

TALLOZÁS MARX ÉS ENGELS ETIKAI ÖRÖKSÉGÉBEN*

FARKAS ENDRE

VAN E A MARXIZMUSNAK ETIKÁJA?

Van-e marxista etika? — a polgári ideológiák, a marxizmus különböző interpretációi és a jelenkori ún. marxizáló irányzatok hatása nyomán a köztudatot is elevenen foglalkoztatja ez a kérdés. Az ilyen irányú kételyeket gyakran a marxizmus klasszikusainak egy-egy félmondatával támasztják alá, melyet szó szerint idéznek, de eredeti összefüggéséből kiragadva eltorzítják azok értelmét. Nem maga Marx mondta-e: „a kommunisták nem prédikálnak morált”, s nem Lenin szavai-e ezek: „a marxizmusban egy szemernyi etika sincs”? Gyakran éppen e két kiragadott idézet-csonkkal szoktak előhozakodni. Azonban a kérdést valamelyest is ismerő olvasó tudja, hogy ezek nemcsak kiragadott idézetek, de gyakran nem is a klasszikusok saját szavai, hanem éppen ellenfeleiktől idézett — igaz, idézőjel nélküli — gondolatok.

Nyilvánvalóan ezekben az esetekben a félreértést vagy a torzítást viszonylag könnyű eloszlatni, leleplezni. Ha ezeket az idézett kitételeket az eredeti kontextusba helyezzük, nyomban kiderül: a klasszikusok nem az etikát vagy az erkölcsöt általában tagadták, hanem csak a forradalmi erkölccsel szemben álló szentimentális moralizálást.

Egy kissé mélyebb elemzés hamarosan kideríti: valójában nem is az fájt a marxizmus, a leninizmus ellenfeleinek, hogy a marxizmusból „hiányzik” az etika, hanem, hogy az más — forradalmi, osztályharcos — tartalmú. A fonákjáról ugyan, de ez is végeredményben a marxista etika létét igazolja.

Azaz — most már eljutva a végső következtetéshez — az elmélet szintjén a valóságos tudományos kérdés nem az: van-e a marxizmusnak etikája vagy nincs, hanem az — s ez a kérdés korunkban mind elméletileg, mind gyakorlatilag különösen nagy jelentőségű —: milyen jellegű és tartalmú ez az etika. Végeredményben erről van szó a jelenkori polgári felfogások (neotomizmus, egzisztencializmus) és a kispolgári marxizáló koncepciók esetében is (opportunistizmus, anarchizmus).

Az ily módon felvetett probléma beépül korunk filozófiai vitáinak fő tendenciájába. A polgárság kezdetben a marxizmus ellen elsősorban agyonhallgatással harcolt, majd a rágalmazás fegyveréhez nyúlt, manapság azonban a fejlődés által kikényszerített taktikája: a látszólagos tárgyilagosságra vagy vállveregető dicséretre épülő belülről való bomlasztás, fellazítás, az ún. pluralizálás. Nyugodtan állíthatjuk, hogy korunk filozófiai vitáinak fő problémája már nem a marxizmus tagadása vagy elismerése, hanem értelmezése. A viták fókuszába ez a kérdés került: mi az autentikus marxizmus? S ebbe a sorba, e tendenciába épült be a jelenkori etikai problematika is. Ha ma valaki

* Részlet a szerző készülő könyvéből. — Szerk.

— historicista vagy humanista, szcientista vagy etizáló oldalról kiindulva — fel is teszi a kérdést: van-e marxista etika, s akár tagadó, akár igenlő álláspontra jut, végeredményben azt kutatja: milyen is ez az etika.

Marx és Engels — s ugyanúgy Lenin — nem írtak szaketikai értekezést, de elméleti rendszerük egészében, a marxista világnézet (filozófia, politikai gazdaságtan, tudományos szocializmus) egészében az erkölcs és az etika kérdései megkapták az őket megillető helyet. Elmondhatjuk — Leninnek a marxi logikára vonatkozó szavait parafrázálva —, hogy Marx nem írt nagy Etikát, de megírta „A tőké”-t, amely nemcsak közgazdasági, logikai, politikai vagy pedagógiai munka, de benne van az etika alapvető kérdéseire adandó radikálisan új válasz is.

Érdemes erre egy-két szóval kitérni. Hiszen sokan, ha el is ismerik Marx etikai „érdeklődését” és ezt sok minden más munkájában elfogadják — első sorban a korai munkáiban —, de a „Tőke” filozófiai, etikai jelentőségében már kételkednek. Kételyeiknek látszólag alapot adhat az, hogy ha felnyitják az I. kötetet, s már az „Előszó”-ban a következőket olvassák: „... személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természet-történeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléjük emelkedhet is szubjektíve.”¹ Erre a helyre már sokan hivatkoztak úgy, hogy nem értették meg vagy nem akarták megérteni Marx gondolatát és a mű egész mondanivalóját. Ha — mondják — a személyek nem egyéniségek, hanem csupán osztályviszonyok hordozói, akkor ezen a szinten az etika fel sem merülhet, sőt ezen állítás lényege az erkölcs tagadása, az erkölcsi nézőpont és értékelés kizárása.

Nyilvánvaló a fenti gondolatsorból azt a következtetést levonni, hogy itt általában a személyiség, s a személyi moralitás tagadásáról van szó, durva félreértés vagy félremagyarázás, hiszen maga Marx írja, hogy csak *itt* — ti. a politikai gazdaságtani elemzés absztrakciós szintjén — nem szól a személyekről mint egyéniségekről, s még itt is hozzáteszi, hogy a személyek *szubjektíve* osztályviszonyaik fölé emelkedhetnek. Tehát, ha úgy tetszik, „lehetőséget hagy” a szubjektív moralításra.

De a lényeg nem is ez. Éppen arról van szó, igaz-e az a feltételezés, hogy az erkölcs az egyének egyéni cselekvéseihez kötött? Valóban csak akkor beszélhetünk-e erkölcsről, etikáról, ha az egyént mint önmagában való személyiséget kezeljük, avagy az erkölcsnek a személyiségek cselekvésein túlmenő területe is van?

Az adott korban uralkodó erkölcsi felfogás, a kanti etika szerint az erkölcsi élet egyedüli valóságos alanya az, aki öncélként tételezhető, amely nem más, mint az egyén; s ezért az erkölcsi viszony alakzatai az egyének közötti viszonyok. A jó csak egyénektől származhat, s bűnt is csak személyek követhetnek el. A kanti felfogás a polgári társadalom legletisztultabb elméleti tükrözése, annak minden történelmi jogosultságával, pátozával, s minden korlátjával együtt. Annak a humanizmusnak a foka ez, mely a személyi függőségben látta az elnyomás egyedüli formáját, s az ettől való felszabadu-

¹ Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 9.

lásban a szabadság maradéktalan beteljesülését. Ám ha a személyi függőség felszámolása minden elnyomás és igazságtalanság felszámolása, akkor ez a követelés szemben áll ugyan a feudalizmussal, de a polgári jogegyenlőség mögött rejlő személytelen dologi függőség apologetikája lesz. Ez az elméleti megközelítésmód lehetővé teszi az egyének közötti igazságtalanság és bűn elítélését, de ami a szociális igazságtalanságot illeti, melynek hordozói, „alanyai” nem a személyek, hanem a társadalmi viszonyok és az egyszerű szubjektumon túlmenő kollektív szubjektumok, az osztályok, ennek nemcsak értékelésére, de még csak kérdésként való felvetésére is alkalmatlan. „A szem — írja Szolovjev — észrevette az ellentétet, de a gondolatot a kanti metodológiával nem tudta megfogalmazni.”² Ehhez ki kellett lépni a „tisztá” erkölcs világából az anyagi, a nem-erkölcsi folyamatokhoz, s a perszonális kapcsolatokon túl a szociális viszonyokat elemezni.

Éppen ezt tette Marx, amikor „A tőké”-ben az egész kapitalista rendszer természetrajzát feltárta: e rendszer történelmi helyének megragadásához és erkölcsi megítéléséhez úgy juthatott el, hogy feltárta a gazdasági folyamatok lényegét.

Az előbb említett etikai felfogások lényegileg megmaradtak azoknak az illúzióknak a keretében, amelyeket a termelési-tulajdonviszonyoktól önállósult forgalom szférája keltett. A forgalom szférájában nem derülhet fény a tőkés termelés titkára, a pénz tőkévé válására, a kizsákmányolás tényére, tehát jogtalan, erkölcstelen voltára sem. Amikor a munkás és a tőkés a piacon találkozik, „mint egyenrangú árubirtokosok lépnek viszonyba egymással . . . jogilag tehát mindketten egyenlő személyek”.³ Ezen a területen tehát a polgári erkölcsi-jogi értékek szempontjából minden tökéletesen rendjén való. „A forgalom, vagyis az árucseré területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratok határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással. A szerződés az a végeredmény, amelyben akaratok közös jogi kifejezést ad magának. Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik. Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik. Az egyetlen hatalom, amely őket össze- és viszonyba hozza, önhasznuk, külön előnyük, magánérde-
kük hatalma. És éppen mert mindenki csak magával törődik, és senki sem törődik a másikkal, a dolgok előre megállapított harmóniája folytán vagy egy egyetemes ravaszságú gondviselés irányítása következtében valamennyien csak a kölcsönös előny, a közhaszon, a közérdek művét teljesítik be.”⁴

Ezen a szinten tehát minden rendben van — s még sincs minden rendben. Minden rendben van, mert a „jogot” és az „erkölcsöt” nem sértik meg, de még sincs rendben, mert két erkölcs van: az egyik a munkásé, aki jövőjére és családjára hivatkozva azt mondja: „Munkaerőm használása és kifosztása egészen különböző dolgok”, tehát csökkentsd a munkaidőt; a másik a tőkésé, aki jövőjére és családjára hivatkozva ezt mondja: ha a munkás nem termel

² „Tudomány és erkölcs”, szerk. V. I. Tolszüh, Moszkva 1971, 250 (oroszul).

