmozgalomnak akar ideológiát

adni — ha az a mozgalom nem ultrabaloldali karakterű —, akkor a hagyományokhoz való viszonyt nem vetheti fel *csak* negatív formában. Ez látható az angol szindikalizmus jelentős képviselői, Sidney és Beatrice Webb munkáiból is. Személyes kapcsolatuk a fabianizmussal, mint intellektuel-szervezkedéssel és Shaw-val igen közeli volt. Ők is a lassú és fokozatos, elsősorban gazdasági fejlődés hívei voltak. De problémakörük elsősorban az angol trade unionok fejlődése és fejlesztése.

Webbék munkáiban is nagy szerepet játszik a kapitalizmus morális kritikája. De legkevésbé a konvencióké, inkább a munkásosztály szemében legfeltűnőbb és legvisszásabb erkölcsi tényeké. Ezek: a parazitáság, a tőkésék eltávolodása a munkától (szelvényvágás), a tőke teljes elszemélytelenedése a trösztökben s ezzel együttjáró *közömbös* viszony az alkalmazottakhoz, a lakáspazarlás, érzéketlenség más osztályok gondjai iránt, élősdiség, a gondolkodás „megmértelyezettsége”, a házasság magántulajdonra alapítása, s az ebből eredő degenerálódás, a prostitúció, a hazug hirdetések, az élelmiszerek hamisítása stb. Fővonalában tehát nem azokat az erkölcsi tényeket vetik el, melyek a kapitalizmus haladó korszakát is jellemezték s melyekben a polgárság elvont normái és éppen bizonyos konvenciói fejeződtek ki, hanem sajátosan az imperializmus korának erkölcsi jelenségeit úgy, ahogy azok a korabeli Angliában érvényesültek.

Ez természetesen a hagyományokhoz való viszonyt is módosítja. Nagyrészt intézményhagyományokat keresnek, így pl. a formális demokrácia hagyományait át óhajtják venni, másrészt keresnek erkölcsi hagyományokat is. Pl. viszonylag pozitívan értékeli a feltörekvő polgárság haszonhajhászását szemben a jelen parazitáságával, s az előbbit nem tartják idegennek a proletariátustól, természetesen lényegében más tartalommal, egyfajta „kollektív haszonhajhászás”, a közösség gazdasági növekedésére való céltudatos irányítottság formájában. Még fokozottabban keresnek hagyományokat a kapitalizmust megsemmisített régi angol nemesi morál bizonyos tartalmaiban. Így pl. éppen a régi angol landlordok „jó modorában” az úgynevezett gentlemanségben. A kapitalizmust éppen azzal vádolják — vö. Shaw! —, hogy megsemmisíti a „jó modort”. A jó modor szerintük kölcsönösségen alapszik. Jó modor igazán tehát csak ott lehetséges, ahol a társadalmi megbecsülés független a vagyontól. Ha gentlemanek akarunk lenni, meg kell tanulnunk azt az alapigazságot — írják. — hogy „válaszd az egyenlőséget és kerüld a kapzsiságot”.<sup>49</sup> A trade-unionokon alapuló szocialista társadalom tehát szerintük újra és magasabb fokon valószínűsíti meg a kapitalizmus megsemmisítette gentleman-séget.

\*

Ultradikalizmussal legyőzni az opportunizmust: ez jellemzi Sorelnek az erkölcsi hagyományokhoz való viszonyát. Sorel, mint tudjuk, anarcho-szindikalista. Ő nem kívánt elméleti megoldást nyújtani egyetlen általunk elemzett kérdésben sem. Ugyanis — éppen a következetes szindikalizmus alapján — azon az állásponton állt, hogy elméleti ember, intellektuel, nem adhat ideológiát tömegmozgalomnak. Ezt a tömegmozgalom adja meg magának. Ő tehát nem akart gondolataival hatni a munkástömegekre, csak a többi szocialistának

<sup>49</sup> *Sidney és Beatrice Webb*: A kapitalizmus hanyatlása. Bpest, Népszava könyvkereskedés kiadása. 1925. 43. l.

