

Per Meurling

## Marxism och humanism

[ publicerad i *Socialdemokraten* 19, 20 och 21/6 1936]

”Ser du offrens glada min?  
Ack, hur muntert Grotte maler,  
liksom eldad av musik!  
Tusen pukor och cymbaler  
överljuda kvalens skrik.”  
Viktor Rydberg

1.

Vad menas med humanism?

Historiskt sett är det den rörelse, som i de mänskliga rättigheternas namn strävade att avkläda de högre stånden deras privilegier, beröva från medeltiden härstammande institutioner och makter, feodalism, självhärskardöme, kyrkomakt, deras gudomliga värdighet. Denna rörelse, som fick sina mest renodlade ideologiska uttryck i den franska och tyska upplysningen, utgick från och inspirerades av intressen, rotade i bourgeoisins klassmässiga situation, handelsfrihet och rätt till fri yrkesutövning, krav på en konstitution och jämlikhet inför lagen, på religionsfrihet och avskaffande av bördsmopol. Men det tredje ståndet var inte medvetet om att kämpa för intressen utan trodde sig kämpa för eviga, oförytterliga rättigheter.

Respekten för människan trädde istället för respekten för bördens och de medeltida auktoriteterna, men, då den filosofiskt skulle begrundas, kunde detta endast ske därigenom, att människan i sitt väsen förutsattes äga en sinnlig och en gudomlig sida, med hänsyn till vilken sistnämnda respekten kunde motiveras.

”Den antropomorfe guden har upphört att vara särskilt nådig mot medeltida auktoriteter och har utan hänsyn till rangrullan slagit sig ned hos alla enskilda”, skriver professor Hägerström på sitt drastiska och målande sätt om denna andliga revolution, ”Riktigheten av det här framställda antagandet bekräftar sig därav att de två oförnekligt skarpsinnigaste bland naturrättsfilosoferna, Rousseau och Kant, hänskjuta de proklamerade rättigheterna på människans värdighet som ett osinnligt väsen”.

Detta är lika spiritueellt som träffande. Den humanistiska åskådningen återbildar, då den hos den sinnliga människan upptäcker något osinnligt, i själva verket ett teologiskt betraktelsesätt. Men föreställningen om något andligt är och förblir rationellt ofattbar, dess enda stöd är det gamla, envisa språket, som är vidskepelsens trognaste tjänarinna. Något över kroppen höjt medvetande existerar inte. Man kan i naturen överallt iakttaga kroppar utan medvetande, men ett medvetande utan kropp har ännu inte förnummits. Härav följer inte, att medvetandet skulle kunna betraktas som en fysiologisk process, endast att dess ofrånkomliga grundval är av sinnlig, materiell art. I medvetandet ingår ju även en miljö, vilkens lagar man, utom de fysiologiska lagarna, måste känna till, för att förstå medvetandet. Men att medvetandet i förhållande till den fysiologiska processen innehåller något kvalitativt nytt gör det ingalunda till en osinnlig företeelse.

Humanismen är emellertid alltså, för att återknyta till vårt egentliga ämne, ursprungligen till sin sociala funktion en ideologi i människans emancipationskamp i det gamla, medeltida bördssamhället och den helighet, som i densamma tillskrives människan, för vilkens inneboende värde aktning påbjödes, härstammar från ett teologiskt påverkat tänkande. I kampen med

gudomlig och världslig överhet hävdade sjuttonhundratalsmänniskan sitt väsens gudomlighet, det humanas höghet. Men detta innebar ur kunskapssynpunkt endast att det mänskligas begrepp mystifierades och omgavs med en teologisk fraseologi. Det gudomliga kritiserades genom att kallas mänskligt.

Men det mänskliga omgavs med mystik genom att kallas gudomligt.

Vad visar detta?

