

# A SZÜKSÉGSZERŰSÉG ÁRNYÉKÁBAN

(FEJEZETEK A SZOCIALISTA ETIKA TÖRTÉNETÉBŐL. II.)\*

HELLER ÁGNES

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

A tanulmány bár elsősorban az etikát elemzi, mégsem csak az etikáról, hanem a marxista társadalomelmélet általános problémáiról is szól. 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 kor-szituációból való „kinövesztésére”, igyekszik megmutatni, hogyan függnek össze az elméleti válaszok a korabeli *mozgalmak* szerkezetével és helyzetével, egy-egy konkrét kérdés elemzése kapcsán mégis oda konkludál, hogy a *válaszok tévesek* voltak. Ebből néha az a látszat keletkezik, mintha létezne a marxista etika valaminő „ideáltípusa”, melyhez egyes gondolkodók közelednek, melytől mások távolodnak. Ez persze *részben* jogosult, hiszen a marxi összkonceptióhoz, 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 kevés stiláris változtatást hajtottam végre (így pl. a tanulmány előadásra szánt jellegéből következő stílusán sem változtattam); mai koncepcióm új vonásait itt sem akartam egy régebbi gondolatmenetbe beépíteni. A régi bevezetés első kétharmadát azonban kihagytam, mivel ezt már egyszer beépítettem „Az etika helye a marxizmusban” című cikkembe.

\*

\* Az I. rész a „Történeti Szemle” 1972/I—II-ben jelent meg. Az ott közzétett fejezetek:

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

2. Szégyenlősség a morál előtt

3. Az erkölcsi szabadság problémája

4. Az osztályerkölcs mint doktrína

5. Erkölcsi hagyomány és szocialista mozgalom

A 6. fejezetet (Etikai utópizmus, etikai pesszimizmus) — mivel szorosan a „Történeti Szemle”-ben megjelentekhez kapcsolódik — itt nem közlöm. — H. Á.

## 7. ERKÖLCS A POLITIKÁBAN

Etikai problémák nemcsak a szorosan vett etikai fejtegetésekben rejlenek. Számos gyakorlati politikai kérdésben, ezek ilyen vagy olyan megoldásában fontos erkölcsi következtetésekkel találkozunk. Magának a politikai tevékenységnek elvont vizsgálata is felvet erkölcsi problémákat. Mi az összefüggés erkölcs és politika között? Milyen hatással van a politikai tevékenység az egyes ember erkölcsére? Nem jönnek-e létre a politikai tevékenységben erkölcsi ellentmondások? Felvet etikai kérdéseket másodszor az egyes intézmények vizsgálata is. Vajon egy adott intézmény ad-e elegendő teret az emberi cselekvés számára? Pozitív vagy negatív tulajdonságok kibontakozását segíti-e elő? S végül ugyancsak felvet ilyeneket a párt- és munkásmozgalom szervezeti formáinak analízise. Bizonyos szervezeti formák célrairányítottsága egyenes arányban van-e az egyesek aktivitásának s ezen belül az egyesek pozitív erkölcsi tulajdonságainak fejlesztésével vagy nem? Milyen szervezeti formák a legelőnyösebbek ebből a szempontból? Mindezek a kérdések felvetődnek az általunk elemzett korszakban is.

### a) POLITIKA ÉS ERKÖLCS

Politikai tevékenység és erkölcs viszonya olyan gondolkodók számára, mint Kautsky, Mehring, Plehanov, Bebel, Jaurès, teljesen problémamentes. A politikai tevékenység önmagában erkölcsfejlesztő, és ez az egyetlen, melyben az ember erkölcsisége kifejlődhet — ez mindegyikük közös véleménye. Ennek egyik oka a kétségmentes bizalom saját politikájuknak mint politikának fel-tétlen és abszolút, jogos és helyes voltában. Hozzájárult ehhez továbbá a német és francia szociáldemokratáknál az a tény, hogy viszonylag súlyosabb megrázkódtatások nélküli korszakban fejtették ki tevékenységüket, s így nem is merültek fel olyan politikai konfliktusok, melyek komoly erkölcsi ellentmondást rejthettek magukban, vagy ha felvetődtek, akkor inkább elméletileg, mint gyakorlatban. De ez azután mechanizmussá vált, olyannyira, hogy mikor a politikának fel *kellett* volna már vetnie ilyen konfliktusokat — a háború előkészítésének és későbbi éveinek korszakában —, akkor is csak kivételesen, Max Adler később elemzendő munkájában találkozunk politika és erkölcs viszonyának legalább elméleti felvetésével.

Mindez szintén problémamentes *citoyen pátoszt* hozott létre. A problémamentességet itt azért hangsúlyozzuk, mert ilyen *citoyen* pátoSSzal találkozunk és még találkozni fogunk a *narodnyik-nihilistáknál* is, de itt már tevékenységük, az egyéni terror, morális ellentmondásainak tudatosítása alapján és azzal együtt. Különösen erős és szenvedélyes ez a *citoyen pátosz* Jaurèsnél és Plehanovnál. Plehanov szerint az olyan morális tartás, mely nem csap át politikai tevékenységbe, tartalmatlan és értelmetlen: „Az individuumok tökéletesítik magukat, felszabadítják szellemüket, megtisztítják akaratukat. Ez természetesen kitűnő. De tökéletesedésük vagy oda vezet, hogy megváltoznak a társadalomban az emberek kölcsönös viszonyai — *s akkor az erkölcs politikába csap át* —, vagy nem érinti ezeket a viszonyokat, s akkor az erkölcs nemsokára stagnálni kezd; az egyének erkölcsi öntökéletesítése ekkor öncéllá válik, ami annyit jelent, hogy elveszti minden gyakorlati értelmét, és a tökéletesedett individuumoknak másokhoz való viszonyukban már nem szükségletük az

erkölctől tanácsot kérni. *Ez azonban annyit jelent, hogy az erkölcs megsemmisíti önmagát.*<sup>1</sup>

Szép és az adott korszakra valóban érvényes gondolatok ezek. De az, hogy Plehanov ebben minden korra és emberre érvényes tételt lát, mutatja, hogy elképzelhetetlen számára olyan kor, melyben nincsenek pozitív tartalmú mozgalmak, melyekben ezért a politikától való visszahúzódnás és az egyéni tökéletesedésre való korlátozódás is politikai tett lehet. Az ókori epikureizmus erkölcsi törekvéseit pl. ezek szerint egyértelműen el kellene vetni. Ezen elméleti gyengeség ellenére itt mégis a jogos pátoasz a lényeges. Mert olyan korokban, melyekben van és lehetséges viszonylag haladó tartalmakkal teli politikai harc, kétségtelen, hogy ez jóval magasabb erkölcsi tökéletességre *emelheti* az embert. S ilyen korokban a visszahúzódnás nem lehet nemes, mint az epikureusoké, hanem mindig magán viseli a filiszterség bélyegét.

Ezt a citoyen pátoaszt Plehanov is, mint Kautsky, az értelmes egoizmus elvének felújításával támasztja alá. A morális tökéletesedés az egyéni érdekekhez kapcsolódik, de az egyéni érdek csak az „általános” érdekért folyó harcban nyerhet kielégülést: De ezekkel a szavakkal: „általános érdek”, „elhagyjuk az *individuum és individuális erkölcs* álláspontját, és a társadalom, a politika álláspontjára helyezkedünk”.<sup>2</sup>

Mindenekelőtt érdekes, hogy Plehanovnál és Kautskynál egyaránt találkozunk — ha különböző formák között is — az erkölcs és priváterkölcsonosításával. Ha a valóság megváltoztatására és nem csak öntökéletesítésre törekszünk, akkor az erkölcs „politikába csap át”, ha az „általános érdek” vezeteti tetteinket, akkor a „politika álláspontjára helyezkedünk”. Látható mind ebből, hogy Plehanov és Kautsky — helyenként — az erkölcsöt valaminő külön *szférának* tekintették (privátszférának), s ezzel szemben a politikát egy másfajta szférának, mely az előbbinél — az erkölcsinél — általánosabb, magasabbrendű. Ugyanakkor: az „általánosra” való vonatkozást (a privátszféra elhagyását) azonosították a politikai tevékenységgel, holott az általánosra való közvetlen vonatkozás egészen különböző tevékenységtípusokban, illetve magatartásokban realizálódhatik. Most nem beszélünk olyan tevékenységtípusokról, mint a tudományos, a filozófiai vagy a művészi tevékenység. Csak arra utalunk — mint azt az epikureizmus említésekor már jeleztük —, hogy a politikai tevékenységtől való tartózkodás is lehet az „általánosra” való vonatkozás következménye, hogy az effajta általánosság motíválhatja legszemélyesebb cselekvéseimet és viszonyaimat is.

De térjünk vissza a politikai tevékenységhez. Az kétségtelenül igaz, hogy egy viszonylag progresszív, pozitív értéktartalmú politikai mozgalomban való aktív részvétel erkölcsiileg is magasabb fokra emelheti az embert a visszahúzódnó filiszternél. De az az igazság, hogy *emelheti*, még korántsem annyit jelent — mint ezt Plehanov hitte —, hogy *feltétlenül* és *minden vonatkozásban* de facto magasabbra is emeli. Plehanov egyértelmű, egyenes arány viszonyt tételezett a politikai aktivitás méretei, mértéke és az erkölcsi tökéletesedés között. Ez a leegyszerűsítés onnan származott, hogy figyelmen kívül hagyta az erkölcsi viszony differencia specifikáit, nem utolsósorban magát a *szándékot*. Nem tette kérdésessé, hogy egy politikai mozgalomhoz mindenki csupán az általános „érdekek”, célok megvalósításának egyértelmű motivációjával csat-

<sup>1</sup> G. V. Plehanov: „Izbrannije filozofszkije proizvegyenyija”, V, Moszkva 1958, 488.

<sup>2</sup> Uo. 489.

lakozik-e. De ez éppenséggel nem mindegy. Ugyanazon politikai mozgalomhoz lehet ugyanazon aktivitással, de egészen eltérő szándékkal csatlakozni. Egy haladó, pozitív értéktartalmú mozgalomhoz csatlakozhat valaki azért is, mert ebben látja karrierje megteremtésének feltételeit. Ezt a tényezőt pedig Plehanovnak figyelembe kellett volna vennie, hiszen éppen ő vallotta azt, hogy a szocialista mozgalom „a szükségszerűség” felismerésén alapul, tehát győzelme már előre biztosítva van. Egy törtető pedig mégsem ítéltethető meg erkölcsileg *ugyanúgy*, mint az az egyén, aki az ügynek a cél érdekében rendeli alá magát. Az, hogy a karrierista is „tökéletesedik” erkölcsileg a politikai tevékenységben, korántsem tekinthető bizonyosnak. Ez esetenként, egyénileg ítélandó meg. Mindezek természetesen közismert dolgok. Csak azért említettem őket, hogy lássuk: az erkölcsi viszony specifikumának fel nem ismerése vezette itt Plehanovot megint — jogos citoyen pátoszával együtt — a leegyszerűsítéshez.

Ám nemcsak az a probléma, hogy Plehanov a politikai tevékenység és morális tökéletesség intenzitása között mechanikus egyenes arányt tételez, hanem hogy magát a morális tökéletességet ellentmondásmentesnek fogja fel. A politikai tevékenységben formálódó morális fejlődés szerinte — az individualizmus önfejlesztésével szemben — semmiféle erkölcsi ellentmondást nem tartalmaz. Emlékezzünk: „Minél energikusabban harcol egy ember társadalmi eszményeinek megvalósításáért, minél nagyobb önfeláldozása ebben a harcban, annál magasabbra emelkedik az *erkölcsi fejlődés létrafokain*.”<sup>3</sup> S itt nem léphet fel semmiféle morális ellentmondás.

Meg kell állapítanunk, hogy a forradalmi demokrata Csernisevskij ezt a problémát sokkal összetettebben látta. Ő is, mint forradalmár, legmagasabbrendűnek a társadalmi tevékenységet értékelte, ő is úgy vélte, hogy csak ebben érheti el az ember az erkölcsi tökéletesedést. De ő látta azokat az erkölcsi ellentmondásokat is, melyek mindamellet és ezzel együtt a politikai tevékenységben létrejöttek. A politikai tevékenység útja — az ő szavaival élve — nem a Nyevszkij Proszpekt sima járdája. Ebben a tevékenységben az ember csizmája sáros lehet. Aki fél attól, hogy bepiszkítja magát, az ne vállalja magára ezt a tevékenységet. Tehát Csernisevskij látta, hogy a politikai tevékenység gyakran morális ellentmondásokkal jár és erkölcsi áldozatokat is követel. Gyakran bizonyos bűnök választását és vállalását is. Csernisevskij citoyen pátosza így mélyebb belátásból fakad, mint Kautskyé vagy Plehanové.

Hogy mennyire általános volt a citoyen pátosz ellentmondásmentessége, nemcsak Plehanovnál, de másoknál is, azt világosan jelzi az 1903-ban lezajlott vita Bernhardt, Mehring és Kautsky között a pártmorálról.

Bernhardt egy polgári politikussal száll vitába cikkében. E polgári politikus szemére veti a szociáldemokráciának, hogy hazudik tömegeinek. Bernhardt így védi meg pártját:

„Hart . . . helyteleníti, hogy a párt vezetői saját körükben a nap eseményeiről, saját pártjuknak ebben való részvételéről objektív ítéleteket alkotnak és nyilvánosan azután egészen másként beszélnek. A tény vitathatatlanul igaz. De Hart téved abban, hogy ez a tömegek miatt történik; ez a cél miatt történik.”<sup>4</sup>

Majd tovább:

„Ne hazudj, mondják, ahogy nekik ezt betanították, a filiszterek . . . A pártvezető . . . aki meggondolja, hogy a párttagok éppen most jöttek a tömegeből

<sup>3</sup> G. V. Plechanov: „Kunst und Literatur”, Dietz Verlag, Berlin 1955, 828.

<sup>4</sup> Idézi Kautsky „Parteimoral” c. cikkében, „Die Neue Zeit”, 1903/12, J. L. B. 602.

és ennek az eredetnek nyomait még magukon viselik, teljes tudatossággal ennek megfelelően irányítja tehát beszédét és hallgatását. Éretlen gyermekek előtt is elhallgatnak szülők és tanítók egyet s mást, más dolgokat bizonyos fokig másként magyaráznak, mint ahogy a valóságban látják, már csak a leegyszerűsítés kedvéért is, és senki sem szidja ezért őket hazugoknak.”<sup>5</sup>

Mind Mehring, mind Kautsky — teljesen jogosan — fel voltak háborodva ezeken a fejtegetéseken. De felháborodásukban nemcsak a megoldást utasították vissza, hanem egyúttal azt is, hogy *ilyen probléma egyáltalán felvethető*. Mehring szerint ez nem más, mint a nietzscheanizmus alkalmazása a pártmorálra. Kautsky pedig azt írja: lehet, hogy *más* pártoknál tényleg léteznek ilyen jelenségek, de a szociáldemokráciától ez mindig távol állt és távol is fog állni.

Pedig itt politika és morál egy reális ellentmondása van felvetve. Most zárjuk azt a kérdést, hogy nincs olyan párt, mely ellenségeinek mindig és minden körülmények között igazat mondana. Problémánk az: egyáltalán szükségessé válhat-e, hogy egy párt saját tömegeinek bizonyos konkrét körülmények között ne mondjon igazat vagy ne mondja meg a teljes igazságot? S még tovább szűkítve kérdésünket: előfordulhat-e ilyen haladó tartalmú tömegpártnál?

E kérdést munkánk keretei között természetesen nemhogy kimeríthetnénk, de még kiterjedtségének körvonalait sem tudjuk jelezni. Csak arra korlátozódunk tehát, ami Kautsky és Mehring álláspontjának megítéléséhez szükséges.

Kétségtelen, hogy a társadalmi fejlődés lényege tekintetében haladó tartalmú tömegpárt nem hazudhat tömegeinek, hiszen éppen az igazságból nyeri erejét és tömegeit. Ez választja el a reakciós tartalmú tömegpártoktól, pl. a fasiszta pártoktól. Az előbbiből következik, hogy haladó tartalmú tömegpárt vezetői nem titkolhatják el tömegeik előtt az objektív fejlődésnek azokat az ellentmondásait, melyekbe beleütköztek, a viszonylagos kerülőutaknak mint kerülőutaknak a szükségességét, még akkor sem, ha ezek nem voltak előre láthatók, tehát ha esetleg ellentmondanak korábbi tételeknek és próféciáknak. Nem titkolhatják el megint csak azért, mert ennek „eltitkolásával” elmélet és gyakorlat között olyan szakadék keletkezik, melyet a tömegek igen hamar észlelnek, s melynek észlelésével pártjuktól érzésben és gyakorlatban szükségszerűen eltávolodnak. A hazugság károssága ezekben az esetekben nem mint morális kérdés vetődik fel, hiszen ez *politikailag is ártalmas*. Hogy itt mennyire nem csupán és nem elsősorban erkölcsi kérdésről van szó, mutatja az, hogy az elmélet és gyakorlat közötti szakadékot a tömegek akkor is hazugságnak érzékelik, ha a vezetők részéről egyáltalán nincs szó tényleges megtévesztési szándékról, hanem egyszerűen arról, hogy az újszituációt, annak bonyolultságát, ellentmondását korábbi és jelenlegi elméleteikkel maguk sem veszik észre és nem tudatosítják.

Míg az előbbi esetekben a hazugság politikailag és morálisan ártalmas, tehát itt politika és morál között semmiféle belső konfliktus nem jöhet létre, minden párt életében vannak olyan *egyes konkrét esetek*, egyes tények és egyes célkitűzések, melyeket illetően a megtévesztés vagy legalábbis a hallgatás — ami hallgatólagos megtévesztés — elkerülhetetlen. Így pl. — illegális pártnál — egyes konspirációs titkokat kétségtelenül el kell hallgatni, sőt, ebben a vonatkozásban egyszerűen megtévesztésre van szükség. De ez nem okvetlenül csak konspirációs titkoknál van így. Az *egyes esetekben* való megtévesztés lehet politikailag helyes, ami azonban nem szünteti meg a benne rejlő morális ellent-

<sup>5</sup> Uo. 604.

mondást az egyes ember számára. Itt tehát az erkölcs és politika közötti egység már igen éles ellentmondásokon alapuló egység. Ismétlem, ez az ellentmondás csak addig a fokig nevezhető szükségesnek, s addig a pontig ad minden morális negativitás ellenére is az egyes ember számára morális felmentést, amíg nem jön létre elmélet és gyakorlat ellentéte. (Ennek az ellentétnek persze nemcsak az a jelenség lehet az egyetlen oka, melyet az előbbieken kiragadtunk.) Kétségtelen, hogy nincs olyan politika és nincs olyan párt — legyen az a leg-haladóbb és legtisztább —, amely ebben a vonatkozásban a hazugságot teljesen ki tudja kerülni. Bár nem ismerem minden részletében az általunk tárgyalt kor szociáldemokráciájának történetét, bizonyos vagyok benne, hogy ilyen természetű hazugságok nem voltak ott sem kikerülhetők.

Azért elemeztem ezt a kérdést viszonylag hosszan, mert itt két alapvető morális magatartásnak, a hipokrizis és a cinizmus magatartásának kérdésével találjuk magunkat szemközt. Bernhardt álláspontja kétségtelenül cinikus. Miután ő sem választja el a hazugság különböző típusait, helyesli minden hazugságot és megtévesztést. Helyesli őket politikailag és ezzel úgy gondolja, hogy egyúttal morális mivoltukat is igazolja. Ő is mechanikus kapcsolatot tételez erkölcs és politika között. Csakhogy Plehanov azt állította, hogy minden haladó politika egyúttal morális is, míg Bernhardt azt, hogy minden immorális jogosult és elveszti immorális jellegét, feltéve, ha haladó célokat szolgál. Két, *tartalmában* lényegesen különböző álláspontról van szó. Az egyik szerint a „szent” cél eszköze okvetlenül szent — ez legrosszabb esetben naivitás —, másik szerint a cél szentesíti az eszközt — ez pedig nyílt cinizmus. Bernhardt emellett nézeteinek igazolására olyan, az abszolút monarchia idejéből ránk maradt ízetlen hasonlatokkal él, mint a gyermekek és a néptömegek összevetése, elfelejtve azt, hogy a néptömegek felnőtt emberekből állnak, akiknek osztálytudata és élettapasztalatai lehetővé és szükségessé teszik a tényleges igazság megismerését. Mehringnek teljesen igaza van, mikor Bernhardt nietzscheanizmusáról beszél.

De mit mondjunk arról az álláspontról, mely e probléma felvetését minden vonatkozásban értelmetlennek tartja és a probléma létét is tagadja? Azt, hogy helyesen tagadja a hazugság szükségességének általános hirdetését, mert ez a hazugság amellett, hogy nem szükséges, káros is. De helytelen, hogy nem különbözteti meg ettől azt a hazugságtípust, mely lehetséges és mely egyszerűen *létezik*. Ennek a létezőnek nem létező problémaként való taglalása szintén hasadékot teremt elmélet és gyakorlat között, és következetes alkalmazásban hipokrizishez vezet. Mert a hipokrizis a tényleges erkölcsi konfliktusok eltagadásának gyermeke. Mindezzel korántsem akartam állítani, hogy Kautsky vagy Mehring hipokraták voltak. Csupán azt, hogy morál és politika lehetséges ellentéteinek fel nem ismerése olyan objektív veszélyeket rejt magában, mely bizonyos körülmények között hipokrizishez vezethet. Persze csak spontán, mondhatnók, objektív hipokrizishez. Mert a kifejtett, az abszolút hipokrizis az ellentét *felismerésének és tudásának tudatos elhallgatásán, tudatos megtévesztésén* alapul. Ez ellen a tényleges ellentmondások nyílt felfedése és minden konkrét körülmények közötti nyílt kimondása a legjobb preventív eszköz.

---

Eddig azokról a gondolkodókról beszéltünk, akik nem látták a politikai cselekvésben felmerülő lehetséges erkölcsi ellentmondásokat. Most vessünk egy pillantást az ellenkező álláspontra. Sorel, éppen úgy, mint Bernhardt, lát

ilyen ellentmondásokat, sőt, ott is lát, ahol ilyenek nincsenek. De ő Bernhardt-tal szemben ebből minden politikai cselekvés negativitására és ezért elvetésére következtet.

Sorel a politikus embereket megvetően optimistáknak nevezi. Ő nem szereti az optimistákat, mint amilyenek a görögök voltak — közöttük elsősorban Szókratész — vagy a reneszánsz emberei. Ezeket a politikus optimistákat könnyen kielégítik a kis reformok, és ha egyszer uralomra kerülnek, a boldogság gyors bekövetkezésének elmaradásaért majd mindig az egyeseket okolják. Ezért az optimisták kegyetlenek. Ezzel szemben szereti a keresztény és kálvinista pesszimizmust. A pesszimista determinista ezért nem bízik a politikai cselekvésben, csak a katasztrófában.

A politikai cselekvés vezetett el Sorel szerint a szocialista parlamentarizmus-hoz, mely a munkásosztály történelmi hivatásának feladásával egyértelmű.