akarja bebizonyítani, hogy rossz úton haladnak, rosszul értékelik a munkásosztály harcának jellegét és perspektíváit és a munkásosztály önfejlődésének dialektikáját megszakítva, az öntörvényűségénél fogva forradalmi mozgást az opportunizmus zsákutcájába vezetik. Sorel valóban nem volt egyetlen konkrét mozgalom ideológusa sem, mégha egyes mozgalmakra bizonyos vonatkozásban hatott is. Az opportunizmus baloldali ellenzéke kivette nézeteiből mindazt, ami számára hasznos és megfelelő volt. De éppen *nem* az erkölcsi hagyományokhoz való egyetemesen negatív viszonyát. Az utóbbit olyasvalaki tette magáévá, és azért ki is fejezte köszönetét Sorelnek, akinek köszönetét az nem igényelte, s akinek politikájával élete utolsó éveiben szembenállt. Ez pedig Mussolini volt.

Sorel szerint a proletariátusnak szakítania kell mindazzal, amit korábbi korok létrehoztak, minden hagyományos intézménnyel és erkölcsi tartalommal, s ezek helyébe valami radikálisan újat kell szinte e semmiből létrehozni, „... és ezáltal először is olyan intézmények felépítéséhez jutni, melyeknek a polgárság előtörténetében nincsenek *példaképek*: s másodsorban olyan eszméket kialakítani, melyek egysesgyedül a proletárnak, mint nagyipari termelőnek helyzetéből erednek és *semmit* sem kölesönöznek a polgári gondolkodásból.”<sup>50</sup> (Kiemelés tőlem H. Á.) A proletariátusnak szakítania kell *minden* eddig érvényes értékkel. Az a tény, hogy a nagyiparban termel, egészen új, soha nem volt erkölcs kialakítását teszi számára lehetővé, melyet Sorel „termelőerkölcsnek” keresztel el.

Mi az, ami a hagyományos erkölcsben Sorelnek olyan ellenszenves? Persze sok minden, ami az elidegenedés következménye, s aminek megbélyegzésével előbb Marxnál, később Leninnél is különböző formákban találkozhatunk. De nemcsak, nem is elsősorban ezek. Nézzük meg pl. mit ítél a proletárerőszak nagy morális eredményének a jövőben:

„A proletárerőszak így nemcsak arra való, hogy a jövő forradalmat biztosítsa, egyben az egyetlen eszköznek látszik, mellyel a *humanitásezsmétől eltompult európai népek* még rendelkeznek ahhoz, hogy régi energiájukat újra megtalálják. Ez az erőszak kényszeríti a kapitalizmust arra, hogy csak saját anyagi helyzetével törődjék s azoknak a *háborús tulajdonságainak újra megtalálásához vezet*, melyeknek egykor birtokában volt. Egy gyarapodó és szorosan megszervezett munkásosztály rákényszerítheti a kapitalisták osztályát, hogy az ipari harcban megőrizze harciasságát; egy hódításra éhes és gazdag polgárságban, melyet az egységes és forradalmi proletariátus hív életre, a kapitalizmus így történelmi kiteljesedést nyer.” (Kiemelés tőlem H. Á.)<sup>51</sup>

Tehát a leküzdendő főellenség a humanitásezszme. S kiderül, hogy mégsem minden hagyományos teljesen elvetendő, hiszen a polgárság régi „háborús tulajdonságai” példaadóak. A szociáldemokrácia tényleges opportunisták békülékenységi-hajlami elleni felháborodásban tehát Sorel odáig jutott el, hogy éppen az emberségesség eszményét és gyakorlatát, a polgári szabadságjogokat, éppen az elvont normák kialakuló egyetemes emberi sajátosságait vessen a *limine* el. Hogy bizonyos megjelenési formájukban ezeket az eszméket a munkásosztály forradalmi harcának gyöngítésére is felhasználhatják, arra a következtetésre vezetted, hogy maguk ezek az eszmék és normák, ezek a szokások a munkásosztály főellenségei. S mivel hiányolta kora szociáldemokráciájából — és többnyire joggal — a forradalomra való törekvést, a „harci tulajdonságokat” megint

<sup>50</sup> Über die Gewalt von Georg Sorel. 90. l.