³ Marx és Engels Művei, 23, 160.

⁴ Uo. 167.

többet, ő tönkremegy, „ha a munkás a rendelkezésére álló időt a maga részére fogyasztja el, meglopja a tőkést”. Mindketten az erkölcsre, a jogra hivatkoznak, amelyet egyikük sem sért meg, mégis két különböző, egyaránt jogos törekvés áll egymással szemben. „Itt tehát antinómia van — állapítja meg Marx —, jog áll joggal szemben, mindkettőt egyaránt szentesíti az árucseré törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt.”⁵ Látszólag tehát a harc egyenrangú felek között folyik, mindkét törekvés egyaránt jogos és erkölcsös, noha mindkét fél — osztályérdekének megfelelően — másként fogja fel ugyanazon elveket, normákat.

A marxi elemzés azonban nem marad meg „az egyszerű forgalom, vagyis az árucseré” szférájában uralkodó látszathánál, hanem belép „a termelés rejtett műhelyébe”, a termelési folyamat szférájába, mert csak itt lepleződik le a „többletcsinálás titka”.⁶ A tőkés—bérmunkás viszony (és ezzel a tőke) gazdasági „titkának” feltárása egyben erkölcsi „titkának” felfedése is. Annak kimutatása, hogy „az elsajátításnak az árutermelésen és áruforgalmon nyugvó törvénye, vagyis a magántulajdon törvénye, saját, benső, elkerülhetetlen dialektikája révén a maga egyenes ellentétébe csap át”,⁷ egyben annak kimutatása is, hogy itt önnön ellentétükként realizálódnak a forgalom szférájában oly szépen érvényesülő, az erkölcsi és jogi értékeknek megfelelő alapelvek, hogy a tőkés—bérmunkás *viszony* ellentétes ezekkel az alapelvekkel.

A valóságban a kapitalizmusban „a harc az osztótkés, azaz a tőkésék osztálya és az őssz munkás, vagyis a munkásosztály között” folyik.⁸ Ennek az osztályharcnak az eredője az értéktöbbletráta, amely „egzakt módon kifejezi a munkaerő tőke általi, vagyis a munkás tőkés általi kizsákmányolásának fokát”.⁹

Ahhoz tehát, hogy a kapitalizmus gazdasági és egyszersmind erkölcsi lényegét fel lehessen tárni, „titkát” megfejteni, a mindennapi érintkezés, a társadalmi élet felszíne alá kellett hatolni: a társadalom termelési viszonyaihoz. E termelési viszonyok vizsgálata az elkötelezett kutatót az erkölcsi felháborodásra és a valóság tudományos felismerésére ösztönözte, más oldalról a reális erkölcsi értékelés (elítélés) csak a tudományos felismerés adataira épülhetett.

Úgy látszik, hogy az itt ismertetett elemzések meggyőzően mutatják: a „Tőke” nemcsak közgazdasági mű, hanem magában foglalja az etikai értékelés elméleti és metodológiai megalapozását; az objektív szemléletmód és az elkötelezett pártosság, a tényítélet és az értékelés, a genetikus és a normatív nézőpont egységét testesíti meg.

Ez az egység, Marx és Engels módszere, a mai napig is élő örökség, s elsajátítandó követelmény. Program és követelmény is — hiszen haláluk után még marxista, illetve a marxizmushoz többé-kevésbé szorosan kötődő gondolkodóknál is megbomlott ez a szerves egység, s hol az egyik, hol a másik oldala került egyoldalúan előtérbe, egyeseknél a genetikus-determinista szemlélet (pl. Plehanov, Althusser), másoknál a normatív-felvilágosítói tendencia (Sorel, a fiatal Lukács, az 1917 előtti Lunacsarszkij, Bloch stb.), avagy a kettő eklektikus egyvelege (Kautsky, Bernstein).

⁵ Uo. 218—219.

⁶ Uo. 167.

⁷ Uo. 545.

⁸ Uo. 220.

⁹ Uo. 204.

E késői torzításokkal ellentétben Marxnál és Engelsnél a tudományosság követelménye nem merült ki abban, hogy magyarázzák az életet. Felfogásuk szerint a marxizmus több ennél: programja a tudás aktív felhasználása, s nem csupán önmagáért való ismeret. Ez a lényegi vonása növeli tudományosságát, s erősíti valóságformáló hatását is. A tudományos szemlélet forradalmi aktivitást szül, a forradalmiság tudományos megalapozottságot igényel. Nem véletlen, hogy általában a marxi filozófia, s konkrétan az etika *tudományos* tartalmát azok őrizték meg és vitték tovább, akik annak *forradalmi* szellemében gondolkodtak (Lenin, Gramsci stb.). S attól, hogy az eszmék, célok tudományos alapot kaptak, nem veszítettek vonzóerejükből, aktivitásukból, ellenkezőleg, reálisabbá, eredményesebbé, mozgósítóbbá váltak.

SZABADSÁG ÉS ELKÖTELEZETTSÉG

„Morálról és jogról — írta Engels — nem igen lehet beszélni anélkül, hogy ne térnénk ki az úgynevezett szabad akaratnak, az ember beszámíthatóságának, a szükségyszerűség és szabadság viszonyának kérdésére.”¹⁰

Valóban nem létezett, s nem is fejthető ki komoly etikai koncepció a szabadság különböző vonatkozásainak elemzése nélkül. Választhatok-e a jó és a rossz között? felelős vagyok-e a tetteimért vagy sem? feltételezi-e a szabadság az aktív cselekvést? nem mond-e ellent az elkötelezettség az önállóságnak? stb. Olyan kérdések ezek, melyek megválaszolása nélkül lehetetlen az erkölcs elméleti megközelítése. De e kérdések már önmagukban is érzékeltetik, hogy itt nemcsak az etika elméleti, filozófiai megalapozásáról van szó, hanem szorosán vett etikai, erkölcsi problémákról is, azaz nemcsak az etika előfeltételeiről, hanem saját belső vonatkozásairól is. Sőt, a mai tudomány fényében az is megállapítható, hogy az ún. szabad akaratra korlátozott szabadság problémája lényegében nem is az ontológia, hanem az etika körébe tartozik, ez a reális terepuma. Nem beszélhetünk az erkölcsről anélkül, hogy ne értenénk, mi a szabad akarat, de a fordítottja is áll: nem beszélhetünk szabad akaratról anélkül, hogy tartalmilag ne lenne szó az erkölcsi vonatkozásokról.

A Marx előtti etikai (és filozófiai) koncepciókban a szabadság két szinten merült fel: általános ontológiai (determinizmus—szabadság) és konkrét etikai síkon (beszámíthatóság—választás). E két szintet pedig közvetítő nélkül, közvetlenül vonatkoztatták egymásra, amiből végeredményben az etikai kérdések ontologizálása (Hegel) vagy az ontológia etizálása (Kant) következett. Mindkét esetben olyan paradoxonokhoz jutottak, melyek elzárták az utat mind az ontológiai, mind az etikai problémák megoldása elől.

Csak utalásképpen, — etikai síkon a következő megoldatlan problémával találkozunk. Az erkölcsi normák sajátossága közé tartozik, hogy azok olyan kötelességként állnak az ember előtt, amely feltételezi a szabadságot: az embereknek teljesíteniük *kell* őket, bár módjukban áll a normák szerint élni vagy áthágni azokat. Egyszóval az erkölcsi kötelesség feltételezi az egyén szabadságát, a választás lehetőségét, azt, hogy az egyén azt tehet, amit akar. Sőt, az erkölcs nemcsak a jó választását, hanem az azzal való egyetértést,

¹⁰ Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1963, 111.

benső azonosulást, az egyén önmeghatározó képességét, az öndeterminációt is megkívánja. Így tehát ahhoz, hogy az erkölcsi élet realizálódjon, a választás szabadságára, s az öndeterminációs képességre van szükség. Ez igaz, de mindez az ontológiai és etikai vonatkozások egymásba csúsztatásán alapuló koncepciókban elméletileg paradoxonhoz vezetett. A Marx előtti felfogások szerint ugyanis csak akkor beszélhetünk erkölcsről, ha az egyénnek lehetősége van a jó és a rossz közötti választásra. Igen, de az ember csak abban az esetben erkölcsös, ha a jót választja. Viszont mi készíti a jóra? A szóban forgó etikai koncepciók szerint az isteni sugallat (tomizmus) vagy az ész által felismert logikai szükségszerűség (Spinoza), saját jól felfogott érdeke (értelmes egoizmus elve) vagy természeti ösztönei (naturalizmus). De mindegyik esetben, ha a jó mellett dönt, választása már valami által determinált, azaz nem szabad. A jó választása tehát determinált, a rosszé szabad. Így lett a szabadság az erkölcs feltételéből az erkölcs ellenségévé. Más szóval, ha nincs szabadság, nincs erkölcs, de ha realizálódik a szabadság, megszűnik az erkölcs.

Ugyanilyen paradoxonhoz vezet a szabadságnak mint önmeghatározásnak a tételezése is. Itt a következő probléma elé került az elméleti vizsgálódás: mi az elsődleges az ember öndeterminációjában: az ember-e, aki születésénél fogva önmeghatározásra képes, azaz a lényege által determinált, vagy pedig a független választási aktus, amely független az egyén lényegi meghatározottságától is, s a pillanatnyi lét abszolút szabad akciójaként funkcionál. Ha az önmeghatározás az ember lényegéből fakad, akkor ez nem szabadság, hanem a lényege általi meghatározottság, ha pedig a szabadság valóban meghatározottság nélküli választás, akkor a szabadságnak nincs alanya, nincs hordozója, mert nincs folytonos személyiség, csak a választási aktusok sora. Az abszolút öndetermináció paradoxona tehát az, hogy míg az első esetben nincs szabadság, a másodikban nincsen „ön”, nincs folytonos személyiség, akire vonatkozna.