Sorelnak a politika ellen felhozott konkrét érveivel a következőkben — az erőszak kérdését tárgyalva — még találkozunk. Egyelőre elég leszögezni annyit, hogy az opportunistá politika Sorel azonosította a politikával általában. S ezen túlmenően, opportunistá politikának bélyegzett mindent, ami nem is volt az. Opportunizmus címen elítélte pl. a munkásosztály bárminő beavatkozását a polgárság politikai küzdelmeibe. A politikával szembeni negatív álláspontja így kölcsönhatásban van minden hagyomány elvetésére vonatkozó elméletével, a munkásosztálynak más osztályoktól való elszigetelési törekvéseivel, minden politikai intézmény anarchista elvetésével, minden evolúcióra való törekvés elítélésével. Akinek szemében a citoyen elvetendő, polgári, gyanús, illuzionista és optimista, hogyan érezhetné magában és becsülhetné másokban a citoyen pátozt?

Az egyetlen munka, melyben politika és morál kérdése konkrétan és differenciáltabban vetődik fel: Max Adler „Politika és morál” c. broszúrája. A broszúra 1918-ban, a világháború felvetette problémák hatására íródott. Miért tárgyalunk ilyen viszonylag késői munkát e tanulmány keretei között? Azért, mert a problémák felvetése és megoldása még tipikusan az általunk tárgyalt korra jellemző. Ha pl. e kérdés O. Bauer számára 1905-ben felvetődik, bizonyosan ugyanilyen választ ad rá. Elöljáróban még meg kell jegyezni, hogy e kor politikai harcainak körülményei között igen progresszív munkáról van szó. A mű az imperialista ideológiák ellen íródik és a szovjet békedekrétum dicséretével fejeződik be. Ezért jogos témánk követelményei szerint Adler egész életművétől is elszigetelve vizsgálni

Adler polémiája egyrészt Scholz és O. Baumgarten, másrészt Vierkandt ellen irányul. Az első kettő az imperialista agresszió védelmére vállalkozott. Szerintük a „növekedés” eszméje szentesíti az érdekében felhasznált eszközöket. Az utóbbi a háborút véletlennek tartja a kapitalista állam szempontjából. A háborúkat ki lehetne küszöbölni, ha a politikát „etizálnánk”.

Adler mindkét állásponttal szembenáll.

Adler azt állítja, hogy az osztálytársadalmak körülményei között politika és morál ellentéte szükségszerű. „Akkor természetesen politika és erkölcs reménytelen ellentétbe jut, mert az erkölcs mint az emberi közös akarat rendszere sohasem változtatható át egyes osztályok különleges érdekeinek igazolójává.”<sup>6</sup> De már ebben a tendenciájában helyes kiindulópontban is világossá

<sup>6</sup> Max Adler: „Politik und Moral”, Verlag Naturwissenschaften, Lipcse 1918, 21.

válik Adler alapvető elméleti gyöngesége. Az ti., hogy bár helyesen látja, hogy minden osztályerkölcs elidegenedett erkölcs, ebből arra következtet, hogy minden politika — mint osztálypolitika — morális tartalma vagy tartalmi lehetősége negatív, sőt *egyaránt* negatív.

Ebből a szempontból vizsgálja meg cél és eszköz viszonyát is. Tagadja a „cél szentesíti az eszközt” gondolatát. Akkor sem lehet szó szentesítésről, ha a cél a *közérdeket* fejezi ki: „De semmiképp sem következnek a közérdek ilyen előtérbe állításából, hogy képes lenne egy erkölcstelen cselekedetet erkölcsössé változtatni.”<sup>7</sup> Sőt, a későbbiekben tagadja, hogy ilyesmiről egyáltalán szó lehet: „Ahol tehát erkölcstelen erők és eszközök válnak szükségessé, ez biztos jele annak, hogy már nem lehet szó az egész javáról, ha még ezt a névjegyet fenni is tartják.”<sup>8</sup> Ahol immoralis eszközre van szükség, ott elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol az adott társadalom számára *nincs tovább*. „Ekkor nem egy más erkölcs szükséges, hanem egy más életrendszer.”<sup>9</sup>

A következtetés első fele szemelláthatóan téves. A történelemből jól tudhatjuk — s e példákat Adler is jól ismerte —, hogy immoralis eszközök felhasználása egy célhoz korántsem jelenti az egyes társadalmak életében a „nincs tovább”-ot. Az immoralis eszközök felhasználásában a feltörekvő burzsoázia sem volt éppen kicsinyes, s hol voltunk még akkor a „nincs tovább”-tól. S nem a burzsoázia itt az egyetlen példa. — Adler álláspontja persze érthető. A kapitalizmus szülte világháborúban sokak előtt *hirtelen* vált láthatóvá, hogy a látszólag békés és „erkölcsös” imperializmus mennyire lerombolta az egyes emberek erkölcsi erőtartalmát — ez majd csak a fasizmusban nyilvánult meg még ennél is élesebben —, s ebből vonta le a konkrét „nincs tovább” következtetést. Mindez azonban nem változtat a következtetés egyoldalúságán.

De ehhez a téves következtetéshez maga a kiindulópont vezetett belső következetességgel. Semmiféle közérdek nem tehet valami „erkölcstelen” erkölcsössé, az egész javát nem szolgálhatják *soha* erkölcstelen eszközök — állítja. De mi szolgálja az osztálytársadalmakban az „egész javát”? Mi az „egész”? Az emberiség? De hiszen akkor semmiféle politika nem lehet semmiféle vonatkozásban erkölcsi tartalmú! Az egyik osztály osztálypolitikájában — még ha az haladó is — sok minden nem szolgálja a másik javát. Az egyik nemzet nemzeti politikája többnyire szemben áll más nemzetek tagjainak „jával”. A francia forradalom sem szolgálta az egész javát! Egyrészt nem a nemesekét. Másrészt a munkásokét is csak bizonyos vonatkozásokban. Ezzel az „egész javával” — legalábbis az osztálytársadalmak történetében — nem jutunk célhoz.

Ígaza van Adlernak, mikor visszautasítja a „cél szentesíti az eszközt” elméletét, minthogy ez a hitvány célok hazugsága. Ugyanakkor elkerüli a figyelmét, hogy maga a kérdésfelvetés helytelen. Mert minden célnak megvannak a maga adekvát eszközei. Ha egy célhoz az adekvát eszközöket használjuk fel, akkor nincs szükségük „külön” szentesítésre. A túlnyomóan negatív értéktartalmú célokhoz többnyire a negatív értéktartalmú eszközök az adekvátak. (Az imperialista háború folytatása mint *cél* negatív értéktartalmú, így eszközei ehhez adekvátak.) Egy pozitív értéktartalmú cél (így a szocializmus) megvalósításának eszközei viszont nem lehetnek túlnyomóan és folyamatosan negatív-

<sup>7</sup> Uo. 28.

<sup>8</sup> Uo. 29.

<sup>9</sup> Uo.

vak, mert akkor *nem vezetnek* a célhoz, tehát inadekvátak ahhoz. Arról már beszéltünk, hogy egyes esetekben morálisan ellentmondó eszközöket e cél érdekében is kell használni, de mindig annak *tudatosításával*, hogy itt a cél értéktartalmával ellentétes eszközről van szó. A fentiekből következik, hogy „a cél szentesíti az eszközt” is mindkét esetben (negatív vagy pozitív célok esetében) irreleváns megállapítás. De kétségtelenül pregnáns ideológiai tartalommal. Mert míg a „cél szentesíti az eszközt” a politikai aktivitás negatív cél-tartalmának eltakarására hivatott, addig a „cél nem szentesíti az eszközt” a politikai harctól való visszahúzódás ideológiája.

Ezt a következtetést aztán Adler le is vonja. Idézi Goethe mondását: „A cselekvő mindig híján van a lelkiismeretnek; csak a szemlélőnek van lelkiismerete.”<sup>10</sup> — Ezt a gondolatot pedig úgy interpretálja, hogy aki morális akar maradni a jelen körülményei között, az nem vehet részt a politika „tobzódásában”. Annak vissza kell húzódnia a „magánmorálba”. Az „állami morál” hipokrita, de a „magánmorál” *igazi* erkölcs. Még hozzá egyetemes érvényességű.

Ez az elmélet *minden* tevékenység tagadásához vezetne. De Adler, mint szocialista, mégsem óhajt ide konkludálni. Azt akarja végül is megvizsgálni, hogy az erkölcs *milyen felfogása* mellett lehet erkölcsösen cselekedni? Semmiképp sem azon tudat alapján, hogy helyesnek látott céljaim érdekében másokat is e cél megvalósítása irányában politikai cselekvésre késztetek. Ez szerinte hegelianus morál lenne. A hegeli morál azonban Adler koncepciójában sovíniszta, mert hiszen mindenki elmondhatja, hogy ismeri a világtörténelem célját. (Ez természetesen nem igaz. De nem szükséges a „világtörténelem célját” ismernem, hogy egy mozgalom, akció céljait választhassam, s azok választására másokat is rábeszéljek.) A megoldás az, hogy cselekedjen mindenki privátmoráljának megfelelően. Mivel a privátmorál az örök és általános, ennek követése olyan cselekvéshez vezet, mely az adott társadalmat felszámolja, s a privátmorált általános morállá teszi. „Nem szükséges egy különleges morálhoz eljutni, csak magukat azokat az állapotokat és érdekeket kell megváltoztatni, melyek az általános morált érvényesülésében akadályozzák.”<sup>11</sup>

Az örök, társadalmi választástól független „privátmorál” ilyen merev elválasztása az ördögtől eredt politikától elméletileg ugyanolyan utópizmusához vezet, mint amit az általunk elemzett kor számos más gondolkodójánál már tapasztaltunk. Ha a szocializmusban azon nyomban megvalósul az „örök morál”, akkor ott természetesen vagy nem lesz politika, vagy pedig a politika nem fog semmi morális ellentmondást tartalmazni. S Adler következtetése valóban az, hogy a kapitalizmus felszámolása azonnal *abszolút* morálissá teszi majd a politikát. S mivel ő a szocializmusban tételezi az államot, ahhoz az abszurditáshoz jut, hogy az osztálytársadalmakban az állam ugyan szembenállt az erkölccsel, de a *szocializmusban az állam az erkölcs megvalósítója lesz*. Politika és morál tehát az osztálytársadalmakban abszolút ellentét, a szocializmusban abszolút egység.

S végül mit jelentett mindez a gyakorlat számára? Ha a helyes cselekvés csak a „privátmorálnak” megfelelő cselekvés, a gyakorlati politika piszkától való tartózkodás, igen kevés az esély ahhoz, hogy az adott társadalmat megváltoztassuk. Akkor a kapitalizmus „nincs tovább”-ja csak regisztrálás vagy legfeljebb kétségbeesett felkiáltás marad, de nem változik „megteszem a ma-

<sup>10</sup> Idézi Adler: uo. 34.

<sup>11</sup> Uo. 33.

gamét azért, hogy ne legyen tovább"-á. Az a kétségbeesés pedig, mely nem változik cselekvéssé, mit sem ér.

Míg Plehanov és Kautsky a haladó politikai tevékenységért lelkesedett, míg Sorel a haladó politikai tevékenységet is elveti, addig Adler csak reakciós politikai tevékenységet tételez. Mert Adler — mint láttuk — a munkáspolitikai kérdését fel sem veti. Pedig itt foglalkozhatott volna azzal a *konkrét problémával*, mennyire volt morálisan is negatív a szociáldemokrácia részvétele a háborúban. Bár lehetséges, hogy éppen ennek a ténynek következménye, hogy nem ítéli el ugyan a párt politikáját, mégsem ezt tartja a cselekvés helyes útjának általában.

#### b) A BLANQUIZMUS KÍSÉRTETE ÉS AZ EGYETEMES SZTRÁJK MÍTOSZA

Hogy a politika erkölcsi ellentmondásosságának tényét a korabeli szociáldemokrata ideológusok nem fedték fel, abban nagy része volt annak, hogy az erőszak problémája, ami ennek az ellentmondásosságnak tényét mindig újra és újra közvetlenül előtérbe állítja, egyáltalában nem játszott náluk szerepet. Amennyiben foglalkoztak vele, akkor vagy csupán negatívan — mint az egyéni terror és a blanquizmus kritikájánál —, vagy a proletárforradalomra utalva pozitívan ugyan, de nem mint a nap, mint a jelen tevékenységre készítő aktuális kérdésével. Nem volt számukban aktuális a másik kérdéskomplexum, amely ezt az ellentmondást más síkon, de szintén felvetette, a bürokrácia problémája sem. Mindezeket a kérdéseket így elsősorban nem marxista szocialisták feszegették.

Mielőtt az erőszakkal kapcsolatban felvetődő néhány probléma elemzésébe belefognánk, meg kell jegyeznünk, hogy azokkal a polémiákkal, melyek Lenin proletárdiktatúra-interpretációja ellen irányultak, e korszak tárgyalásának keretei között megint csak nem foglalkozhatunk. Mondhatnánk, hogy elemzésünk tárgya e kérdéskomplexum erkölcsi tartalma a proletárdiktatúra elmélete és gyakorlata aktuális felvetődésének koráig.

Az addigi történelem klasszikus győztes forradalma a francia forradalom volt. E kor szocialistáinak elképzelései az erőszakról ezért nem utolsósorban a francia forradalomhoz való viszonyukban tükröződtek. Különösen abban, hogyan ítélték meg a *jakobinus* uralom tetteit s mit tekintettek jakobinizmusnak.

Jaurès — aki könyvet írt a francia forradalomról — lángol Robespierre-ért és a jakobinizmusért. Szemében a jakobinizmus tettei minden forradalmi tett példái és előképei. Igazat ad nekik Danton és az hébertisták kivégzésében, mert hiszen a forradalom nem adott időt vitatkozásra és meggyőzésre. Büszkeséggel ír a királygyilkosságról, arról, hogy a francia „királygyilkos nép”. Csupán a szeptemberi gyilkosságokat ítéli el, mert azok a gyávaság szüleményei és szükségtelenek voltak. Itt fűzzük hozzá, hogy Jaurèsnek az a kijelentése, mely szerint az erőszak a gyengeség jele, s melyért Sorel olyan kitartóan támadta, az uralkodó pozícióban levő osztály erőszakára vonatkozott — s ezt illetően van is benne némi igazság. A *francia forradalomban* is csak a szükség-telen, a „gyávaságból eredő” erőszakot, mint amilyennek a szeptemberi vérengzéseket ítélte, tekintette a gyengeség jelének. Ez pedig semmiképp sem bizonyítéka az opportunizmusnak, mint Sorel állította.

Forradalom és jakobinizmus iránti rajongásában azonban Jaurès kétség-telenül nem tud néhány tényleges problémával szembenézni. Az egyik — amit nemcsak a szindikalisták és anarchisták, hanem Kautsky is problémának látott

— az, hogy a jakobinus diktatúrát kisebbség gyakorolta a többségen. Jaurès ezt a problémát azzal tolja félre, hogy a jakobinizmus végrehajtotta társadalmi forradalom az egész nép akaratát fejezte ki, s hogy a társadalom forradalmi átalakításával a nép egyedeinek nagy többsége egyetértett. De az egyetértés az átalakulás *tartalmával* nem jelentett mindig egyetértést annak *módszereivel*. Olyan tény ez, amit Jaurès kortársa, Anatole France kitűnően ábrázolt híres regényében. Mi nem a jakobinizmus iránti rajongást rójuk fel Jaurèsnek, hanem azt, hogy ez a rajongás együtt járt bizonyos fontos belső ellentmondások eltagadásával.

Hasonló a helyzet a jakobinizmus moráljának megítélésénél. Jaurès kitűnően elemezte Robespierre erkölcsi tartásának egy lényeges vonását: „benne megvolt az erényesség magabiztossága, az a tirannikus szokás, hogy mindent saját lelkiismeretének mércéjén mérjen meg”.<sup>12</sup> De ezt csak leírja, anélkül, hogy kritizálná, anélkül, hogy megmutatná, mennyire elfogadhatatlan ez a tirannikus morál csak viszonylag hosszabb időre is a néptömegek számára.

A jakobinus terror és morál szinte ellentmondásmentes igenlése is mutatja, milyen erősen gyökeredzett Jaurès citoyen pátosza a francia hagyományban; kifejeződése volt többek között annak is, hogy nála az állam kritikája egyáltalán nem játszott szerepet. Az államszervezet Jaurès szerint egyaránt felhasználható jóra és rosszra. Ezért váltja ki ő még jobban a szindikalisták és anarchisták ellenszenvét, mint azok a politikusok, akik valóban opportunisták, de legalább elméletben ostromozzák az államot. Ezt az elméleti gyengeséget nem akarjuk mentesíteni, ha megmutatjuk kapcsolatát éppen a forradalmi hagyományhoz való ragaszkodással.

Az „erény és terror” iránti szimpátiától vezettetve Jaurès a blanquizmust sem veti el a *limine*. Amit kárhoztat benne, az az összeesküvő forma. Ő a széles munkástömegmozgalmat óhajtotta összekapcsolni a jakobinizmus és blanquizmus hagyományaival. Tehát olyan szocialista, akiben a forradalmi citoyen polgár bizonyos fokig megőrződik. Ennek hatását egyes politikai kérdésekben való állásfoglalására a későbbiekben még látni fogjuk.

Kautsky a jakobinizmussal szemben sokkal nagyobb fenntartással élt, mint Jaurès. A jakobinizmus és szocializmus között az ellentétek az alapvetők és nem az azonosságok. A jakobinus illúzió szerinte abban áll, hogy egy forradalmár kisebbség meghódíthatja és szolgálatába állíthatja az államhatalmat. Marxban az az új — mondja Kautsky —, hogy elvetette az összeesküvő formákat és helyükbe a demokratikus formákat állította. Ez önmagában még igaz lenne. De a „demokratikus formák” realizálását Kautsky úgy képzelte el, hogy valamely választáson a munkáspárt előbb-utóbb meg fogja haladni a bővös 50%-ot, s így fog hatalomra jutni a többség akarata jóvoltából. Ez azonban egyben a forradalom feladását is jelenti. Bernstein volt az, aki a „blanquizmus”-t végül is nem a marxi koncepciótól való „elhajlásként” értelmezte, hanem a szocialista blanquizmus forrásaként magát a marxi forradalomelméletet jelölte meg. Szerinte magában Marxban realizálódik egy régi és egy új koncepció ellentmondása. A szocialisták feladata szerinte kiküszöbölni a blanquista maradványokat — beleértve a forradalmi eszközöket — a marxi hagyatékból. A későbbiekben — Leninnel vitatkozva — Kautsky is erre az álláspontra helyezkedett. A proletárdiktatúra elméletében — így Kautsky — Marx

<sup>12</sup> Jean Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1949, 137.

jakobinus illúziói tükröződnek; Lenin ezekhez és nem az „igazi” (értsd: tisztán ökonomiai) marxizmushoz csatlakozott.

A II. Internacionálé ideológusainak véleménye a jakobinizmusról és blanquizmusról tehát — mint láttuk — két véglet között mozgott, vagy az egyik, vagy a másik véglethez állva közelebb. Ez persze megint csak azért történhetett így, mert a forradalmi erőszak problémáját a *jelen* számukra aktuálisan nem vetette fel *saját gyakorlatukban*. Oroszországban sem, mert hiszen az ott alkalmazott erőszak — az 1905-ös forradalomé is — evidensen *polgári* demokratikus célkitűzésű volt, ott tehát a polgári forradalom módszereinek alkalmazását többnyire szükségesnek látták.

Mindezt nem azért mondtam el, mintha szándékomban lenne e kor gondolkodóinak az erőszak különböző formáihoz való konkrét állásfoglalását vizsgálni és kritika tárgyává tenni. Ez a történészek feladata. Csak annyit jeleztem mindebből, ami Sorel erőszakelméletének s ezen elmélet etikai tartalmának megértéséhez feltétlenül szükséges volt.

---

Sorel Jaurès jakobinizmusában és Kautskyék antijakobinizmusában *ugyanazt* látja: negatív magatartást a proletariátus egészen új típusú erőszakával szemben. Hogy ez az egyiknél a polgári erőszak bizonyos történeti korszakának dicséretével párosul, a másiknál ennek kritikájával, az a közös lényegen szerinte mit sem változtat.

Sorel — velük szemben — az igazi proletárerőszak elméletének megteremtésére törekszik.

Szerinte az *igazi* erőszak nem az, amit általában erőszaknak neveznek. Általában a *kényszerítést* nevezik erőszaknak, azt, mikor egy hatalom vagy ember valakit valamilyen eszközzel akarata ellenére bizonyos tettekre kényszerít. Félreértések elkerülése végett tehát meg kell különböztetni az erőszak két formáját. Az egyik a *hatalom* (pouvoir), a másik a szoros értelemben vett *erőszak* (force). A hatalom negatív, az erőszak pozitív. A hatalom az állammal kapcsolódik össze, az erőszak független az államtól, a hatalom politikai tartalmú, az erőszak független a politikától, a hatalom erkölcsi degenerációhoz vezet, az erőszak erkölcsileg felemeli az embert és az emberiséget. Röviden: „mondhatnánk, hogy a hatalom célja egy olyan sajátos szociális rend rendszerezését felállítani, melyben a kisebbség uralkodik: míg az erőszak ugyanezen rend szétrombolására törekszik.”<sup>13</sup> A proletariátusnak tehát nem hatalomra, hanem erőszakra kell törekednie. Az erőszak formája az egyetemes sztrájk mint háború. Az egyetemes sztrájk „háborús cselekedet”.

Mielőtt Sorel gondolatmenetét tovább ismertetnénk, meg kell állnunk. Kétségtelen, hogy ebben a koncepcióban számos jogos gondolat rejlik. Elsősorban az, amit Marx és Engels is már számtalanszor kifejtettek, hogy ti. az az erőszak, amelyet az elnyomott többség gyakorol, más, mint az, melyet különböző kisebbségek gyakorolnak, s hogy ennek következtében nem lehet „erőszakról általában” beszélni. Másodszor az, hogy más az értéke s ezen belül erkölcsi értéke is annak az erőszaknak, amelyet mozgásban levő forradalmi néptömeg gyakorol, mint annak, amelyet valamely stagnáns államhatalom permanensen használ fel. A forradalmi harcban a tömegek által gyakorolt

<sup>13</sup> „Über die Gewalt von Georg Sorel”, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1906, 204.

erőszaknak egészen más morális pátosza van, mint az államhatalom erőszakának, melyben még akkor is sok az erkölcsileg negatív, a büntetőt és büntetetett megalázó elem, ha maga az államhatalom gazdaságilag és politikailag viszonylag vagy akár a maga egészében progresszív is. Kétségtelen, hogy más típusú erőszak az, melyet a tömeg közvetlenül önmagáért és önmaga érdekében alkalmaz, mint az, melyet valaminő, egy a néptől bizonyos fokig már elidegenedett stabil államhatalom gyakorol. Még ebben a legszélsőségesebb esetben is más, ha ez az államhatalom az erőszakot nem a nép ellen alkalmazza, hanem a nép érdekében gyakorolja. Helyes tehát, ha az erőszak formáit nemcsak abból a szempontból különböztetjük meg, hogy milyen *célból* és minek *érdekében* gyakorolják, hanem abból a lényeges szempontból is, hogy közvetlenül ki *által* valósul meg. S ebben a megkülönböztetésben esetleg használhatjuk a *soreli* kifejezéseket is. A tömegek által gyakorolt erőszakot így nevezhetjük erőszaknak, a nem közvetlenül mozgásban levő tömegektől elkülönült apparátus által gyakorolt erőszakot tartalmától elvonatkoztatva hatalomnak.