Det visar, att det var något, som behövde beslöjas i naturrättens mänsklighetsbegrepp. Och vad var det? Svaret är enkelt. Det var, att det i själva verket inte var sinnligt och erfarenhetsmässigt, omfattande alla människor överhuvud, utan helt enkelt ideologiskt, en förklädnad för ett begränsat klassintresse. Detta klassintresse trädde ohöljt fram, då den stora franska revolutionen segrat och rösträtt infördes men ekonomiskt graderades, så att majoriteten av folket kom att stå utan rösträtt, helt den rika bourgeoisin underkastat. Det var den besuttna klassens rättigheter, frihet, säkerhet, egendom, som för att inte förefalla tillfälliga och godtyckliga, behövde härledas ur människans högre natur. Det var denna till mänskligheten uppdraperade klass av blomstrande manufakturister och handlare, som, för att hindra en realistisk analys, omgav Människans begrepp med en sublim dimma eller, om man så vill, gloria.

Borgarklassen humaniserar under sin utveckling den religiösa mystiken. Men då den själv är en klass, som utsuger folkets massa måste den samtidigt mystifiera humanismen. Vad den tager med ena handen, måste den återinföra med den andra. Denna dubbelhet har fått synnerligen klara, högst belysande uttryck hos nästan alla de stora tänkare, som föra den borgerliga upplysningen till se. ger och representera det tredje ståndets radikalism uppåt och dess konservatism nedåt. Deus sive natura, gud eller naturen, är den grundläggande formeln i Spinozas filosofi. I det att gud här identifieras med naturen och får utsträckning som ett av sina attribut naturaliseras han. Men i det att naturen, vilkens lagbundenhet redan står klar för Spinoza, identifieras med gud breddes det en mystisk slöja över den. I samma formel, i vilken gud demaskeras som naturen, maskeras naturen som gud. Denna tvetydighet svarar direkt mot den aristokratiska, holländska handelsbourgeoisins intressen. ”Småborgarnas religion lämnas oantastad”, skriver Thalheimer, ”Men den intellektuella aristokratin, den vise, som Spinoza säger, skall befria sig från mängdens fördomar. Det är alltså bara fråga om en materialism för de få, som inte vill oroas de många och som därför inhöljer till och med det materialistiska innehållet i sin åskådning i religionens form eller utfyller den religiösa formen i sin åskådning med materialistiskt innehåll”. Samma dubbelhet i inställningen till religionen möter oss hos Voltaire. Å ena sidan angriper detta litterära språkrör för handelsbourgeoisin med oförliknelig våldsamt den katolska kyrkan, som stöder konungamakten och de högre stånden, rasar över de kristna dogmerna och det heliga tyranniets triumfer, å andra sidan vill han ingalunda driva religionskritiken till sin spets och förneka existensen av ett högre väsen, vilket tvärtom behövs för att hålla kanaljeriet, den stora massan, i respekt. ”Om gud inte finnes”, säger han cyniskt, ”skulle det vara nödvändigt att uppfinna honom”.

Hela den så kallade deismens tvetydighet i religionsfrågan framspringer direkt ur den klassmässiga dubbelhet, som ovan karaktäriserats, radikalismen uppåt, konservatismen nedåt. Världsalltet följer oföränderliga lagar, menar deisten, men dessa lagar ha en gudomlig upphovsman. Först förvisas gudomen från världen, sedan hänvisas världen till gudomen. Gudomens slöja bäres till det guds- nådliga kungadömet och den feodala kyrkomaktens förfäran ut genom naturens framdörr för att sedan ängsligt bäras in igen genom bakdörren till den stora, okunniga massans uppbyggelse. På samma sätt begränsar en annan stor, borgerlig upplysningsfilosof, Immanuel Kant, först i Kritik der reinen Vernunft vår kunskapsförmåga till