Önellentmondáshoz vezet az ily módon értelmezett szabadság gyakorlati követelménye is. Ha a szabadságot nemcsak az erkölcs előfeltételeként, hanem a morál végső elveként fogalmazzuk meg, akkor az autonómia elve, a korlátoktól való abszolút mentesség lesz az erkölcsi ideál. A valóságban ez a polgári individualizmus elméleti megfogalmazása (Bentham), még ha a munkásmozgalomban is megjelent (anarchizmus, Stirner, Bakunyin). Szellemesen, a lényegre tapintva állapította meg Plehanov: „az anarchista olyan ember, aki arra van kárhóztatva, hogy állandóan és mindenütt az ellenkezőjét érje el annak, amit akar”.¹¹ Persze ugyanez vonatkozik a polgári individualistára is, ezért képtelen megszabadulni a burzsoázia saját gyermekétől, az anarchizmustól, hiszen az csak a polgári „laissez faire” elv végigvitt konzekvenciája. Az individualista anarchizmus fő elve az autonómia, a szabadság, a korlátoktól való mentesség. Ahol határok, korlátok vannak, ott — mondják — nincs szabadság. A határ nélküli szabadság azonban önkény, más szóval az erős joga a gyenge korlátozására. Ami az egyiknek szabadság, az a másiknak korlát. Hiszen ha a „tégymit akarsz” elv mindenre vonatkozik, akkor a másik akarata az én korlátom lesz, s ha erősebb az én akaratomnál, akkor kényszerré válik számomra. A határ nélküli szabadság tehát nem más, mint határtalan logikátlanság. S gyakorlatilag az erkölcstelenség

¹¹ Plehanov: „Szocsinenyija”, IV, 1926, 238.

megalapozása az erkölcs nevében, mások szabadságának korlátozása az egyéni szabadság nevében a reakció ügyének szolgálata a forradalom nevében.

A fenti paradoxonokon csak olyan elmélet léphetett túl, amely a szabadság és az erkölcs tartalmát a történelmileg alakuló konkrét társadalmi viszonyok rendszeréből vezeti le, s mindkettőt az emberi közösség tevékenységéhez köti. Erre az útra lépett Marx és Engels. Filozófiai rendszerük újdonsága éppen az volt, hogy ez addig általános filozófiai vagy etikai síkon kezelt szabadság-problematikát *konkrét társadalmi viszonyok* közé helyezték, s az emberi tevékenység konkrét szabadságaként kezelték.

Marx és Engels a konkrét, társadalmi szintű szabadság problémájának felvetésén és megoldásán túl a szabadság-kategória különböző vonatkozásainak szinte mindegyikét elemezték vagy érintették. Koncepciójukra éppen a sokoldalúság, valamint a strukturális elrendezettség és szubordináció jellemző. Az alábbiakban — természetesen csak utalásszerűen — érintjük a szabadság általuk tárgyalt legfőbb vonatkozásait.

Materialista történetfelfogásukkal összhangban először is elkülönítették egymástól a szabadságtudatot a szabadság objektív tartalmától, azaz különbséget tettek az objektív szabadság és a róla alkotott tudat (érzet), illetve ideál között. Kimutatták, hogy a kettő nem mindig fedi egymást: az adekvát tükrözés mellett hamis illúziók is kialakulhatnak. A „Német ideológia”-ban mutattak rá az egyik ilyen alapvető illúzióra: „a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva a dologi hatalom alá.”¹²

Ez a megkülönböztetés az erkölcsi szabadság valóságos tartalmának fel színre hozásánál is egészen új kapukat nyitott ki. Igaz ugyan, hogy a szabadság átélése, tudata az erkölcsi szabadságnak elengedhetetlen eleme, s itt valóban jelentősebb helyet foglal el, mint más területeken (pl. a gazdaságban). De az, hogy a szabadság kikerült a tudati átélés világából, az erkölcsre vonatkoztatva kifejezte: hogy lehetővé vált, hogy a szabadságot és magát az erkölcsöt is kiszabadítsák az egyén önmagához való tudati viszonyulásának szűk köréből, s kiterjesszék a közösséghez való viszonyának — a közösség sorsát, körülményeit alakító tevékenységének — értékelésére.

A szabadság mint objektív kategória problematikáján belül három szintet különböztethetünk meg: 1. az általánost — a szabad akarat, illetve a szabadság és szükségszerűség filozófiai, illetve gnoszeológiai kérdésköre; 2. a különöst — a történelmileg változó tartalmú társadalmi szabadság mint a történelmi tevékenység konkrét folyamata és állapota; 3. az egyest — a történelmi haladás meghatározott alakzatai, melyek sorába tartozik a kommunizmus mint a szabadság birodalma.

Továbbá: a szinteken belül megkülönböztethető a szabadság problémakörének két vonatkozása, Engels szavaival élve: formai és tartalmi oldala. Ezek mindhárom szinten (valamint a két utóbbin belül az összes tevékenység-szférákban: gazdasági, politikai, művészi, erkölcsi szabadság) egyaránt jelen vannak. Általános filozófiai síkon, az emberi nem tevékenységének, az emberiség szabadságjellegének problémájában ez a két egymással összefüggő oldal így jelenik meg: a formai; az ún. szabad akarat és a kauzalitás, a tartalmi; a szabadság és a szükségszerűség viszonyának kérdése.

¹² Marx és Engels Művei, 3, Budapest 1960, 64.

A történelmi fejlődés, a szabadság országútján való előrehaladás során létrejön a korlátoktól való mentességnek, s az uralomnak egy olyan állapota, mely minőségileg — de nem ontológiailag — különbözik az összes megelőzőtől, s differencia specifikáját éppen a szabadság fogalmával fejezhetjük ki. A marxai koncepcióban a szabadság fogalma ebben az értelemben egy meghatározott konkrét társadalmi organizációhoz kötődik, a kommunizismushoz, a „szabadság birodalmához”. A szabadság itt is negatív és pozitív, formai és tartalmi vonatkozások egysége, állapot és folyamat, küzdelem és eredmény, egyszóval mint történelmi folyamat ez sem abszolút, hanem viszonylagos szabadság. Marx „a Tőke” III. kötetének sokat vitatott, különféleképpen interpretált gondolatában éppen e társadalmi organizáció specifikumát (szabadság jellegét), de egyben a régi történelmi folyamattal való ontológiai egységét (tehát a szabadság relatív jellegét) hangsúlyozta.

Marx a „Tőke” III. kötetében kifejtett ismert koncepciója a szabadság birodalmáról azóta is sokat vitatott. A félértelemzett tétel az, hogy „a szabadság birodalma kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján”. Itt voltaképpen egy általános elméleti problémával van dolgunk: az alap és a felépítmény viszonyával, amely a szocializmus építése idején kölcsönösen aktuálissá válik. Az első szocialista forradalmak (Oroszország 1917, Magyarország 1919) után megindult s azóta is fel-felújul a vita e gondolat értelmezése körül. Valóban, a marxai életmű egészéből kiszakítva a „termelés szféráján kívül” jelentését különbözőképpen foghatjuk fel. S amint lenni szokott, lényegileg a gondolat két irányú torzítása alakult ki. Az egyik oldalon a marxai gondolatot technicista leszűkítésével a szabadság birodalmát teljességgel és kizárólag a gépi nagyipar — újabban az automatizálás — általánossá válásához kötik, azzal azonosítják. A másik oldalon a szabadság birodalmából kizárják az egész gazdaság szféráját, mint a szükségszerűség birodalmát, illetve úgy terjesztik ki a szabadság birodalmát a gazdaságra is, hogy az utóbbiban is teljesen megszűntnek tételezik a szükségszerűség mozzanatát.¹³

Mármost, ha a fenti Marx-idézetet csak önmagában vesszük is, máris nyilvánvaló, hogy egyfelől Marx a szabadságot nem azonosította a gépi nagyipar általánossá válásával, másfelől viszont a szabadság birodalmát nem általában a gazdaságon, az anyagi viszonyokon kívülre helyezte, hanem csak a „tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján kívül” jelölte ki a helyét. Ez az utóbbi pedig nem azonos az egész gazdasággal.

Ha az adott gondolatot az egész életmű vonatkozásrendszerébe helyezzük, még világosabbá válik, hogy a kommunizmusban a gazdaság, illetve a gazdaságon kívüli szféra nem azonosítható a szükségszerűség, illetve a szabadság birodalmával. Marx felfogásában a szükségszerűség szabadsággá fejlődik, s a szabadság a szükségszerűség szférájában realizálódik. Másként szólva: a gazdasági tevékenység egyik konkrét alakzata a szükségszerűség szférája, egy másik történelmi szakasza lehet a szabadság kibontakozásának terepuma.

¹³ Nem tekintjük feladatunknak ezeknek a koncepcióknak a részletes dokumentálását. Csak példaképpen utalunk Lunacsarszkijnek Szmirnovval folytatott polémiájára az 1920-as évek elején, ahol Lunacsarszkij a második típus változatát képviseli. (Lásd Lunacsarszkij: „Válogatott esztétikai munkák”, Kossuth Könyvkiadó 1968, 237.) A másik változatra jellemző példa Lukács György — a későbbiekben önkritikus szellemenben revidéalt — felfogása a Tanácsköztársaság idején és az 1920-as években. (Lásd pl. „Tájékoztató”, 1963/3, 199.; Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető 1971, 27.)

Azért érdemes e kérdéssel foglalkozni, mert közvetlenül kihat általában az etikai problémára és különösen a kommunista erkölcsre vonatkozó felfogásokra. Az, hogy ki miben látja a szabadság birodalmát, egyfajta erkölcsi orientációt: technicista, utópista, illetve forradalmi realista tendenciát sugall. Az erkölcs mindig a jövőbe is tekint. Normáit, követelményeit a jövő fejlődésének reális vagy illuzórikus felismerése is determinálja. Az tehát, hogy Marx és Engels hogyan körvonalazta a kommunista erkölcs tartalmát, erősen függött a jövő társadalmának embereszményétől.

