

CIKKEK A *DIE ROTE FAHNÉBÓL*

LUKÁCS GYÖRGY

Lukács György 1922–23-ban több kisebb tanulmányt, illetve cikket publikált Németország Kommunista Pártja napilapjának, a *Die Rote Fahne*-nek hasábjain. Ezek közül közlünk az alábbiakban tízet: a közvetlenül elméleti-filozófiai jellegűeket, és pedig az eredeti megjelenés sorrendjében. Keletkezésükről és történelmi háttérükről jelen számunkban közöljük Michael Löwy tanulmányát. — A fordítás Révai Gábor munkája, a számmal jelölt jegyzetek a fordító jegyzetei.

A FIATAL HEGEL FEJLŐDÉSTÖRTÉNETE*

A fiatal Hegel fejlődéstörténetének Dilthey-féle bemutatását bírálva nagyon is kézenfekvő volna egyrészt azt mondani, hogy Dilthey nem látta meg a Hegelt meghatározó társadalmi fejlődés igazi történelmi összefüggéseit, mi több, képtelen volt megérteni a dialektikus módszert, és a dialektikával szemben arra a hamis és lapos álláspontra helyezkedett, amelyet már a polgári Hegel-kutatás által is régóta meghaladott Trendelenburg képviselt. De bármennyire kézenfekvő volna műve elutasításának ez a szempontja, éppannyira jogtalan és terméketlen is volna. Először is azért, mert igaz ugyan, hogy a polgári filozófia színvonala ebben a tekintetben mélyen alatta áll azoknak a történelmi materialista gondolkodóknak, akik a dialektikus módszer elsőkélyesítésében Feuerbachon is jócskán túltettek, csak hogy ez a tény még nem szolgáltat okot az önhitt ítéletmondásra. Másodszor és mindenekelőtt pedig azért, mert módszerének fogyatékoságai ellenére Dilthey könyvéből nagyon sokat tanulhatunk.

A könyv Hegel fejlődését a legelső kezdetektől egészen azokig a rendszeralkotó kísérletekig rajzolja fel, amelyek többnyire kiindulópontjai az egyéb Hegel-értelmezéseknek: a jénai tanulmányokig (*Glauben und Wissen* stb.) és *A szellem fenomenológiájáig*. Dilthey műve elsősorban azért tanulságos, mert ismét megkérdőjelezi azt a legendát, amelyet mindenekelőtt maga Hegel indított útjára, és amely a klasszikus német filozófia fejlődését olyan egyenesvonalú és merőben szisztematikus fejlődésnek rajzolja fel, mely Kanttól, Fichtén és Schellingén át, Hegelhez vezet. Persze a közös filozófiai kiindulópont most is Kant. Vitathatatlan az is, hogy Hegel fiatalkori fejlődésére Fichte és mindenekelőtt Schelling jelentős (bárha többnyire túlbecsült)

* Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften* Bd. IV., Teubner, 1921.

hatást gyakorolt. Dilthey nagy érdeme, hogy — legalábbis tisztán filozófiai szempontból — felszínre hozta Hegel fejlődésének önálló mozzanatait.

E mozzanatok között is elsőrendű a *felvilágosodás filozófiája*, és ezzel összefüggésben a francia forradalom döntő hatása. Az ifjúkori barátok, Hegel és Schelling fejlődését mindenekelőtt az különbözteti meg, hogy Hegel bensőséges kapcsolatban állt a felvilágosodás polgári-forradalmi filozófiájával, és jöllehet később túllépett ezen a kapcsolaton, mégpedig kettős értelemben, amennyiben *módszertanilag* továbblépett a dialektikához, *tartalmilag* viszont szövetséget kötött kora reakciós poroszságával, mégis, a forradalmi polgárság legjobb, leghaladóbb hagyományaival való kapcsolata és szövetsége felvertezték azok ellen a szélsőségesen reakciós tendenciák ellen, amelyek Schellinget és kortársait (többek között Schlegelt) hatalmukba kerítették.

A fiatal Hegel kérdésfeltevései a *történelem* problémájából indulnak ki, abból a problémából tehát, amellyel a felvilágosodás gondolkodói, bár alapvető problémájuknak tekintették, elméletileg nem tudtak mit kezdeni. A forradalmi polgárság számára a történelem kikerülhetetlen, de egyszersmind megoldhatatlan probléma volt. Amíg csupán a feudális-abszolutista társadalom intézményeiről volt szó (jog, állam, vallás stb.), a polgárság mondhatta, hogy ezek pusztán létező, pusztán pozitív, de nem az emberi észben gyökerező intézmények. Ennek megfelelően a „pozitív” joggal a természetjogot, a szükség-állammal az ész-államot, a pozitív vallással az ész vallását állította szembe, olyan formákat tehát, amelyek tartalmilag szükségképpen kielégítették a feltörekvő polgárság osztályérdekeit. Röviden összefoglalva tehát az volt a céljuk, hogy a feudális-abszolutista intézmények viszonylagos, pusztán történeti jellegét szembeállítsák a polgári intézmények örök és ésszerű tartalmával.

A polgári osztály győzelmei, kivált a francia forradalomban, messzemenően megváltoztatták ezt a helyzetet. Nemcsak pozitív hatalommal ruházták fel a polgárságot, hanem egyszersmind rákényszerítették, hogy felismerje saját osztályhelyzetének viszonylagos voltát. A francia forradalom haladó ideológusai, bár módszertanilag-fogalmilag nem dolgozták fel, mégis észrevették, hogy a természetjog, az ész-állam stb. gazdasági megvalósulása *túlmutat a polgári társadalmon*; hogy a polgárságnak két ellenséges táborral, a feudalizmussal és a proletariátussal szemben kell megvédenie hatalmát. A probléma, ha ugyan egyelőre negatív, öntudatlan és ezért nem megfogalmazható formában, immár a polgári társadalom antagonisztikus természete lett.

Ez azonban azt jelentette, hogy a történelem problémájával kapcsolatos állásfoglalás elméletileg is alapvetően módosult. Mert egyrészt most már a polgári társadalmat is történelmi jelenségként kellett felfogni és értékelni. Ebből adódott a polgári álláspont számára megoldhatatlan probléma: úgy felfogni a polgári társadalmat és intézményeit, mint a történelem abszolút és egyszersmind szükségszerű termékeit. A természetjog tehát szükségképpen a polgári állam stb. pozitív jogában teljesedett ki. Szerepköre is megváltozott: immár nem a létező feudalizmust kellett támadnia, hanem a létező polgári intézményeket védelmeznie. Ráadásul a módszertani kérdésfeltevésnek ez a módosulása csupán következménye volt a *tartalmi* változásnak. A polgári

osztály fokozatosan eljutott oda, hogy ki kellett egyeznie a feudális-abszolutista társadalomnak azokkal az elemeivel, amelyek hasznára voltak, illetve amelyeket nem tudott leküzdeni. Ideológiai szempontból ez azt jelentette, hogy az ész vallásának immár nem az volt a feladata, hogy elfoglalja a *történelmi vallás*, a *kereszténység* helyét, hanem inkább csak *igazolni* kellett a kereszténységet az ész vallásának álláspontjáról. A polgári társadalom fejletlen formája következtében Németországban ez a változás még szembetűnőbb volt, mint Franciaországban vagy Angliában — merőben ideologikus formában játszódott le, ami konkrét politikai-társadalmi téren hátrány volt ugyan, ugyanakkor azonban jelentősen ösztönözte a kérdésfeltevés tisztán elméleti, filozófiai tisztaságát és mélységét.

Ezen az alapon kell megközelíteni Hegel fiatalkori fejlődésének problémáját. Nagyon is érthető tehát, hogy Hegelnél a vallás problémája, az ész vallásának és a pozitív vallásnak a viszonya áll előtérben. Végül is jóval később és az osztályok differenciálódásának jóval fejlettebb fokán ugyanezen probléma körül bontakozott ki a „tudat reformjáért” vívott első nagy szellemi küzdelem, amely a történelmi materializmus előfeltétele volt (Bruno Bauer, Feuerbach). Mindazonáltal nagyon érdekes nyomon követni, hogy Hegel, aki „a puszta ész határai közötti vallás” kanti felfogásából indul ki, és a pozitív vallásban Krisztus ész-vallásának elcsökevényesedését látja, minduntalan és egyre erőteljesebben beleütközik a történelem problémájába; hogy a „fennálló igazolása” mindinkább fejtegetéseinek középpontjába kerül; hogy mindinkább elveti a vallás „lényegének” *a priori* etikai tételekből való (kanti típusú) levezetését. Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a fiatal Hegel elmélete a „szeretetről” mint a vallásfilozófia középponti kérdéséről sok tekintetben a feuerbach-i elmélet előképeinek tekinthető. Hasonló Hegel fejlődése a politikai-jogi, kivált a francia forradalmat érintő kérdések tekintetében.

Mindamellett döntően fontos, hogy Hegel az egyes jelenségeket nem csupán elvont-fogalmilag, hanem a konkrét-történelmi élet, a „végtelen” élet összességéből próbálja megérteni. És ez nemcsak azért fontos, mert itt a későbbi és szinte felbecsülhetetlenül gazdag hegeli életmű építőköveivel van dolgunk, hanem azért is, mert láthatjuk, hogy a fiatal Hegel valamennyi *logikai kérdésfeltevését*, megismerésének lehetőségét és módszerét a történelmi egésznek, a végtelenül sok konkrét meghatározás belső összefüggésének problémája határozza meg. És Dilthey rámutat, hogy Hegel a korábbi gondolkodás, az elvont reflexió módszereinek elégtelen voltát is felismeri. A társadalmi-történelmi kérdésfeltevés szükségszerű következménye tehát *egy új logika: a dialektikus módszer*. Ennek bemutatása Dilthey könyvének legnagyobb érdeme. Annak ellenére, hogy Dilthey nemcsak elutasítja, ráadásul nem is érti a dialektikus módszert, könyvében mégis értékes adalékokat szolgáltatott e módszer keletkezéstörténetéhez.

(*Die Rote Fahne*, 1922. május 3.)

