

MOLNÁR TAMÁS



UTÓPIA
örök eretnekség

Molnár Tamás
UTÓPIA — ÖRÖK ERETNEKSÉG

ÉDESANYÁM EMLÉKÉRE

**A CÍMLAPON: HIERONYMUS BOSCH
PÜTHAGORASZ BARLANGJA (RÉSZLET)**

Molnár Tamás

UTÓPIA

örök eretnekség



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest

A mű eredeti címe: *Utopia, The Perennial Heresy*
University Press of America, 1990
Lanham — New York — London

Fordította
BOROS ATTILA

Lektorálta
DR. TÖRÖK JÓZSEF

**MINDEN JOG FENNTARTVA,
BELEÉRTVE A BÁRMINEMŰ ELJÁRÁSSAL VALÓ
SOKSZOROSÍTÁS JOGÁT IS**

© Molnár Tamás
Hungarian translation: Boros Attila

ISBN 963 360 692 6

Szent István Társulat
1053 Budapest, Kossuth L. u. 1.
Felelős kiadó: Dr. Ákos Géza igazgató
Felelős szerkesztő: Farkas Olivér
Műszaki vezető: Névery Tibor
Borítóterv: Árvai Ilona
Szedte a Zalai Nyomda Rt.
Készült 14 A/5 ív terjedelemben,
a Zalai Nyomdában
Felelős vezető:
Galla József vezérigazgató

TARTALOM

ELŐSZÓ.....	7
BEVEZETÉS	8
ELSŐ RÉSZ	
1. Szabadulás a bűntől	31
2. Szekularizált vallás — Panteizmus	43
3. Emberisten	63
4. A filozófia fölbomlása	78
MÁSODIK RÉSZ	
5. Az emberi nem egysége	99
6. Átkelés Utópiába	118
7. A gonosz állam	136
8. Teokrácia	155
9. Napjaink utópizmusa	178
ÖSSZEGZÉS	194
EPILÓGUS	208
JEGYZETEK	211

ELŐSZÓ

Az emberiség történetében időről időre lábra kap az a vélekedés, hogy az eszményi társadalom a valóságban is megteremthető. Azután fölhangzik a hívó szó: fogjunk össze, építsük föl *Isten államát* a földön. Bármennyire vonzónak tűnik is ez a gondolat, valójában csak vágyálom, mely a logika tébolyának bélyegét hordja.

Befejezett társadalom, mely ne lenne mozgásban, éppúgy nem létezik, mint ahogy a társadalom alapvető problémáit sem lehet tudományos alapon megoldani. Ám a szabadságért, hogy ezt az igazságot meglássuk, újra meg újra meg kell küzdenünk. Mielőtt azonban ez megtörténne, evilági gógtól elvakultan sokszor hisszük valóságosnak a véglegesen megrögzült emberi társadalom álmát. Ez az álom, az utópia, istentagadáshoz és önistenítéshez: eretnekséghez vezet.

Ezt a könyvet azért írtam, hogy rávilágítsak az utópia és az eretnekség, valamint a közöttük fönnálló kapcsolat lényegére. Nem hiszem, hogy ezzel megszabadíthatom az emberiséget az utópia kísértésétől; ha ezt hinném, magam is utópista volnék. De világosabb gondolkozású kortársaimnak talán segíthetek megszabadulni attól a bizarr eszmétől, hogy a tökéletlen ember valaha is tökéletes társadalmat alkothat.

BEVEZETÉS

Jean-Paul Sartre írja, hogy nemzedéke számára — vagyis azok számára, akik a századforduló táján születtek — nem a két világháború volt a legfontosabb történelmi esemény, hanem a kommunizmus megjelenése és az orosz kommunista állam megalapítása. Ez azt jelentené, hogy a modern háborúk szörnyű kataklizmái, ha mégoly fájdalmas sebeket hagynak is maguk után, kevesebbet nyomnak a társadalmi emlékezet mérlegén, mint azok az események, amelyek az emberiség legnagyobb vágyainak és reményeinek teljesülését ígérnek. A szakembereket és a szobatudós történetészeket kivéve, ugyan kit érdekelnek ma már a harmincéves háború vagy Napóleon hadjáratai? A francia forradalommal szemben a történelem általánosan elismert nagy korszakhatára.

Bár a kommunizmus vonzásával és erejével — akár mint gondolati rendszert, akár mint politikai világmozgalmat nézzük — még ma is számolnunk kell, mindazonáltal a 20. század jelen időszakában már eljutott arra a pontra, ahol lehetőség nyílik történetének összegzésére és az egész jelenség értékelésére. Egy biztos: bármit is épített vagy rombolt, bármivé is fejlődött vagy alakult át időközben, a kommunizmus nem tekinthető pusztán politikai, gazdasági és forradalmi irányzatnak, mely a szabadversenyes kapitalizmus és a 19. századi liberalizmus ellenhatásaként jött volna létre. Más szóval: a kommunizmus nem tekinthető térben és időben lehatárolt jelenségnek. Sokkal inkább olyan jelenségről van itt szó, amely egyidős az emberiséggel és a történelemmel, s egyben modern megjelenési formája az emberi gondolkodás egyik mélyen rejlő tendenciájának. Napjaink marxista típusú kommunizmusa tehát egy olyan szellemi beállítottságot példáz, amely túllép magán a kommunizmuson, s amely különféle elnevezések alatt és különféle mozgalmak köntösében már sokszor öltött konkrét formát a történelem egyes időszakaiban.

Talán jobb is, ha a továbbiakban elhagyjuk a „kommunizmus” kifejezés használatát, hiszen amit kommunizmusnak nevezünk, az csak egy vonatkozása annak az egyetemes gondolkozásbeli irányultságnak, amelyet itt vizsgálni kívánunk. A kommunizmus természetesen ezentúl is érdekelni fog bennünket, de csak annyiban, amennyiben más mozgalmakkal közös jellemvonásokkal rendelkezik. Vizsgálódásaink remélhetőleg érdekes fölismerésekkel gazdagítják majd a kommunizmusról, mint 20. századi valóságról alkotott képünket. Utópista mozgalmak végtelen sorozatával a háttérben, a kortárs kommunista ideológia egyrészt veszélyesebbnek, másrészt kevésbé veszélyesnek tűnhet majd nekünk, mint általában hinni szoktuk; veszélyesebbnek, mert, mint látni fogjuk, a kommunizmus által képviselt tendencia legyőzhetetlenül jelen van gondolkodásunkban, amikor Istenről, emberről, társadalomról és a világról elmélkedünk; s kevésbé veszélyesnek, mert az utópista gondolkodás és az utópista vállalkozások mindenkor elbuknak azon törekvésükben, hogy véget vessenek a történelemnek és hatalmukba kerítsék az elmét.

Tanulmányunk tárgya az utópikus gondolkodás, ennek gyökerei és elágazásai. S már itt szembe kell néznünk egy komoly nehézséggel: „utópia” és „utópikus gondolkodás” nem szükségképpen objektív, tudományos kifejezések, amelyek jelentése felől mindenki egyetért. Akit utópista gondolkodóknak vagy ilyenek követőinek fogunk nevezni, többnyire egyáltalán nem tekintik magukat „utópistának”; saját megítélésük szerint ők az egyedüli realisták. Éppen ezért tanulmányunk első feladata az „utópia” és „ellenutópia” kifejezések pontos meghatározása lesz.

A második, s az előbbivel határozottan összefüggő nehézség akkor jelentkezik majd, amikor sort kerítünk korunk utópizmusának vizsgálatára. Az „utópista” jelző kellemetlen képzettársításai miatt az utópizmus modern formáinak szószólói felháborodottan utasítják el, hogy műveikhez efféle címkéket ragasszanak.

E könyv nyíltan kimondott célja: szembeszállni az utópizmusmal, megmutatni, hogy az ilyen gondolkodás esetében többről van szó, mint politikai rendszerekre vonatkozó ártalmatlan képzelődésről vagy szellemi tornáról.

Látni fogjuk, hogy az utópista gondolkodás nem korlátozódik a politikai tervezés területére, hanem a gondolkodás önálló kategóriáját alkotja. A filozófusokat gyakran osztják realistákra és idealistákra, racionalistákra és empiristákra; megfigyelhetjük majd, hogy gondolkodásuk mélyebb elkötelezettsége alapján ugyanígy beszélhetünk utópista és nem utópista filozófusokról.