Ez a tartalomtól való elvonatkoztatás azonban csak viszonylagos lehet. Az erőszak *célja* s az, hogy *objektíve* *minek* vagy *kinek* *érdekét* szolgálja, kifejeződik az erőszak formájában akkor is, ha ez hatalom. A hatalomnak is vannak különböző megnyilvánulási formái, melyekben éppen különböző tartalmak fejeződnek ki. Ezért a nép számára a hatalmon belüli ilyen formadifferenciák sem közömbösek. Elsősorban az nem közömbös, hogy olyan hatalomról van-e szó, mely bizonyos vonatkozásokban vagy lényegében népi törekvéseket fejez ki, de az sem közömbös, hogy a hatalomnak olyan formája van-e vagy sem, mely a népi törekvésekért folytatott harcban nagyobb vagy kisebb mozgásterületet hagy. — Ugyanakkor olyan erőszakot, nép által végrehajtott erőszakot, melynek *egyáltalában nem lennének hatalmi tartalmai*, nem ismerünk és nem is ismerhetünk. Mert az erőszak semmitmondó, üres szóvá válik, ha nem rendelkezik bizonyos hatalmi kényszerítés eszközeivel. Amikor majd a kommunizmusban a nép közvetlenül, államhatalmi szerv nélkül oszt bűnökért büntetést, ezt történelmi értelemben már egyáltalán erőszaknak sem lehet nevezni.

Sorel azonban erőszak és hatalom valóban reális ellentétét egyedüli, kizárólagos és tagjait kölcsönösen kizáró ellentmondáspárrá merevítette. Az, hogy itt a két típus reális dialektikáját nem fedte fel, szükségszerűen fakad *minden* politikával szembeni visszaautasító magatartásából.

Mert nemcsak arról van szó, hogy minden politikát elutasít, hanem minden politikát *egyaránt* utasít el. Nemcsak arról van szó, hogy minden államot mint hatalmi szervet elutasít, hanem hogy minden államot tartalmától függetlenül *egyaránt* utasít el: „A parlamenti szocialisták . . . megrögződtek a régi államkultuszban; jól fel vannak tehát készülve arra, hogy az *ancien régime* és a *forradalom* összes gonosztettét elkövessék.” (Kiemelés tőlem. — H. Á.)<sup>14</sup> Jaurès-nek szemére veti, hogy megvédte a jakobinus államot és Robespierre-t Desmoulins ellen. S gondolatmenetét azzal is fejezi be, hogy nem tudja, mi a különbség a jakobinus diktatúra és az inkvizíció között.

Mit érdekli Sorelt, hogy a jakobinus diktatúra minden tényleges szörnyűsége ellenére is az emberiség egyik „csodálatos napfelkeltéje” volt, míg az inkvizíció hatalmának növekedése az ellenreformáció szülötte. Sorel logikája szerint hatalom = hatalom. A hatalom nem erőszak. Ami nem jó, az rossz. — De a történelmet nem lehet ezzel a logikával megítélni.

<sup>14</sup> Uo. 124.

Ugyanezek a merev ellentmondások jellemzik Sorel koncepcióit a jövő vonatkozásában is.

Megint egy igazságból indul ki. Ez pedig az, hogy a proletár erőszak nem lehet régi korok erőszaktipusainak egyszerű utánzata, hanem valami újnak kell lennie az előbbiekhöz képest. De ez az „új” az ő szemében annyit jelent, hogy szakítani kell a harc *minden* eddig ismert módszerével. Kritizálja a politikai sztrájk jelszavát. A politikai sztrájk jelszava szerinte a gazdasági kategóriák helyébe megint a régi „elégedettek” és „elégedetlenek” kategóriáját állítja. Összekeveri a frontokat, a proletariátus oldalára nem-proletár elemeket hoz, melyeknek vannak a proletariátushoz hasonló törekvéseik stb. Az egyetemes politikai sztrájkból csak a proletariátus diktatúrája születhetne meg, ami, mint minden állam, megint csak politikusok kis csoportjának diktatúrája lenne. Így a szocialista forradalom eredménye „csodaszép szolgaság” volna, melyben az állam felfalná a „nem igazi állam” elméletének ellenfeleit.

Itt megint meg kell állapítanunk, hogy Sorel szokatlanul konzekvens gondolkodó. Ebben a korban úgyszólván az egyetlen, aki képes végiggondolni, hogy az általános politikai sztrájk koncepciója, amit különben ebben az időben Kautsky is hirdetett, megvalósulva okvetlenül a proletariátus diktatúrájához vezet. (Ezt a konzekvenciát a II. Internacionálé teoretikusai sohasem akarták levonni.) S konzekvensen gondolkodva látja azt is, hogy a proletárdiktatúrát naivitás a tömegek közvetlen, direkt és állandó akciócselekedetének felfogni; hogy az is állam, még akkor is, ha „nem igazi” állam. Tehát tartalmazza az államhatalom számos ellentmondását, politikait is, erkölcsit is, és bizony gyakran alkalmaz erőszakot nemcsak az osztályellenséggel szemben, hanem azokkal szemben is, akik, mint Sorel, a proletariátus érdekében, vagy igazi érdeke egy részének felismerésével, szállnak szembe vele. Előre látja, hogy a politikai harc és politikai forradalom csak olyan új államhoz vezethet, melyben sok minden azonos a régivel. Kautskyék, akik vele szemben követelték az általános politikai sztrájkot és a politikai harcot, ugyanakkor ezt korántsem gondolták végig, s a fiatal orosz proletárdiktatúra hasonló jelenségeit látva visszahőköltek és hangos kétségbeesésben törtek ki, mivel a valóság nem felelt meg eszményeiknek. Ezzel szemben Sorel az Októberi Forradalmat a fiatal proletárdiktatúra minden államszerűségének felismerése *mellett* is üdvözölte, méghozzá nem mint „hatalmat”, hanem mint „erőszakot”.

Miután azonban Sorel elítélt minden politikai cselekvést, nem óhajtotta a proletariátus diktatúráját sem. De hát mit állított a helyébe? Mi volt a perspektívája? Mint tudjuk, az úgynevezett, „egyetemes sztrájk”. Nagy, gigantikus proletárháború a többi osztályokkal szemben. Gigantikus háború, melyben nincsenek hatalmiszervek és eszközök. Végősszezapás mint világkatasztrófa. De hogy lehet odáig eljutni, ha kiiktatom a politikai harc eszközét? Hogyan vihetek győzelemre egy harcot „hatalom” nélkül? Ezt bizony Sorel sem tudta. S mert nem tudta, azért vonta le azt a konzekvenciát, hogy az egyetemes sztrájk nem más, mint pusztá *mítosz*. Ez is következetes. Csakhogy a mítosz mítosz jellegének bevallásával kiderül, hogy a Sorel-féle erőszak üres koncepció, nem rejlik mögötte reális út és reális cél. A hatalomtól abszolút módon leválasztott erőszak erőszakfunkciója is pusztán fikció.

Megint csak azt kell hangsúlyoznunk, amit Sorelnál olyan sok vonatkozásban már láttunk. Koncepciójának, erőszakfelfogásának ad absurdum vitelére megint az opportunizmus iránti jogos felháborodás, az államfétis előtti hódolatok jogos megvetése készítette.

Milyen következtetéseket von le erőszakelméletéből Sorel az erkölcsre nézve?

Miután az erőszak fogalmát az egyéni erőszakos cselekvésről és minden hatalmi cselekvésről leválasztotta, szabályos háború folytatásának mítoszára szűkítette, természetes, hogy az általa erőszaknak nevezett tevékenységben semmi erkölcsi ellentmondást nem látott. Ezért az erőszak — a tényleges erőszak — szükségszerű erkölcsi problémáinak elemzését nála is hiába keressük. De más, ugyancsak nem érdektelen fejtegetésekkel találkozhatunk.

„A proletár erőszakcselekmények . . . tisztán és egyszerűen háborús *tettek* . . . Minden, ami a háborút érinti, *gyűlölet és bosszúvágy nélkül játszódik le.*” (Kétszeres kiemelés tőlem. — *H. A.*)<sup>15</sup> A győztesek sem a háború alatt, sem pedig annak befejezése után nem fogják a legyőzötteket „bűnösöknek” tartani. Sorel szerint csak a politikai harcban van gyűlölet, és csak azt követi bosszú. Ahol már nincs állam és így nincsenek államellenesek sem, ott nem lehet senkit bűnösnek tartani. Csak a jakobinizmus küldi a megvert ellenfelet, mint bűnöst, a guillotine alá.

Itt Sorel igen fontos erkölcsi kérdést érint. Ugyanis a proletárforradalomban és általában a proletármozgalmakban egyáltalán nem tipikus a bosszúállás és a személyi gyűlölet mozzanata. Ezek pedig olyan tényezők, melyek a történelem minden eddigi tömegmozgalmában nagy szerepet játszottak. A jobbágyok a magukon és családjukon esett személyes sérelmeket akarták nem utolsósorban földesuraikon megbosszulni. Ezért is volt parasztmegmozdulások idején olyan gyakori, hogy saját földesuruk megölése, kastélyának feldúlása után a jobbágyok egyszerűen abbahagyták a harcot. A jakobinus diktatúra alatt az arisztokráta egyenlő volt a *személyileg bűnös*szel. Ha valaki arisztokráta volt, az minden jakobinusnak erkölcsi jogosultságot adott arra, hogy guillotine alá küldje. A proletármozgalomtól ez mindenekelőtt elméletileg áll távol. Marx mondotta, hogy a kapitalizmusért nem az egyes tőkést kell felelőssé tenni. Tehát pusztán azért, hogy kapitalizmusban kapitalista volt, egyetlen tőkés sem vonható erkölcsileg felelősségre, s így természetesen fizikai pusztulásra sem ítéltető. A proletariátus nem állhat „bosszút” olyan társadalmi rendért, melynek történelmi szükségszerűségét éppen úgy látja, ahogy tudatában van megdöntésének magasabb igazságában — ez nemcsak elméleti kérdés. A proletariátusban ösztönösen sem dolgozik ilyen bosszúvágy. Minél fejlettebb a kapitalizmus, annál kevésbé, hiszen a tőke időközben egyre személytelenebbé is válik. Természetesen: az egyes munkás érezhet bosszúvágyat is. Minél terheesebb egy ország feudális maradványokkal, annál több az ilyen egyes munkás. De ez sosem az egész munkásosztály alapvető erkölcsi tartása. S a munkásosztálynak általában eszébe sem jutna, ahogy annak idején eszébe jutott a francia kispolgárságnak, hogy minden tőkésben személy szerinti erkölcsi bűnöst lásson. Sőt, ebben inkább igazságtalanságot érezne. Hogy mindebben a proletár osztályharc erkölcsének magasabbrendűsége fejeződik ki minden más korábbi népi mozgalmak erkölcsével szemben, abban Sorelnak kétségkívül igaza van.

A minden erkölcsi hagyománnyal szemben oly nihilista Sorel az egyetemes sztrájknak morális csodatevő erőt tulajdonított. Úgy fogta fel, mint *tisztítótüzet*, melyből egy eddigtől teljesen különböző és *tökéletes* emberiség fog majd kikerülni: „A erőszaknak köszönheti a szocializmus azokat a magas

<sup>15</sup> Uo. 127.

erkölcsi értékeket, melyekkel a modern világnak a gyógyírt hozza.”<sup>16</sup> De hogy milyen lesz az a tökéletes, erőszakban született erkölcs, azt képtelen körülírni vagy csak nagy vonalakban is meghatározni. Negativitásokat mond róla: „Lelkesültség . . . mely képes, mindazokat az ellenállásokat legyőzni, melyeket rutin, előítélet és a közvetlen élvezet szükséglete útjába állít.”<sup>17</sup> Az egyetlen pozitív tartalmi megjelölés, amit erről a jövőről megtudhatunk, hogy az egyetemes sztrájkon végimentek munkája olyan lesz, mint a nagy művészeké: önálló, individuális, irányítást nem igénylő, hírnevet nem követelő.

Mit látunk tehát? Hogy az elvont erőszak mítosza a különben pesszimista és hagyományellenes Sorel a jövő elképzelésében éppen olyan erkölcsi utópiz-mushoz vezet, mint amelyet ellenfeleinél olyan élesen kritizált. A forradalmi erőszak valóban nagy erkölcsi nevelő tényező. De nem csodaszer. Egyrészt, mert maga sem morálisan ellentmondásmentes és nem független a hatalomtól, másrészt, mert nem egyedül és nem elsősorban az erőszak, hanem a demokrati-kus együttélés, a munka, a kultúra és más tényezők aktív gyakorlása az új, de a hagyomány egyes értékeit is továbbépítő erkölcs *lassú* kialakulásának feltétele. Csak ezt tudva hagyjuk el mind a reformista, mind a katasztrófa-utópizmus területét.

#### c) AUTORITÁS ÉS DEMOKRÁCIA

Hogy milyen szervezeti formák felelnek meg legjobban az emberi képességek maximális kibontakozásának, az öntevékenységnak, az önálló gondolkodásnak és cselekvésnek, tehát hogy milyen szervezeti formák alkalmasak egyrészt a korabeli munkásmozgalom számára, másrészt melyek felelnek meg majd a jövő társadalmának — olyan kérdések voltak ezek, melyek e kor úgyszólván minden szocialista gondolkodóját foglalkoztatták.

Az anarchisták már Bakunyinnal tüzet nyitottak a tekintélyelvre, még-hozzá minden tekintélyelvre. Bakunyin „Isten és állam” c. munkájában először a vallás tekintélye ellen lép fel. Szenvedélyesen kritizálja Voltaire híres mondását: „Ha isten nem volna, ki kellene találni.” Ez a mondás — jegyzi meg helyesen Bakunyin — az emberekkel szembeni szkepszis kifejeződése. Feltételezi, hogy együttélésük legfőbb tekintély nélkül lehetetlen, tehát, hogy legalábbis bizonyos vonatkozásban született rabszolgák. Voltaire tétele helyébe a magáét állítja: „Ha isten létezik, akkor az ember rabszolga, az ember azonban szabad lehet és szabadnak kell lennie: következésképpen isten nem létezik.”<sup>18</sup> Az isteni tekintély tehát ellensége az emberi szabadságnak. — De Bakunyin tovább megy ennél: „nem ismerék el semmiféle csálhatatlan tekintélyt, még a legspeciálisabb kérdésekben sem”.<sup>19</sup> Végül is minden *absztrakciót*, istent, tudományt, erkölcsöt egyformán tekintély-bálványnak tart: „Az emberiség egész eddigi története nem volt más, mint szegény emberi lények millióinak állandó és véres feláldozása valami kérlelhetetlen absztrakcióért, istenekért, hazáért, államhatalomért, nemzeti becsületért, történelmi jogokért, jogi jogokért, politikai szabadságért, közjóért.”<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Uo. 311.

<sup>17</sup> Uo. 309.

<sup>18</sup> „Gott und Staat von Michael Bakunin”, Verlag von G. L. Hirschfeld, Lipcse 1919, 28.

<sup>19</sup> Uo. 35.

<sup>20</sup> Uo. 59.

Előre meg kell mondanunk, hogy a feltétlen tekintély elleni elméleti és gyakorlati lázadás — bármennyire primitív formában fogalmazza azt meg Bakunyin — teljesen jogos. Igaza van abban is, hogy nemcsak az isteni és állami tekintély közvetlenül belátható emberpusztító jellegéről van szó. Valóban minden, önmagában jogos emberi törekvés is emberpusztítóvá válik, mihelyt olyan abszolút követelésként áll az emberrel szemben, melynek az ember teljes mértékben alá kell hogy rendelje magát. Amennyiben tehát erkölcsi normák vagy erkölcsi normatartalmú igazságok csökkentik az ember viszonylagos autonómiáját, saját gondolkodásának és meggondolásának autoritását, tehát pusztán külső tekintély-követelésekként állnak az emberrel szemben, akkor megvan bennük a negativitás mozzanata, még abban az esetben is, ha különben tartalmuk jó, pozitív, igazságos és helyes. Persze a negativitás mozzanata annál intenzívebb, minél kevesebb az autoritássá vált követelés tartalmában a progresszivitás, a jogosság, az igazságosság magva. Amennyiben a hazáért, történelmi igazságért stb. folyó harc a moralitásból ered, tehát az egyed önmegvalósítása is, annyiban itt már nem egy tekintélyeszmének vagy -követelésnek való alárendelésről van szó. De amíg külső követelés és belső követelés nem esnek egymással egybe, addig a követelés tekintély jellege mindig hozzájárul a cselekvéshez, s a tekintély az embert bizonyos mértékig megnyomorítja. S ha az ember teljes moralitással szolgál valamit, tehát számára az adott követelés már nem pusztán tekintélyként funkcionál, akkor saját lelkiismeretének tiranniája alapján ugyanezt követelni fogja másoktól is, akik talán még az ő eszméjét nem is tartják feltétlen tekintélynek. Az istennek szomjaznak. Vérré, verejtékre és könnyekre. S valóban nemcsak az égiek, de a földiek is.

De ez az igazság csak féligazság. Mert ezzel az elvont és általános igazsággal Bakunyin ugyanúgy járt, mint Sorel erőszak és hatalom megkülönböztetésével. Ő is azonosságsemákban gondolkozott. Tekintély — tekintély. Ami rossz, az rossz. Minden tekintély rossz, tehát minden tekintély egyformán rossz. Bakunyinnak — éppen úgy, mint Sorelnak — nem jutott eszébe, hogy konkrétan differenciáljon a különböző, bár *egy* szempontból valóban azonos funkciójú jelenségek között, melyeket ő mind a tekintély névvel illetett. Mert akkor láthatta volna, hogy itt különböző és ezért különbözőképpen meghaladandó, vagy esetleg akár megszüntetve-megőrzendő jelenségekről van szó.

Nincs itt terünk azoknak a jelenségeknek lényegét és funkcióját elemezni, melyeket Bakunyin mint „tekintélyeket” el- és megvetett. Csak utalunk arra, hogy a *személyi* tekintély, tehát az egyik ember tekintélye a másik előtt olyan negatív mozzanatokat tartalmaz, melyeket egy demokratikus mozgalomban szükséges és lehetséges kiküszöbölni. A tekintély, még ha tényleges emberi értékek megbecsüléséből *indul* is ki, magában hordozza a *feltétlenség* mozzanatát. Ha egy ember tekintélyfunkcióját akár korábbi tényleges érdemei alapján kezdi betölteni, a feltétlenség következtében elveszi azt a lehetőséget az emberektől, hogy az érdemtől való eltérést *időben* tudatosítsák. Továbbá tekintélyként funkcionálhat számos más, olyan területen is, melyhez nem fűződnek közvetlen érdemei. Ebben a feltétlenségben különbözik a tekintély a példaképtől, mely — amennyiben tartalma jó — egyértelműen pozitív szerepet tölthet be az emberek fejlődésében. Világos, hogy a személyi tekintélyben levő feltétlenség negativitása olyan mértékben teszi magát a tekintélyt is egészében negatívvá, amilyen mértékben nem érdemei, hanem más — száрма-

zás, funkció, pénz, hatalom — játszanak közre személyének tekintéllyé válásában.

A személyi tekintély problémájától azonban el kell választani az úgynevezett eszmék tekintélyét. Ezek tekintélyfunkciója, amennyiben lényegében pozitív értéktartalmúak, erkölcsileg pozitív tartalmú cselekvések indítéka lehet. Az értéküket vesztett, korszerűtlen s tekintélyüket még megtartott eszmék tekintélyét rombolni persze igen helyes dolog. De ennek alapján *minden* eszme tekintélyfunkciója ellen fellépni annyit jelent, mint az emberiség fejlettségének adott állapotában diszkreditálni a jó ügyeket kifejező eszméket is. Nagyon jól tudjuk, hogy a leghaladóbb eszmék istenei is szomjaznak — ebben Bakunyinnak igaza van. Fel kell ismerni ezek ellentmondásait is. De lecsempülni s minden tekintéllyel *egy színvonalra* helyezni őket annyi, mint kiszolgáltatni az emberiség legjobbjait a régi tekintélyek szentbertalan éjszakáinak. Az orosz forradalmi demokraták ezt Bakunyinnál sokkal jobban tudták. Ők is rombolták a tekintélykísérteteket. De azért, hogy a valóságból sarjadt új igazságokat állítsák a helyükbe, melyek — és ebben nekik nem voltak nagy illúzióik — kisebb mértékben, s a jobbért harcoló emberek számára ugyan, mégis tartalmazzák a tekintélyfunkció mozzanatát is. Bakunyn minden tekintély — tartalmi különbségtől független — elvetésével egy tényleges probléma megoldását tolta el magától.

Az elméleti differenciálás képtelensége — ami azután annyi igaztalan és értelmetlen harcra vezetett Marx *elméletének* tekintélye ellen az I. Internacionálé idején — jellemzően együtt járt azzal, hogy a gyakorlatban megjelenő abszolút tekintélyekben Bakunyn semmi kivetni valót nem látott, feltéve, ha ez a tekintély az ő tekintélyellenességének elméleti zászlajával lépett fel. Így pl. az orosz katonatisztekhez írt proklamációjában az elragadtatás hangján ír Nyecsajevről, aki elméletileg szintén anarchista volt. És milyen szavakkal, miért dicséri Nyecsajevet és szervezetét? „Aki nem botor, megértette, hogy én egy meglevő, e percben működő szervezetről beszéltem, amelynek ereje tagjainak fegyelmében, a szenvedélyes odaadásban és önmegtagadásban és *egy mindent tudó, de ismeretlen komité iránti vak engedelmességben lakozik.*

A komité tagjai saját személyükről teljesen lemondottak, ez ad nekik jogot arra, hogy a szervezet összes tagjaitól hasonló, teljes lemondást kívánjanak.” (Kiemelés tőlem. — *H. Á.*)<sup>21</sup>

Íme, a demokratikus centralizmus ellen, az I. Internacionálé demokratizmus ellen, mint „tekintély” ellen felháborodott Bakunyn feltétel nélküli lelkesültséggel igenli a forradalmi mozgalmak legultracentralisztikusabb, minden öntevékenységet kizáró szervezetét! Ez a differenciálásra való képtelenség eredménye.