sinnevärlden och avlivar därigenom, noga taget, gudomen, för att så strax därpå av omtanke om den allmänna moralen, som enligt hans mening behöver högre makter för att te sig som bjudande, uppliva den igen i Kritik der praktischen Vernunft. Heinrich Heine har karikerat denna process i ett berömt ställe i en av sina oförlikneliga skrifter, där han låter Kant återinföra religionen för att ställa sin gamla trotjänare Lampe, som går bakom honom och bär upp paraplyet, till freds. Denna dubbelhet, som har sin grund i en motsvarande, klassmässig tvetydighet, är kännetecknande för den klassiska, borgerliga humanismen. Människans värdighet uppreser sig mot gudomen, för att strax därpå härledas ur densamma. Endast några få djärva tänkare, La Mettrie, Hëlvetius, Holbach och Diderot, vågade bestämma människans begrepp rent rationellt och sinnligt, utan att införa så kallade högre synpunkter och ideologiskt omtöckna det. ”Våga att befria dig från religionens ok, min övermodiga rivals, som misskänner mina rättigheter”, låter Diderot i sin *Traité de la tolérance naturen utropa*, ”Avstå från gudarna, som inkräktat på min mark, sök dig tillbaka till mina lagar. Återvänd till naturen, från vilken du flytt. Hon skall trösta dig, hon skall förjaga alla bekymmer, som nu hålla dig nere, ur ditt hjärta och all oro, som nu söndersliter dig. Giv dig hän åt naturen, giv dig hän åt mänskligheten, giv dig hän åt dig själv ånyo och du skall överallt på din levnadsstig finna blommor.”

Han var före sin tid.

## 2.

Den klassiska, borgerliga humanismen utgick ifrån tron på människans personliga värdighet och härledde därur en opposition, som naturligtvis i grund och botten hade djupare, reella, sociala orsaker, mot den absoluta furstemakten, mot den kyrkliga ortodoxien och mot de högre stånden, ett antal, som den förmenade, naturliga rättigheter, likhet inför lagen, handelsfrihet, rätt till personlig egendom och avtalsrätt. Härigenom förkläddes den sociala intressekamp, som fördes, till en etisk kamp. Till sitt ursprung var tron på den personliga värdigheten en teologisk idé. Det majestät, som tidigare omgivit den gudomliga och världsliga överheten, överflyttades under intryck av den växande sociala kritiken härifrån och tillerkändes istället den enskilda människan i hennes egenskap av förnuftig personlighet. Men att människan på detta sätt fattades på ett, som man säger, högre sätt än det sinnliga och materialistiska hade sin grund däri, att det för bourgeoisin faktiskt gällde att iden\_ logiskt motivera ett antal socialt högre människors fortsatta herravälde över ett stort antal socialt lägre. De rättigheter, i vilkas namn det skulle ske, behövde annat stöd än det, som ett sinnligt och materialistiskt betraktelsesätt kunde ge. Därför härleddes de icke ur människans verkliga natur utan ur en henne förment tillkommande, högre, osinnlig förnuftighet. Men det hindrade inte, att denna teoretiskt sett allmängiltiga och nödvändiga rättsliga förnuftighet, så snart den konkretiserades eller omsattes i praxis, avslöjade sin klassmässiga begränsning. Så fordrade Kant, att ingen människa skulle behandlas endast som ett medel utan alltid samtidigt även som ett mänskligt självändamål. Men denna berömvärda fordran hindrade honom ingalunda att endast fordra full politisk och social självständighet för statsmedborgare, däremot icke för statsmedlemmar, till vilka han räknade hela arbetarklassen, tjänstefolk, gesäller hos en köpman eller en hantverksmästare och alla skattebönderna.

