

# *Szocializmus*

és

# *Anarchizmus*

STIRNER - PROUDHON - BAKUNIN - AZ EPIGONOK

PLECHANOFF GYÖRGY

FEJTEGETÉSEI ALAPJÁN KÖZLI

D<sup>R</sup>. SZIRÁNYI LÁSZLÓ

BUDAPEST

A „NÉPOLVASÓTÁR” IRODALMI VÁLLALAT KIADÁSA.

1897.

# TARTALOM.

	Lap
I. Az utópisztikus szocializmus álláspontja	5
II. A tudományos szocializmus álláspontja	4
III. Az anarchizmus álláspontja	18
1. Stirner Miksa	18
2. J. P. Proudhon	27
3. Bakunin Mihály	44
4. Az epigonok	58
VI. Az anarchisták taktikája	67

## I.

### **Az utópisztikus szocializmus álláspontja.**

A XVIII-ik század francia materialistái mellett, hogy kérérelhetlen harcot viseltek mindama aljasságok ellen, amelyek Franciaországot leigázták, tudvalevőleg arra is ráérték, hogy kutassák az úgynevezett tökéletes törvényhozást. Kutatták ugyanis a lehető legjobb törvényhozást, amely minden emberi „lénynek” a boldogság legnagyobb mérvét biztosítsa és amely éppen azért legyen minden létező társadalomban meghonosítható, mert tökéletes és következésképp a „legtermészetesebb” törvényhozás.

Nolbach és Helvetius műveiben tekintélyes részt foglaltak el a „tökéletes törvényhozásról” írott elmélekedések.

Másrészt századunk első felének szocialistái szörnyű buzgósággal, példátlan fáradhatatlansággal kutatták a felállítható szociális szervezetek legjobbját, a leg-tökéletesebb társadalmi szervezetet. Kiválóan jellemző vonásuk ez, amelyben megegyeznek a múlt század francia materialistáival. És elsősorban ez a közös vonás, amely jelen tanulmányunkban figyelmünket igénybe fogja venni.

A tökéletes társadalmi szervezet, vagy ami ugyanaz,

a lehető legjobb törvényhozás problémájának kutatásához okvetlenül szükséges az a kritikai mérték, amelynek segítségével a különböző törvényhozásokat egymással össze-; hasonlíthatjuk. S ez a kritikai mérték csak egészen különleges természetű lehet. Mert itt valójában nem a „relatív” jobb, vagyis az adott viszonyok mellett jobb, vagy legjobb törvényhozásról van szó. Abszolút tökéletes törvényhozást kell keresnünk, olyat, amelynek kitűnt volna sem időtől, sem körülményektől nem függ.

A történelemtől magától tehát el kell tekintünk, mert abban minden relatív, mert abban minden aj időtől, a helytől és a körülményektől függ. Ámde mi lesz vezérfonalunk „törvényhozói” kutatásainknál, hogyha *A* emberiség történetétől eltekintünk? Megmarad az ember» ség, az ember általában, az emberi természet, amely-; nek csak megnyilatkozása a történelem.

Tökéletes törvényhozás, a lehető törvényhozások! legjobbjja az, amely az „emberi természetnek” legjobban megfelel. És nagyon lehetséges, hogy bár bírjuk ezt az ismérvet, fogyatékos „megismerésünk” és logikánk következtében mégsem fogjuk megoldhatni a legjobb társadalmom problémáját.

Tévedni emberi dolog, de kétségtelen, hogy a prof-blemát meglehet oldani, és hogy a tökéletes törvényhozást, a tökéletes társadalmi rendet meglehet találni hogyha az „emberi természetre” támaszkodunk.

A szociális tudomány terén ez volt a francia materialisták nézete.

Az ember – úgy mondták – érző és gondolkozó lény, kerüli a fájdalmas és keresi a kellemes érzések és van elég esze hozzá, hogy megismerje, mi a hasznos és mi a káros. Ezen alapelvekből kiindulva, a legjobb törvényhozás kutatásánál egy kis gondolkodással és jóakarattal alaposan megokolt, szigorú és megczáfolhatatlan következtetésekre juthatni, akár csak a matematikában

Így például Condorcet késznek nyilatkozott arra, hogy a józan erkölcs valamennyi elveit levezeti ama egyszerű, alapvető igazságból, hogy az ember „érző” és „gondolkozó” lény.

Talán felesleges is megjegyeznünk, hogy Condorcet csalódott. Ha a bölcészek kutatásaiknál bár megczáfolhatatlan, de relatív értékű következtetésekre jutottak is, ez onnan van, mert az „általános emberi természet”-et, elvont kiindulási pontjukat észrevétlenül elhagyták és az akkori harmadik rend kisebb, vagy nagyobb mértékben idealizált természetére támaszkodtak. Az olyan ember pedig társadalmi környezetétől igen pontosan megszabott módon „érett” és „gondolkozott”. Természete volt, hogy ragaszkodjék a polgári tulajdonhoz, a képviseleti kormányhoz, a szabad kereskedelemhez („laisser faire, laisser aller”, ezt kiáltotta szünet nélkül ennek az embernek a „természete”).

A francia bölcészek szemei előtt tehát valóságban mindig csak a harmadik rend gazdasági és politikai szükségletei lebegtek. Ez volt tényleges kiindulási pontjuk. Azonban csak öntudatlanul éltek vele, és az elvont fogalmak birodalmában végzett nagy körúton át jutottak vissza hozzá. Tudatos eljárásuk azonban mindig csak az „embéri természet” és az ezzel összefüggő társadalmi és politikai berendezések körül forgott.

Kezdetben a szocialisták is így jártak el. Morelly a XVIII-ik század gyermeke, hogy „megőrizzen a véget nem érő üres kifogások sokaságaitól” a következő, változhatatlannak kijelentett elvet állítja fel: „az erkölcsi rendben a természet egyetlen, állandó, változatlan . . . s törvényei mindig egyformák maradnak” és „mindaz, ami a vad és a civilizált népek erkölcsi között fennálló különbségre nézve felhozható, nem bizonyíthatja be azt, hogy az emberi természet változó,” legfeljebb is csak azt bizonyítja, hogy „egyes nemzetek idegen véletlenek

következtében a természet törvényeit odahagyták, mások pusztán szokásból bizonyos pontokban híveikül megmaradtak, végül mások néhány mesterkéltnél törvény alapján, amelyek ezen természettel nem egészen ellenkeztek, alárendeltjeik lettek, egyszóval, hogy „az ember elhagyja ugyan az igazságot, de maga az igazság sohasem szűnik meg.”

Fourier az emberi szenvedélyekből indul ki. Owen; Robert kiindulási pontját az emberi jellem képződéséről táplált bizonyos elméletek képezik.

S a i n t-S i m o n, akinek már van érzéke az emberiség történelmi fejlődése iránt, mégis mindig visszatér az emberi természethez, hogy a fejlődés törvényeit megmagyarázza. A saint-simonisták ki is jelentik, hogy az ő bölcsészetük „az emberi természetnek egy új felfogásán alapszik”.

A különféle iskolák szocialistái csak az emberi természet felől táplált véleményeik különböző volta miatt viseltek hadat egymással és mindannyian meg voltak arról győződve, hogy a társadalmi tudománynak más alapja nincs és nem is lehet, mint éppen az emberi természet helyes felfogása. E tekintetben semmiben sem különböztek a tizenharmadik század materialistáitól s-a fennálló társadalom kritizálásánál változatlan mértékük mindig csak az emberi természet maradt és ebből indultak ki, ha kutatták, hogy milyennek kell lenni egy tökéletes társadalmi szervezetnek.

Morellyről, Fourierről, Saint-Simonról és Owenről ma már tudjuk, hogy utópista szocialisták voltak. S miután valamennyiüknek közös, általános alapnézetét ismerjük, pontosan meg is mondhatjuk, hogy mi az utópisztikus szempont. Annál is inkább hasznos lesz ez, mert a szocializmus ellenségei az utópista kifejezést gyakran használják, a nélkül, hogy tudnák, mit jelent.

Utópista mindenki, aki egy tökéletes társadalmiszervezetre törekszik és e mellett elvont elvből indul ki.

Az elvont elv, amely az utópistáknál kutatásaik kiindulási pontját képezte az emberi „természet” volt. Egyébként voltak utópisták, akik ezt az elvet, az abból levont fogalmakkal, közvetve (indirekt) alkalmazták. Például, a társadalom ideális szervezete, a „tökéletes törvényhozás” kutatásánál kiinduló pontok lehetnek az általános „emberi jogok”. Ámde világos, hogy ez a fogalom is az „emberi természet” elvéből következik.

Az is világos, hogy lehet valaki utópista, anélkül, hogy szocialista lenne. A XVIII-ik század francia materialistáinak polgári irányelvei különösen kitűnnek a tökéletes törvényhozásra vonatkozó elmékedéseiknél. Ez azonban semmiben sem változtatja meg eme kutatások utópisztikus természetét. Láttuk, hogy az utópista szocialisták eljárása semmiben sem különbözik Holbach és Helvetius, a francia forradalmi burzsoázia eme két előharczosának eljárásától.

Tovább megyek. A „jövő zenéjét” meglehet vetni, meggyőződés lehet az, hogy a fennálló szocialis világ, amelyben szerencsések vagyunk élni, a lehető szocialis világok legjobbja, s daczára mind ennek a „szocialis test épülete és életműködése” ugyanazon szempontok szerint mérlegelhető, amelyekből az utópisták indultak ki.

Ez ellentétesnek látszik, pedig nagyon igaz. íme egy példa, amely bizonyítja:

1753-ban jelent meg Morelly következő című műve: „Az úszó szigetek, vagy a híres Pilpai Basiliáde”-ja, indusból fordítva. Az akkori időkben egy folyóirat, a „La bibliothéque impartiale”, (a pártatlan könyvtár), a szerző kommunisztikus eszméit a következőképpen czáfolta:

„Eléggé tudjuk, hogy az efajta spekulációk legszebbje és kivitelüknek lehetősége közt, milyen nagy a

különbség. Elvben képzelhetők olyan emberek, akik hozzá-simulnak minden berendezéshez és a törvényhozók néze-teit egyenlő buzgósággal támogatják; mihelyt azonban az elveket valóra akarjuk váltani, olyképp kell felhasználnunk az embereket, a milyenek valójában, vagyis: tanulásra nem hajlók, lusták és valamely erős szenvedély rabjai. Az egyenlőség elve különösen ellenkezik az ember jellemével; az emberek a szolgaságra, vagy a parancsolásra születnek, bármely középút terhükre van.”

Az emberek tehát vagy a szolgaságra, vagy az uralkodásra születnek. Nem kell tehát fölötte csudálkoznunk, hogyha a társadalomban urakat és szolgákat látunk; az emberi „természet” az, amely ezt így akarja. A „Pártatlan könyvtár”, teljes joggal vetette el a kommunista elmékedéseket, mert az ő kiindulási pontja az utópista Morellyével közös volt, tudniillik „az emberi természet.”

Ne mondja nekünk azt senki, hogy az a folyóirat bizonyító eljárásában nem volt őszinte és csak azért hivatkozott az „emberi természetre”, hogy a kizsákmányolóknak, azoknak javára, akik „parancsolnak” valamit mondjon. Őszintén-e, vagy hamisan-e, ne kutassuk, mert tény az, hogy a „Pártatlan könyvtár” amaz idők íróinak közös álláspontjára helyezkedett, amikor kritizálta Morellyt, mert mindannyian a különbözően felfogott emberi természetre hivatkoztak, egyedül a visszamaradtak, egy elmúlt idő élő árnyai, hivatkoztak tovább is „Isten” akarására.

Tudjuk, hogy a XIX-ik század elődjétől örökölte, az emberi természetről szóló ezen kiindulási pontot; az utópista szocialistáknak nem volt más theóriájuk.

Saint-Simonnak, ennek a mindent körülölelő tudású, zseniális embernek a példája a legvilágosabban mutatja, hogy mennyire szűk és elégtelen ez a szempont és hogy | mily kibontakozhatatlan ellentétekbe vitte azokat, akik



hittek benne. Saint-Simon a legmélyebb meggyőződés hangján mondja nekünk: „A jövő egy sornak utolsó pontjaiból áll, amely pontok előzői a múltat adják. Ha egy sornak első pontjait alaposan tanulmányoztuk, könnyű a következőknek a megállapítása. Egyszóval: ilyenképpen a helyesen tanulmányozott múltból könnyen következethetünk a jövőre. Ez annyira igaz, hogy az első pillanatban azt kérdezzük magunktól: miért számítanak egy ilyen embert, akinek annyira tiszta fogalmai voltak a történelmi fejlődés különböző korszakainak összekötő kapcsairól, az utópisták közé? Ha azonban közelebbről tanulmányozzuk Saint-Simonnak történelmi eszméit, láthatjuk, hogy ez az elnevezés nem minden jog nélkül lett osztályrésze.

A jövő a múlt folytatása, az emberiség történelmi fejlődése törvényszerű, következetes alakulás. Ámde hol az a rugó, az az erő, amely az emberi nemet mozgatja, amely egyik fejlődési magaslatról a másikra viszi? Miben állhat ez az erő? Hol kell azt keresnünk? – Itten tér vissza Saint-Simon is az utópisták közös kiindulási pontjára, az emberi természetre. Szerinte a francia forradalomnak alapoka az erők változása volt az anyagi és a szellemi téren; s hogy helyesen vezessék és megfelelően intézzék, szükséges lett volna a túlsúlyt nyert erőket, egyenes politikai tevékenységre szorítani. Más szavakkal, az „iparosokat” és a „tudósokat” egybe kellett volna hívni, hogy olyan politikai rendszert dolgozzanak ki, amely az új szociális helyzetnek megfelelő legyen. Ez nem törtévény meg, a forradalom, amely helyesen kezdődött, rögtön azután hamis útra lőn terelve: mert a „jogászok” és a „metafizikusok” lettek a helyzet urai. Hogyan magyarázza ez a történelmi haladást? „Az ember természetében rejlik,” – mondja Saint-Simon –, hogy egyik elvről a másikra, bizonyos összekötő közép-kapocs nélkül nem megy át. Ez a törvény még erősebb a különböző poli-

तिकai rendszereknél, amelyeken keresztül kényszeríti az emberi nemet a civilizáció természetes meneté.”

Ebből is láthatjuk, hogy Saint-Simon „történelmi pontsorozata” alapján véve semmit sem magyaráz, mert szerinte előbb szükséges, hogy az megmagyaráztassék és hogy ezt tehesse, kénytelen az elkerülhetetlen „emberi természethez” fordulni, vagyis ki kell sütnie, hogy a francia forradalom azért tért arra az útra, mert az emberi természet ilyen, vagy olyan.

A kettő közül csak egy lehet igaz. Vagy igaza van Morellynek, hogy az emberi természet „változhatatlan” és akkor a történelem, ebből kiindulva, nem magyarázható, mert hisz a történelem azt bizonyítja, hogy az ember viszonya a társadalomhoz egyre változik, vagy pedig változik az emberi természet, aszerint, amilyen helyzetben élnek az emberek és akkor az emberi természet nem lehet az oka, hanem csak okozata a történelmi fejlődésnek.

A francia materialisták nagyon jól tudták, hogy az ember szociális környezetének a produktuma. „Az ember egészségében és természetében nevelés”, mondta Helvétius. Ebből az következik, hogy Helvétius elhagyta az emberi természet szempontját, hogy a „milieu” fejlődésének törvényeit tanulmányozza, amely az emberi „természetet” formálja, amennyiben a társadalmi embernek ezt, vagy azt a „nevelést” adja. Helvétius tényleg mozgott ez irányban. Azonban sem neki, sem kortársainak, sem a század| első felében élt szocialistáknak, sem e kor tudományos férfiainak nem sikerült felfedezniök az új felfogás. A modjat, amely lehetővé tegye a szociális milieu fejlődésének búvárlását, mint okát az ember történelmi nevelésének és ama változásoknak, amelyek „természetében” történnek. Így tehát kénytelenek voltak visszamenni az „emberi természethez”, amely némileg biztos alapot nyújt a tudományos búvárlatok számára. Miután azonban az emberi

természet változó, kénytelenek voltak eltekinteni a változásoktól, hogy keressék az emberi természet állandó sajátosságait, azokat az alapvető sajátosságokat, amelyek a lényegtelen különösségek változása dacára is, állandók maradnak. így történt, hogy végül is egy sovány elvontságnál állapotok meg a bölcsészek, mondván: „Az ember érző és gondolkodó lény.” Ez a felfedezés már azért is becses volt előttük, mert minden tarthatatlan feltevéshez, minden csudás következtetéshez, bő alkalmat nyújtott.