Az utópista filozófus típusának jelölésére különféle kifejezéseket használunk majd vizsgálódásaink folyamán. Beszélni fogunk *historicistákról*, akik szerint a történelmi folyamat feladata a tökéletes és igazságos társadalom megteremtése; *rajongókról*, akik elvetik egyházuk intézményi kereteit és közvetítő szerepét, s közvetlenül Isten irányítása alá kívánják helyezni magukat.¹ Szó lesz két ezredév különböző *eretnekeiről*, akik azt a hitet vallották, hogy egyfajta belső fény önmagában is üdvösségre vezet, mivel az emberben csak a szellem származik Itentől, míg a test, s ezzel együtt mindaz, ami az egyház és a vallás külső formájához tartozik, a Sátán keletkezik. Olykor a „platonista” kifejezést is használni fogjuk, de abban az értelemben, amelyet Karl Popper tulajdonít a szónak, amikor Platón, Hegel és Marx azon törekvéseiről beszél, amelyek a társadalmi változás megállítása, s egy „zárt társadalom” létrehozására irányultak. Végül pedig utalni fogunk a *manicheistákra*, a szellem és az anyag, a jó és a rossz teljes különbözősét hirdető filozófusokra.

Az elme utópikus hajlama igen erős és szinte minden korban megnyilvánul. S ha majd úgy tűnik, hogy a most említett kifejezésekkel szemben előnyben részesítjük az „utópista” kifejezést, ennek oka, hogy figyelmünk olyan *politikai* képződményekre összpontosul, amelyeknek eredete ebben a gondolkodási típusban keresendő. A politikának viszont azért szentelünk ilyen megkülönböztetett figyelmet, mert korunk sokkal érzékenyebb a politikai síkon megfogalmazott kérdésekre, mint a vallási és metafizikai problémafölvetésekre. A középkorban például teológiai keretek között vitatták meg az embereket foglalkoztató nagy kérdéseket. A kérdések lényegében ma is ugyanazok, de a vita korunk ízlésének megfelelően a politika fogalomkörébe ágyazódik.² Ezért ha tanulmányunk az utópizmusra összpontosít, úgy nem csupán korunk legtöbbet vitatott kérdésével foglalko-

zunk, hanem voltaképpen minden idők kevés, valóban életbevágó elméleti problémáinak egyikét boncolgatjuk.

Végül szólnunk kell arról a „hibaigazító” elvről, amely vállalkozásunk lényegéhez tartozik. Voltak olyan szerzők, akik — általában az egyes utópista írók szándékai alapján — az utópia különböző típusait igyekeztek megkülönböztetni. Ezzel szemben mi azt a tételt kívánjuk megalapozni, hogy az utópikus gondolkodók alapvető indítéka mindig ugyanaz. Az utópiákkal kapcsolatban mi egy sokkal hasznosabb megkülönböztetést hangsúlyoznánk. A huszadik században már nem tekinthetjük utópistának a korábban ilyennek nevezett előrejelzéseket pl. a repülőgépről, a tenger-alattjáróról, vagy a társadalombiztosítási rendszerről. Elemzésünkben tehát méltányosan és óvatosan kell eljárunk, hogy megkülönböztessük, egy utópista gondolaton belül mi az, ami megvalósítható, és mi az ami nem.

Az utópikus gondolkozás föltételei és természete

Néhány megjegyzés az utópikus gondolkozás általános természetéről segíteni fog témánk fölvezetésében. Az első kérdés, amelyet tisztáznunk kell: milyen körülmények kedveznek leginkább az utópikus képzelet kibontakozásának? Tény, hogy az utópia fölvirágzását általában a tisztázatlan társadalmi körülmények, a bizonytalanság és a szenvedés segíti elő. Ám nem csak a bizonytalanság és a szenvedés bír ilyen hatással az emberek képzeletére; legtöbbször egyszerűen a rossz pusztta létezése indítja az embereket arra, hogy olyan társadalmi rendszerekről elmélkedjenek, amelyekből a rossz ki van zárva. Az utópista úgy érvel, hogy nem elegendő reformok kigondolása, vagy akár reformsorozatok társadalmi kezdeményezése. A rossznak drámai karaktere van, s minél erőteljesebben nyilvánul meg a világban a rossz, a teremtés botránya, az utópikus szenvedély annál erőszakosabban szegül szembe ezzel a botránnal. Ebben az összefüggésben idézhetjük Norman Cohn megállapítását a középkori khiliaszta mozgalmakról:

(A khiliaszta mozgalmak feltörése) minden esetben hasonló körülmények között történt: a lakosság lélekszáma növekedőben volt, iparosodási fo-

lyamatok kibontakozóban, a hagyományos társadalmi kötelékek meggyöngültek vagy szétestek, a gazdagok és szegények közötti különbség szakadékká szélesedett. Azután... a tehetetlenség és a szorongás általános érzése őrzöngő buzgalomba csapott át, amelynek megszállottjai az isten-telenség eltiprását akarták... s ama végső Ország megalapítását, amelyben a szentek — Messiásuk védelmet nyújtó alakja körül csoportosulva — mindörökre élvezhetik a kellem és bőség, a biztonság és hatalom áldását.³

Az utópikus gondolkodás nem csupán álmok dédelgetése; sokkal inkább egész szellemi beállítottságunk alkotórésze, s mint ilyen, saját szerkezettel rendelkezik. Minthogy a rossz a jótól elválaszthatatlanul s azzal többnyire összekapcsolódva jelen van a világban, nem csoda, ha ennek ellenhatásaként az utópikus gondolkodás is megjelenik. Ám az utópikus gondolkodás, mint a teokráciáról szóló fejezetben látni fogjuk, maga is rossz, és gonosztettek elkövetéséhez vezet. Az utópista számára az egyetlen tűrhetetlen tény a gonosz létezésének botránya ebben a máskülönben tökéletes, vagy le-hetőségileg tökéletes világban.

Ugyan miből fakad e nagyfokú érzékenység a rossz iránt? Nos, az utópista nyilvánvalóan „vallásos” ember (a „vallásos” kifejezést itt most a legtágabb értelemben véve), aki vagy abban a hiszemben él, hogy az emberiség történetében valami megrontotta a kezdeti tökéletes állapotot — s ebben az esetben helyre kell igazítani a dolgot —, vagy úgy gondolja, hogy bár a világ alapjában véve tökéletesen, kellő eltökéltséggel tökéletessé tehetjük.

Ám az olyan kifejezésekkel, mint *rossz, jó, tökéletesség, tökéletlenség*, csínján kell bánnunk. Az utópista nem annyira erkölcsi értelemben kárhoztatja a rosszat, hanem inkább mint a világ arroganciáját, amely megelégszik azzal, hogy gyarlóságokkal és hibákkal telten létezzék. A kifogás inkább ontológiai, mintsem morális jellegű. Egyes utópikus rendszerek a dualista világmagyarázat elvével igyekeztek ezt a helyzetet megérteni s egyben megtisztítani is. Eszerint létezik egy jó istenség s egy jó világ, valamint egy rossz istenség s egy rossz világ. Hans Jonas, a gnosztikus tan iráni elágazásáról szólva, beszél a Fény Királyáról, akinek országa csupa fény és ragyogás: gyöngédség, amely nem ismer ellenkezést, igazságosság, amely nem vált ki

lázadást, örök élet, melyet romlás és halál nem érinthet, jóság, amelyre nem vet árnyékot a gonosz, egy tiszta világ, amelybe semmi rossz nem keveredik. Az ezzel szemben álló világ a sötétségé, telve rosszal, emésztő tűzzel, hamissággal és megtévesztéssel — ez a világ a zűrzavaré, a sötétségé, a halálé, amelyben minden jó elpusztul és a jóra irányuló tervek semmivé válnak.⁴

Más utópikus rendszerek nem helyezik szembe egymással ezt a két világot, hanem időbeli sorrendjükéről beszélnek. A kezdet tisztaságát ama tökéletlen világ teremtése követte, amely az elvesztett tökéletesség visszanyerésére törekszik, ám reményeit nem a jóságra, hanem az üdvösségszerző tudásra alapozza.⁵

Az utópista gondolkozás tehát a kezdet romlatlanságába és a tökéletesség elérhetőségébe vetett hitként is jellemezhető. Az mindenestre érdekes, hogy amikor a hipotetikus vagy posztulált tökéletesség és a helyreállított tökéletesség közötti átmenetről van szó, ezt vagy túlzott pesszimizmus, vagy túlzott optimizmus, vagy a kettő zavarba ejtő egyvelege kíséri. Így a végletes materializmus komor világszemlélete, amely mindent a véletlennek tulajdonít, s még az embert is az atomok esetleges halmazának tekinti, egy boldog társadalom megalkotását illetően meglepő optimizmusba torokoll. Ebben az esetben a pesszimizmus és az optimizmus valójában nem is áll szemben egymással. Mindkettőnek megvan ugyanis a maga föladata: az ember egyéni természetéről lesújtóan vélekedő utópista miért ne bízhama abban, hogy a társadalomban megtestesülő szociális természetünk fölülkerekedhet az egyén csökönyösségén? Az egyén ellenállásának leküzdésére természetesen erőszakot kell alkalmazni, ám az utópista szerint a cél — a jóság és tökéletesség elérése — ezt kellőképpen igazolja. Ugyanígy igazolható egy különleges kormányzat föllállítása, amelynek tagjai a tökéletes társadalom tanának letéteményesei. Ezek a választottak minden egyént teljes joggal kötelezhetnek arra, hogy levesse saját önosságát és felöltse a tökéletességre jelöltek köntösét.