<sup>51</sup> Uo. 95. l.

in abstracto az egyedüli igazán pozitív tulajdonságoknak értékelte. S a dolgok objektív logikájából következően nemcsak a munkásságnál, hanem a munkásosztály harcával, annak konkrét tartalmaival és célkitűzéseivel szembenálló burzsoáziánál is. Ki ne látná ezekben a fejtegetésekben, melyeknek emberi kiindulópontja nagyon is érthető s viszonylag indokolt, mégis a fasiszta ideológia és gyakorlat settenkedő kísértetét? Először történt meg a szocialista gondolat történetében — bár nem utoljára —, hogy a *hogyan* kérdés nemcsak felmerült — mert ez szükséges és pozitív —, hanem teljesen *háttérbe szorította a „mit” problémáját*. A „mit” kérdésének elhomályosodása pedig szükségszerűen vezet a hagyományokhoz való negatív viszonyhoz és a fasisztikus tendenciákhoz. Ha az erőszak kérdését abban a formában vetem fel, hogy miért, *milyen tartalmakért* alkalmazandó, tehát a perspektíva és az érdemesség szempontjából, akkor lehetlenné válik a hagyományokkal és különösen a humanitáshagyományyal szembeni soreli nihilizmus. A „mit” háttérbe szorítása miatt lát ő a tényleges opportunista tendenciák felismerése mellett, de azokon jóval túlmenően ott is opportunistizmust, ahol az nincsen. Ezért beszél Jaurès igazi forradalmár politikájá és tettei láttán is mindig csak megvetően „humanista laposságokról”.

Hogy mennyire ez a tartalma és ugrópontja Sorel hagyományellenességének, mutatja az is, hogy bármikor más vonatkozású, nem a politikával összefüggő és sokkal kevésbé fontos vagy jelentős hagyományellenes támadásokkal találkozunk, fel van háborodva és panaszkodik azon, hogy a szociáldemokraták utálják a morált (az „utálják” szó tőle származik). Pl. idézi a „Socialiste” 1901 júniusi számában napvilágot látott lafarguei mondást: „Ahogy a kommunista társadalomban az erkölcs, mely a filiszterek agyát eltömi, szörnyű rémálomként üzetik el, úgy lehetséges, hogy akkor egy másik morál készíteni fogja az embe-  
reket arra, hogy Ch. Fourier szavaival „pilleszerűek” legyenek, ahelyett, hogy magukat arra itélnék, hogy egy ember tulajdonai maradjanak.”<sup>52</sup> S ezt az igen ártatlan hagyományrombolást, melyből még az sem látszik világosan, hogy az individualis szerelem vagy pedig a polgári monogámia ellen íródott-e, Sorel a morálon esett súlyos sérelemként értékeli.

Ha már a lafargue-i mondatot idéztük, zárójelben meg kell jegyeznem, hogy e két különböző dolog közötti különbségtevés szintén nem a korabeli marxizmus legerősebb oldala. Marx már 1848 előtt írott egyik aforizmájában szellemesen jegyzi meg, hogy nem az a hiba, hogy egy ember csak egy embert szerethet, hanem az, hogy csak egy emberrel élhet akkor is, ha azt nem szereti. S Engels a *Család, állam, magántulajdonban* a monogámi házasság helyének, mint történelmi jelenségnek kijelölésével egyidejűleg az individuális szerelmet az emberiség nagy vívmányaként elemzi. Az egyetemes és osztályerkölcs dialektikájának felismerése nélkül azonban ezt a differenciálást nem lehetett fenntartani. Innen eredt az a legalább elméletileg negatív állásfoglalás az individuális szerelemmel kapcsolatban is, összekötve különböző olyan jóslatokkal a jövőre nézve, amilyenektől Engels mindig tartózkodott. Ilyen volt a „szabad szerelem” jóslata, a „pohár víz” elmélete stb. Hogy ez azután megint gyakorta összekapcsolódott a házasságnak, mint polgári intézménynek filiszteri védelmezésével, prudériával stb., az ennek a koncepciónak csupán kiegészítő másik oldala.