---

Mindaz, amit Bakunyinról elmondottam, csak az anarchistákra és az anarcho-szindikalistákra volt jellemző. Köztük sem mindenkre, pl. Kropotkinra semmiképp sem. A kor marxistái számára úgy vetődik fel a kérdés: milyen szervezeti formák megteremtése a legalkalmasabb arra, hogy elvezessen a szocialista forradalomig, milyen szervezeti formák lesznek a legjobbak a szocializmusban. Ez természetesen két probléma, mert két különböző törté-

<sup>21</sup> Idézi Kautsky: „A demokráciától az állami rabszolgaságig”. Vita Trockijjal, Népszava Könyvkereskedés kiadása, Budapest 1922, 23.

nelmi korszakot ölel fel, mert különböző típusú tömegek megszervezésére vonatkozik. De e két probléma kapcsolatban van egymással. E kor munkásmozgalmában is a teoretikusok többnyire olyan szervezési formák kialakítására törekşenek — mindenesetre elméletben —, melyek bizonyos formáikat megőrzik az általuk elképzelt szocializmusban is. E szervezeti probléma természetesen elsősorban politikai jellegű volt. De erkölcsi tartalommal. Mert a politikai célok megvalósítására való törekvéstől elválaszthatatlan volt az, hogy e harci formákban az egyes ember gondolkodásának, cselekvőképességének, erkölcsi értékei kifejtésének nagyobb tere és lehetősége legyen, mint a történelem eddigi mozgalmaiban és szervezeteiben. Ezért vált a szervezeti kérdések középpontjává az *ügynevezett demokrácia problémája*. Hogy a tényleges szervezetekben ez az elméletileg felállított és idealizált demokrácia nem tudott megvalósulni, hogy miért nem, hogy miben látták e kor legjobb szocialistái e megvalósulás hiányának szervezeti okát és erkölcsi lényegét, azt majd a bürokrácia kérdését elemelve fogjuk a következőkben megvizsgálni.

Vessünk először egy pillantást a demokrácia elméletére.

Mindenekelőtt: miért beszéltem „ügynevezett” demokráciáról? Azért, mert a demokrácia fogalmának tartalma ebben az időben annyira kibővült, hogy nyugodtan beszélhetünk — legalábbis az általunk tárgyalt gondolkodóknál — e szó jelentéstartalmának lényeges megváltozásáról. A demokrácia mindeddig politikai kategória volt. Demokrácia nem más, mint az állam egyik formája. Ezt értette már Platón is a demokrácia fogalmán, megkülönböztetve azt az oligarchiától, monarchiától stb. Lényegében így értelmezte ezt a fogalmat még Marx és Engels is. Ezért állították, hogy az állammal együtt a demokrácia is el fog halni. E kor szóhasználatában azonban a demokrácia fogalma nem pusztán politikai kategória többé. Kezdték beszélni — a munkásszervezeteket tárgyalva — ügynevezett gazdasági demokráciáról. Végül kezdték beszélni demokráciáról, mint a szocialista társadalom lényeges jegyéről egy olyan korszakban, mikor az állam már elhalt. S ez már igen távol van a Platónról Marxig terjedő fogalomhasználatától. Hogy ez a jelentéstágulás összefüggött egyes szocialistáknál azzal, hogy a korabeli polgári demokrácia iránt illúziókat tápláltak, az kétségtelen, s ezt az összefüggést egy-egy helyen még jelezni fogjuk. De ez nem változtat azon a tényen, hogy „a demokráciát” idealizálva nem egyszerűen a polgári demokráciát védték, hanem egy olyan történelmileg kialakult *értéket*, melynek pusztán egyik *inkarnációját* látták a polgári demokráciában is.

Mit jelent a demokrácia ebben az új értelmében? Olyan emberi, társadalmi szervezetet, melyre jellemző, hogy a társadalom minden tagjának autonóm választására, önálló gondolkodására és aktív, a társadalmat alakító és vezető tevékenységére épül. Olyan társadalmi szervezetet tehát, melyben megvalósul a kényszertől való szabadság. Ilyen demokrácia szerintük csak a szocializmusban lehetséges, de szocializmus nem lehetséges ilyen demokrácia nélkül. Demokrácia tehát — kifejtett formájában — a szocialista gazdasági alapon felépülő társadalmi szervezet. Az eddigi társadalmakban pedig mindaz demokratikus szervezetnek nevezhető, mely e szocialista szervezet csiráit tartalmazza s olyan emberi képességek kidolgozására ad viszonylagos lehetőséget, melyek teljes kifejlődésüket, betetőződésüket majd a szocializmusban érik el.

A továbbiakban tehát, amikor gondolkodóink elméletének elemzésével kapcsolatban demokráciáról beszélek, ezt a kifejezést *mindig ebben a szélesebb szóhasználatban értelmezem*. A demokrácia régebbi történelmi tartalmáról

szólva pedig „politikai demokráciát”, vagy konkrétan „polgári demokráciát” említék.

Mielőtt a demokrácia problémáit elemeznénk, először nézzük meg röviden, mi gondolkodóink viszonya a politikai, ezen belül elsősorban a polgári demokráciához?

Az anarcho-szindikalisták, szindikalisták, anarchisták, trade-unionisták álláspontja ebben a kérdésben egységesen visszautasító. A polgári demokráciát — ha nem mindegyikük nevezte is kurta egyszerűséggel „demokratikus pocsolyának”, mint Sorel — legalábbis közömbös, szóra sem érdemes jelenségnek tekintették. A formális demokrácia úgysem a dolgozók demokráciája, hagyjuk azt a polgárookra, törődjünk csak a munkásszervezetekkel vagy egyéb forradalmi szervezetekkel — így vagy úgy, de ez volt mindnyájuk véleménye. Közös véleményük ez annak ellenére, hogy „a demokráciával” szemben egészen különböző álláspontra helyezkedtek. Az egyik típus — pl. Sorel — a demokrácia jelszavát a maga egészében elvetette. Mások viszont — mint Webbék vagy Szabó Ervin — teljesen szkeptikusak a polgári, politikai demokráciát illetően, de fő törekvésük elméletileg és gyakorlatilag megalapozni a „munkásdemokráciát”.

Könnyen összefoglalható a revizionisták véleménye is. Bernstein szerint a munkásoknak nemcsak hogy fel kell használniuk a polgári demokrácia szervezeteit, hanem a gazdasági harc mellett az ezekben és ezekért való tevékenykedés a fő eszközük is. Millerand, mint tudjuk, ezt az elméletet a polgári kormányba való belépéssel koronázta meg. De érdekes, hogy a revizionizmusban a „demokrácia” fogalmának említett kiszélesedése nem következik be. Demokrácia címen Bernsteinék mindig az államhatalommal összekapcsolódó politikai demokráciát, konkrétan a polgári demokráciát védik. Ezzel összefüggően a revizionizmusban a demokrácia-kérdés mindig szigorúan politikai kérdés marad és nem kapcsolódik össze lényeges erkölcsi tartalmakkal. Így a mi számunkra ez az irányzat ebben a vonatkozásban érdektelen.

A szocialistáknak a polgári demokráciához való viszonyát relatíve legdialektikusabban ebben az időben Jaurès dolgozza ki.

„Bernsteinnel szemben én úgy vélem, hogy a munkásosztály és a polgári osztály minden körülmények között teljesen különböző, teljesen ellentétes, és az is marad; de Kautskyval szemben úgy vélem, hogy nem kell félnünk attól, ha a proletariátus önmaga és cselekvőképessége teljes tudatában a többi osztályokkal túl gyakran találkozik és érintkezésbe lép. És ezt a következő okokból: egy osztály képtelen aktív lenni anélkül, hogy szélesítené érintkezési pontjait a kívülről létező emberi társadalommal.”<sup>22</sup> Kétségtelen, hogy Jaurèsnek itt mindkét irányban igaza volt. Bizonyos, nem kizárólag a munkástömegekkel együtt, de közös célokért folytatott harcokat Kautsky ebben az időben elvetett. Jaurès viszont úgy vélte, egyáltalán nem baj, éppen ellenkezőleg, jó, ha a proletariátus érdeke más néptömegek, sőt gyakran a polgárság egy rétege érdekeinek is megfelelt. Egy témánkhöz szintén közel eső példát hozok erre. Kautsky mindig tartotta magát ahhoz, hogy a „proletárnak nincs hazája”, s mégis szolgálta az első világháborúban, ha viszolygva is, a „haza védelmét”. Jaurès tagadta ezt a mondást, és azt állította, hogy a szocialisták patrióták. És éppen ezért harcolt a háború ellen s kívánt szövetséget kötni a német szocialista munkásokkal saját nemzeti polgárságával szemben.

<sup>22</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 105.

Most térjünk vissza tárgyunkhoz. A polgári demokráciához való viszony a tartalma annak a jelentős vitának, mely 1900-ban tört ki Guesde és Jaurès között a Dreyfus-per kapcsán. Guesde azon a véleményen volt, hogy a szocialistáknak nem kell beavatkozniuk az ügybe, mert Dreyfus nem munkás. Erre Jaurès ezt válaszolta: „A proletariátus, ha nem tartja vissza a hóhér csapásra lendülő kezét, bűntársa lesz a hóhérnak.”<sup>23</sup> Jaurès nagyon jól látta, hogy a munkásosztály *öszönösen sem* közömbös semmiféle politikai immoralitással, elsősorban nem a justizmorddal szemben, és hogy *magára a szocializmusra nézve veszélyes, ha éppen a szocialista mozgalmak szoktatják rá a közömbösségre*. Hasonlóképpen gondolkozott Lenin, aki, mikor orosz diákokat letartóztattak — azokkal szemben, akik szintén „be nem avatkozást” hirdettek, mert hiszen *csak diákokról* van szó! —, azt válaszolta: a munkásosztály nem nézhet tétlenül igazságtalanságot, történjék az a társadalom bármely rétegével!

S mikor Guesde-ék arra hivatkoztak, hogy a Dreyfus-harc túlságosan igénybe vette a proletariátus erejét, Jaurès azt válaszolta nekik, hogy a militarizmus elleni harcban „maga a proletariátus lett szócsövéné a polgári szabadságjogoknak, melyeket megvédeni a polgárság képtelenné vált”.<sup>24</sup>

Nem vagyok történész, s így nem tudom megítélni: az adott szituációban valóban túlságosan előtérbe került-e Jaurès-nél a polgári szabadságjogokért folyó harc vagy sem, valóban túlságosan erre orientálta-e a munkásosztályt vagy sem. De bizonyos az, hogy ennek a harcnak állandó elméleti hangsúlyozása eleve antitoxin volt a francia munkásosztályban a fasizmus ellen. S talán nem túl merész következtetés, ha azt mondom, hogy Jaurès-nek ezek a polémiai hatásukban hozzájárultak ahhoz, hogy a későbbi francia munkásmozgalom sem tért el ezeknek a jogoknak védelmétől, s így a fasizmus a francia munkások között sohasem vert gyökeret. Aminthogy a német szocializmushoz már a XIX. században kialakult két véglet — egyrészt feltétlen meghajlás a polgári demokrácia előtt, másrészt feltétlen elvetése minden polgári ideológiának, hagyománynak, szövetséges osztálynak, politikai szabadságjogokért folyó harcnak — bizonynyal hozzájárult ahhoz, hogy a német munkásosztályban a fasizmus a XX. században olyan mélyre hatolt.

Kautsky gyakorlati magatartása a politikai demokráciával kapcsolatban szükségképpen különbözött a Jaurès-étől. Egyszerűen azért, mert Franciaországban létezett, Németországban pedig nem létezett polgári demokrácia. De kétségtelen vakságra mutat Kautskynál, hogy Németország közvetlen jövőjét illetően sem tartja aktuálisnak a politikai demokráciáért folytatott harcot. A szocialista törvény feloldása után megnyugtatónak tartja a „kéréteket”, melyekben a munkásmozgalom fejlődhet. A polgári demokrácia egyéb vívmányait a munkásosztály számára közömbösnek ítélte. Mondhatnánk, hogy a *politikai demokrácia csak mint a szocializmusba való átmenet „kerete” érdekli*. Így szektáriánus módra elmulasztja a német kapitalizmus feudális formáinak kritikáját, ugyanakkor visszaretten a demokráciának az orosz proletárdiktatúrában történt minden korlátozásától, követeli az azonnali hatalommegosztást a polgári pártokkal. (Az általunk már nem tárgyalt weimari korszakban Kautsky viszonya a polgári demokráciához megváltozott.)

<sup>23</sup> Uo. 230.

<sup>24</sup> Uo. 231.

A politikai demokrácia — nem mint gyakorlati, hanem mint elméleti kérdés —, mint mondtam, csak egy része Kautsky demokrácia-fejlődési összkoncepciójának. Interpretáljuk röviden ezt az elméletet.

Az ember — írja Kautsky — természeténél fogva demokratikus lény. Kezdetben, az „ösközösség” idején szerinte őseredeti, szóbeliségen alapuló demokrácia uralkodott, az emberek egyenlőek voltak. A kialakuló állam szétzúzta ezt a demokráciát. Még a legdemokratikusabb állam is ellensége az igazi, egyenlőségen alapuló demokráciának.

A modern demokrácia a tőkésállam szükséglete. Nem más, mint a nép politikai ellenőrzése a centralisztikus hivatali bürokrácia mellett vagy alatt. Három szerve: a sajtó, a pártszervezetek, a parlament. Ez a sajtó kapitalista irányításához, parlamenti kretenizmushoz, a népi kezdeményezés háttérbeszorulásához vezet. Így „a demokrácia a modern kapitalista államban sohasem lehet tökéletes . . . csak a proletárság győzelme után lesz egy szocialista társadalom alapjává”.<sup>25</sup>

Demokrácia és kapitalizmus között ellentétet lát. A demokrácia veszélyezteti magát a kapitalizmust is. „A demokrácia maga egyidejűleg szüleménye és halálos ellensége az ipari kapitalizmus gazdasági uralmából folyó hatalmának.”<sup>26</sup> Majd: „a demokrácia haladása feltartóztathatatlan, miként a proletárságé is, mert ez ugyanazon gazdasági forrásból ered, a nagyipar és a forgalom fejlődéséből”.<sup>27</sup>

Kétségtelen, hogy Kautsky demokráciával kapcsolatos fejtegetései éppen olyan utópikusak, mint a szocializmusról szólók. Ezt már elemeztük. Értékes bennük az, hogy a demokráciának mindig és mindenütt pozitív szerepet tulajdonít és a visszautasítandót nem benne, hanem a demokrácia polgári jellegében látja. Ebben kétségtelenül felette áll Trockijnak, akivel vitatkozik. Az utóbbi azt állítja, hogy maga a demokrácia az, amely „a proletárság felső rétegében opportunisták szokásokat és törvényes előítéleteket halmoz fel és erősít meg”,<sup>28</sup> s hogy ezért a *válság* előnyös a proletariátusnak. Kautskynak teljesen igaza van, mikor azt mondja, hogy a proletariátus győzelmét nem a válságtól és nem a demokrácia szűkítésétől kell várni, mert nem a „visszafejlődés” vezet a győzelemhez. Ezt a feltevést igazolta, hogy a harmincas évek válságából nem a német proletariátus, hanem a fasizmus került ki győztesen. S ugyancsak igaza volt Kautskynak Trockijjal szemben, mikor azt mondta, hogy a demokráciát, ha korlátozzák is — aminek jogosságát ő csak egészen ideiglenesen ismeri el —, akkor sem szabad *lekicsinyelni*. A munkásosztály szervezésének demokratikus formáiban az „ősi”, termelésen alapuló demokrácia magasabb fokú újraéledését látja, mely majd a szocializmusban tetőződik be. A demokrácia lekicsinylése így a szocializmus mint cél lekicsinylésével azonos.

Az úgynevezett „ősi” demokrácia újraélesztésének programja viszont a napnál világosabban mutatja, hogy Kautskynak egyszerűen nem volt semmi konkrét elképzelése arról, hogy milyenek lehetnek egy új, szocialista demokrácia formái. Pedig a demokrácia lekicsinylésének jogos elutasítása, plusz a polgári demokrácia bírálata együtt és egyszerre csak akkor lehet meggyőző, ha legalábbis valami vázlatos programunk van a demokrácia új, szocialista

<sup>25</sup> Kautsky: „A demokráciától az állami rabszolgaságig”, 23.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Idézi Kautsky: uo. 25.

formáira vonatkozóan. Hogy a társadalom modern struktúrája, már a modern ipar sem teszi lehetővé valamely „ősi” demokrácia (ha ilyen egyáltalában létezett) egyszerű megújítását, ez a probléma Kautsky számára egyszerűen fel sem merül.

Szabó Ervin tipikus példája annak a gondolkodónak, aki sajátosan az *új demokrácia* formáit keresi. Szerinte a francia, német, olasz szociáldemokrácia egyaránt a politikai demokráciáért folyó harcban merül ki. Pedig a politikai érdek a munkásosztálynál másodlagos. A párt mint politikai szerv legfeljebb azért szükséges, hogy a parlamentben a munkásszervezetek szabad fejlődését biztosítsa. Az igazi nevelődés igazi harci talaja azonban a szakszervezet. Ezért ez a demokrácia kialakításának megfelelő területe is. (Lásd „Szindikalizmus és szociáldemokrácia” c. cikkét.)

A probléma három vonatkozásban vetődik fel Szabó Ervinnél. Először: mi a demokrácia? Másodszor: lehetséges-e tökéletes demokrácia, s mi ennek a feltétele? Harmadszor: hogyan készíthető elő a jelen munkásszervezeteiben a jövő demokráciája?

Mi tehát a demokrácia? Olyan társadalmi rendszer, „melyben a többségi akarat önállóan gondolkozó, céljukkal — mely az emberi társadalom fejlődési ideáljával egybeesik — tisztában levő és ezen fejlődés összes feltételeit tiszteletben tartó egyének tudatos akaratából tevődik össze”.<sup>29</sup> Egy ilyen rendszerben megszülető határozatoknak a kisebbség bizonyosan engedelmeskedne. De ilyen ma nincs. S amíg ilyen nincs, addig fegyelem és szabadság egymást kizáró ellentétek maradnak. A ma létező viszonylag legdemokratikusabb munkásszervek ezért nem igazi demokráciák, s a bennük követelt fegyelem kétségtelenül korlátozza a szabadságot.

Már ebből is láthatjuk, hogy Szabó Ervint rendkívül érdekli a demokrácia problémájának erkölcsi oldala. Ez emberi erkölcs alapját ő — mint láttuk — a szabadságban keresi. A kényszerítésben — joggal — a szabadság ellentétét látja. De tudja, hogy állam nélküli emberi együttélés bizonyos fegyelem nélkül nem képzelhető el. Ha az állam már nem korlátozza kényszerítéssel — politikai kényszerrel — a szabadságot, akkor még mindig korlátozza a fegyelem. Így az erkölcsi tökéletesség feltétele és a demokrácia megvalósulása között direkt kölcsönhatást lát. A demokrácia problémája ezért is olyan fontos számára.

Ámde lehetséges-e egyáltalán ilyen demokrácia? Lehetséges-e ennél fogva szabadságon alapuló fegyelem? Szabó Ervin ezt a kérdést egyáltalán nem utópikusan dönti el. Mindenekelőtt kijelenti, hogy szerinte semmiféle formális társadalomszervezési elv nem tudja ezt az eredményt biztosítani. Sem a politikai, sem a gazdasági demokrácia, sem a kettő együtt. Nem tudja egyrészt azért, mert minden hatalommal — még ha az nem államhatalom is — vissza lehet élni. Erre igen jó példa az ebben a korban már többnyire kikristályosodott szakszervezeti bürokrácia. Másodszor: mert a demokráciának van egy önellentmondása. Ez pedig az, hogy a *többség kívánságát* valósítja meg, holott az *újat* mindig a *kisebbség* fejezi ki először, tehát éppen a legdemokratikusabb döntés vezethet az új elfojtásához és semmibebevéséhez. Itt tehát már nemcsak az a kérdés, hogy megvalósítható-e a demokrácia, hanem az, hogy éppen az em-

<sup>29</sup> Szabó Ervin: „Pártfegyelem és egyéni szabadság”, Stolte kiadás, Budapest 1934, 16.

beri, nem utolsósorban az erkölcsi *fejlődés* szempontjából *érdemes-e* megvalósulnia.

Szabó Ervin azonban minden kételye ellenére is a lehetőség és érdemesség mellett dönt. Persze a lehetőség szerint csak megközelítés, mely a tökéleteset soha nem éri el. Érdemessége mellett pedig azért tör lándzsát, mert úgy látja: a demokrácia belső ellentmondása is megközelítőleg a minimumra redukálható, ha a demokrácia kötelező *szabályává* tesszük az *új véleményeknek e tekintélyekkel szembeni tiszteletét*. Így tehát láthatjuk, hogyan kerül ki Szabó Ervin jó ösztönös érzékkel Sorel buktatóját.

Hogyan lehet tehát mégis elindulni a demokrácia felé? „Ha az emberek lelkében a visszaélésre csábító diszpozíciókat a minimumra redukáljuk.” Ennek az erkölcsi nevelésnek legfőbb eszköze azonban nem a tanítás, hanem az osztályharc. „Az osztályharc a szocialista öntudat leghatalmasabb nevelő iskolája.”<sup>30</sup> S milyen legyen a pártfegyelem? A *fő kérdésekre* irányuló fegyelem. A kérdés az, hogy „ezen egyetértésnek a vezetők szavainak gondolkodás nélküli helyesléséből, szolgai tekintélyimádásból, csordaszerű alávetésből vagy pedig reflektált, megfontolt, tudatos egyéni elhatározásból kell-e kialakulnia”.<sup>31</sup> Csak a pártfegyelem második típusa lehet út a demokrácia felé. „Minden társadalmi haladás a kritikusan gondolkodó egyéniségek érdeme”<sup>32</sup> — idézi Lavrovtól. Ha az osztályharcban, a szervezeti formákban állandóan arra törekszünk, hogy a tömegekben ilyen kritikusan gondolkodó egyéniségek nagy számát fejlesszük ki, akkor kiépítjük az igazi demokrácia megteremtésének feltételét.

---

A Webb házaspár teszi központi kategóriává az úgynevezett „gazdasági demokrácia” fogalmát. A demokrácia szükséglete szerintük a modern társadalmi termelésből ered. Ezért a demokrácia és kapitalizmus szembenállnak egymással, a demokrácia a kapitalizmus rombolója. A gazdasági demokrácia az a rendszer, melyben maguk a munkások szervezik meg és irányítják a termelést. Hogy milyen a jövőben megvalósuló gazdasági vagy termelési demokrácia, ezt a jelenben nem lehet előre megrajzolni. Ennyiben a demokrácia a „nagy ismeretlen”, a jövő mozgatórugója, melynek természetéről semmit sem tudhatunk. A gazdasági demokráciától különbözik az úgynevezett politikai demokrácia. Ennek lényege éppen nem az államiság — a hivatalos állami polgári demokráciával ők éppen úgy elutasítóan állnak szemben, mint Sorel vagy Szabó Ervin —, hanem *egy adott közösség együttélésének irányítása a közösség tagjai által*. Tehát nem a termelés, hanem a társadalmi viszonyok megszervezése. Ilyen politikai demokrácia az a munkásdemokrácia is, melyet könyvükben megvizsgálnak, melynek megvalósulását az angol szakszervezetek életében látják. Mi ennek a demokráciának a lényege?

„... a demokráciának legfőbb tétele az, hogy minden ember szolgál azon kérdésekre nézve, amelyekben neki van legteljesebb ismerete, és amelyekre nézve nála van meg a legnagyobb szakértő munkaképesség, tudniillik azon szakszerű foglalkozási ágban, amelyre szenteli dolgozó óráit; és ugyanő úr

<sup>30</sup> Uo. 31.

<sup>31</sup> Uo. 33.