A tökéletességre való jelöltség időszaka nem meghatározott. A választottakból formált kormányzat — a teokrácia — eszméje eleve föltételezi,

hogy ez a kormányzat szüntelen ki van téve az újjászületésre nem képes rossz erőinek vagy az egyszer már legyőzött rossz utóhatásainak. Éppen ezért a teokrácia soha nem engedhet szigorából⁶, mert amíg a veszély létezik — s a rajongás pusztá hiánya is veszélyként értelmeződik —, az elnyomó erő nem lankadhat. A kormányzati erő eszközölő biztosítékot akarnak arra nézve, hogy alárendeltjeik — a tökéletességre jelöltek — a szüntelen rajongás állapotában élnek.

Minthogy a teokráciát fenyegető veszély folytonos, a választottak természetesen elvárják, hogy az emberek soha nem szűnő lelkesedéssel újra meg újra letegyék a voksot az egész társadalom közös céljai mellett. Ahol például kommunista kormányzat uralkodik, az egyén nem teheti meg, hogy egyszerűen visszavonul a hallgatásba; lelkesen kell beszélnie, írnia, harsányan kell helyeselnie, mert jaj neki, ha elmarad a többiek mögött.

Pesszimizmus az egyént illetően, optimizmus a közösséget tekintve, ki-erőszakolt lelkesedés — mindez csak néhány az utópikus gondolkozásra jellemző ellentmondások közül. Érdekes ellentmondást figyelhetünk meg Rousseau két műve, a *Beszélgetés a tudományokról és a művészetekről* és a *Beszélgetés az egyenlőtlenségről* között. Elsőnek említett munkájában Rousseau előnyben részesíti a zárt társadalmat, amelyben a teljesen társadalmazott egyén a társadalmi testnek csak molekulája; másik munkájában viszont az egekig magasztalja a természetes állapotot, amelynek aszociális egyénei attól tartanak, a társadalom megsemmisítené őket. Michel Collinet magyarázata szerint Rousseau mindkét művét az akkori viszonyok elleni tiltakozásul írta, hiszen az *ancien régime* társadalma mind a szabadságot, mind a polgári integrációt kizárta. Látnunk kell azonban, hogy ugyanez a paradoxon jellemzi az összes utópista gondolkozót: egyrészt a korlátlan szabadság elkötelezettjei, másrészt olyannyira meg akarják szervezni ezt a szabadságot, hogy ezáltal rabszolgassággá változtatják. Világos tehát, hogy az utópista bizonyos filozófiai előfeltevések alapján ítéli meg az emberi nem múltját, természetét és képességeit, majd pedig ugyanezen feltevések alapján alakít ki egy képzeletbeli társadalmat és világrendet. Az utópikus beállítottság egy másik világba vezet minket, amelynek sajátos adatait egy sajátos eszmény logikája rendszerezi.

Az ember és a társadalom radikális átalakításának szükséglete

Vannak, akik a vázolt utópista konstrukciókat csupán a valóság átcsoportosított elemeivel való játéknak tekintik. Csakhogy — mint Raymond Ruyer írja *L'Utopie et les Utopies* (Az utópia és az utópiák) című könyvében —, az utópista irodalom legszembeesőbb motívuma a társadalmi és a politikai viszonyok bírálata, a társadalommal, a politikai rendszerrel, a boldogság elérésének mindennemű akadályával szembeni türelmetlenség. Azt is említettük már, hogy az utópisták nem reformokat kívánnak. Kritikájuk sokkal mélyebbre hatol, hogysem pusztán a változást igényeljük. Ők valójában az emberi állapot legmélyebb alapjait szeretnék gyökeresen átalakítani. Ebben az értelemben méltán nevezhetők „radikálisnak”, mivel a társadalom és az ember általuk elképzelt rekonstrukciója megköveteli, hogy teljes egészében újragondoljuk mindazt, amit Istenről és a teremtet világról vallunk.

Gondolkodását tekintve az utópista egyidejűleg irracionális és logikus. Ha egyszer megalkotta a maga képzeletbeli demokráciáját (sőt olykor egy egész elképzelt világot, amelyben még a természettörvények is mások), az új gondolatrendszerbe átlendítő nagy ugrás megtétele után már szigorú logikával halad tovább, semmit sem bíz a véletlenre. Világában az emberi lények úgy viselkednek, mintha robotok lennének. A központi hatóságok által kijelölt feladatokat óramű pontossággal hajtják végre, életük szervezett rendje sohasem változik. Létüket nem az emberi természet, s annak általunk ismert változatossága határozza meg, hanem a kiindulópontként adott utópikus gondolatrendszer. Az utópista eleve följosgostja magát arra, hogy a világát benépesítő figurákkal bármely regény- vagy drámaírónál szababban bánjon. Az anyaföldtől és a valóságban létező emberiségtől elszakított alakjai történelmi dimenziók nélküli bábuk, a szabadságtól, a választás lehetőségétől megfosztott gólemek.

De vajon miből merítene az utópista filozófusok igazolást arra, hogy emberi lényekkel úgy bánjanak, mintha azok a természettudomány törvényeinek alávetett tárgyak volnának? Sok utópista a fizikai valóságról és annak törvényeiről alkotott vulgármaterialista elképzelés alapján min-

tázza meg a maga társadalmát. A filozófusok gyakran különös előszeretettel hajlanak arra, hogy az embert és a társadalmat gépnek tekintsék, amelynek működési elve a csillagászat, a fizika, vagy éppen a biológia törvényeit utánozza. Egyes középkori gondolkodók azt vallották, hogy a társadalom berendezkedésének és hierarchiájának az égitestek rendjét és hierarchiáját kellene követnie. Ma viszont sokan azt hiszik, hogy az emberiség jövője az evolúció törvényei szerint fog alakulni, amelyek állítólag a mind nagyobb egység és tökéletesség irányába mutatnak. Az utópista tehát általában arról beszél, hogy az emberiségnek „integrálódnia” kell a mindenségbe, azaz kiismerhető, állandó törvényeknek kell magát alávetnie. Arra a kérdésre, hogy ha létezik ilyen összhang a természet és az ember közt, akkor mindeddig miért hiányzott a történelemből a kívánt „rendezettség”, az utópista általában a haladást gátló erőkre hivatkozik: a felvilágosodás hiányára és a klérus összeesküvésére (enciklopédisták), az előljárók romlottságára (Rousseau), vagy a kizsákmányolásra épülő gazdasági rendszerekre (Marx).

A rajongó

Mivel az utópista ragaszkodik a „romlatlan kezdethez”, úgy érzi, a múlt örökségét — vagyis mindent, ami a szavak szokványos jelentésétől a hagyományosan elfogadott tekintélyig terjed — félre kell söpörni. Úgy érzi, birtokában van a világosság, mely másoknak nem adatott meg, s amely nem ítéltető meg az értelem mérlegén. „A rajongó — írja Msgr. Ronald Knox — megfosztja trónjától a spekulatív értelmet, s minden szeszélyt elfogad, ha azt a „világosság” szentesíti.”⁸ Az utópista „rajongó” kétségbe vonja az emberi gondolkodás megbízhatóságát, megveti a valósághoz igazodó kifejezéseket, s az elvont homályosságot magasztalja, mely azt az érzést táplálja benne, hogy a valóságfölöttivel érintkezik.