G u i z o t n a k, – hogy századunk első felének egy bölcsész államférfiát felhozzuk – igazán nem volt arra szüksége, hogy kutassa a legjobb társadalmi szervezetet, mert teljesen megvolt a fennállóval elégedve. A legerősebb érv, amelyet a fennálló társadalmi rend védelmében, az elégtelenségekkel szemben, feltudott volna hozni, az lett volna, hogy az „emberi természet” az, amely Franciaország társadalmi és politikai szervezetének bármely jelentősebb megváltoztatását lehetetlenné teszi. Az elégtelenség pedig elítélték ezt a szervezetet ugyanazon elvont szempontból. S mert ez az elvont szempont, t. i. az emberi természet, teljesen üres volt és mert minden tarthatatlan feltevésnek és ebből a feltevésből levont minden logikai következtetésnek tág teret nyitott: a reformerek tudományos törekvései egy mértani probléma képét öltötték. A kérdés ez volt: adassék, találtassék egy olyan „természet”, amely legjobban megfelel a társadalmi rendnek. így panaszoja Morelly keserűen, hogy „öreg tanítóink” elmulasztották ama „kitűnő kérdés” felvetését és megoldását: „hogyan lehetne egy olyan állapotot teremteni, amely mellett úgyszólván lehetetlen lenne az ember romlása és rosszasága, amely mellett a bajoknak csak elenyésző csekély része létezhetnék.” Azt már tudjuk, hogy Morelly szerint az emberi természet „egyetlen, állandó és változhatatlan” volt.

Tudjuk most már, hogy az utópisták „tudományos” eljárása miből áll. Hogy végezzünk velük, figyelmeztetjük olvasóinkat arra, hogy az „emberi természet” egy kiválóan sovány elvont fogalom és következésképp nem igen tápláló. S az utópisták valóban nem is annyira az emberi természetre hivatkoztak, mint inkább koruk azon embereinek idealizált természetére, akik ama osztályhoz tartoztak, amelynek irányát képviselték. Daczára ennek, a szociális valóság elkerülhetlenül érvényesült az utópisták műveiben, akik azonban nem igen gondoltak vele, mert ezt a valóságot csak egy elvontságon (abstractio) át látták, amely ugyan nagyon sovány, de kevésbé átlátszó volt.

## II.

### **A tudományos szocializmus álláspontja.**

A németek nagynevű idealista bölcsesei: Schelling, Hegel és követőik már egészen másként gondolkodtak. Tisztában voltak azzal, hogy az „emberi természet” álláspontja, amelyből az utópisták indultak ki, elégtelen és nevelték azokat, akik nem szüntek meg a legjobb alkotmány kérdésén tovább töprengeni.

A német idealisták az „emberi természetén” kívül keresték a történelem mozgató-erejét és a történetet tör-|  
v é n y s z e r ű f o l y a m a t n a k tekintették.

De mint a francia materialistáknak, épp úgy a német idealistáknak sem sikerült megtalálniuk ezt a mozgató-erőt. Ok sem tudtak kielégítő feleletet adni arra, hogy melyik tulajdonképpen az a titkos erő, amely alf emberiség történelmét szövi. A kérdés továbbra is nyitva maradt és egynéhány élesesű, de csak a kérdés részleteire kiterjedő megfigyelésen kívül, a német idealisták is adósok maradtak a felelettel.

A szociális tudomány eme nagyfontosságú, alapvető kérdését végre is Marx Károly oldotta meg.

Teljesen materialisztikus felfogása a történelemtől századunk tudományos felfedezéseinek egyik legnagyobbika. Csak neki köszönhető, hogy a társadalmi tudomány végre kikerült abból a hibás, végzetes körből, amelyben eddig mozgott; csak neki köszönhető, hogy ez a tudomány ma épp oly biztos alapon áll, mint akár a természettudomány. Az a forradalom, amelyet Marx tanai a szociális tudományban létrehoztak, hasonlít Kopernikus fellépésének eredményeihez a csillagászatban. Kopernikus előtt megdönthetetlennek tartották azt a tant, hogy a föld mozdulatlanul áll helyén és körötte forog a nap. A zseniális lengyel csillagász bebizonyította az ellenkezőt.

Éppúgy Marx fellépéséig az „emberi természet” tartották a szociális tudomány kiindulási pontjának, és ebből a szempontból akarták megmagyarázni az emberiség történetét. A zseniális német tudós ezzel éppen ellentétes állásponton áll. Szerinte az ember, hogy megélhetését lehetővé tegye, megváltoztatja a saját természetét.

Az emberek különböző termelési eszközökkel, különböző termelési anyagokkal ellátva lépnek be a társadalom termelési folyamatába, és ezen termelési anyagok jellegéhez képest a legkülönbözőbb viszonyokba kerülnek egymással szemben. A társadalom termelési folyamatában ilyképp előállott viszonyok és körülmények megváltoztatják az emberek szokásait, érzelmeiket, indulataikat, gondolkodásuk és cselekedeteik módját, egyszóval: egész természetüket. Látnivaló tehát, hogy az emberi természetből a történelem alakulása ki nem magyarázható, hanem ezzel ellenkezőleg, éppen a történelem az, ami az emberi természetet a legkülönbözőbb formákba alakítja.

Ezen érveléssel szemben a „tökéletes törvényhozás”

s a „lehető legjobb társadalmi szervezet” kérdéseinek többé-kevésbé mélyreható megfigyelései teljesen elenyésztek. S ezzel az ósdi állásponttal együtt el kellett tűnnie valamennyi, bármilyen színezetű és árnyalatú utópiának is.

Korunk legnagyobb forradalmi pártja, a nemzetközi szociáldemokrácia, nem támaszkodik az emberi természetnek valamely „újszerű felfogására”, vagy bármilyen más elvont elvre, hanem egy „természettudományi alapon kétségtelenül megállapítható” gazdasági kényszerűségre. És ez teszi ki a párt erejét, ez az, ami a pártot épp oly legyőzhetetlenné teszi, mint magát ezt a gazdasági kényszerűséget.

Marx Károly és Engels Frigyes kommunisztikus kiáltványukban a fejlődésről következőképpen nyilatkoznak:

„Azon termelési- és közlekedési eszközök, amelyek alapján a burzsoázia fejlődött, még a feudális társadalom termékei.

Amikor ezek a termelési- és közlekedési eszközök a fejlődésnek egy bizonyos fokára jutottak, a mezőgazdaság és kézműipar feudális szervezete, más szóval a feudális birtokviszony már meg nem felelt a kifejített termelési erőknek. Megakadályozta a termelést, ahelyett, hogy előmozdította volna. Széjjel kellett hát vetni ezt a szervezetet, összerombolni ezt a birtokviszonyt és ez meg is történt.

Helyébe lépett a szabad verseny, egy hozzá illő társadalmi és politikai alkotmánnyal, a burzsoá-osztály gazdasági uralmával.

Szemeink előtt most megint egy ilyen hasonló mozgalom folyik le. A polgári termelési- és közlekedési eszközök, a polgári birtokviszonyok, a mai polgári társadalom, amely ezt a sok hatalmas termelési- és közlekedési eszközt elővársolta, hasonlít egy boszorkánymesterhez, aki képtelen tovább parancsolni azoknak a földalatti elemeknek, amelyeket önön-maga felidézett.

Évtizedek óta nem egyéb az ipar és kereskedelem, mint a modern termelési erők lázadása, a modern termelési viszonyok ellen s ama birtokviszonyok ellen, amelyek a burzsoáziának és uralmának életfeltételeit képezik.

Elég ennek bizonyítására felemlíteni azokat a kereskedelmi válságokat, amelyek időközönként vissza-visszatérve, mindig fenyegetőbben kérdéssé teszik az egész polgári társadalom létét.

Ugyanazon fegyverek fordulnak most a burzsoázia ellen, amikkel azelőtt a burzsoák semmisítették meg a feudalizmust.”

A burzsoázia összerombolta a feudális, középkori viszonyokat; a proletariátus meg véget fog vetni a burzsoá birtokviszonyoknak. A proletároknak és a burzsoáknak ez a küzdelme egy iszonyú, a végletekig menő harcz lesz; egy olyan küzdelem, amelyet el nem lehet háritani semmiképpen, mint ahogy annak idején a polgárság és a kiváltságos osztályok közötti küzdelem<sup>1</sup> sem volt kikerülhető.

Minden osztályharcz egyúttal politikai harcz is. A burzsoáknak magukhoz kellett ragadniok a politikai hatalmat, hogy megszüntethessék a feudális társadalmat. A proletároknak is ugyanígy kell cselekedniük, hogy „eltemethessék, a kapitalista társadalmat. A proletariátus politikai feladatát tehát a dolgok következetes hatalma jelölte ki előre és nem valamely elvont bölcselkedés.

Csak Marx Károly óta áll a szocializmus az osztály-küzdelem alapján. Erről az alapról az utópista szocialistáknak a leghalványabb fogalmuk sem volt. Még annyira sem voltak ebben, mint koruknak burzsoátudósa i, akik legalább felfogták történeti jelentőségét annak a küzdelemnek, amelyet a harmadik osztály a nemesség ellen folytatott.

Míg az „emberi természet” szempontjából kiinduló „újítók” mind igen világos utasításokat tudtak adni a „jövő társadalom szervezetéről”, addig a tudományos szocializmus ilyen részletekkel nem igen szolgál. A társadalom megépítése mindenképpen függ a termelési erők állapotától. S hogy ez milyen lesz abban a perczen, amelyben a proletariátus kezébe kapja a hatalmat? Ki tudná megmondani? Csak azt az egyet tudjuk, hogy azok

a termelési erők, amelyek már most is rendelkezésére állanak a művelt emberiségnek, parancsolva, követelik a termelési eszközök társadalmosítását és a termelésnek tervszerű, cél tudatos szervezését. És ez a tudat elég arra, hogy küzdelmünkben a visszahatok tömege ellen utat ne veszítsünk.

Még egyszer ismétljük fejtegetéseink velejét. Az utópistáknak és korunk egész társadalmi tudományának az „emberi természet” volt kiindulási pontja, vagy valamely elvont elv, amelyet ezen feltevésből levezettek. Korunk társadalmi tudományának és szocializmusának kiindulási pontja pedig a gazdasági valóság és a gazdaság fejlődésében rejlő törvények.

Ezek után pedig áttérhetünk annak vizsgálatára, vajjon a modern szocializmus milyen összefüggésben, állhat azzal a valamivel, amit anarchizmusnak hívnak.

### III.

#### Az anarchizmus álláspontja.

Az anarchizmus tanát tudományos alagra egy német bölcész fejtegetései állították. 1845-ben jelent meg egy könyve „Der Einzige und sein Eigenthum” címen szerzője

#### **Stirner Miksa**

– vagy ahogy valódi nevén hittak: Schmidt Gáspár – e munkája alapján az anarchia apjának mondható.

Stirner bölcészetiének kiindulási pontját és anarchisztikus rendszerének alapját az egoizmus tana képezi! Ezt a tant – az „Én” tanát – a legmesszebbmenő vég-letelig, isszonyú következetességgel és kegyetlenül fejti ki s olyan következtetésekhez jut, amelyek összességükben az anarchizmus elvét alkotják meg.



Kortársai közül sokan elítélték. Egyesek azt mondták, hogy könyvében csak nevetségessé akarja tenni a filozófiát, mások azt, hogy elveiben annak a rossznak, amely minden szívben burjánzik, legbensőbb, legmélyebb gyökereit ásta ki. Megint mások munkájában csak torzképét látták egyik ellenese: Feuerbach vallásbölcseletének. Leghelyesebben, nézetem szerint maga Feuerbach ítélte meg őt, aki a következőket mondja Stirner-ről és könyvéről: „Ez a könyv egy felette szellemes és zseniális munka, mely bár túlzottan, egyoldalúan és hamisan, de az egoizmus tanának igazságát megállapította.”

Lássuk most, hogyan fejtegeti Stirner az „Én” tanát s idézzük saját szavait:

„El hát minden dologgal, amely nem egészen és mindenben az én dolgom! Es azt hiszitek tán, hogy azért, mert az én dolgom, annak legalább is jónak kell lennie? Mit nekem a jó, mit nekem a rossz! Hiszen magamnak Én magam vagyok a dolgom és Én nem vagyok sem jó, sem rossz. Mindezeknek előttem nincsen értelmük. Az isteni az Isten dolga, az emberi az „emberé”. Az én dolgom sem az isteni, sem az emberi, sem az igaz, sem a jogos, sem a szabad dolog, hanem egyedül az Én dolgom, az Enyém és nem valamely általános, hanem egyetlen dolog, mint ahogy Én is egyetlen vagyok» Mindenek előtt Én vagyok!”

Vagy másutt:

»Más, lelkiismeret, erény, jog, törvény, család, állam: mindmegannyi iga, amelyet vonnom kellene, s megannyi kényúr, akik ellen Én, a saját „dolgom” tudatában lévő egyén, minden rendelkezésemre álló eszközzel küzdök» A ti erényetek és nemcsak a burzsoák erénye, hanem a legfelségesebb emberi erény sem más, mint vallás, mely elcserélte legfelsőbb lényét. A ti jogotok, amelyről azt hiszitek, hogy az emberrel születik, csak egy k í sértet; és hogy mégis tisztelettel

vagytok előtte, ez csak azt mutatja, hogy nem jutottatok még előbbre a Homérosz mondabeli hőseinél, akik meghökkenve hátráltak, ha elleneik sorában valamely istent láttak küzdeni; Hogy mi a jog? A jog a hatalom.”

„Akinek hatalma van, azé a jog; ha azzal nem birtok, nem birtok ezzel sem. Hát olyan nehéz ezt a bölcsességet megérteni? Azt akarják tőlem, hogy az Én érdekeimet feláldozzam az állam érdekeinek. Én pedig ellenkezőleg, minden államnak, még a legdemokratábbnak is háborút izének életre-halálra . . . Minden állam kényuralom, akár egy, akár több a kényura, akár pedig – mint a köztársaságokban – az egyik uralkodik a másikon, ami nekik olybá tűnik fel, mintha mindnyájan urak volnának.”

Stirner következtetései megczáfolhatatlanok, még pedig egyszerűen azon okból, mert ő semmit maga fölött el nem ismer. O minden berendezés által, amely rá valamely kötelezettséget ró, elnyomottnak érzi magát.

Természetesen a Stirner „Énjei” sem tudnának egyedül meglenni. Jól tudja ezt ő maga is, s ez az oka annak, hogy az „Egoisták egyesületeit” bevette rendszerébe. Ezek olyan szabad egyesületek, amelyekbe minden „Én” belép és bennük addig marad meg, ameddig ez saját érdekeivel megegyezik.

Álljunk itt meg egy szóra.

Páratlan egoisztikus rendszer előtt állunk. Ez talán az egyetlen) amelyet az emberi elme története egyáltalában felmutathat A francia materialistákra fogták, hogy az egoizmust prédikálták. Nagyon tévedtek. A francia materialisták csak az erényről prédikáltak folytonosan!

Stirner neveti az erényt és eszeágában sincsen, hogy az erény győzelmét kívánja. Ellenkezőleg, csak azokat az egoistákat taraja önérzetes, eszes lényeknek, akik a saját „Én”-üket nézik minden előtt.

Hallatlan egy egoizmus.

Természetes, hogy azokat a polgárokat, akiknek a füleik épp oly szűziesek és erényesek, mint amilyen kemény a szívük, azokat, akik bort isznak, de nyilvánosan vizet prédikálnak, a Stirner erénytelensége egészen kihozta a sodrúkból, „Hiszen ez teljes romlása a világnak!” kiáltották. De kitűnt, hogy a filiszterek erénye, mint mindig, úgy most is igen gyenge az okadatolásban. Stirner igazi érdeme – mondották – abban áll, hogy az atheisták (istentagadók) ifjő iskolájában ő mondotta az utolsó szót s a merész írónak más érdemeit a burzsoá-filiszterek nem ismerik.

De mi, a modern szocializmus szempontjából, egészen más szemekkel nézzük Stirner érdemeit.

Először is elvitázhatatlan érdeme Stirnernek, hogy nyíltan és erélyesen hadat izent a polgári reformerek és az utópista szocialisták édeskés savanyu érzékenykedésének. Azoknak, akik a proletárság felszabadulását csak „erényes cselekedetek” által és a birtokos-osztály jóakaratóból tartják lehetőnek. Stirner jól tudja, hogy mi várható a kizsákmányolók áldozatkészségétől. „A gazdagok kemények’ – úgymond – de a szegényeknek nincsen igazuk, ha azért panaszkodnak; mert nem a gazdagok azok, akik a szegények nyomorát szerzik, hanem a szegények szerzik a gazdagok gazdagságát. Önönmaguk okozzák hát, ha helyzetük nyomorú. Hogy változtassanak rajta, csak fel kell támadniok a gazdagok ellen; s ha ezt komolyan akarják, ők lesznek az erősebbek és a gazdagok uralmának vége.

„A küzdelemben Van az üdvözülés és nem az elnyomók nagylelkűségében való meddő bizakodásban»,,

Stirner tehát az osztályharcz híve. S ezt az osztályharczot nála egy bizonyos számú „Én” és egy csekélyebb számú, de nem-kevésbé egoista „Én” küzdi ki egymás ellen.

A francia Taillandier mondja Stirner-ről, hogy a német bölcsészet ifjú atheista iskolájában ő mondotta volna az utolsó szót. Valóságban Stirner csak az idealisztikus spekulációval végzett, de hogy ezt megtette, hogy azt a szót kimondotta, az neki elvitázhatatlan érdeme.

