

AZ EXISZTENCIALIZMUS ÉS TÁRSADALMI GYÖKEREI

(Folytatás)

A mai filozófia egyik fontos jellegzetessége, hogy a tudatban az önmagától meg menekülés egy nemét látja (une sorte d'échappement à soi) — állapítja meg Sartre; s ez az értelme a heideggeri transcendenciának, valamint a Brentano- és Husser-féle intencionalizmusnak.⁴⁸⁾ Más szóval ez az értelme annak a filozófiának, amelynek alapján Sartre a maga rendszerét felépítette, tehát ez az értelme az ő filozófiájának is.

Térjünk vissza e kérdés kapcsán ahhoz a tételhez, amelyet eddig csak érintettünk. Minden filozófia — még a legfonákabb is — visszatükrözi a maga módján a tényleges társadalmi viszonyokat. Vajjon milyen lehet az igazi alapja annak a filozófiának, amelynek képviselői az ember tudatában az önmagától való menekülést látják?

Az egzisztencializmussal, különösen pedig Sartre „Az egzisztencializmus humanizmus” c. művével foglalkozva Lukács György állapítja meg igen találóan, hogy Sartre elmékedései bármelyik átlagos kispolgár fejében megszülethettek volna, eltekintve természetesen attól a komplikált terminológiától, amellyel az összes egzisztencialisták és a hozzájuk közel álló írók élnek a mindenáron való eredetiség hajszolásában.⁴⁹⁾

Jellemző a késői polgári filozófia összes irányzataira, amelyek megelőzik Sartre kísérleteit a „lételméleti fenomenológia” megteremtésében, hogy a történések felszínén maradnak, annál ami a tudatunkban „közvetlenül”, „elsődlegesen” és „intuitív” adva van. Elvetik a tudomány „előítéleteit”, amelyek a felszínes jelenségek mögött a lényegyet, az okot és törvényszerűségeket kutatják. Ha Heidegger és Sartre azon tételeinek tényleges alapjait keressük, amelyek önmagunk felülmulásától, megsemmisüléséről, az önmegvalósulásról és az állandó kiválasztódásról szólnak, akkor azokat a mindennapi élet legbanálisabb tényeiben találjuk meg.

A felületes szemlélő számára a társadalmi valóság a legkülönbözőbb akaratok összefonódásának és kereszteződésének tűnik.

Minden ember, minden öntudatos lény állandóan határozott célokat tűz maga elé. Az ember, akár a legjelentéktelenebb feladatot tűzi is maga elé és akarata, valamint gyakorlati tevékenységét annak megvalósítására irányítja, azzal tulajdonképpen valahogyan gondolatilag kivetíti önmagát a közvetlen jövődőbe, s tagadja jelenét. Miután ezt a célját elérte, újat tűz maga elé, s ez így folyik élete végéig. Az ember tehát a kitűzött célok elérésére irányuló törekvésben éli le életét. E közben maga is állandóan változik, változik a környezetéhez való viszonya, elsősorban pedig a környezetnek hozzá való viszonya. Az egyén akaratát szakadatlanul keresztezi — közvetve vagy közvetlenül

⁴⁸⁾ L'Être et le néant, 62. old.

⁴⁹⁾ Lukács Gy.: Marxizmus vagy egzisztencializmus? (francia kiad.) 87—88. old.

— mások akarata, összeütközésbe kerülnek, vagy több-kevesebb dologban meg-
egyezésre jutnak. Törekvéseinek eredménye egész sor olyan körülménytől függ,
amelyekre csak közvetve van, vagy sehogyan sincs befolyása. Pusztán véletlen
folytán találkoznak emberek, akik örök barátságot kötnek egymással; más em-
ber mint rossz szellem jelenik meg életünkben, versenyre kel velünk a köz-
életben vagy a magánéletben, és ellenségek leszünk; véletlen találkozások
folytán jönnek létre házasságok, alakulnak családok stb. stb.

Minden ember keresi a „boldogságát”, de annak megvalósulása sohasem
egyedül tőle függ. Az ember csak élete végén „valósul meg” maradéktalanul.
Az emberi „sors” kérdése nagy erővel tör előtérbe minden olyan korszakban,
amikor a patriarchális tekintélyen, a célszerű munkamegosztáson és a törzs,
osztály vagy céh tagjainak kölcsönös jótállásán alapuló társadalmi kötelek
bomladozni kezdenek. Ez a kérdés már az antik költőt is meghihlette egy ilyen
korszakban:

„Senki hát halandó embert, akinek még hátra van
Végső napja, ne nevezzen boldognak, míg élete
Véghatárát bánat nélkül el nem érte biztosan”.⁵⁰⁾

A konkrét, élő emberek a legkülönbözőbb célokat tűzhetik maguk elé és
akarataik is különböző.

A termelőeszközök magántulajdonának fennállása óta, az elmúlt évezre-
dek folyamán — és nagyrészt még ma is — arra irányul az emberek akarata,
hogy anyagi javakat, gazdagságot szerezzenek maguknak.

János, a kistermelő gazdaságában olyan jövedelem-többletet igyekszik
megvalósítani, hogy abból halmozhasson, bér munkást foglalkoztathasson és ter-
melését bővítse. Ő felül akarja múlni önmagát, „menekül” pillanatnyi „én”-
jétől, s meg akar „semmisülni” gazdagabb lényében. Ez a törekvése azonban
nem jár eredménnyel, mert őt felülmúlja Péter, aki nála „erősebb”, „lelemé-
nyesebb”, „ügyesebb”. Péter meg *akarja* valósítani önnön „tervét” a saját osz-
tályabeliekkel vívott küzdelemben és százak vagy ezrek egzisztenciájának meg-
semmisítése árán is.⁵¹⁾ János, miután tönkrement, elmegy a gyárba, ahol előbb
csak annyit akar keresni és gyűjteni, hogy kis gazdaságát, vagyónát visszasze-
rezze. Ez azonban nem sikerül neki, s most már csak anyagi helyzetének ja-
vításán ábrándozik. Pál pedig, a fia, már ezzel sem elégszik meg, ő meg-
akarja szüntetni azt a helyzetet, amelyben az ember arra kényszerül, hogy
munkaerejét másoknak eladja, s amelyben mindennek előtt mások kizsákmá-
nyolásának *tárgyává* kell lennie.

Mindezeket az embereket azonban, és a többieket is, másféle akaratok is
mozgatják. Pál a politikai küzdelemben veti magát, felfogása számára minél
több embert *igyekszik* megnyerni, hogy velük együtt megvalósíthasson egy
általános társadalmi célkitűzést. Józsefet egyéni érdekek hajtják a politikai
küzdelemben, ő növelni *akarja* befolyását a társadalomban. Kálmán, a tudós,
egy tudományos problémát *akar* megoldani, Károly pedig, a művész, meg-
akarja teremteni a maga chef d'oeuvre-jét. Mária, az anya, gyermekei nevelé-

50) Szofoklesz: Oedipus király, a kar befejező éneke.

51) Marx-Engelsz, Die Deutsche Ideologie, 43. old.: „Az egyes egyének csak
annyiban alkotnak osztályt, amennyiben közös harcot kell folytatniok va-
lamely másik osztály ellen; egyébként a versengésben ellenségként áll-
nak egymással szemben.”

sének akarja szentelni életét. Végül István, a bérlő semmit sem akar, de legálább is meg akarja tartani azt, amije van.

Ezekből a Péterekből, Jánosokból, Pálokból, Károlyokból, Máriákból stb. áll a társadalom. Ezeknek az egyéneknek különböző akaratai okvetlenül bizonyos társadalmi következményekhez vezetnek, tekintet nélkül arra, hogy megvalósulnak-e vagy nem. Ezek tehát aktív tételei a társadalmi létezésnek, bármennyire véletlenszerűnek látja is azt János, vagy Péter, s bármennyire úgy tűnik is neki, hogy valami véletlennek van alárendelve és törekvései értelmetlenek az értelmetlen világban. Röviden: az ember maga alakítja saját történelmét.

Az ilyen felszínes szemlélet számára a társadalom a célirányos akaratokkal rendelkező egyének sokaságának tűnik. Felszínes szemléletnek, mint ismeretes, azt nevezzük, amely a felszínes külső jelenségekhez tapad, a tárgyak legkönnyebben szemlélhető oldalához, illetve részletéhez vagy rétegéhez. Felszínes szemléletre nem lehet alapozni semilyen termelést, sem tudományt, de igazi művészetet sem. Amennyiben ilyen szemléletre mégis egész filozófiai rendszereket alapoznak, akkor ez a felszínes filozófiai szemléletnek társadalmi gyökere is van.

Az őstársadalomban kialakult munkamegosztásnak legfontosabb következménye a társadalom osztályokra való bomlása, valamint a szellemi és fizikai munka elválása. Ez pedig megteremtette a termelőeszközök, valamint a tudományok és művészetek gyors fejlődésének alapjait.⁵²⁾ Ugyanez azonban megteremtette az emberi egyéniség további fejlődése folyamán annak mind nagyobb méretű megcsonkítása alapjait is. Ez a csonkítási folyamat kétségkívül a kapitalizmusban érte el tetőfokát (a közönséges és államkapitalizmusban egyaránt). Egy társadalmi réteg, vagy szakma képviselőinek szűk látóköre, de leginkább egy osztály érdekei a társadalmi valóság egyetlen részletére irányítják az osztály gondolkodóinak figyelmét. Ha a valóság egyetlen részletét abszolútnak veszik, az okvetlenül idealizmusba és miszticizmusba vezet.⁵³⁾

A munkamegosztásnak, a szellemi és fizikai munka elválásának legkifejezettebb képviselője az *értelmiség*. Értelmiség minden társadalmi rendszerben van, de sohasem alkot külön osztályt, hanem csak azt a *részét* az osztálynak,

52) L. Engelsz: Anti-Dühring, Naprijed kiad. Zágreb 186—187 old.