A platonista... el akarja választani a vallást az értelemtől; ez a képesség az érzéki világra irányul, és semmi sem garantálja, hogy képes lenne fölfelé hatolni; a platonista idegenkedik mindenfajta teologizálástól.... Istén, aki belsőképpen nyilvánkoztatja ki magát, azt kívánja, hogy belsőképpen is imádják. Sőt: amilyen közvetlenül fordul a lélek Istenhez, éppoly közvetle-

nül fordul Isten a lélekhez; parancsait, igazságát egyházi intézmények és tételes hitvallások közvetítése nélkül tárja föl előtte. Végül pedig, mivel a platonista kiindulópontja nem az emberi állapot, hanem az isteni valóság, úgy véli, Istent a legkevésbé sem az ember javára, hanem tisztán Önmagáért kell szolgálni. Egy szóval: a platonista teokrata; vitába száll a teológussal, aki azt hiszi, istenismeretünk következtetés útján elmélyíthető; vitába száll az egyházzal, mely isteni rendelkezéseket bocsát ki másodkézből; és vitába száll a térítővel, aki lelkünk megmentésére buzdít, holott egyedül Isten akarata számít.⁹

A rajongó érvénytelennek nyilvánít minden állítást Isten tulajdonságairól, amelyek megismerését és imádatát, vagyis az Istennel való kapcsolatteremtés különböző formáit lehetővé teszik. Ám a rajongó úgy magasztalja föl Istent, hogy közben az isteni akarat és lényeg egyedüli tolmácsaként lép föl, s úgy véli, a bevett logikai és nyelvi normák nem lehetnek a hiteles tolmácsolás eszközei. Nyelvét nem szabja hozzá a mindenki által megtapasztalható valósághoz, hiszen egyfajta szupervalóság kifejezésére törekszik. Ily módon függetleníti magát a többi halandótól és az érthetőség mértékrendjétől. Álláspontja merőben ellentétes azzal, ahogyan F. C. Copleston SJ vázolja a filozófia nyelvének szerepkörét:

A köznapi nyelv az emberek közös tapasztalatait tükrözi.... A filozófus dolga nem az, hogy valami légből kapott elméletet gyártson, vagy fölfedezzen valamit, amiről a többieknek sejtelme sincs, hanem az a dolga, hogy világosan és általános érvényűen megfogalmazza mindazt, amit az élet konkrét valóságában valamennyien ismerünk, ám nem tudunk kimondani.¹⁰

A ciklikus időfelfogás

A „romlatlan kezdet” az emberiség örök problémái közé tartozik. A születés vagy a halál tényével találkozó ember világos fogalmat alkothatott magának arról, hogy mi a kezdet és mi a vég, s e határpontokat erős hiedelmekkel és jelképekben gazdag szertartásokkal vette körül. Az újrakezdés szükségességét azonban életünk folyamán is megtapasztaljuk, nemcsak a nagy

fordulópontokon, amilyen a kamaszkor, s nemcsak a nagy vállalkozások küszöbén, amilyen a házasság, hanem olyankor is, amikor valamilyen belső változást élünk át. Az emberben például mindig is megvolt a vágy a bűntudattól való szabadulásra, arra, hogy „tisztá vizet öntsön a pohárba”. Így jöttek létre a különböző tisztulási és megbocsátási szertartások. E tekintetben a közösség hasonlatos az egyénhez. Tudjuk, hogy a primitív társadalmakban évenként ismétlődtek az egész közösség megtisztítását célzó ünnepek. Különösen bonyolultak és félelmetesek voltak az olyan szertartások, amelyek — mint például Róma alapjainak lerakása — csak egyszer fordultak elő egy nép életében. Az effajta események mélyen belevésődtek a közösség lelkébe, s emlékezetes voltukat csak tetézte az ilyenkor szokásos áldozati rítusok vérgőzös kegyetlensége.

Mircea Eliade szerint a primitívek képzeletét oly mértékben meghatározzák az egyedüli valóságnak vélt archetípusok, hogy minden balesetet rontás, mulasztás vagy bűn következményének tartanak. Mivel az élet jelentős dolgainak lefolyása teljesen szabályozott, a váratlan eseményeket csakis ártó szellem, szemmelverés vagy irigység okozhatja, hatásaikat pedig közbömbösíteni kell.

Nos, az „esetleget” — vagyis azt, ami nem felel meg az archetípusnak — modern vonatkozási rendszerünkben a „történelmi” tényezővel azonosíthatjuk, amely csupán a szabadon cselekvő emberi lények közötti megközelíthetetlen kölcsönhatások eredményeként jelenik meg. Eliade¹¹ a továbbiakban megjegyzi, hogy a primitív társadalmak „a teremtés időszakénti megismétlése és az idő vissza-visszatérő megújítása révén elutasították, mellőzték, vagy hatálytalanították a történelmet”, s a létben való megmerítkezés — például az erre szolgáló tavaszi újjászületési rítusok vagy más tisztulási szertartások — útján eltörölve az egyéni vagy közösségi átkot vagy bűnt, újra meg újra visszatértek az archetípusok meghatározta ártatlansághoz. Ez nem csak a primitív, pogány társadalmakban volt így, mert — mint Eliade írja —

bár a messianisztikus (zsidó) felfogás szerint a történelmet tolerálni kell, mivel eszkatológiai funkciója van (ti. az idők végéhez vezet), a türelmet egyedül az indokolja, hogy a történelem egy szép napon úgyis meg fog

szűnni. A történelmet tehát nem az örök valóság jelenlétének tudata, nem is az időközönként megismételt rítus, hanem a jövő helyezi hatályon kívül. A teremtés időközönként ismétlődő megújulását a dolgok egyszeri, jövőbeli, in illo tempore megújulása váltja föl. Ám önmagában véve történelem ellenes magatartásról tanúskodik az a várakozás, miszerint a történelemnek egyszer véglegesen le kell zárulnia.¹²

A középkor derekán ciklikus és asztrális teóriák kezdenek eluralkodni a történelmi-eszkatológiai spekulációkban....Egyre pontosabb megfeleléseket igyekeznek megállapítani az érintett kozmikus és földrajzi tényezők valamint az ezekkel összefüggésbe hozott periodikus folyamatok között... A középkort az eszkatológiai fölfogás uralja, kiegészítve a ciklikus moduláció elméletével, amely az események időszakokénti visszatérésének magyarázatul szolgál.¹³

Mint látjuk, az idő ciklikus fölfogása az újakezdés igényéből fakadt. Az indiai és a buddhista filozófia — amelyről a későbbiekben még szó lesz — csak a nirvána megsemmisülésében talált kiutat a vég nélkül ismétlődő létezés ciklusainak vasgyűrűjéből. A zsidókeresztény fogalomvilágban nevelkedett s az ismétlődő ciklusok képzetétől idegenkedő nyugati utópista számára nyilvánvalóan nem maradt más, mint ama egyszeri nagy megújulás föltételezése, aminek bekövetkeztével majd lezárul a történelem, vagyis a véletlen és a kiszámíthatatlanság uralma, s megnyílik egyfajta időtlen idő, az emberiség krónikájának utolsó fejezete, a rendezettség, a biztonság és a tudományosan megtervezett boldogság aranykora.¹⁴

A lineáris időfelfogás

Az embert üdvözíteni akaró Isten megtestesülését a történelem középpontjába állító keresztény tanítás az előbbi tanokkal ellentétben nem a kollektív bűnösségre és üdvözülésre helyezte a hangsúlyt, hanem az egyénre mint személyre, s az egyéni lelkiismeretre mint az Istennel való különleges kapcsolat eszközére. Ennek következtében az emberi személyiség lesz a történelmi események fókuszsa, aki — mint saját cselekedeteiért felelős, szabadon cselekvő lény — már nem kerülheti el és nem is hatálytalaníthatja

tetteinek következményeit. (Az más kérdés, hogy megbocsátást nyerhet.) Azonfölül, bár az egyes ember megtérhet és üdvösségre juthat, ez a tény a közösséget mint olyant korántsem tisztítja meg tökéletesen és maradandóan. A közösség legföljebb tanulhat a múlt hibáiból, ám az egyénnel együtt tovább hordozza valamennyi korábbi cselekedet bélyegét. Szent Ágoston fölfogása szerint például az idő nem körkörös, hanem lineáris, az ember földi pályafutásának kereteit alkotó két „város” pedig az emberi nem keletkezésétől fogva a világ végezetéig fönnáll.

A nyugati gondolkodás kétezer év leforgása alatt többször is megpróbált szakítani az idő és a történelem lineáris fölfogásával, mert — mutat rá Eliade — az embernek nincs bátorsága elfogadni azt az eszmét, hogy az idő visszafordíthatatlan, s az egyszer elszalasztott lehetőség soha többé nem tér vissza.