Vallás-bírálatában: Feuerbach még csak félig materialista. Szerinte az istenimádó ember csak a saját idealizált lényét imádja. Ez helyes. De hát a vallások épp úgy keletkeznek és pusztulnak el, mint minden más ezen a földön. S nem bizonyítja-e ez, hogy az ember lényé sem marad változatlan a történelem fejlődés-folyamatában? Nyilvánvaló, hogy ez tényleg így van. De ha ez így van, mi okozza az „emberi lény” történelmi változását? Erről Feuerbach nem tud semmit, s ez az ő vallás-bírálatának alaphibája.

Stirner belátta, hogy ennek az elvont felfogásnak nincsen alapja s némi valóságot akart belelehelni.

Valóságban – úgymond – csak egyének léteznek, vegyük hát ezeket kiindulási pontul. De már most melyik legyen ez az egyén? János, József, Péter-e vagy Pál? Dehogy, feleli Stirner, én csak az általánosságban vett egyént értem. S íme megint itt vagyunk egy újabb, egy nagyon sovány elvont fogalomnál, a Stirner „Én”-jeinél.

Stirner csodálatraméltó képzelődéssel hiszi, hogy ezzel megadta arra a régi filozófiai kérdésre, amely felett már a középkor nominalista és realista bölcsészei vitatkoztak, a végleges feleletet. „Semmilyen eszmének sincs létele, – úgymond – mert egyiknek sincs „teste.” A A realisták és a nominalisták ugyanezt mondták.

S bármely középkori nominalista-bölcsész kétségtelesen bizonyíthatna volna Stirnernek, hogy az ő „Én”-jei sem különb „eszmék”, mint minden más eszme, s hogy épp oly kevésbé valók, mint a számtani egynek (unus) fogalma.

Jánosnak, Józsefnek, Péternek és Pálnak vannak egymás között olyan viszonyaik, amelyek nem az ő „Én”-jeik akaratától függenek, hanem a melyeket a társadalom, amelyben élnek, reájuk kényszerít. Társadalmi berendezéseket ezen „Én”-ek nevében megbírálni tehát lehetetlen, mert ezzel elhagynók az egyetlen helyes szempontot: a társadalom, a társadalmi élet- és fejlődési törvények szempontját és elvesznénk az elvont dolgok ködében.

De Stirner, a nominalista, éppen ebben a ködben tetszeleg magának.

Én vagyok én: ez a kiindulási pontja;

Nem-Én, az nem = Én, ez az eredménye;

Én + Én + Én = az Egoisták egyesületei, ez az ő szociális utópiája.

S mindez az idealisztikus spekuláció öngyilkosságával egyértelmű.

De még ugyanazon évben (1845), amelyben Stirner könyve megjelent, megjelent Frankfurtban Marx és Engels munkája: „A szent család, vagy a kritikai bíráló bírálata”. Ebben a könyvben támadja az idealisztikus spekulációt materialista alapon a modern szocializmus és le is győzi. Stirner elkésve jött már.

De Stirner az osztályharcz fogalmával sem jött tisztába, bár e kérdést szerencsésen megközelítette. A „szegények” támadják a „gazdagokat”. S mi lesz azután, ha legyőzték őket? Azután az előbbi szegények és az előbbi gazdagok mindegyike küzdeni fog az előbbi szegények és az előbbi gazdagok mindegyike ellen. Akkor majd lesz egy „mindenki háborúja mindenki ellen”. (Stirner szavai.) Ebben van egy kevés akaratlan csatározó jókedv, de nincsen benne semmi sem abból a valóságból, amelyről Stirner ábrándozott!

De most térjünk el egy kissé az egoistáktól, egyesületeiktől és háborúiktól.

Az utópisták hiába akarnak elzárkózni a gazdasági valóság elől, amely mindig elébük tolakodik, akár akarják, akár nem, amely üldözi őket, mint egy nyers természeti erő, amely felett a tudomány még nem bír hatalommal. Az elvont „Én”-ek fenséges kérdése nem óvja meg Stirnert sem a gazdasági valóság tolakodásától. Könyvében nemcsak az „Egyetlenek”-ről beszél, tárgya: „Az Egyetlen és tulajdona.” Lássuk hát, milyen képe van ennek a tulajdonnak.

Természetes, hogy Stirner nem hajlandó a tulajdont mint egy „szerzett jogot” respektálni. „Csak az lesz másnak jogos tulajdona, ami Neked úgy tetszik, hogy tulajdona maradjon – úgymond -- s amely perczen ez neked megszűnik tetszeni, elveszíti jogszerűségét; az abszolút, feltétlen jogával pedig nem fogsz törődni.” Mindig ez a régi nóta: „Mindenekelőtt én vagyok”.

A mások tulajdona iránt való csekély tisztelet azonban korántsem akadályozza a Stirner-féle „Én”-eket abban, hogy a „tulajdonosok érzelmeivel” bírjanak.

Eszerint az egoisták tulajdona tehát nem valami biztos dolog. „Egy egoista” csak addig marad tulajdonos, míg egy másik egoista el nem határozza magát arra, hogy kirabolja.

De ezt nem kell szószerint vennünk. Stirner az egoista tulajdonosok egymás közötti viszonyainak alakulását inkább csere mint rablás útján képzei. S az a hatalom, amelyet folytonosan kivan, tulajdonképpen egy minden bilincsetől megszabadult árutermelésnek gazdasági hatalma.

Stirner szavaiból az árutermelő lelke beszél. Ő főleg azért irtózik az államtól, mert nem igen hiheti róla, hogy az árutermelő egyének érdekeit kellőképp megóvhatná. S ő csakis a saját, az egész, teljes tulajdont akarja.

Az állam arra kényszeríti őt, hogy adókat fizessen, az állam engedelmet vesz magának arra, hogy őt a közjó érdekében kizsákmányolja, kisajátítsa.

„Én az az ellensége vagyok az államnak, amely mindin-  
e két véglet között lebeg: Vagy 0, vagy Én ... Az állam-  
ban, nem létezik tulajdon; az államban csak állami tulajdon  
lehetséges, az egyesek tulajdona nem. Az államban magán-  
tulajdonom csak az lehet, amit az állam a sajátjából jóakara-  
tulag átenged nekem olyképp, hogy más állampolgárokat meg-  
rövidít vele. Ez az állami tulajdon.”

„Le tehát az állammal, éljen az egyesek egyszerű és  
tökéletes tulajdona.”

Stirner lefordította Say politikai gazdaságtanát (*Traité  
d'economie politique de J. B. Say*) és lefordította Smith  
Adamot is, de mégsem volt képes kiemelkedni a polgári,  
a póriás gazdasági fogalmak szűk látóköréből. Az ő  
„egoisták társasága” · nem egyéb, mint egy fellázadt czivis  
utópiája.

De van Stirnernek még egy másik érdeme. S ez az  
érdeme ama bátorság, amelylyel nézetét, az ő individua-  
lisztikus, egyéni tanát a legszélső végletekig kifejtette.  
Ő a legmerészebb, a legkövetkezetesebb anarchista. Mel-  
lette Proudhon, akit valamennyi élő anarchista, köztük  
Krapotkin is, az anarchia atyjának mond, csak egy sze-  
líd filiszter.

Nem állhatok ellent annak a kísértésnek, hogy Stirner  
könyvéből még egynéhány jellemző mondatot idézzek:  
„Az embert megbecsüli a munka, de csak az  
emberi, az öntudatos munka, csak az a munka, amely-  
nek nem „egoista” irányelvei vannak, hanem amelynek  
célja csak az ember maga és az ember megnyilatko-  
zása; ezért tehát így van ez helyesen: *laboro, ergo  
m, dolgozom, tehát ember vagyok.*”\*

\* Ellentétben Cartesius-sal, aki így mondta: *Cogito, ergo sum.* (Gon-  
dolkodom, tehát vagyok).

„A sziklatömeget, amely utamban áll, csak addig kerülöm el, amíg nincs lőporom, hogy felrobbantsam; a nép törvényeit csak addig kerülöm, amíg elég erő nem gyűjtöttem, hogy leromboljam őket. Azt hiszed tán, te hold, hogy „szent” vagy előttem, bálványom talán, azért mert el nem érhetlek? Megkaphatnálak csak valahogyan, bizony kezembe kerülnél, s csak felmehetnék hozzád bármiképp, engem ugyan el nem riasztanál! Te felfoghatatlan! te is csak addig lesz érthetlen előttem, amíg felfoghatásod hatalmát meg nem szereztem, amíg nem lesz enyém; nem adom meg magamat néked, csak megvárom, amíg megjő időm. S ha egyelőre meg is nyugszom abban, hogy nem bánthatlak, azért ezt néked nem felejttem el!”

„Az én szabadságom csak akkor teljes, ha – az én hatalmam.”

„Szabadság után sóvárogtok? Bolondok! Vegyétek el a hatalmat s megvan a szabadság.”

„S ha nektek ők mégis szabadságot adnak, akkor gazemberek, mert többet adnak, mint amennyiök van, Hiszen nem adnak semmit az övékéből, hanem lopott jószágot: odaadják nektek a ti saját szabadságotokat, azt a szabadságot, amelyet tinektek kéne elvettetek; s csak is azért adják oda nektek, hogy el ne vigyétek ti magatok s tetejébe még felelősségre ne vonjátok őket: a tolvajokat és csalókat.”

„Azt kiáltjátok, hogy a fejedelmek „nagykorúsítás”, emanczipálják népeiket! Viselkedjetek csak úgy, amint nagykorúakhoz illik, akkor nagykorúsítás nélkül is azok vagytok és ha nem úgy viselkedtek, akkor nem vagytok érdemesek a nagykorúságra és nagykorúsítás által sem lennétek azzá. A nagykorú görög nép elkergette zsarnokait és a nagykorú fiú önállósítja magát az atyjától. Ha amazok türelemmel lettek volna addig, amíg zsarnokaik nagy kegyesen nagykorúságot



ajándékoznak nekik: sokáig várhattak volna. Nagykorúvá lenni nem akaró fiát az okos apja kidobja a házból s magának tartja meg a házát; úgy kell a számár fiának.”

„Hogy a királyi gyermek fölébe helyezi magát más gyermekeknek, ez már egy olyan tette, amely biztosítja neki az előnyt; és hogy a többi gyermekek helyeslik és elismerik ezt a tettet, ez azon tettük, amely által méltóvá lesznek arra, – hogy alattvalók legyenek.”

„Én szeretem is az embereket, nemcsak egyeseket, hanem mindenkit. De „Én” szeretem őket az egoizmus tudatával; szeretem őket, mert a szeretet engem tesz boldoggá, szeretek, mert a szerelem természetes s mert nekem tetszik. Nem ismerem a szeretet parancsolatát.”

„A szeretet nem parancsolat, hanem mint minden más érzem: a tulajdonom. Szerezzétek, vegyétek meg a tulajdonomat, akkor odaadom. Az egyházat, a népet, a hazát, a családot s az egyént, mely nem képes megszerezni a szeretetemet, azt nekem nem is kell szeretnem.”

„Nem a ti kedvetekért, de az igazság kedvéért sem mondom el azt, amit gondolok. Énekelek mint a madár, akinek örömet okoz a saját dala.”

„Énekelek, mert – Én énekes vagyok. Rátok pedig azért van szükségem, mert kellenek nekem - fülek.”

### **Proudhon.**

Míg Stirner munkáiban Feuerbach bölcsészetét támadja, addig a „halhatatlan” Proudhon Kant nyomdokaiba lép.

„Amit Kant 60 év előtt a vallásért s az előtt az igazságért tett s amit mások ő előtte az emberiség boldogulásáért és a teljes jóléért megkísérlettek, azt a nép

akarata fogja megvalósítani, jelenti ki fenséggel az „anarchia apja”, mint ahogy Proudhont nem egészen jogosan elnevezték.

Nézzük csak, hogyan gondolkozik Proudhon s milyen eredményre vezetnek fejtegetései.

Szerinte Kant előtt a hívők és a bölcsek azt kérdezték: mi az Isten? S azután kérdezték: melyik a legjobb vallás a vallások között? S ha valóban létezik valamely felsőbb lény az emberek fölött, akkor ezen lény és az emberiség között valamely rendszeres viszonynak kellene fennállania. Melyik hát ez a rendszeres viszony?

„A legjobb vallás kutatása a második nagy lépés, a melyet az emberi elme az értelem és a hit útján tett meg.”

„Kant a fentit a kérdéseket mint megoldhatatlanokat elejtette; ő már nem azt kérdezte magától, hogy mi az Isten és melyik a legjobb vallás, ő azt a feladatot tűzte ki maga elé: megmagyarázni az isteni eszme eredetét. És bölcsekedésével váratlan, nagyszerű eredményekre jutott.”

„Amit az Istenben keresünk és benne látunk, – az Malebranche szerint – a mi saját ideálunk, a tiszta emberi lény . . . Kezdetben az emberi lelek nem a saját énjének visszatükröződő szemlélődése által látja meg magát, hanem kívül önönmagán, mintha egy magától különböző lény volna. Ezt a megfordított képet hívják Istennek. Így hát az erények, az igazság, a rend s a törvények nem olyan dolgok, amelyekkel szabad akaratunkat egy ismeretlen, felfoghatatlan, teremtőnek nevezett valami nyűgözte le, hanem olyanok, amelyek hozzánk tartoznak és saját lényünkéből valók, mint a mi képességeink, a mi szerveink, a mi húsunk és vérünk. Röviden: a vallás és a társadalom két egyértelmű kifejezés; s az ember olyan szent önönmaga előtt, mintha Isten volna.”

A tekintélyben való hit épp oly ősi, épp oly álta-

lános, mint az Istenben való hit. Mindenütt, ahol az emberek társasággá tömörültek össze, valamely hatalom fejlődik ki, egy kormány kezdete. És ősi idők óta kérjük már egymást: mi a kormány hatalma s melyik a legjobb kormányforma és hiába keressük e kérdések megoldását. Ahány kormány, ahány vallás, annyiféle politikai theoria s annyiféle bölcsészeti rendszer. Alig lehet e vég nélküli ellentmondások zűrzavarából kikerülni, hacsak Kant példáját nem követjük. Azt kell hát kérdenünk minde- nekelőtt, hogy a tekintély, a kormányhatalom esz méje honnan kerül? A politikai eszme törvényszerűsége felől kell először tisztába jönnünk, amivel azután csodálatos könnyűséggel oldódik meg a kérdés; lássuk csak:

„Miként a vallás, úgy a kormány is a társadalmi 'öntudatlanságnak kinyilatkoztatása, s az emberiségnek egy magasabb állapotra való előkészítése.”

„Amit az emberiség a vallásban keres, s amit Isten- nek hí, az az emberiség maga.”

„Amit a polgárember a kormányban keres s a mit királynak, császárnak vagy elnöknek nevez, az ő maga, az a szabadság.”

„Az emberiségen kívül nincs Isten; – a theológiai felfogásnak tehát nincs értelme. A szabadságon kívül nincs kormány; – a politikai felfogásnak tehát nincs értéke.”

Ennyit a politikai eszme „életrajzából”; s most néz- zük, hogy ez az eszme miképp fog bennünket a legjobb kormányforma kérdésének megoldásában vezetni.

„A legjobb kormányforma épp úgy, mint a leg- tökéletesebb vallás szószerinti értelemben véve, egy önön- magának ellentmondó eszme. Nem az a kérdés, meg- tudni, hogyan uralkodnának legjobban felettünk, hanem az, hogy miképp lehetnénk a legszabadabbak. A rendnek megfelelő s vele megegyező szabadság: ez minden, ami valóság van a nyilvános hatalomban és a politikában

Hogyan képeztetik az abszolút szabadság, amely egyértelmű a törvénynyel? Ezt majd a különböző tekintélyek elemzéséből tudjuk meg. Különben pedig épp oly kevésbé engedjük meg az ember uralmát az ember felett, mint az emberek kizsákmányolását az emberek által.”

S ezzel megérkeztünk volna Proudhon politikai bölcsészetének csúcspontjára, ahonnan anarchisztikus gondolatainak éltető folyama eredetét veszi. Mielőtt azonban e folyamat girbe-görbe útját követnők, röviden vissza kell pillantanunk arra az útra, amelyen feljöttünk.

Csak képzeljük, hogy Kantot követtük, de csalódunk. Kant egyik művében kimutatta, hogy lehetetlen Isten létét bizonyítani, mert ez tapasztalataink körén kívül esik; egy másik művében pedig megengedte Isten létezését az erény nevében; azt nem mondta Kant soha, hogy Isten csak a saját lelkünknek volna viszás képe; ez tisztán a Feuerbach bölcsészete. Az utóbbit követtük hát és nem Kantot, amikor a politikai eszme létrejöttét fejtegettük és látjuk, hogy Proudhon ezzel épp odavezetett vissza, ahol bölcsészeti utazásunkat Stirner kíséretében kezdtük meg.

Nézzük hát, mint fejthetjük tovább ezen az alapon a kérdést.