<sup>32</sup> Uo. 26.

azon dolgokra nézve, amelyekről nem tud semmi többet, mint bárki más, nevezetesen a közösségnek, mint egésznek, általános érdekeire nézve.”<sup>33</sup> De hozzátesszik: „Így a politikában, mint más demokráciában, ugyan a polgár az, aki — mint választó vagy fogyasztó — végül is kiadja a rendelkezést, mégis a hivatásos szakértő az, aki tanácsot ad arra, hogy mi legyen a rendelkezés.”<sup>34</sup>

Már ezekből az idézetekből látható, hogy Webbéknél, talán éppen azért, mert *nagyon is valóságos mozgalmak valóságos elemzéséből* indultak ki, milyen korlátozott *annak a demokráciának fogalma*, mely szemükben nem a „jövő titka”. Persze a kiindulópont igen meggondolkoztató. Talán kicsit Protagorasz Prométheusz-mítoszának modern és egyáltalán nem mítoszformájú változata. Annak a koncepciónak a változata, mely szerint az államigazgatás képességét Zeusz mindenkinek egyformán osztotta ki. Csakhogy Webbék itt egyforma *hozzá nem értésről* és nem egyforma hozzáértésről beszélnek. De ez a megfordítás csak a későbbiekben lesz jelentős, amikor kiderül, hogy a dologhoz egyformán nem értő közösség döntése a hozzáértő egyes szakemberek álláspontjainak megfelelően fog történni. De miben szakemberek ezek? Az emberi együttélés formáira nézve nincsenek „szakemberek”. Ezt még a nagyon is politikai demokratikus Athénben régen tudták, mikor vezetőiket sorshúzással jelölték ki. Amikor Webbék az emberi együttélés kérdéseiben is „szakembereket” tételeznek, akkor ez csak azt mutatja, hogy nem tudnak elképzelni demokráciát elkülönült vezető politikusok nélkül, tehát *bürokrácia* nélkül. Hogy ez mennyire így van, azt a következő részben alkalmunk lesz még megvizsgálni. — Persze vannak a társadalom életének olyan tényezői, melyek szervezésénél mindig a szakemberek véleménye fog elsősorban latba esni. Ezek azonban a termelés, technika, tudomány, tehát a „*gazdasági demokrácia*” és nem a politikainak nevezett demokrácia kérdései. Erre vonatkozóan a legtalálóbba Webbék fejtegetései. De természetesen: egy fejlett társadalomban az emberek tömegei nem abszolút tudatlanok még ilyen kérdésekben sem. Különösen nem az emberek bizonyos *közösségei*. Ha viszont nincsen éles határvonal a „hozzáértők” és „laikusok” között, akkor nincsen értelme a tanácsadás és a döntés közötti feltétlen és egyértelmű munkamegosztásnak. Akkor értelmetlen, hogy a „szakember” semmi módon nem vehet részt a döntésben, a laikus pedig semmi módon a tanácsadásban. De ismételjük: a gazdasági, üzemi demokrácia szintjén (és csak ott!) még mindig megszívlelendőnek tartjuk ezt a megoldást.

#### a) BÜROKRÁCIA ÉS BÜROKRATIKUS MAGATARTÁS

Miközben a demokrácia elméletét így vagy úgy, de kidolgozták és propagálták, a gyakorlatban egyre szélesebben terjedt el a bürokratizmus nemcsak a polgári társadalomban, hanem a különböző munkásszervezetekben és munkaspártokban is. A munkásszervezetek, elsősorban a szakszervezetek „hivatali” arculatot kezdtek ölteni. S a nagy demokratikus erények kialakítása mellett, és gyakran már helyett is, elburjánzott a bürokratikus struktúra és magatartás. A szakszervezeti és pártvezetők egyre kevésbé voltak néptribunok. Hivatalnokokká lettek, akik úgy kezelték saját megbízóik ügyeit, mint a tisztviselők

<sup>33</sup> S. Webb—B. Webb: „Munkásdemokrácia”, Grill Károly könyvkiadási vállalata, Budapest 1909, 457.

<sup>34</sup> Uo.

a hivatali ügyeket. Megindult a törekvés a „pozíciók” felé — egészen a képviselőségig. Ezzel a problémával, így vagy úgy, szembe kellett nézni.

S itt megint találkozhatunk a két véglettel. A revizionizmus szinte természetesnek vette a bürokrácia kialakulását és jól érezte magát benne. Bernstein etikai pesszimizmusához lényegében hozzá tartozott, hogy a bürokráciában olyan jelenséget lásson, mely nélkül az emberi együttélés elképzelhetetlen. Sorel, az anarchisták és anarcho-szindikalisták voltaképpen ugyanezt mondták, de ellenkező előjellel. Szerintük is minden szervezettség, de ezen belül elsősorban minden valamennyire is centralisztikus szervezettség — akár állami, akár nem — szükségszerűen teremti meg a bürokratizmust. A bürokratikus magatartás kiirtásának tehát egyetlen útja szerintük minden szervezettség s ezen belül elsősorban minden valamennyire centralisztikus szervezettség megszüntetése.

Sorelnál ehhez még egy újabb probléma járul. Feltevésében ugyanis a bürokratikus magatartás az „*elpuhult*” emberek és tömegek sajátsága. Tényleges harcban, háborúban, forradalomban nem tud a bürokratizmus tért hódítani. A bürokratikus magatartás kialakításával az opportunizmust vádolta, mely nem viszi a munkásokat a tőke elleni forradalmi harcba. Az egyetemes sztrájkra mint katasztrófára való állandó felkészülés szerinte megakadályozná a bürokratikus magatartás kifejlődését.

Sorelnak bizonyos vonatkozásban igaza van. Kétségtelen, hogy a hosszú békés fejlődés éveit jobban kedveznek a bürokratizmusnak, mint a néptömegek aktív forradalmi harcának ideje. De ezzel a problémát nem oldja meg, sőt, nem is mutat utat a megoldáshoz. A forradalmi harc ugyanis nem tart és nem is tarthat örökké, hiszen csupán eszköz a szocializmus megteremtéséhez, ez pedig nem az állandó háborúk és kasztrófák, hanem — öntörvényeit tekintve véve — a béke korszaka. Azt kívánni, hogy egy ilyen korban mesterségesen állítsanak elő katasztrófákat, melyek az embereket a bürokratikus magatartástól megvédjék, antihumánus és abszurd gondolat. A probléma mégis az, hogy miképp valósulhat meg a békés korszakban a tömegek állandó mozgása és önirányítása, tehát hogy a békés fejlődés időszakában hogyan küszöbölhető ki a bürokratikus struktúra és magatartás. S hasonló probléma áll fenn a munkásszervezetek és pártok számára a kapitalizmus körülményei között. Itt is vannak és lehetségesek hosszú, katasztrófa nélküli évek. Az is kérdés, hogy ezekben az években hogyan lehet a munkásszervezetekben a lehető legkisebbre csökkenteni a bürokratizmust. Sorelnak erről nincs mit mondania.

Itt Sorel egy az osztálytársadalmak emberére általánosan jellemző jelenséget abszolutizál. Az osztálytársadalmak emberére jellemző éppen, hogy általában megrogzított, bürokratikus magatartássá vált szokásaiban él, vagy legalábbis különös reflexiók és erkölcsi érdemek nélkül alussza végig az életét, de hirtelen megpróbáltatásoknál képes ebből kiszakadni, az erkölcsi magasabbrendűség, hősiesség, nagyság ragyogó példáját nyújtani, hogy azután az alkalom, a rendkívüli szituáció elmúltával újra a korábbi konformizmusba essen vissza. Csernisevskij novelláiban többször ábrázolt a kor embereinél ilyen „nagy pillanatot”. Nos, miután a szocializmus építését olyan emberekkel kell *kezdeni*, amilyenek vannak, szocialista pártokat is olyan emberekből kell felépíteni, mint amilyenek az osztálytársadalmakból kikerültek. A különleges események és megrázkódtatások embernevelő funkciója nagy szerepet játszik a szocialista mozgalomban is. De a cél mégsem ez. A cél olyan közösségek, majd a későbbi-

ekben olyan társadalmak megteremtése, melyekben a magasrendű erkölcsi tartás nemcsak kivételképpen, nemcsak nagy megrázkódtatások alkalmával jön létre, hanem része lesz a mindennapi, a békés életnek.

A revizionisták és az anarchisták (anarcho-szindikalisták) kivételével azonban az összes jelentős szocialista gondolkodók lehetségesnek tartották a bürokratikus struktúra és magatartás megszüntetését vagy korlátozását, s több-kevesebb energiával keresték a megoldás útjait.

Hogy a szocializmusban is felmerülhetnek majd a bürokrácia jelenségei — ez az etikai utopisták szemében kizárt feltevés volt. Jellemző erre Jaurès kijelentése: „S még egyszer: ha úgy képzelik, hogy mi egy gúzsbakötő bürokratizmust óhajtunk teremteni, akkor a jövő társadalmára a jelen árnyékát vetik.”<sup>35</sup> Különösen kizárt feltevés volt azoknál, akik a szocializmust állam nélkül képelték el s a bürokratizmust közvetlenül és egyedül az állam létének, az állami pozíciókért való versengésnek tulajdonították. Ez természetesen következett abból, hogy a szélesebb tartalommal értelmezett demokráciát — mely valóban kirekeszt és lehetetlenné tesz minden bürokráciát és bürokratikus magatartást — egészen a közvetlen jövőben tételezték.

A jelen mozgalom bürokratikus szerveztségének és magatartásának megszüntetése már sokkal bonyolultabb probléma volt. S mind elméletben, mind gyakorlatban meg nem oldott probléma. A későbbi zimmerwaldi baloldal, elsősorban Luxemburg, a bürokratizmus — és egyben az opportunizmus — gyökerét a centralizmusban kereste. Szerinte a munkásmozgalom spontaneitásában van a legnagyobb politikai és erkölcsi erő is. A nem centrálisan szervezett munkástömegek spontán demokratizmust alakítanak ki maguk között. S ezért az ő tévedéseik is sokkal értékesebbek, mint a centrális vezető szerv helyes ítéletei. Itt Luxemburnak kétségtelenül igaza van. A tömegek tévedései valóban inkább saját belső törekvéseikből indulnak ki, tehát kevésbé lehetnek bürokratizmus forrásai, mint azok a mégoly helyes központi rendelkezések, melyeket esetleg a munkások törekvései *ellenére* is érvényesítenek. Nem az álláspont *igazságát* akarjuk kétségbe vonni, hanem inkább azokat a kérdéseket feltenni, melyeket Luxemburg nem tett fel. Először is: mi a teendő, ha a munkásosztály nincs mozgásban? Azután: mi a teendő akkor, ha a munkásosztály spontán mozgalmi éppenséggel elutasítják a szocializmust? Mert nem kétséges, hogy Luxemburg igaz elemzésében is van nem kevés *etikai optimizmus*, annak a biztos tudata, hogy a spontán mozgalom mindig feltétlenül és „magától is” olyan értékektől vezettetve hajtja végre akcióit, mely megfelel világtörténelmi hivatásának.

Más szemszögből vizsgálják meg a bürokratizmust Sidney és Beatrice Webb. Ők az angol munkásszervezeteket tanulmányozva arra a következtetésre jutottak, hogy az adott körülmények között minden munkásszervezet *szükségszerűen* szüli a bürokratizmust.

Megvizsgálva az angol trade-unionok történetét, a következő fejlődést konstataálják. Az angol szakszervezetekben eleinte közvetlen demokrácia volt. Később tisztviselői — titkári — gárdát választottak. Lassan a gárda állandóvá vált. Így kialakult egy külön bürokrata-hivatalnok réteg. Ennek ellenőrzésére mindig új szabályzatokat léptetnek életbe. A szabályok változnak, a bürokrata réteg kisebb-nagyobb ellenőrzés mellett marad. Így három réteg keletkezik. Először a *munkástömegek*, melyek már *csak* választanak,

<sup>35</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 205.

de aktívan semmi ügyintézésbe nem avatkoznak bele. Másodszor a *választott képviselők*, akik a *munkások érdekében fellépnek*, magukra vállalják érdekvédelmüket s ezt a feladatot így vagy amúgy teljesítik is. Ez aktív réteg, de nem foglalkozása a politika. Megszületése a közvetlen demokráciát közvetett demokráciává változtatja. Harmadszor maguk a *tisztviselők*, akik mint *elkülönült szervezetek tagjai a munkásszervezetekből élnek*. „A munkásegyleti gyakorlat világosan rámutat a folyton növekvő elkülönítésre a három nélkülözhetetlen osztály teendői között: a választó polgárok, a választott képviselők és szakszerű hivatalnokok között.”<sup>36</sup>

Miért tartják Webbék e bürokrácia kialakulását szükségszerűnek? Egyrészt, mert szerintük — a tapasztalati tények tanúsága alapján — mihelyt egy munkás el tudja sajátítani a hivatalnoki munkához szükséges tudást, minden körülmények között elszakad régi munkájával együtt osztályától is, s mint *külső ügyintéző* áll régi osztályának tagjaival szemben. Másrészt, mert *nyolcórás munkaidő mellett közvetlen demokrácia nem jöhet létre*. Márpedig a közvetett demokrácia mindig magában hordozza a bürokratizmust. Lehetetlen feltételezni — mondják Webbék —, hogy a nyolc órás munkájától fáradt munkás munkaideje végeztével teljes aktivitással és hozzáértéssel, egyéni akaratából maga fogja intézni szervezetének ügyeit. Nincs ideje képzettséget szerezni, nincs ideje a végrehajtáshoz, fáradt is hozzá. Ez viszont szükségessé teszi a demokrácia közvetett formáit és a hivatalnoki gárdát — tehát a bürokratizmust. A bürokratizmustól következésképpen csak úgy lehet megszabadulni, ha a munkásoknak jóval nagyobb lesz a *szabad idejük*. Ezzel idejük és kedvük is lesz saját ügyeik tényleges és közvetlen intézésére és az ehhez szükséges készségek elsajátítására. Csak akkor válhat feleslegessé az osztályától elszakadt hivatalnok gárda.

Kétségtelen, hogy a Webb házaspár — hangsúlyozva a bürokratizmus *szükségességét* — eszményesítette az angol szakszervezetek felépítését és tevékenységét. De azért helytelen bennük — Kautsky nyomán — a bürokratizmus „védelmezőit” látni. Ők is magasabbrendűnek értékelték a közvetlen demokráciát a bürokráciánál. S nagy, mindmáig igen kevésbé hangsúlyozott érdemük, hogy a bürokratizmus egyik szülőanyját — melyre mások ügyet sem vetettek — felfedték a nyolcórás munkanapban. Kétségtelenül igazuk van abban, hogy nyolcórás munkanap mellett a közvetlen demokrácia megvalósulásának lehetősége nemcsak a társadalmi viszonyok, hanem a termelés fejlődésének kérdése is. Persze abszolutizálták ezt a helyesen felismert faktort s nem fordítottak figyelmet arra, hogy a nyolcórás munkaidő objektív körülményei mellett mégis milyen *nagyobb* teret lehet nyerni a demokratikus formák s ezzel együtt a demokratikus szokások kialakítása számára, hogyan lehet mégis viszonylag erőteljesebben kiszorítani, ha nem is teljesen megszüntetni, a bürokratikus szervezeti formákat és a bürokratikus magatartást. De ez mindmáig megoldatlan elméleti és gyakorlati probléma.

## 8. IRRACIONALIZMUS. KONTRA ÉS PRO

Ha végigolvassuk e kor szocialista gondolkodóinak munkáit, akkor azonnal feltűnik, hogy milyen keveset foglalkoznak az akkoriban fellépő új polgári ideológiai irányzatokkal és majdnem sohasem polemizálnak velük. Mi ennek az oka?

<sup>36</sup> S. Webb—B. Webb: „Munkásdemokrácia”, 457.

Egy magyarázó tényező nyilvánvaló. Nagy tömegmozgalmak vezetői és ideológusai többnyire akkor figyelnek fel egy elmélet vagy elméleti irányzat ideológiai fontosságára, akár haladó, akár reakciós elméleti irányzatról van szó, amikor *tömegeket kezd megragadni*. Ilyenkor kerül az egész ideológia a vizsgálódás középpontjába, lesz elemzés vagy polémia tárgya. Így írja meg pl. Lenin Tolsztojról szóló második és nagy cikkét az író halálakor megszerződött tüntetés hatása alatt. Ezért került sor az irracionális összefogó történeti kritikájára Lukács György munkájában akkor, mikor a fasizmus az irracionalista filozófia aprópénzre váltásával egész néptömegeket hódított meg. Az irracionális tömegbefolyása az általunk elemzett korban még nem, illetve csak e korszak utolsó szakaszában, az első világháború kirobbanásának idején kezdődött meg. Ebben az időben tömegbefolyása csak a vallásnak (keresztényszocializmusnak) és a szocialista munkásmozgalmon belül — viszonylagosan — a kantianizmusnak volt. Ezért célozták meg direkt és indirekt polémiaikban éppen ezeket a célpontokat.

Persze a kantianizmus elleni polémia is rendkívül hagyományos eszközökkel folyt. Nem — vagy csak ritkán — konfrontálódtak az *újkantianizmus speciális* kérdésfelvetéseivel: a Kant elleni elméleti argumentumokat ismételtették, ahelyett, hogy elemezték volna, mitől vált a kantianizmus — legalábbis bizonyos problémák vonatkozásában — újra aktuálissá. Hiába keresnénk náluk a pozitívizmus kritikáját, pedig Engels is utalt arra, hogy a jövőben a vulgár-materializmust a pozitívizmus fogja felváltani. Alig-alig reagálnak az akkori-ban születő és terebélyesedő *szociológiára*. Végül — de nem utolsósorban — nem vetnek számot az akkor már jelentős értelmiségi rétegeket meghódító irracionálisizmussal sem.

A második okot tehát — felületesen — egy igen alacsony filozófiai nívóban jelölhetnénk meg. A filozófiai színvonal azonban nem pusztán színvonalkérdés, hanem mélyebb problémára utal. Arra, amit tanulmányunk elején már jeleztünk: e kor marxista gondolkodói meg voltak győződve arról, hogy az összes filozófiai problémák lényegében már „el vannak intézve”. A materialista történetfelfogás megadta a „világrejtély” kulcsát: ezzel most már minden zár minden további nélkül kinyitható, csak „alkalmazni” kell tudni. Minden konkrét filozófiai kérdésfelvetés, mely a „másik oldalon” vetődik fel, abból fakad, hogy a másik oldal nem találta meg (osztálykorlátjánál fogva) az abszolút igazság kulcsait. Ezeket a kérdésfelvetéseket tehát csak lesajnálni kell, foglalkozni velük azonban teljesen felesleges.

Hogy a „másik oldal” is felvethet a marxizmus számára döntő — és megoldandó! — kérdéseket: ez a gondolat számukra fel sem merült. Emlékezzünk: a szociologizáló marxizmus úgy tekintett a társadalmi osztályokra, mint egymástól hermetikusan elzárt „monaszokra”. A polgári értelmiséget pedig különösen olyan rétegnek tekintette, mely a maga egészében „dekadens”, eladta lelkét az ördögnek és pusztulásra van ítélve. Mindaz, ami ebből a rétegből származik, az általános hanyatlás szerves része. Még hozzá olyan hanyatlási jelenség, mellyel szemben a munkásmozgalom *elvileg és szükségképpen* intakt marad.

Így maradtak érzéketlenek minden *új igaz kérdésfelvetéssel* és minden *új veszéllyel* szemben — egyaránt. Ezeket „régiekre” vezették vissza és elbagatellizálták. Különösen vonatkozik ez az etika, továbbá a mindennapi élet és a történelem elemzésére. Az újkantianizmus, de különösen az irracionális megoldási javaslatait természetesen — különben helyesen — elvetették. Ám

meg sem kíséreltek magukra a kérdésekre választ adni; mint láttuk, a szociologizáló marxizmus eleve képtelen is erre. A válaszadás impotenciája természetesen csökkenti magát a problémaérzékenységet is — minél teoretikusabb beállítottságú valaki, annál inkább.

Innen fakad a *modernség* iránti érzéketlenség is. A kor tényleges és reális új problémáit, életérzéseit, konfliktusait, ezen belül elsősorban a kor szülte új etikai konfliktusokat „polgárinak” és „dekadensnek” bélyegezik. Mintha a modernség csak burzsoá lehetne és egyenlő a dekadenciával, mintha a munkásosztály — s ezen belül az egyes munkás — új történeti korszakokban nem kerülne újabb és újabb életkérdések elé! Ha az osztálytudatot és osztálymorált statikus magánvalónak tekintjük, mint a szociologizáló marxisták, az értelmiség problémái és a munkásosztály problémái közötti lehetséges közösséget nem vesszük észre, akkor a modernséggel szemben vagy ellenségesen, vagy legalábbis közömbösen kell viselkednünk. S hogy ez mennyire így volt, azt a magyar történelem példái is mutatják. Ezért tartották a szociáldemokraták Csizmadiát a munkásokhoz közelebbálló költőnek, mint Ady Endrét, többek között ezért álltak a későbbi korszak ugyanezen betegségben szenvedő marxistái olyan értetlenül szemben József Attila modern munkásköltészetével. A modernség és dekadencia közötti differenciálás már a tegnapi korban is szükséges volt ahhoz, hogy a kor etikai és esztétikai kérdéseiben akár csak el lehessen indulni.

Hogy az új etikai problémák iránti érzéketlenség mennyire meghatározta az irracionalistákkal való szembenállást, azt Mehring elemzései is mutatják. Mehring szellemesen mutatja ki Schopenhauerben és Nietzscheben is a — régít, tehát azt, ami *korábbi* idealista filozófiákkal bennük azonos, vagy legalábbis azonosnak látszik. Azt ti., hogy „szubjektív idealisták”, „kantianusok”, „berkeleyanusok”. Természetesen ez is fontos volt. De nem csak ez. Mert ez a legkevésbé sem magyarázta meg azt — az ebben az időben már kibontakozó — sajátos hatást, amelyet ezek a gondolkodók az értelmiségre gyakoroltak. Ezt csak történetfilozófiai koncepciójuk mélyebb elemzése tette volna lehetővé, mely megmutatta volna, hogy milyen választ adtak ezek az ideológiák az értelmiségnek a „mit tegyünk?” kérdésére.

---

Most azonban vizsgáljuk meg azt a néhány állásfoglalás típust, melyekben mégis történt valaminő reagálás az újonnan fellépő filozófiai-etikai problémákra.

A tartalmi elemzés nyomaira csak Kautskynál bukkanunk. Ő azonban nem is a szorosan vett etikát, hanem a pszichológiát elemzi, nevezetesen Freudot. Szerinte a freudi pszichológia azt az érdekes problémát veti fel, hogy az emberben tetteinek indítékai közül csak viszonylag kevés válik tudatossá. Ezt az igazságot azonban a marxizmus már régen ismeri: „A marxista történetfelfogás ... különbséget tett azon motívumok között, melyek az embereket ténylegesen mozgatják, és azok között, melyeket tudatosítanak és közölnek.”<sup>37</sup> Persze azok a motívumok, melyek az embert nem tudatosan ténylegesen mozgatják, a marxizmus szerint egészen mások, mint Freud elképzelésében.