A gnosztikus tanok szerint — írja Hans Jonas — az üdvösség útja „nemzések” sokaságán át vezet, mindaddig, amíg az élet vissza nem nyeri elvesztett emlékezetét. A megváltatlan lélekben rettegést kelt ez az időperspektíva: a rémületes méretű kozmikus terekhez fogható roppant időtartamokat kell végigszenvednie.¹⁵

Számos nyugati gondolkodó — Joachim a Fiore-tól Marxig és Teilhard de Chardinig — a történelem szakaszolásával igyekezett megkerülni a lineáris fölfogást. Általában három szakaszt különböztettek meg. Mindegyik szakasz egy-egy új kezdet megjelenítése, bár mind ugyanabba az irányba halad, s a történelem vagy a fejlődés egyetlen, mindent átfogó törvényének engedelmeskedik. Ám az effajta gondolkodók utópista hajlama mindannyiszor kiütözik abban az állításban, miszerint az utolsó fázis lesz az igazán döntő, s hogy ez a fázis valamilyen formában az emberiség végső megtisztulását és a történelem lezárulását fogja jelenteni. Föltevésük szerint a zárókorszak legfőbb jellemzője a mozdulatlanság lesz, vagyis a változhatatlan, abszolút és abszolút jó törvény uralma. Karl Popper szerint valóban úgy tűnik, mintha a historicisták a változhatatlan világ elvesztéséért igyekeznének kárpótlást szerezni azzal a makacs föltevéssel, mi-

szerint a változás, mivel változhatatlan törvényeknek engedelmeskedik, kiszámítható.¹⁶

A historicista tehát a változhatatlan, a történelmet — s lényegében: a szabadságot — nélkülöző világ kereszténység előtti eszméjét támasztja föl. Úgy gondolja, a véletlen uralmának végeztével — amelyben az úgyszólván szabadjára engedett emberiség léte szüntelen veszélyben forgott — most egy új édenkertbe fogunk belépni, ahol visszanyerjük a szabadságot arra, hogy ne kelljen választani. Ilyenformán ha tekervényes úton is, ám a célt soha szem elől nem tévesztve, az utópista a ciklikus történelemlöfölgőgás helyreállításánál köt ki.

A romlatlan kezdet

A „romlatlan kezdet” fogalma nem merül ki a ciklikus idő elméletéhez való ragaszkodásban. Föltételezi azt az elképzelt ősállapotot is, amely megelőzte a dolgok elkorcsosulását. Ez az ősállapot szolgál a ciklus végeztével elkerülhetetlenül bekövetkező apokatasztázisz mintájául. Az ókoriak — mint Ovidius *Metamorphoses* című költeménye tanúsítja — úgy gondolták, saját korukat, a vaskort egy ezüstkor és egy aranykor előzte meg. Vergilius azt írja *Georgikon*ában, hogy „Jupiter előtt nem művelte földműves a földet, szentségsértés lett volna határokat vonni, s az emberek mindenben közösen osztoztak.” Az indiaiak, az írja népek és a görögök — nevezetesen Hesiodosz — valamennyien hittek az aranykorban, sőt még a térben is megpróbálták elhelyezni. A középkorban a téma roppant fölkapottá vált és keresztény elemekkel bővült. Jean de Meung, a 13. századi francia költő az ókoriak nyomán beszélt a kezdetről, amelyben mindenki egyenlő volt: „ősszüleink napjaiban az emberek gyöngéd és őszinte szeretettel szerették egymást, s nem a bírvágy vezette őket; nagylelkűség uralkodott a földön.”

Prágai Kozma már Jean de Meung előtt romlatlan, kommunisztikus közösségként ábrázolja Csehország első telepeseit. „A szántók és a legelők, sőt még a házasságok is közösek voltak, akár a napsugár és a víz. Mert a férfi és a nő, az állatok szokásához hasonlóan, egy éjszakán át volt együtt... Kunyhójára senki sem tett zárat,... mert tolvajok, rablók, szegény emberek

nem léteztek.¹⁷ Kozma szerint idővel a magántulajdon rontotta meg az idillt, s a mohóság, a fősვნénység, az irigység mindennapossá vált. Jean Jacques Rousseau szintúgy azt hitte, hogy az emberek eredetileg szabadnak szűlettek, ám egyszer csak némelyek kerítésekem emeltek, és hangoztatni kezdték, hogy joguk van a magántulajdonra. A romlatlan emberiség megrontása azonban nem volt könnyű. Rousseau kortársa, a német Grimm szerint (*Correspondance Littéraire*, V. k.) századokba telt, míg az emberiséget sikerült a papi zsarnokság járma alá kényszeríteni.

A „felfedezések kora” hirtelen konkrét alapot szolgáltatott a romlatlan kezdet hitéhez. Az újonnan felfedezett földrészek és az ott élő népek megerősítették azt a hitet, hogy az Utópia mégiscsak megtalálható a földön. A 18—19. századi kutatások az etnológia, arégészet, valamint a természetjog és a folklór tárgykörében a legkevésbé sem lohasztották azt az utópista elképzelést, hogy létezett valaha egy törvények nélküli őállapot, amelyben a testvériség és a spontán jóakarát uralkodott. Az anarchista forradalmár Kropotkin a jogot viszonylag új képződménynek tartotta. Szerinte az emberiség írott törvény nélkül élt időtlen időkön át, az emberi kapcsolatokat olyan szokások szabályozták, amelyeket kisgyermekkorától fogva ugyanúgy tanult meg mindenki, mint a vadászatot, az állattartást és a földművelést.

Az említett írók valamennyien megegyeznek abban, hogy mivel az emberiség eredete makulátlan volt, a mostani nagyfontosságú újakezdésnek — az utolsó ciklus kezdetének — is makulátlannak kell lennie. A félreérthetetlen, bár tévesen értelmezett keresztény hatás itt is kiűtközik. Noha az újkori ember képtelen a vég nélkül ismétlődő ciklusokban hinni, a zsidókeresztény tanítás alapján igenis jogosnak érzi, hogy két ciklusban higgyen: az egyik a Messiás eljövetele előtti, a másik pedig az eljövetele követő időszak. A keresztények hite szerint Jézusnak az Ószövetséget beteljesítő keresztthalála óta már a második ciklusban élünk, amelyben az Újszövetség is be fog teljesedni. Mivel azonban hitűkhöz az is hozzátartozik, hogy a jó és a rossz mindaddig egymás mellett él, amíg a végítélet szét nem választja őket, a keresztények nem hihetnek abban, hogy az eszményi és változhatatlan társadalom a földön az ítélet napja előtt megvalósulhatna.

Sőt, az ítélet napja, a történelem vége is csak az egyéni lélek sorsát határozza meg. Mivel „kollektív lélek” nem létezik, a társadalom, mint olyan, nem juthat sem a mennybe, sem a pokolba.¹⁸

A zsidó és egyéb nem keresztény utópisták számára azonban egészen más a helyzet. A zsidók még az első ciklusban élnek, s várakozással telve gondolnak a második ciklus eljövetelére. Ez hitük szerint akkor fog megtörténni, amikor a Messiás megjelenik, és megnyitja az Új Jeruzsálem — egy evilági, mégis szellemi közösség — kapuit.¹⁹ A többi utópista számára két lehetőség nyílik, attól függően, hogy vallásosak-e, vagy sem. A vallásos utópista arra számítt, hogy a nagy ugrás a saját vallásán belül fog bekövetkezni. Arra is számítt, hogy a megújulás megfosztja majd a vallást az idők során ráakódott hagyományoktól és intézményes formáktól, amelyeket merőben emberi eredetűnek tart. A vallást elvető utópista a nagy ugrás leírására vagy a társadalmi (marxista) forradalmár, vagy a tudományos forradalmár szókinsét használja. Korunk utópizmusának különböző változatait részletesebben is meg fogjuk vizsgálni; egyelőre elég, ha megállapítjuk, hogy a nagy ugrást vagy a proletárforradalom, vagy — a tudományos irodalomban — az atombomba föltalálása jeleníti meg. A jelenkori khiliasztikus gondolkodást ez a két esemény határozza meg.