Most — a marxi szabadságkonceptió főbb tartópilléreinek bemutatása után — arra szorítkozunk, hogy utaljunk annak etikai konzekvenciáira. Itt két síkon kell közelítenünk. A szabadság egyrészt az erkölcs előfeltétele, másrészt realitása, s ebben az értelemben mint specifikus erkölcsi szabadság funkcionál.

Mit jelent a szabadság mint az erkölcs gyakorlati előfeltétele? Azt, hogy mivel az erkölcsi élet hordozója, az egyén, lényegénél fogva társadalmi lény, ezért élete, útja, reményei és harcai, sikerei és kudarcai elválaszthatatlanok azoktól a körülményektől, amelyek között él. Az egyén, szemben Rousseau tanításával és más elvont antropológiai tanításokkal, nem születik szabadnak (főképpen erkölcsi vonatkozásban), legföljebb többé vagy kevésbé szabad társadalmi körülmények közé kerülhet. Ezek a körülmények meghatározzák erkölcsi szabadságának tartalmát, irányát, értékét. Ez a meghatározás azonban nem egyértelmű, merev. Az egyén ugyan nem születik szabadnak, de azaz teheti magát, ha megfelelően él a körülmények nyújtotta lehetőségekkel. A körülmények az egyén aktív tevékenysége számára pozitív vagy negatív feltételek. A külső körülmények nem abszolút, hanem csak viszonylagos heteronom meghatározást jelentenek, mely az egyén oldaláról nézve ennek viszonylagos autonómiáját teremti meg. Minél nagyobb az autonómia, annál nagyobb az egyén erkölcsi szabadságának eshetősége.

De bármilyenek legyenek is a külső körülmények, akár a legkedvezőbbek is, önmagukban még nem konstituálják az erkölcsi szabadságot. Csak feltételek, melyekkel az egyén élhet, vagy nem élhet és vissza is élhet. Ezért e szférát *feltétel-szabadságnak* nevezhetjük, melytől megkülönböztetjük a specifikus, par excellence erkölcsi szabadságot, mely e feltételekre épülő, azokat felhasználó, azokra visszaható emberi cselekvés tartalmát foglalja magában. Ez a szabadság már nem a cselekvés feltétele, hanem eredménye lesz.¹⁴

Az erkölcsi gyakorlatban kibontakozó specifikus erkölcsi szabadságnak, mint minden szabadságnak két vonatkozása, formai és tartalmi oldala különböztethető meg. A formai oldal: az erkölcsi autonómia. Az autonómia nagysága, szélessége (azaz az egyén aktivitása, önállósága, meggyőződése) az egyén és a közösség számára egyaránt érték. Az erkölcsi autonómia foka a személyiség morális nagyságának egyik mércéje. De bármily jelentős, bármily értékes is az erkölcsi szabadság ezen oldala, mégiscsak az egyik vonatkozásra, csak a magatartás hogyanjára terjed ki, s így különböző irányú tartalmakat hordozhat.

A *tartalmi szabadság*, éppen úgy, mint a formai, nem adottság, nem az egyénnel született ajándék. Az ember nem szabadnak születik, csak azzá teheti magát. Ehhez pedig először is meg kell ismernie önmagát és a külvilágot,

¹⁴ Lásd O. Drobnyickij: Sztuktura moralnovo szoznanyija (Az erkölcsi tudat struktúrája); „Voproszi filozofii”, 1974/2.

másodszor a kitűzött célokat cselekvések útján, a közösséggel együtt realizálni kell. A szabaddá válás útja tehát: 1. a valóság megismerése, 2. a cselekvés aktív elkötelezettsége.

A szabadságnál azt hangsúlyoztuk, hogy a formai oldalnál, az autonómiánál a külső — a körülmények — a belsően keresztül realizálódik. Itt most minduntalan arra kell utalnunk, hogy a belső csak úgy képes tételezni önmagát, ha a külsőre hat. Ez pedig csak cselekvésen keresztül lehetséges. A szabaddá válás folyamatának legfontosabb állomása: *a gyakorlat, a cselekvés*, mégpedig nem a pusztán önmagunkra, hanem a társadalmi valóság átalakítására irányuló kollektív mozgalmi cselekvés.

Nyomban felmerül a kérdés: nem ellentétes-e a szabadság tartalmi oldala a formai oldallal, nem zárja-e ki az egyéni autonómiát, az önálló mérlegelésen alapuló választást? Nem gátja-e az elkötelezettség az önkibontakozásnak, nem eredményezi-e a közösséghez való csatlakozás a személyiség elvesztését, azaz a tartalmi szabadság nem zárja-e ki a formai oldal értékeit?

Látszólag paradoxon, a valóságban azonban tény, hogy minél elkötelezettebb és szenvedélyesebb az egyén, annál inkább törekszik feladata önálló elvégzésére, annál harcosabb, érzelmileg telítettebb, akaratilag erősebb, s minél kevésbé elkötelezett, annál inkább megalkuvó vagy divatember, még akkor is, ha „egyedül felveszi a harcot az egész világgal”, és eredetinek hiszi magát. Gyakorlatilag tehát a minimális autonómia minimális elkötelezettséggel párosul, s a maximális elkötelezettség maximális autonómiát szül. Az erkölcsi szabadság marxista felfogásának lényegét így összegezhettük: *elkötelezett szabadság és szabad elkötelezettség*.

Az ekként felfogott szabadság ellentétes egyrészt az etikai abszolutizmus tekintélyuralmi tanításával, másrészt az etikai relativizmus szabadosság-elveivel. Nem megalkuvó engedelmesség, nem is öncélú kritizálás, hanem a pozitív alkotás és a kritikai szemlélet egysége. Magába foglalja a negációt, a kritikai mozzanatot is, de nem ez a döntő eleme. Az egyén a szabadságát — mondja Marx — nem a negatív erő révén nyeri el, hogy „ezt meg azt elkerülheti, hanem azon pozitív hatalom révén, hogy igazi egyéniségét érvényesítheti”.¹⁵ Az erkölcsi szabadság is elsősorban pozitív irányultságú. Pozitív, mert nem pusztán valamitől való szabadság, hanem valamiben (a társadalmi gyakorlatban) és valamiért való szabadság; még amikor tagad, akkor is, valami végett való aktivitás: az egyén önkibontakozása, önmegvalósulása s társadalmi környezetének haladó irányú formálása érdekében való szabadság.

CÉL—ESZKÖZ—EREDMÉNY DIALEKTIKÁJA

A cél és eszköz problémája lényegében a politika és erkölcs általános viszonyának elméletileg egyik konkrét megnyilvánulási formája. A közkeletű felfogások legnagyobb része lényegileg két — egymással ellentétes, de valójában egymásból fakadó — típusba sorolható. Az egyik típus alapelve ez: „a cél szentesíti az eszközt”, a másiké ez: „az eszköz minősíti a célt”. Mindkét felfogás közös jellemzője az, hogy egy reális elméleti, illetve társadalmi viszonyt, a cél és eszköz, illetve az erkölcs és politika kapcsolatát többszörö-

¹⁵ Marx és Engels Művei, 2, Budapest 1971, 129.

sen eltorzított módon rag: lja meg: egyrészt túl elvont, absztrakt formában (elvont jó és elvont rossz), másrészt metafizikusan abszolutizált tartalommal (vagy csak a cél, vagy csak az eszköz dominanciájának, érték jellegének alapján állva).

Marx és Engels elvetette a széplelkek moralizáló felfogását, „az eszköz minősíti a célt” elvet éppen úgy, mint a „cél szentesíti az eszközt” jezsuita tételének polgári és kispolgári válfajait. Metodológiailag abból indultak ki, hogy a cél és az eszköz viszonyában az egyoldalú prioritásra kérdező probléma-felvetés elve téves. Cél és eszköz — éppen úgy, mint forma és tartalom, szabadság és szükségszerűség — korrelatív viszonyt jelölő kategóriák, egymástól elválaszthatatlanok, egymás által léteznek, tehát csak egymással való relációjukban értelmezhetők. Ugyanez vonatkozik a célon és az eszközön túl az eredményre is. A marxista etikának a cél—eszköz viszony differenciált elemzésében az alábbi főbb vonatkozásokat kell figyelembe venni:

1. Először is meg kell különböztetnünk a *szándék-célt a tevékenység-céltől*. Az emberek, nem téve különbséget a szándék-cél és tevékenység-cél között, gyakran a cél fogalmát a szándékkal helyettesítik.

A szándék-cél egyrészt egy elvont (sem tartalma, sem eszközei által nem konkretizált) *kívánság-cél*, másrészt a tevékenység motívumaként kifejezi, hogy miképpen viszonyul az egyén a jövő várható eseményeihez, miért kívánja, illetve miért utasítja el azokat. A szándék-célban tehát a tevékenység *indítékának* tartalma fogalmazódik meg, s ezért nem vonatkoztatható közvetlenül a tevékenység eredményére. A szándék-cél természetesen így vagy úgy minősíti a tevékenységet, de inkább annak szubjektumát, s nem az eredményét. De a szándék önmagában még a személyiség értékéről sem árul el mindent. Egy-egy szubjektív szándék (pl. érvényesülés vagy önfeláldozás) mögött többféle, pozitív vagy negatív tartalom húzódhat meg.