”De vidskepliga rättsidéernas nytta är beroende av en viss egendomlighet hos samhällsförhållandena själva”, skriver Axel Hägerström. ”Endast där den samhällsliga verksamheten sker inom klasskillnadens ram, där en betydande mängd av medborgare känna sig mer eller mindre som blotta verktyg för återstoden, behövas verkligen idéerna ifråga, för att inte allt skall sprängas sönder. Endast under sådana förhållanden behöva lagarna beklädas med en öppen eller fördold gudomlig helgd. Men tänka vi oss ett samhälle, där den vida övervägande massan av befolkningen känner sig solidariskt intresserad för samhällsordningens bestånd, måste alla sådana skyddsmakter vara överflödiga”

Till detta är endast att tillägga, att maktförhållandenas ”rättsliga” och ”religiösa” utstoffer med nödvändighet måste bli starkare, där utsugningsförhållandet är mera ohöljt, svagare, där det i och för sig självt är mera dolt. Detta är lätt att visa. Den medeltida feodalherren fordrade av sina underlydande dagsverken och naturatributer. Det krävdes en oerhörd, religiös suggestion, för att detta av makten framtvingade, direkt uppenbara avhändande av den hörige av hans händers verk skulle framstå som en ”högre” fordran, som det var hans ”skyldighet”, ”plikt” etc att efterkomma. Därför spelade religionen en fantastisk roll under medeltiden. Men i det borgerliga, på varubyte grundade samhället, där den direkta förbindelsen mellan producenten och konsumenten är avbruten och dold av många mellanhänder och där penningformen döljer varans karaktär av utkristalliserat, socialt nödvändigt, genomsnittligt arbete, beslöjar själva den invecklade, ekonomiska mekanismen utsugningen. Religionens betydelse som härskarteknisk suggestion blir därför, så länge inte kris, arbetslöshet, sjunkande lön på ett alltför eklatant sätt blottar klassförtrycket i det borgerliga samhället, jämförelsevis mindre. Men helt undvaras kan den aldrig, så länge samhället är uppdelat i klasser, och ju starkare hotet underifrån mot den bestående ordningen blir, desto starkare blir med nödvändighet den uppifrån organiserade, religiösa propagandan, som vill ersätta samhällets omdaning med hjärtats, som manar till fridsamhet, förnöjsamhet, tacksamhet och underdånighet.

På denna punkt i vår framställning måste vi följa humanitetstanken ett stycke framåt i historien. Den industriella revolutionen, som inleddes av det segrande borgerskapet, sedan spinnmaskinen och ångmaskinen uppfunnits, skapade förhållanden mellan människor, som aldrig tidigare existerat. Den mänskliga arbetskraften, som befriats från slaveriet på torvan, frigjordes för slaveriet på fabriken och förvandlades till en vara, som vid sidan av andra varor salubjods på, som det hette, den fria marknaden. När det var god tillgång på arbetskraft och efterfrågan var liten sjönk denna mänskliga vara i pris, när det återigen var liten tillgång till arbetskraft och stor efterfrågan steg den i pris. Den följde alltså samma lagar på marknaden som priset på socker, bomull, järn och trä. Denna arbetskrafts frihet bestod i rätten att fritt ingå och uppsäga avtal. Men detta var en rent formell frihet, ty reellt var den enskilde i varje ögonblick tvungen att sälja sina tjänster, på villkor, som avgjordes honom eller henne förutan. Formellt respekterade vidare den nya härskarklassen, som ägde produktionsmedlen, människovärdet, reellt missaktade den det. Detta berodde inte på ondska. Den var på grund av hela produktionsordningen tvungen att göra det. I fabriken måste arbetskraften betraktas som en vara, vilken vid sidan av råvaror och maskiner ingick i företagarens produktionskostnader. Fabriksägaren hade sina böcker att föra. Han måste, om hans fabrik skulle bära sig, göra det affärsmässigt, utan sentimentalitet. Han var tvungen att förbilliga produktionen, att ständigt försöka köpa arbetskraften billigare eller, om detta var omöjligt, att utnyttja den på ett mera fördelaktigt sätt, antingen genom att förlänga arbetstiden eller genom att rationalisera och öka tempot. I dessa kalla kalkyler, som nödvändigt och frasfritt bestämdes av den allmänna konkurrensen på marknaden, försvann människan som människa. Där fanns endast rum för varor och ägare till varor. Men humanitetstanken försvann inte därför. Det är den springande punkten. Den blev tvärtom samtidigt som industrialiseringen överallt på jorden slog igenom och produktionen av varor förvandlades till en humanitetstanke själv en vara, som till olika pris tillhandahölls i böcker, festtal, föredrag, predikningar, tidningar och tidskrifter.