Az utópista mint eretnek

Nem meglepő, ha az utópista irodalom vagy keresztény teológiai nyelvzetben, vagy annak egyfajta karikatúrájában fogalmazódik meg, hiszen másfél évezred keresztény gondolkodása szükségképpen hatott a végső dolgokról való elmélkedés stílusára és kifejezőmódjára.²⁰ Ám ennél is fontosabb, hogy voltaképpen mindegyik utópista filozófus a keresztény gondolatot akarja valamilyen formában módosítani abból a célból, hogy a pszichológiai, társadalmi vagy politikai rekonstrukcióról vallott saját elképzelését igazolja. E törekvésük során gyökeresen ártértelemzik a keresztény tanítást. J. L. Talmon szerint a 19. század messianisztikus irányzatai a kereszténységet tekintették legfőbb ellenségüknek... Az üdvösségről szóló tanításuk teljesen ellentmondott a hiteles keresztény tanításnak, amely az eredeti

bűnről szól, a történelmet a bukás történetének látja, s tagadja, hogy az ember a saját erejéből üdvösségre juthat. A lélek és test stb. kettősségét... elhomályosította az élet és a történelem nagyszerű egysége, valamint az idők végén megvalósuló igazságos és harmonikus társadalom látomása.²¹

A keresztény tanítás szemszögéből tehát a jelentős utópista írók eretnekek; törekvésük az ember eredeti ártatlanságának visszaszerzése, ami számukra a tudás és hatalom teljességével egyenlő, s ebből a célból az eredeti bűnt eltörölve egy új romlatlanságból akarnak kiindulni.

A kereszténység történetében sokféle eretnecség előfordult, s mindegyikben találhatunk az utópistákkal közös jellemvonásokat. Az eretnekek és az utópisták legfőbb közös vonása az a törekvés, hogy az ember olyan legyen, mint Isten, aki ismeri a jót és a rosszat (Ter 3,5). Aquinói Tamás így ír erről a kérdésről: „Az első ember kiváltképpen azzal vétkezett, hogy a jó és a rossz megismerésének tekintetében olyan akart lenni, mint Isten... abban az értelemben, hogy saját természeténél fogva képes legyen a maga számára eldönteni, mi a jó és mi a gonosz” (*Summa* II-II, 163,2), továbbá „azért, hogy akárcsak Isten, aki saját természetének világosságában kormányoz mindeket, az ember is képes legyen kormányozni önmagát a saját természetének fényében, külső világosság segítségével nélkül” (Kommentárok a Szentenciákhoz, II. XXII. 1, 2 ad. 2).

Szűkebb értelemben csak olyan utópisták esetében beszélhetünk eretnecségről, akik vallásosnak tartják magukat. De valójában minden utópista ugyanazt a mintát követi: megszabadítani az embert a *heteronómiától* (a személyes Isten irányításától és gondviselésétől) az *autonómia* (az erkölcsi önállóság) nevében. Mivel azonban ez közvetlenül az anarchiához vezetne, a megszabadított egyént az utópista szükségképpen alámeríti a közösségbe, amely átveszi irányítását és gondoskodik szükségleteiről. Az eszmei társadalom megvalósítása érdekében a közösség megpróbálja kisajátítani azokat az előjogokat és attribútumokat, amelyek valójában Istent illetik. Az effajta kollektív istenség bibliai értelemben: bálvány. Azután igényt támaszt a változhatatlanságra, vagy ahogy Raymond Ruyer mondja: eszelősen ragaszkodik a szentekből álló és szentek igazgatta rendszer

folytatásához.²² Az ateista utópista legfőbb babonás hiedelemként emlegeti Istent és a mennyországot. Ő egyszerűen világiasítja a vallásos szókinccset, megfogalmaz egy tant, szertartásokat alakít ki, az egyén számára pedig a belső tökéletesedés és a külső alkalmazkodás fontosságát hangsúlyozza.

A mennyország vagy legalábbis az ahhoz vezető út megépítése után az utópista számára az intézményeknek és a törvényeknek már csak annyiban van létjogosultsága, amennyiben azt az új, kommunisztikus társadalom szerkezete megköveteli. Az anyagi szükségletek maradéktalan kielégítésével nyomtalanul elenyézik a bűn, ami a gazdagságból és a szegénységből, az egyenlőtlenségből és a kizsákmányolásból fakadt. A központi hatóság, amely a termelésen és az elosztáson túl a szabadidőt, a művelődést és a családi életet is megszervezi, dinamikus és feltétel nélküli engedelmességet élvez. Ám ezt a központi hatóságot az utópista írók sohasem nevezik politikai intézménynek, ezt a kifejezést csak a „megújulatlan” társadalmak közintézményeinek megjelölésére használják. Utópiában nem lesznek vétkek és bűnök, tehát törvényekre sem lesz szükség. Az államra, mint elnyomó hatalomra csak uralkodó osztályoknak van szükségük; a kommunisták irányította szocialista állam csupán az osztály nélküli társadalom adminisztratív szerve, s természetesen ez is el fog halni, amikor a szocialista állam átadja helyét a kommunista társadalomnak.

A vallásos utópista ugyanilyen magatartást tanúsít vallásának intézményes aspektusait illetően. Megszünteti az egyházat, mint közvetítőt Isten és ember közt, s ugyanígy a legtöbb szentséget is eltörli. Az ateista utópista gazdaságilag kielégített, s ennek következtében tisztességes emberekről beszél; a vallásos utópista szentekről. Intézményekre nincs szükség, mert a közösség tisztességét, boldogságát és szentségét a belső erény biztosítja, amely vagy közvetlen isteni ihletettségből fakad, vagy a bűnök megszüntével szabadul föl. „Mivel a világi kormányzatok (a rajongók szemében) merőben emberi intézmények — írja Msgr. Knox —, nincs valódi fölhatalmazásuk a hatalomgyakorlásra... A rajongó mindig a teokráciára vágyik, amelyben megszűnnek a jelenlegi helyzet anomáliái és a hatalom nyíltan az igazak kezébe kerül.”²³

Az utópista legfőbb mozgatója valószínűleg az abszolút tisztaság utáni vágy. Az eretnkségek története nem más, mint a tisztaságkövetelések sorozata. A test, a lélek, a társadalmi élet, a politika és az egyházi szervezet tisztaságára vonatkozó utópisztikus követelésekben az ember természetével olyannyira ellenkező tisztaság jelenik meg, amelyet csak a legdurvább erőszakkal lehetne érvényre juttatni. Ez viszont egyfelől a közösség tagjai számára a szabadság elvesztését jelentené, másfelől korlátlan hatalmat az irányítók, a kiválasztottak számára. A tisztaság követelése gyakran förtelmes bűnökhöz vezet. A középkori eretnkségek történetében gyakran előfordult, hogy a „tiszták” mindennemű erkölcstelenséget megengedtek maguknak, mondván, hogy ők kiválasztottak lévén eleve megtisztultak minden szennytől, amivel az efféle szabadosság az „újjá nem születetteket” bemocskolná. A lehetetlen követelések képmutatásra, erőltetett és erőszakos önigazolásra és a legaljasabb besúgórendszerek kialakulására vezetnek. Az abszolút „tisztaság” utópisztikus követelése az emberek többségét a becstelenek kategóriájába taszítja, végül pedig teljesen lezülleszti.

Az Ezeréves Birodalom: az új ember megjelenése

Az utópisták tehát úgy gondolják, az emberiségnek mindaddig nem adatott meg az a lehetőség, hogy önállóan döntsön, és valóban emberi viselkedési normákhoz igazodjon. A lehetőségileg és eszményileg autonóm embert valami — a papi összeesküvés, a babonáság, vagy egy politikai osztály — mindig megakadályozta abban, hogy kiteljesítse valódi természetét. A vallásos utópista még az ember bűnös természetét is az akadályok közé sorolja, ám elképzelése szerint ezt az akadályt majd eltávolítja valami új, drámai inkarnáció²⁴, vagy — amint azt Teilhard de Chardin tanítja — a biológiai-erkölcsi evolúció. Ez a hit a *millenarizmus*, amely általában az adott kor éppen divatos nyelvezetén szokott kifejezésre jutni. A középkor khiliaszta mozgalmait éppúgy a millenarizmus megnyilvánulásai közé sorolhatjuk, mint a modern totalitarizmust. Mint Norman Cohn írja a középkori és a modern khiliazmus kapcsán, „a régi jelképeket és jelszavakat újak váltották föl, ám az alapvető elképzelések struktúrája láthatólag nemigen változott.”²⁵

Az efezusi zsinat (431) Szent Ágoston tekintélyére hivatkozva babonás eltévelyedésként ítélte el a millenarizmust. A millenarizmus, legyen az akár vallásos, akár világi millenarizmus, a pogány vallások évenként ismétlődő tavaszi tisztulási szertartásaihoz hasonlóan a történelem minden fordulópontján új eljövétel, új világdráma, új passió szükségességét hirdeti. A lelkes millenaristák nem arra buzdítják az embereket, hogy kerüljék a rosszat és cselekedjék a jót, s ily módon munkálják üdvösségüket, miközben fokozatosan külső életkörülményeiket is javíthatják; ők mindenáron le akarják rövidíteni az utat, s készek arra, hogy természetes állapotuknak a legcsekélyebb szokatlannak vélt jelenség láttán egyik napról a másikra hátat fordítsanak. A millenarista lelkület hajlik arra, amit Msgr. Knox ultraszupernaturalizmusnak nevezett: „a természetet gyökereitől kiirtani, hogy a kegyelem magját szűzföldbe lehessen ültetni.” Az ultraszupernaturalista, folytatja Knox, azt hiszi, hogy „az újjászületés új teremtménnyé teszi az embert; hogy a kegyelemnek az alámerülő világból kimentett magja gyökeresen különbözik az újjá nem születettektől, akik egészen másfajta lények.”²⁶