Már csak terjedelmi okokból sem lehet e sorok célja, hogy akárcsak jelzésszerűen bemutassa és értékelje Freud pszichológiai rendszerét.* Ehhez önálló értekezésre volna szükség, és valóban szükség is volna rá, hiszen a freudi pszichológia egyrészt bizonyos fokú haladást jelent a közönséges pszichológiához képest, másrészt viszont, a legtöbb modern elmélethez hasonlóan, nagyon is alkalmas rá, hogy tévutakra vezesse mindazokat, akik nem képesek átlátni a társadalmi jelenségek összességét; hogy egyike legyen szemükben a manapság amúgy is oly közkedvelt csodaszereknek, melyek minden jelenségre magyarázatot adnak, s mentesítenek a társadalom valódi felépítésének gondolati feldolgozásától.

Minden eddigi pszichológia, Freudot is beleértve, elkövette azt a módszertani hibát, hogy a kapitalista termelési és társadalmi rend által mesterségesen elszigetelt és magányra ítélt emberből indult ki. Tulajdonságait, melyeket szintén a kapitalizmus termelt ki, úgy tárgyalta, mint magára „az” emberre jellemző, „természettől fogva szükségszerű” és megváltoztathatatlan tulajdonságokat. Akárcsak a polgári gazdaságtan és a jogtudomány stb., a pszichológia sem tudott túllépni a kapitalista társadalom felszíni formáin; nem tudta átlátni, hogy ezek a formák pusztán formái a kapitalista társadalomnak, s ezért nem is tudott uralmuk alól felszabadulni. Ebből a nézőpontból azután nemhogy megoldani, de még megérteni sem volt képes azokat a problémákat, amelyekkel pedig kénytelen-kelletlen szembekerült. A pszichológia ily módon fejtetőre állítja a dolgok lényegét. Az ember társadalmi viszonyaitait individuális tudatából (avagy tudatalattijából) próbálja magyarázni, ahelyett, hogy feltárná azokat a társadalmi okokat, amelyek fényt deríthetnének az összességtől való elválasztottságára, és — ezzel összefüggésben — embertársaihoz való viszonyainak problémáira is. Így szükségszerűen a magateremtette álproblémák bűvös körében kell vergődnie.

Azzal, hogy felmerül a tömegpszichológia problémája, látszólag megváltozik a helyzet. Ám elég egyetlen pillantást vetni arra, ahogyan a tömegpszichológia a problémáihoz közelít, máris látjuk, hogy itt csak magasabb fokon, de ugyanaz a hamis kérdésfeltevés uralkodik. Mert éppúgy, ahogy a pszichológia az egyes ember esetében figyelmen kívül hagyta az osztályhelyzetet (s ezzel együtt magának az osztálynak a történelmi környezetét), a „tömeget” is emberek olyan együttesének tekinti, amely különbözhet ugyan a tömeget alkotó emberek szervezettségi foka és száma szerint, csak hogy ezek az eltérések csupán ilyenfajta *formális* különbségekre korlátozódnak. A tömegpszichológia *módszertanilag* kirekeszti a gazdasági, társadalmi és történelmi tényezők hatását. Sőt, azt is igyekszik kimutatni, hogy egy tömeg *társadalmi* összetétele a tömegpszichológiai jelenségek szempontjából teljesen közömbös. Ebből mindenekelőtt az következik, hogy a tömegpszichológia az egyénből kiindulva

* Prof. Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.

próbálja magyarázni a tömeget. Azokat a lelki folyamatokat taglalja, amelyek az egyes emberben mint a tömeg tagjában végbemennek. Kísérletet sem tesz rá, hogy talpra állítsa a feje tetejére állított problémát. Ellenkezőleg: csak fokozza e visszás helyzetet. Mindez nem véletlen. *A tömegpszichológiában ugyanis egyértelműen a polgári pszichológia osztályharc jellege ölt testet.* Arra törekszik, hogy lefokozza a tömeg intellektuális és morális értékét, hogy „tudományosan” bizonyítsa a tömeg ingatag, önállótlan stb. voltát. Ha eltekintünk a bonyolult és kifinomult terminológiától, azt mondhatjuk, hogy a polgári tömegpszichológia ma is ugyanazt a reakciós felfogást fogalmazza meg tudományos kifejezések segítségével, amely — természetesen — Shakespeare tömegjeleneteiben öltött költői formát.

Freud tisztességes kutató, és mint ilyen látja e felfogás ellentmondásos és tudománytalan voltát. Érti, hogy a tömeg *szisztematikus lefokozása* nemcsak a dolog lényegét hagyja figyelmen kívül, hanem arra is képtelen, hogy létrehozzon valami újat (25. o.); de Freud, pozitív válaszában, ugyanezeknek az ellentmondásoknak a foglya marad. Mert ő is az egyéni lélek pszichológiájából kiindulva igyekszik magyarázni a tömeget, de mivel nem akarja elkövetni azt a hibát, hogy *a tömeget leértékeli*, az ellenkező végletbe esik, és ugyanilyen *mértéktelenül túlértékeli a vezért*. Freud ugyanis saját általános szexuál-teóriájából akarja megmagyarázni a tömegjelenségeket. A tömegpszichológia középponti problémáját a tömeg és a vezér kapcsolatában véli felfedezni, és ezt a kapcsolatot úgy tekinti, mint annak az „östénynek” a különös esetét, amely az egymást szerető emberek, szülő és gyermek, barátok, munkatársak stb. viszonyainak alapjául szolgál (45. o.).

Magát Freud elméletét nem áll módunkban itt bírálni. Mindössze arra kell rámutatnunk, hogy Freud — teljességgel kritikátlanul — mint időtlen östényt fogja fel a késői kapitalizmus emberének érzelmi életét. Ahelyett, hogy ezt az érzelmi életet megpróbálná valódi okaira visszavezetve vizsgálni, belőle akarja magyarázni a múlt jelenségeit is. Módszerének tudománytalan volta ebben az írásában a legszembetűnőbb, mert Freud itt a ma élő emberek (jól vagy rosszul jellemzett) gyermekkori szexualitásának jelenségeiből akarja megmagyarázni az östársadalmat. Eközben születik meg fantasztikus feltevése valamiféle „őshordáról” (100 skk o.), amely mintegy a patriarchális családnak, tehát egy relatíve késői fejlődésfoknak felel meg. Ezt kiindulópontnak tekinteni egyenesen a modern etnológiai kutatás (Morgan, Engels, Cunow, Grosse stb.) legismertebb tényeinek arcuclsapása.

Hadd említsük Freud egy másik példáját, a hadsereg pszichológiáját, mert ezzel a tudományokban legkevésbé jártas olvasó előtt is szemléltetni tudjuk a freudi módszer abszurd következményeit. Freud igen behatóan foglalkozik ezzel a kérdéssel (48. skk, 122. skk o.). Magától értetődik, hogy nem tesz különbséget hadsereg és hadsereg között. A régi Róma parasztseregei, a középkori lovagseregek, a XVII–XVIII. század korbáccsal összetartott lumpenproletár zsoldoshadseregei, a francia forradalom népfelkelői szerinte „pszichológiailag” teljesen egyformák; olyannyira azok, hogy az egyes hadseregek társadalmi összetételének különbözőségére vonatkozó kérdést — úgymond — fölvetni is fölösleges. Viszont az „erosz”-ban, a szeretetben találja meg a

hadseregeket összetartó köteléket. „A hadvezér az apa, aki egyformán szereti minden katonáját, s ezért a katonák egymás bajtársai. . . Éppígy minden hadnagy hadvezére és atyja a maga századának, minden altiszt a maga szakaszának.” A német militarizmus pedig abba bukott bele, hogy „módszerei nem voltak pszichológiaiak”, hogy „elhanyagolta a hadseregen belüli libidó-tényezőt”. Freud még azt a hatást is erre vezeti vissza, amelyet a háború vége felé a pacifizmus tett a hadseregre (48–50. o.).

Ezt a példát nem azért említettük, hogy egy máskülönben érdemdús kutatót a megérdemelt nevetségesség tárgyává tegyünk, hanem azért, mert ezen a kirívó példán, amely annál kirívóbb, minél nagyobbra értékeljük Freud korábbi tudományos érdemeit, jól szemléltetni tudtuk a polgári tudomány, ebben az esetben a pszichológia visszás módszereit; azt, hogy elhanyagolja a történelem legegyszerűbb és alapvető tényeit, és ily módon — felszíni jelenségek vagy ráadásul merőben kiagyalt és magateremtette „lelki tények” fantáziadús általánosítása útján — „érdekes” és „mélyenszántó” elméletekhez jut el. Az ilyen tudomány ennél fogva tisztán tudományos szempontból is fejlődésképtelen, mert a hamis kérdésfeltevésekből fakadó álproblémák foglya marad, és reménytelen kitörnie ebből a körből mindaddig, amíg nem ismeri fel *tévedéseinek társadalmi jellegét és osztálytermészetét*. Márpedig ennek a felismerésnek nyoma sincs sehol a polgári tudományban; annál kevésbé, minél közelebbről érintenek a problémái időszerű kérdéseket. Magyarázataik „mélyértelműsége”, mely — úgy mond — a történelmi materializmus „dogmatikus egyformaságával” áll szemben, csupán arra szolgál — persze sokszor öntudatlanul —, hogy leplezze ezt a tényállást. Éppen ezért sürgető szükség van rá, hogy minden ilyen esetben ne csak magát a tévutat, hanem ennek társadalmi alapjait is éles megvilágításba helyezzük.

(*Die Rote Fahne*, 1922. május 21.)

A POLGÁRI MATERIALIZMUS KÉT KORSZAKA

(*Moleschott születésének 100. évfordulójára*)

Brumaire-jének elején Hegel szavait idézi Marx: „hogy minden nagy világtörténelmi tény és személy úgy szólna kétszer kerül színre. Elfelejte hozzáfűzni: egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat.”¹ Úgy tűnik, hogy ez a mondás, amely a politikai-társadalmi forradalom történetére vonatkozik, a gondolati forradalmak történetére is ráillik. Hiszen a XVIII. századi — polgári — materializmus, Holbach és Helvétius materializmusa, a szó igazi értelmében forradalmi tett volt, a XIX. század „materialista” kavalkádja (Büchner, Vogt, Moleschott stb.) ezzel szemben csupán e nagy mozgalom üres utánpótlása, a megvadult kispolgár üres gesztusa. Már e tanítások

¹ Marx: Louis Bonaparte brumaire 18-ája, *Marx és Engels Művei* 8., 105. o.

legelső, felszínes szemrevételezéséből kiderül, hogy nincs bennük egyetlen olyan lényeges kitétel sem, amely ne lett volna meg már a múlt század materialistáinál. Csakhogy időközben roppant fejlődés ment végbe az emberi gondolkodás területén, felfedezték a dialektikus módszert, és e módszer talpraállításának eredményeként létrejött a forradalmi-materialista dialektika. Ez a felmelegített materializmus egyáltalán nem vett tudomást erről a fejlődésről, vagy ha igen, ellenségesen-értetlenül állt vele szemben. Ezért is nem fordult a korabeli társadalmi fejlődés már akkor leghaladóbb rétegéhez: a proletariátushoz. A XVIII. századi materializmus az — akkoriban — forradalmi polgári rétegek gondolkodásmódja volt. XIX. századi, felújított formája már csak az — időközben reakcióssá vált — polgársághoz kapcsolódhatott.