Det var detta Marx upptäckte.

Han visade, att människan, sådan hon, utrustad med allehanda fri- och rättigheter och följande allehanda sedliga och religiösa ideal, förekom i den klassiska, borgerliga humanismens föreställningsvärld, var en tom abstraktion och att människan, sådan hon förekom i det verkliga, på varuutbyte grundade, kapitalistiska samhället helt enkelt endast var en vara. Men därmed visade

han också, att varan i det på varuutbyte grundade, kapitalistiska samhället i själva verket helt enkelt var utkristalliserad, mänsklig arbetskraft och alltså i grund och botten human. Härigenom blev han å ena sidan den historiska materialismens grundläggare, å andra sidan den klassiska, borgerliga humanismens arvtagare.

Samtidigt som borgarklassen utvecklar sig själv, nödgas den även utveckla, organisera och samla den klass, som skall störta den, den industriella arbetarklassen. Men kampen mellan dessa båda klasser är mera ohöjd än någon tidigare klasskamp i historien. Det beror icke på borgarklassen. Den använder alla ideella suggestioner i sin tjänst, för att fördunkla arbetarens rationella insikt om sitt verkliga läge. Det beror på arbetarklassen i den mån den verkligen nått till medvetande om samhällets faktiska organisation och sitt sanna väl.

Arbetaren behöver inte i sin kamp för sina materiella intressen framhärda som ett högre förnufts-väsen, ur vilket eviga moraliska och rättsliga sanningar kunna härledas. Han kan vara den han är, ett konkret, sinnligt och klassmässigt bestämt väsen, och utan mystisk idealisering företräda verkliga, sinnligt angivbara intressen. Då det inte gäller att kämpa för några högre människors herravälde över folkets flertal utan tvärtom, behöver icke de krav, om vilka kampen står, iklädas högre synpunkter. Den religiösa och mystiska förklädnaden av verkligheten, som närmast är en suggestion i klassförtryckets tjänst och djupast har till uppgift att uppifrån inge dunkel vördnad och hemlighetsfull rädsla för högre makter därnere och därigenom suggerera till underdånighet under jordiska anordningar har ingen social uppgift från arbetarklassens synpunkt, ty då arbetarklassen befriar sig själv, befriar den också mänskligheten från allt klassförtryck.

Men hur skall det vara möjligt för ett klassparti att få den nödiga entusiasmen i sin kamp, om det icke tror på rättvisan av densamma? Kan man bli upprörd över det närvarande tillståndet, om man ej tror på dess orättfärdighet?

”I själva verket står saken så”, förklarar professor Axel Hägerström, sedan han med sedvanlig klarhet ställt detta problem, ”att man icke skulle uppfatta ett tillstånd som orättfärdigt, om man icke från begynnelsen vore upprörd över detsamma. Ty idéerna om rättvisa och orättvisa bestämmas av våra känslor. För den ena klassen blir detta rättvist, därför att det står i överensstämmelse med dess intressen, för den andra motsatsen, därför att det inte stämmer med dess intressen. Om rättvisan och orättvisan i sociala förhållanden själva bestämmas av våra ursprungliga intressen eller känslor, kunna dessa icke förflyktigas, därigenom att sådana följdfantomer falla bort. Skulle inte den sociala klass, som vill fram, kunna uppröras blott och bart av själva faktum, blott och bart av sina bristande möjligheter i livskampen, blott och bart av undanskjutandet, när den känner sin egen sociala betydelse? Skulle man icke kunna bli upprörd över mänskligt lidande utan att tro på dess orättvisa? Förnekandet därav är lika absurt som påståendet, att fågelhonan inte kan sörja för och lida med sina ungar utan att tro det vara rättvist, att detta sker.”