Az emberiség csak önönmagát keresi a vallásban. Csak önönmagát, a szabadságát keresi az ember a Kormányban ... A polgár lénye hát a szabadság? Tegyük tehát fel, hogy úgy van, de állapítsuk meg egyúttal azt is, hogy Proudhon nem tett semmit, hogy egy ilyen „eszme” törvényszerűségét bizonyítsa. És ez még nem minden. Melyik hát az a szabadság, amelyről feltehető, hogy a polgár lényegét képezi? Talán a politikai szabadság? Korántsem. Itt az egyénnek csak azon abszolút szabadságról lehet szó, amely egyértelmű és különböző is egyúttal a renddel. Ami más szókkal kifejezve annyit elent, hogy Proudhon anarchiája nem más, mint a „pol-

gár” lénye. Ez kellemes felfedezés, de ezen felfedezés története gondolkozásra késztet. A tekintély eszméje javára minden érvelést tönkre akartunk tenni, mint ahogy Kani az Isten létezésének minden bizonyítékait tönkresilányította. S hogy odaérjünk, feltettük, hogy a szabadság az, amelyet a polgár a kormányban keres, amivel Feuerbach utánoztuk egy kissé abban, hogy az ember az Istenben csak saját lényét imádja. És a szabadságot akaratosan, egy csapással abszolút szabadsággá, anarchisztikus szabadsággá változtattuk át. Egy, kettő, három, gyorsan, mint a bűvészek.

A „polgárok” a kormányban csak abszolút szabadságot keresnek; ezért az állam csak képzelt, költött valami, és „mindazok a kormányformák, amelyek miatt 'már hatvan évszázad óta fojtogatják egymást népek és polgárok, agyunknak csak eszményképei, amelyeket a szabad elme a múzeumoknak és könyvtáraknak fog hagyományozni.”

Íme egy második szép felfedezés. Az emberiség politikai történetének mozgató-ereje tehát Proudhon szerint „hatvan évszázad” óta nem egyéb, mint s z e l l e m ű n k - n e k e s z m é n y k é p e .

Azzal az állítással, hogy az ember Istenben csak saját lényét imádja, még nincsen megírva a vallás története, legfeljebb is csak az eredete van megjelölve. A vallástörténetét megírni, annyit jelent, mint megmagyarázni azon emberi lény fejlődését, amely benne kifejezésre jut. Feuerbach, ezt nem tehette meg, mert nem volt képes rá. És Proudhon, aki Kantot, Feuerbachot össze-vissza utánozta, még kevésbé volt képes felfogni álláspontjának elégtelenségét. Hallotta valahol, hogy az istenség egy költött fogalom s hamarosan következtette, hogy az állam is az; minek is léteznék állam, ha Isten sem létezik? Proudhon, aki az államot akarta megtámadni, úgy kezdte, hogy azt nemlétezőnek jel e h e t t e k i ; e z e l é g v o l t a „Voix

du Peuple” (Népszava) olvasóinak, hogy lelkesen tapsoljanak és elég Proudhon úr ellenségeinek, hogy mélyreható filozófiai szellemén megbotránkozzanak.

Alig szükséges megjegyeznünk, hogyha, egyszer eszményképnek (fictio) jelentettük ki az államot, „lényét” már teljesen lehetetlen felfognunk és fejlődését nem vagyunk képesek megmagyarázni. S így jár Proudhon is.

„Les Confessions d'un Révolutionnaire” című művében így nyilatkozik:

„Minden társadalomban kétféle alkotmányt különböztetek meg. Az egyiket szocziális alkotmánynak, a másikat politikai alkotmánynak nevezem. Az első a legbensőbb összeköttetésben áll az emberiséggel, szabad-elvű és fokozatosan előrehaladó és haladása főképp abban áll, hogy a második alól felszabadulni igyekszik, amely lényegesen önkényesebb, elnyomóbb és visszahatóbb természetű. A szocziális alkotmány nem egyéb, mint a szabad szerződésen és a gazdasági erők szervezetén alapult érdekek egyensúlya. Ezek az érdekek általánosságban véve a következők: munka, munkamegosztás, gyűjtő-erő, verseny, kereskedelem, pénz, gépek, hitel, tulajdon stb.

A politikai alkotmány elve a tekintély. Formái: az osztálykülönbségek, a hatalmak felosztása, a vezetés központosítása, a bírói hierarkia, a felsőbbség képvisellete választások útján stb. S azért fundálták ki és egészítették ki lassanként ezt az alkotmányt, mert a szocziális alkotmány ismeretlen lévén, elveit és szabályait csak sok tapasztalás árán, nehezen fedezhették fel.

„A kétféle alkotmány természeténél fogva egészen különböző és összeegyeztethetlen; de mert rendeltetése a politikai alkotmánynak, hogy a szocziális alkotmányt szüntelenül kihívja és felidézze, azért az előbbiből lassanként, de folytonosan átsurran valami az utóbbiba, amely elégtelenségénél fogva nemsokára gyűlölnék és ellentetesnek tűnik fel, míg engedményről engedményre szorítva a végleges eltörlésig jut.”

A szociális alkotmányra tehát az emberiségnek, amely vele a legbensőbb összeköttetésben” áll, szüksége van. S daczára ennek, csak „soktapasztalás” árán volt felfedezhető, s mert még nem volt meg, az emberiségnek fel kellett találnia a „politikai alkotmányt”. Hát nem-e ez a legutopisztikusabb félfogása az emberi természetnek s a véle szorosan összefüggő társadalmi szervezetnek? Hát ezzel nem térünk-e vissza megint Morelly álláspontjára? De nem ám, mert Proudhon-nal le sem tértünk erről az állásponttól soha. Ha le is néz Proudhon a magasból az utópistákra, álláspontjukat azért el nem ítéli. Csak neveti őket, mert nem voltak ők is elég éleseszűek kitalálni, hogy a legjobb politikai szervezet az, mely híján van minden politikai szervezetnek: az emberi „természetnek” legmegfelelőbb, legszükségesebb s az emberiséggel „legbensőbbben összekötött” szociális szervezet.

A szociális alkotmány a politikai alkotmánytól teljesen különbözik s azzal pláne össze sem egyeztethető. S mégis az a „sorsa” a politikai alkotmánynak – úgy mond Proudhon – hogy a szociális alkotmányt „szüntelenül kihívja és felidézze.” Ez nagyon zavartan van kifejezve s nyilván csak azt akarja jelenteni, hogy a politikai alkotmány behatással van a szociális alkotmány fejlődésére.

Proudhon „politikai alkotmányában” igen sok mindenféle foglaltatik; benne van az osztályok megkülönböztetése s ennek következtében a „szervezetlen” tulajdon, azaz a tulajdon mai formája is. S mert ez az egész alkotmány csak a társadalom anarchisztikus szervezésének megtörténtéig, ideiglenesen tákolgatott össze, nyilvánvaló Proudhon szerint, hogy az emberiségnek egész eddigi története nem egyéb egy iszonyatos tévedésnél.

A politikai alkotmánynak elvitázhatatlan befolyása van a társadalmi szervezésre; Proudhon mondja hogy az előbbi kihívja, előidézi az utóbbit. Ennek már most

az volna a logikai következtetése, hogy a szociális szervezés hívői a politikai szervezést is használják fel arra, hogy elérjék céljukat. De bármilyen észszerű is ez a következtetés, Proudhonnak még sincsen ínyére. Neki ez csak „szellemi eszménykép”. Ő nem venné hasznát a politikai alkotmánynak, mert ezzel a „tekintély” rettegett eszméjének áldozni vél, mert ez tán azt jelentené, hogy részt kell vennie a pártok harcaiban. Neki az ilyenek nem kellene.

„Sem pártok, sem tekintély, hanem az ember és a polgár tökéletes szabadsága”: ez röviden az ő politikai és társadalmi hitvallása.

Minden osztályharcz egyúttal politikai harc is. Aki politikai harczról nem akar hallani, ezzel már lemondott arról, hogy magában az osztályharczban vegyen részt. És ez a Proudhon esete is, aki már az 1848-i forradalom kezdete óta az osztályok kibékülésének volt szószólója, íme például egy körlevél részlete, amelyet a doubs-i kerület választóíhoz intézett:

„A társadalmi kérdés feleletre vár. Nem lehet kitérnetek előtte. S hogy megoldassék, olyan férfiakra van szükség, akik a legradikálisabb szellemmel egybekötik a legmaradibb eszméket; munkások nyújtsatok kezet főnökeiteknek, s ti munkaadók, ne utasítsátok vissza a bértvevők előzékenységét!”

És az az ember, akiről Proudhon hitte, hogy a radikális szellem végleteit a konzervatív szellem végleteivel össze fogja tudni egyeztetni: ő maga volt, P. J. Proudhon. S van ebben az eszmében egyrészt valami abból a képzeletből, amelylyel mind az utópisták úgy vélték, hogy felülemelkedhetnek az osztályokon és az osztályok harcaiban és gyerekeszszel hitték, hogy az emberiség további története már csak az ő tanaik békés hirdetésére fog szorítkozni.

Másrészt pedig az az igyekezete, hogy a radikalist



a konzervatívval összeegyeztesse, világosan kimutatja a „lényét”. Proudhon a nyárspolgári szocializmusnak volt tipikus képviselője.

S a nyárspolgárnak – ameddig nem áll a proletár álláspontjára – éppen az a sorsa, hogy a radikális és a konzervatív eszmék között folyton ide-oda lebegjen. Hogy ezt jobban megérthessük, nézzük csak azt a tervezetet, amelyet Proudhon a társadalmi szervezésre nézve javaslatba hozott.

A következőkben magát Proudhont idézzük, amint „Voix du Peuple” című lapja első számában nyilatkozik: „Ezért hát a politikai kérdés tárgyalásánál s az alkotmány revíziójához szükséges anyag előkészítésénél is azon az úton kívánunk haladni, amelyet a szociális kérdés tekintetében eddig követtünk. A „Voix du Peuple”, amikor folytatni fogja az öt megelőzött két lap művét, azoknak a nyomdokait fogja hűen követni.\* Mit is mondtunk mi ebben a két lapunkban, a melyek egymásután pusztultak el a visszahatás és az ostromállapot ütései alatt? Nem azokat a kérdéseket tettük fel, amelyeket eddig előzőink és elvtársaink tettek: hogy melyik a közösség legjobb rendszere? Melyik a tulajdon szervezésének legjobb módja? Vagy pedig, hogy mi jobb a tulajdonnál és a közösségnél? Saint-Simon vagy Fourier tanai, Louis Blanc avagy Cabet rendszere-e a jobbik? Kant példája után indulva, mi emigy tettük fel a kérdést: hogyan birtokol az ember? Hogyan szerez tulajdont? Hogyan veszíti el? Melyek a tulajdon fejlődésének és változásának törvényei? Hová igyekszik a tulajdon? Mit akar? Mi is tulajdonképpen? .... Azután azt, hogy miképp dolgozik az ember? Hogyan történik a termékek összehasonlítása?

\* Proudhon itt „Le Peuple” és „Le représentant du Peuple” című lapjait érti, amelyeket a „Voix du Peuple” előtt az 1848-49-es években adott ki.

Milyen a termékek keringési folyamata a társadalomban? Milyen feltételek, milyen törvények alapján történik? S erre a következő volt a felelet: a tulajdon rámutat az elvégzésre; a közösség, a cselekedetek kölcsönösségére; a folyton alábbszálló uzsora, (kamat) a munka és tőke azonos voltára (!). Minek kell hát történnie, hogy mindezek a kifejezések, amelyek eddig a tulajdon régi felfogásának tömkelegében veszttek el, kiválasztassanak és megvalósíttassanak? A munkásoknak kölcsönösen felelniök kell a munkáért és az eladhatásért s ezért kölcsönös kötelezettségeiket pénz gyanánt kell elfogadniok. Nos hát! Mi meg ma azt mondjuk: a politikai szabadság épp úgy, mint az ipari szabadság csak a kölcsönös jótállásból fog megszületni. Az által, hogy jótállunk egymás szabadságáért, kifogjuk kerülhetni az olyan kormányt, amelynek elég jelképezni a szabadság, egyenlőség és testvériség köztársasági jelszavait, de megvalósításukkal nem törődik. Nos hát, melyik ennek a politikai és liberális jótállásnak a módja? Egyelőre az általános választói jog; később majd a szabad szerződés .... Gazdasági és szociális átalakulás a hitel kölcsönös jótállása alapján; politikai átalakulás az egyéni szabadságok megegyeztetése útján: ez a mi programmunk.”

S mi hozzátehetjük, hogy ennek a programmnak a létrejöttét igen könnyű kideríteni, s magát a programmot is könnyű megczáfolni.

Az árutermelők, társadalmában a termények kicserélése az előállításához szükségelt társadalmi munka alapján történik. A munkában van a csereérték mértéke és forrása. Az árutermelés fejlődése következtében a társadalom egyik nagyobb részéből proletárok válnak, akiknek nincsen más tulajdonuk, mint a munkaerejük, s a másik részből tőkepénzesek, akik megveszik ezt az erőt, a proletárok egyetlen tulajdonát és belőle meggazdagodnak. Amikor a tőke-

pénzes javára dolgozik, a munkás nemcsak kizsákmányolója részére szerzi meg a jövedelmet, hanem egyúttal a saját nyomorát is, a maga társadalmi függését is létrehozza. Nem elég nagy igazságtalanság ez? S az áru-termelő jogának szószólója sajnálja a proletárok sorsát és szidja őket. De ugyanakkor szidja a proletárság forradalmi irányzatát is, mert ez a kizsákmányolók kisajátítását és a termelésnek kommunisztikus szervezését hangoztatja. A kommunizmusról azt mondja, hogy jogtalan, csúnya zsarnokság! Amit szervezni kell, az szerinte nem termelés, hanem a csere. De hogyan lehet szervezni a cserét? Nézzük csak azt a cserefolyamatot, amely szemünk előtt mindennap lejátszódik. A munka az áruk értékének forrása és mértéke. De hát az áruk árát az értékük határozza-e meg mindig? Nem változik-e az ár folytonosan az áruk ritkaságához, vagy tömegéhez képest? Valamely árunak értéke és ára különböző két dolog és éppen ebben rejlik a baj, a mi nagy szerencsétlenségünk, akik szegény és becsületes emberek létére nem akarunk mást mint a jogunkat s nem akarunk egyebet elérni, mint a mi nekünk kijár. Hogy tehát a szociális kérdést megoldhassuk, véget kell vetnünk „az árak önkényének”, az „árak anomáliájának” (Proudhon szavai). S ezért kell „megalkotni az értéket”, azaz előidézni azt, hogy minden ermelő pontosan annyit kapjon az árujáért, amennyijébe kerül: Akkor azután a magántulajdon nem lesz már „lopás”, hanem a legtermészetesebb kifejezése az igazságnak. Az értéket megalkotni annyit jelent, mint megalkotni a kicsiny magántulajdont s ha ez meglesz, akkor a mi világunk, amely ma csupa nyomor és igazságtalanság, csak igazságot és boldogságot fog magában foglalni. S mi proletárok mindezt higyjük el komolyan és ne mondjuk, hogy nem lesznek termelési eszközeink, mert hisz az által, hogy egymásnak ingyen-hitelért kezeskedünk, mi mindnyájan, akik dolgozni akarunk, mint egy

varázsütésre, birtokába kerülünk mindannak, ami a termeléshez szükséges (!).

A kistulajdon és ennek alapja, a feldarabolt, kicsiben való termelés, mindig ábrándja volt Proudhonnak. A nagy, modern műhelyeket nem igen szerette. Azt mondta, hogy a munka, mikéut a szerelem kerüli a „társaságot”. Van ugyan egynéhány szak, – Proudhon a vasutakra utal – ahol a társulás a munkában okvetlenül szükséges, s amelyben a munkások „társasága” végzi majd el a munkát az egyedülálló termelő helyett. De e kivételek csak igazolják a szabályt. A fő nála az, hogy a társadalmi szervezés alapját a kis magántulajdon képezi.

Pedig a kis magántulajdonoknak el kell tűnniök. S akik nemcsak továbbra is fenn akarják tartani ezt a berendezést, hanem az új társadalmi szervezkedés alapjául is ezt akarják felhasználni, azok a legszélsebb konzervatívok.

Nem akarjuk itt ezt a nyárspolgáriás utópiát, amely a legradikálisabb kívánságokat a legkonzervatívabb irányzattal egyeztetni össze, behatóbb bírálat tárgyává tenni. Ezt a bírálatot mesteri módon rég megírta Marx Károly „A filozófia nyomorúsága” és „A politikai gazdaság bírálata” című műveiben. Mi csak röviden a következőket kívánjuk megjegyezni:

A csere az egyetlen kapocs, amely gazdasági alapon összeköti egymással az árutermelőket. Jogi szempontból a csere két egymásra ható „akarat” eredményét képezi. E két akaratnak egymásra való hatása a „szerződés”-ben jut kifejezésre. Az annak rendje és módja szerint megalkotott árutermelés tehát a teljes egyéni szabadság uralma; s az által, hogy szerződéssel kötelezem magamat valamely dolog elvégzésére, vagy valamely áru szállítására, nem mondok-e le arról a bizonyos legteljesebb szabadságról? Így lesz az „abszolút” szabadság egyértelmű a „renddel”.