Ez nem véletlen. Hisz valamely tanítás történelmi aktualitása, illetve társadalmi hatékonysága szempontjából nem annyira az elvont igazságtartalom, vagy a „végső dolgokkal” kapcsolatos kijelentések eredetisége számít, mint inkább az, hogy mennyire képes megértetni az emberekkel önnön társadalmi-történelmi létezésük alapjait, és hogy, ezen keresztül, mennyiben és milyen irányban befolyásolja társadalmi cselekedeteiket. Egy tanítás úgynevezett igazságtartalma, az Istenre, a természetre stb. vonatkozó kijelentések, a teljes tartalmi azonosság esetén is nagyon eltérő szerepet játszhatnak a fejlődés különböző fokain. Hatását tekintve ugyanaz a tanítás egyszer forradalmi, másszor reakciós is lehet.

Ez lett a sorsa a materializmus XIX. századi megújításának is. Azzal, hogy Feuerbach Hegeltől és a német idealizmustól a materializmus felé fordult, az egész korszak gondolkodásának fejlődése válaszut elé került. Vagy felhasználták ezt a materializmust, és — ennek segítségével — tovább építették a klasszikus német filozófia vívmányait, a dialektikus módszert mint a történelem megismerésének eszközét, mígnem eljutottak a társadalmi-történelmi fejlődés igazi, eleven és hatékony megismeréséhez (ezt tette Marx és Engels), vagy megálltak e pusztá materializmusnál, s ezzel letettek az ember társadalmi-történelmi létezésének megismeréséről. Ezen az úton járt a polgári materializmus, Büchner, Moleschott és mások materializmusa.

Ezzel eldőlt, hogy mihelyt a társadalom és a történelem problémáival kerültek szembe, gondolatilag csődöt kellett hogy mondjanak. A materializmus történetéről írott kiváló könyvében Plehanov pontosan kimutatja azokat a korlátokat, amelyeken Holbach és Helvétius gondolkodása nem tudott túllépni: hogy nem voltak képesek a történelem dinamikus felfogására, nem tudták megérteni az emberi cselekvések és a társadalmi történés közti kapcsolatot. Vagy a társadalmat tekintették az emberi gondolkodás, a „közvélemény” stb. tiszta termékének, vagy az embert fogták fel úgy, mint társadalmi környezetének termékét. Képtelenek voltak *dialektikus egységet* teremteni, jóllehet megfigyelték, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, ám ugyanakkor cselekedeteiken át a fejlődés objektív, társadalmi hajtóerői hatnak.

Ennek ellenére a XVIII. században ez a tanítás forradalmi tett volt. Elvégre akkor az volt a feladat, hogy ledöntsék a feudális korlátokat, mert útjában álltak a polgári-tőkés termelési rendnek. A feudális termelési formákat pedig gondolatilag mindig vallási

formák fejezik ki. Azaz a hűbérúr és a hűbéres, a céhmester és a céhlegény közti feudális függőség módja, lévén hogy itt az egyik ember konkrétan és közvetlenül függ a másiktól, és ez a kapcsolat nem hasonlítható a kapitalizmusbeli függőség elvont, eldologiasodott, közvetett viszonyához, úgy tükröződik az emberek fejében, mint Istentől való rend, mint az isteni kegyelemből fakadó tekintély, mint az engedelmesség és az alávetettség vallási kötelessége. Amikor tehát megkezdődött a feudális gazdasági formák reális-gazdasági bomlásfolyamata, akkor ezzel párhuzamosan a vallási formák gondolati bomlásfolyamata is szükségképpen megindult. Még ha a feudális termelési mód felbomlása, a tőkés haszonbérleti rendszerre, a manufaktúrára stb. való áttérés következtében ezek a formák egyre jobban kiüresedtek és egyre elvontabbakká váltak is (gondoljunk csak arra a folyamatra, ahogy a középkori vallásosságból kialakult a teizmus és a deizmus), ahhoz, hogy a haladóbb termelési rendet az ideológia területén is diadalra vigyék, ezekkel a formákkal világosan és közvetlenül is szembe kellett állítani az új gazdasági rend gondolati formáját. Ez pedig nem más, mint a történések belső szükségszerűségének gondolata. Ez a tanítás azt hirdette, hogy az ember minden életmegnyilvánulását ésszerűen szabályozzák — Isten és az isteni tekintély, de egyszersmind az emberi önkény közbeavatkozása nélkül — a benne rejlő örök törvények; hogy tehát elég, ha ezt a folyamatot — a kapitalizmus gazdasági fejlődését — hagyjuk önmagától kibontakozni, elég, ha a feudalizmus nem gördít ésszerűtlen akadályokat az útjába, és hamarosan megvalósul az ész és az összes ember boldogságát szolgáló világrend: a kapitalizmus.

Csakhogy a kapitalizmus lényegében azon nyugszik, hogy az emberek fatalisták azokkal a társadalmi erőkkel szemben, amelyek „őket ellenőrzik, ahelyett, hogy ők ellenőriznék azokat”; ez a fatalizmus „a résztvevők tudattalanságán nyugvó természettörvényben” fejeződik ki (Engels). Ez az oka, hogy ezek a törvények természettörvények formáját öltik, és nem úgy jelennek meg, mint a társadalmi fejlődés tendenciái. A polgári materializmus, mondja Engels, „a keresztény Isten helyett a természetet állította szembe az emberrel”.² Ez a felfogás tehát, amelynek forradalmi szerepe volt mindaddig, amíg a feudális gondolkodási formák megszüntetése volt a cél, szükségképpen reakcióssá vált abban a pillanatban, amikor az emberiség — a proletariátus gondolkodásában — kezdett tudatára ébredni önnön társadalmi létének. Mert igaz ugyan, hogy ha a létezés egésze fölött örök természettörvények uralkodnak, akkor ez kiküszöböli, fölöslegessé teszi a keresztény Istent és a vele járó tekintélyelvét, másrészt viszont az Isten akaratából való régi rendet egy új — szintén örök — renddel helyettesíti: a kapitalizmus törvényszerű és ésszerű rendjével.

Mivel a természettudományos materializmus nem más, mint a kapitalista fejlődés ideológiai formája (vö. Marx szellemes megjegyzéseit Descartes és Bacon mechanizmusának, illetve a manufaktúra korszakának kapcsolatáról; *A tőke* I. 354. o.),³

² Engels: „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata”, *Marx és Engels Művei* I., 498. o.

³ Lásd *Marx és Engels Művei* 23., 454. o.

szükségszerű, hogy ugyanott mond csődöt, ahol a burzsoázia legközvetlenebb ideológiai formája, a klasszikus gazdaságtan is csődöt mondott, és pedig amikor a történelem problémájával kerül szembe. Nem *képes* megmagyarázni azt a történelmi folyamatot, amelynek során a kapitalizmus — minden ideológiai formájával egyetemben — létrejött, mert nem akarja levonni azt a következtetést, amely szükségszerűen adódik történelmi *létrejöttének* felismeréséből: a kapitalizmus szükségszerű történelmi *mulandóságát*. Mihelyt tehát a fejlődés kezdi túlhaladni a kapitalizmust, ez a materializmus éppúgy ideológiai gátjává válik a történelmi folyamatnak, ahogy a fejlődés gátja volt a XVIII. században az istenhit, amelyet leküzdött. A materializmus XIX. századi megújításának történelmi komikuma tehát abban van, hogy eltúlozva átveszi a XVIII. század valóban forradalmi materializmusának minden forradalmi külsőségét, holott ő maga — célját és hatását tekintve — időközben mindenestül reakcióssá vált.

(*Die Rote Fahne*, 1922. augusztus 28.)

LUDWIG FEUERBACH HALÁLÁNAK 50. ÉVFORDULÓJÁRA

Nem szükséges itt arról beszélnünk, mit jelentett ez a nagy gondolkodó a történelmi materializmus létrejötte szempontjából. Nemcsak Engels káprázatosan tömör könyvecskéje érzékelteti Feuerbach szerepét világosan és lényegre törően; aki csak ismeri mesterünk Mehring által közreadott hagyatékát, és figyelmesen tanulmányozza Meyer Engels-kutatásait, feltétlenül tudni fogja, milyen döntő *öszönzést* adott Feuerbach a fiatal Marx és a fiatal Engels gondolkodásának. A kezdeti lelkesedést mindazonáltal csakhamar kritikai megszorítások egész sora követte. Engels több helyütt is hangot ad ennek könyvében (és Marx levelei még élesebben fogalmaznak). A döntő kifogás Feuerbachkal szemben, hogy nem tudta átverekedni magát az igazi, a történelmi materializmusig; csupán félretolta a hegei dialektikát, de valójában nem lépett túl rajta; szemléletének egészét illetően tehát mégiscsak megmaradt a polgári társadalom álláspontján.

Feuerbach legnagyobb felfedezése, módszerének magva, hogy az *embert* állította a világ tudományos kutatásának középpontjába. A fiatal Marx lelkesen magáévá teszi ezt a módszertani szempontot. „Radikálisnak lenni — írja — annyi, mint a dolgot a gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember.”⁴

Ezen az alapon immár szét lehet oszlatni azokat a mitologikus képződményeket, amelyek körülveszik és elfedik az ember tudatát, amelyek megakadályozzák, hogy világosan felismerje saját helyzetét, ami pedig e helyzet megváltoztatásának előfeltétele volna — vagyis ezen az alapon már fel lehet ismerni, hogy mindezeket a képződményeket maga az ember teremtette. Az ember immár felismerheti — ezt

⁴ Marx: „A hegei jogfilozófia kritikájához.” Bevezetés, *Marx és Engels Művei I.*, 385. o.

hangsúlyozza később Marx is Vicót idézve —, hogy az emberiség történelmét, valamennyi életformájával egyetemben, *maga* az ember *csinálta*.