<sup>37</sup> Kautsky: „Die materialistische Geschichtsauffassung”, I, Verlag J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1927, 397.

Nem tudjuk elnyomni azt a megjegyzésünket, hogy Kautsky a szokásos „nincs új a polgári nap alatt” sémát itt hamiskártyás módjára alkalmazza. Az, hogy az emberben más motívumok dolgoznak, mint amelyeket tudatosít, természetesen igen régi felismerés, és Marx ezt valóban szellemesen alkalmazza egy vonatkozásban (anyagi motívumok „eszmei” tudatosítással). Csakhogy éppen nem ez az az új, amit Freud felfedezett. Freud *speciális* motívumokról (elsősorban szexuálisakról) beszél, s az ő „tudattalan” koncepciója egyáltalán nem azonos a „nem-tudatos motívumok” régi koncepciójával. Ez mind elkerüli Kautsky figyelmét.

Ami — mindennek ellenére — Kautskyban megbecsülendő, az *kísérlete* arra, hogy a tudatos–nem-tudatos pszichikai viszonyát megvizsgálja, és elismeri a nem-tudatos motivációk jelentőségét az emberi pszichében. Csakhogy ezt egy konzervatív darwinista szemszögéből teszi. Így azután ő sem tud — hasonlóképpen Freudhoz — világosan disztíngválni ösztönök és ösztönösség között; nem disztíngvál természeti és társadalmi (társadalmasított) motívumok között. E disztíngválás hiánya egész fejtegetésére rányomja a bélyegét. Emellett figyelmen kívül hagyja azt a problémát, milyen a nem-tudatos és tudatos szféra egymáshoz való viszonya, mikor és miért jelennek meg különböző nem-tudatos hajtóerők a tudatban. Végül, hogy mindennek mi a következménye az erkölcsre nézve, milyen szerepet játszik a nem-tudatos és a tudatos szféra pl. erkölcsösség és moralitás viszonyában, az ember morális fejlettségének intenzitásában stb.

Nem vetjük természetesen Kautsky szemére, hogy e problémákkal nem foglalkozott. Csak megállapítjuk a tényt — korábbi tételünk alátámasztásául —, hogy mindez kívül maradt érdeklődésének körén. Alá akarjuk azonban húzni, hogy a probléma akceptálását és marxista megoldási kísérletét érdemének tudjuk be. Elég, ha összevetjük az egzisztenciálfilozófia Freud-kritikájával. Sartre éppen azon a ponton támadja Freudot, ahol Kautsky a freudi koncepció racionális magvát megtalálja. Sartre szerint ugyanis egyáltalán nem beszélhetünk az embernél nem-tudatos szféráról. Szerinte az emberben minden egymással ellentétes törekvés és vágy *egyforma* tudatossággal jelenik meg, s ezt a jelenséget külön kategóriával, az „összintétlenség” kategóriájával jelzi. Itt arról van szó, hogy Sartre az emberi tudatot magát is pusztán fenomenénné változtatja s a nem-tudatos szféra ellen mint valaminő a jelenség *mögött* létező lényegszféra ellen tiltakozik. Kautsky kiindulópontja viszont lehetőséget adna az emberi tudattartalmak dialektikájának feltárására (ahol természetesen nem okvetlenül a nem-tudatos a „lényeg”). Hogy ezt maga nem teszi meg, érdemét nem csökkenti.

De ezzel az elemzést ki is merítettük. Mert ez az egyetlen szorosan vett „modern” problémaanalízis e kor jelentősebb szocialistáinak munkáiban. (S *időben* ez is későbbi korszakból ered.)

Az irracionalista etika radikális elutasításával találkozunk Kropotkinnál is. Sőt, etikája előszavában Kropotkin azt írja, hogy művének *célkitűzése* éppen Nietzsche szélesen elterjedő amoralizmusával egy „emberi” etikát szembeállítani. De Nietzsche etikájának elemzésére ő sem tesz kísérletet.

Végül: Jaurès-nek is van érzéke — a világháború közeledtére egyre fokozottan — ahhoz, hogy az irracionalizmusban veszélyes elméletet lásson. „Mit akartok húsz évetekkel” c. beszédében, melyben agitációt folytat a háború ellen, pl. óvja a fiatalságot az irracionalizmustól, felismerve, hogy ez a háborúra való előkészítés ideológiája: „Csak az igazságosság pártjában

van aktivitás, csak itt van gondolkodás. Ne higgyetek azoknak, akik óvnak benneteket attól, amit rendszereknek neveznek, akik az ösztön és intuíció filozófiája nevében az észről való lemondást tanácsolják nektek.”<sup>38</sup> Ő a hagyományos francia racionalizmus biztonságát és pátoszát állítja az irracionálizmussal szembe. De ez még Franciaországban sem elég a Belzebub kiűzéséhez.

S a Belzebub éppen Franciaországban jelent meg a szocialista elméletben is. Méghozzá nem álszocialista elméletekben, nem a „jobboldali forradalom” reakciós tartalmú ideológiájában és mozgalmában, mint később Németországban, hanem a szociáldemokrácia baloldali kritikájának kiindulópontja alapján. Itt ismét Sorelról kell beszélnünk.

Sorel nyíltan vallja elméleti alapjainak kapcsolatát az irracionálizmussal. Bergson tanítványának tekinti magát, Bergson elméletét óhajtja összeegyeztetni a szocializmussal. Kapcsolatban áll olyan neves irracionalistákkal, mint Pareto és Croce. A háború alatt végig levelezik velük. Mindez azonban csak elméletének immanens elemzésekor válik érdekessé.

Minden valóságos dolog Sorel szerint két egymástól élesen elkülöníthető szférára oszlik. Az egyik szféra felszíni s ugyanakkor tudományosan megérthető. A másik szféra mély, pusztán ésszel megragadhatatlan. Minden lényeges változás a valóságban az utóbbi, ésszel megragadhatatlan szférából indul ki. A morállal kapcsolatban ezt konkrétan így elemzi:

„Az erkölcsön belül az a rész, melyet az ember tisztán deduktívan felépített elemzésekben könnyen kifejezhet, az, mely az emberek közötti viszonylatban az illendőségre vonatkozik; ez olyan alaptételeket tartalmaz, melyek több különböző civilizációban is megtalálhatók; ezért hosszú időn keresztül úgy vélték, hogy ezen előírások összefoglalásával megkapják az egész emberiségre vonatkozó erkölcs alapjait. Az erkölcs sötét oldala ezzel szemben az, mely a nemek közötti viszonyra vonatkozik; hogy ebbe behatoljunk, ahhoz egy országban hosszú éveken keresztül kell élnünk. Ez az alapvető rész: ha ezt ismerjük, értjük a nép egész pszichológiáját: észrevevesszük, hogy az első szisztéma látszólagos egyformasága a valóságban számos különbséget rejtget: majdnem egyforma alaptételek tudniillik egészen különböző alkalmazásoknak felelhetnek meg, az átláthatóság tehát csalóka volt.”<sup>39</sup>

Nos: az idézetben van néhány megjegyzés, ami látszólag ellentmond annak, ahogyan az előbbieken Sorel nézeteit a két szféráról interpretáltuk. Itt úgy tűnik, mintha a mélyebb rész – a nemek közötti viszonyra vonatkozó – is megismerhető volna. De ez csak látszat. Ami megismerhető, az nem más, mint a szféra létezésének *ténye* s az a tény, hogy itt rejlenek az igazi, a felületitől merőben különböző mozgatórugók. De korántsem lehet megismerni a „réteg” sajátosságait, azt, hogy *miben* mások, mint a hagyományos emberi normák. Ezt az általános sztrájk mítoszával kapcsolatban konkrétan is látni fogjuk.

Sorel nemcsak a morálban különböztet meg két szférát. A jogban szerinte tudományosan megragadható a büntetőjogi szféra, de nem ragadható meg, „titokzatos” marad mindaz, ami a családi viszonyokkal van közvetlen kap-

<sup>38</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 253.

<sup>39</sup> „Über die Gewalt von Georg Sorel”, 168.

csolatban. A gazdaságban tudományosan interpretálható a csere. De egészében más és *felfoghatatlan* szféra, melyből minden kiindul: a *termelés*.

Sorel egyetért tehát a marxizmussal abban, hogy a társadalmi reprodukció kulcsát a termelés módjában kell keresni. De míg a marxizmus célkitűzése a különböző termelési folyamatok objektív törvényszerűségeit megragadni, addig Sorel minden ilyen kísérletet értelmetlennek, eleve bukásra ítéltnek tart. A termelés viszont nála szinonim a „lényeg”-gel. Következésképpen a „lényeg” elvileg megragadhatatlan.

A termelés irracionális voltából Sorel a szocializmus irracionalitására következtet: „A szocializmus szükségszerűen valami nagyon *sötét*, miután a termelésből, azaz az emberi tevékenység *titokzatos* részéből indul ki.” (Kiemelés tőlem. — H. Á.)<sup>40</sup> A tudományos szocializmus így Sorel szerint ellentmond a valóságadta lehetőségeknek.

Közbevetőleg: Sorel tudományellenessége nem teljesen új a szocializmus történetében. Már Bakunyin meghirdette „az élet felháborodását a tudomány ellen”. A tudomány csak az elvontat tudja tükrözni — így Bakunyin —, s ezért ne avatkozzon bele a társadalom irányításába.

Ebből fakad Sorel elmélete az általános sztrájk *mítosz* jellegéről. Az általános sztrájk problémájáról már beszéltünk. Ezért csak mítoszfunkciójára vessünk egy pillantást.

Sorel is kritizálja kora szociáldemokrata utopizmusát. A jövő pontos és utopikus leírására való törekvés azonban szerinte azonosít „a tudomány polgári felfogását”-val. Mert egyszerűen lehetetlen olyan elméletet kidolgozni, mely igaz és egyúttal megáll a jövő kritikája előtt. De *cselekednünk kell*. Tudományos elmélet segítségével nem lehet cselekedni. Tehát *képeket* kell állítani a munkásosztály elé. A legfőbb kép az általános sztrájk mítosza. Tudjuk, hogy *csak* mítosz és semmi más, de éppen ez teszi lehetővé a cselekvést:

„... Az egyetemes sztrájk az, aminek mondtam: *mítosz*, melyben a szocializmus teljes egészében bentfoglaltatik: azaz képek olyan rendszere, mely képes önkéntelenül mindazokat az ösztönzéseket létrehozni, melyek megfelelnek azon háború különböző megnyilvánulási formáinak, melyet a szocializmus a modern társadalom ellen visel... Miközben különleges konfliktusok égető emlékét hívja elő, a tudatban prezentálódó minden egyes megnyilvánulását magasfeszültségű életté színezi. Így elérjük tehát a szocializmus azon intuícóját, melyet a nyelv tökéletesen tiszta módon kifejezni képtelen lenne — elérjük, méghozzá egy azonnal észlelt teljességben.”<sup>41</sup> S hozzáteszi: az általános sztrájk mítosza annyira nem részekből álló egység, hogy azok, akik magukévá teszik, soha többé nem hihetnek semmiféle részleges reformnak.

Abból a türelmetlenségből, mely onnan fakadt, hogy kora szociáldemokratáinak „megértése” nem válik cselekvéssé, Sorel arra következtet, hogy a cselekvést el kell választani a megismeréstől. De az általános sztrájk mítosz jellege ezen a téren súlyos önellentmondást tartalmaz. Ha az általános sztrájk semmilyen vonatkozásban nem kapcsolódik a megismeréshez, akkor ez a mítosz, a legjobb esetben, valóban csak azt eredményezi, hogy *ne* menjünk bele a burzsoázia reformjaiba és *tartózkodjunk* minden reformra irányuló cselekvéstől, és nem többet. Mert a mítosz — éppen mítosz jellege miatt — nem mond-

<sup>40</sup> Uo. 172.

<sup>41</sup> Uo. 144.

hatja meg, *hogyan* cselekedjünk, mi legyen a jelen, az egyetemes sztrájkhoz vezető cselekvéseim tartalma. Ha pedig nem tudok semmit cselekvésem *hogyanjáról*, akkor *egyáltalán nem tudok cselekedni*. Ha az egyetemes sztrájk mítosz jellegét valamennyire is komolyan vesszük, akkor ez nem az aktivitáshoz, hanem ellenkezőleg, a teljes passzivitáshoz kell hogy vezessen. Vagy legjobb esetben a más elvek alapján, a megismeréstől is közvetített célok alapján irányított, meg nem alkuvó mozgalom aktivitásához való ösztönös csatlakozáshoz. Egy ilyen mozgalom megjelenéséig azonban a generálsztrájk mítoszának megszálottjai teljes tehetetlenségre vannak ítélve.

Persze: a mítosz alapján az átmenet szakasza éppen olyan megragadhatatlanná válik, mint maga a cél: „az embernek éppen ezt az osztatlan egészet kell magáévá tennie s az átmenetet a kapitalizmusból a szocializmusba katasztrófaként felfognia, melynek folyamatát leírni lehetetlen”.<sup>42</sup> Az átmenet katasztrófa jellegének jelzéséből látható Sorel rokonsága a polgári irracionális-tákkal, akik szintúgy a korszak katasztrófájáról beszélnek, sőt igenlik is az effajta katasztrófát. Mindez természetesen nem teszi semmissé azt a különbséget, hogy a katasztrófa Sorelnál egy kívánt *szocialista* célhoz vezet. Ebben természetesen különbözik történetfilozófiája a polgári irracionalizmusétól.

Mindez sajátos etikai következtetésekhez vezet. Az egyikről már beszéltünk. Ez az erkölcsi hagyományhoz, elsősorban a humanitáshoz való feltétlenül tagadó jellegű viszony. Ebből következik minden polgári szabadságjog és a demokrácia elutasítása is. A másik az erkölcs radikális leválasztása a megismerésről. Ahogyan az osztálycselekvésnek Sorel szerint semmi köze nincs a megismeréshez, egy elmélet tudományos mivoltához, mi több, „keresztben áll azzal” (a tudomány teszi lehetővé a cselekvést), hasonló a helyzet az erkölcsnél is. Az „igazi erkölcs” forrása a nemek egymás közötti viszonya, mely sötét és megismerhetetlen. Így az erkölcsöt nem alakítja, még csak nem is befolyásolja a valóság megismerése, de még az erkölcsi normák ismerete sem. E normák ugyanis (éppen úgy, mint a szokások) a „külső szféra” termékei.

Az emberi magatartást így sem a helyzetfelismerés, sem a normafelismerés nem motiválhatja (legalábbis nem a „lényeg” szférájában), hanem egyedül a *mítosz*. De a mítosz nem „megismertethető”, lényegében nem is közölhető, mert a „mély szférából” tör elő. Ehhez a „mély szférához” tartozik — mint láttuk — a termelés is. Hogy miért éppen a nemek közötti viszony és a termelés, annak kifejtését Sorel meg sem kíséri. Ez egyszerűen így „van”. A megismerés és cselekvés (ezen belül: az erkölcs) merev szétválasztásával azután a szabadság is megsemmisül. Ha nem vagyok „termelő”, tehát „mély szférából” nem tör ki az egyetemes sztrájk mítosza, akkor ezt a mítoszt magamévá sem tehetem, s így nem is tudhatok — a jövő irányában — cselekedni. De ha termelő vagyok, akkor sem függ semmi megismerésemtől, választásomtól, döntésemtől. Vagy előtör „mély szférából” az említett mítosz, s akkor választás nélkül is ennek megfelelően cselekszem, vagy nem, s akkor nem cselekszem, de akkor sem vagyok semmiért felelős. A látszólagos szuperaktivitás álláspontja így nemcsak a társadalmi aktivitás lehetőségének elméleti megsemmisítéséhez, hanem — következetesen — minden egyes ember viszonylagos szabadságon alapuló aktivitásának elméleti megsemmisítéséhez is vezet. Mindenki nyugodtan várhat, amíg „mély szférájából” előtör

<sup>42</sup> Uo. 173.

a mítosz. S mi a garanciája annak, hogy *egyszerre* tör ki, tehát, hogy valóban létrehozza-e a Soreltól várt „katasztrófát”? Éppenséggel semmi.

Ha nem is összes komponenseiben, nagyjában és egészében mégis előttünk áll egy meglehetősen következetes irracionalista ideológia. Nem tekintjük túlzásnak tehát Mussolini állítását, mely szerint sokat tanult Soreltól.

Ha azonban reálisan akarjuk felmérni Sorel történelmi helyét, akkor látnunk kell, hogy itt egy igen bonyolult és egészen sajátos ideológiával állunk szemben. A par excellence fasisztikus ideológiák tudatosan egy „jobbrol való forradalmat” propagáltak. Ez összekapcsolódott a hagyományos munkásmozgalmak *jobboldali kritikájával* és a kapitalizmus *indirekt apológiájával*. (Lásd erről részletesen Lukács György „Az ész trónfosztása” c. könyvét.) Igaz, Sorel *ideológiai kritikája* kétségtelenül jobboldali, a marxizmust irracionálizmussal helyettesítő. Így van ez még akkor is, ha *tudatosan* nem revidálja Marxot, hanem úgy véli, hogy az „igazi Marxot” állítja szembe annak eltorzítóival. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy az ő Marxa *még kevésbé* az „igazi”, mint az a Marx, melyet a II. Internacionálé ideológusai kolportáltak; ha persze Marxtól távol állt is az utóbbiak „tudományfetisizmusa”. A lényeg azonban az, hogy Sorel *politikai kritikája* kétségtelenül *baloldali*. Ő nem a kispolgári elégedetlenségnek ad hangot (mint a fasiszta irracionalisták általában), hanem a francia szindikalista munkásmozgalom tompa elégedetlenségének. (Ismeretesekek személyes és ideológiai kapcsolata a szociáldemokrata politikával elégedetlen szindikalista mozgalmak vezetőivel.) Az indirekt apológia mozzanatai — igaz — nála is felismerhetők. De bármennyire elítéli is a demokráciát, a humanista hagyományt stb., minden rossz forrását mégsem ebben, hanem a *kapitalista kizsákmányolásban* látja. Nem az emberi létet tételezi elvontan kilátástalannak, hanem *hisz* (a szó szoros, vallási értelmében) a társadalom megújulásában, méghozzá egy a munkástömegek létrehozta megújulásában. Igaz, az ő szocializmusa irracionalista mítosszal terhelt, mégis egy olyan szocializmus mítosza, melyben nem lesznek többé kizsákmányoltak és kizsákmányolók, parancsolók és engedelmeskedők, felsőbbrendű és alacsonyabbrendű emberek. Ezért nem tekinthetjük pusztá véletlennek, hogy ő, aki ideológiailag valóban sokban Mussolinit készíti elő, ellenszenvvel fogadja a fasiszta diktátort, nem a Ducét, hanem Lenint üdvözlí.

Lehetséges tehát irracionalista ideológiával baloldali oppozíció? Értelmiségi lázadás esetén kétségtelenül igen, ahogyan egy Niemöller vagy egy Sartre is baloldali oppozíciót képviselnek. De lehetséges-e a *munkásmozgalomban* — méghozzá tartósan — irracionalista ideológiával baloldali oppozíció? Véleményem szerint nem. Sorel is elszigetelt individuumként, értelmiségiként kritizálta irracionalista ideológiával és baloldallról a korabeli szociáldemokráciát, de *nem* mint egy *tényleges* mozgalom szervezője vagy vezetője. Az irracionálizmus — a tömegekbe hatolva — csak a politikai konzervativizmus és reakció fegyvere lehet, mivel sem céljai, sem eszközei nem alkalmasak arra, hogy tömegeket közvetlen önös érdekeik és motívumaik fölé emeljének, nem alkalmasak a marxi értelemben vett osztálytudat (és öntudat) kialakítására. Különben maga Sorel is egyfajta „Einzelgänger”, nem tipikus jelenség, inkább egészen sajátos körülmények egészen sajátos szülötte.

## 9. HOGYAN KELL ÉLNI?

Mindeddig azt kíséreltük meg bemutatni, miért nem alakult ki a marxista elmélet fejlődésének e második szakaszában marxista etika, hol keresték az egyes gondolkodók az erkölcs általános kérdéseinek megoldását s hogyan nem találtak rá ezekre a megoldásokra. Végezetül vessünk még egy pillantást arra, milyen egyes, *gyakorlati* erkölcsi kérdésekkel konfrontálódtak gondolkodóink közül azok, akik olyan történelmi szituációkba kerültek, melyek konkrét és kikerülhetetlen erkölcsi konfliktusokkal állították őket szembe. Itt elbúcsúzunk a szorosan vett elmélet területétől, már nem annyira etikával, mint magával az erkölccsel lesz dolgunk. De ez a búcsúzás mégiscsak viszonylagos. Mert az erkölcsi tartásnak az a néhány gyakorlati problémája, mellyel e kor számos gondolkodója és tevékeny részvevője küzdött, s melyről most kevés szót fogunk szólni, nem más, mint a gyakorlat *igényének* bejelentése az etikára. S az ilyen igényben, ha tudatosan vetik fel, már magának az etikának a csírái rejtőznek.

Az eddigiek után nem csodálatraméltó, hogy a forradalmi erkölcs mit tegyünk-jei ott merülnek fel leggyakrabban és legélesebben, ahol közvetlen forradalmi tevékenység folyik. S leginkább akkor, amikor ez az aktivitás eléri csúcspontját és amikor elbukás, válság fenyegeti. Tehát mindig akkor, amikor az emberi *helytállásról* van szó. Így nem véletlen, hogy a továbbiakban elsősorban *oroszországi* mozgalmakról, oroszországi mozgalmak erkölcséről fogunk beszélni.

### a) AZ ÖNFELÁLDOZÁS JOGA ÉS ÉRTELME

Nem minden korban és nem minden szocialista mozgalomban van *egyformán* szükség az egyéni önfeláldozásra. Békés időben, mozgalmak állandó gyarapodása, sikeresen végződő harcai közepette voltaképpen önfeláldozásról egyáltalán nem is lehet beszélni. A múlt század végének és a XX. század elejének szocialista mozgalmai Nyugat-Európában nem tették szükségessé az önfeláldozást, s így nem adtak lehetőséget sem arra, hogy az egyes ember nehezebb próbát álljon ki. Persze, ideiglenesen, rövid időre itt és ekkor is voltak önfeláldozás-követelések. Pl. hosszabbra nyúló sztrájkoknál. De ez legfeljebb az egyes ember fizikai jólétét fenyegette, s azt sem sokáig, hiszen a sikeres gazdasági sztrájk több kenyérhez juttatott. Vagy ha nem, akkor is egy nagyobb közösség minden tagjának *egyforma* és mégis korlátozott ideig tartó önfeláldozását jelentette. Itt is fontos volt természetesen a helytállás. De egészen más az önfeláldozás, más a helytállás minősége akkor, ha a tét nemcsak a fizikai nyomor, a nagyobb vagy kisebb kenyér, hanem egyúttal és azon felül a személyi szabadság és az élet. Minél nagyobb a tét, annál nagyobb erőfeszítést, erkölcsi fejlettséget kíván a tett választása.