S ha a szerződések fogalmát a „politikai alkotmány” bírálatánál alkalmazzuk, mindjárt kilyukadunk az „anarchiára”!

„A szerződések eszméje kizár minden uralmat. . . A szerződés fogalmát, ezt a kölcsönös megegyezést az jellemzi, hogy általa az ember s z a b a d s á g a és b o l d o g s á g a megnagyobbodik, míg valamely tekintély létezése úgy az egyiket, mint a másikat megrövidítené ... Ha már a szerződés közönséges, mindennapi értelmében véve is ilyen, milyen lesz majd azon társadalmi szerződés, amely hivatva van a nemzetek tagjait egybevágó érdekeikben összekötni egymással? A társadalmi szerződés a legmagasztosabb tett, amely által minden polgár rendelkezésére bocsátja a társadalomnak szerelmét, képzettségét, munkáját, szolgálatait, terményeit és javait a felebarátai odaadása, munkája, terményei, szolgálata és javai ellenében. S e mellett mindenkinek hozzájárulása értékéhez képest lesznek megszabva jogai. A társadalmi szerződést mindenkinek, aki benne részes lesz, egyénileg és a saját aláírásával (manu propria) jóvá kell hagynia, de egyúttal jogában is áll, azt szabadon megvitatni . . . Lényegében a társadalmi szerződés egyenlő a csere-szerződéssel; nemcsak hogy meghagyja a szerződőket javaiknak teljes birtokában, hanem még meg is növeszti a tulajdonukat; nem írja elő az elvégzendő munkát, csak a cserélésre van kihatással . . . Ilyennek kell lennie a jog és az általános gyakorlat határozmányai alapján a társadalmi szerződésnek”.

Így nyilatkozik Proudhon „Ideé generale de la Revolution au XIX. siècle” című munkájában.

Ha már egyszer mint megdönthetlen elvet kimondtuk, hogy Proudhon szerződése, az egyetlen erkölcsi kapocs, amely szabad és egyenlő lények között fennállhat, könnyű szerrel „radikálisan” végezhetünk a „politikai alkotmány-

nyal”. Vegyük csak például a büntetőjog igazságát. Proudhon erre vonatkozólag azt kérdezné: milyen szerződés alapján veszi magának a társadalom azt a jogot, hogy a bűnöst megbüntesse? És Proudhonnak fentidézett munkájában erre ez a felelet:

„Ott, ahol nincs megalkuvás, ott nem létezhetik a törvényszék előtt sem büntett, sem vétség... A törvények kifejezései a népfenségnek s a társadalmi szerződés az embernek és a polgárnak saját, személyes kötelezettsége. Ameddig ezt a törvényt nem akartam, ameddig bele nem egyeztem, ameddig nem szavaztam felette, addig nem kötelez engem, addig reám nézve nem létezik.

Ha alkalmazzák ellenem, amielőtt ösmerem, ellenkezésem daczára, akkor már ezzel is megszezték, átlépték a törvényt. S minden nap megtörténik, hogy valamely ítéletet formai hibák miatt semmisítenek meg. És mégis, nincsen egy aktátok sem, amelyre rá ne volna ütve a piszkos semmiségnek, a semmiségek leggyalázatosabbikának bélyege: a törvény alá való rendelés. Valamennyi gonosztevő, akit a vesztőhelyre küldtek, megmozdul a sírjában és a joghamisítás vádját zúdítja fejetekre. Mit tudtok ezeknek válaszolni?”

Az „igazgatásról” és a „rendőrségről” szintén a szerződés és a szabad jóváhagyás hangján nyilatkozik Proudhon:

„Nem tudnók-e épp oly jól, vagy még tán jobban is intézni javainkat, számláinkat rendezni, különbözeteinket kiegyenlíteni és közös érdekeinkért működni, mint ahogy üdvösségünkre vigyázunk és a lelkeinket ápoljuk? Több közük van-e az állami törvényhozáshoz, az állami igazságszolgáltatáshoz, az államrendőrséghez, a közigazgatáshoz, mint az állami valláshoz?„

Elég ebből ennyi. Alaposan ismerjük most már azt, amit Proudhon programjának nevez.

Gazdasági részét tekintve, nem egyéb az egy nyárs-polgár utópiájánál, a ki erősen meg van arról győződve, hogy az árutermelés minden termelési módszer között a legigazságosabb, de rossz oldalait mégis ki szeretné szabdalni (ez az ő radikalizmusa), ellenben örök időnkig megszeretné óvni az előnyeit (ezért konzervatív).

Politikai részében pedig ez a program nem egyéb, mint a „szerződés” fogalmának alkalmazása a nyilvános 'Viszonyokra. A gazdaságban a „megalkotott érték”, a politikában a „szerződés”: ez Proudhon egész tudományos igazsága.

S bármennyire is harczol az utópisták ellen, ő maga is tetőtől talpig utópista. S ami őt Saint-Simontól, Fouriertől és Owen Richárdtól megkülönbözteti, az csak az ő végtelen szellemi szegénysége és korlátoltsága és gyűlölete minden igazán forradalmi mozgalom és eszme ellen.

Igen érdekesek még Proudhon elvi ellentmondásai is; ő, aki az államot „tagadja” és aki lépten-nyomon azt kiabálja: „Nem, nem, én nem akarom az államot, még mint a szolgámat sem; minden uralmat visszautasítok!” O maga, ugyanaz a Proudhon, tudják-e, hogy hogyan képzei magának az „érték megalkotását”?

Az érték megalkotása azt jelenti, hogy minden dolog az igazságos áron, azon az áron, amibe került, adassék el.\* S ha a kereskedő nem akarja áruját a vételáron szállítani, mert nem tudja, vájjon fog-e annyit eladni belőle, amennyi neki elegendő jövedelmet biztosít és mert nem tudja, vájjon visszakapja-e bevásárlásaiért a megfelelő összeget? . . . Ezért van szüksége valamely biztosítékra, íme egy ilyen biztosíték:

„Tegyük fel, hogy az ideiglenes kormány vagy az alakuló gyűlés komolyan folytatni akarná az üzleteket,

\* így értelmezte Proudhon az érték rendeltetését. Nyilvánvaló, hogy Ricardo-t nem volt képes felfogni.

s a kereskedelmet, ipart és mezőgazdaságot új életre akarná támasztani és megakadályozni kívánná a tulajdon elértéktelenedését, s a munkásoknak munkát akarna szerezni . . . Úgy lehetne ezt, ha p. o. a köztársaság első tízezer vállalkozójának 5 száztóli kamatot biztosítanának a befektetett tőke után, amely átlag 100,000 franknyi összegben lenne megállapítva . . . Nyilvánvaló hogy az állam ...”

S látjuk, hogy Proudhon kénytelen néha-néha mégis az „államhoz” folyamodni, elannyira, hogy végre egészen megadja magát neki és ünnepélyesen a következő kijelentést teszi:

„Íme nyíltan kimondom, hogy a párisi és a megyei munkás-egyesületek tartják kezükben a nép üdvösségét és a forradalom jövőjét. Mindent megtehetnének, ha értenek hozzá s ha ügyesen járnak el. A nagyobb energia világosságot fog támasztani a legezártabb fejekben is, s az 1852-i választásoknál (1851-ben írta ezt) a napirendre mint első pont az „érték megalkotása” fog kerülni.”

Tehát „le a pártokkal!” „le a politikával!” ha az osztályharczról van szó és . . . „éljen a politika! éljen a választási agitáció! éljen az állam ténykedése!” ha arról van szó, hogy Proudhon lapos, sovány utópiája valósíttassék meg.

„Destruam et aedificabo”, mondja Proudhon magáról, „rombolni fogok és újra építeni”. Ez az ő nagyzó hiúságának a kifejezése, de egyúttal a legnagyobb igazság is, amelyet magáról valaha mondott. Rombol és épít. ^ rombolás titka abban áll nála, hogy a „szerződés minden kérdést megold”, az építési titka pedig a mai szociális és politikai polgári valóságban leli magyarázatát, amelyvel egyszerűen megalkuszik.

Proudhon nem akar hallani az államról és mégis – alighogy lerombolta – elvben újra felépíti. Amit



elvesz az „államtól”, azzal felruhazza a „községeket” és a „megyéket”. A nagy állam helyén egy sereg államocska támad s egy nagy „fuctióból” egy sereg kicsiny leszen. A dolgok végén tehát az anarchiából föderalizmus válik, aminek még az az előnye is megvan, hogy nehezebbé teszi a forradalmi mozgalom sikerét, mint amilyen ez a „központosított” államban volna. Ezzel azután vége van Proudhon „általános forradalmi eszméjének”.

Megjegyzendő, hogy Proudhon anarchiájának tulajdonképpen Saint-Simon a szülő-apja, aki először hangoztatta, hogy a társadalmi szervezés célja a gazdaság, hogy a politikai tudománynak a gazdaságra kell szorítkoznia s az „embereken való uralkodás művészetének” hátrálnia kell „a dolgok igazgatásának” művészete előtt. De Saint-Simon szelleme meghökkent volna, ha látja, mit csinált Proudhon, ez a szocialisztikus nyárspolgár, az örökéből.

A tudományos szocializmus jobban értett Saint-Simon elveinek továbbfejlesztéséhez. Engels így magyarázza az állam történeti eredetét és jövő megsemmisülésének feltételeit:

„Az állam volt hivatalos képviselője és látható testületté való összefoglalása az egész társadalomnak, de csak annyiban, amennyiben annak az osztálynak volt az állama, amely akkoriban az egész társadalmat képviselte: az ókorban tehát a rabszolgákat tartó állampolgárok, a középkorban a hűbéres nemesség és az újkorban a burzsoázia állama. S amikor végre tényleg képviselőjévé válik az egész társadalomnak, feleslegessé teszi önmagát. Amikor nem lesz többé elnyomandó társadalmi osztály, amikor vége lesz az osztály uralomnak s a termelés anarchiájában rejő létért való egyéni küzdelemnek, nem lesz szükség tovább az állam leszorító hatalmára. Az állam azon első tette, amelylyel tényleg mint az egész társadalom képviselője fog fel-

lépni – a termelési eszközöknek a társadalom nevében való lefoglalása-egyúttal utolsó önálló cselekménye lesz. Egymásután fog feleslegessé válni minden téren az államhatalmak beavatkozása a társadalmi viszonyokba és magától el fog aludni. A személyek feletti uralom helyébe a dolgok igazgatása és a termelési folyamat vezetése fog lépni. Az államot nem fogják eltörölni; elfog az halni magától.”

### **Bakunin.**

Láttuk, hogy az anarchia „apjai” a „politikai alkotmány” elbírálásánál mindig utópisztikus szempontokból indultak ki. Mindegyikük valamely más elvont elvre támaszkodott: Stirner az „Én” elvére, Proudhon a „szerződés” elvére. És láttuk azt is, hogy mind a két „apa” kifogástalan individualista volt.

A Proudhon-féle tanok befolyása egy időben igen nagy volt a latin nyelvű országokban (Franciaország, Belgium, Olaszország, Spanyolország) és a szláv államokban, főleg Oroszországban. A nemzetközi munkás-egyesület benső története a Proudhonizmus és a Marx által kifejlesztett modern szocializmus harcának történetét foglalja magában. Nemcsak olyan férfiak, mint Tolain, C h e m a l é vagy Murát, hanem olyanok is, mint például de Paepe, aki igen magasan állott ez előbbieik felett, titkos és többé-kevésbé konzekvens „mutualisták” voltak (gazdasági eszméik általánosságban Proudhon tanainak felelnek meg).

De amint jobban kifejlődött a munkásmozgalom, csakhamar nyilvánvaló lett, hogy a „mutualizmus” nem maradhat meg elveinek kifejezéséül. S a nemzetközi kongresszusok folyamán, a mutualistákat a dolgok logikája kényszerítette arra, hogy a kommunisztikus határozatok javára adják le szavazatukat. S lassanként Proudhon

követőinek egy része letért az individualizmus talajáról és a „kollektivizmus” elvei mögé sánczolta el magát.

Abban a korban a „kollektivizmust” másként értelmezték, mint amilyen jelentőséggel bír ma ez a kifejezés a franciaországi Marxisták: Jules Guesde és barátai előtt. Annak a kollektivizmusnak legkiválóbb képviselője és előharczosa volt Bak un in Mihály.

Nem arról a Bakuninról akarunk beszélni, aki Hegel bölcsészetét a maga módja szerint terjesztette; az 1848-i forradalmi mozgalomban játszott szerepéről is hallgatással szemet hunyunk. A hatvanas években közzétett pánszláv iratait sem akarjuk bolygatni, amelyekben azt jelentette ki egyszer, hogy III. Sándor czár oldalára áll, ha ez kész a „parasztok czárja” lenni.\* Bennünket itt csak az ő „anarchisztikus kollektivizmusának” tanai érdekelnek.

Mint a „Béke és szabadság ligájának” tagja, Bakunin ennek az egészen polgári egyesületnek, 1869-i berni kongresszusán azt a javaslatot tette, hogy „az osztályok és egyének gazdasági és társadalmi egyenlősége” mellett állást foglaljon. Más küldöttek, köztük Chaudey, szemére hányták, hogy ezzel a „kommunizmust” prédikálja, amely vád ellen Bakunin a következő felháborodott szavakkal protestált:

„Azért, mert az osztályok és egyének gazdasági és társadalmi egyenlősítését követelem, mert a brüsszeli munkás-kongresszussal egyetértve a kollektiv tulajdon hívójévé szegődtem, szememre vetik, hogy kommunista vagyok. Azt kérdezték tőlem, hogy milyen különbséget teszek kommunizmus és kollektivizmus között? Csodálom, hogy Chaudey úr nem fogja fel ezt a különbséget, ő, aki Proudhon örökségét intézi! Utálom a kommunizmust, mert tagadja a szabadságot s én semmiféle emberséges

\* Romanow, Pugatscheff és Pestel.” (London 1862.)

dolgot szabadság nélkül képzelni nem tudok, Nem vagyok kommunista, mert a kommunizmus a társadalom minden erejét az államban összpontosítja és azzal felemészti, mert a tulajdont központosítja s az állam kezeibe adja, míg én az állam eltörlését akarom. Akarom, hogy a tekintély elve és az állami gyámság, – amelyek azzal az ürügygel, hogy megjavítsák és műveljék az embereket, mindaddig leigázták, elnyomták, kizsákmányolták és elrontották őket – gyökeresen kipusztítsanak. Akarom, hogy a társadalom és a kollektív vagy szociális vagy szervezése alulról felfelé a szabad társulás elvei alapján történjék s nem felülről lefelé, bármely tekintély közvetítése által. S amikor az állam eltörlését akarom, akarom az egyénileg örökölhető tulajdon eltörlését is, amely csak állami berendezés, csak magának az állameszmének kifolyása. Ebben az értelemben uraim, kollektivisták vagyok és semmilyen esetre sem kommunista.”

A fentidézett szavakból megtudjuk azt, hogy Bakunin:

1. Hadat ízen az államnak és a kommunizmusnak a „legteljesebb szabadság nevében”;

2. hadat ízen az „egyéniileg örökölhető tulajdonnak” (propriété individuellement héréditaire);

3. ezt a tulajdont egy „állami berendezésnek”, az állameszme kifolyásának tartja,

4. nincsen ellenvetéssel az egyéni tulajdon ellen, ha az nem örökölhető, nincsen kifogása az öröklési-jog ellen, ha az nem egyéni.

Vagy más szókkal:

1. Bakunin teljesen megegyezik Proudhonnal, ameddig az állam és a kommunizmus megtagadásáról van szó;

2. ehhez a megtagadáshoz még egy másikat is csatol: az egyénileg örökölhető tulajdon el nem ismerését;

3. programja nem egyéb, mint az „egyenlőség” és „szabadság” két elvont elvének összeadása; ezt a két

elvet egymásután és egymástól függetlenül használja fel a dolgok fennálló rendjének bírálata alkalmával és nem kérdezi magától, vajjon megállhat-e egymás mellett az egyik és a másik következtetése.

4. Épp oly kevésbé tudja felfogni a magántulajdon eredetét s azt az összefüggést, mely a magántulajdon és a politikai formák fejlődési okozatai között létezik, mint Proudhon;

5. nem igen akar tisztába jönni azzal, hogy mit jelent az általa gyakrabban használt „egyéniileg örökölhető” kifejezés.

Ha Proudhon utópista volt, Bakunin még inkább az, mert programja nem egyéb, mint a szabadság és az egyenlőség utópiájának összefűzése. De amíg Proudhon legalább egy bizonyos fokig hű maradt a szerződés elvéhez, addig Bakunin – megosztva a szabadság és egyenlőség elve között – folyton kénytelen az előbbit az utóbbi, és az utóbbit az előbbi javára cserbenhagyni. A míg Proudhon legalább kifogástalan Proudhonista, addig Bakunin nem más, mint egy olyan Proudhonista, akit az annyira „gyűlölt” kommunizmus, sőt Marx Károly tanai is meghamisítottak.