Feuerbach tehát a szó legigazibb és legjobb értelmében *kritikusan* viszonyult az egyik legfontosabb ideológiai képződményhez, a valláshoz. Feuerbach valóban felbomlasztotta a hegeli „szellem” mitológiáját. Ennek ellenére azonban utópista maradt, mert saját módszeréhez képtelen volt kritikusan viszonyulni: az „ember” fogalmát ugyanolyan kritikátlanul, ugyanolyan dialektikátlanul, ugyanolyan metafizikusan tárgyalta, mint bármelyik pap Isten vagy a vallás fogalmát. Módszertanilag ez azt jelenti, hogy feltételezése szerint az ember, módszerének kiindulópontja, valóságosan, a szó igazi értelmében *létezik*. Vagyis magának az embernek a fogalmát nem fogta fel dialektikusan, nem vette észre, hogy az ember csak a történelmi fejlődés folyamán *jön létre*, hogy tehát — a történelmi kritika perspektívájából nézve — egyszerre létezik és nem létezik. Marx már úgynevezett feuerbach-i korszakában is dialektikusan alkalmazta Feuerbach tanítását. Azt tartotta, hogy az ember társadalmi életét emberi-radikális mértékkel kell mérni, s ebből az derült ki, hogy a mai társadalomban az ember nem létezik, nem létezhet (20. o.). Feuerbach sohasem tudta megtenni ezt a lépést. Az embert, ahogyan éppen adva volt, olyan realitásnak tekintette, amely nem szorul további felosztásra, nem szorul semmiféle kritikai vizsgálatra. És a továbbiakban csupán azt vizsgálja, hogy a valóságnak ez az általa fellelt mértéke milyen kapcsolatban van a természettel, a vallással stb. Ebből a kritikátlan hozzáállásból az következik, hogy az ember egész társadalmi élete — az esetenként ezzel ellentétes kijelentések ellenére — eltolódik a természeti oldal felé: akárcsak a klasszikus gazdaságtanban az emberi létezés abszolút természeti korlátjává alakul át. Az emberből ilyen módon a polgári társadalom elszigetelt, elvont egyéne lesz. Ennek az elvont egyénnek a fő erénye — ebben Feuerbach a végsőig következetes — a szeretet, mint a magárahagyott és magárahagyottságukban rögzített egyének legmagasabb rendű kölcsönös kapcsolata. Azt azonban már nem tudhatjuk meg tőle, hogy a valóságos társadalmi létezésben ez a szeretet miként tud érvényesülni, hogy az emberek honnan veszik az eszközöket, amelyekkel megvalósíthatják ezt az élet-eszményt. Engels nagyon helyesen jegyzi meg, hogy Feuerbach egyszerűen feltételezi, hogy a kielégülésnek ezek az eszközei és tárgyai mindegyik embernek eleve a rendelkezésére állanak.⁵ Az emberi létezés ellentmondásainak feloldásaként tehát létrejön egy újfajta *érzelmi utópia*.

Feuerbach elméletének hatásai ma még alig ismertek. Teszem, hogy milyen szerepet játszott Stirner anarchista individualizmusának vagy Nietzsche ateizmusának létrejöttében Feuerbachnak az a tétele, hogy az ember módszertanilag előbbre való Istennél. Vagy hogy másfelől az ember és Isten kapcsolatának, illetve a szeretet funkciójának összekapcsolása milyen nagyszerű új alakot ölt mondjuk Dosztojevszkijnél stb. Hiszen az az ösztönzés, melyet Feuerbach a forradalmi gondolkodás kialakulása számára adott, gyanússá tette a hivatalos tudomány szemében. Hatása,

⁵ Lásd Marx és Engels Művei 21., 276. o.

amely a polgári kultúra történetében egyike volt a legjelentősebbeknek (gondoljunk a már említetteken kívül olyan fölöttébb eltérő alakokra, mint Gottfried Keller vagy Kierkegaard), mégis névtelen maradt. A polgári tudomány arra sem volt képes, hogy önnön kultúrájának fejlődését feldolgozza.

A mi mai álláspontunkat mindazonáltal éppen az a felismerés határozza meg, hogy Feuerbach *egyenesvonalú folytatását* ebben az irányban kell keresnünk. Számunkra Feuerbach tanítása nem egyéb pusztán történelmi tényről. A Marxnak és Engelsnek nyújtott ösztönzés fontos volt, csak hogy ez a fontosság azon nyomban megszűnt, mihelyt tanításainak előremutató része beépült a történelmi materializmusba. Ami eszményének megvalósítását illeti, hogy ti. az ember legyen minden dolog mértéke, Feuerbach, éppen azért, mert ezt az eszményt utópikusan megelőlegezte, nem volt képes utat mutatni nekünk. És utópikus állásfoglalása, melyben „az” emberből a polgári társadalom elvont, kritikátlanul általánosított embere lesz, az oka annak is, hogy amikor e folyamat végéről, „az emberiség előtörténetének” befejezéséről beszélünk, nem nyúlhatunk vissza Feuerbachhoz. A történelmi materializmus fejlődése szempontjából Feuerbach múlt — persze igen fontos — epizód csupán. A polgári kultúra számára pedig fel nem ismert, földalatti szellemi hatalom. Egyike azoknak a nagy elődöknek, akik hatásukat tekintve túlmutatnak művükön, és azt magát feledésre ítélik.

(*Die Rote Fahne*, 1922. szept. 20.)

AZ ATEIZMUS KÉRDÉSÉHEZ

A *Kommunistische Internationale* új (21.) száma Lenin elvtárs rendkívül érdekes cikkét közli a marxista módszer különböző kérdéseiről. E tanulmány néhány fontos kérdésfeltevésére még szándékunkban áll visszatérni, most azonban egyetlen problémát szeretnénk kiragadni és a többitől függetlenül tárgyalni: az ateizmus propagandájának kapcsolatát a mi elméletünkkel és propagandánkkal. Lenin elvtárs erről így ír: „Igen nagy hiba lenne, s a legsúlyosabb hiba, melyet marxista elkövethet, ha azt hinnénk, hogy a sokmillió néptömegek (különösen a parasztok és kisiparosok tömege), amelyeket az egész modern társadalom sötétségre, tudatlanságra és előítéletekre kárhoztatott, csak a tisztán marxista felvilágosítás útján emelkedhetnek ki ebből a sötétségből.”⁶ Azt hiszem, senki sem vitatja e megjegyzés tárgyi helyességét. Annál is kevésbé, hisz mindenkinek, aki komolyan foglalkozott a *hamisítatlan* marxizmus propagandájával, az igazi dialektikus módszerrel, észre kellett vennie, hogy még a munkások körében is milyen akadályok nehezítették a megértést. Mindkét esetben módszertanilag más-más kérdésről van szó. Végére is a marxizmus csupán gondolatilag mondja ki azt, ami benne foglaltatik minden egyes proletár *társadalmi*

⁶ Lenin: „A harcok materializmus jelentőségéről”, *Lenin Összes Művei* 45., 26. o.

létében. A kellő megértés útjában álló akadályok tehát részben a dialektikus módszer tárgyi nehézségeiből adódnak (hogya ti. ennek szellemében túl kell lépni a „természetes” hozzáálláson, a társadalmi környezethez fűződő „közvetlen” viszonyon, el kell jutni a dolog lényegéhez), részben pedig abból, hogy a burzsoázia ideológiai formái éppen a legműveltebb munkásrétegeket fertőzik meg. De azoknak a rétegeknek a körében, amelyekről Lenin elvtárs beszél, ezek a nehézségek még nagyobbak, még inkább elvi természetűek. Mert ezeknél a rétegeknél *nincs* meg az a társadalmi lét, amelynek talajáról a marxizmus fakadt, ugyanakkor viszont elképzelhetetlen a proletariátus osztályának tartós és maradandó győzelme, ha nem kap tőlük segítséget, vagy ha legalábbis nem tartják messzemenően távol magukat az ellenforradalomtól. Igaz ugyan, hogy ezek a rétegek — ha jól felfogják saját érdekeiket — a forradalmi proletariátus *természetes szövetségesei*, hiszen a proletariátus az egyetlen osztály, amely akarja is és képes is rá, hogy kiharcolja és megvalósítsa *igazi felszabadításukat*. Forradalmuk azonban — önmagában véve — „polgári” forradalom, amelyet csak a proletariátus felszabadító harcának társadalmi miliője ruház fel azzal a jelleggel, amely egészen más, mint e rétegek emancipációs törekvései voltak a polgári forradalom korában. Mindenfajta elméleti dogmatizmus szembe találja tehát magát azzal a paradox helyzettel, hogy a polgári forradalom végigvitele csak a burzsoázia *ellenében*, csak a proletárforradalom végigvitele révén lehetséges. („Klasszikus példa erre az 1917-es orosz agrárforradalom.”)

Ha figyelmesen nyomon követjük a polgári forradalmak ideológiatörténetét, beleütközünk abba a lényegi ideológiai sajátosságba, amely pontosan megfelel ennek a gazdasági-társadalmi struktúrának. A materialista ateizmus volt a feltörekvő polgárság legjobb és leghatékonyabb ideológiai fegyvere. Mi több, az egyetlen olyan fegyver, amellyel egyáltalán meg lehetett törni a feudális abszolutizmus szellemi hatalmát. Ugyanakkor rendkívül jellemző, hogy a polgárság „heroikus korszakában”, a nagy francia forradalom idején, még a forradalmi polgárság legtudatosabb szószólói is *óvakodtak attól, hogy ateista propagandát terjesszenek a széles tömegek között.* (Gondoljunk arra, hogyan viszonyult Robespierre a párizsi községtanács ateista értelmiségiehez.) A polgárság szemében virágkorában sem jelentett egyebet az ateizmus értelmiségi mozgalomnál, amelyet nem volt *szabad* az egész népre kiterjeszteni. És ez a tendencia az idők folyamán nyilván csak tovább erősödött, részint mert a burzsoázia egyezsége lépett az államhatalmat részben vagy még teljes egészben birtokló junkerokkal, részint mert — amilyen mértékben egyre reakciósabb lett — ideológiailag behódolt azoknak az osztályoknak, amelyeket gazdaságilag már legyőzött. A polgári állam ma csaknem ugyanúgy törvényen kívül helyezi az ateizmust, mint annak idején a feudális-abszolutista állam tette. Ez persze korántsem zárja ki, hogy léteznek az ateizmus mellett állást foglaló kispolgári-radikális, értelmiségi mozgalmak. Ám ezek nem tudnak számottevő hatást gyakorolni a széles tömegek szellemi emancipációjára. Az ideológia területén tehát ugyanaz a kép tárul elénk, mint a társadalomban: a proletariátusnak kell kiharcolnia és végigvinnie *minden*, a polgári társadalomban elnyomott és kizsákmányolt réteg felszabadítását. A forradalom

történelmi tapasztalatai fényesen igazolták azt, amit Lenin 1916-ban mondott: „Aki, tiszta’ szociális forradalmat vár, sohasem fogja megérni.”⁷ És megjegyzései, amelyek a legerőteljesebb ateista propaganda szükségességét hirdetik, ugyanerre a problémára vonatkoznak, csak épp az ideológia szférájában. Mindez azonban mit sem változtat a polgári ateizmussal „mint dogmával” szembeni *elméleti* álláspontunkon (ezt a „dogmát” Bakunyinnal vitázva Marx is élesen elutasította), aminthogy azon sem, hogy ragaszkodunk a polgári, a „szemléleti” materializmus *módszertani*, végérvényes leküzdéséhez. Ez a materializmus úgy jelenik meg, mint a „polgári társadalom” szükségszerű szemléleti formája, amely éppúgy társadalmilag meghatározott, mint korábban az istenképzetek voltak. A dogmatikus hitet (avagy hitetlenséget) kiszorítja a dialektikus materializmus történeti-kritikai álláspontja.