Visszatérve Sorelre. Felháborodásának saját elméletében nincsen semmi objektív alapja, mert bármiféle morális hagyomány értékeléséről van is szó,

<sup>52</sup> Idézi Sorel *uo.* 270. l.

az egyszerűen nem fér bele összkoncepciójába. Ezért hasonló megjegyzései elszórtak és akcidentálisak.

Fennmarad azonban még egy kérdésünk. Hogyan egyeztethető össze az a kép, melyet Sorelról kialakítottunk, azzal a fontos történelmi ténnyel, hogy ő volt egyike az elsőeknek, aki Lenin és az Októberi Forradalom mellé állt, aki *Leninért* c. védőiratában nemesak üdvözli Lenin beszédét a szovjethatalomról, hanem először teszi azt a ma már kétségtelenül igaz megállapítást, hogy Lenin „a szocializmus legnagyobb teoretikusa Marx óta”.<sup>53</sup>

Az egyik okot — az opportunizmus gyűlöletét — már említettük. A másik okot — Sorel erőszakelméletét — a következőkben még elemezni fogjuk. Kérdés, hogy Lenin valóban annak megtestesítője volt, amit benne Sorel látott? Igen is és nem is.

Nézzük, *hogyan* védi Sorel Lenint.

„Lenin nem . . . a francia Tudományos Akadémia által osztogatott éreyn-díjak jelöltje: csak az emberi történelem ítélőszéke elé tartozik.”<sup>54</sup> Majd . . . „és az *egyetlen* valóban jelentős kérdés a filozófusok számára az, hogy hozzájárul-e Oroszországban a termelők köztársaságának felépítéséhez, mely képes egy ugyanolyan haladó gazdasági módszert alkalmazni, mint amilyennel a mi kapitalista demokráciáink rendelkeznek.”<sup>55</sup>

Kitűnő és igaz megállapítás — amihez hasonlót a nihilisták soreli megítélésében már láttunk, — hogy Lenin tevékenységét nem a francia akadémia morálja alapján ítélték meg. De itt is feltűnik — bár csak amennyiben e mondatot Sorel összkoncepcióján belül szemléljük, — hogy a történelem ítéletének semmiféle erkölcsi tartalma nincs. Pedig — mint láttuk — a történelem ítélete erkölcsi ítélet is. A második megállapításban sokminden tényleg Lenin törekvéscinek mély megértéséről tanúskodik. Lenin valóban a „termelők köztársaságát” akarta megteremteni, s nem utolsó célja volt, országát gazdaságilag a kapitalista országokkal egy színvonalra hozni. Mindez ma már közhellyé vált. Csakhogy Lenin sosem *csak* ezt akarta. Lenin számára a szocializmus totalitás volt, az emberek közötti viszonyok egyetemes humanizáltságának társadalma. Az osztálytársadalmak moekskától való megszabadulás nem elhanyagolható mozzanatának pedig éppen bizonyos hagyományos — de eddig meg nem valósítható — értékek realizálását tartotta. *Állam és forradalom* c. művében — közvetlenül a forradalom kitörése előtt — hosszasan fejtegeti, hogy a szocializmusban hogyan válnak majd fokozatosan megszokássá az eddig minden kódexben és törvénykönyvben hirdett és meghirdett elemi és elvont erkölcsi normák. A polgárháború viharai elmúltán a kommunista szombatokról írt cikkében pedig az egyéni érdekelttség és erkölcsi fejlődés ugyancsak hagyományos kapcsolatának tudatos irányításáról beszél. A forradalmár Lenin az erkölcsi hagyományokhoz való perspektivikus viszonyában „konzervatívabb” volt a Második Internacionálé bármely teoretikusánál. Ezt a vonását és törekvését, mely az övétől idegen volt, nem ismerte és nem ismerhette fel Sorel.