Bakuninnak nincsen olyan törhetetlen hite Proudhon szelleméhez, mint a többieknek. Tudja róla, hogy „idealista és metafizikus” maradt, daczára erőlködéseinek, amelyekkel lábai alá igaz, való alapot akart teremteni; a jogból kiindulva akar a gazdasági tényekhez jutni, míg Marx ezzel ellentétben bebizonyította, hogy a gazdasági tények megelőzték és megelőzik a közjogi és politikai tényeket, aminthogy ezt az emberi társadalom, a népek és államok egész ókori és modern története igazolja, ennek az igazságnak a felfedezése és bebizonyítása Marx egyik legnagyobb érdeme.”

Így nyilatkozik maga Bakunin „Államoskodás és anarchia” című könyvében és hasonló meggyőződéssel

van még egynéhány más helyütt is Marx érdemeiről. Csodálattal kell tehát kérdenünk, hogyan állíthatta ugyanaz a Bakunin, hogy a magántulajdon csak a tekintély elvének következménye. S ennek a rejtélynek egyszerűen az a megfejtése, hogy Bakunin nem is értette meg a történetnek materialisztikus felfogását.

Ebből a szempontból kiindulva írta meg Bakunin Mazzini ellen „La théologie politique de Mazzini et Internationale» című munkáját, amelyből amúgy igazában kitűnik, mily kevésbé tudja felfogni e kiindulás, pont horderejét. S ugyanebben a könyvben, amelyben kkel Mazzini theológiája ellen, az „abszolút” emberi erkölcsről beszélve, mint igazi Proudhonista mutatkozik be. fcs ezt az erkölcsi felfogását a következőképpen fejti ki.

Az emberi fajnak, mint minden más fajnak megvannak bennrejlő elvei, amelyek reánéz különösen sajátosak s mindezek az elvek összefoglalhatók egyetlen elvben, amelyet a szolidaritás elvének nevezünk. Ezt az elvet következőképpen lehet kifejezni: Egy emberi egyéniség sem ismerheti meg a saját emberiségét, vagy valósíthatja meg azt az életben másként, mintha azt másokban ismeri fel és másokért való megvalósítása érdekében közreműködik. Senki sem emancipálhatja magát anélkül, hogy a környezetbeni ok is ne emancipálja. Az én szabadságom mindenkinek szabadsága, mert én csak akkor vagyok tényleg szabad ha szabadságom és jogom szentesítésüket minden ember szabadságában és jogában kifejezve megnyerik.

Mint erkölcsi szabály az a szolidaritás, amelyet Bakunin hirdet, megjárja. De ezt a különben sent „abszolút” erkölcsöt olyan elvé tenni meg, amely az emberiségben „rejlik” s amely az emberi természetet „jellemzi”, annyit jelent, mint szavakkal játszani és megfedkezni arról, hogy mit jelent a materializmus.

Mazzinival szemben, a szolidaritás elvéről beszélve, azt is állítja Bakunin, hogy az emberiség csak ezen elv alapján létezik ... Ez már azután merész állítás. Hát az osztályharcz, a rettenetes „állam” s az „egyéniileg örökölhető tulajdon” – nem volna más, mint az emberiségben lakozó szolidaritás megnyilatkozása? Ha ez igazán így volna, hiszen akkor rendben volna minden s Bakuninnak kár társadalmi forradalmak álmaival tölteni el az idejét; ha pedig nem, akkor be van bizonyítva, hogy az emberiség más elvek alapján létezik s hogy benne a szolidaritás elve egyáltalán nem is „lakozik”.

Tulajdonképpen pedig csak azért állította fel Bakunin „abszolút” elvét, hogy ezzel azon következtetéshez jusson, miként „egy nép sem lehet tökéletes, s emberséges értelmében e szónak, egy nép sem lehet szolidárisán szabad, ha az egész emberiség nem az.” Ez a mai proletárok cselekvésének módjára czéloz s helyes azon értelemben, hogy a nemzetközi munkás-szövetség (Internationale) alapszabályai szerint, a munkásság felszabadítása nemcsak helyi vagy nemzeti feladat, hanem hogy ezen feladat minden művelt nemzetet érdekel s megoldása csak valamennyi nemzet elvi és gyakorlati együttműködése által lesz megvalósítható. Micsém könnyebb, mint ezt az igazságot a művelt emberiség jelenlegi gazdasági helyzete alapján bebizonyítani. És semminek sincsen kevesebb bizonyító ereje, mint az olyan „bizonyítéknak”, amely az „emberi természet” utópisztikus felfogására támaszkodik. Bakunin „szolidaritása” csak azt bizonyítja, hogy megmaradt javíthatatlan utópistának, daczára annak az ismeretségnak, amelybe Marx Károly tanaival került.

Láttuk, hogy Bakunin programja főbb vonásaiban a szabadság és egyenlőség két elvont elvének összegezéséből került ki. Láttuk, hogy Bakunin ezt az összeget továbbá még egy harmadik elvvel, a „szolidaritás” elvvel pótolta ki, s most konstatálnunk kell, hogy Bakunin

hírhedt „ szövetség „-e (Alliance) még egynéhány más elvet is hozzácsatol az előbbiekhöz.

Például:

„A szövetség magát atheistának jelenti ki; akarja a vallások eltörlését, a hit helyett a tudományok tiszteletét, az emberi igazságot az isteni igazság helyébe.”

Vagy mint a bakunisták kiáltványában olvassuk, a melyet 1870 szeptember végén, felkelési kísérletük alkalmával Lyon falaira ragasztottak, hogy (a 41. §. szerint) „az állam, amely már lejárt, nem vállalhatja magára a magánadósságok kifizetését.”

Ez megcáfolhatatlanul logikus, de mégis nehéz dolog volna, a magánvagyon kinem fizetését az „emberi természetben lakozó elvekből” levezetni.

Bakunin „akarja a vallások eltörlését. De ha az „állam lejárt”, ki fogja eltörölni a vallásokat? „Akarja” az örökölhető magántulajdon eltörlését. De mitévő lesz, ha ez, a „lejárt állam” daczára is, tovább fog fennállani? Érti Bakunin is, hogy a dolog nem egészen világos, de ezen könnyen túlteszi magát.

„Levél egy francziához a jelenlegi válság felől” című röpiratában, melyet a német-francia háború alkalmával írt, úgy nyilatkozik, hogy Franciaországot csak egy nagyobbszerű forradalmi mozgalom menthetné meg. Rá kell tehát bírni a parasztokat, hogy a nemesség és a polgárok földeit a magukévá tegyék. De hiszen a francia parasztok eddigelé az „egyéni örökölhető tulajdon” hívei voltak. Nem-e tenné még kellemetlenebbé az új társadalmi forradalom ezt az amúgy is kellemetlen berendezést?

„Semmi esetre”, mondja Bakunin, „mert ha egyszer az állam el van törölve, hiányozni fog nekik, t. i. (a parasztoknak) az állam ünnepélyes megerősítése, az állam jóállása a tulajdonért. A tulajdon nem lesz már jog, hanem egyszerű ténynyé válik.”



Ez bizony nem nagyon megnyugtató! Eszerint ha az „állam lejárt” lesz, a legelső ficzkó, aki erősebb nálam, elveheti a földemet anélkül, hogy a „szolidaritás” bakunisztikus elvével törődnek; megelégszik egyszerűen Bakunin egy másik elvével, a „szabadság” elvével. Nahiszen, szép „egyenlősítése” ez az „egyéneknek”!

„Persze, persze – vallja be Bakunin – a dolgok kezdetben nem igen fognak teljes békességben lejátszódni; lesz harcz, küzdelem, s a közrendet – a burzsoák eme szent bárkáját – megfognak bolygatni. Az első ténykedések, amelyek a dolgoknak ilyforma menetéből keletkezni fognak, polgárháborút eredményezhetnek. De hát kiszolgáltatnák-e Önök inkább a poroszoknak Franciaországot? . . . Különben pedig ne féljenek attól, hogy a parasztok egymást felfognak falni; ha meg is próbálnák eleinte, népi tartana sokáig, míg rájönnének, hogy ezen az úton nem haladhatnak, és azután biztosan megfognak próbálni, hogy egymással megférjenek, megegyezzenek és szervezkedjenek. Az étkezés és a családeltartás szükségletei, házaik, családjuk és saját életük megóvása váratlan támadások elől, mindez egyenként kényszeríteni fogja őket arra, hogy a kölcsönös megegyezés és szövetekezés útjára térjenek. És azt se higyjék Önök, hogy eme szövetezéseknél, amelyek minden nyilvános gyámkodás nélkül jönnek létre, a legerősebbek és a leggazdagabbak fogják a legnyomósabb befolyást gyakorolni a dolgok hatalmánál fogva. A gazdagok vagyona megszűnik hatalom lenni, ha egyszer jogi berendezések nem fogják biztosítani... És ami a ravaszokat és az erősöket illeti: azokat a kicsiny és nagyon kicsiny parasztok tömegének összehatalma és a föld proletárjainak némán szenvedő tömege fogja ártalmatlanokká tenni. Nem állítom, s erre legyenek tekintettel, hogy azok a földterületek, amelyek ilyenformán alulról felfelé alakulnak át, egy ütésre egy

olyan ideális szervezetet teremtenének, amely álmainknak mindenben megfelel. De arról szentül megvagyok győződve, hogy az egy élő szervezet lesz s azért ezerszer annyit fog érni, mint a mostani.”

Az idealista Proudhon megvolt arról győződve, hogy a politikai alkotmányt csak azért „fundálták” ki, mert hijján voltak az emberi természettel megegyező társadalmi szervezetnek. Bakuninnak, a materialistának nincsen saját „társadalmi szervezete”. „A legmélyebb és legszerűbb tudomány – úgymond – sem képes kitalálni a jövő társadalmi élet formáit.”\* Meg kell elégedni a tudománynak azzal, hogy megkülönböztesse az „élő” társadalmi formákat azoktól, amelyek eredetüket a „megkövesítő” állami ténykedésnek köszönhetik és hogy az utóbbiakat megátkozza. Hát nem-e ez is ugyanazon ósdi proudhoni szembeállítás a „emberi természettel megegyező” társadalmi szervezetnek, a „rend” érdekében „kifundált” politikai alkotmánynyal? Nem vezethető-e vissza az egész különbség arra, hogy a „materialista” átalakítja az „idealista” utópisztikus elveit, egy még utópisztikusabb, még sokkal ködösebb, értelmetlenebb valamivé?

Az a hit, hogy a világűr csodálatos berendezése csak a pusztá véletlennek köszönhető, olyan valami, mintha elképzelnők, hogy elegendő mennyiségű nyomdai ólombetű felhalmozása által, véletlenül, Homérosz hallhatatlan hőskölteményeinek szövegére juthatnánk. Így következtek a XVIII-ik század d e i s t á i is, amikor az ateistákat czáfolták. Emezek meg azt felelték, hogy ilyen esetben az i d ő tesz ki mindent, s hogy azon ólombetűk-

\* „Államoskodás és anarchia” A. függ 1. lap. – Különböen Bakunin „tudománya” mégis képes volt legalább Oroszországra nézve kitalálni a jövő társadalmi élet formáját. Szerinte a „község” lesz az a forma, amely a mostani falusi községekből fog kifejlődni. – Az orosz bakunisták nagyon terjesztették az orosz községek csodálatos tulajdonságainak előítéletét.

nek végtelenül sokszoros össze-vissza hányása által végre is biztosan el volna érhető, hogy azok Homérosz költeményeinek szövegébe formálódjanak. Az ilyenformájú vitatkozások megfeleltek ama század ízlésének és igazságtalanság volna ezt ma nagyon nevetni. De úgy látszik Bakunin komolyan vette a régi jó idők atheistáinak okait és fel is használta őket „programmjának” összeütése alkalmával. „Romboljátok hát össze a fennállót; s ha ezt elég gyakran ismételitek, végre is sikerülni fog egy olyan társadalmi szervezetet létrehoznotok, amely legalább hasonlít a „megálmodotthoz”. Minden jól fog menni, ha a forradalmat „maradandóan” fentartjuk.” Nem hangzik ez eléggé „materialisztikusan”? Aki azt hiszi, hogy nem, az egy lehetetlenségeket „álmodó” metafizikus!

Mivel minden osztályharcz szükségképpen egyúttal politikai harc is, nyilvánvaló, hogy minden e névre érdemes „politikai” forradalom egyúttal társadalmi forradalom is; épp oly nyilvánvaló azonban, hogy politikai küzdelem kell a proletárok ügyének előbbvitelére, mint ahogy politikai harc kellett minden más osztálynak is, amely felszabadulásáért a küzdőterre lépett. Bakunin ünnepelesen elveti a proletariátus bárminő politikai cselekvését; ő a kizárólag „társadalmi” küzdelmet hirdeti. Vájjon mi ez a társadalmi küzdelem?

S itt újra Marx tanaiból vesz leczkét Bakunin. Ahol csak lehet, támaszkodik az „Internationale” alapszabályaira, amelyekben meg van írva, hogy minden politikai, erkölcsi és anyagi szolgátság oka a tőke által meghódított munkásságban keresendő, s ennél fogva a munkások gazdasági felszabadítása azon nagy végezel, amelynek minden politikai mozgalom mint pusztá eszköz alárendelendő. Ebből Bakunin azt következteti, hogy:

„minden politikai mozgalom, amelynek tárgya nem a munkások közvetlen, végleges és teljes gazdasági felszabadítása, s amely zászlajára nem írta ki világo-

san a gazdasági egyenlőség elvét, vagyis a tőke teljes visszaszolgáltatását a munkának, a társadalmi felszámolást, minden ily politikai mozgalom csak burzsoámozgalom s mint ilyen, teljesen ki legyen zárva az „Internationale” köréből.”

De ugyanez a Bakunin hallotta valamikor, hogy az emberiség történeti alakulása törvényszerű folyamat, s hogy bármely pillanatban forradalmat rögtönözni nem lehet. Kénytelen tehát azt a kérdést felvetni, hogy „milyen politikát kövessen az „Internationale” az alatt az időszak alatt, amely bennünket, a már mindenki által megsejtett iszonyú társadalmi forradalomtól még elválaszt.” Amire azután az „Internationale” alapszabályait idézve, következőképpen megfelel magának:

„Könyörület nélkül kell kizárni a demokrata burzsoák, vagy a burzsoá-szocialisták politikáját, akik a politikai szabadság magyarázatánál, amikor azt mondják róla, hogy a gazdasági felszabadulás előfeltétele, nem gondolhatnak mást, mint a következőket: A politikai reformoknak és a politikai forradalmaknak meg kell előzniök a gazdasági reformokat és a gazdasági forradalmat; a munkásoknak tehát szövetkezniök kell többékevésbé radikális burzsoákkal, hogy velük egyetemben megvalósítsák mindenekelőtt az előbbieket s később aztán megvalósítsák ellenükben az utóbbiakat. Ez ellen a boldogtalan elv ellen, amely a munkásokra nézve csak azzal járhat, hogy újra eszközökül hagyják magukat felhasználni önönmaguk ellen, s hogy újra oda- vetik magukat a burzsoák kizsákmányolásának, minden erőnkéből protestálunk.”

Bakunin nem tudja felfogni, hogy a munkásosztály politikai cselekedeteiben képes magát a kizsákmányoló osztályoktól teljesen elkülöníteni. Szerinte a munkásosztálynak a politikai mozgalomban nem jut más szerep, mint a radikális polgári osztályoknak czimerül szolgálni.

A régi angol trade-unionisták „gazdasági” taktikáját hirdeti és sejtelve sincs arról, hogy éppen ez a taktika kergette az angol munkásokat a liberalizmus táborába.

Bakunin nem akarja, hogy a munkásosztály hozzájáruljon ama mozgalomhoz, amely a politikai szabadságok meghódítását és kibővítését célozza. Amikor ezeket a mozgalmakat mint burzsoá-mozgalmakat elítéli, abban a képzelődésben él, hogy ő kitudja, mennyire „forradalmi”. Pedig éppen ezzel mutatja be konzervatív valóját és ha a munkásosztály elég együgyű volna valaha az ő irányát követni, a kormányok ehhez csak szerencsét kívánhatnának egymásnak.\*

Korunknak igazi forradalmárai egészen másként és különben értik a szocialisztikus taktikát. A „kommunisztikus kiáltvány” szerint „a fennálló társadalmi és politikai állapot ellen irányuló minden forradalmi mozgalmat támogatni” kötelességüknek tartják, ami azonban nem akadályozza, hanem ellenkezőleg, még arra is bírja őket, hogy a proletárokat egy olyan párttá szervezzék, amely különválnak az összes kizsákmányoló pártoktól és ellensége lesz az egész „reakciós tömegnek”.