De éppúgy, ahogy az elnyomott rétegek felszabadító harcának nyújtott támogatás nem jelent beolvadást, szervezeti egyesülést, nem jelenti, hogy feladjuk önállóságunkat és lemondunk a bírálatról, illetve arról a szándékunkról, hogy az adott mozgalmat, ha lehet, túllendítsük eredeti célkitűzésén, éppúgy a Lenin által helyesen hangsúlyozott ateista propaganda sem jelenti azt, hogy fel kellene adni Feuerbach és a polgári materializmus marxi kritikáját. Mindazonáltal e módszer szellemének mondana ellent, ha azt hinnénk, hogy azt a szellemi hatalmat, amelyet a proletariátus elcsapata már leküzdött, ezzel egyúttal mindazoknak a dolgozóknak a szempontjából is elintézettnek tekinthetjük, akiket szellemi téren nekünk kell megszabadítanunk az ellenforradalmi burzsoá iától. Végzetes politika, szellemi KAPD-izmus⁸ volna, ha nem törödnénk ezekkel a rétegekkel. Ugyanakkor azonban végképp helytelen, dogmatikus és utópikus elképzelés, ha ezeket a rétegeket a „hamisítatlan” marxizmussal próbáljuk megnyerni, hisz társadalmi létük ugyan a proletariátus szövetségesévé teszi őket (ha ezt ők maguk sokszor nem ismerik is fel), de nem proletárokká a tulajdonképpen marxista szóhasználat értelmében. Látszólag paradox helyzet előtt állunk tehát, amely azonban a dialektikus módszer szempontjából korántsem olyan meglepő: „ugyanaz” a polgári materializmus, amely (teszem azt „fatalista” jellegénél fogva) részben már fékezi a forradalmi osztálytudat kialakulását a proletariátus tudatosabb csoportjainak körében, ugyanakkor nélkülözhetetlen eszköz az elmara-dott proletárrétegek és a dolgozók félproletár stb. rétegeinek forradalmasításában. A polgári forradalmat — mert csak a proletariátus képes rá — ideológiai területen is neki kell végigvinnie.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 1.)

⁷ Lásd *Lenin Összes Művei* 30., 52. o.

⁸ Utalás a Németország Kommunista Pártjából (KPD) kivált, Németország Kommunista Munkáspártja (KAPD) nevű szélsőbaloldali csoportosulásra. A szövegben elírva: „KAP-dismus”.

Felbecsülhetetlen értékkel gyarapodott a Marx-kutatás, amikor, Lassalle válogatott leveleinek Mehring-féle kiadása után, immár megjelent az egész levelezés, s benne Marx és Engels stb. minden fellelhető válasza. De akármennyi értékes adalékot nyújtanak is Marx most megjelent levelei, az a — nem túlzottan örvendetes — benyomás, amelyet a Mehring-féle gyűjtemény (Marx és Engels leveleinek kommentárjával) tett minden figyelmes olvasóra, a teljes levelezés olvastán nemhogy megszűnne, inkább elmélyül. Arról van szó, hogy Marxból és Engelsből hiányzik a bizalom és az őszinteség Lassalle iránt. Lassalle elméleti és gyakorlati magatartásával szembeni elutasító véleményüket egyikük sem mondta ki soha nyíltan. Leveleikben ez az elutasító vélemény szinte mindig udvarias, kitérő, a vitás kérdések magvát nyíltan majdhogy sohasem érintő formát ölt. (Hasonlítsuk össze például, amit Marx Lassalle *Hérakleitosz*-áról mondott és amit ugyanerről Engelsnek írt, vagy amit Lassalle-nak arra a levelére válaszolt, amelyben az *A politikai gazdaságtan bírálatához* első olvasata által keltett benyomásairól ír, illetve az Engelshez írott kommentár ugyanerről a levélről.) Nem lenne helyénvaló itt azt taglalni, hogy milyen pszichológiai okai voltak ennek a kínos kapcsolatnak, aminthogy moralizáló fejtegetéseket sem illene hozzáfűznünk. Hogy mégis megemlítettük a levélváltás keltette alapvető hangulati benyomásunkat, sőt fejtegetéseink ebből indulnak ki, annak kizárólag tárgyi okai vannak. Le kell szögeznünk, hogy jóllehet Marxot és Engelset évekig tartó „barátság” fűzte Lassalle-hoz, jóllehet hosszú és részletes levelezést folytattak, ennek ellenére — objektív formában — sohasem foglalkoztak Lassalle „irányzatával”. Mindent észrevettek, ami hamis és félrevezető volt benne, de ennek a felismerésüknek egészen *A gothai program kritikájáig* nem adtak objektív formát, és abban is csupán Lassalle rendszerének bizonyos következményeit, nem pedig magát a rendszert bírálták.

Mindez nagyon sajnálatos. Lassalle szellemi irányzata ugyanis, éppen azért, mert sohasem került sor világos elméleti bírálatára, a német munkásmozgalomban — a föld alatt, fel nem ismert alakban — továbbfejlődhetett. Sohasem számoltak le vele elméletileg abban a formában, ahogyan azt Marx és Engels nyíltan megtették más elhajló irányzatokkal. Igaz ugyan, hogy az efféle viták, akármilyen körülmények között zajlottak is, önmagukban nem tudták végérvényesen felszámolni a helytelen irányzatokat (gondoljunk csak Proudhonra és a francia szindikalizmusra, vagy az újkantiánus irányzatokra, melyeket pedig voltaképpen már *A szent család*-ban megsemmisítő bírálat ért stb.). Csakhogy Lassalle hibás törekvéseinek hatásai még inkább fölidézik ezt a veszélyt, hiszen nem konkretizálódnak egyértelmű irányzatként, hiszen — nemegyszer modernizált formában — a legkülönbözőbb alakokat ölthetik,

* (Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx & Friedrich Engels & Ferdinand Lassalle; herausgegeben von Franz Mehring, Stuttgart 1913, 2. kiad. I., 392., II., 132. o.)

* Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, herausgegeben von Gustav Mayer, Verlag Julius Springer, Berlin 1922.

anélkül, hogy forrásuk tisztán kivehető volna. És attól tartok, hogy éppen ma, amikor az újkantiánus irányzat leszálló ágának vagyunk tanúi, könnyen megélhetjük a Lassalle-féle törekvések újjáéledését. Ahogy a polgári filozófia fejlődése az elmúlt évtizedben Kanttól Hegelig jutott, tartok tőle, hogy az opportunizmus is (hisz mindig is erősen hatottak rá a polgári divatirányzatok) hasonló fejlődés küszöbén áll. Itt csupán Cunow terjedelmes könyvére utalok, amelyben a szerző arra vállalkozik, hogy Hegel segítségével kiigazítsa éppen az állam marxi kritikáját.

Pontosan itt húzódik ugyanis a középponti probléma, Lassalle nagysága és korlátai. Elmondhatjuk róla, hogy ő volt Hegel egyetlen méltó tanítványa, aki mindvégig valóban ortodox értelemben vett tanítvány is maradt. (Ez az oka, hogy nagy hatással volt a kortárs tudós világ színe-javára; gondoljunk csak Bökhre, Humboldtra stb.) Miközben Hegel iskolája a legkülönbözőbb irányokban eltávolodott a mestertől, s ezen belül a bennünket leginkább érdeklő radikális irányzatok részint a XVIII. századi materializmus (Feuerbach), részint pedig Kant és Fichte irányában (Bruno Bauer, Stirner stb.) fejlődtek tovább, Lassalle hű maradt az ortodox hegelianizmushoz, és ezt próbálta megtenni a forradalmi munkásmozgalom elméleti alapjának. A materialista dialektika megalapozása érdekében Marx átmentette Hegel filozófiájának továbbfejleszthető elemeit, s a hegeli filozófia eme forradalmi továbbvitelének megfelelően a Bauerral és körével folytatott vitában jelentős szerepet játszik magának Hegelnek, illetve tanítványainak ez ellentéte. Csakhogy ebben a harcban Lassalle még Marx oldalán tudhatta magát. Hiszen a Rosenkranz-féle logika nagyszerű és mélyenszántó kritikája, jöllehet lényegében a logika területére korlátozódik, valóban a marxi irányt követi. Akárcsak Marx a Hegel-tanítványok bírálatában, Lassalle is felveszi a harcot az újkantiánusok szubjektivizmusával, a gondolkodás és a lét kettősségének megújítására irányuló újkantiánus törekvéssel.