53) Lenin: Filozófiai füzetek, 330 old.: „A filozófiai idealizmus a *dialektikus materializmus* álláspontjáról tekintve a megismerés egyetlen vonásának, oldalának, részletének *egyoldalú*, felnagyított, *überschwengliche* (Ditezen) fejlődését jelenti, felfúvását, túlfeszítését az abszolútumig — elválasztja az anyagtól, a természettől; istenítve... Az emberi megismerés nem egyenes vonal (illetve nem aszerint halad, hanem görbe vonal, amely a végtelenben körök sorozatához, spirálokhoz közeledik. E görbe vonal minden ív-részletét darabját átalakíthatjuk (egyoldalúan átalakíthatjuk) önálló, egész egyenessé, amely (ha nem látjuk a fától az erdőt), a mocsárba, papi felfogásba vezet (ahol az uralkodó osztály osztályérdekei *megszilárdítják*). „Megjegyezhetjük ezzel kapcsolatban, hogy az egyoldalú idealista filozófiai felfogás nem véletlenül jelentkezik abban a társadalomban, amelyre a tudat és az alkotó elgondolás egyre kifejezettebb polarizációja jellemző, amelyben teljesen különválnak egyrészt az uralkodó osztályának, másrészt pedig az elgondolások gyakorlati megvalósítóinak, a közvetlen termelésnek, a „beszélő termelőeszközöknek”, illetve a rabszolgák osztályának akarata. Amikor az ókori Görögországban ez a polarizáció elérte tetőfokát, megjelent Platon.

amelyből annak gondolkodói, „felfogásának és illúzióinak” megteremtői regrutálódnak. A kizsákmányoló osztályok értelmiségéről Marx a következőket mondja:

„A munkamegosztás, amelyről már fentebb úgy találtuk, hogy az eddigi történelem legfőbb mozgató ereje, az uralkodó osztályon belül is megnyilvánul: a szellemi és fizikai munka elkülönülésében. Így ugyanannak az osztálynak egy része az osztály gondolkodóinak szerepét tölti be (ezek aktív ideológusok, akiknek legfőbb megélhetési források az osztály önmagáról alkotott illúzióinak feldolgozása lesz.) A másik rész pedig e felfogásokkal és illúziókkal szemben inkább passzív és receptív magatartást tanúsít. Ők u. i. aktív tagjai az osztálynak s ennél fogva nem érnek rá illúziókat és felfogásokat alkotni önmagukról. Ez az osztályon belüli elkülönülés bizonyos ellentéteket, sőt ellenségeskedést szül közöttük, de ez minden olyan összeütközésben, amelyben maga az osztály veszélyeztetve érzi magát, szinte önmagától megszűnik. Ezzel aztán megszűnik egyszersmind az a látszat is, mintha az uralkodó eszmék nem az uralkodó osztály eszméi lennének, s mintha ezek hatalma különbözne az osztály hatalmától.”⁵⁴⁾

Marxnak ez a kétségkívül helyes megállapítása az értelmiségnek saját osztályától való *relatív* függetlenségéről két szempontból is fontos.

Először: az értelmiség — mivel tevékenysége kizárólag szellemi munkára korlátozódik — leginkább olyan problémákat vet fel, amelyek *látszólag* kívül esnek az egyének és osztályok egymásközi konkrét harcának hatósugarán, illetve felette állnak annak. Így születik benne folyton és ismételten az osztályonkívüliség és semlegesség illúziója. Magát a független felfogás hordozójának tekinti, mert ezt a felfogást saját osztályának felfogásával azonosítja a gyakorlatban. Ugyanakkor minden olyan felfogást, amelyen más osztály hatása nyilvánul meg, önállótlan, függő felfogásnak minősít. Mivel az értelmiség túlnyomórészt tudományos, filozófiai, művészeti, illetve jogi, politikai, technikai és szervezeti kérdésekkel foglalkozik, hajlamos arra, hogy a társadalmi valósághoz egyoldalúan közeledjen, s hogy a társadalmi változások fő mozgató erejét a szellemi felépítményben, az emberi tudatban keresse.

Másodszor: az értelmiség relatív önállósága, saját osztályától való relatív függetlensége a legfejlettebb rész számára megkönnyíti, hogy a történelem sorsdöntő korszakaiban elszakadjon saját osztályától és csatlakozzon azokhoz a társadalmi erőkhöz, amelyekben az általános emberi fejlődés hordozóit ismeri fel. Ez azonban csak annak a résznek sikerül, amelynek gondolkodását nem ejtette rabságba és nem csonkította meg a művelt rétegen belüli szűk szakosítás. Marx mintegy száz esztendővel ezelőtt joggal nevezte az értelmiség egy részét olyan rendnek, amelynek előjogai vannak az illúziókhöz⁵⁵⁾, de ugyanakkor kiemelte az értelmiség azon képviselőinek jelentőségét, akik „fel tudtak emelkedni az egyetemes történelmi fejlődés elméleti felfogásáig.”⁵⁶⁾

Származásánál fogva a mai értelmiség legnagyobb része is még mindig a polgársághoz tartozik — mégpedig a kispolgársághoz. Ebből az osztályból valók a forradalmi proletariátus legnagyobb gondolkodói is — Marx, Engelsz

54) Marx-Engelsz: Die Deutsche Ideologie, 36. old.

55) I. m. 177. old.

56) Marx-Engels: Válogatott művei, I. k. 24—25. old.

és Lenin. Ugyancsak ebből az osztályból származik annak az értelmiségnek is óriási többsége, amely napjainkban igen jelentős szerepet tölt be a munkásmozgalmakban az egész világon, s nálunk is.⁵⁷⁾

Nagy különbség van azonban az ilyen „polgári” és „kispolgári” értelmiség, valamint az olyan között, amelyről pl. az egzisztencializmus és hozzá hasonló ideológiai jelenségek társadalmi gyökereinek elemzése közben beszélünk. Ez a különbség nem abban van, legalábbis elsősorban nem abban van, hogy egyik csatlakozott a munkásmozgalomhoz, a másik meg nem, hisz a munkásmozgalomban mindig van ilyen is, olyan is. A különbség abban van, hogy míg az egyik szakított saját osztályával, a másik nem. Míg az előbbi áttért a leghaladóbb osztály álláspontjára, résztvesz annak harcában, társadalmi célkitűzéséért vívott küzdelmében s a szocialista eszmék hirdetője lesz a nemproletár rétegekben is, addig az utóbbi a munkásmozgalomban is — amennyiben itt találja magát — saját osztályának ideológiai hatását terjeszti. A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakában az értelmiségnek ez az utóbbi része saját ideológiai hatásával a kapitalizmus restaurációját és a bürokratikus törekvéseket táplálja, elősegíti a szocializmus elfajulását.

Polgári, illetve kispolgári értelmiségnek tehát azt az értelmiséget nevezük, amely a saját polgári, vagy kispolgári környezetének hatása alatt marad és felfogásában nem jut túl a polgárság, illetve kispolgárság látókörén. Ez az értelmiség teremti és reprodukálja folyton osztályának „felfogását és illúzióit”, de képviseli és védelmezi is azokat más osztályok ideológiájával szemben — ma elsősorban a szocialista eszmékkel szemben.⁵⁸⁾

Ilyen értelemben kell beszélnünk a mai egzisztencialistákról, mint némely országok, főleg pedig a francia kispolgárság „felfogásának és illúzióinak”, de inkább csak illúzióinak hordozóiról.

Már beszéltünk a kispolgárságról és annak szerepéről az egzisztencializmus keletkezésében. Térjünk most vissza ehhez az osztályhoz, amelynek társadalmi léte és társadalmi tudata meghatározza a mai egzisztencialista írók látókörét.

A kispolgárság, illetve a falu és város ú. n. középső rétege kétségkívül a legösszetettebb, legtöbbreterítettségű osztály, amelyen belül is még sokféle rétegeződés van foglalkozási ágak, szakmák stb. szerint. A kispolgárságot városon első sorban a kisiparos, a kiskereskedő, a kishivatalnok s az ú. n. szabadfoglalkozásúak nagy része képezi. A falusi lakosság óriási többsége kispolgári:

57) A kapitalista kizsákmányolás körülményei között a proletáriátusnak nem áll módjában saját proletár-intelligencia kialakítása. A munkásosztályból csak egyeseknek sikerül — rendszerint a munkásmozgalomban való aktív részvétel folyamán — rendkívüli szorgalom és erőfeszítés árán olyan műveltségre tenni szert, amely egyenrangú, vagy néha felül is múlja a felsőiskolai végzettségű intellektuál műveltségét.