Detta är vetenskapens sista ord i denna fråga. Men så länge samhället är delat i klasser komma traditionella synpunkter att hindra dess anammande och vilseleda arbetarklassen.

### 3.

Den humanistiska ideologin, tron på personlighetens inre värde i och för sig själv, oberoende av alla yttre omständigheter, genomsyrade sakta samhället under adertonhundratalet, medan kvinnor och barn arbetade tolv timmar i spinneriernas kvävande, av kringflygande boss tjocka luft, medan jordproletariatet tvingades att emigrera åt väster för att inte svälta ihjäl och rösträtten ytterst nobelt taxerades i skattekrönor. Politiskt sett hade den en funktion, så länge inte den allmänna rösträtten var förverkligad och arbetarklassen hade en, låt vara reserverad, bundsförvant i en liberal bourgeoisie, som, för att bryta ned den gamla ämbetsbyråkratins och godsägarkastens konservatism, hade intressen av denna allians. Ideologin om människans frihet och personliga

värde florerade, så länge borgarklassen i sin strävan att realisera handelns frihet och lösgöra arbetskraften från torvan och giva det privata initiativet fria händer befann sig i konflikt med äldre ståndsmissiga och monopolistiska betraktelsesätt. Men i och med att världskriget överallt omkastade förhållandena och bourgeoisin underifrån hotades av en växande arbetarrörelse och kapitalet, som nu vuxit ifrån kravet på fri marknad, organiserat i allehanda högre former, truster, koncerner, karteller, istället började sträva att monopolisera avsättningsområden och råvarukällor, kastade den härskande klassen öppet den humanistiska ideologin. Istället växte de fascistiska ideologierna fram. Tron på den enskildes oförytterliga människovärde ersattes av ett högre förakt för den råa, passiva massan, den blinda hopen, tron på den politiska friheten med det höga kravet på ledaren, den starke mannen. Kampen om marknaderna, som blivit våldsammare till följd av tidigare, färgade avsättningsområdets självständiga industrialisering, produktivkrafternas oerhörda utveckling och alla de nya tullskrankor, som skjutit upp efter världskriget, ledde till att bourgeoisin i de olika länderna frenetiskt sökt åt sig själva reservera åtminstone den egna marknaden. Denna insida tedde sig som utsida som en överallt tilltagande, aggressiv nationalism. Det var slut med frihandelns aera. Samtidigt var det slut med den internationalism, som omgivit den liberala humanismen med en så universell strålgång, trots att, vilket är en av kapitalismens många motsägelser, de nya kommunikationerna, flygväsendet, de elektriska tågen, massproduktionen av bilar, effektivare än någonsin bekämpade avståndet mellan folken.