Ez a vita tehát egyáltalában nem is érinti, nemhogy valóban cáfolná Lassalle tanítását. Ehhez ugyanis azt kellett volna megmutatni, hogy *maga* a hegeli módszer mennyiben képes hozzájárulni a társadalom és a történelem helyes — fejlődésében felfogott — megismeréséhez, s ezen keresztül a forradalmi munkásmozgalomhoz. Ami Marx véleményét illeti ebben a kérdésben, erre vonatkozóan világos módszertani útmutatást kapunk e levelezés elszórt és óvatos kritikai észrevételeiből is. Így például a Lassalle *Franz von Sickingen* című drámájáról folytatott vitából, amelyben Engels is részt vett, és amely lényegében akörül folyt, hogy vajon értelmes vállalkozás-e Lassalle részéről a forradalom tragédiájának megírása, hogy vajon alkalmas-e a történelem feldolgozására Hegel módszere, amely figyelembe vette ugyan a konkrét történelmi eseményeket, de mégiscsak történelemfeletti lényegiségek (állam, vallás stb.) objektivációit látta bennük: hogy, ennek megfelelően, vajon megilleti-e ezeket az „eszméket” olyan lét, amely kívül esik konkrét történelmi létformájukon. De még ez a részletekbe menő vita sem hatol el ehhez a döntő választóvonalhoz. Marx és Engels éppen Lassalle személyével kapcsolatban sohasem mentek el a teljesen világos kérdésfeltevésig: nem bíztak benne, hogy valóban megnyerhetik saját módszerüknek, s ugyanakkor tartottak tőle, hogy a különbségek túlzottan éles hangsúlyozása miatt

esetleg végképp elveszítik. Persze a figyelmes olvasó mindeme „diplomatikusság” ellenére is tisztán láthatja az ellentétet. Kivált abban a módszertanilag rendkívül érdekes kritikában, amelyet Marx Lassalle-nak *A szerzett jogok rendszere* c. művéről írt, s amelyben igen világosan megmutatkozik a történelmi materialista, illetve a hegeli–lassalle-i történelemfelfogás ellentéte, amely utóbbi hisz egyfajta folyamatos, magából az „eszemből” levezetendő és megmagyarázható eszmetörténetben (a jelen esetben jogtörténetben). Ezért a levelezés, ha — sajnos — nem is pótolhatja a marxizmus és a lassalleanizmus közti, mégoly szükséges vitát, éppen ebben a vonatkozásban felettébb sokirányú ösztönzést adhat mindazoknak, akik valóban tanulmányozni akarják Marxot. Ha pedig erre a vitára egyszer mégis sor kerül, akkor annak *módszertani* kiindulópontja minden bizonnyal ez a levelezés lesz.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 4.)

MARXIZMUS ÉS IRODALOMTÖRTÉNET

[A „R. F.” augusztus 25-i számában igen érdekes tanulmányt közölt ebben a témakörben. Tekintettel e kérdés fontosságára és egyszersmind tisztázatlanságára, talán nem teljesen fölösleges, ha most néhány észrevétellel kiegészítjük ezeket a fejtegetéseket.]

I

A „l'art pour l'art” osztálytartalma

Szerzőnk a „művészet a művészetért” tételének elutasításából indul ki. Ugyanúgy a burzsoázia ideológiai fegyverét látja benne, mint az iránymentes tudományban. Ez a megállapítás bizonyára nem helytelen, csak épp némiképp elvont, azaz nem meríti ki ennek az elméletnek az osztálytartalmát. Nem szabad ugyanis megfeledkeznünk róla, hogy a „művészet a művészetért” elmélete korántsem volt mindig a polgári irodalomértelmezések jelszava. Ellenkezőleg: a polgári irodalom mint irányművészet jött létre a feudális-abszolutista kor művészetével szemben, és csak viszonylag későn — elsőként Goethe és Schiller weimari korszakában — született meg a „tisztá”, iránymentes művészet elmélete; ez az elmélet a 48-as forradalom utáni Párizsban és a korabeli Angliában virágzott ki (miközben a francia és az angol romantika, gondoljunk csak Victor Hugóra, Byronra, Shelleyre stb., még nagyon is irányművészet volt), de csak a XIX. század végére hozta meg igazi termését, jöllehet korántsem esett teljesen egybe a kor legnagyobb költőinek gyakorlatával (Zoláéval és Ibsenével, Dosztojevszkijével és Tolsztojéval).

Ha mármost közelebbről szemügyre vesszük, hogy az irodalomfelfogásnak ez a fejlődése milyen kapcsolatban állt a polgári osztály fejlődésével, akkor világossá

válík, hogy a „művészet a művészetért” a burzsoázia hanyatlásának, vagyis annak a tünete, hogy a burzsoá osztály legjobb és legfejlettebb képviselőiben megingott a saját osztályeszményeikbe vetett hit. Ez a megingás persze nem azt jelenti, hogy radikálisan elfordultak volna az egész polgári társadalomtól, vagy hogy világosan felismerték volna a rajta túlmutató társadalmi tendenciákat. Hiszen az alkotások tartalmát meghatározó érzelem- és életformák ugyanazok maradtak. Csupán annyi történt, hogy immár nem hittek benne, hogy ezek a formák képesek volnának átalakítani a világot, s ezért belülről kiüresedtek, merőben formálissá: pusztán „költői” formákká váltak. A „művészet a művészetért” elméletében csupán az jut kifejezésre, hogy a polgári osztály legkiválóbb koponyái immár kezdenek leválni magának az osztálynak az összfejlődéséről. A proletariátus forradalmi osztályálláspontjáról ez a tendencia természetesen reakciós. A proletariátus mint feltörekvő osztály szempontjából (akárcsak XVIII. század feltörekvő és forradalmi polgárságának a szempontjából) a művészet kimondottan osztályművészet, irányművészet, amely saját osztályának céljait hirdeti. De a polgári osztály álláspontjáról itt már az ideológiai bomlásfolyamat egyik tünete jelentkezik.

E felfogás helyességét persze csak úgy támaszthatnánk alá, ha az egész fejlődést részletesen és konkrétan elemeznénk. Mindazonáltal talán néhány példa is megvilágíthatja a helyzetet. Ha teszem azt összehasonlítjuk Schiller *Don Carlos*-át és *Wallenstein*-jét, és eközben közelebről szemügyre vesszük legeredetibb hőstípusainak szerepét és sorsát (emitt Posa márkiét, amott Max Piccolominiét), akkor világosan felszínre kerül a különbség. Schiller hőstípusa a polgári osztály forradalmi megtestesítője. Karl Moor lázadása költői-gondolati formában ad hangot azoknak a fontos érzéseknek, amelyek tettekre sarkallták a nagy francia forradalom forradalmi értelmiségét. (Nem véletlen és nem félreértés, hogy a Konvent a francia köztársaság polgárává nevezte ki Schillert, hiszen joggal látták benne a forradalom ideológusát.) Posa márki a maga részéről a forradalmi polgárság általános követeléseit, a gondolatszabadságért harcol; és harcának elvont-kegyetlen, naiv-macchiavellisztikus módja szintén sok tekintetben emlékeztet a nagy francia forradalom sok hőséne és vezéralakjának magatartásmódjára, jóllehet azok a külsődleges formák, amelyeket ez a harc ölt, a korabeli Németország kicsinyes feudális abszolutizmusát tükrözik. Max Piccolomini, érzelmeit és gondolatait tekintve, Karl Moor és Posa márki testvére. De immár nincsenek forradalmi céljai, amelyekért küzdhetne. Idealizmusa, tüze, lelkesedése elveszítette tartalmát. Inkább csak úgy általánosságban rajong mindenért, ami igaz és szép. A lelketlen és esztelen valóság, amely ellen — idősebb fivéreihez hasonlóan — küzdeni akar, immár minden vonatkozásban felülkerekedett. A költő, mint valami megváltoztathatatlan formával, kiegyezett vele. Max Piccolomini ezért már nem is áll az ábrázolás középpontjában, mint annak idején Karl Moor vagy Posa márki; be kell érnie az epizodista szerepével. Sorsa immár nem tiszta és nyílt harc ezekért az eszményekért, hanem ingatag rajongás csupán, melynek nem lehet más vége, mint kétségbeesett és értelmetlen halál, mint „szépen meghalni”.

A *Don Carlos* és a *Wallenstein* között ott van 1793 és 1794. A polgári forradalom

betetőzése a „terreur”-ban — és a polgári osztály megrettenése saját fegyvereinek és saját harcának következményeitől. Kiegyezése a katonai monarchia hatalmi formáival, hogy érvényesítse a burzsoázia valóságos gazdasági osztályérdekeit a feudális abszolutizmussal — és a proletariátussal szemben. A világot megváltoztatni hivatott eszményekből a kapitalizmus gazdasági kibontakozásának pusztá ideológiája lett.

A burzsoáziának ez a pesszimizmusa, ez a sa osztályában való hitetlensége és gyökértelensége a német klasszika „l’art pour l’art” mozgalmában még nem tudatosodott. Ha azonban megfigyeljük ugyanennek a felfogásnak a jelentős képviselőit a XIX. század közepén, akkor jóval tisztábban látjuk a helyzetet. Gondoljunk csak Flaubert-re vagy Baudelaire-re. Flaubert egész érzésvilágában azoknak a korosztályoknak a képviselője, akik az 1830-as és 1848-as forradalomban, a nagy forradalmi korszak hagyományainak nevében zavarosan, de lelkesen lázadtak az „új Franciaország” ellen, az ellen az egyezség ellen, amelyet különböző kapitalista csoportok kötöttek a katonai abszolutizmussal. És regényeiben Flaubert hangot is adott ennek a gyűlöletének (a legszebben *Az érzelmek iskolájában*). Minthogy azonban gyűlölete merőben negatív volt, minthogy a gyűlölt jelennel nem tudott szembeállítani semmi pozitívat, ez az érzése szükségképpen csupán a gyűlölt élet pusztán esztétikai elutasításában jutott kifejezésre. Lázadása saját osztályának életformái ellen a „l’art pour l’art” romantikus-pesszimista elméletébe torkollott.

A burzsoázia fejlődése tehát — hiszen ezek a példák tetszés szerint szaporíthatók — ideológiailag is igazolta Marxot, aki azt mondta, „hogy az összes művelődési eszközök, amelyeket létrehozott, fellázdak az ő saját civilizációja ellen, hogy az összes istenek, amelyeket teremtett, elpártoltak tőle”.⁹

Ismételjük: ez a felismerés mit sem változtat azon, hogy a proletariátusnak el kell vetnie a „művészet a művészetért” elméletét mint a hanyatló burzsoázia teóriáját. De a helyes állásfoglalás érdekében az egész jelenséget át kell látnia a maga konkrét valóságában, burzsoá osztálytartalmában.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 13.)