58) Marx a „Brumaire 18” c. művében a kispolgárság ideológiai képviselőiről ír és arra figyelmeztet, hogy a dolgot nem úgy kell felfogni, mintha a kispolgári ideológusok okvetlenül kistulajdonosok, kiskereskedők lennének, vagy azokért lelkesednének: „Műveltségüknél és egyéni helyzetüknél fogva olyan messze lehetnek tőlük, mint ég a földtől. A kispolgárság ideológiai képviselőivé az teszi őket, hogy ők az agyukban nem jutnak túl azon a határon, amelyen a kispolgár az életében nem képes túljutni, hogy ők az elmélet terén ugyanolyan feladatokhoz és megoldásokhoz jutnak, mint amilyenekre a kispolgárt társadalmi helyzete és anyagi érdekei készítetik. Altalában ez a viszonya az osztály politikai és irodalmi képviselőinek ahhoz az osztályhoz, amelyet képviselnek.” (Válogatott művek, II. k. 351. old.)

a közép- és kisparasztok, a falusi iparosok, kiskereskedők stb. Az értelmiségről általában meg kell állapítanunk, hogy legalább is kifejezetten egyéni „termelési módjánál” fogva a kispolgársághoz tartozik, vagy amint Lenin mondja, életének és munkájának mindennapi körülményei igen sok tekintetben hasonlítanak a kispolgári egzisztencia helyzetéhez.⁵⁹⁾

A kispolgárság nem reakciós osztály. Ellenkezőleg, az utóbbi évtizedek történelme, különösen pedig a mi történelmünk azt bizonyítja, hogy a kispolgárság progresszív szerepet játszhat a proletariátusnak a reakciós burzsoázia elleni harcában, mint a proletariátus szövetségese.

Abban az országban, amelyben a proletariátus a nemzet vezető osztályává képes válni, a vezető osztály felfogása mindjobban elterjed a kistermelők körében is. Ez fordítva is érvényes: ahol viszont a proletariátus erre nem képes, sőt ha visszavonul az esetleg már elfoglalt pozíciókról, passzivizálódik és leteszi a fegyvert, ott a kispolgári egzisztencia alapján és a nagypolgárság hatására megmarad, sőt helyzetében meg is szilárdul a kistermelők illúziója, amely a kispolgári individualizmus „új” irányzataiban jut kifejezésre. Ez a helyzet a háborúutáni Franciaországban is.

A kispolgárság magában véve valóban tehetetlen osztály abban az értelemben, hogy a társadalom semilyen körülmények között sem szervezkedik az ő életformájának mintájára, s abban, hogy a kispolgárság összes céljai elérhetetlenek, legalább is nem valósulnak meg hosszabb időre. A kispolgárság, mint a kis termelők osztálya, amely egyesíti magában, vagy egy személyben a munkást és tulajdonost, maga a megtestesült ellentmondás, s a kapitalista társadalom összes osztályellentéteinek fejlődését jelenti lehetőség formájában.⁶⁰⁾ Ezért a kispolgárság a kapitalizmus kezdeteitől fogva e társadalom osztálytagozódásának legfőbb forrása. Sőt e tagozódás folyamata akkor lesz éppen leggyorsabb, amikor a kispolgárság ideológusai azt hiszik, hogy céljuk megvalósult és megkezdődött a kistermelők „egyenlőségének, testvériségének és szabadságának” korszaka. Erről a kispolgári jakobinusuralom sorsa tanúskodik legfényesebben a Nagy Francia forradalom éveiben.

A kispolgári egzisztencia állandó és egyre céltalanabbá váló törekvést jelent a helyzetéből való menekülés irányában, miközben egyre elviselhetlenebb helyzetbe süllyed. E törekvés célja határozatlan és illuzórikus. Ebben a tekintetben a kispolgárság, különösen pedig az ideológusai, nagyon hasonlítanak Gogoly „Házasság” c. vígjátékának Agafjájához. Agafja u. i. olyan férjet kíván magának, akiben megtalálná mindazt együtt, ami tetszik neki egyegy kérdésben. Ők tehát egyesíteni szeretnék mindazt, ami tetszik nekik a szocializmusban azzal, amit szeretnének megtartani a kapitalizmusból, s elvetnék mindazt, ami a kispolgárság és a kispolgári értelmiség számára elfogadhatatlan mind a kapitalizmusban, mind a szocializmusban. Ez tehát a kispolgárság megvalósíthatatlan álma, s ez kifejezésre jut az egzisztencialisták iro-

⁵⁹⁾ Lenin, Válogatott művek, Kultura kiad. Beograd, 1948, I. k. 2. kötet, 379. old.

⁶⁰⁾ Erről az álláspontonról kell vizsgálni a polgári és kispolgári ideológia közötti viszonyt is. A kispolgári ideológia sok illúziót tartalmaz a polgárság ifjú éveiből. Másrészt a mai nagypolgárság és az államkapitalizmus bürokráciája messzemenően felhasználja a kispolgári tömegek és ideológusok leg-sötétebb előítéleteit és illúzióit, s erre alapozzák a maguk szociális-demagóg, nacionalista, faji és egyéb antihumanista elméleteit. Minden kispolgári ideológia mindenekelőtt kispolgári ideológia és gyakran szolgál a polgári reakció számára saját társadalmi céljainak leplezésére.

dalmi műveiben is. Nálunk is ilyen törekvések határozzák meg némely kispolgári értelmiségi köröknek kapitalista multunkhoz és mai szocialista építésünkhöz való viszonyát.

Röviden: a kispolgári egzisztencia — hogy Sartre szavaival éljünk — hiába-való törekvés. A mai társadalom két nagy történelmi osztálya közül egyik sem harcol a kispolgárságért, vagyis nem harcol a kispolgárság osztályillúzióiért. A kapitalizmus, amely történelmileg és logikailag az egyetlen lehetőséget jelenti a kispolgári törekvések megvalósulása számára, tömegesen és egyenként teszi tönkre, semmisíti meg a *kistermelőt*. Az államkapitalizmus ugyanezt teszi. A munkásosztály, a mai társadalom légfejlettebb termelőerőinek képviselője, szintén nem harcol a kispolgárságért, vagyis abban az értelemben nem, hogy nem harcol a kispolgári illúziók megvalósulásáért. A munkásosztály azonban mégis harcol a kispolgárságért, de a középső réteg összes dolgozóinak igazi érdekeiért sem harcolhat másképpen, minthogy harcol a saját proletár osztályérdekeiért, vagyis a szocializmusért, ami egyben az egyetemes emberi haladás célja is. Ez az egyetlen lehetséges útja az egész dolgozó nép felszabadulásának az elnyomás és kizsákmányolás alól.

Az egzisztencialista elutasítja a testi és szellemi munkások közös harcának a gondolatát. Ez a közös harc a szocializmusért korlátozza szabadságát, mert olyan célért kötelezi harcra, amelyet kívülről ruháztak rá, mint életcél, s ami azt követeli tőle, hogy e harcnak „teljesen alárendelje jövőjét”.⁶¹⁾ Az összes forradalmak, de elsősorban az oroszországi Októberi Forradalom tapasztalataiból azt a tanulságot vonja le, hogy a forradalmak csak újabb tirinnazmushoz vezethetnek.

Nincs kiút a mai társadalom zsákutcájából. A történelmi és politikai ember kiszorítja az igazi embert⁶²⁾ — állapítja meg Albert Camus. A forradalmak, amelyekből az „igazi” ember győzelmét váránk, mindig a történelmi és politikai ember győzelmét hozzák. Az embereket a forradalmakban az istenhit helyett a „jövőbe” vetett hit vezérli. A forradalom a még nem létező ember iránti szeretetet jelenti — állapítja meg Camus.⁶³⁾ Sartre még Camus előtt gúnyolta a jövőbe és az emberbe vetett mindenféle hitet:

„Nem számíthatok az emberekre, akiket nem ismerek; nem támaszkodhatom az emberi jóságra, sem arra, hogy az embernek érdeke a társadalom java, ha feltételezem, hogy az ember szabad s nincs semmiféle határozott emberi természet, amelyre támaszkodhatom... Arra kell szorítkoznom, amit látok; nem remélhetem, hogy harcos társaim halálom után folytatják megkezdett műveimet és teljes tökéletességig fejlesztik, mert fel kell tételeznem, hogy szabadok, s holnap szabadon dönthetnek az ember jövője felől, holnap, a halálom után, a fasizmus feltámasztása mellett dönthetnek... Mi nem hiszünk a haladásban; a haladás csak bizonyos javulást jelent; a változó helyzetben az ember mindig ugyanaz marad, a választás mindig egy meghatározott helyzetben való választás marad.”⁶⁴⁾

61) Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard kiad. Páris 1951. 188. old.

62) „Az ember válsága” *Amerikanische Rundschau*, 1947. 12. köt. Idézet Gabriel szerint, *Existenzenzphilosophie*, 227. old.

63) *L'homme révolté*, 123, 207. old.

64) *L'existentialisme est un humanisme*, 52—53, 79. old.

Miután Sartre a maga „igazi emberét” teljesen tehetetlennek találta, a jövőért vívott minden harcot pedig abszurdumnak, kapitulált a „szovjet ember” előtt. Camus ugyanakkor egészen más, de ugyancsak reakciós következtetésre jutott. „A lázadó ember” c. művében Camus részletesen kifejti elméletét a lázadás és forradalom viszonyáról, s így eljut a forradalomnak, mint a fejlődés döntő tényezőjének teljes tagadásáig. Felfogása szerint a forradalom az emberi lázadások egy része csupán és nem fordítva — az emberi lázadások dialektikus átnövése egy ország elöregedett társadalmi rendjének megdöntésére irányuló cselekedetté. A lázadás folyamán az emberben az „igazi ember” a történelmi és politikai ember ellen fordul; a lázadás az embernek azt az örökös és hiábavaló törekvését fejezi ki, hogy az abszurd világba rendet és harmóniát vigyen. Elveti Sztálin deszpotizmusát, de Marx doktrínáját teszi felelőssé érte, s reakciónak nevezi.⁶⁵⁾

Az „igazi ember” ismertetett egzisztencialista tételét dolgozta fel Sartre a bevezetőben említett „Piszkos kezek” c. drámájában.

Vajjon mi a lényege ennek a kispolgári ellenállásnak a történelmi és politikai emberrel szemben, s mit kell az „igazi ember” elnevezés alatt érteni?