A szándék-cél önmagában még csak elvont törekvés; hogy valósággá váljon, akarattá, elhatározássá kell átalakulnia. Nem elég a jóra vágyani — a jót akarni is kell. A cselekvőképes akaratnak ezért az elvont szándék-cél helyébe konkrét tevékenység-célt kell állítani. Azaz el kell jutni a tevékenység konkrét céljáig, s ennek megfelelően megválasztani a tevékenység eszközeit is. S nyilvánvaló, hogy a tevékenység-cél helyes kitűzéséhez és az azt realizáló adekvát eszközök megtalálásához a jó szándékon túlmenő erényekre is szükség van, többek között megfelelő akarati és szellemi képességekre, de tudásra, műveltségre is. Erre is érvényes, amit Engels Heinzen politikai „szándék-céljáról” — nevezetesen, hogy politikai publicisztikát űz — mond: ahhoz, hogy valaki „pártíró” legyen, nem elég ha becsületes és bátor. Ehhez „több kell érületnél, jószándéknál és szentori hangnál; ehhez valamivel több ész, valamivel több tisztánlátás . . . és több tudás kell, mint amennyi Heinzen úrnak van . . .”¹⁶

Voltaképpen csak ebben a szakaszban — amikor már túlléptünk a szándék-cél szintjén — merül fel a cél és eszköz viszonya valóságosan, már nem a szubjektív elvontság, a hozzájuk való szubjektív viszony szintjén, hanem kölcsönös kapcsolatuk objektív tartalma szerint is.

2. A következő probléma a *célok heterogenitása és rangsorolása*. A konkrét valóság sokrétű viszonyrendszerében tevékenykedő embernek többféle elkötelezettsége, többféle kötelessége van — s mindezek irányában kialakítja a

¹⁶ Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 304.

gyakorlati célját. A tevékenység-cél így sohasem egymagában létezik, hanem sokféle — jellegükben, fontosságukban különböző, egymással szorosan vagy lazábban összefüggő, vagy egymással ellentétes célok összességében. Ez az összesség objektíve és — a cselekvő szubjektum tudatosságától függően — szubjektíve strukturált, rétegzettsége és idődinamizmusa szerint egyaránt. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egy adott időszakban a cselekvő szubjektum (egyén és kivált mozgalom) egyszerre több részcélra törekszik, melyek a maguk összességében egy összefüggő totalitásba, cél-egészbe torkollanak. E cél-egész viszont szintén csak részeleme a távolabbi célnak. Azaz az, ami a jelen mozgalom célja, ez a távlati célhoz vezető eszköz, tehát ami egy vonatkozásban cél, más szempontból eszköz. Ez máris érvénytelenné teszi a cél és az eszköz metafizikus szembeállítását: a valóságban a cél és az eszköz átcsap egymásba. Mindez a célok heterogenitásának tudatosítását és rangsorolását szükségessé állítja a mozgalom, illetve az egyén elé úgy is, mint erkölcsi követelményt.

Az első nagy etikai probléma tehát a célok struktúrájának és rangsorának helyes megállapítása. A rangsorolásnak természetesen nincs és nem is lehet kész receptje. A feladat mindig a napi és a távlati célok helyes összeegyeztetése. Ez a feladat sohasem problémamentes; itt csak arra emlékeztetünk, hogy az adott valóság mindenkor a jelen és jövő feszültségét hordja magában, s így a célok megállapításában a mozgalom egyes elemei, rétegei „elcsúszhatnak” egyik vagy másik irányba, eltorzíthatják a cél-struktúrát úgy, hogy egyoldalúan vagy a szűken értelmezett napi realitásokhoz, vagy a jövő eszményéhez szabják azt. A követelmény itt a dialektikus csomópontnak, az eszmény—alapvető cél—konkrét feladat hármasságú totalitásán belül a különösnek, a közvetítőnek, az alapvető célnak a megragadása.

3. A következő láncszem *az eszközök gazdagságának vállalása*. Említettük már, hogy a polgári etikai irodalomban a cél-eszköz viszony merev, metafizikus szétszakítása jellemzi. Egyes koncepciók az eszközöket zárták ki az etika illetékességi köréből, mások viszont csupán az eszközök megválasztását tartották erkölcsi problémának. Ez utóbbi felfogás szerint — némi leegyszerűsítéssel fogalmazva — a cél lényegében kívül esik az erkölcs szféráján, következésképpen az eszközöknek a célhoz való viszonya is; ami idetartozik, azaz — önmagában és csakis önmagában véve erkölcsi megítélés alá eső eszköz választása. E koncepció azonban voltaképpen nem az eszköz jelentőségének elismerését, hanem éppen fordítva, lebecsülését jelenti, hiszen itt mindig arról van szó, hogy „csak” eszközt kell választani. Hegel óta azonban ismert az eszközök jelentősége a tevékenységi folyamat egészében. Találhatóan utal Hegel arra, hogy céljaiban az embernek a külső körülményektől való függése, eszközeiben azok feletti uralma jut kifejezésre.

A marxista etikának, mint láttuk, az idealista szubjektivista etikáktól eltérő sajátossága, hogy etikai problémának tartja a célok rangsorolását is, amely szükségképpen megelőzi az eszközök megválasztását; ugyanebből ered második jellegzetessége is, mégpedig az, hogy az eszközök létét, természetét nem tartja lebecsülendőnek, nem tartja őket „csak” eszközöknek, hanem az eszközök kiválasztását az egész folyamat szerves, a célokkal egyenrangú részeként fogja fel. Az eszköz nem valami a célhoz képest külső „közömbös” dolog; éppen fordítva, mivel csak a cél által lesz eszközzé, a céllal belső, objektív kapcsolatban áll. Nincs semmi, ami *önmagában* eszköz lenne. Valamilyen tárgy, folyamat, intézmény, tevékenységi forma stb. csak a célhoz való

viszonyában, abban a funkciójában, hogy képes azt szolgálni, válik annak korrelatív oldalává, azaz csak e meghatározottsága által lesz eszközzé. Persze eszköz minősége nem szünteti meg önállóságát, sajátos létét, öndeterminációját. Az eszöz nem valami szunnyadó erő, mely csak azért elevenedik meg, hogy a célt „szolgálja”.

Mínthogy az eszköz nem önmagában véve eszköz, hanem csak a célhoz viszonyítva válik azzá, önmagában, ezen a viszonylatrendszeren kívül se nem jó, se nem rossz. A viszonylatrendszeren belül pedig értékét megint csak nem önmagában vett minősége, hanem a céllal való megfelelése, adekvát-sága adja meg.

Természetesen mindezek elismerése mellett az is igaz, hogy a valóság sok-rétűségéből, heterogenitásából adódóan valamely adott célhoz többféle — de nem bármely, tetszőleges — út vezethet, többféle — de nem bármely, tetszőleges — eszköz alkalmazható. Azaz a célnak van egy általa és a valóság objektív lehetőségei által körülhatárolt — szűkebb vagy tágabb — *eszközmezeje*, s ezen belül kell választani. A választást éppen az eszközök gazdagsága teszi szükségessé. Ha mindenkor csak egy eszköz állna rendelkezésünkre, választani sem kellene, s így ez nem is válna etikai problémává. Az erkölcsi probléma és feladat éppen az eszközök gazdagságának vállalása. És itt szándékosan beszélünk a választás értelmében *vállalásról*, mert egyfelől az eszközök gazdagságából, sokféleségéből, másfelől az eszközzemző lehatároltságából következik az is, hogy olyan eszközöket is vállalni kell, melyek nem „egyértelműek”, hanem tartalmuk szerint a szándék-cél, sőt még a tevékenység-cél vonatkozásában is objektíve ellentmondásosak lehetnek. Vállalni kell olyan pl. eszközöket is, amelyeknek éppen a kiküszöbölése a cél. Vállalni kell olyan eszközöket is, amelyek nem a mozgalom saját, belső céljából adódnak, hanem a külső feltételekből, az adott erőviszonyok kényszeréből. Például a szocializmus építésének eszközeit nemcsak saját belső struktúrája és célja, hanem az osztályharc aktuális állapota, a külső és belső ellenség tevékenysége is befolyásolja.

Természetesen az eszközök vállalása nem jelentheti azok szentesítését, abszolutizálását; éppen ellenkezőleg, természetük megértését, állandó mérlegelésüket, a gyakorlati folyamatokban való állandó kritikájukat, szükség esetén módosításukat igényli. Engels írja a Párizsi Kommün gyakorlatát és annak erkölcsi-politikai megítélését elemezve: „Minden forradalomban elkerülhetetlenül egy csomó ostobaság történik, akárcsak bármely más időben, s ha végre megint elég nyugalomban van részünk, hogy bírálatra képesek legyünk, akkor szükségszerűen ilyen következtetésre jutunk: sok mindent megtettünk, amit jobb lett volna mellőzni és sok mindent mellőztünk, amit jobb lett volna megtenni, s ezért csúszott félre a dolog. De a bírálóknak mi-féle hiányára vall, ha a Kommünt egyenesen szentté avatják, csalhatatlannak nyilvánítják, ha azt állítják, hogy minden házzal, amely leégett, minden tüsszal, akit agyonlőttek, teljesen és hajszálpontossággal igazságosan bántak el?”¹⁷ Az erkölcsi követelmény tehát az eszközök gazdagságának olyan vállalása, amely szüntelen kritikai mérlegeléssel, meghaladási igénnyel párosul. Erre még abban az esetben is feltétlenül szükség van, ha az eszközök mégoly kedvező eredményhez vezetnek, mivel enélkül fennáll az a veszély, hogy az eszköz öncéllá alakul át. Viszont az a taktika — összegezi Engels —, „amely

¹⁷ Marx és Engels Művei, 18, Budapest 1969, 506.

a nagy célt sohasem téveszti szem elől, megkíméli a szocialistákat azoktól a csalódásoktól, amelyek elkerülhetetlenül érnek más, kevésbé világosan látó pártokat . . . mert ezek végállomásnak tekintik azt, ami egyik szakasz csupán a haladás útján.”¹⁸

4. *A cél és az eszköz adekvátsága* — ez az objektív viszonyukból eredő következő követelmény. A cél és az eszköz között, mint fentebb láttuk, objektíve kettős kötöttség áll fenn. A cél meghatározza az eszközt, amennyiben egy cselekvés, folyamat, tárgy csak a célhoz való viszonyában lesz eszközzé, s az eszköz meghatározza a célt, amennyiben a cél csak az eszközök segítségével realizálódhat. „Az eszköz cél nélkül vak, a cél viszont eszköz nélkül üres.”¹⁹ A céloknak megfelelően választjuk az eszközeinket. Az eszközök azonban nem pusztán realizálják, hanem korrigálhatják, módosíthatják is a célt. Egy tudományos alapra épülő mozgalomnak, így a munkásmozgalomnak pl. sem a céljai, sem az eszközei nem abszolútak, örökkévalóak. A cél elérésével új célok keletkeznek, illetve eredménytelenség esetén a célok — többek között az eszközök alkalmazása által mutatott módon — korrigálódnak. Hányszor módosította nézeteit Marx és Engels a célok elérésének reális eszközeit kutatva! Tehát az eszköz is formálja, alakítja a célt, s ez még egyszer aláhúzza, hogy nemcsak az eszköznek van szüksége a cél általi hitelesítésre, de a célnak is az eszköz általi bizonyításra.