Proudhon, aki, mint tudjuk, szintén nem igen dédelgette a „politikát”, mégis felszólította a francia munkásokat, hogy arra a jelöltre szavazzanak, aki megígéri az „érték megalkotását”. Bakunin azonban nem akar tudni semmit sem a politikáról. Szerinte a munkás nem is veheti hasznát a politikai szabadságának, mert „hiányzik neki az ehhez szükségelt két csekély dolog, az idő és az anyagi eszközök”. Azok tehát, akik munkás-jelöltre beszélnek, gúnyolják a proletárokat. Az „Égalité”-ben (1869. aug. 28.) meg így nyilatkozik:

\* Bakunin iratai, amelyekben a politikai szabadságra legerősebb átkait zúdítja, egy időben tényleg igen sajnálatos befolyással voltak Oroszország forradalmi mozgalmára.

„A munkásképvisezők, akik polgári létfeltételek közé és egy teljesen burzsoá-eszméssel telített politikai légkörbe kerülnek, megszűnnek igazi munkások maradni, és államférfiakká, burzsoákká válnak, talán még nagyobb burzsoákká, mint amilyenek a burzsoák maguk. Mert nem az emberek szülik a körülményeket, hanem a körülmények teszik az embert.”

Ez az utolsó mondanya talán az egyetlen dolog, amit Bakunin a materialista történelmi felfogásból meg tudott tanulni.

Megcáfolhatatlan igazság, hogy az ember társadalmi környezetének a produktuma, de Bakunin épp úgy, mint mestere Proudhon, nem tudta felfogni, hogy az a környezet, amely az embert teszi, mássá lehet, amint produktumait, az embereket megváltoztatja. Az a környezet, amelyre ő gondol, amikor a proletárok politikai cselekvéséről beszél, az a parlamentáris burzsoá-környezet és az ilyen kör természetszerűleg megmételvezhetné a munkásképvisezőket. De hát nincs-e itten a választók környezete, a munkáspárt köre, amely céltudatosan és jól szervezve, a proletárok képviselőit hatalmas befolyásolná? Bakunin szerint nem. Ő azt hiszi, hogy a „gazdasági” iga alatt a munkásosztály mindig meg fog maradni politikai rabszolgaságban s mindig ő lesz a gyengébb ezen a téren. A felszabadításnak tehát gazdasági fejlődéssel kell megkezdődnie; s Bakunin nem veszi észre, hogy az ilyen okoskodással arra a következtetésre jutunk, hogy a proletariátus győzelme csak úgy lehetséges, ha javára a termelési eszközök birtokosai önkéntesen lemondani méltóztatnak.

Az országgyűlési környezet megrontó befolyása a munkásképvisezőkre máig is egyik legbecsesebb érvelése az anarchista kritikának a szociáldemokraták tevékenysége ellenében. Láttuk, hogy elvi szempontból az az ellenvetés nem sokat ér és a német szocialistapárt története

fényesen igazolja, hogy az anarchistáknak a gyakorlati életben sem volt szerencsájük ezzel az érveléssel.

Bakunin maga is érezte, hogy taktikája milyen kevésbé forradalmi s azért segítségül is vette az ő hírhedt „Alliance”-ját, egy titkos nemzetközi alapon, vad fantáziával összealkotott társaságot, amelynek az lett volna a feladata, hogy az ő parancsnoksága alatt a „lényegében gazdasági” forradalmi mozgalmat siettesse.

Együttal a munkásoknak helyi „kisebb körökre kiterjedő” lázadását is javasolta, amelyekről – ha minden bizonynyal el is nyomatnak – az volt a véleménye, hogy a forradalmi szellem fejlődésére mégis jó befolyással vannak. Ezzel a programmal természetesen sokat árthatott a munkásmozgalomnak, de képtelen volt arra, hogy csak a legcsekélyebbel is előbbre hozza a „közvetlen gazdasági forradalmat”, amelyről ábrándozott.

Bakunin maga a következőképpen foglalja össze mondanivalóját „Államoskodás és anarchia” című főmunkája végszavában:

„A pán germán zászlóra (értsd Németország és az egész művelt világ szociáldemokráciájának zászlóját) ez van írva: az állam fentartása és erősítése minden utón. A forradalmi szocialista zászlóra (értsd a bakunista zászlót) ellenben ez: eltörlése minden államnak, lerombolása a burzsoá-civilizációnak. Szabad szervezkedés alulról felfelé a szabad szövetségek segítségével, szervezése a munkás-csőcseléknek (de la populace-ouvrière) (!) szervezése az egész felszabadult emberiségnek, egy új világ megalkotása.”

Bízást az olvasóra hagyhatjuk e mondat szónoki szépségeinek méltatását s csak azt jelentjük ki, hogy ebben édes-kevés az értelem.

Szegényes értelmetlenség, nevetséges ellentmondás az, ami a bakunista „zászlóra” felvan írva s amit min-

denki, akinek elméjét Bakunin csengő-bongó, értelmetlen frázisai meg nem zavartak, rögtön felismer.

Stirner és Proudhon anarchizmusa tisztán egyéni anarchizmus volt. Bakunin nem akarta az individualizmust, vagy ennek csak egy részét akarta és feltalálta az „anarchisztikus kommunizmust”. Ez nem került semmijébe; felbuzdult tehát és hamar kiegészítette még e találmányát a szabadság és az egyenlőség utópiájával. S mert ez a két utópia nem akart egymással békében megférni, belevetette őket a „permanens forradalom” eszméjének kohójába, ahol mind a kettő teljesen füstté vált. Bakunin az utópisták dekadense.

### **Az epigonok.**

A mai anarchisták egy része az individualizmushoz ragaszkodik, mint például John H e n r y M a k a y, míg egy másik részük – a nagyobbik – „kommunistának” nevezi magát. Ok teszik ki Bakunin ivadékait az anarchizmusban, ők alkottak meg már különböző nyelven egy meglehetősen kiterjedt irodalmat, s ők azok, akik a „tett propagandája” révén olyan nagy zajt csapnak.

Ennek az iskolának az angyala Krapotkin herceg, az orosz szökevény.

Nem akarjuk itt a mai individualisztikus anarchisták tanait vizsgálni; hiszen ezeket saját testvéreik, a „kommunista anarchisták” is burzsoáknak tekintik.

Áttérünk mindjárt az anarchisztikus kommunizmusra. Az anarchista gondolkodók módszere – mondja Krapotkin – teljesen különbözik az utópisták módszerétől:

„Az anarchista gondolkodó nem folyamodik meta, fizikai fogalmakhoz, (mint amilyenek a „természetes jogok”, az „állam kötelességei” stb.) hogy megállapítsa, melyek az emberiség boldogulására vezető nevelés főfeltevélei. Ellenkezőleg, azt az utat követi, amelyet a modern fejlődési filozófia kijelöl . . . Tanulmányozza az emberi



társadalmat, amilyen mostan, s aminő volt a múltban s anélkül, hogy általában az embereket, vagy egyes egyéneket olyan kiváló tulajdonságokkal ruházna fel, a milyenekkel nem bírnak, a társadalmat csak szerves lények halmazának tekinti s megkísérli kitalálni a legjobb utat-módot, amelyen az egyéni szükségleteket a faj jólétéért való összműködéssel megegyeztethetné. Tanulmányozza a társadalmat és igyekszik felfedezni a társadalom elmúlt és mostani irányzatát, s sürgős egyéni és gazdasági szükségleteit s csak arra utal, hogy ez a fejlődés milyen irányban halad tovább.”\* Eszerint tehát a kommunisztikus anarchistáknak nincsen már közük az utópistákhoz. Amikor az „ideáljukat” kifaragják, nem akarnak metafizikai fogalmakra támaszkodni, mint amilyenek a természetes jogok és az állam kötelességei. De hát igaz-e ez?

Az „állam kötelességeit” illetőleg Krapotkinnak egészen igaza van, mert hiszen igazán nevetséges volna, ha az anarchisták, amikor felszólítják az államot, hogy „tűnjék el”, még „kötelességeket” is rónának reá. De a „természetes jogok” tekintetében Krapotkin téved s egy idézet elég lesz arra, hogy ezt bebizonyítsuk.

Már a „Juraszövetség Közlönye”-ben (1877. 3. sz.) található a következő nagyon jelentőségteljes nyilatkozat: „A nép fenhatósága csak az egyének és csoportok leg\* teljesebb autonómia alapján állhat fenn.” Hát ez a „legteljesebb autonómia” nem-e metafizikai fogalom?

A „Juraszövetség Közlönye” a kollektivista anarchizmus elvét szolgálta. Tényleg nincsen semmi különbség az anarchista kollektivizmus és az anarchisztikus kommunizmus között, de hogy ne mondhassa senki, miképp a kommunistákat akarjuk felelősökké tenni a kollektivis-

\* Anarchist Communism: its basis Und principles. By Peter Krapotkin 1887. Londoni

tákért, a „kommunisztikus” kiadványok szellemére is vetünk egy rövid pillantást.

Az 1892. év őszén egynéhány „elvtárs” egy Soisy-Sous-Etiolles-ban elkövetett dynamitlopás miatt állott a versaillesi esküdtszék előtt, köztük egy G. Etievant nevű. Ez volt az, aki az anarchisztikus kommunisták elvkijelentését megalkotta, Amiótán a törvényszék megvonta tőle a szót, az anarchisták lapja, a „La Revolte”, nagy fáradozás árán megszerezte és közölte az emiutt nyilatkozatnak egy teljesen hiteles másolatát.

G. Etievant kijelentései nagy feltűnést okoztak az anarchista világban, s még olyan „művelt” emberek is, mint Octave M i r b e a u, tisztelettel idézték a „theoretikusok”: Bakunin, Krapotkin, a „hasonlíthatatlan Proudhon” s az arisztokrata Spencer (!) művei mellett. íme Etievant okoskodása:

„Egy eszme sem született velünk; minden eszme a szerveinkkel nyert, véghetetlenül különböző és sokszoros benyomások következményeként képződik. Az egyének minden cselekedete egy vagy több eszme eredménye. Az ember tehát nem felelős. Csak akkor lehetne felelősségről szó, ha az akarat határozná meg az érzéseket, az érzések az eszmét, s az eszme a cselekvést. De mert éppen ellenkezőleg, az érzések azok, amelyek meghatározzák az akaratot, minden elhatározás lehetetlen, minden jutalom és minden büntetés igazságtalan, bármilyen nagy is valamely jótétemény, vagy valamely okozott kár.

Nem lehet sem az embereket, sem cselekedeteiket elítélni megfelelő ítélkező alap nélkül. Nos hát, ez az alap, ez a kritérium nem létezik. Semmi esetre sem lehet a törvényben ezt az alapot fellelni, mert hisz a való igazság egyforma, változatlan s a törvények változnak. A törvényekkel úgy vagyunk, mint minden egyébbel. (!) Mert ha jók ezek a törvények, mirevalók

a képviselők és szenátorok, akik megváltoztatják őket? És ha rosszak, mirevalók a törvényszéki tisztviselők, akik alkalmazásba hozzák?”

Amiután a „szabadságot” ilyen formában kifejtette, áttér Etiévánt az „egyenlőségre”.

A növényektől az emberekig minden lény többé-kevésbé tökéletes szervekkel van ellátva, amelyek arra valók, hogy szolgálják őt. Minden lénynek tehát az anyatermészet világos akaratából joga van ahhoz, hogy szerveit használja.

„Ezért hát lábaink alapján jogunk van minden térséghez, amelyet befuthatunk; tüdönk alapján minden levegőhöz, amelyet beszíhatunk; agyvelőnk alapján jogunk van mindenhez, amit gondolunk s amit mások gondolatából magunkévá tehetünk; beszélőképességünk alapján jogunk van mindenhez, amit mondani tudunk; füleink alapján mindenhez, amit hallhatunk, s minderre azért van jogunk: mert jogunk van az életre és mindarra, ami ezt az életet teszi. Ezek az igazi emberi jogok, amiket felesleges írásban kiadni, mert itt vannak fényesen, mint a nap. Nincsenek beírva semmi alkotmányba, semmiféle törvény szövegébe, hanem be vannak írva kitörülhetetlen betűkkel a természet nagy könyvébe és el nem évülnek soha. A féregtől az elefántig, a fűszáltól az ezredéves tölgyig, a paránytól a csillagzatokig; minden ezt hirdeti.”

Ha ezek nem „metafizikai eszmék” a szó legrosszabb értelmében, ha ez „fejlődési filozófia” akar lenni, akkor meg kell adni, hogy ennek édes-kevés köze van korunk tudományos mozgalmához.

Nézzünk egy másik tekintélyt, Jean Grave-t, akinek „La société mourante et l'anarchie” (A haldokló társadalom és az anarchia) című, egykor igen híres könyvét a francia igazságszolgáltatás elítélte, mert nagyon veszélyesnek tartotta, noha az csak nagyon nevetséges.

„Anarchia annyit jelent, mint a tekintély megtagadása. A tekintély létjogosultságát a társadalmi berendezések, a család, a vallás és a tulajdon megvédésének szükségéből vezeti le, s egy sereg mesterséges berendezést alkotott magának, hogy alkalmazhassa és igazolja magát. Ezen berendezések főbbjei: a törvények, az igazságszolgáltatás, a hadsereg, a törvényhozó- és törvénykező hatalom stb. Úgy hogy az anarchisztikus eszme, amelynek mindenre felelni, minden társadalmi előítélettel szembeállni kellett, kénytelen volt minden emberi tudás mélyére hatolni, hogy bebizonyítsa, miképp fogalmai az ember természetével megegyeznek, s a természet törvényeinek mindenben megfelelnek, míg a mai rend minden logika és józan ész ellenében van felépítve.”

Látnivaló, hogy milyen volt az anarchisztikus eszme „fejlődése”. Az eszme megtagadta a tekintélyt. Hogy megvédje magát, a tekintély hivatkozott a családra, a vallásra s a tulajdonra. Azután kénytelen volt az „eszme” megtámadni, azokat a berendezéseket, amelyeket előbb észre nem vett s egyúttal behatolt az „eszme” az emberi tudás mélyére, hogy fogalmait érvényre juttathassa.

Mi azt hisszük, hogy bármilyen gazdag is emberi tudás dolgában az anarchisztikus eszme, mégsem kommunista; mert a tudást megtartja magának s a szegény „elvtársakat” a legsötétebb tudatlanságban hagyja. Krapotkin hirdetheti az „anarchista gondolkozó” dicsőségét, a mennyire akarja, mégsem fog neki sikerülni soha, bebizonyítani azt, hogy barátja Grave kitudott volna emelkedni csak egy keveset is a legsiralmasabb metafizikából. Olvassa csak mégegyszer Krapotkin Elisée Reclus-nál, a „nagy theoretikus”-nak anarchisztikus röpiratait, s azután ám, mondja meg becsülettel, hogy talál-e azokban egyebet, mint hivatkozást az igazságra, a szabadságra s más „metafizikai fogalmakra”.

De Krapotkin maga sem emanczipálta magát olyan nagyon a metafizika alól, mint ahogy ő azt gondolja, íme például, amit 1879. október 12-ikén a Jura-szövetség közgyűlésén mondott:

„Volt idő, amikor az anarchistáktól megvonták majdnem a lét jogát. Az Internationale főtanácsa úgy bánt velünk, mint bujtogatókkal, a sajtó, mint álmodozókkal. Ez az idő elmúlt. Az anarchista párt bebizonyította életerejét; áthaladt mindennemű akadályon, amely fejlődését gátolta és ma elvan ismerve. (Ugyan kitől?) S e célból mindenekelőtt szükséges volt, hogy a párt a theoria alapján folytasson küzdelmet, hogy megállapítsa ideálját a jövő társadalomról, hogy bebizonyítsa, miképp ez az ideál a legjobb, – többet ennél, hogy bebizonyítsa, miképp ez az ideál nem a tudás ábrándjainak terméke, hanem közvetlenül a népigyekezetből fejlődött és a műveltség s az eszmék történeti előrehaladásával megegyezik.”

Hát nem-e éppen ez a hajsza a jövő társadalom ideálja után a legitópisztikusabb eljárás? Szeretne ugyan bebizonyítani Krapotkin, hogy ez az ideál nem a tudós ábrándozásából, hanem a népigyekezetből származott s hogy a műveltség s az eszmék történeti fejlődésével megegyezik. De melyik utópista nem próbálta meg ezt? A fő a bizonyítékok ereje, s ebben a tekintetben Krapotkin sokkal gyengébb, mint a nagy utópisták, akikről úgy beszél, mint metafizikusokról, anélkül, hogy ő maga a mai társadalmi tudományok rendszeréről a leghalványabb sejtelemmel bírna.

De nézzük meg egyszer Krapotkin „ideálját” közelebbről, nézzük csak, milyennek képzei ő az anarchista társadalmat.

A forradalmi politikusok, a „jakobinusok” (Krapotkin végtelenül gyűlöli őket) annyira elváltak foglalva a kormánygép átalakításával, hogy éhen hagyták halni a

népet. Az anarchisták másként fognak cselekedni. Össze fogják rombolni az államot, s a népet a gazdagok kisajátítására fogják vezetni. Ha a kisajátítás megtörtént, felveszik a közös gazdagság leltárát és szervezik az osztzkodást.