A történelmi és politikai ember tulajdonképpen a valóságos ember, János, a kistermelő, Péter a tőkés, Pál, a munkás és politikai aktivista stb. Ez az az ember, akit konkrét társadalmi összefüggések határoznak meg, akinek érdeke, törekvése, multja és jövője van. Az „igazi ember” egzisztencialista ember-ideál, a mai kispolgár eszményített alakja Agafja Tihonovja elképzelése szerint. Az „igazi ember” a valóságos ember kispolgári absztrakciója, illetve a Sartre-féle szubjektivitás, amely nem változik a változó helyzetben, Merleau-Ponty „abszolút forrása”, Camus embere, akinek eszméi függetlenek a környezettől — tehát a „tisztá” János, Péter, Pál stb. Röviden: a téren és időn kívül álló ember „mint olyan”. Ez a klasszikus felvilágosodás „emberi lényege”, amelyet az egzisztencializmus annyiszor kidobott az ablakon, s amely mindig visszatér az ajtón a Kant-féle kategorikus imperatívusszal együtt, de mind a kettő sokkal silányabb kiadásban. Az „igazi ember”-nek a történelmi és politikai emberrel szemben tanúsított ellenállása nem más, mint az egzisztencialista filozófus ellenállása korunk élő és valóságos társadalmi problémáival szemben.

Az „igazi ember” győzelmére irányuló törekvés nem újkeletű. Minden társadalmi osztály ideológusai megalkották a maguk ember-ideálját s abban saját osztályuk képviselőjét idealizálták. Ezt az eszményképet aztán szembeállítva nemcsak az ellenséges osztály mindennapi emberével, hanem saját osztályuk mindennapi konkrét emberével is, ezt a konkrét embert az ő eszményképüknek megfelelően akarták átalakítani. Ebből a célból — hogy Descartes képletes kifejezésével éljünk — el kell távolítani a felszíni rétegződést és homokot, hogy eljuthassunk a szilárd kőzetig és az agyagig.⁶⁶⁾ Másszóval, fontos, hogy az ember — de elsősorban maga a gondolkodó — megszabaduljon a babonás hiedelmektől és előítéletektől, vagyis az idegen szellemi lerakódá-

⁶⁵⁾ L'homme revolté, 182—184, 221, 236 stb. old. Ugyancsak jellemző Camusnak a francia forradalomhoz való viszonya. Szemére veti a történészeknek, hogy „egy tehetetlen és jó ember nyilvános meggyilkolását történelmünk nagy pillanatának nevezték”— miközben XVI. Lajosra gondol. (152. old.)

⁶⁶⁾ Descartes, Értekezés a módszerről, Hrvatska Matica kiad. Zágreb, 1951. 29. old.

soktól, amelyek alatt az „igazi ember”-nek a természet- vagy istenadta tiszta, semmitől meg nem terhelt tudata rejlik.

Az „igazi ember” eszménye nem volt mindig olyan irracionális, mint Camus-nál. Igen sok gondolkodó a fejlettebb országok emberét vette példaképnek. Descartes pl. nem titkolta a győzedelmes holland polgárság iránti rokonszenvét, s Kant rokonszenve a francia forradalmárok iránt szintén közismert tény. ⁶⁷⁾ Az „igazi ember” keresése a hanyatló rendszer szellemi rétegződése között a felvilágosodás klasszikusainál progresszív törekvést jelentett, mert az olyan szabad és teljes ember keresését jelentette, aki nem lesz többé az uralkodói önkény tehetetlen rabja.

Azonban a klasszikusok törekvése a tiszta emberségre illúzió maradt, mert megvalósíthatatlan abban a társadalomban, amelyben az emberi egyéniséget a kapitalizmus osztályellentétei és munkamegosztása csonkítja meg. Az „igazi ember” megvalósítására való törekvés illuzórikus volta csak akkor szűnik meg, amikor a *valóságban* kifejlődik az osztályok megszűnésének lehetősége, vagy másszóval: amikor reális *lehetőséggé* válik az osztályok megszűnése és a munkamegosztásnak való szolgálai alárendeltség megszűnése. Attól kezdve aztán ez a törekvés csak abban az esetben lesz progresszív, ha egybefonódik azzal az aktív harccal, amely e *lehetőségek* megteremtéséért folyik. A munkásosztály válik a kifejlődhető igazi ember hordozójává.

Az ifjú Marx 1844-ben ezt írta: „A munka által megszilárdult jelenségek megvilágítják a nemes emberiességgel való találkozásunk útját.”⁶⁸⁾ Valamivel később „A szent család” c. művében Marx fejtegeti ezt a felfogását a munkásosztályról, mint az igazi emberiesség hordozójáról:

„A proletariátus a győzelem után sem lesz semmiképpen sem a társadalom abszolút része, mert csak annyiban lehetséges a győzelme, amennyiben megsemmisíti önmagát és saját ellentétét. Ebben a folyamatban tehát megsemmisül mind a proletariátus, mind pedig a magántulajdon, amely feltétele a munkásosztály létezésének...”

Marx kiemeli továbbá, hogy a szocialista írók ezt a világtörténelmi feladatot nem azért tulajdonítják a proletariátusnak, mintha a proletárokat isteneknek tartanák, hanem azért, mert a proletariátus

„nem szüntetheti meg saját életfeltételeit anélkül, hogy meg ne szüntetné a mai társadalom összes embertelen életkörülményeit, amelyek az ő helyzetében összpontosulnak”.⁶⁹⁾

A polgári filozófiai dekadencia — amely, mint már mondtuk, a XIX. sz. közepén kezdődött és objektíve, de gyakran szubjektíve is azt a harcot segíti, amely az igazi ember, az osztály — „lényegétől” megszabadult ember reális lehetőségeinek megteremtése ellen irányul — kezdettől fogva behúnyt szemmel, vagy megvetéssel és gyűlölettel tekint az igazi, az osztálynélküli emberségre hordozóira.

⁶⁷⁾ I. m. 30. old. L. még Kant, Streit der Fakultäten, II, 6.

⁶⁸⁾ Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Kiepenheuer kiad. Köln—Berlin 1950. 211. old.

⁶⁹⁾ Karl Marx, Der historische Materialismus, die Frühschriften, Kröner kiad. Leipzig, 1932. I. k. 377—378. old.

Kierkegaard az emberek egyenlősége, valamint a forradalom és a társadalmi reformok ellen szállt síkra.⁷⁰⁾ Jaspers megveti a tömeget, az iskoláztatás demokratizálása ellen foglal állást és a tudományt az „arisztokraták dolgá”-nak nevezi.⁷¹⁾ Ne is beszéljünk a reakciós polgárság olyan tipikus ideológusairól, mint pl. Nietzsche-ről és Bergsonról, s a tömegből való dolgozó ember iránti megvetésükről. Nem térünk vissza a „másik” iránti viszony Sartre-féle felfogásához sem.

A késői polgári filozófia „igazi embere” egyenes ellentéte a klasszikus humanista eszménynek; a dekadens irracionalizmusnak ez a szüleménye Kierkegaard „isten-ember”-e és Nietzsche „emberfeletti ember”-e közötti ingadozik. A klasszikus filozófia az „igazi” emberben általánosította az akkor haladó osztály legjobb képviselőinek társadalmi eszményképét. A késői polgári filozófia „igazi” embere ezzel szemben a maga eredeti szubjektívitásával felfedi megalkotóinak azt a törekvését, hogy mindenáron megszabaduljanak a *történelmi szükségszerűségtől*, amely kétségkívül a szocializmus felé mutat, hogy elmeneküljenek önmaguktól, a *konkrét* emberitől, az istenibe, vagy öslétbe.

„Az emberiség jövője indeterminált, mert önmagától függ” — állapítja meg Bergson megelőzve az egzisztencialisták fent említett elméletét a jövőről.

Ezzel visszatérünk ahhoz a kérdéshez, amelyből kiindultunk: az egyetemes történelmi fejlődés társadalmilag meghatározott egyoldalú felfogásához. A voluntarisztikus filozófia minden egyoldalúsága — Schopenhauertól Sartre-ig azon alapszik, hogy a *valóság* és a valóságos társadalmi folyamat *dialektikus egységét* megbontották. Ezt a folyamatot Marx a „Brumaire 18.” c. művének bevezető szavaiban így határozza meg:

„Az emberek maguk alakítják történelmüket, de nem a saját akaratuk szerint, nem a maguk teremtetten körülmények között, hanem az örökölt, a talált és a közvetlenül adott helyzetben.”⁷²⁾

Ahogy az emberi tudat relatív önállóságának és alkotó tevékenységének tagadása mechanizmusba és fatalizmusba vezet, úgy a valóság azon oldalának abszolutizálása, amelyről Marx beszél, hogy az emberek maguk alakítják történelmüket, pragmatizmusba és egzisztencializmusba vezet.

4.

Mintegy negyven esztendővel ezelőtt, a marxizmus első revíziója idején, „A marxizmus alapvető kérdései” c. művének írása közben Plechanov felvette a kérdést: nem akad-e majd olyan ember, aki Marx tanait Aquinói Tamás tanításával igyekszik „kiegészíteni”.

⁷⁰⁾ Religion der Tat, 242. old.: „Korunk hibája nem a fennálló társadalmi rendszerben és annak hiányosságaiban van. Nem, korunk hibája a rosszakaratban, a reformátorsággal való kacérkodásban van”.

⁷¹⁾ Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin—Leipzig 1931, 122. old. Ugyanebben a művében Jaspers így vélekedik a tömegekről: „Az emberek a tömegben, úgy látszik, hogy csak *vannak*, meglegedést akarnak, úgy látszik, hogy csak a korbács és az édesség hatása alatt dolgoznak; tulajdonképpen semmit sem akarnak, csak törekszenek, de nincs akaratuk, puhányok és egykedvűek, viselik a nyomort; szabadidejükben unatkoznak és vágyakoznak az új után,” (36. old.)