Men då de humanitära idealen öppet kastades över ända av de verkligt besuttna i de stora länderna, gjorde de en kullerbytta och kommo upp igen, inte hos de verkligt obesuttna utan hos en klass som varken var det ena eller det andra och därför hade en oemotståndlig, som den trodde i all vederhäftigare människonatur inneboende, tendens att tänka i ständigt å ena sidan och å andra sidan. De kommo i någon mån upp igen hos småborgerliga intellektuella, hos lägre tjänstemän, hos mindre jordbrukare och köpmän, och hos mera välbeställda arbetare, där inte dessa herrar i smått och tjänare i stort i ängslan för sin egendom eller sina bland intelligensen uppkomna söners framtid kände benägenhet att få en man, som på samma sätt som de själva hemma, kunde slå näven i bordet i folkhemmet. Där kommo de upp, dessa humanitära ideal, ty i dessa mellanskikt i samhället var man å ena sidan radikal, å andra sidan konservativ, å ena sidan fördomsfri, å andra sidan traditionell, å ena sidan borgare, å andra sidan socialist. Där hade man behov att förkläda sin kamp för personliga intressen till idealism, arbetarnas "låga" strid för materiellt välstånd till "hög" rättvisa. Å ena sidan gjorde man nu från dessa mellanskikt gällande, att marxismen som krass materialistisk teori fördärvade arbetarrörelsen och uteslöt all hög och ädel strävan, å andra sidan gjorde man från samma mellanskikts sida gällande, att all hög och ädel strävan gagnade arbetarrörelsen och uteslöt all krass materialistisk teori. Men vad var då arbetarrörelsens åskådning till skillnad från andra allmänt idealistiska rörelser i samtiden? Allt upplöstes i ett mellanskiktens ekonomiska ställning återspeglade å ena sidan måste man betänka och å andra sidan måste man inse och blev flytande, obestämt, svävande. Tänkandet blev medlande, istället för konsekvent. Men under tiden demonstrerade bourgeoisin, alldeles som i slutscenen i Brechts pjäs Mahogany, på gatan och drog runt staden med standar och banderoller, på vilka dess verkliga ideal stodo skrivna:

"För fördyrande av livsmedlen,  
 för allas kamp mot alla,  
 för våra städers kaotiska tillstånd,  
 för egendomen,  
 för utsugandet av andra,  
 för den rättvisa fördelningen av den överjordiska rikedom,  
 för erotik,  
 för prostitutionen,

för tingens naturliga ordning,  
 för de rikas frihet,  
 för tapperhet mot värnlösa,  
 för mördarnas ära,  
 för smutsens storhet,  
 för gemenhetens odödlighet,  
 för den gyllene tidsålderns fortbestånd.”

Det är i huvudsak två stora åskådningar i samtiden, mellan vilka, svarande mot de två stora, klassmässiga krafterna i det nutida samhället, kampen om samhällsmakten står. Den ena är finanskapitalets i många olika nyanser framträdande fascistiska, den andra arbetarklassens lika- ledes månggestaltade, socialistiska åskådning. Den borgerliga humanismen, som representerar mellanskikten i samhället, sträcker mångsidigare än allt annat i livsåskådningsväg, som nu förekommer, ut en hand till vänster och kommer med stor sannolikhet så småningom att slitas itu, då de båda jättarna söka draga den ädle, som alltid vacklar, till sig. Men genom att släppa efter i dragkampen gagnar man endast motståndaren. Genom att betrakta socialismen som en religiös, etisk idé anpassar man sig endast till liberalismens tanke kategorier och genom att införa ideal i- stället för konkreta, jordiska intressen rycker man endast teori och Praxis isär och hotar att förvandla en rörelse på jorden till en himmelsk rörelse, politiken till religion.

Till de praktiska betänkligheterna häremot sälla sig de teoretiska.

Sedan Marx tog arv av och utvecklade den vetenskapliga socialismen ur den klassiska, borgerliga humanismen, sådan den på det nationalekonomiska området representerades av den klassiska, engelska nationalekonomin, på det filosofiska området av den klassiska, tyska filosofin och på det politiska området av den klassiska, franska revolutionen, måste varje steg tillbaka till dessa företeelser, direkt eller indirekt, i gamla eller nya formuleringar, förefalla som ett teoretiskt felsteg. Men att, som Hendrik de Man i en uppsats i *Der Kampf*, maj-juni 1932, betitlad *Der neu entdeckte Marx*, till och med försöka förvandla Marx själv till en humanist och med utgångspunkt från ett nyupptäckt, marxistiskt ungdomsverk revidera marxismen sådan den kommer till synes i de mogna verken, det är inte blott ett uppsluppet steg utan rent av en jublansalto mortale tillbaka.\*