Norman Cohn állítása helytállónak bizonyult: az idők során csak a jelképek és a jelszavak változnak, de az alapvető elképzelések ugyanazok. Valóban: az Ezeréves Birodalom fogalma helyett ma a „forradalom” fogalma dívik, legyen az akár társadalmi-politikai, akár tudományos forradalom. A kifejezés változott, ám nem változott a föltevés, miszerint mindaz, ami a „forradalmat” megelőzte, valami módon nem volt az igazi; hogy az emberiséget félrevezették, hogy a bűn, a kizsákmányolás, az egyenlőtlenség, az elnyomás mindenre kiterjedt, s a „forradalom” nem csupán minden rosszat orvosol, hanem egyúttal olyan helyzetet is teremt, amelyből a bűn egyszer s mindenkorra ki lesz zárva. A fiatal Renan a francia forradalomban az újkor első khiliasztikus nagyságrendű eseményét látta, és *L'Avenir de la science* című könyvében kijelentette: az emberiség a forradalomban tett első ízben kísérletet arra, hogy saját sorsát a kezébe vegye, s mindaz, ami a forradalmat megelőzte, az emberiség történetének irracionális korszakához tartozott. Eljön az idő, vélte Renan, amikor az emberiség történetének a francia forradalom előtti szakaszát érthetetlen előjátéknak fogják tekinteni.

Korunk legnagyobb horderejű utópista doktrínája természetesen a marxizmus. Ám bármennyire egyedülálló e tanítás alapossága és rendszerezettsége, a „tudományosságra” való igénye meglehetősen ingatag alapokon nyugszik. A marxizmus tárgyalása során látni fogjuk, hogy szerkezetét és alaptételeit illetően semmiben sem különbözik a többi utópista mozgalomtól.

Divatos gondolat, hogy a múlt tapasztalatainak földolgozása és a találkozás olyan, korábban elképzelhetetlen borzalmakkal, mint Auschwitz, az atombomba, vagy a totális háború lehetősége, a modern emberiséget „nagykorúvá” avatták. A magunk részéről bizonyítani fogjuk, hogy ez esetben egy jellegzetesen millenarisztikus hittel állunk szemben, s hogy korunk semmiben sem különbözik bármely más kortól, sem a kor eseményeit tekintve, sem pedig a korrendkívüliségére vonatkozó állításokra nézve, hogy tudniillik minden eddiginél „forradalmibb” korban élünk. A korábbi nemzedékek számára természeti katasztrófák, baljós jelek, Krisztus második eljövetelebe vetett hit, vagy éppen a francia forradalom jelentették a világfordulatot. Manapság az atombomba jelenléte idézi elő az általános bizonytalanság érzését. Már olyan hangokat is hallhatunk, hogy „az atombomba árnyékában élve” fölül kell vizsgálnunk hagyományos erkölcsi normáink érvényességét. Egyházi vezetők kijelentik, hogy a „bomba” jelenléte oly mértékben kielezte számunkra a tudomány jelentőségét, hogy — mint Paul Tillich mondja — „el kell felejtenünk mindent, amit hagyományosan Istenről tanultunk, talán magát a szót is”. A nukleáris megsemmisüléssel riogató politikusok szerint az embereknek úgy kell összebújniok egy mindenható világkormányzat szárnyai alatt, ahogy a primitív vadásztörzsek húzódtak hatalmas, előreugró sziklák tövébe, ha vihar közeledett.

Az ilyen hasonlatok bizonyára nem fogják megnyerni a mai utópisták tetszését. Kortársaink szemében a mai fenyegetések mellett minden korábbi világvége-várás irreálisá válik. Ám ha beleolvasunk a középkori millenarista mozgalmak történetébe, látni fogjuk: az akkori veszélyeket csöppet sem értékelték kevésbé realiztikusan, mint mi a mostaniakat. Az akkori félelmeket és reményeket a vallásos élmény hatotta át, a mostaniakat viszont a társadalmi-politikai tapasztalat és a tudományos világkép élménye; ami pedig közös: az utópista jelleg.

ELSŐ RÉSZ

1. SZABADULÁS A BÜNTŐL

Aki Utópia polgára kíván lenni, annak gyökeresen különböznie kell az Utópia előtti embertől. Ez utóbbi lényegében külső kényszerítő erők (hagyományok, tilalmak, osztály, kaszt, háttér, neveltetés és foglalkozás) függvénye. Ezzel szemben Utópia várományosa egy olyan autonóm lény, aki az ember nembeli képességeinek kibontakoztatásában beteljesíti önnön lényegét. Megszabadult az elidegenedéstől, hiszen magára talált, önmagával tökéletesen azonos, tehát megváltást nyert.

Az elidegenedés fogalma egyidős a görög filozófiával. Platón ideatanában jelenik meg először. A platóni ideák képmásai az eredetitől való távolság arányában egyre tökéletlenebbek. Az *ember* is reménytelenül elidegenedett az *ember ideájától* — viszonylagos tökéletessége az egymást követő változások során mindjobban elhalványult. Amikor Plótinosz korában a görög filozófia különböző mediterrán (zsidó, keresztény, perzsa, keleti) gondolatrendszerek közvetítőjévé válik, a platóni *idea* egybeolvad a zsidó-keresztény istenfogalommal. Az újplatonikusok olyan teológiai fogalmakkal kerülnek szembe, mint a teremtés, az isteni mindenhatóság, a lélek kiesése a kegyelemből és a világ tökéletlensége, s ennek következtében az a kérdés kerül érdeklődésük homlokterébe, hogy meddig terjed Isten teremtő hatalma, s miképp egyeztethető össze a teremtmények autonómiájával.

A teremtés rossz

Plótinosz és tanítványai azzal a kérdéssel viaskodtak, amely Parmenidész óta foglalkoztatta a filozófusokat, s amelyet Platónnak oly gyatrán sikerült megoldania: miképpen teremthet az Egy — azaz, az önmagában mozdulatlan és oszthatatlan Lét miképpen idézheti elő a mozgást és a sokaságot

anélkül, hogy maga is változást szenvedne? Plótinosz ugyan megoldotta a kérdést, de elég ügyetlenül. A nemzésre, a teremtésre való irányultság szerint az Egy tökéletes természetéből fakad. Így jönnek létre az egymást követő hiposztázisok, amelyeknek mindegyike az őt megelőző hiposztázisból meríti létét s annál tökéletlenebb, minél messzebb van az eredeti kiindulóponttól. Az első ilyen hiposztázis az Értelme (*Nousz*), mely úgy szólván a maga jogán teremt, mivel magában hordja az Egy teljes teremtő hatalmát s az egész alatta lévő világot ő létesíti.

Amennyiben a *Nousz* afféle segédisten, aki a piszkos munkát ura helyett elvégzi, úgy az Egy a nemlétben marad, s ez nyilvánvalóan ellentmond a Szentírásnak, ahol Isten kijelenti: „Vagyok, aki vagyok”, vagyis a lét teljességét tulajdonítja magának.¹ A zsidó-keresztény teremtés- illetve Teremtőfogalom tehát összeütközött a görög filozófusok és a gnosztikusok spekulációival. Különösen nehéz volt az utóbbiak ellenvetéseinek és torzításainak leküzdése, mert a dúsan tenyésző gnosztikus rendszerek jóval messzebb mentek Plótinosznál, s azt tanították, hogy a teremtés nem Isten műve, sőt az isteni lényeg elvesztése, s mint olyan, rossz. A teremtés a Demiurgosz (a kézműves) munkája, az emberek az ő rabjai ebben a világban, s az a feladatuk, hogy szembeszálljanak vele.^{1a}

Az ember — az isteni fény (*pneuma*) birtokosa — úgy szabadíthatja meg magát, ha kitör a Demiurgosznak és arkónjainak zsarnoki uralma alól és újraegyesül a Lét teljességével. Az emberek idegenek a teremtett világban, sőt még Isten küldöttje is idegen, amikor megkísérli megszabadítani őket. A megszabadulás roppant nehéz vállalkozás. Csak keveseknek sikerül, a pneumatikusoknak, akik minden vonatkozásban képesek elszakadni a teremtett világtól. A *Poimandrész* c. hermetikus irat szerint — írja Hans Jonas — „a fölemelkedés során a lény fokozatosan elveszt minden járulékos elemet, mígnem ott áll — akár a kozmikus bukás előtt az Első Ember — mezítelen valójában az isteni valóság küszöbén, készen arra, hogy ismét egyé váljon Istennel.”²

A keresztény felfogás végül győztesen került ki a gnosztikus tanokkal, poszthellenisztikus rendszerekkel és eretnekségekkel vívott harcokból.