Ebben a kettős folyamatban realizálódik a cél és az eszköz belső objektív kölcsönös meghatározottsága. Ez pedig objektív viszonyuk szubjektív felismerésének: a cél és eszköz adekvátságára való törekvésnek a követelményét állítja a mozgalom elé. Az adekvátság ez esetben azt fejezi ki, hogy a reális cél az, melynek objektíve adottak a realizálási eszközei, a felhasználható eszközök pedig azok, melyek elősegítik s nem hátráltatják, nem torzítják magát a célt.

Az adekvátság természetesen nem azonosság. Az eszköz és cél között, mint a fentiekben már láthattuk, a szubjektív elem bejátszása nélkül, objektíve is divergencia, feszültség áll fenn. Ez már abból is adódik, hogy a cél a jövő előlegezett képe, az eszköz a jelen valósága, tartalmát így nemcsak a cél határozza meg, hanem a jelen adottságai is. Továbbá: az eszköz eszköz mivolta mellett más is, több is, mint a cél realizálása. Saját életét, törvényeit szükségyszerűen beviszi a cél realizálási folyamatába. De ez is csak azt jelenti, hogy cél nincs eszköz nélkül és eszköz cél nélkül. S ebből az objektív kölcsönös kapcsolatukból ered a cselekvő szubjektumra nézve az adekvátságukra való törekvés követelménye. E követelmény a mozgalom számára egyszerre cél is, eszköz is. Cél, amennyiben az adekvátság elérése norma, program, s eszköz, amennyiben — a célok rangsorolásával, az eszközök gazdagságának vállalásával együtt — a célok realizálásának fontos előfeltétele.

5. *A cél és az eredmény divergenciájának előrelátása.* A Marx előtti filozófiai és etikai irodalomban a cél—eszköz probléma kapcsán az eredményhez való viszony kérdése — Vico és Hegel munkásságától eltekintve — fel sem merült. Fel sem merülhetett, hiszen társadalmi vonatkozásban még a materialista filozófusok is lényegileg idealista állásponton maradván a történelem menetét úgy fogták fel, mint tudatosan kitzűzött célok megvalósításának folyamatát, nem jutottak el a történelmi folyamat objektív menetének megragadásá-

¹⁸ Marx és Engels Művei, 22, Budapest 1970, 413.

¹⁹ A. Selsam: „Etika és haladás”, Kossuth Könyvkiadó 1966, 107.

hoz. Jogosan hivatkozik Engels Hegel dialektikus felfogására, mely a tudatos *céloktól* megkülönböztetve bevezeti az *eredmény* fogalmát: „itt is [a társadalomban] a felszínen, valamennyi egyes ember tudatosan akart céljai ellenére, nagyjában és egészében látszólag a véletlen uralkodik. Csak ritkán történik az, amit akarnak, a legtöbb esetben a sok akart elel keresztezi egymást és ellenkezik egymással, avagy maguk ezek a célok elel kivihetetlenek vagy az eszközök elégtelenek . . . A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetektől valóban következnek, nem akarják, vagy pedig ha eleinte úgy látszik is, hogy ezek az eredmények megfelelnek az akart célnak, végül is egészen más következményekkel járnak, mint amilyeneket akartak.”²⁰ A teljesített cél, azaz az objektív eredmény a legtöbb esetben nem felel meg az eredetileg kitűzött célnak, illetve nem azonos vele. A fentebb említett etikák, ha észrevették is ezt a tényt, lényegileg pusztán a cél, illetve az eszköz kiválasztásának tökéletlenségét, hibáját látják benne. A cél és az eredmény meg nem felelését úgy tekintették, mint a cél nem-teljesítését. Nyilvánvalóan ez is lehet oka a valóságos divergenciának. A lényeg azonban nem is annyira ebben, a célok nem-teljesítésében vagy alulteljesítésében van, hanem — Trubnyikov kifejezésével — a célok „felülteljesítésében”.²¹ Azaz — még ha a cél nem is realizálódott teljesen — az eredmény a célon túlmenően is objektíve mindig magába foglal valami olyasmit, amire előzetesen nem gondolhatott. Ennek objektív oka egyrészt az, hogy az eddigi történelemben a társadalom ellentétes osztályokra oszlott, s tevékenységük során ellentétes törekvésekért szálltak síkra, melyek közül egyik sem akarta, amit a másik. A történelem — elemzi Engels — „éppen ezeknek a különböző irányokban ható sokféle akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője”.²² Másrészt az a már említett körülmény, hogy azok az eszközök, amit az emberek céljaik realizálására igénybe vesznek, mindig beleviszik az eredménybe a maguk objektív tartalmát. Így jön létre az eredményben a célok „túlteljesítése”.

A cél és eredmény objektív divergenciájának tényéből ered most már az etikai követelmény: e divergencia felismerése, az eredmény előrelátása, azaz a folyamatok mögött meghúzódó törvények felismerése. Ahogy Engels fogalmazza: „ahol a felszínen a véletlen űzi játékát, ott mindig belső, rejtett törvények uralkodnak rajta, és csak azon fordul meg a dolog, hogy ezeket a törvényeket felfedezzük”.²³

A cél és eredmény divergenciájának felismerése, az eredmény előrelátása nemcsak elméleti, hanem közvetlen gyakorlati, erkölcsi jelentőségű. Azt szolgálja, hogy az emberek által „mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásai” legyenek.²⁴ Az előrelátással elkerülhetővé válnak az esetleg váratlan, de objektíve szükségyszerű események okozta meglepetések, a váratlan helyzetekből fakadó bizonytalanságok, s a mindezekkel párosuló erkölcsi fásultság, csalódás, fejesztettség, vagy akár csak felkészületlenség. Másrészt az eredmény természetének felismerése állandó figyelmeztetésként hat: tudnunk kell, hogy min-

²⁰ Marx és Engels Művei, 21, Budapest 1970, 284.

²¹ Lásd Trubnyikov: „Cél—eszköz—eredmény kategóriájáról”, Moszkva 1967 (oroszul).

²² Marx és Engels Művei, 21, 284.

²³ Uo.

²⁴ Marx és Engels Művei, 19, Budapest 1969, 216.

den egyes szituáció, melyben vagyunk, s melybe majd kerülünk, mindig egy objektív eredmény-szituáció, melyet újból és újból tanulmányozni, mérlegelni kell, melyből mint viszonylag önálló kiindulópontból újra és újra ki kell bontani a következő szakasz céljait és eszközeit; figyelmeztetésként, hogy eredeti céljainkat és eszközeinket állandóan felül kell vizsgálnunk és sohasem ragaszkodhatunk doktrinér módon hozzájuk; figyelmeztetésként, hogy az eszköz és cél helyes megragadásának elvi kritériumai nem dogmák, hanem csupán eligazító elvek, kiindulópontok a helyes cselekvés érdekében.

Összegezve: a marxista felfogás a cél és az eszköz viszonyát a szándéktól a célon és az eszközön keresztül az eredményig terjedő szakaszokon át közelíti meg. Felfogásának lényegét nem lehet egy szóval összegezni, ha mégis tömören kellene felelni arra, mi az álláspontja, akkor a cél, az eszköz és az eredmény adekvátságára való törekvést kell kiemelniünk. Ebben eleve benne rejlik az egyoldalú és absztrakt végletek — „a cél szentesíti az eszközt” és az „eszköz minősíti a célt” — meghaladása, a cél, az eszköz és az eredmény dialektikus összefüggésének egész gazdagsága.

ALTRUIZMUS—EGOIZMUS, AVAGY SZOLIDARITÁS ÉS GAZDAG INDIVIDUALITÁS

Noha az „altruizmus” kifejezés csak a XIX. században jelent meg, tartalmilag az altruizmus—egoizmus antinómiája szinte minden Marx előtti etikai rendszer középponti problémája volt. Az etika gyakorlati törekvései lényegében véve egyoldalúan vagy az egyik, vagy a másik irányba torkoltak. Hogyan foglaltak állást a klasszikusok e hagyományosan centrális kérdésben?