Könnyen össze tudjuk hasonlítani az önfeláldozás minőségét, ha összevetjük *ugyanazon* mozgalom két reprezentánsát: Nexó Pellét és Gorkij Páveljét. Hódító Pelle életében is nagy szerepet játszik az önfeláldozás. Nemcsak — többször — a nyomort választja, de választja a börtönt is. Feleségének testét kell áruba bocsátania, hogy családja megélhessen. De mindez lényegében az általunk tárgyalt *korszakig* tart. Mihelyt a mozgalom erőssé válik, a mozgalom erősödése és Pelle személyes életének kiteljesedése viszonylag *párhuzamosan* haladnak. Ahogy mozgalma terjed, úgy lesz egyre kevésbé szükség

önfeláldozására. Az orosz szociáldemokratáknál azonban a helyzet inkább fordított. (Nem beszélve az ún. nihilistákról, akik minden tettükkel közvetlenül életüket tették kockára.) Amíg a szociáldemokrácia viszonylag gyenge, addig a hozzá csatlakozók részéről kisebb a tét. Miután itt nem elsősorban és különösen nem kizárólag gazdasági, hanem mindig politikai célkitűzésű mozgalomról van szó, méghozzá az önkényuralom keretei között, a mozgalom erősödésével a tét egyre nagyobb lesz: száműzetés, börtön, halál. Pável nem abban reménykedik, hogy a mozgalom pusztá növekedése számára jobb életet jelent, ezt csak a mozgalom *győzelmétől*, csak a hatalom megszerzésétől, a cárizmus megdöntésétől remélheti. Az 1905-ös forradalom és annak bukása a helytállást még nehezebbé teszi. A cárizmus közvetlen megdöntése perspektívájának elvesztése után még egyértelműbbé vált az egyéni önfeláldozás szükségessége. S amit ebben a korban a szociáldemokráciához csatlakozók vállaltak, az megint nemcsak a fizikai nyomor, hanem ezen felül most már a „sztolipini nyakravaló”.

Így joggal elemzi — az értelmes önzés modernizált elmélete alapján — Jaurès a következőképpen kora és országa munkásosztályának — munkásainak — elvét és magatartását:

„Bizonyára nem állítanak fel tantételeket rezignációról vagy önfeláldozásról: mert a rezignáció, amennyiben a nem elkerülhetetlennek veti alá magát, pusztán gyávaság, és az áldozat, mely az egyenlőtlenséget az emberek között örökkévalóvá teszi, bűnös ebben az egyenlőtlenségben . . . Ők egoisták, méghozzá brutális egoisták: élni akarnak, és jól akarnak élni, s ezt egyáltalában nem titkolják . . . Csakhogy egy eleven ellentmondás révén, melyet az emberi természet gyakran hoz létre, és melyet a szocializmus megerősít, amennyiben az individuum javát egy össz-szervezettől teszi függővé, a proletariátus ezen egoizmusa *személytelen egoizmussá* válik.”<sup>43</sup>

Ez az elmélet — mint az értelmes önzés elmélete általában — egy kétségtelen igazságra mutat rá. Olyan igazságra, mely nemcsak a francia munkások harcára vonatkozik, hanem jóval általánosabb érvényű annál. Először is arról van szó, hogy az az önfeláldozás, melyet az egyes emberek a szocializmusért vívott harcban tanúsítanak, erkölcsi tartalmát nem magából az önfeláldozásból, hanem az önfeláldozás *céljából* meríti. Az önfeláldozás nem önmagában jó vagy dicsérendő, céljának és okának nagysága és értelme teszi dicsérendővé. Másodszor arról, hogy az önfeláldozás a tudatos szocialistáknál az élet lényeges vonatkozásában nem önmegtagadás, hanem *önmegvalósítás*. Aki a szocializmusért való harcot választotta, az szerencsétlen lenne akkor, ha önfeláldozást kívánó szituációban ezt az önfeláldozást megtagadná. Persze csak az élet lényeges vonatkozásáról és nem *minden* vonatkozásáról beszélünk. Egy ember sok mindenről, egészségéről, szabadságáról, esetleg életéről mond le, amit fontosnak és drágának tart. Ha a legdrágábbért is mond le róluk, ez nem változtat azon, hogy *valóban* lemondásról van szó. Ez különbözteti meg ezt az önfeláldozást a keresztényitől. Az utóbbiban is az önfeláldozás valaminő célból — az erény elérésének, a túlvilági élet elnyerésének —, a keresztények számára magasrendű céljából nyeri tartalmát és értelmét, de *amiről* az ember lemond, azt — életet, boldogságot, gazdagságot — eleve nem tartják értékesnek és drágának, *nem szabad* értékesnek és drágának

<sup>43</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 235.

tartaniuk. Ezért mondhatjuk, hogy a szocialista mozgalmakban a szó szorosabb értelmében vett önfeláldozásról van szó, mint a keresztény aszkézisben.

Az aszkézis problémájára még a későbbiekben visszatérünk. Mindezt csak azért mondtuk el, hogy lássuk, mennyire igaza volt Jaurès-nek, mikor a szocializmusban az ember egyéni boldogságra való törekvésének, még hozzá földi és totális boldogságra való törekvésének mozgalmát is látta. S igaza volt, hogy ebből a szempontból éppen úgy elvetette az önfeláldozást, mint a rezignációt. De mivel saját kora és saját országa mozgalmaiban a közös cél és az egyéni boldogság közötti közvetlen harmónia *közvetlen* megvalósulását látta, nem vetődött fel számára az ezen belül lehetséges ellentétek problémája. Figyelmét elkerülte az igazi önfeláldozás, mint éppen a *kiélezett szituációban* szükségképpen létrejövő és megkívánt egyéni magatartás kérdése.

Éppen ez az önfeláldozás típus volt azonban nagyon is mindennapi és gyakorlati jelenség az oroszországi mozgalmakban.

Így olyan „szociologizáló” gondolkodónak, mint Plehanov is, szembe kellett néznie vele.

Plehanov szemében elkerülhetetlen volt az egyéni *önfeláldozás* s az egyének *feláldozásának* bizonyos szükségessége. S itt állunk meg egy pillanatra, mert két egymással összefüggő, de *nem azonos* kérdésről van szó. Az önfeláldozás a viszonylagos autonómia alapján történik, mindenki maga határozza el, vállalja-e ezt, vagy pedig nem. *Más* egyének esetleges feláldozása — ha ez nem a másik életének, hanem csupán kisebb életértékeinek feláldozását jelenti is — ennél sokkal bonyolultabb erkölcsi kérdés. Már az is bonyolult, ha olyan ember vagy emberek áldozatát hagyom jóvá, akik az áldozatot maguk vállalták, tehát ha *beleegyezem* az erkölcsi önfeláldozásba. Itt is különböző erkölcsi értékű a cselekvésem, ha ez a feláldozás az én részemre is önfeláldozás, tehát, ha a másik ember önfeláldozásának elfogadása számomra is önfeláldozást jelent, vagy ha a másik ember önfeláldozásának elfogadása számomra *nem* erkölcsi önfeláldozás. Megint egészen más az áldozat elfogadásának vagy „kiszemelésének” erkölcsi tartalma, ha az áldozat oldaláról *nincsen* vagy kis mértékben és nem tudatosan van jelen a tudatos önfeláldozás, tehát ha valakit egy áldozat meghozatalára akarata vagy jobb belátása *ellenére* kényszerítetek. Megint más, ha ez *saját* önfeláldozásom egy része, vagy — ellenkezőleg — nem vagyok érintve általa, megint más, ha ez az áldozat szükséges és értelmes vagy szükségtelen és értelmetlen. Persze itt nem merítettük és nem is meríthettük ki az áldozathozatal erkölcsi tartalmának problémáját, csak szerettünk volna rámutatni e probléma fájdalmas bonyolultságára.

Plehanov megoldása ebben a kérdésben igen humanisztikus. A következőket mondja: „Egy igazi forradalmár senkitől nem követel *szükségtelen áldozatot*. De kizárólag azért nem, mert birtokában van a kritériumnak, mely lehetővé teszi, hogy a szükséges áldozatot a szükségtelentől megkülönböztesse.”<sup>44</sup>

Azonnal látható, hogy amilyen humanisztikus, olyan utopisztikus is ez az álláspont. Még a valóság minden fő fejlődési tendenciáját tökéletesen ismerő mozgalom és ember sem tudja az adott szituációkban százszázalékos biztonsággal a hasznos és haszontalan áldozatot megkülönböztetni. Természetesen: bizonyos körülmények között tudhatja. Bizonyos körvonalaiban is tudhatja. De teljes biztonsággal majdnem soha, egyszerűen azért, mert a történelmi

<sup>44</sup> G. V. Plechanov: „Kunst und Literatur”, 909.

fejlődés nagyon bonyolult, s gyakran előfordul, hogy csak post festum látható be: egyes áldozatokat szükségtelenül hoztak, másutt pedig nem hoztak, holott szükségesekek lettek volna.

Hogy mennyire nem abszolút biztos ez a kritérium, azt maga Plehanov is bebizonyította. Ő, mint ismeretes, az 1905-ös forradalmat — éppen úgy, mint Kautsky a 90-es években a Párizsi Kommünt — helytelen vállalkozásnak tartotta, azt állította, hogy „nem kellett volna fegyvert fogni”. Ezek szerint Plehanov „tökéletes” kritériuma értelmében az 1905-ös forradalomban és utána hozott mérhetetlenül sok áldozat mind felesleges volt. Lenin ugyanakkor — ugyancsak a marxizmus alapján — azt állította, hogy az 1905-ös forradalomban hozott áldozatok nem voltak hiábavalók. S a történelem fejlődése Leninnek adott igazat. Persze, hogy minden egyes konkrét áldozat szükséges volt-e, hogy az utolsó moszkvai barikádok már teljesen elszigetelt és reménytelen harcában elesettek vére is szükséges áldozat volt-e, azt nem állíthatjuk. De az *értelmesség nem esik teljesen egybe a szükségességgel*. Minden világtörténelmi cél érdekében hozott önfeláldozás értelmes. Így az utolsó moszkvai barikádok hőseinek önfeláldozása kétségtelen értelmes volt. Plehanov ezt a különbséget sem látta. Végül is Plehanov kritériuma korántsem bizonyult olyan „biztosnak”, mint ő állította. És éppen mert bizonytalan, mert utopisztikus, lehetünk tanúi annak, hogy Plehanov humanisztikus célzatú, a szükségtelen és értelmetlen áldozattól visszariasztó kritériuma legmesszebbmenően antihumanisztikus következtetésekre vezethet és vezet is. Mert ez az önfeláldozás és az áldozat-elfogadás vagy áldozatra kényszerítés erkölcsi kritériumainak kiküszöböléséhez vezet. Ha mindig és mindenkor teljes biztonsággal meg tudom állapítani, hogy az áldozat szükséges, akkor teljesen másodlagos és figyelmen kívül hagyható kritérium, hogy önkéntes áldozatot fogadok-e el vagy másokat kényszerítek erre, hogy önmagunk számára az áldozat áldozat-e vagy pedig nem. Ezeknek az erkölcsi tényezőknek kiküszöbölése pedig a *vélt* „abszolút tudással” való visszaéléshez vezethet. Ha az abszolút igazság tudásának álláspontján állok s ezen az állásponton látok szükségesnek valamilyen áldozatot, akkor nem kell tekintetbe vennem, hogy az emberek, akiket feláldozok, akarják-e ezt vagy pedig nem, akkor semmire és senkire sem kell tekintettel lennem, csak a csálhatatlannak vélt kritériumokra. Az abszolút determinizmus és ebből következően abszolút megismerés elmélete szemelláthatóan tehát még akkor is kiküszöböli az erkölcsi tényezőt, mikor par excellence erkölcsi kérdésről van szó. — Tévedések elkerülése végett: az önfeláldozásban s az áldozathozatalban a szükségesség vagy szükségtelenség megállapítására irányuló törekvést is fontos kritériumnak tartjuk. De nem az egyetlen és korántsem az egészet kimerítő kritériumnak.

Pedig az 1905-ös forradalom bukása után az önfeláldozás értelmének erkölcsi igazolása igen fontos feladat volt. Mert az önfeláldozás értelmébe vetett hit, ami az orosz mozgalmakban mindig erős volt, ebben a válságperiódusban sokaknál megingott.

A XIX. század végi narodnyik „nihilista” mozgalmaknál volt a legnagyobb a tét — az élet elvesztése vagy életfogytig elvesztett szabadság. Szemükben mégis természetes volt az önfeláldozás értelmessége és feltétlen szükségessége. Ennek az abszolút önfeláldozásra való készségnek nem utolsósorban az volt az oka, hogy itt nem tömegmozgalommal állunk szemben, csak igen kevesek voltak tagjai a szervezetnek, akik többnyire magasabb társadalmi osztályokból, de saját osztályukat meggyűlölve, *azért* jöttek a szervezetbe, *hogya* magukat

az ügy érdekében *feláldozzák*. Bizonyos fokig nemcsak az ügy volt számukra lényeges, hanem *maga az önfeláldozás* is. Az önfeláldozásban így benne volt az *öncélúság* mozzanata is. Ebből a szempontból a munkástömegmozgalom felettük áll. A munkástömegek számára értelmetlen lett volna az önfeláldozást öncélnak tekinteni. Nekik nem az volt a céljuk — még többek között sem —, hogy „kipróbálják önmagukat”, meggyőzzék önmagukat és másokat elkötelezettségük feltétlenségéről. Mégis: az „önkipróbálás” erkölcsileg kétértelmű mozzanata hozzájárult ahhoz, hogy e „nihilisták” „természetesen” és zokszó nélkül hoztak áldozatot.

Előre meg kell mondanunk, hogy a II. Sándor meggyilkolásáig tartó periódus politikai terroristáinak harca, azok az áldozatok, melyeket politikai gyilkosságaik elkövetésével hoztak, nem voltak hiábavalók és értelmetlenek. Szükségtelen és értelmetlen áldozatokat csak a későbbi kor szociálforradalmárai hoztak. Mert abban a korban, mikor már volt nagy forradalmi tömegmozgalom, szükségtelenné vált, és egyúttal egyre kevésbé értelmessé is, egyéni gyilkosságokban életet és szabadságot áldozni. Ezen nem változtat az, hogy még ekkor is találkozunk egyénekben az önfeláldozás nagyon szép példáival. De míg a korábbi kor politikai „gyilkosai” többnyire nagyszerű forradalmárok voltak, a későbbi kor politikai gyilkosai sokkal inkább kerülnek ki deformálódott, céljukat vesztett, erkölcsileg is kétértelmű emberek közül.

Térjünk vissza a régi nihilistákra. Szeretném még megjegyezni róluk, hogy az önfeláldozás náluk önmegvalósítást jelentett. Mint Vera Figner írja: „Nagyok voltak a követelmények, de könnyűek azoknak, akik a forradalmi érzéstől voltak lelkesültek, attól a magasfeszültségű érzéstől, mely nem ismer semmiféle akadályt és előre tör anélkül, hogy hátra, jobbra vagy balra pillantana. Ha ezek a követelmények könnyebbek lettek volna, ha nem a legmélyebben érintették volna az embert, akkor ki nem elégitőknek tartották volna azokat; így azonban szigorúságukkal és magasságukkal felemelték a személyiséget és kiszakították a mindennapiság sínjéről. Az ember erősebben érezte, hogy eszme él benne, s hogy ennek benne kell élnie.”<sup>45</sup>

De éppen az önfeláldozás célfunkciója — gondoljunk az idézetnek arra a mondatára, melyben Figner az önfeláldozást azért értékeli, mert magasan a köznapi fölé emel — teszi ezt az önfeláldozást náluk sokkal teljesebb kielégüléssé, mint amilyen az azok számára lehetett, akik ebben csak eszközt láttak, de sohasem célt.

De éppen az önfeláldozás e relatív célszerűsége hívta bennük életre az önfeláldozottságra való *hívás* tudatát. S ezzel a hivatástudattal együtt járt, hogy saját önfeláldozásukat mindig élesen differenciálták attól az áldozattól, amit másoktól követeltek. A Népakarat végrehajtó bizottsága tagjainak nagy többsége korántsem követelt a szervezeteken kívüliektől nemcsak ilyen nagy, hanem még sokkal kisebb önfeláldozást sem. Két példát hozok erre. A hírhedt schlüsselburgi erődben a rabok éhségstrájkot kezdtek. Az éhségstrájkot a legjobb forradalmárok vezették. De sokan nem bírták. Kijelentették, hogy ha csak egy társuk is meghal az éhségstrájkban — öngyilkosok lesznek. Pedig az éhségstrájk a rabok legelemibb életérdekeiért folyik. Mit kell ilyen esetben csinálni? Figner először folytatja a strájkot s a többieket gyengeséggel vádolja. De később maga is abbahagyja, méghozzá nem gyengeségből, hanem azon megfontolás alapján, hogy *nem szabad az emberekre olyan feladatot*

<sup>45</sup> Wera Figner: „Nacht über Russland”, Malik Verlag, Berlin s. a. 65, 119—120.

*hárítani, mely túlmegy teljesítőképességükön, s aztán gyengeséggel vádolni őket.* Ne annyi önfeláldozást követelj másoktól, mint magadtól, hanem amennyi az ő teherbíróképességüknek megfelel — ez volt a sztrájk tanulsága, ami a későbbi nehéz schlüsselburgi években jó szolgálatokat tett. — A másik példa. Vera Figner egyszer felháborodással vette tudomásul, hogy egyik forradalmár társa, Szurovcev, elfogadott forradalmi célokra egy öregasszonytól 600 rubelt, amelyet az egész életében lánya hozományára gyűjtött. A pénzt azonnal visszaadatta, pedig az öregasszony önként kínálta fel! De Figner — helyesen — úgy ítélte meg, hogy ezt az önfeláldozást, ha szép is, a forradalmi mozgalomnak nincs joga elfogadni.

Az önfeláldozásnak ez a természetessége — a már elemzett, a munkásmozgalom tömegmozgalmi jellegéből eredő különbségekkel — az orosz szociáldemokrácia értékes hagyománya volt. Egészen 1905-ig sem a munkásoknál, sem a szociáldemokráciához csatlakozott értelmiségieknél nem vonták kétségbe az önfeláldozás értelmességét. Csak az első nagy ütközet veresége differenciálta itt az embereket.

Persze a tömegmozgalmak apályában, a sztolipini nyakravaló árnyékában is sokan voltak, akik egy percig sem veszítették el hitüket sem a célban, sem pedig az áldozatok értelmességében. Ezek a bolsevikok legjobbjai voltak. Ez a helytállás volt a legértelmesebb. Ugyanakkor tömegek veszítették el szemük előtt a célt, vagy ha ez nem is történt meg, mégis felvetették a kérdést: érdemes-e a célért harcolni, megéri-e az áldozatot. Az önfeláldozás eddig látott „természetességének” tudata elveszett nemcsak az értelmiség, hanem a munkásság egy részénél is. Hogy erről képet alkothassunk, csak a korabeli irodalmat kell átlapoznunk. Érdekesen vall e másnaposságról többek között Arcübasev „Nincs tovább” c. regénye.

Ennek a regénynek művészi gyengéire és problematikájára itt nem térhetek ki. Az említett probléma felvetődését mindenestre igen élesen ábrázolja. Szerepel benne egy Naumov nevű ember, akit forradalmi tevékenységéért bebörtönöztek. A börtönben egy álmot látott: álmában beszappanozott hurkon felakasztották és meghalt. S miközben ő meghalt, az emberek úgy élték tovább életüket, mint azelőtt, örültek, vigadtak, szeretkeztek. Ettől az álmától kezdve meggyűlölte az emberiséget: „Mit nekem, hogy a négymilliomodik évszázadban valami Ivan Ivanovics kék miseruhában fog sétálni és pálmaággal legyezi magát. Kék miseruhában, pálmaággal fog sétálni, én pedig, mint egy kutya, megdöglök a mocsokban? . . . Nem akarom egyáltalán! Dögöljön meg ő a pálmaágával és üdvösségével! . . . Hogyha vele kapcsolatban valamit kívánok, akkor az csak egy: hogy egyáltalában ne szülessen meg.”<sup>46</sup> Hasonló a problémája egy másik szereplőnek, Dzsenyjevnek is: „Istenem, mennyire irigylek én egy ostoba szociáldemokratát, aki hisz a programban és meg van győződve, hogy neki azért kell élnie, hogy a negyvenkettedik században mindenkinek a levesében tyúk főjön! . . .”<sup>47</sup> S még a regényben ábrázolt állítólagos forradalmár, Csiz is — aki különben szintén öngyilkossággal végzi — így veti fel a kérdést: „Nem túl drága-e az ár, nem túl nagyok-e az áldozatok értetek, jövőendő boldog disznói?”<sup>48</sup> Ő úgy dönti el a kérdést, hogy nem.

<sup>46</sup> Arcübasev: „Nincs tovább!” Griff könyvkiadó, Budapest s. a. I, 118.

<sup>47</sup> Uo. II, 183.

<sup>48</sup> Uo. I, 235.

Ezeket a kérdéseket csak olyan emberek tehették fel, akik a mozgalomtól *azonnali* és gyors sikert vártak. S mikor látták, hogy a gyors siker elmarad, elvesztették hitüket abban, hogy a siker még az *ő generációjuk* életében bekövetkezhet. Saját generációjuk tagjait áldozati bárányoknak tekintették valami távoli jövő oltárán. Innen ered maga a kérdésfelvetés: megéri-e a jövő a jelen áldozatát?

Világos, hogy nincs olyan becsületes forradalmi harcos, aki úgy harcolna, hogy saját generációját és a következőt valami távoli cél áldozatául dobná! Minden igazi forradalmárhoz közelebb áll egy ismeretlen kortársa, mint saját dédunokája. Minden igazi forradalmár azzal a tudattal harcol, hogy legalább *bizonyos* eredményeket elér még a mostani generáció, a jelen emberei számára is, hogy a *jelen és közvetlen jövő* embereinek életét teheti szebbé és jobbá — persze a cél mutatja az utat a jelen és a közvetlen jövő megváltoztatásának mikéntjéhez is. Ez ugyanakkor nem jár azzal az illúzióval, hogy minden harc azonnali, közvetlen és teljes sikerre vezet. Egy ilyen illúziót valóban mindig vagy teljes rezignáció, vagy a célt csak a messzi jövőben tételező romantikus álmodozás követhet, tehát a „másnaposság” hangulatának két egymást kiegészítő megnyilvánulási formája. Az a kérdésfelvetés, hogy vajon megérdemlik-e az áldozatot „a jövőendő boldog disznói”, önmagában ilyen másnaposságra vall, akár igenlő, akár tagadó az erre adott válasz.