Ungdomsverket ifråga, som är utgivet år 1932 i tredje bandet av Marx-Engels-institutets upplaga av Marx-Engels samlade skrifter och ungefär samtidigt, ehuru i en vitt olika redaktion, i en Marxantologi av S Landshut och J P Mayer, består av lösa, delvis onummerade ark och lappar och befinner sig i ett högst bristfälligt och förvirrat tillstånd. Marxantologins edition är föremål för en utmärkt kritik av Heinz Paechter i *Marxistische Tribune*, Heft 3, 1932. Historiskt sett är emellertid aktstycket av största intresse, enär det visar oss Marx i full övergång från liberal demokrati till socialism, från hegelsk filosofi till studiet av kapitalistisk ekonomi och klass- kampens historia. Han håller på att frigöra sig från den akademiska uppfattning av historien som en idéernas historia med uppgift att realisera vissa allt högre och högre idéer i medvetandet och övergå till en *realistisk* historieuppfattning, enligt vilken det inte är idéerna utan de sociala institutionerna det gäller att förändra. Mot den spekulativa humanismen, som endast intresserar sig för att omvälva tänkesätten, fattande dem som ideella självändamål, ställer Marx, vad han

---

\* Vid en diskussion på Stockholms Högskola i maj i år mellan Alf Ahlberg och undertecknad sökte Ahlberg, stödd just på de Mans uppsats, betäckning för sin humanism även hos Marx. Därför har jag i denna artikel funnit det nödvändigt att kort antyda, huru ovederhäftigt denna Marxtolkning är. Att sedan Dagens Nyheter i en polemisk ledare, då mina artiklar publicerats i *Social-Demokraten*, behagade finna problemet om Marx' humanism, som aktualiserats av dess egen värde medarbetare, en smula möjligt, kan jag inte hjälpa. Det är ju över herrarna själva möglet växer.

kallar, "den reala humanismen", som vill förändra den sociala verkligheten.

Det är riktigt, att Marx, sådan han möter oss i denna skrift, utgår ifrån, att det är människans uppgift att söka återgiva den i det kapitalistiska samhället till vara förvandlade människan hennes mänsklighet, varvid han, låt vara att han redan här bestämmer densamma rent vitalt och sinnligt, tydligen fattar den mänskliga naturen som något absolut, vilket endast tillfälligtvis vanställts av den borgerliga mammonismen. Men denna åskådning, som strider mot den senare marxismens dialektiska och klassmässiga syn på människans utveckling och till och med inför förment allmängiltiga värderingar istället för den historiska klasskampen som drivkrafter i historien, infogar sig utan svårighet som ett organiskt led i Marx' utveckling från Kritiken av den hegeliska rättsfilosofin (1843) till Teserna över Feuerbach (1845), varför det inte finns någon som helst anledning att i den se annat än en fas i Marx' fortskridande, kritiska uppgörelse med den klassiska, borgerliga humanismen. "Den stora skillnaden mellan den humanistiska och den materialistiska perioden i den marxska utvecklingen ligger däri", skriver nu emellertid de Man utan minsta fog för detta påstående, "att Marx senare blott har förtegit sin etiska tro etc". Han håller sig inte heller för god att för sin privata del nöja sig med en teoretisk ståndpunkt, som Marx själv senare, så grundligt som gärna tänkas kan, övervunnit. "Jag har ingen anledning att dölja, att min kritik av marxismen utgår från en position", förklarar han, "som i väsentliga punkter överensstämmer med den humanistiske Marx' från adertonhundrafyrtiotalet." Då Henrik de Man står som den främste bland de teoretiker, som kräva en humanistisk förnyelse av arbetarrörelsens teoretiska grundval, ett krav, vilket nyligen fått stämna även härhemma, torde det vara på sin plats att rikta uppmärksamheten på denna förklaring. Genom den karakteriserar nämligen den socialistiska humanismen med omedveten naivitet sig själv som ofullgängen marxism. Detta är också den historiska sanningen om denna åskådning.