⁷²⁾ Marx-Engelsz, Válogatott művei, I. k. 224. old.

Ma, a marxizmus második revíziója idején nincs ugyan szó arról, hogy Marx tanait Aquinói Tamás tanításaival „egészítsék ki”, de tesznek kísérletet arra, hogy bebizonyítsák, miszerint az egzisztencializmus tulajdonképpen közel áll a marxizmushoz, sőt azonos vele. És valóban, ha az „igazhitú kommunisták” azt állítják, hogy az osztály nélküli társadalomban a megbékélt emberiség számára idealizmus lesz érvényes⁷³⁾, mért lenne a marxizmus összeegyeztethetetlen az egzisztencializmussal?

Merleau-Ponty törekszik leginkább arra, hogy kimutassa az egzisztencializmus és Marx felfogása közötti hasonlóságot. Ebben a törekvésében és bizonygatásában Marxnak a tisztán kontemplatív materializmussal szemben elfoglalt álláspontjára és Feuerbachról szóló tétéleire támaszkodik. „Viszály az egzisztencializmus körül” c. cikkében ezeket mondja:

„Mindkét oldalon ugyanazt a felhívást találjuk a cselekvésre, amelyben a dialektikus ellentétek túlhaladásának eszközét látják... Itt összekapcsolódik Hegel utódainak kétféle, ellentétes irányzata — Kierkegaard és Marx elmélete.”⁷⁴⁾

Mindazok az írók, akik Marx és Kierkegaard felfogása között hasonlóságot keresnek, főleg azt a különbséget igyekeznek kimutatni, amely egyrészt a fiatal Marx, másrészt pedig Engelsz és Lenin felfogása között fennáll, s ezt a különbséget a saját tétéleik igazolására igyekeznek felhasználni. Ilyen különbségek kétségkívül fennállanak, de azok a marxizmus összes alapvető kérdéseiben olyan természetűek, amelyek megtalálhatók mind Marx, mind Engelsz ifjúkori és későbbi felfogása között. Marx és Engelsz, mint ismeretes, fejlődésük folyamán egyaránt megjárták Hegel és Feuerbach iskoláját. Marx már a „Német ideológiá”-ban, amelyet Engelsz-szel együtt írt, elzárkózik korábbi műveinek némely tétéleitől és kifejezéseitől.⁷⁵⁾ E mellett Marx a tudományos szocializmus kétségkívül legsokeoldalúbb gondolkodója, hisz ezt a tudományt éppen ezért nevezik marxizmusnak. Ez a tény természetesen nyilvánul meg abban a különbségben, amely Marx, illetve Engelsz és Lenin művei között fennáll. Ez utóbbi tény azonban ebben az összefüggésben egyáltalán nem lényeges.

73) Jean Lacroix a már említett „Marxisme, existentialisme, personalisme” c. művében Rem Cantoninak, az „igazhitú olasz kommunistának” arra a tételére hivatkozik, hogy az idealizmus, amely helytelen az ellentmondások világában, helyes lehet az osztály nélküli társadalomban. (77. old.) Sajnos nem áll módunkban leellenőrizni Lacroix állítását, de egészen lehetségesnek tűnik számunkra, hogy a tudat, (mai revizionista abszolutizálása után,) különösen pedig a „csalhatatlan vezetőegénység” mai abszolutizálása után, egy kominformista agyban ilyen következtetés is megszülethet.

74) M. Merleau-Ponty: Sens et non-sens, értekezések és cikkek gyűjteménye, Nagel kiad. Páris 1948, 158. old. Ugyanebben a könyvben a 271. oldalon, a „Marxizmus és a filozófia” c. értekezésben Merleau-Ponty ezt mondja: „Ez a konkrét felfogás, amelyet Marx kritikainak nevez, hogy szembeállítsa a spekulatív filozófiával, ugyanaz, amelyet mások egzisztenciális filozófia néven nyújtanak (philosophie existentielle)”. Mások is tettek kísérletet olyan irányban, hogy Marxot és Kierkegardot közös nevezőre hozzák, mint pl. Emanuel Mounier „Le personalisme” c. írásában. Walter Dirks „A marxizmus keresztény megvilágításban” c. cikkében, Erich Thier a Marx „Nationalökonomie und Philosophie” c. művéhez írt előszavában stb.

75) Marx-Engelsz, Die deutsche Ideologie, 215. old.

Merleau-Ponty szerint az existencializmusnak ki kell egészítenie Engelsz és Lenin marxizmusát, akik állítólag eltérve Marxtól „teljes mértékben tagadják a belső létet”.⁷⁶⁾

Milyen hasonlóság van hát Marx és Kierkegaard, vagy legalább az ifjú Marx és Kierkegaard felfogása között?

Marx és Kierkegaard között mindössze annyi hasonlóság van, hogy ugyanabban a korban éltek, felfogásukat ugyanarra a társadalmi helyzetre alapozták, s mindketten bírálták Hegelt. Azonban Hegel bírálatában már semmi hasonlóság sincs köztük. Kierkegaard Hegel abszolút racionalizmusát és historizmusát bírálta a maga szubjektívizmusa, irracionális és antihistorizmusa nevében. Marx ezzel szemben a materializmus nevében bírálta Hegel idealizmusát, racionalizmusát pedig, illetve annak egyoldalúságát az egyoldalúság túlhaladásának nevében, ami a dialektikus materializmus segítségével lehetséges. Marx bírálta továbbá Hegel idealista historizmusát a materialista historizmus, illetve a történelmi materializmus nevében.⁷⁷⁾ Marx tanítása Hegel tanításának tagadását, de dialektikus tagadását jelenti. Marx nyilvánosan is Hegel tanítványának vallotta magát. Felfedezte Hegel dialektikus módszerének racionalitását magvát, s ezt egész tudományos elméletének alapjává fejlesztette. Hegel korszakalkotó jelentőségű történetiszemlélete, amint Engelsz hangsúlyozza, közvetlen elméleti előfeltétele volt az új, materialista felfogásnak, s kiinduló pontja volt a logikai, vagyis a dialektikus módszereknek.⁷⁸⁾

Marx és Kierkegaard között éppen semmi hasonlóság sincs, s erről bárki meggyőződhet a fentiek alapján, amennyiben egyáltalán jártas a marxizmusban. Sőt, Marx és Engelsz miután elhatározták, hogy materialista történelem-szemléletüket részletesebben kifejtik és ennek céljából megírták a „Német ideológiát”-t, e művet legnagyobb részben a Max Stirner kispolgári individualista felfogásával való vitának szentelték, Stirner felfogása pedig sokban hasonló Kierkegaard felfogásához.

„Az egyedülálló és tulajdona” c. művének címlapja elé ezeket a szavakat írta Stirner: „Ich hab' nein' Sach' auf Nichts gestellt” (Ügyemet a Semmire alapoztam). Az ember Stirner szerint önmagának a teremtménye. A fajta, az *Semmi*. Az ember *eleve szabad*, mert semmit sem ismer el önmagán kívül; nem kell felszabadulnia, mert önmagából indul ki és önmagába tér vissza. Az ember csak annyiban létezik, amennyiben az marad, ami.

76) Sens et non-sens, 154. old. Ilyen és még nagyobb ostobaságokat találhatunk a marxizmusról Sartre-nál is első filozófiai művében a „L'infatigation”-ban (82. old.) éppen úgy, mint a „L'être et le néant”-ban (648. old.). Sartre felhasználja a materializmus Comt-féle sekélyes definícióját, mely szerint az kísérletet jelent a magasabbrendűnek az alacsonyabbrendűből való meghatározására. A „L'existentialisme est un humanisme” c. írásában ilyen megállapításig jut el: „Mindenféle materializmusnak az a következménye, hogy az embereket — magunkat is beleértve — objektumoknak tekintjük, olyan meghatározott visszahatások (reakciók) összességének, amelyek semmiben sem különböznek az asztal, szék, vagy a kő alkotó elemeit jelentő minőségek és fenomenek összességétől”. (65. old.)

77) Marx Károly, Töke, Kultúra kiad, Beograd 1947, I. k. LIV. old.: „Hegel számára a gondolkodás folyamata, amit ő eszme néven önálló szubjektummá is alakít, a valóság demiurgosza (alkotója), s ennek a valóság csak külső megjelenési formáját jelenti. Nálam ellenkezőleg, az eszme világa az ember agyába átvitt és ott átdolgozott anyagi világ.”

78) Marx-Engelsz, válogatott művek, I. k. 347. old.

Mindössze néhány legjellemzőbb tételét említettük Stirnernek, amelyekkel Marx vitába szállt, de ezek egyben azt is bizonyítják, hogy a mai filozófia „új” irányzataiban a marxizmus igen régi elvi ellenfelével van dolgunk.