Ennyit Csiz és Dzsenyjev kérdéseiről és válaszairól. Naumov esetében azonban éppen nem erről van szó. Naumov nem azért gyűlöli meg a forradalmi harcot, mert a jelen generáció áldozatát követeli meg a jövőért, hanem, mert miközben *ő* személyi áldozatát meghozta, a jelen generáció tagjai folytatják mindennapi életüket és nem áldozzák fel *hasonlóan* magukat. Tehát számára az önfeláldozásnak csak akkor van értelme, ha mindenki *egyformán* önfeláldozó s mindenki egyformán tisztában van Naumov tette nagyságával. Ez pedig éppen az egoista individualizmus pregnáns kifejeződése. Vessük csak össze Naumovval az igazi és történelmi forradalmár Fučikot. Mikor Fučikot abba a börtönbe viszik, ahol kivégzését várja, a rabszállító kocsí végigmegy vele Prága utcáin. Először furcsa számára, hogy míg őt a halál fenyegeti, úgy megy tovább az élet, mintha mi sem történt volna. Aztán örömrzés fogja el — örül annak, hogy az élet tovább megy és az emberek örülnek. Persze egy nép teljes közömbössége, értetlensége egy forradalmi tettel szemben meg-rázhatja — joggal — a forradalmárt s hozzájárulhat hitevesztéséhez. De itt egyik esetben sem erről volt szó. Hiszen az 1905-ös Oroszország nem kis tömegei éppen úgy együttéreztek a kivégzett forradalmárokkal, mint a fasiszta megszállás alatt álló Prága az ellenállókkal. Naumov számára azonban az *én* áldozatom teljesen izolálódik a *mi* kategóriájától.

Nem Arcübasev regénye az egyetlen — gondoljunk pl. Gorkij „Klim Szamgin”-jára —, melyből láthatjuk, milyen problémákat vetett fel az önfeláldozás kérdésében a szociáldemokrácia fejlődése 1905 után. Később majd világháború, forradalmak és ellenforradalmak, fasiszmus és antifasiszmus még intenzívebben és magasabb síkon reprodukálják e kérdéseket. Annál szomorúbb, hogy a mi-általunk tárgyalt korszak marxista teoretikusai olyan értetlen vaksággal mentek el az itt felmerülő gyakorlati konfliktusok és elméleti problémák mellett.

Az askézis az önfeláldozás életelvvé, magatartássá, szokássá válása. Lemondás az egyén sokoldalú fejlődéséről annak az egyetlen tevékenységnek kedvéért, melyben az ember a fő célt látja, az élet szépségének és boldogságának egyetlen vonatkozásba, egyetlen olyan célba való sűrítése, melynek eszmei tartalma van. A polgári forradalmak népi mozgalmaiban az askézis szükségképpen nagy szerepet játszott. S különösen nagyot e népi mozgalmak teoretikusainál (Thomas Münzer, Robespierre). Ez jogos volt, mert az életszükségletek sokoldalú kielégítése akkor még a néptömegek számára nem vált lehetségessé, az egyenlőség gondolat szemben állt az epikureus magatartással. Ezt a konfliktust a francia forradalomban igen szépen ábrázolta egyrészt Büchner is a „Danton halála”-ban, másrészt Anatole France „Az istenek szomjaznak”-ban. Az epikureizmus itt kifejezetten a forradalmi polgárság világnézete és magatartása volt és lehetett. Mert ezen osztály számára megvolt a sokoldalú fejlődés lehetősége. Ezt a dilemmát — mihielyt a szocializmus perspektívája erre a lehetőséget megteremti — már a XIX. század végi forradalmi polgári gondolkodók is túlhaladták. Csernisevskij elveti az asketizmust a tömegek számára, pusztán a forradalmi vezetők legjobb jainak magatartásában látja ezt szükségesnek. Az ő koncepciója érvényesül a narodnyik nihilista mozgalmakban is. A nihilisták eszménye is a sokoldalúan fejlett ember. De ők a nép felszabadításának céljából e sokoldalú fejlődésről tudatosan lemondanak. Mint láttuk, minden más szükségletüket, érzéseiket, emberi kapcsolatukat a mozgalmak fő célkitűzésének vetik alá. Perovszkaja, a II. Sándor elleni merénylet női szervezője, az első nő, akit a cárizmus kivégeztetett, egészen szigorú askézisben élt. Mihajlov, a végrehajtó bizottság egy tagja, életelvét így foglalta össze: „Ha a szervezet azt a feladatot róná ki rám, hogy tányérokat mosogassak, akkor ugyanazzal a hévvel végezném ezt, mint a legérdekesebb szellemi munkát.”<sup>49</sup> A vezetők ezen askézisének öröksége bizonyos hagyományként szállt át az orosz szociáldemokrata mozgalomra is. Érthetően. Ahol a nép olyan féktelen terror körülményei között és olyan mélységes nyomorban élt, mint Oroszországban, ott a népmozgalmak vezetői, még ha Svájcban teljes biztonságban éltek is, joggal érezték erkölcsi kötelességüknek a magatartásbeli szolidarizálást is ezzel a szenvedéssel. *Önként* kellett vállalni azt, amit a népnek *szükséglett*.

A nyugat-európai szocialista mozgalmaknál a kép bizonyos szempontból más. A gazdasági harcra való koncentrálttság közvetlenül a jólétet tűzi ki célul. Ennek etikai következményeit láttuk az előbbi fejezet Jaurès-idézetében. Az askézis, mint a fizikai életszükségletek korlátozása, sőt szükségszerű korlátozása, megszűnik követelmény lenni. A vezetők nagy része életformájában a polgári szinthez alkalmazkodik. Ez az alkalmazkodás nagyon sokuknál a munkásosztály tényleges szükségleteitől való eltávolodáshoz, a meg nem értéshez vezet. De nem szükségképpen és nem mindenkinél.

Itt azonban álljunk meg. A polgári életformához való alkalmazkodás, a jólét felépítése nem jelent okvetlenül epikureizmust, ahogyan nem jelent önmagában a szegénység vállalása sem askézist (csak annak egy vonatkozását). Ott, ahol a nép a legnagyobb nyomorban él, ott sem emészt fel vagy uralja az egyes emberek *egész* életét az egyetlen célért folytatott harc. Házasodnak, szeretik családjukat és gyermekeiket, nagy szerepet játszik életükben a szerelem, a

<sup>49</sup> Wera Figner: „Nacht über Russland”, 134.

művészet vagy akár negatív szenvedélyek is. A nihilista aszkézisből azonban pl. mindez szintén számúzva van. Ebből a szempontból az aszkézis nem közelebb, hanem *távolabb visz a néptől és általában az emberiségtől*. S fordítva. Ha egy szociáldemokrata képviselő nagy lakásban és nagy fizetéssel élt is, ez még korántsem biztosította élete sokoldalúságát. Ettől ő még teljes egyoldalúsággal felolvadhatott a politikai tevékenységben, megszűnhetett számára minden más emberi érzelem és törekvés is. S így élhetett az *aszkézis összes negatív erkölcsi sajátosságainak és következményeinek megtestesítésével anélkül, hogy az aszkézis pozitív erkölcsi tartalmait és következményeit megtestesítette volna*. Ez a magatartás, melyből mind az aszkézis, mind az epikureizmus pozitív erkölcsi tartalmai hiányoznak, elembertelenedéshez vezet. Olyan elembertelenedéshez, mely idegen a mindennapi embertől, melyet az — joggal — sem értékelni, sem helyeselni nem tud. Világos, hogy ez a bürokratikus egyoldalúság lényegesen különbözik a bizonyos fokig szintén egyoldalúvá tevő, de jogos páto szon alapuló forradalmi aszketizmustól. Igaz, a forradalmi aszketizmust is gyakran túlhajtják a szükségesen. Ebben a túlajtásban is van elembertelenedés, hiszen kevés olyan szituáció van, mely ne adna bizonyos lehetőséget az emberi sokoldalúságra. De a közügyért való tényleges és önfeláldozó, a tömegek érdekeiben feloldódó és azokat megvalósító lázas tevékenység erkölcsi pozitívuma megszépíti, ha nem is szünteti meg, ezt az egyoldalúságot. Mikor azonban a forradalmi tevékenységet a pusztá politizálás váltja fel — mint az általunk tárgyalt kor számos vezetőjével ez megtörtént —, akkor az ilyen egyoldalúságot semmiféle páto sz nem teszi igazán fenségessé. Sőt, gyakran arra vezet, hogy az ilyen ember a hozzá hasonló egyoldalúságot normává teszi és másoktól is megköveteli — persze polgári életformájának megtartása mellett.

Minden aszketizmus belső problematikuságát a legjobban Rosa Luxemburg látta. Az *igazi epikureizmus* követelését állította ezzel szembe. Olyan epikureizmusét, mely nem a jólétben, hanem *a képességek adott körülmények közötti sokoldalú kifejlesztésében áll*. Legpregnansabban Luxemburg ezt a hitvallását 1917 januárjában, a börtönben fogalmazta meg. A következőket írta Luise Kautskyhoz:

„Te most bizonyára elvesztetted kedvedet egy időre a zenéhez, mint olyan sok más dologhoz. Fejed tele van a ferdén menő világtörténelem gondjaival és szíved tele sirámmal a Scheidemannok és az elvtársak szerencsétlenségén. S mindenki, aki nem ír, hasonlóképpen jajgat és sóhajtozik. Semmit sem tartok nevetségesebbnek ennél. Nem érted meg, hogy az általános szerencsétlenség túl *nagy* ahhoz, hogy sóhajtozhassunk rajta? Nyugtalankodhatok akkor, ha a Mimi megbetegszik nekem, vagy ha neked van valami bajod. De ha az egész világ kiszakad tengelyéből, akkor megkísérlem *megérteni*, mi történt és miért történt, s ha *megtettem kötelességemet, akkor továbbra már nyugodt leszek*. Ultra posse nemo obligetur. S akkor még *minden* megmarad számomra, amiben különben örömöm telt: zene és festészet és a felhők és a botanizálás tavasszal és jó könyvek és Mimi és Te és még sok más is — én gazdag vagyok, és azt hiszem, hogy mindvégig az maradok. Ez a teljes feloldódás a nap szerencsétlenségében számomra teljesen felfoghatatlan és elviselhetetlen. Nézd meg, pl. milyen hűvös elengedettséggel állt Goethe a dolgok felett. Pedig gondold meg, mit kellett átélnie: a nagy francia forradalmat, mely pedig közelről nézve bizonyosan teljesen céltalan farsznak látszott, és aztán 1795-től 1815-ig a háborúk megszakítatlan láncolatát, amelyben a világ megint szabadonenge-

dett bolondokházának tűnt. S milyen nyugodtan, milyen szellemi egyensúllyal folytatta ebben az időben tanulmányait a növények metamorfózisáról, a színelméletéről, ezer dologról. Nem azt kívánom tőled, hogy Goethe módjára költés, de *életfelfogását — az érdekek egyetemességét, a belső harmóniát* — mindenki el tudja érni vagy legalábbis tud rá törekedni. S ha esetleg azt mondanád: Goethe éppen nem volt politikai harcos, akkor én úgy vélem: egy *harcosnak éppen nagyon is a dolgok felett kell állnia, különben orrig süllyed minden mocsokban...*” (Hosszabb kiemelések tőlem. — H. Á.)<sup>50</sup>

#### c) BIZALOM, CSALÓDÁS ÉS ÉRTELMEZ BELÁTÁS

Luxemburg előbb idézett szavai nemcsak aszketizmus és epikureizmus ellentétére vonatkoztak. A dolgokon való felülállás követelése ennél szélesebb probléma. Arról van szó, hogy milyen legyen a munkásmozgalom harcosainak magatartása az előre nem látott válságok idején. Hogy az előre nem látott válságokban, a történelem új, ravasz és gyakran szörnyű fordulataiban jogos-e a csalódás és kétségbeesés?

A narodnyik-nihilista mozgalmakban ez a probléma minden egyes ember számára szükségszerűen felvetődött. Ennek számos oka volt.

Az egyik, hogy a mozgalom *bizalmát* elvileg túlságosan az egyes emberekbe, azok és a nép „tökéletességébe” helyezte. A bizalom hova-helyezése s a bizalom objektív alapja pedig meghatározza a csalódás lehetőségének irányát és intenzitását.

Minden igazi forradalmi mozgalmat az emberekbe vetett bizalom jellemez. Ha azonban egy mozgalom tagja — mint egy szocialista mozgalom marxista tagja — úgy veszi és értékeli az embereket, *amilyenek*, amilyenekké a kapitalizmus formálta őket, akkor a bizalom sohasem válhat át feltétlen bizalmatlansággá, a nép és az egyesek elleni gyűlöletté. Egy marxista tudja, hogy semmiben sem a nép a „hibás”, semmilyen terv meg nem értéséért és meg nem valósításáért sem lehet a tömegekre hárítani a felelősséget. Ilyenkor mindig a vezetőkben és a szervezetek politikájában van a hiba, vagy pedig új történelmi és társadalmi tényezők előre nem látható felmerülése vezet fiaskóhoz. Egy marxista bizalma a népben okos bizalom, amit sohasem vonhat meg, a tervek meg nem valósulásánál csak *saját terveit* vizsgálhatja felül. Egészen más a tömegek idealizálásán alapuló mozgalmak bizalma: ha a nép nem váltja valóra elveiket, akkor nem saját elméleteik, hanem a népben való bizalom revideálásához, csalódottsághoz és kétségbeesettséghez jutnak el. Ezt a jelenséget tapasztalhatjuk pl. Bakunyinnál, akit az előbbieken klasszikus etikai optimistaként ismertünk meg. 1857-ben egy levélben — mely akkori magatartását és álláspontját tipikusan tükrözi — így ír: „Egyetérték veled abban, mikor azt mondd, hogy a forradalom órája lejárt, nem a borzalmas szerencsétlenségek miatt, melyeknek tanúi voltunk, nem a szörnyű vereségek miatt, melyeknek többé-kevésbé bűnös áldozatai voltunk — hanem mert én a legnagyobb kétségbeeséssel állapítottam meg és állapítom meg napról napra újra, hogy forradalmi gondolat, remény és szenvedély egyáltalán nem található meg a néptömegeknél.”<sup>51</sup> Hasonló élményeken megy keresztül kiszabadu-

<sup>50</sup> Rosa Luxemburg: „Briefe an Karl und Luise Kautsky 1896—1918”, E. Laubsche Verlagbuchhandlung, Berlin 1923. — 1917. I. 26-i levél.

<sup>51</sup> Idézi Nettlau: „Michael Bakunin. Eine graphische Skizze”, Verlag von Paul Pantowitsch, Berlin 1901, 51.

lása után Figner a parasztok között. Azzal a különbséggel, hogy Figner látja: saját elképzeléseiben volt a hiba. Visszaemlékezik Uszpenszkij gúnyos megjegyzéseire, melyeket valamikor régen az ő nép-elképzeléseiről tett: „adj nekem egy muzsikot, de egy csokoládémuzsik legyen!”<sup>52</sup> De új elképzeléseket a népről nem tud régi elképzelései helyébe állítani és ezért ő is elmerül e kétségbeesésben.

A bizalom és csalódás korrekciója azonban nemcsak a néptömegek, hanem az egyes emberek vonatkozásában is fennáll. Ahol a másik emberben a megvalósult tökéletességet, csak a felfokozott élet tökéletességét látják, ott az első jel a tökéletlenségre abszolút bizalmatlanság forrása lehet. Így történt ez a nihilistáknál is. A végrehajtó bizottság tagjai egymás iránt a felfokozott abszolút szeretet érzelmeit táplálták. De a legkisebb „jel” elég volt ahhoz, hogy egy embertől a bizalmat megvonják, s a bizalom helyére a feltétlen bizalmatlanság lépjen. Akinél ilyen „jelet” tapasztaltak, azonnal gyanússá vált. Figner így vall erről: „Semmi sem volt olyan szörnyű csapás a forradalmi mozgalomra, mint a sikeres kísérlet egy forradalmárt a piszkos spicli szolgálat hálójában rajtakapni... S milyen gyakran ültettek sikerrel *bizalmatlanságot* sorainkba, hecceltek fel testvért testvér ellen, hogy egyikünk-másikunk képes volt kezét emelni saját elvtársára, akiben árulót ismert fel vagy vélt felismerni.”<sup>53</sup> Persze bizonyos fokig már az összeesküvő formák is kényszerítettek erre a bizalmatlanságra. Ezért is van minden összeesküvő formának negatív erkölcsi következménye, s ennyiben — többek között — kétségtelenül jogosult a blanquizmus erkölcsi kritikája is. De az összeesküvő formákból nem szükség-szerűen következik a feltétlen bizalom feltétlen bizalmatlanságba fordulásának ez a kiélezettsége, ahogy egy tömegmozgalom sem eleve ment ettől a betegségről.

Amennyiben az emberbe, az egyes emberbe vetett bizalom nem tételezi a tökéletességet, beleszámítja és fenntartja a bizalmat a másik emberre jellemző s a bizalmat kölcsönzőtől eltérő számos tulajdonság, nézet, eszme, jellemvonás és szokás ellenére és azokkal együtt, akkor az ilyen sajátosság természetesen nem lehet „jel” a bizalom megvonására. Ebben az esetben a bizalmat csak *bizonyítékok*, a tényleges jellemtelenség és tartástalanság bizonyítékai alapján lehet emberektől megvonni. Mert az emberek emberek iránti bizalmát a lelkiismeret Jaurès-től jelzett tiranniája okvetlenül megsemmisíti.

S mi lesz, ha egy ember csakugyan árulóvá válik? Ha tényleg kijátssza társai bizalmát? A nihilista mozgalmakban minden árulás a teljes emberi kétségbeesés és összetörtség forrásává vált. Figner erről így vall: „Egy ilyen árulás olyan csapás volt, melyet elviselni felülmúlta az emberi erőket — ez annyit jelentett: az embereket megrabolni erkölcsi szépségüktől, megbűnhődni a forradalom és az élet szépségét.”<sup>54</sup> Ugyanígy vall az árulás hatásáról a szociálforradalmár Gersuny is.

Kétségtelen, hogy a korabeli szociáldemokráciában az árulásnak nem volt ilyen hatása. Egy ember árulása természetesen minden körülmények között bántó, sőt kétségbeejtő lehet. De miután ez a mozgalom nem az emberek tökéletességébe vetett bizalomból indult ki, egy ember árulását is „beszámítottá” mint olyan tényt, mellyel számot kell vetni, s mely semmiféle hitet

<sup>52</sup> Wera Figner: „Nacht über Russland”, 539.

<sup>53</sup> Uo. 172.

<sup>54</sup> Uo. 122.

nem rombol szét. Így állította pl. Bebel, hogy Lassalle Bismarck megbízottja volt a munkásmozgalomban, anélkül, hogy ez a tény az emberekbe való hitét megingatta volna, vagy a forradalmi mozgalom értelmességét szemében csökkentette volna.

A nihilista mozgalmak képviselőinek későbbi csalódása és kétségbeesése természetesen nem egyedül az árulások tényén nyugodott. A másik tényező annak átéléséből fakadt, hogy a történelem, a forradalom fejlődése elment a fejük felett, s hogy egyedül maradtak.

Az egyedül maradás, a magány nem teljesen idegen a forradalmi mozgalmaktól. Forradalmi mozgalmak forradalmi tagjai is gyakran válnak bizonyos szituációkban magányosakká. Ennek a magánynak is két fő típusa van. Az egyik az elmaradás, a másik a „többet látás” magánya.

Az elmaradás magánya akkor fogja el bizonyos forradalmi mozgalmakhoz tartozó embereket, mikor a mozgalom olyan új szituációkba kerül, melyben a régi forradalmi magatartás vagy eszmény nem funkcionál többé. Mikor látják, hogy azok az eszmék és módszerek, melyekkel valaha tömegeket vagy közösségeket ragadtak magukkal, már senkinek sem kellenek vagy éppen *nem a legjobbakra* vannak gyűjtő hatással. Figner eszméi pl. börtönéből való kiszabadulása után még kellett a szociálforradalmároknak, de Figner jó emberi érzékével azonnal látta, hogy a szociálforradalmárok ebben az időben már éppen nem a forradalmárok legjobbjait gyűjtik össze, hogy a mozgalom tengelye rajtuk kívül esik. A szociáldemokraták eszméit nem érti és nem tudja megérteni. Ezért magányos. S ez jellemző a nagy narodnyik nemzedék összes jelentős és 1905-öt megért képviselőire. Ez a magányosság válhat abszolúttá, szorítóvá és tehetetlenné — igazi kétségbeeséshez vezethet.

A magányosság másik típusa nem ilyen. Ez akkor következik be, mikor egy-egy kiemelkedő forradalmár mozgalma adott korszakának ellentmondássonaságát, az esetleg benne rejlő negatív tendenciákat másoknál jobban látja, de éppen a világszituáció nem ad számára lehetőséget, hogy az eseményekbe, a mozgalom menetébe beleavatkozzon, méghozzá olyan intenzitással, hogy képes legyen esetleg meg is változtatni. Az opportunizmussal való abszolút szembenállás tette pl. ilyen értelemben teljesen magányossá Sorelt, viszonylag magányos alakká Rosa Luxemburgot. Ennek a magányosságnak feloldódási lehetősége időnként adva van. Mert a világ és a mozgalom fejlődik, s Sorel még üdvözölheti a Nagy Októbert, s Rosa Luxemburg válhat még a spartakista mozgalom fejévé. De, hogy ez a „feloldódás” tényleg létrejön-e, az a történelem fejlődési ütemének és irányának, továbbá az egyéni élet tartamának függvénye.

A század végi narodnyik-nihilisták kétségbeesésének harmadik oka a forradalmi mozgalom egységének megbomlása. Ők harcaik csúcspontján megszokták, hogy minden *forradalmi erő egységes*. Mikor kijöttek a börtönből, más képet láttak. Szociálforradalmárok a szociáldemokraták ellen, a szociáldemokrácián belül mensevikok a bolsevikok ellen, és fordítva, munkások, forradalmárok forradalmárok ellen. Ezt sohasem tudták megszokni.

Valóban — *ezt nem is lehet megszokni*. De az általunk tárgyalt korban ennek a problémának az egész világ munkásmozgalmának fejlődésében még csak alárendelt szerepe volt. Világproblémává csak a kommunista és szociáldemokrata pártok kettéválásával vált. S ezért most erről a konfliktusról és ennek erkölcsre és etikára gyakorolt befolyásáról nem beszélhetünk.

Sok mindent nem lehetett megszokni ebben az időben sem. Mert valóban

nem lehetett megszokni az imperializmust, a nyomort, a politikai gyilkosságokat, a háború előkészítését és a háborút, nem lehetett megszokni az árulást, a bürokratizmust, a forradalmárok harcát a forradalmárok ellen — nem lehetett megszokni semmit, ami reakciós volt és embertelen, ami a tömegeket és az egyéneket tönkretette, a szocializmus győzelmét hátráltatta. Nem volt szabad megszokni, mert a megszokás belenyugvás, a megszokás erkölcsi halál. Mi volt tehát a „mit tegyünk?“, amivel le lehetett győzni mind a romantikát, mind pedig az ebből fakadó kétségbeesést? *A történelem bonyolultságának* felismerése, az okok keresése s az értelmes belátáson alapuló meg nem szűnő *cselekvés*, annak a tudata, hogy *megtettem a magamét*. Mit is mondott erről Rosa Luxemburg? „De ha az egész világ kiszakad tengelyéből, akkor megkísérlem megérteni, mi történt és miért történt, s ha megtettem kötelességemet, akkor továbbra már nyugodt leszek.”

Mind e bonyolult és szerteágazó konfliktusok csak az általunk tárgyalt kor fináléjában lesznek általánosak. E *finálé*-konfliktusokhoz azonban már a következő kor *preludiuma* kapcsolódott.