„Mindent maga a nép fog megtenni. Hagyjátok csak szabadon a nép könyökeit s nyolcz nap múlva bámulatraméltó rendszerességgel fog megtörténni az élelmi szerekkel való ellátás. Csak azok, akik sohasem látták munkáján a népet, csak azok, akik teljes életükben papírkötegek közt tartogatták az orrukat, csak azok kételkedhetnek ebben.”

Az az alap, amelyen az élelmiszerek általános élvezetét szervezni fogják, nagyon igazságos s egy cseppet sem „jakobinus” lesz.

„Csak egy ilyen módszer van, egyetlenegy, mely az igazság érzésének megfelel s amely igazán praktikus . . . Kívánság szerint való, szabad elhordása mindennek, amiből van elég, és részekben kimért kiosztása annak, mit meg kell mérni és be kell osztani! Abból a 350 millió emberből, aki Európában él, 20 millió ezt a természetes gyakorlatot folytatja.”

Ami más szókkal azt igazolja, hogy az anarchista ideál a „népigyekezetből” ered. Ugyanez áll a lakás és a ruházkodás kérdéséről. A nép mindent ugyanegy szabály szerint fog szervezni.

„Lesz felfordulás, az bizonyos. Csak vesztésnek nem szabad ebből a felfordulásból keletkeznie. S az által, – ezt folyton ismétlem – hogy az érdekeltekhez és nem holmi irodákhoz fogunk fordulni, a kellemtelenségeket a lehető legcsekélyebb mérvre fogjuk szorítani.”

Ilyen módon tehát már a forradalom első napjától fogva lesz szervezetünk; a szuverén „egyének” kedvét a társadalom szükségletei fogják a dolgok logikája által

észszerű határok közé szorítani. S mégis teljes, egész anarchiában fogunk élni s az egyéni szabadság meglesz mentve. Ez hihetetlennek tűnik fel és mégis igaz: van anarchia, van szervezet, vannak kötelező szabályok mindenki számára s mégis mindenki azt teszi, amit akar. Nem értitek ezt? Pedig a dolog nagyon egyszerű. Ez a szervezés nem a „tekintély” forradalmárainak lesz műve; ezeket a mindenkit kötelező és mégis anarchisztikus szabályokat a nép, a nagy „Félreismert” fogja proklamálni s a nép nagyon okos; aki úgy látta őt a barrikádoknál, mint ahogy Krapotkin nem látta, az tud erről egynéhány dolgot mesélni.

De ha a félreismert nép azt az ostobaságot követné el, hogy berendezné a Krapotkintól annyira gyűlölt „irodákat”? Ha, miként 1871-ben tette, forradalmi „kormányt” adna magának? Azt fogjuk majd arra mondani, hogy a nép tévedett, igyekezni fogjuk jobb útra téríteni és szükség esetén bombákat fogunk vetni a „leszorítókra”. A népet fel fogjuk előbb szólítani a szervezkedésre és azután összeromboljuk majd valamennyi szervét, amelylyel magát el fogja látni.

Így valósítják meg a fenséges anarchisztikus ideált – képzeletben. Az egyéni szabadság nevében elhagyják merülni az egyének és valamennyi párt forradalmárainak cselekedetét a „nép” ténykedésében, belefúllasztják az egyéneket a tömegbe. Ha ebbe a logikus következtetésbe beleszoktunk, nincs mitől tartanunk és fennen hirdethetjük, hogy semmiképpen sem vagyunk utópisták. Mi könnyebb ennél?

De hogy fogyaszthassunk, termelnünk is kell. Krapotkin maga is olyan jól ért ehhez, hogy ez alkalommal Marx-nak szolgál egy beható leczkével.

„A jelenlegi szervezet baja nem abban rejlik, hogy a termelési „értéktöbblet” a tőkepenzes javára esik, – mint ahogy Marx és Rodbertus mondják – akik a

tőke uralmáról és a szocializmusról táplált felfogásukat ilyenképpen összeszorítják. Az értéktöbblet maga is mélyebben fekvő okok következménye. A baj abban rejlik, hogy egyáltalában létezik valamely „értéktöbblet”, az egyes generációk által fel nem használt felesleg helyett; mert hogy ez az „értéktöbblet” létezhesék, arra szükséges, hogy férfiak, asszonyok és gyermekek az éhségtől kényszerítve, kénytelenek legyenek a legcsekélyebb részéért eladni azt, amit munkájuk termel, vagy termelhetne. (Szegény Marx, aki ezekre a mélyre-menő, de a tudós herczeg által egy kissé zavartan előadott igazságokról semmit, de éppenséggel semmit sem tudott!) ... És tényleg nem elegendő az, ha valamely iparüzemből előálló nyereséget egyenlő részekben szétosztunk, de egyidejűleg más munkások ezrei kizsákmányoltatnak. Arról van szó, hogy „az emberi erőnek-” lehetőleg csekély vesztegetése mellett az összesség jólétéhez szükséges termékek lehető legnagyobb összege állíttassék elő.”

Egy ötletes ember mondotta egyszer, hogy az anarchisták hitvallása egy fantasztikus törvénynek következő két cikkében foglalható össze:

1. Nem lesz semmi.

2. Ezen törvénycikk végrehajtásával senki sem bízatik meg.

Ez nem helyes. Az anarchisták így mondják:

1. Minden meglesz.

2. Senki sem bízatik meg azzal, hogy a történetdőkkel törődjék, bármi is történnék.

Csábító „ideál”, de magvalósulása, sajna, nagyon valószínűtlen.

Krapotkin egy másik kedves jelszava „a szabad egyezkedés”, amelyben ő a kommunizmus előjeleit látja. Ez is nagy naivitás, mert mindegyikünk tudja, hogy” éppen az anarchisztikus egyezkedést kell minden áron



megakadályozni, hogy a termelők végre megszűnjenek rabjai lenni saját termékeiknek.

A „szabad megegyezés” csodákat művei, – ha nem is az anarchisztikus társaságban, amely szerencsére még nem létezik – de legalább az anarchisták érvelésében a mely ilyenforma:

Kérdés: Hogyan fogja az új társadalom tagjainak szükségleteit kielégíteni? Mily módon fog tagjainak a holnap biztonságáról felelni?

Felelet: A szabad egyezkedés által.

Kérdés: Lehetséges lesz-e a termelés, ha csak az egyének szabad egyezkedésére fog támaszkodni?

Felelet: Hogyne! S hogy erről meggyőződést szerezzünk, csupán fel kell tételoznünk, hogy a holnap biztosítva van, hogy minden szükséglet ki van elégítve s hogy egyszóval, a termelés, hála a „szabad egyezkedésnek”, nagyon jól folyik. .

Milyen nagyszerűen következtetnek az „elvtársak” s milyen fenséges az az ideál, amelynek ilyen minden logika híjján való feltételezés az alapja! Mert hiszen az anarchisztikus kommunisták „ideáljának” egyetlen alapja ez a „feltételezés”, amelyet éppen szükséges volna bebizonyítani.

Az elvtársak között Jean Grave, a „a mélységes gondolkodó,, különösen bővelkedik az ilyenformájú feltételezésekben. Amint valamely nehézség mutatkozik, rögtön „feltételezi” a megoldást, amivel azután minden a lehető legegyszerűbb elintézést nyeri.

#### IV.

### **Az anarchisták taktikája.**

Az anarchisták utópisták. Az ő álláspontjuknak tehát semmi köze sincsen a mai tudományos szocializmus álláspontjához.

De az utópiák között is van különbség. Századunk

első felének nagy utópistái valóban zseniális férfiak voltak; ők előbbre vitték a társadalmi tudományt, amely korukban még egészen utópisztikus alapon mozgott. A mai kor utópistái, az anarchisták, azonban nem értenek máshoz, mint levonni egynéhány hiányos következtetést egy pár elvont elvből. Ezeknek semmi közük sincs a szociális tudományhoz, amely őket haladásában legalább is egy fél évszázaddal megelőzte. Az ő „mélységes gondolkóiknak”, az ő „fenséges theoretikusaiknak” még az sem sikerült, hogy a saját érvelésük két végét egybefűzzék. Ők, a sülyedés utópistái, emellett végtelen szellemi vérszegénységben szenvednek. A nagy utópisták sokat tettek a munkásmozgalom fejlesztéséhez; a mai utópisták egyebet se tesznek, mint hogy ezt a fejlődést feltartóztatják. És amivel főleg ártanak a proletariátusnak, az az ő úgynevezett taktikájuk.

Tudjuk, hogy Bakunin az „Internationale” alapszabályait olyan értelemben magyarázta, hogy a munkáosztály mindennemű politikai tevékenységtől tartózkodjék és erejét csakis a „közvetlen gazdasági” harcra tartsa fenn. Ezt a taktikát azonban ő sem találta valami nagyon forradalminak s ezért megtoldotta az „Aliance”-al és hirdette a lázadást. De ámennél jobban kifejlődik a proletariátus osztály-öntudata, annál inkább hajlik a politikai cselekvés felé és mindinkább jobban idegenkedik a gyermekkorában átélt lázadásoktól. Nehezebb is ám a politikai fejlődésnek már egy bizonyos fokán álló nyugat-európai munkást lázadásra bírni, mint a hiszékeny, tudatlan orosz parasztot. És mert a proletároknak nem igen tetszett a lázadás taktikája, kénytelenek voltak az „elvtársak” az „egyéni cselekvést” hirdetni. Különösen az 1877. évi beneventi, olasz lázadási kísérlet után kezdték el a bakunisták a tett propagandáját dicsőíteni. De ha visszatekinünk arra az időre, amely a beneventi kísérlet óta elmúlt, látjuk, hogy ez a propaganda egészen más irányban fej-

lődött; igen kevés volt a lázadás, és csak igen jelentéktelenek, de sok személyes merénylet történt középületek és egyének, sőt az „egyéniül örökölhető tulajdon” ellen is. Nem is történhetett másként.

Vaillant merénylete alkalmával a „Matin” szerkesztőjéhez, aki őt e tárgyban meginterviewolta, így nyilatkozott Louise Michel: „Gyakran láttuk már a néptömegek felkelését, amikor sürgős reformokat akartak ily módon elérni. S mi történt mindig? Lepuskázták a népet. Nos hát, mi azt találjuk, hogy a népnek már elég vére folyt; jobb, ha egyes merész emberek áldozzák fel magukat és saját veszélyükre követnek el erőszakos cselekedeteket, amelyeknek célja a kormányok és a burzsoák terrorizálása.”

Louise Michel elfelejti hozzátenni, hogy azok a lázadások, amelyek a népen eret vágtak, az anarchista programnak képezték a legelső pontját mindaddig, amíg belátták, – nem azt, hogy ezek a felkelések nem segítenek a munkások ügyén – hanem, hogy a munkások hallani sem akarnak a lázadásokról.

De a tévedésnek épp úgy megvan a maga logikája, mint az igazságnak. Ha a munkás-osztály politikai cselekvését elvetjük és nem akarunk a polgári politika szolgái lenni, szükségképpen odajutunk a Vaillant és Henry taktikájához.

Az anarchista nem akarja a „parlamentarizmust”, mert az csak „álomba ringatja” a proletárokat; nem akarja a „reformokat” mert ezek megegyezést jelentenének a vagyonos osztályokkal. Csak az egyszerű, egész, közvetlen gazdasági forradalmat akarja. S hogy ezt a célt elérje, szerez magának egy robbanó anyagokkal telt fazekat és beleveti valamely színház nézőterébe. Erre azután ráfogja, hogy ez „forradalom”, mi pedig nem látunk benne egyebet, mint „közvetlenül” őzjörgő hóbotot.

A burzsoá-kormányok azonban, bármilyen szigorúan

bánnak is el az anarchista merénylőkkel, csak gratulálhatnak maguknak ehhez a taktikához. „Veszélyben van a társadalom!” „Caveant consules!” A rendőr-„konzulok” cselekszenek s a közvélemény tapsol a reakció rendszabályainak, amelyeket a miniszterek a társadalom megmentésére kitaláltak.

Már III. Napoleon rendezett magának időről-időre egy-egy merényletet, hogy még egynéhányszor alkalma nyíljon megmentenie a veszélyben forgó társadalmat. A gaz Andrieux vallomásai, a madridi képviselőházban történt merénylet legújabb leleplezései stb. világosan bizonyítják, hogy a mai kormányok az „elvtársak” taktikájából igen nagy hasznot húznak és hogy az egyenruhás terroristák munkája sokkal nehezebb volna, ha az anarchisták annyi igyekezettel meg nem könnyíténék.

„Munkásokat küldeni a törvényhozásba, – mondja Bordát a lyoni törvényszék előtt – olyan valami, mintha az anya leányát a prostitúció karjaiba vezetné.” Az anarchisták tehát az erkölcsök nevében is elvetik a politikai cselekvést. És hová jutnak ezzel a morállal? A lopás dicsőítéséhez („Csak végy pénzt a zsebedbe” írta Most a „Szabadságban”; 1880.), a Duvalok és Ravacholok hőstetteihez, akik az „ügy” nevében a legaljasabb büntetteket követték el. S hogyan lehessen itt kitalálni, hogy az „elvtárs” hol végződik s hol kezdődik a bandita? Az anarchisták maguk sem igen tudják, mint ahogy ezt azon ellentmondások is mutatják, amelyeket körükben Ravachol esete támasztott. A jobbak, akiknek becsületes-ségében kételkedni nem lehet, ilyenkor ingadoznak ítéletükkel.

Elisée Reclus például így nyilatkozik:

„A tett propagandáját elítéljem? De hát más-e ez a propaganda, mint a jónak, az emberszeretetnek hirdetése a példa útján? Azok, akik az erőszakosságokat nevezik a „tett propagandájának”, csak azt mutatják,

hogy ezen kifejezés jelentőségét nem értik. Az az anarchista, aki szerepét megértette, nem fog gyilkolni, hanem ahelyett arra fog törekedni, hogy meggyőzésének híveket szerezzen, olyanokat, akik részükről is a tett propagandáját fogják követni azáltal, hogy mindenkivel szemben jók és igazságosak lesznek.”

Nem akarjuk most feltenni azt a kérdést, hogy mi marad meg az anarchistából, ha a tett propagandáját ilyen véglegesen elvetette. E helyett szembeállítjuk a fentit Reclus-nek egy másik nyilatkozatával, amelyben a „Sempre Avanti” szerkesztőjének, aki őt ez írárt megkérdezte, megmondja véleményét Ravachol felett.

„Csodálom bátorságát, szívjóságát, léleknagyságát és nagylelkűségét, a melylyel ellenségeinek vagy jobban mondva árulóinak megbocsát. Alig ösmerek embert, aki felémé nemeslelkűségét. Nem felelek arra a kérdésre, hogy mennyire kívánatos a saját jogát a végsőig megvédeni, s hogy nem volna-e inkább helyén az emberi együttérzésből eredő megfontolás. De mindenestre azok közé tartozom, akik Ravacholban egy ritka nemes lelkű hőst látnak.”

Ez a két idézet nem igen vág össze egymással és látszik, hogy a polgár Reclus ítéletében bizonytalan és nem igen tudja, hogy hol végződik az „elvtárs” és hol kezdődik a bandita.

Ezt a problémát annál nehezebb megfejteni, mert sok az olyan egyén, a ki egyszerre bandita és anarchista. Ravachol sem kivétel. A Parisban elfogott Ortiz és Ghiericotti nevű anarchistáknál egy egész sereg lopott jószágot találtak. S az ilyen különböző foglalkozások összekötetése másutt is található. Példák rá Kammerer és Stellmacher esetei Bécsben.

Krapotkin hiába akarja velünk elhíttetni, hogy az anarchista erkölcs, a mely csak híjján van minden kötelezettségnek és a társadalmi szentesítésnek, er-

köles, amely idegenkedik a hasznossági szempontoktól, hogy ugyanolyan, mint a néperkölc, mint a jó cselekedetek erkölcs. Nem úgy van. Az anarchista erkölcs minden cselekedetet az egyének határtalan, végnélküli jogainak szempontjából ítél meg és ezen jogok nevében a legkegyetlenebb erőszakot, a legvisszataszítóbb önkényt is ártatlannak, büntelennel nyilatkoztatja ki. „Ki bánja az áldozatokat? Csak az a mozdulat legyen szép, amelylyel a bombát vetik!” mondta Laurent Tailhade, az anarchista, poéta, a Vaillant merényletének estéjén tartott anarchista banketten.

Az anarchisták a forradalom zászlója alatt szolgálják a reakció ügyét; az erkölcs nevében jóváhagyják az erkölcstelen cselekedeteket; s az egyéni szabadság czégére alatt lábbal tiporják embertársaik valamennyi jogait.

És ezért a saját logikáján törik meg az egész anarchista tan. Ha a legelső örültnék, csak azért, mert ez neki úgy tetszik, annyi embert szabad gyilkolnia, amennyit akar, akkor teljesen jogában van az egyénekből alkotott társadalomnak, hogy eszére térítse, mert ez nem szeszélye, hanem kötelessége, elengedhetetlen létfeltétele a társadalomnak.