\*

Egy probléma vizsgálatával még adósak maradtunk. Pillantást kell vetnünk arra is, hogyan alakult az erkölcsi hagyományokhoz való viszony az elszigetelten, nagyobb tömegmozgalom nélkül küzdő magányos forradalmároknál.

<sup>53</sup> Sorel: Für Lenin, uo. 356. l.

<sup>54</sup> Uo. 360. l.

<sup>55</sup> Uo.

Erre legjobb dokumentum a nihilista forradalmár, Vera Figner, önéletrajza. Itt igazi forradalmárokkal találkozunk, de az egyéni terror sajátos erkölcsi kérdéseket felvető feladatával konfrontálva.

A gyakorlati probléma számukra — ami természetesen elméleti kifejezést is nyert, — az erkölcsi fejlődés aszketikus egyoldalúsága. A mindennapos számvetés gyilkolással és halállal, a szigorúan konspiratív szervezetekben való tevékenykedés, a felülemelkedés a köznapiság emberek köznapiságokkal, gondokkal és örömeikkel teli életvitelén, a társadalmi célok közvetlen és állandó, szinte kizárólagos szolgálata, determinálta ezt az egyoldalúságot. Mindez kibontakoztatott e nihilista harcosokban számos olyan erkölcsi értéket, mely a legmagasabbrendűek közé tartozik. Mindenekelőtt az önfeláldozást, a közösségért, közös célokért folyó harcra való teljes odaadást. Itt nem vizsgálgatták azt, hogy valami hagyományosat folytatnak-e, vagy pedig egészen újba kezdenek. Az adott célnak és helyzetnek egyedül megfelelő erkölcsi erőt látták benne, s ez helyes gyakorlati ítélet volt. De ezzel párhuzamosan ugyanez a harc háttérbe szorított, ideiglenesen teljesen meg is semmisített hagyományos erkölcsi értékeket. S ettől a hiánytól ezek a forradalmárok szenvedtek. Persze nem mindegyik. Voltak olyanok, akik ezt a hiányt erénnyé mitizálták, mint pl. Nyecsajev. Rá az erkölcs e hagyományainak elvi, a *limine* elvetése volt jellemző. De azok, akik nem azonnal hivatásos összeesküvőkként kezdtek, hanem előbb kijárták a parasztok közötti tanítás és gyógyítás iskoláját, tehát akik bár heroikusan, de mégis éltek és ismerték a mindennapi élet sokoldalú konfliktusait, azok a hiányt nem mitizálták erénnyé: hiánynak érezték. Tudták, hogy morális áldozatot hoznak egy nagyobb cél kedvéért. Figner megemlékezik arról, hogyan visolyogtak először elhagyni a falusi munkát az egyéni terror kedvéért és hozzátárazni: „Csak később ismertük fel, hogy ez a hangulat erkölcsös-tiszta életre, magasabb egyéni értékekre való törekvést rejtegetett, — abban az időben azonban erről még nem adtunk számot magunknak. Belső harc után úrrá lettünk érzésünk és hangulatunk felett, *elvetettük azt a morális megnyugvást*, amit számunkra élet és munka vidéken jelentett, s egy sorba álltunk azokkal az elvtársakkal, akik felettünk álltak forradalmi ösztön tekintetében.”<sup>56</sup>

Melyek voltak azok a morális értékek, melyekről le kellett mondaniuk?

Hogy fogalmat alkossunk róla, vessünk egy pillantást, mire is kötelezték magukat a Népkarant szervezet végrehajtóbizottságának tagjai:

„1. Minden szellemi és lelki erőt a forradalmi ügynek feláldozni, érte *minden családi kapcsolatot, szimpátiát, szerelmet és barátságot feladni*.