A KÖLTÉSZET KELETKEZÉSE ÉS ÉRTÉKE

A marxista irodalomszemlélet mindig magától értetődőnek tekintette, hogy az irodalom termékei csupán „az általános társadalmi fejlődés alkotórészei”. Végére is csak ez a módszer teszi lehetővé, hogy az irodalmi alkotásokat egyáltalában úgy fogjuk fel, mint a társadalmi fejlődés egy meghatározott fokának *szükségszerű termékeit*. Ha lebecsüljük ezt a módszert, akkor visszaesünk a polgári irodalomtörténet mitologizáló elmékedéseinek szintjére, amelyen az egyes korokat „nagy egyéniségekből”, a művészetet pedig a „zseni” lényegéből akarják megérteni; ez a gondolkodásmód

⁹ Marx: „Louis Bonaparte brumaire 18-ája”, i. k., 143. o.

magától értetődően körforgáshoz vezet, hisz a zsenit ismét csak a műalkotásokból lehet megérteni. Az irodalomtörténet messzemenően helyesen teszi tehát, ha annak az osztálynak a helyzetéből indul ki, amely az adott korszak irodalmát teremti; hasonlóképpen helyes törekvés, hogy a különböző irodalmi irányzatok és formák harca mögött meg kell keresni azoknak a társadalmi rétegeknek a harcát, amelyeket a szóban forgó irodalmi áramlatok mint ideológiai kifejezési formák szolgáltak. Illúzió volna azonban azt hinni, hogy ez a felismerés (amely, sajnos a marxizmusban mindmáig alig volt több programnál, és megvalósítása érdekében — Mehring és Roland Holst munkásságától eltekintve — vajmi kevés történt), hogy tehát ez a felismerés, még ha beteljesedett volna is, kimeríthetné az irodalomra vonatkozó ismereteinket.

Bevezetésében A politikai gazdaságtan bírálatához Marx világosan megfogalmazta azt a nehézséget, amelyet mi is hangsúlyozni kívánunk: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak, és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”¹⁰

Persze nem szabad attól tartanunk, hogy ha elfogadjuk Marx módszertani intését, akkor visszajutunk a régi esztétika „örök” értékeihez, következésképpen az irodalom jelenségeit immár nem úgy tekintjük, mint a társadalmi fejlődés meghatározott fokának termékeit. Ez a félelem már csak azért is megalapozatlan, mert egy meghatározott kor és ezen belül egy meghatározott osztály mindig aszerint válogat a régi irodalom jelenségei között, hogy milyen történelmi motívumok munkálnak benne, és hogy mi az osztályhelyzete. Mert ahogy Marx még ugyanott megjegyzi: „Az úgynevezett történelmi fejlődés egyáltalában azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbelieket önmagához vezető fokoknak tekinti”;¹¹ és ebből a szempontból — de egyúttal egy konkrét történelmi helyzet osztályszempontjából — válogatja és értékeli a múlt költészetét. Ezen a fejlődésen belül megváltozik a múlt alkotásainak eredeti funkciója. Ha például a görög irodalom alkotásai mintaképül szolgáltak a XIV. Lajos korabeli Franciaország udvari irodalma, illetve a Goethe és Schiller korabeli Weimar számára, akkor e két esetben messzemenően más jelentése volt tartalomnak és formának, éspedig olyan jelentése, amely leginkább e művészet eredeti értelmétől és tartalmától különbözött. Ily módon előfordulhat, hogy valamely művészet eredeti osztálytartalma a fejlődés folyamán eredeti értelmével éppenséggel ellentétes szerepet kap. Így például Shakespeare drámái a feudális-reakciós, udvari irodalom termékei voltak, s ezért korántsem tekinthető művészetidegen nyárspolgáriságnak, hogy a „puritánok” harcoltak ellene — végül is később ennek a harcnak az eredményeként születtek Milton költeményei —, ellenkezőleg, ez a harc a feltörekvő polgári osztály osztályharca volt. És mégis, ugyanez a shakespeare-i költészet a XVIII. században,

¹⁰ Lásd *Marx és Engels Művei* 13., 176. o.

¹¹ Lásd *uo.* 171. o.

Lessing, a fiatal Goethe és Schiller korában, kifejezési formája lehetett annak a harcnak, amelyet a német polgárság vívott önnön szellemi emancipációjáért a francia udvari költészettel szemben.

Ámde az irodalom megismerése valójában még akkor sem volna teljes, ha *létrejöttén* túlmenően *hatására* is marxista magyarázatot tudnánk adni. Hiszen továbbra is felvetődne a kérdés: miért *éppen ezeknek* a műveknek lett ez a hatása, és nem annak a számtalan többinek, amelyek ugyanazokból az osztályviszonyokból jöttek létre, és rokon formában hasonló életérzést fejeztek ki? (Gondoljunk csak Shakespeare-re és kortársaira, akik között számos jelentős költő akadt.) Itt aztán a marxizmus talaján is elkerülhetetlenné válik egyfajta *esztétikai* vizsgálódás. Természetesen a vizsgálódás a konkrét történelmi helyzetből indul ki. Azokat a kifejezési formákat igyekszik megragadni, amelyek egy (meghatározott osztályhelyzetből fakadó) meghatározott élettartalmat a legadekvátabb módon és a leghatékonyabb formában képesek ábrázolni. Mert az élet egyazon talajáról fakadó alkotások között döntően mégiscsak ez a különbség fogja meghatározni az imént vázolt történelmi hatékonyság alapját.

Egy élettartalmat különböző formákban lehet kifejezni. Megmaradhatnak a durva felszínen, és ábrázolhatják ezeket a felszíni, köznapi megjelenési formáit (miként azt az újabb polgári irodalom teszi, akár „naturalista”, akár „stilizáló” módon, akár Schönhernek, akár Hoffmannstahlnek hívják képviselőjüket). De egy meghatározott élethelyzetből felszínre lehet hozni a legmélyebb emberi érzéseket és gondolatokat is, amelyek azután öröm vagy bánat, kétségbeesés vagy mámor formájában azoknak az embereknek a számára is átélhetővé teszik ezt az élethelyzetet, akik maguk egyébként képtelenek volnának azt megérteni. Mert az emberek alapvető érzelmei lassabban változnak, mint társadalmi életformáik. Azt a nagy forradalmi átalakulást, amelyen az emberiség az anyajogú társadalomtól a patriarchális családig tartó fejlődési szakaszban átment, csak Bachofen, Morgan és Engels kutatásai óta tudjuk megérteni. De e válság nagyszabású költői ábrázolása, Aiszkhülosz *Oreszteiája*, mégis mélyen érintett és még ma is mélyen érint sokakat, mégha sejtelmük sincs e költemény valóságos tartalmáról.

Értelmetlen volna ma azt kérdeznünk, hogy vajon az osztály nélküli társadalom emberét nem fogja-e túl nagy szakadék elválasztani „az emberiség előtörténetétől”, hogysem át tudja élni e kor művészetét. Ma az a feladatunk, hogy *adekvát és módszeres*, mindenestül történelmi irodalomszemlélet megteremtésére törekedjünk a marxizmus szellemében. És az ilyen irodalomszemléletnek a fenti kérdéseket sem szabad figyelmen kívül hagynia.

(*Die Rote Fahne*, 1922. október 17.)

A kötet három novellája jó választás volt. Képet kapunk belőlük Dosztojevszkij művészetének lényegéről. Mindháromban megtaláljuk a sajátosan dosztojevszkiji formát: egyfajta önvallomást, fantasztikus álomalakba öltöztetve, az *Egy nevetséges ember álmában*, és szintén mint álmot, a karácsony estéjén megfagyó proletárgyerek álmát a *Karácsonyeste Krisztusnálban*. Társadalmi szempontból legértékesebb a kötet harmadik, jóval terjedelmesebb darabja, a *Cudar história*. Epésen-keserű és mégis humoros gúnyrajz a „liberális generálisról”, erről a Dosztojevszkij Oroszországában és másutt, és ma is, ezerszámra létező társadalmi figuráról. Az úr, az elnyomó osztály tagja — aki konjunkturális megfontolásokból, és hogy önmaga előtt is „nemesnek” látsszék, beosztottai előtt „liberális” pózban tetszeleg, hogy végül az első adandó alkalommal kimutassa igazi énjének lényegét. Minderről a szesztől mámoros tábornokfő tudósít monológok formájában, egy fura orosz esküvő keretei között. — *Lunacsarszkij* és *Wittfogel* tanulmányai kiegészítik egymást. Lunacsarszkij inkább művészi-esztétikai szempontból méltatja Dosztojevszkijt, Wittfogel pedig elemzésében röviden felvázolja az író társadalmi jelentőségét. Dosztojevszkij kétségkívül egyike a világirodalom legnagyobb alakjainak. Lunacsarszkij joggal emelte ki Dosztojevszkij törekvését a belső igazságra, érzékét az ember legtitkosabb mélységei iránt, határtalan démonizmusát, különös tobzódását a szenvedésben, a megaláztatásokban. A kérdés lényege, hogy oly sok nagy oroszhoz hasonlóan *miért* volt Dosztojevszkij a szenvedés igehirdetője? Miért nem lát más kiutat a kapitalista-feudális társadalom igazságtalanságaiból, mint valamiféle megreformált kereszténységet, az elnyomottak és szenvedők „új egyházát”? És miért vált végül társadalmilag *reakciós* gondolkodóvá, pedig kezdetben rokonszenvezett az elnyomottak cárelleenes mozgalmával, ami száműzetést, szenvedést és szegénységet hozott neki?

Dosztojevszkij, amellet, hogy tisztán látott némely igazságtalanságot és izzó szeretetet érzett a szenvedők és meggyötörtek iránt, végső soron *individualista* maradt. Nem tudott kilépni a magányos én szűk köréből. Ezt a kört azután elmélyítette, ízekre szedte, felderítette, ahogyan senki más — de nem tudott elszakadni az *egyes embertől* és nem kutatta létének és tudatának társadalmi gyökereit. Jelzi ugyan alakjainak társadalmi osztályhovatartozását, de legfeljebb mint adalékot és kiindulópontot, nem pedig mint motivációt és alapot. De éppen *ezért*, a szenvedés és megaláztatás szükségszerűségét hirdető gondolatai ellenére sem lehet elintézni Dosztojevszkijt a „reakciós” jelzővel. Az adott társadalmi lét ellenére alakjai gyakran egy megálmodott, idekívánt, jövődő társadalom, egy „igazságos társadalom” szellemében gondolkodnak és éreznek. Lelki életükben gyakran mindent (amit csak lehet) levetnek magukról, ami társadalmi, hogy annál alaposabban és mélyebben belemerülhessenek egyéni problémáik átélésébe. Természetesen ezek a problémák is a — kapitalista —

* Dostojewski: *Novellen*. Mit Vorwort von A. Lunatscharski und Anhang von K. A. Wittfogel. — Viva 1923.

társadalomban gyökereznek, de felvetésük módja olyannyira „elvont-emberi”, hogy roppant mély tartalmuk révén az „örök” problémák szomszédságába kerülnek.