Marx bírálta a klasszikus polgári materializmust általában és Feuerbach felfogását külön, mert a dolgokat, a valóságot és érzéki szemléletet csak objektum, vagy kontempláció formájában ismeri el és nem az emberi érzékszervek működése, nem gyakorlati alakjában, s nem szubjektíven⁷⁹⁾ Marx azonban távol áll attól, hogy az emberi tevékenységet tisztán a szubjektum abszolút tevékenységeként fogja fel, mint az egzisztencialisták, s hogy ezt a tevékenységet annak a szubjektumnak tulajdonítsa, amelynek „önmagán kívül nincs parancsolója”, s aki „senkire sem támaszkodhat, amikor önmaga felől határoz”.⁸⁰⁾ Az ember Marx számára mindig „az emberek világa, *societas*” volt, amely létrehozza az embert mint embert, s ugyanakkor az embernek a terméke. Éppen ebben nyilvánul meg az idealizmus és a Marx előtti materializmus egyoldalúságának dialektikus felülmúlása. Az ember terméke és része az objektív valóságnak, de ugyanakkor alkotója is, mert céltudatos tevékenységével, saját tudatos termelési és egyéb — társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális — tevékenységével maga teremti. De minden céltudatos tevékenység lehetetlen a társadalmon kívül s azon viszonyok összességén kívül, amelyekben az emberek egymáshoz és a természethez viszonylanak.⁸¹⁾

Az emberi egyéniséget és annak pusztá véletlenszerűségét⁸²⁾ az egzisztencializmus minden törvényszerűségtől elválasztja. Metafizikai módszerrel különválasztja az egzisztenciát az esszenciától, a véletlenszerűt a szükségszerűtől, s ezzel a maga egyéniségének teljes tehetetlenségét fejezi ki a szükségszerűséggel szemben. Marx ezzel szemben az egzisztenciában olyan véletlenszerűséget lát, amelyben megnyilvánul a természet és társadalom szükségszerűsége, s szerinte az egzisztencia valódi szabadsága e. szükségszerűség felismerésén alapszik.

Az a kifogás, amelyet Merleau-Ponty emel a marxisták ellen a „belső lét” elismerésével, illetve tagadásával kapcsolatban, tulajdonképpen régi, elkoptatott és alaptalan érve a marxista-ellenes kritikának.

Minden érzés és minden tudat csak a gondolkodó szubjektum érzése és tudata lehet, s ebben az értelemben minden érzés és minden tudat szubjektív érzés, illetve szubjektív tudat. De ez a tudat az objektív világnak a tudatosodása, illetve ennek a világnak a szubjektumhoz, s a szubjektumnak az objektív világhoz való viszonyának tudatosodása, vagy Lenin szavaival „az objektív világnak szubjektív visszatükröződése”.⁸³⁾

79) K. Marx, Tézisek Feuerbachról, válogatott művek, II. k. 391. old.

80) L'existentiale est un humanisme, 93—94. old.

81) L. Marx: Hegel jogfilozófiájának bírálata, a „Der historische Materialismus c. gyűjteményében, I. k. 263. old. „Nationalökonomie und Philosophie”, 183. old. Tőke, III. k. 709. old.

82) L. a 29. megjegyzést.

83) Materializmus és empiriokriticizmus, 116. old. Ugyanebben a művében Lenin kigúnyolja azokat a kritikusokat, akik a marxizmust azért bírálják, mert a belső létet tagadja: „Emberi, illetve „szubjektív” érzéseken kívül másféle érzések nincsenek is, mert mi az ember és nem az ördög álláspontjáról hozzuk ítéleteinket”. (109. old.) Ugyanezt a kérdést Plechanos is érinti. Az emberi szemléletek mindig „szubjektívek” — hangsúlyozza —, mert objektívek csak a viszonyok lehetnek a társadalomban és a természetben,

Ez a tétel teljes mértékben megegyezik Marxnak azzal az alapvető tételével, amelyen Stirner individualizmusának bírálata alapszik. Ez a marxi tétel összefoglalója lehet az egzisztencializmus marxista bírálatának általában s annak az alapvető egzisztencialista tételnek, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát, s hogy a szubjektumból kell kiindulni.

„Az egyedek mindig és minden helyzetben „önmagukból” indultak ki”, de mivel nem voltak *egyedüliek* abban az értelemben, hogy ne lett volna szükségük semilyen egymásközi viszonyra, s mivel szükségleteiknél, természetüknél és kielégülésük módjánál fogva vonzódtak egymást (nemi kapcsolatok, a javak kicserélése, munkamegosztás), *kénytelenek voltak* különböző viszonyokra lépni egymással. Az egyedek továbbá nem tiszta „Én”-ekként léptek a közösségbe, hanem termelőerők fejlődésének és szükségleteiknek meghatározott fokozatán olyan közösségre léptek, amely a maga részéről ismét meghatározta a termelést és a szükségleteket, s éppen ez az az egyéni viszony, amely megteremtette és naponta alakítja a meglévő viszonyokat. Olyan emberekként léptek kapcsolatba, amilyenek voltak, s „önmagukból” indultak ki — abból, akik voltak — tekintet nélkül arra, hogy milyen volt „éleltszemléletük”. Ezt az „éleltszemléletet”, természetesen még a filozófus fonák felfogását is, csak annak valóságos léte határozhatta meg. E közben okvetlenül megnyilvánul az a tény, hogy az egyed fejlődését az összes többi egyedek fejlődése határozza meg, akikkel közvetve, vagy közvetlenül kapcsolatban van. Az egyedek különböző nemzedékei, amelyek különböző viszonyokra lépnek, összefüggésben vannak egymással, az utódokat fizikai egzisztenciájukban meghatározzák az elődök, s ez utóbbiak átveszik az elődöktől a felhalmozott termelőerőket, az egymásközi kapcsolatok formáit; az elődök tehát az utódok egymásközi viszonyát is meghatározzák. Nyilvánvaló, tehát, hogy van fejlődés és hogy az egyed története nem választható el az elődök és kortársak történetétől, hanem az elődök és kortársak története meghatározza az egyedek történetét.”⁸⁴⁾

Szemünkre vethetik, hogy az egzisztencializmus ellenében mi is a száz éves marxi tételekre támaszkodunk. Egyáltalán nem fontos azonban, hogy valamely tétel új, vagy régi, csak az, hogy helyes-e, vagy nem. Az a tétel, hogy a marxisták „teljesen tagadják a belső létet”, régi is és helytelen is. Az a tétel azonban, amely leszögezi, hogy az egzisztencialistáknak és más szubjektív idealistáknak a saját „Én”-ről, mint abszolút forrásról szóló tétele egyoldalú, korlátozott és helytelenül tükrözi a valóságot, szintén régi tétel, de helyes és a kérdés *lényegébe* vág.

Ezt a kérdést szerintünk így kell feltenni — annál is inkább, mert nálunk is vannak még mindig és még lesznek is olyan írók, kritikusok — egyszerűen — emberek, akik felületesen, vagy sehogyan sem ismerik a marxizmust, s ezért hajlandók elavult filozófiai rendszernek minősíteni és elragadtatni magukat az

amelyek ezekben a szemléletekben megnyilvánulnak, de a szemléletek nem. (L. A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez, Kultúra kiad. Beograd, 1948. 205. old.)

⁸⁴⁾ Marx-Engels, Die deutsche Ideologie, 416. old.

első olyan irányzattól, amelyet a marxizmus „kiegészítése”-ként, vagy „új”, „időszerű” felfogásként ajánlanak nekik. Az ilyen irányzatok pedig csak a régi tételeknek bizonyos mértékig újszerű megfogalmazása tekintetében újak.⁸⁵⁾ A folyóirataink, irodalmi mellékleteink és kritikánk hasábjain is meg-megnyilvánuló „időszerű” felfogásokban csak azok találhatnak valami újat, akik számára teljesen ismeretlen az az eszmei harc, amelynek folyamán a dialektikus materializmus kialakult és tökéletesedett.

Vannak, akik így érvelnek: vessük el Sartre és a többi egzisztencialista filozófiai tételeit, amelyek a marxista bírálattal szemben tarthatatlanoknak bizonyulhatnak, de Sartre, Camus, Simone de Beauvoir és a többiek akkor is megmaradnak mint írók, sőt a világ jobban is ismeri őket íróknak, mint filozófusoknak.

Itt azonban éppen arról van szó, hogy az egzisztencialista irodalom nem választható el az egzisztencialista filozófiától. E kettőt maguk az egzisztencialista írók is elválaszthatatlannak tartják. Merleau-Ponty „A regény és a metafizika” c. értekezésében az állítja, hogy csak a fenomenológiai és az egzisztencialista filozófia kialakulása tette lehetővé a filozófia és irodalom szoros összekapcsolódását.⁸⁶⁾ A korábbi filozófia, amely a fogalmak osztályozása segítségével akarta felfogni a valóságot és az emberi életet, amely az „eredeti szubjektivitást” szociológiai és pszichológiai kategóriákba igyekezett besorítani — az a filozófia nem kapcsolódhatott össze az irodalommal. Az irodalomnak csak az a filozófiai felfogás felel meg, amely nem törekszik a valóság értelmezésére, sem a „lehetőségek feltételeinek” kutatására, hanem „olyan kapcsolatot teremt a világgal, amely megelőz mindenféle felfogást a világról”.⁸⁷⁾

Csak az a tiszta és eredeti szubjektum képes a jelenségeket felfogni úgy, ahogyan azok közvetlenül és intuitív adva vannak a számára, amelyet semmi sem feltételez, s amely mentes mindenféle társadalmi „elfogultságtól”. Ilyen eredeti szubjektivitással pedig csak a művész és az egzisztencialista filozófus rendelkezik. Egyik is, másik is az egyesnek, a véletlenszerűnek és az egyszerűnek a metafizikájával foglalkozik, vagyis olyan igazságokkal, amelyek absztrakt egyenértékét egyetlen filozófus sem képes megadni. Az emberi létezés metafizikáját nem olyan valamiben keresik, amely fölötte áll és meghatározza, hanem éppen abban, amit semmilyen okoskodással nem lehet átfogni, tehát az egyesben, a véletlenszerűben, az egyszerűben, vagyis magában az emberi létben és annak szeretetében, gyűlöletében, egyéni és kollektív történéseiben. Az emberi létezés metafizikáját egyszerűen az önmegvalósulásban keresik, ami nem szorítható bele semmilyen eleve meghatározott társadalmi-gazdasági, lélektani, erkölcsi stb. fogalmakba.