2. Ha szükséges, az életet odaadni, tekintet nélkül magunkra és *másokra*.

3. Semmit sem birtokolni, ami ne lenne egyúttal a szervezeté.

4. *Lemondani az egyéni akaratról*, s ezt a szervezet többségi döntéseinek alávetni.” (Kiemelés tőlem H.Á.)<sup>57</sup>

Olyan erkölcsi követelmények ezek, melyek közül csak egyetlen — a harmadik — nem tartalmaz erkölcsi áldozatot, tehát egyetemes emberi erkölcsi értékek megsértését. Mert ilyen áldozat a család, szerelem, barátság feladásának követelése, továbbá, hogy az embernek életét *másra való tekintet nélkül* is fel kell áldoznia, végül a lemondás minden egyéni akaratról is.

A hagyományos erkölcsi értékekkel legradikálisabban az egyéni terror követelésében és gyakorlatában szakítottak. Ézt a morális ellentmondást mé-

<sup>56</sup> Wera Figner: Nacht über Russland. Berlin, Malik Verlag. s. a. 65. l.

<sup>57</sup> Uo. 119. l.



Ilyen érezték azok, akik vállalták a feladatot. Figner így ír erről: „Erőszak, mint a politikai harc eszköze eldurvuláshoz vezet, rablóösztönöket ébreszt, a legszörnyűbb bizalomkijátszást teszi lehetővé. A forradalmárok tevékenységük e sötét oldalát természetesen kiegyenlítik minden elnyomott és kiszákmányolt ügye megvédésnek magas céljával, szolidaritással és testvériséggel... .

Magam kétszer nem álltam távol attól, hogy embereket távolítsak el a világból — egyik esetben sajátkezűleg —, akiket én vagy elvtársaim legnagyobb biztonsággal árulónak vagy csirkefogónak tekintettünk, akik tehát életüket árulással eljátszották.

Igen, olyan messzire ment, hogy borzadtunk az embertől.”<sup>58</sup>

Persze — ilyen körülmények között nincs is biztos határvonal a cári önkényuralom elleni harc és a közönséges gyilkosság között. Hiszen nem egyszer megölték olyan elvtársakat, akikről csak hitték, hogy árulók, és később kiderült, hogy nem voltak azok. Így Nyeesajevet egy ilyen eset miatt közönséges gyilkosként adta ki Svájc a cári hatóságoknak. (Más lapra tartozik, hogy Svájc eljárása ebben az esetben unfair volt. Nyeesajevet a cári hatóságok nem mint közönséges gyilkost kezelték, hanem mint politikai bűnöst, közönséges gyilkosnál sokkal szigorúbban.) Nagyon nagy erő kell hozzá — s ez éppen az erkölcsi ellentmondás állandó tudatosításában áll —, hogy valaki erkölcsi integritását ilyen körülmények között megőrizze. Nem csoda, hogy ez nem is ment sokáig. Azok a becsületes forradalmárok, akik a II. Sándor elleni merényleteket végigcsinálták, már nem akartak III. Sándor ellen ilyet újra megkísérelni. Az értelmetlenség belátásának ebben kisebb szerepe volt, mint a tett végrehajtásához való erkölcsi erő hiányának.

Hogy milyen kötélhányatot jár az ilyen szituációban az ember hősiesség és lealacsonyodás között, azt nem egy példa mutatja. Gersuni, a szociálforradalmár párt egyik vezetője *A közelmúltból* c. emlékiratában leírja pl. egy Kaesura nevű fiatalember esetét. Ez hónapokon keresztül zaklatta őt azzal, hogy merényletet akar végrehajtani. Mikor más munkával akarta megbízni, ezt mindig elhárította. Nem, ő a legnagyobbra, politikai gyilkosságra vágyik. Teljesítették a kívánságát. A merényletet sikeresen végrehajtotta. De a schlüsselburgi börtönben összetört, elvesztette lelkierejét, „köpni” kezdett, több elvtársát, többek között éppen Gersunit is beárulta. Vera Figner és közvetlen barátai, mindazok, akik nem direkt politikai merénylet kivántak lenni, hanem ezt pusztán mint szükséges és ellentmondásokkal terhes feladatot vállalták, viszont a börtönélet 20—25 éve alatt a legnagyobb szilárdságot és állhatatosságot mutatták. S itt meg kell említeni, hogy Figner börtönben eltöltött két évtizedét éppen erkölcsi szempontból *szerecséjének* tartotta. Így érthető, hogy Plehanov szakítását a Népakarat csoportjával nemesak ideológiailag indokolja meg, hanem egyúttal azzal is, hogy a politikai terror rossz morális hatással van a forradalmi ifjúságra, és ezért ártalmas a nép érdekeire.