Wittfogel megpróbálja felvázolni Dosztojevszkij költészetének társadalmi alapját. Akárcsak *Lunacsarszkij*, ő is pszichológiailag igyekszik kimutatni, hogy keresztény hite ellenére, vagy épp emiatt, Dosztojevszkij ma a bolsevikokban ismerné fel az „igazán törvényes Krisztust”. Ne firtassuk, végül is nem ez a lényeges. Nem szükséges, hogy a Dosztojevszkijt olvasó proletárok feltétlenül a munkások ügyének „igazi prófétáját”, a forradalom előfutárát lássák benne. Nem volt az. De azt feltétlenül meg kell tanulniuk, hogy a belső igazságért küzdő titánt lássák benne, aki egyénileg különáll ugyan, és gyakran nem törődik a társadalmi gyökerekkel, de mindig legbensőbb énjét adja, éspedig oly őszintén és odaadóan, mint rajta kívül talán senki. Aki ezért a befelé élő, már társadalmilag és gazdaságilag felszabadult embert, mintegy „megelőlegezve”, a jövő ezen emberének lelkét próbálta ábrázolni. Dosztojevszkij individuális problémái olyan emberi problémák, amelyeket — lévén, hogy az osztálytársadalom lelki maradványai — csak a jövő társadalmában lehet majd olyan mélységben és olyan tisztán megoldani, ahogyan ő szerette volna.

(*Die Rote Fahne*, 1923. március 4.)

VITAIRAT A BURZSOÁZIA HÁBORÚJÁRÓL*

Vak, aki nem látja, hogy az egész világ burzsoáziája az elkövetkező világháborúra készülődik. A gazdasági, technikai stb. előkészületek mellett fontos szerepet játszik az *ideológiai* felkészülés is. 1918-ban a tömegek általános hangulata olyan volt, mintha soha többé nem lehetne háborúra mozgósítani őket. A nemzetközi fasizmus szervezeti formái, amellet, hogy a proletariátus elleni polgárháborúban is szerepet játszanak, egyszersmind egy imperialista hadsereg megteremtésének a magvát jelentik. Csakhogy elmúltak azok az idők, mint mondjuk a XVII–XVIII. századi abszolutizmus kora, amikor zsoldoscsapatokkal meg lehetett vívni egy háborút, amelyet a lakosság nagy tömegei közömbösen, sőt ellenségesen figyeltek. Akármi legyen is a széles tömegek katonai-szervezeti szerepe az elkövetkező háborúban, ideológiai felkészítésüknek már most meg kell kezdődnie.

Ennek egyik leghatékonyabb eszköze: elfeledtetni velük az elmúlt háborút. Nem is annyira a háború okairól stb. terjesztett történelmi hazugságok szövevényére gondolok, mint inkább arra az erőfeszítésre, hogy az emberek tudatából kitöröljék, hogy *milyen* volt a háború, hogy *melyik* osztály érdekében és miféle iszonyú gépezettel vívták. E kampánnyal szemben, amelyet az uralkodó osztályok jó osztályösztönnel irányítanak, az elvont pacifizmus teljesen tehetetlen. Ha eltekintünk is attól, hogy milyen fegyvereket adtak a háborús uszítók kezébe a breszt-litovszki, a versailles-i stb.

* Karl Kraus: *Die letzten Tage der Menschheit*.

békéknek a pacifista szavak és tettek közti különbségéből (a népek önrendelkezési joga) levont tanulságai, sohasem lehet hatékony az olyan ideológiai harc, amely *általában* a háború ellen irányul. Csak szentimentális literátorok nem képesek maguk elé képzelni olyan célt, mely *minden áldozatot* megér (a háborúét is). Amíg egy osztály társadalmilag életképes, addig tagjai — mégha külön-külön többé vagy kevésbé menteni próbálják is saját személyüket — mindig magasabbra fogják becsülni az osztály életcéljait, mint az osztályhoz tartozó egyes emberek létét, nem is beszélve a más osztályokhoz vagy nemzetekhez tartozókéiról.

Ez a felismerés persze korántsem jelenti azt, hogy nem kell küzdeni az *imperialista-kapitalista háború* ellen. Ellenkezőleg. Nemcsak azért utasítjuk el az „általában” a háború ellen irányuló pacifista propagandát, mert a pacifizmus a proletárállamok védelmi háborúit is elveti, hanem azért is, mert az imperialista háborúval szemben teljesen hatástalan: a pacifista megvilágításban éppen a mai imperialista háború kegyetlenül-sajátos lényege halványul el. Ez a felfogás lehetővé teszi, hogy az imperialisták mindenkori háborúikat mint „kivételt”, mint „nemzeti” harcot stb. csempésszék a tömegek tudatába. Mert a háború elleni harcban a leghelyesebb elmélet is kevés, és nem elég leleplezni a mai háborúk gazdasági és osztályalapjait sem. Az imperializmus szószólói által terjesztett hamis képpel a háború konkrét és igazságghű képét kell szembeállítani.

Ezért jelentős és maradandó Karl Kraus könyve. Olyannak mutatja — fotografikus és fonografikus hűséggel — a háborút, amilyen valójában. Működés közben látjuk a háború valóban hatékony gépezetét: az újságok apparátusát (újságírókat, akik a katonák tömeges pusztulását csupán hangulati anyagnak tekintik a jóllakott burzsoázia szórakoztatására), a tőkésosztály „gazdasági” szervezetét (üzéreket, árdrágítókat, üres üzletek előtt álló, hadiüzemekben dolgozó, végsőkéig kiszipolyozott proletárokat), a hadigépezetet (az uralkodó osztály tagjainak felmentését, a magasabb parancsnokságok „aranyéletét”, a harcoló néppel szembeni embertelen, kegyetlen bánásmódot). Béctől a legutolsó frontvonalig ijesztően természetű, művésziileg pompásan kézbentartott haláltáncot lejtve látjuk elvonulni magunk előtt a háborúnak mindazokat az alakjait, akikért a dolgozók tömegei a háborút vívták. Íme „az uralkodó osztály ábrázata”. Bőséges ebédjük két fogása között hadbírók kérkednek ártatlanok tucatjainak felakasztásával. Pezsgő mellett, kabarében ülve katonaorvosok arról disputálnak, miként küldtek a frontra szívbetegeket és tüdőbajosokat. Egy üzer ájultan esik össze; családja aggódva szorgoskodik körülötte, környezete igyekszik megnyugtatni: tévedett, féltelme nem indokolt — egyelőre szó sincs békéről. És a képek egyre monumentálisabbak lesznek. Anélkül, hogy természetességük csorbát szenvedne, mind jobban elszakadnak a valóság pusztá utánzásának talajától: a háború valóságos lényegének szimbolikus összefüggései öltönek bennük testet. Goz és Mogoz, a két üzer hatalmas, hájas alakja Svájc hegyei között a napot is elhomályosítja; a nagyszerű éjszakai jelenetben, miközben a frontot áttörik, osztrák, német és magyar tisztek ülnek féktelen orgiát a tábornok szállásán.

De mégsem mondhatjuk el az egész kötetet. Aki tudni akarja, vagy emlékezni akar

rá, hogy milyen volt ez a háború a valóságban, olvassa el a könyvet. Ez pedig kötelessége mindenkinek. Mert Kraus helyesen mondja, hogy „a háború minden gyalázatát felülmúlja az embereké: az, hogy tudni se akarnak róla, hogy elviselik, ha van, de nem azt, hogy — volt”. A *kép*, amelyet Karl Kraus felrajzol, a legjobb propaganda a közelgő imperialista háború ellen. Kraus igaz valóságukban ábrázolja az elmúlt háborúkat, s ezzel elrettentő képet fest az elkövetkezőről. De ez a fenntartás nélküli egyetértés csupán Karl Krausnak, a *művésznek* szól. Képeihez azonban — sajnos — hozzátartozik egy meglehetősen homályos, vértelen kommentár. Nörgler („az akadémuskodó”), aki ezeket a képeket folyamatosan kommentálja, olykor nagyon szellemes megjegyzéseket tesz ugyan, de sohasem képes fellendülni arra az elméleti szintre, amely megfelelne magának a nagyszerű és természetű ábrázolásnak. Ezért van az, hogy a mű vége ellaposodik. Az ellenség áttörésével egy időben tomboló örült orgia még igazi világvége-hangulatot áraszt. Ám a zárójelenet, az „istenek alkonya” (idegen bolygók lakói vetnek véget a földi vérfürdőnek) alig több, mint lapos irodalmár-utópia. Nem véletlen félresiklásról van szó. Karl Krausnak a szürke árnyalataival megfestett, mindazonáltal sohasem monoton háború-képéből hiányzik egy szín: a tetterős felháborodásé: hiányzik a *forradalmi proletariátus hangja*. Liebknecht egész Európán át visszhangzó kiáltása: „Le a háborúval!”, az orosz forradalom, a januári sztrájkok stb. — Kraus számára mindez nem létezett. (Ami semmi esetre sem véletlen, hiszen jól ismeri például és nemegyszer a nyilvánosság előtt is említi Rosa Luxemburg börtönleveleit, de hatásukról ugyanakkor egyetlen szót sem ejt.) Helyesen ismerte fel, hogy a háború csupán összesűríti a polgári társadalom alávalóságát, de mert a küzdelmet ez ellen egymaga veszi fel, s nem keres kapcsolatot azokkal, akik valóban hivatottak erre a harcra, a helyes perspektívát is elvétí: harcából akaratlanul is komikus utópia lesz, mert pontosan ott torkollik utópiába, ahol végül maga a valóság kezdi hatékonyan leküzdeni az utópiát. Szerencse, hogy ez az utópia csak imitt-amott bukkan fel Kraus — ismételjük: nagyszerű — háborús tablója mellett, és nem képes elhalványítani hatását. Mert mindennek ellenére továbbra is ez a könyv az imperialista háború elleni legjobb vitairat: felháborodott és fájdalmasan eleven emlékezés arra, hogy milyen is volt valójában az elmúlt háború.

(*Die Rote Fahne*, 1923. március 30.)