Az egzisztencializmus és az irodalom egyaránt amorális. A világnak önmagában, ahogyan az számunkra közvetlenül megnyilvánul, semilyen erkölcsi jelentősége és értelme nincs. Az eredeti szubjektivitást, amely e világ „felé tart” szintén nem határozza meg semmi sem tehát valamely létező társadalmi er-

⁸⁵⁾ A „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében Lenin egyik helyen megjegyzi, hogy a „hívatásos filozófusok nagyon szeretik a terminológiában és a bizonyítási eljárásban eszközölt kisebb változtatásokat eredeti rendszereknek nevezni” (105. old.). Ez a megállapítás különösen nagyon találó a mai fenomenológiai „tárgyméleti” és egzisztencialista „iskolákra”.

⁸⁶⁾ Sens et non-sens, 54. old.

⁸⁷⁾ U. o. 55. old.

kölcs sem. Morális értékek csak olyan értelemben léteznek, amelyet a szabad szubjektum, a szabad szubjektivitás hordozója tulajdonít a világnak.⁸⁸⁾

Az egzisztencializmusnak és a fenomenológiának az irodalomra gyakorolt hatásáról Merleau-Ponty az előbb említett értekezésében a következőket emeli ki:

„Az irodalom és a filozófia feladata többé nem választható el egymástól. Ha a szót átadjuk a gyakorlati tapasztalatnak és megmutatjuk, hogyan menekül a tudat a valóságba, akkor többé nem képzelhetjük be magunknak, hogy elérhetjük kifejezéseink tökéletes érthetőségét. A filozófiai kifejezés éppen olyan kétértelmű lesz, mint az irodalmi, míhelyt a világ úgy teremtődött, hogy egyes esetekben csak „történések”-ben fejezhető ki és csak mutatójával mutatható meg. Ezentúl nemcsak hybrid kifejezési móddal fogunk találkozni, hanem a regény és dráma egyre inkább metafizikai lesz, anélkül, hogy egyetlen szót is használnánk a filozófia szótárából. Másrészt a metafizikai irodalom bizonyos tekintetben szükségszerűen amorális lesz, mert nincs többé olyan emberi természet, amelyre támaszkodhatna. A metafizikai elem betörése levegőbe röpi az ember minden tetteiben mindazt, ami csupán „régí megszokás” volt.⁸⁹⁾

Az egzisztencializmus egész szubjektív-idealista egyoldalúsága az irányzat esztétikai elméleteiben is megnyilvánul. Az egzisztencializmus u. i. elvet minden olyan irodalmat, amely az embert társadalmilag, fizikailag vagy lélektanilag meghatározott lénynek ábrázolja.

Simone de Beauvoir az irodalomról és metafizikáról írt cikkében megállapítja, hogy a regénynek az a feladata, hogy az olvasó szabadságához forduljon. E törekvéshez híven annak a véleményének ad kifejezést, hogy az irodalmi alkotás hőse, amennyiben azt az író valamely meghatározott jellem korlátai közé szorítja s azután egy lélektani törvénynek megfelelően fejleszti tovább, amelyhez az író ragaszkodik, akkor az ilyen hős elveszti egész szabadságát és áttekinthetetlenségét.⁹⁰⁾ Ugyanilyen elképzelés alapján követeli Sartre az írótól, mutassa meg az olvasónak, hogy sorsáért és helyzetéért kizárólag ő a felelős. Mutassa meg az olvasónak, hogy milyen romlott, gyáva, gyenge, puhány stb.; mert saját tetteivel ilyennek alkotta magát.⁹¹⁾

Ahogy az egzisztencialisták, azt tartják magukról, hogy a filozófiában felülmúlták a materializmust és az idealizmust, ugyanígy azt is állítják, hogy az irodalomban is felülmúlták mind a „társadalmi”, mind pedig a „pszichológiai” regényre jellemző egyoldalúságokat.

Kétségtelen, hogy a regény „társadalmi” és „pszichológiai” regényre való felosztása önkényes eljárás; az író beállítottága pedig egyik vagy másik „irányzatra” a kettő közül, tulajdonképpen az író egyoldalúságát és korlátoltságát bizonyítja, mert ezzel elválasztja a „társadalmi” a „lélektanitól”. U. i. nem létezik olyan irodalom, amelynek nem a *társadalomban élő gondolkodó ember*, s nem a társadalomnak az emberhez, illetve az embernek a társadalom-

88) Sartre, L'existentialisme est un humanisme, 89—90. old.

89) Sens et non-sens, 55—56. old.

90) Simone de Beauvoire, L'existentialisme et la sagesse des nations, Nagel kiad. Páris, 1948, 113, 123. old.

91) L'existentialisme est un humanisme, 59—60. old.

hoz való viszonya lenne a tárgya. Csupán az emberi és társadalmi lét egyik vagy másik tulajdonságának eltúlozásáról lehet szó. Szó lehet továbbá olyan törekvésről, hogy a társadalmi valóságot és magát az emberi létet az élet egyetlen — többé-kevésbé mellékes — tényezőjének kizárólagos működésére, vagy valamely — „ősemberi”, vagy „ősállati” stb. — irracionális szárnypróbálgatásra vezesse vissza.

Jogosan kételkedhetünk abban, hogy az egzisztencialisták metafizikai regénye — a „szorongás”, „lázadás” „halálfélelem”, „hatalomvágy”, az egyén „önmagától való menekülése” az „abszolút felé való törekvés” stb. az alapja — nőhet túl a társadalmi és pszichológiai regényen. Sartre és Simone de Beauvoir szerint az itt felsorolt fogalmaknak és érzelmeknek a regények társadalmi-lélektani típusait kell helyettesíteniök.⁹²⁾

Noha az egzisztencialisták kizárták Bergson azoknak a filozófusoknak a sorából, akik az irodalommal közvetlenül kapcsolatba kerülhetnek, mégis az abszurdumig eltúlozták legfőbb esztétikai tételüket, amely így hangzik: „A művészet szakítást jelent a társadalommal és visszatérést az egyszerű természethez”.⁹³⁾

Az egzisztencializmus tovább fejleszti a romantikus és újromantikus művész-kültuszt, mint az objektum és szubjektum egységének idealista felfogás szerinti megtestesülését, az objektum közvetlen, intuitív megismerésének értelmében. Az egzisztencialisták szerint az embernek, mint teljesen szabad és független szubjektumnak az élete a művészi alkotás folyamatához hasonlít⁹⁴⁾ a maga szabad és semmilyen külső motívumok által meg nem határozott választásaival, amelyek ennél fogva csak intuitívek lehetnek, s végül a maga önmegvalósításával és önmagának túlhaladásával. Amíg azonban az ember szakadatlanul az önmegvalósulásra törekedve sohasem valósítja meg véglegesen a maga lényegét, mert lényegének megvalósulásával, vagyis életének befejezésével megszűnik szubjektum lenni és tiszta objektum lesz, addig a művészi alkotásban a személyiség teljesen megvalósul, tetteivel meghatározást nyer és sorsa véglegesen kialakul.⁹⁵⁾

A művész az emberi önmegvalósulás legmagasabbfokú megnyilvánulása. A művész alkotása olyan megismerésnek a terméke, amely mélyebb a racionális érzéki megismerésnél; adatai hozzáférhetetlenek és nem vethetők alá érzéki és értelmi ellenőrzésnek.⁹⁶⁾

92) L'existentialisme et la sagesse des nations, 120—121. old.

93) Bergson, Le rire, PUF kiad. Páris, 1950, 131. old.

94) L. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, 75. old. L'homme revolté, 322. old.

95) Camus, Le muthe de Sisyphe, 158. old.

96) Az ilyen teljes mértékben marxista-ellenes, szubjektívista elméletek nálunk is visszhangra találnak némely irodalom-kritikai cikkben és kiadványban, s ennek külön értekezést kellene szentelni. Ezek az elméletek szolgálnak a művészek különböző monopolisztikus törekvéseinek alapjául, és táplálják bennük az amúgyis gyakori kritikátlanságot saját tehetségük megítélésében, a társadalom iránti felelőtlenséget, s azt a felfogást, hogy a kritika nem emelkedhet fel az ő művészetük magasságáig. E felfogások szerint a művész a szellem arisztokratája, aki a régi feudális szokás szerint csak magához méltókkal érintkezik, csak azoknak tartozik felelősséggel, s ilyenformán egyedül tőle függ, hogy kit fog elismerni magával egyenlőnek.

Az egzisztencialista irodalom kifejezetten tételek feldolgozását jelenti. Ezekben a művekben minden az egzisztencializmus tételei szerint végződik, s maguk a tételek is számtalanszor ismétlődnek. Így pl. a Sartre-féle „fenomenológiai lételmélet”, amely a „Lét és nem lét” c. művéből ismeretes, megtalálható „Az éremlygés” c. regényében is. A „Legyek” c. drámában Aischylos ősi Oresztesze meggyőződéses egzisztencialistává válik és sorban ismétletgeti Sartre tételeit. „Az ördög és a jóisten” c. művében Goetz von Berlichingen ugyanígy a fenomenológia és az egzisztencializmus filozófusa lesz és arról elmélkedik, hogy a másik ráerőszakolja a magában lerakódott szellemi rétegeződést s ezzel elzárja előle a közvetlen megismerés útját. Az embernek mindig egyedül kell határoznia; ha a társadalmi erkölcsök mértékei szerint határoz olyan eredményekhez jut, amelyek egyenes ellentétben vannak azzal, amivé lenni akar. A „Betett ajtó” c. drámában a „Lét és nemlét” harmadik tételét dolgozza fel.