Először is elkülönítették egymástól a létfeltételek diktálta gyakorlatot és az azt tükröző elméleti doktrínákat. Természetesen nem vonták kétségbe, hogy a gyakorlati életben valóban megnyilvánulnak egoista és altruista törekvések és ezek egymással ellentétesként jelennek meg. Csakhogy e törekvéseket a konkrét történelmi helyzet határozza meg, ezért annak vizsgálata nélkül sem tartalmukat, sem értéküket nem lehet megítélni. Az altruizmus vagy az egoizmus mint elvont eszmények vagy elméleti alapelvek nem igazíthatnak el az erkölcsi folyamatok megismerésében, s főképpen nem az előrevívő, pozitív tartalmak kijelölésében, már csak azért sem, mert mind az egoizmus, mind az altruizmus — az adott körülményektől függően — történelmileg pozitív és negatív szerepet is játszhat. De ez a felismerés még kevés az elméleti antinómia valóságos meghaladásához, éppúgy, mint az a polgári társadalmi gondolkodás történetében különféle formában többször is felvetődő érvelés, hogy az egyesek egoizmusa voltaképpen altruizmus, mert az az összesség javát szolgálja, vagy az a „bűvészmutatvány”, mellyel kimutatják, hogy az önfeláldozás nem egyéb, mint végigvitt sajátos egoizmus.²⁵

A döntő lépés, amelyet Marx és Engels megtett, az volt, hogy kimutatták az altruizmus és az egoizmus elméleti antinómiájának, az emberek tudatában élő ellentétének „anyag szülőhelyét”, azt, hogy az osztálytársadalmakban, mivel az egyének közötti viszonyok dologivá, és mint ilyenek az egyénektől

²⁵ Lásd Marx és Engels Művei, 3, 227.

független, felettük álló hatalommá válnak, a személyes érdekek, mint illuzórikus közösségi érdekek, „az egyes személyekkel szemben önállósulnak . . . általános érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekként” képzeli el őket. Ilyen feltételek között valójában az altruizmus, az önfeláldozás éppúgy, mint az egoizmus, „az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája”, „mind a kettőt az egyének . . . empirikus életfeltételei hozzák létre, mind a kettő csak az emberek egyazon személyi fejlődésének kifejezője, ennél fogva csak látszólagos ellentétben állnak”.²⁶ Természetesen ez az ellentét csak a világtörténeti folyamat egészének, a valóságos közösség létrehozásának nézőpontjából látszólagos.

Éppen ez a nézőpont tette lehetővé Marx és Engels számára, hogy elméletileg meghaladják az egoizmus—altruizmus antinómiáját, elvessek mindkét princípiumot mint magyarázó elvet és mint eszményt egyaránt. Ehhez pedig túl kellett lépni a metodológiai individualizmuson és az elvont, amorf (tehát nem valóságos) közösség tételezésén, amely a Marx előtti etikai rendszereket jellemezte.

A metodológiai individualizmus abban jelentkezett, hogy az erkölcsi törekvéseket az egyes ember örökletes „természeti” hajlamaiból, ösztöneiből vezetik le, csakhogy amíg az egyik felfogás az emberi cselekvések legfőbb mozgatórugóját az önszeretben, a másik a kitárulkozó szeretetben látta. Marx és Engels e problémát, mint az erkölcs többi kérdését is, kiemelte az individuumból bezárt világából, és átvitte a társadalmi összefüggések területére. Természetesen ők is elismerték, hogy az egyének tevékenységük során mindig magukból indulnak ki. De náluk ez nem végső magyarázat, hanem kiindulópont volt: azt kezdték kutatni, mi is ez a „maguk”: „Az egyének mindig és minden körülmények között *magukból* indultak ki’, de minthogy nem voltak *egyetlenek* abban az értelemben, hogy ne lett volna szükségük egymáshoz való vonatkozásra, minthogy *szükségleteik* — tehát természetük — és e szükségletek kielégítésének módja (nemi viszony, csere, munkamegosztás) egymásra vonatkoztatta őket, ezért viszonyokba *kell*et lépniök . . . Itt persze kiderül, hogy az egyén fejlődését valamennyi többi egyén fejlődése szabja meg, amelyekkel közvetlen vagy közvetett érintkezésben áll, és hogy az egyének különböző nemzedékeinek, amelyek egymással viszonyokba lépnek, egymással összefüggésük van, hogy a későbbiek fizikai létezésükben elődeik szabják meg, az utódok ezektől átveszik az általuk felhalmozott termelőerőket és érintkezési formákat és ezek határozzák meg őket a maguk kölcsönös viszonyaiban.”²⁷ Vagyis: az egyén sajátossága nem természeti mivoltában rejlik, hanem természete a történelmileg változó társadalom terméke; az egyén társadalmi lény, lényege társadalmiságában rejlik.

Tehát a valóságos (társadalmi természetű) egyén és a reális emberi közösség (osztály) álláspontjára helyezkedve már ki lehetett jutni az altruizmus—egoizmus zsákutcájából. Hiszen ha az ember társadalmi lény, s ha igazi közösségi viszonyok között él, azaz saját természetéhez közösségének törekvései is objektíve hozzátartoznak, akkor megszűnik a szűk egoizmus, a tiszta magánérdek talaja. Másfelől a valóságos, szerves közösségben, amelyben meg-

²⁶ Lásd uo. 229—231.

²⁷ Uo. 432—433.

szűnik az emberek közötti viszonyok tőlük idegen hatalomként való önállósulása, megszűnik az altruizmus talaja is. Ezen az új elméleti talajon vált lehetővé, hogy a teoretikus kommunisták pálcát törnek minden régi erkölcs felett, „akár az aszkézis erkölce az, akár az élvezet”;²⁸ nyilvánvaló lett, hogy a „kommunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni”, „a ‚magán-embert’ az ‚általános’, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni”.²⁹

Marx és Engels nem az erkölcsöt általában, s ezen belül az önfeláldozó, illetve önző erkölcsi gyakorlat történelmi létét tagadták, hanem ennek anyagi bázisát. Történelmileg átmeneti voltát mutatták ki, s ezzel egyszerre mind az elvont altruizmus—egoizmus elmélet tarthatatlanságát. A meghaladott princípiumok helyébe, a valóságos közösség erkölcsi problémáinak lényegét megragadva, új elvet állítottak. A tartalmat illetően nem volt vita köztük, de a terminológia kezdetben problematikus volt. Jellemző, hogy Engels, midőn Stirner könyvét elolvasta, elvetette ugyan annak alapelvét, mégis a következőket írta Marxnak 1844 novemberében: „De ami az elvben igaz, azt nekünk is át kell vennünk. És igaz benne mindenestre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünké kell tennünk, mielőtt valamit cselekedni tudnánk érte, — hogy tehát ebben az értelemben, esetleg materiális reménységekől eltekintve is, egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk emberek, nem pusztá egyének lenni.”³⁰ Valószínű, hogy Marx — egy eddig elő nem került levelében — bírálat alá vette az „egoizmusból is kommunisták vagyunk” gondolatát, helyesebben terminológiáját, hiszen ő már ebben az évben leszámolt az egoizmus—altruizmus elméletével és terminológiájával egyaránt. Erre következtethetünk Engels következő, 1845 januárjában Marxhoz írt leveléből: „Ami Stirnert illeti, teljesen egyetértek veled. Amikor neked írtam, még túlságosan a könyv közvetlen benyomása alatt álltam, mióta félretettem és jobban átgondolhattam, ugyanúgy vélekedem róla, mint te.”³¹

Az új elv körüli terminológiai bizonytalanság a későbbiekben megszűnt, noha frappáns, máig is élő, a köztudatba bevesződő terminust nem alkottak. Az altruizmus—egoizmus meghaladását képező alapelvet a mai marxista etikai kézikönyvek a kollektivizmus—humanizmus kategóriapárral fejezik ki. Mi a magunk részéről megmaradunk két, Marx és Engels által használt terminusnál, melyek a szóban forgó új tartalmat nagyon pontosan érzékeltetik: *szolidaritás* és *gazdag individualitás*.

A fejlett proletariátus erkölce — bármennyire a forradalmi felkészültségre és a forradalmi cselekvésre irányul is — nem azonos a altruizmussal. Sőt sajátossága éppen az, hogy az első olyan forradalmi erkölcs, mely nem eszményíti sem a primitív egyformaságot, a spártai egyenlőséget, sem az önmegtagadást, az élvezetről való lemondást. Szükséges hangsúlyozni ezt, mert még olyan kivételes felkészültségű marxista filozófus sem értette meg e kérdésben a klasszikusok tanításait, mint Plehanov. Ő az erkölcsi jó lényegét a következőkben látta: „a jó és rossz megítélésének alapja nyilván az lesz, amit az összesség egoizmusának, társadalmi egoizmusának nevezhetünk. De az összesség egoizmusa egyáltalában nem zárja ki az egyén altruizmusát, az

²⁸ Uo. 412.

²⁹ Uo. 230—231.

³⁰ Marx és Engels Művei, 27, Budapest 1971, 9.

³¹ Uo. 12.

individuális altruizmust.”³² Marx és Engels ezzel szemben sem társadalmi (osztály) egoizmust, sem egyéni altruizmust nem képviseltek. Ellenkezőleg, már a korabeli forradalmi munkásmozgalomtól is idegennek tartották az altruizmust, a kommunizmus fejlődését pedig csak úgy látták megalapozottnak, ha az egyének gazdag individualitása kibontakozik, ha a közösségi érdekek az egyéni önkibontakozás eredményeként valóra válik. Engels arra a kérésre, hogy mottószerűen foglalja össze a kommunizmusról szóló marxi tanítást, a „Kommunista Kiáltvány”-ból vett gondolattal felelt: minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele.³³

A kommunizmus, elemzi Marx, nem az élvezetekről való lemondás társadalma. „Mindegyik egy-egy ‚vágó’ alapjául szolgáló szükséglet . . . valami ‚megrögzött’ . . . A kommunisták nem is gondolnak arra, hogy vágyaik és szükségleteik e rögzítettségét megszüntessék . . . ők csak a termelés és az érintkezés olyan organizációjára törekzenek, amely lehetővé teszi számukra az összes szükségletek normális, azaz csak maguk e szükségletek által korlátozott kielégítését.”³⁴ Még világosabban fogalmazódik meg az — új tartalommal telítődő, többé nem a munkával ellentétesként megjelenő — „élvezés” mint a kommunizmus cél-értéke a „Grundrisse” sokszor idézett helyén: „A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll . . . de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás*, hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése . . . A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére.”³⁵

A jövő embere a teljes életet élő, a sokoldalú szükségleteket kifejlesztő és kielégítő ember. A sokoldalú szükségletek természetesen nem csupán anyagi jellegűek. A mindenoldalúan fejlett embernek mint célnak az elérése — Engels szavaival — azt jelenti, „hogy a társadalmi termelés révén a társadalom minden tagjának olyan egzisztenciát biztosítsanak, mely nemcsak anyagilag tökéletesen kielégítő és napról napra bőségesebbé lesz, hanem szavatolja nekik testi és szellemi adottságaik teljes szabad kiképezését és működtetését”.³⁶

A marxi értelemben vett kommunizmustól, a sokoldalúan fejlett és fejlődő gazdag és eredeti individualitással bíró emberek társadalmától idegen az uniformizált és a spártai egyenlőség eszménye, amely a korai kommunizmus-utópiák nagy részét jellemezte. Már utaltunk arra, hogy az egyenlőség elve, amely évszázadokon át jelszava a progresszív mozgalmaknak, a felépült kommunizmusban úgy valósul meg maradéktalanul, hogy tárgytalanná válik.