Világos, hogy az erkölcsi hagyományokhoz való efféle viszony nem lehet népmozgalmak általános normája. S egyének számára is csak ideiglenesen és belső konfliktusokkal terhelten jelenthet utat.

<sup>58</sup> Uo. 172. l.

A. ХЕЛЛЕР

## ПОД СЕНЬЮ НЕОБХОДИМОСТИ

(Резюме)

Более узкой темой исследования является этика у теоретиков II-го Интернационала в период двадцатипятилетия, предшествовавшего первой мировой войне, точнее, анализ того, почему этика играла подчиненную роль в их теоретических системах. Автор рассматривает типы деятельности, цели и перспективы социал-демократического движения этой эпохи (а также анархистов и синдикалистов, находящихся с ним в оппозиции), а вместе с тем и оформляющие и выражающие их теоретические взгляды, и из органического единства этих двух моментов выводит подчиненную роль этических вопросов, а нередко и их сознательное отрицание. Исходным пунктом теорий, а нередко и доктрин, «классиков» этого периода был экономический детерминизм, проникавший все аспекты теории, механистическое выведение поведения отдельной личности из общественной «ситуации», исключение альтернативы личности и общества, эволюционизм. В статье анализируется и то, что сомнение в типах деятельности и целей движения той эпохи — выдвигаемое с различных точек зрения — неизбежно ведет к сомнению в самой теоретической доктрине, а в связи с этим и то, как снова и снова — в ситуациях практического выбора — возникают «замалчиваемые» этические проблемы.

Более широкой темой исследования, которую автор анализирует посредством этических проблем, является вообще «судьба» теории Маркса в рассматриваемый период. Каким образом социал-демократическое движение создает *своего собственного* Маркса, *свой* марксизм соответственно потребностям движения, марксизм такого типа, который пережил само движение, его создавшее. Ответом на этот вопрос желает быть настоящая статья.

A. HELLER

## A L'OMBRE DE LA NÉCESSITÉ

(Résumé)

Le sujet plus restreint de cette étude est l'éthique des théoriciens de la Deuxième Internationale au cours des vingt-cinq ans précédant la première guerre mondiale, et plus exactement l'analyse des raisons pour lesquelles l'éthique avait joué un rôle subordonné dans leurs systèmes théoriques. L'auteur esquisse les types d'action du mouvement social-démocrate de l'époque (ainsi que des anarchistes et syndicalistes en opposition avec le premier), ses buts et perspectives, les positions théoriques qui les expriment et les formulent, et partant de l'unité organique de ces deux éléments elle déduit le rôle subordonné des problèmes éthiques et même, souvent, le rejet délibéré de ceux-ci. Les classiques de l'époque prenaient comme point de départ, et de plus, professaient comme doctrine, le déterminisme économique pénétrant dans tous les éléments de la théorie, la déduction mécanique du comportement de l'individu de sa «situation» sociale. L'exclusion des alternatives sociales et personnelles, ainsi que l'évolutionisme. L'auteur analyse en même temps la question de savoir comment la mise en question sous les angles les plus divers des objectifs et des types d'action du mouvement de l'époque conduit à la mise en question des doctrines théoriques, comment par conséquent surgissent encore et encore, dans les situations fréquentes de l'obligation de choisir, les problèmes éthiques «escamotés».

Le thème plus large de l'étude — analysé par l'intermédiaire des problèmes éthiques — c'est le «destin» de la théorie de Marx en général au cours du quart de siècle en question. L'auteur cherche à répondre à la question, comment le mouvement socialdémocrate crée son *propre* Marx, son *propre* marxisme, et ce en conformité avec les nécessités du mouvement, un type de marxisme qui a survécu au mouvement qui lui a donné naissance.