„A piszkos kezek”, valamint „Az ördög és a jóisten” c. műveknek az a rendeltetésük, hogy alátámasszák az erkölcsnek intencionális erkölcsként való egyoldalú egzisztencialista felfogását. A tájékoztatóirodás gyakorlat általánosítása alapján az egzisztencialisták ez utóbbi tételt a munkásmozgalom összes képviselőire, a történelem minden forradalmárjára alkalmazzák. „A piszkos kezek”⁹⁷⁾-ben a megszállókkal együttműködő herceg szájába ilyen meglepő és csodálatos megállapításokat ad Sartre: „az ellenség tetteit a második világháborúban ugyanolyan mértékkel kell mérni, mint saját tetteinket, mert megessik, hogy „hazájukhoz egyaránt hű és egyaránt becsületes embereket pillanatnyilag elválasztja az, hogy feladatukat különbözőképpen fogják fel.”

Az itt megnyilvánuló kiúttalanság és reménytelenség egyenes arányban áll azzal az igénnyel, amelyet e felfogás hordozói az önmegvalósításra támasztanak.

Nagyrészt ugyanígy tételek feldolgozását jelentik a többi egzisztencialisták irodalmi alkotásai is.

Éppen azért, mert az egzisztencializmus egész irodalma elválaszthatatlan a filozófiától, nem is mérhető kizárólag az irodalomkritika mértékeivel. Az egzisztencialista irodalom áttekinthetetlen, akárcsak a filozófia. Ezért, ha ál-

97) J. P. Sartre, *Les mains sales*, Gallimard kiad. Páris, 1948, 149. old. Intencionálisnak az olyan erkölcsi felfogást tekintjük, amely szerint egy tett megítélésénél annak a szándéka a döntő tényező, aki azt végrehajtotta. Ez a felfogás megfelel ennek az egzisztencialista tételnek: „Én az vagyok, ami lenni akarok”. Az erkölcsnek, mint a következmény erkölcsének felfogásán az olyan felfogást értjük, amely szerint valamely tett megítélésénél a tett következménye a döntő. A mai tájékoztatóirodás elméletben a következmény erkölcsének felfogása azonos a jezsuita erkölcsi felfogással, amely szerint „a cél szentesíti az eszközt”, s amelyet a marxizmus elvet. „Az a cél, amely aljas eszközökkel valósul meg, nem lehet jó cél” — állapította meg Marx még 1842-ben s e mellett is maradt (L. Marx-Engelsz művei, I. k. 170. old. oroszul). Az egzisztencialisták felfogása szerint pl. a megszállókkal együttműködő árulókat csak azért ítélnék el, mert tévedtek, de meg kell engednünk, hogy szándékuk tiszta volt. Az ő tetteikről egészen másképpen ítélnék, ha nem győzött volna a Hitler-ellenes koalíció. Itt az egzisztencialisták azt bizonyítják, hogy az ő gyakorlati filozófiájuk tulajdonképpen pragmatizmus. Ilyen erkölcsi felfogás hatja át Sartre-nak a „Bűnös bölcsék vagy bűnös nyulak” c. cikkét is, amelyet Dalmasnak a „jugoszláv kommunizmusról” írt könyvéhez írt bevezetőnek.

talában az egzisztencializmusról s azokról elmélkedünk, akik ezt az áttekinthetetlenül előnyként hangsúlyozzák, Descartes szavai jutnak eszünkbe arról az emberről, aki „a vakhoz hasonlít, aki a sötét pince legsötétebb zugába igyekszik, becsalni ellenfelét, aki lát, hogy egyenlő félként küzdhessen vele.”⁹⁸⁾

Az egzisztencializmus objektív *társadalmi* jelentősége éppen abban van, hogy az élő valóság égető kérdéseiről igyekszik elterelni a figyelmet s a „belső létre” irányítani; a társadalmi lét összes kérdéseit a „szubjektivitás” kérdéseire és a szubjektum irracionális „választásainak” metafizikájára igyekszik korlátozni. Ennek azonban *szubjektív* oldala is van, gyakorlati jellegű filozófiai, de mindenekelőtt politikai következtetés származik belőle: az irracionális egzisztencialista „választások” metafizikájával megalapozni és megindokolni a kispolgári állhatatlanságot és ingadozást, aminek legjellegzetesebb képviselője maga Sartre.



A mai valóság, amelyben élünk bővelkedik új problémákban. Hazánkban nincs egyetlen társadalmi osztály, vagy réteg sem, amely az új viszonyok kialakulása folyamán ne menne át lényeges változásokon. Mivel pedig társadalmi osztály, illetve réteg nem létezik az élő egyéneken kívül, hanem azok alkotják, azért a mi társadalmunk egész kérdés-komplexuma egyben az egyedek egyéni problémája is; olyan kérdések ezek, amelyek hatékonyan beleszólnak az egyének mindennapi életébe is.

Egyáltalán nem csodálatraméltó, hogy ilyen korszakban és ilyen körülmények között némelyek ott keresik saját egyéni problémáik megoldását, ahol semmiképpen sem találhatják meg. Innen van az, hogy némelyek a mai filozófiai és művészeti dekadencia divatos irányzataiban keresik az „időszerűt”, az „új”-at. Ezzel a kereséssel a mi értelmiségünk egyes körei is foglalkoznak, főleg az ifjú irodalmárok. Mindamellet, hogy ebben az esetben társadalmilag indokolt keresésről van szó, tévedés lenne azt hinni, hogy itt minden esetben szocializmus-ellenes állásponttal állunk szemben. Itt legnagyobb részben olyan emberekről van szó, akik kellő ideológiai felkészültség híján, nagyjelentőségű társadalmi változások közepette olyan problémákkal találták magukat szemben, amelyek sokkal nehezebbeknek bizonyultak, mint ahogy ők azt valaha is hihették és képelték volna. Ezek az emberek egész sor olyan kérdésre keresnek választ, amelyek nyugtalanítják őket, s amelyeket a mi kritikánk és publicisztikánk nem világított meg eléggé a marxizmus szempontjai szerint és emléletileg nem adott feleletet rájuk. Ők keresnek valamit — hogy Lenin szóhasználatával éljünk — s nem tudják, hogy ugyanakkor őket is keresik, hogy a társadalmi reakció legkülönbözőbb színezete igyekszik kihasználni áldatlan ideológiai helyzetüket s felhasználni saját pozícióinak megszilárdítására a szocializmus elleni harcában.

Az új világ építéséhez kevésbé járulhat hozzá ma, mint bármikor az olyan tudat, amely minden létező dolog abszolút forrásának tartja magát. Gyilász elvtárs alábbi szavai a lényegét érintik annak a kérdésnek, hogy mi a társadalmi jelentőségük a különböző szubjektivistáknak mai társadalmi valóságunk szempontjából:

„Csak az olyan tudat képes feltárni saját függőségének törvényeit, amely tudatában van e függőségének, csak az ilyen tu-

⁹⁸⁾ Értekezés a módszerről, 56. old.

dat tárhatja fel az objektív valóság törvényszerűségeit és játszhat fontos szerepet a valóság változásában".⁹⁹⁾

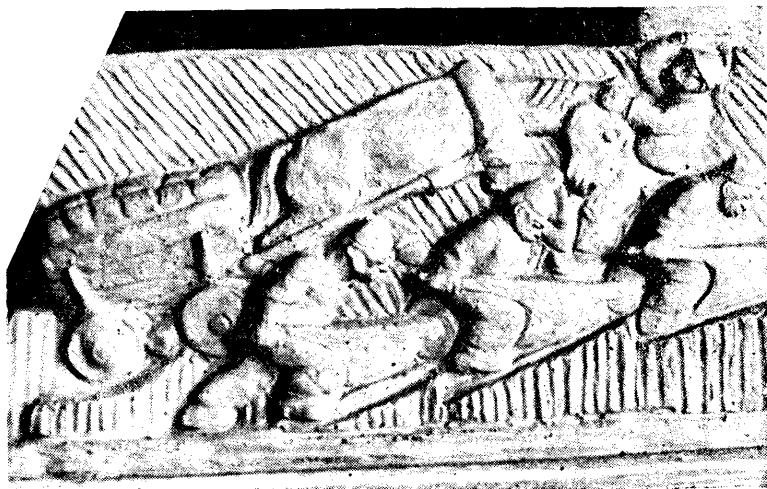
Éppen erről is van szó. Az átmeneti korszak kérdéseinek megoldásához csak tudományos módszerekkel lehet hozzálátni. Azok az emberek, akik tudatosan építik a szocializmust, minden új jelenség okát *magában a valóságban* keresik, korunk társadalmi változásaiban, vagyis igyekeznek egyre mélyebbre hatolni a mai társadalmi változások lényegébe. Éppen ilyenmódon lesznek egyre szabadabbak: a változások új törvényszerűségeit felfedve, Marx tanításait tovább fejlesztve, saját felfogásuk helyességét a gyakorlatban ellenőrizve, vagyis saját gyakorlati forradalmi tevékenységük folyamán.

Ilyen szempontból, tehát a mi társadalmi felfogásunk valódi fejlődése szempontjából, fontos az elvi ideológiai harc az egzisztencializmus és a mai szellemi élet hasonló szubjektivista és individualista jelenségei ellen.

(Fordította: Juhász Géza)

Borisz Ziherl

⁹⁹⁾ L. Nova Misso, 1. sz. 59. old.



Bezerédy Lajos:

Gátépítés (részlet)