Egyéni vonatkozásban tehát az altruizmus elvének *helyére az életvidám, az életet élvező*,³⁷ sokoldalú képességeit kibontakoztató gazdag individuali-

³² Plehanov: „Izbrannije filozoficeszkije szocsinyija”, IV, 258.

³³ Lásd Marx—Engels Werke, 39, Berlin, 166.

³⁴ Marx és Engels Művei, 3, 240.

³⁵ Marx és Engels Művei, 46/II, Budapest 1972, 174.

³⁶ Marx és Engels Művei, 20, 278.

³⁷ Érdemes megemlíteni, hogy Engels egy kérdés—felelet játékban arra, hogy mi a kedvenc erénye, azt felelte: a vidámság. (Marx és Engels Művei, 32, Budapest 1974, 681.)

tás eszménye lépett. Az olyan emberé, akit a jellem teljessége, a magánélet és közélet egysége jellemez, akinek — mint Lunacsarszkij mondja — gazdag individualitása nem válik individualizmussá. Természetes, hogy az ilyen értelemben felfogott gazdag individualitás szögesen ellentétes az egoizmussal. Míg ez az utóbbi az egyén szabadságát az egyénbe zárt energiák felszínre hozásától várja, addig a marxizmus, a történelmi tapasztalatokra építve, azt vallja, hogy az egyéni szabadság valóságos „közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [kapja meg mindegyik] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje: csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság.”³⁸ Valóban csak a közösségi kapcsolatok, feladatok elsajátítása teszi az embert gazdag emberré. Az egyén emberi gazdagsága társadalmi viszonyainak gazdagságától függ. Minél inkább elsajátította a társadalmi képességeket, annál inkább válik sokoldalúvá, annál inkább válik egyénivé és eredetivé is. És megfordítva: minél szűkösebbek a társadalmi viszonyai, annál szürkébb az egyénisége is, annál kevésbé önálló lény. A feladat tehát az, hogy az egyén emelkedjen fel partikuláris viszonyaiból saját közösségének gondjaihoz, viszonyaihoz, — csak ez úton válhat sokoldalúvá és eredetivé is. De csak akkor, ha a közössége is fejlett és sokoldalú — ezért érdeke a közösség fejlődése, szabadságfokának növelése. Így válik érthetővé, hogy személyiségének gazdagságához hozzátartozik a *másokért* és másokkal *együtt* való harc, a közösségi *szolidaritás*. A szolidaritás természetesen nem követeli az egyéniség megsemmisítését, de igényli az önzetlenséget, az áldozatkészséget. Azt, amit Marx magáról is írt Freiligrathnak: „mi — mindegyikünk a maga módján — mindenféle magánérdek háttérbe szorításával és legtisztább indítékokból hosszú éveken át fennen lobogtattuk s magasan a filiszterek fölé emeltük a ‚legdolgosabb és legnyomorúságosabb osztály’ zászlaját”.³⁹

Összegezve: Marx és Engels tanítása a szolidaritás és gazdag individualitás elvét állítja szembe az altruizmus vagy egoizmus ellentétével. Az új elv sajátossága a két oldal szoros összetartozása, egysége. „A kommunista társadalom keretében — az egyetlenben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis — ennek feltétele éppen az egyének összefüggése, olyan összefüggés, amely részben a gazdasági előfeltételekben áll, részben a mindenki szabad fejlődéséből eredő szükségképpen szolidaritásban... Az egyéneknek kölcsönös vonatkozásukról való tudata természetesen szintén egészen más lesz, és ezért ez éppoly kevésbé lesz a ‚szeretet-elv’ vagy a dévoument [önfeláldozás, áldozatkészség], mint az egoizmus.”⁴⁰

Természetesen az altruizmus és egoizmus tendenciáinak, ellentétüknek valóságos talaja csak a kommunizmusban szűnik meg teljesen, amikor az egyén és a közösség kapcsolata harmonikussá válik. A szolidaritás és a gazdag individualitás egysége olyan vezérlő elv, eszmény, amely felé a proletár és a szocialista erkölcsnek törekednie kell, de amelynek széles tömegeket átfogó fokozatos megvalósulása lényegében a szocializmusról a kommunizmusba való átérés idején kerül a maga teljességében előtérbe. A szocializmusban a munkamegosztási és elosztási viszonyokból fakadó osztály- és rétegtagozódás, az erre épülő érdekek, különbségek, s mindezek következtében az egyén és közösség

³⁸ Marx és Engels Művei, 3, 63.

³⁹ Marx — Engels: „Művészetről — irodalomról”, Budapest 1966, 627.

⁴⁰ Marx és Engels Művei, 3, 434.

viszonya csak tendenciájában harmonikus, az egyéni és közösségi törekvések és érdekek csak hosszú távon esnek teljesen egybe. Ha pedig hiányzik a harmónia, akkor az erkölcsben is csak — noha erősödő — tendenciaként lehet jelen a szolidaritás és gazdag individualitás egysége.

A szocializmusnak, mint a kommunizmus alsó szakaszának, Marx és Engels által is előrelátott sajátosságaihoz a valóságos történelemben hozzájárult az a körülmény, hogy a proletárforradalom 1917-ben csak egy viszonylag elmaradott országban győzött, amelynek ellenséges kapitalista környezetben kellett kialakítania és megszilárdítania a szocializmust. Mindez együttesen parancsolóan szükségessé tette, hogy az elmélet jelezze a harmonikus ember-eszmény és az adott feltételek közötti feszültséget, és ebből kiindulva fogalmazza meg a szocialista erkölcs követelményeit, az erkölcsi nevelés feladatait. Lunacsarszkij 1928-ban ezt írta: „Jelenkori viszonyaink között van ellentmondás a harmonikus ember és korunk között. Most mi az átmeneti állapotra, a harcra, a nagyon is feszült harcra nevelünk, ami nem harmonikus helyzet . . . Hiába irányulnak gondolataink a harmonikus ember megalkotására, mivel úgyszólván diszharmonikus társadalomban fog élni, ebből összeütközés lesz . . . A harmonikus embernek a harmonikus társadalomban nem lesz szüksége vérre és kegyetlenségre. De ha mi most megfélemlünk arról, hogy mi az időszerű, és nem neveljük a gyermeket harcosná, akkor ez sok mindenben akadályozni fog bennünket, megakadályozza a harmonikus társadalom megteremtését is.”⁴¹

Harmonikus ember csak harmonikus társadalomban élhet. Lunacsarszkij következtetése tehát az: ha harmonikus embert akarsz, harcolj a harmonikus társadalomért. Ezt pedig olyan emberek fogják létrehozni, akik a forradalmi osztály történelmi érdekének alárendelik egyéni érdekeiket, akik, ha szükséges, önfeláldozó tettekkel is szolgálják a közösség ügyét. Lunacsarszkij az aszkézis, az önmegtartózkodás minden formáját elvetette, de az áldozatkészséget a szocialista erkölcs alaperényei közé sorolta: „A mi proletár társadalmunkban a helyzet gyakran önfeláldozást követel.”

Úgy gondoljuk, nem szükséges részletesen ecsetelni, milyen óriási utat tett meg a szocializmus ügye az 1920–1930-as évektől napjainkig. De megállapíthatjuk, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységének tömegméretű megnyilvánulását még ma is korai lenne számonkérni a szocialista társadalomtól. Úgy gondoljuk, hogy éppen az ebben az irányban való sikeres előrehaladás érdekében tisztán kell látnunk: a szocialista erkölcs a mai körülmények között is azt követeli meg, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységéből az egyik oldalt: a szolidaritást állítsuk előtérbe. Arra kell törekedni, hogy az egyéni és közösségi célok harmonikusan valósuljanak meg, de ha konfliktus áll elő a kettő között, akkor a szocialista erkölcs végső kritériuma a közösségi érdek dominanciája. „Az erkölcs legfőbb kritériuma: a közösségiség.”⁴²

Összegezve tehát, az altruizmus — egoizmus helyébe lépő új elv: a szolidaritás — gazdag individualitás egysége mint erkölcsi gyakorlat tömegméretekben a felépített kommunista társadalomban válik majd az élet mindennapos részévé.

⁴¹ A. V. Lunacsarszkij: „O narodnom obrazovanii” (A népművelésről), Moszkva 1968, 445 (oroszul).

⁴² A. V. Lunacsarszkij: „Pocemu nyelza verity bogu” (Miért nem lehet hinni istenben), Moszkva 1965, 159 (oroszul).

Addig azonban mint vezérlő elv eszményként funkcionál, amit a közbeeső, konkrét szakaszok, konkrét tartalommal realizálnak. A szocializmus viszonyai között ez a szolidaritás dominanciájában jut kifejezésre. Azonban olyan eszmény ez, amelyet — a proletár mozgalom kezdeti szakaszától fogva — az osztály élenjáró rétegei, konkrét formáikban, fokozatosan valósítanak meg, tesznek erkölcsé.