Ugyanakkor azonban mégsem sikerült a nyugati ember teljes megelégedésére megoldani azt a problémát, hogy miképpen egyeztethető össze Isten transzcendenciája és gondviselése, a teremtettség jósága és a világban lévő rossz botránya. Igaz, a cselekvés és szemlélődés kettősségét föloldotta az „*ora et labora*” benedeki szintézise. E. Underhill idézzük:

*A kereszténység pontosan abban különbözik minden más vallástól, hogy egészséges módon magához öleli, elfogadja az egész emberiséget és a teljes életet, mint olyat, ami egész valójában fogékony az istenségre. A kereszténység az egész embert akarja gigászi energiáival, viaskodó, ellentmondásos ösztöneivel együtt — nem úgy, mint az antik misztériumvallások, amelyek különválasztottak benne valami föltételezett transzcendens lényeket, hogy minden egyéb rovására egyedül azt ápolják.*³

H. Gouhier megállapítja, hogy mindez nemcsak a kereszténységre, hanem a keresztény misztikára is jellemző, melyet Bergson pontosan a cselekvésre-irányultság okán részesített előnyben a cselekvést megvető görög és keleti misztikával szemben. Gouhier szerint az *élan vital* filozófusa éppúgy idegenkedett a kontempláció felsőbbbségét hirdető plótinuszi filozófiától, mint az életidegen hindu aszkézistól, s ellenérzése csak erősödött, amikor megismerkedett a keresztény misztika tetterőben bővelkedő nagyjaival.

A bűn mint a gonosz Demiurgosz műve

A középkorban tehát mindezek ellenére új alakban jelentkezett az elidegenedés problémája. A kereszténység légkörében élő középkori embert nem a cselekvés és a szemlélődés ellentmondása foglalkoztatta. Az ő szemében a bűn létezése volt a világ nagy botránya: az isteni parancs áthágása, ami nem más, mint elhajlás az ember igazi természetétől és elidegenedés attól a szellemi rendtől, amelynek irányába törekedni kell. Az elidegenedés tehát ezúttal a bűnös ember elidegenedéseként jelent meg. Természetesen fokozott megbotránykozást okoztak az olyan egyháziak visszaélései, akiknek életmódja e vallással áthatott társadalomban annál fölháborítóbb volt, minél távolgóbb szakadék nyílt a szavak és a tettek között. A kapzsiság és

a bujaság, az erőszakoskodás és a gőg a szerzetesek, a papok és az egyházi méltóságok részéről tűnt a legviisszataszítóbbnak. A középkori utópisták tehát nem minden alap nélkül példálóztak a tökéletes társadalom abszolút erkölcsi tisztaságával, s nem ok nélkül hirdették a kötelező megtisztulás alapfeltételét.

A tökéletes társadalmat voltaképpen nem is annyira egy tökéletlen világi társadalom, mint inkább az egyház antitézise gyanánt fogták fel. Az egyház radikális kritikusai már jóval Luther előtt „Babilonnak” nevezték Rómát s „Antikrisztusnak” a pápát, a tökéletes társadalomról viszont úgy beszéltek, mint az igazi egyházzal, amelyhez csak a büntelenek csatlakozhatnak. A maguk büntelenség-értelmezésének elfogadtatására az egyház kritikusainak egyrészt az egyház tökéletlenségének magyarázatát, másrészt a büntől való szabadulás új módozatait kellett kidolgozniuk. Valódi céljuk mindenképpen az volt, hogy új egyházat hozzanak létre, miután a létező egyházat annyi mindenben fogyatékosnak találták.

Ezen a ponton még nem foglalkozunk az egyház mint intézmény ellen intézett utópikus-eretnek támadásokkal, melyek a világi intézmények elleni későbbi támadások árnyékát vetették előre. Itt most inkább csak azt szeretnénk röviden vázolni, hogy miképpen látták a középkori eretnekek az ember bűnös természetének gyökereit.

Nos, e mozgalmak legtöbbje — az újplatonizmus és a gnoszticizmus valamely újjáélesztett verziójának alapján — azt hangoztatta, hogy a világot egy bukott szellem teremtette, az anyag tehát rossz. Ebből logikusan következett, hogy Krisztust és a lelket függetleníteniük kellett a test anyagbörtönétől.⁴ Krisztusról azt állították, hogy nem volt teste — vagyis magát az inkarnációt tagadták —, a lélekről pedig azt tartották, hogy az anyagi kötelékektől való fokozatos megszabadulásra kell törekednie. Egyértelműen gnosztikus hatásra vallott a szellemi valóság és az anyagi valóság teljes szétválasztása: a keresztyén eretnekség a bukott angyalt a Demiurgossal azonosította, Istent pedig csak a láthatatlan világ teremtetőjének ismerte el.

A tiszták egyháza, mint láthatatlan, szellemi egyház

Az eretnek mozgalmak tehát a „láthatatlan egyházat” akarták megalapítani, azt az egyházat, amely a választottak társadalmán közvetlenül uralkodó Isten hatalma alá tartozik. A választottak közössége a testhez — vagyis az anyaghoz — kötődő bűnösökkel szemben a lelket szimbolizálta. Ennek fényében érthetjük meg a gyermekkeresztség elleni határozott állásfoglalásukat: úgy érezték, mivel tisztaságukat csak a választottak bizonyították, ezért egyedül ők nyerhetnek bebocsátást az igaz keresztények közösségébe. Ugyanígy alapon tagadták, hogy bűnös papoknak joga lenne föloldozni vagy áldást osztani, hiszen amennyiben a világ ketté van osztva a választottak és a bűnösök között, úgy a bűnösökkel való érintkezés csak beszennyezne a választottakat.

A szemlélődés vagy cselekvés dilemmája akkor vetődött föl újra teljes élességében, amikor a modern ateizmus hatására az Istenre vonatkozó teológiai vizsgálódásról az emberre vonatkozó antropológiai vizsgálódásra terelődött a gondolkodók figyelme. Machiavellitől Feuerbachig mind határozottabban fogalmazódott meg az a föltevés, hogy Isten nem más, mint az ember törekvéseinek kivetítése, magyarul: az ember önmaga istene. A kérdés végül így szólt: vajon amikor az ember mint teremtmény magára talál, továbbra is szemlélődő (=vallásos) lény marad, avagy a szemlélődés (=vallás) föloldódik a cselekvésben? Más szavakkal kifejezve: vajon az autonóm ember *teljes egészében* szemlélődés, vagy *teljes egészében* cselekvés? A világra reflektáló filozófus lesz a jövő embere, vagy a világot átalakító aktív cselekvő?

A természet által elidegenített hegeli ember

Az elidegenedés kérdése is új megfogalmazást nyert a francia forradalom eszmei zűrzavarából kibontakozó utópistáknál. Számukra azok a tiszták, a választottak, akiknek az elidegenedést legyőzve sikerült megszüntetni az emberi állapot ellentmondásosságának skandalumát. A hegeli rendszerben az ember arra van kárhozható, hogy külsővé váljon, földja tisztán szellemi

mivoltát. Minden egyes viszonyulás a másik emberhez, az államhoz, vagy akár Istenhez és a valláshoz az ember alanyi lényegének *tárgyasítása*. Ez a tanítás szükségképpen következik abból, hogy Hegel a szabadságot teljesen elérhetetlennek tekinti. Mint *Logikájában* írja, az ember csak akkor lenne szabad, ha önmagán kívül semmi más létezőről nem lenne tudomása. Mivel Hegel szerint a végesség megkötöttség, az a tudat, hogy rajtunk kívül más is létezik, igazolja saját korlátozottságunkat, következésképpen azt, hogy nem vagyunk szabadok. A szabadság egyenlő a korlátatlansággal, ahol semmi sincs fölöttünk, sem alattunk, hanem egyedül vagyunk önmagunkkal. Az egész hegeli filozófiát a tudat elidegenültségének leküzdésére tett erőfeszítésnek tekinthetjük. A német filozófus azt akarta megmutatni, hogy az ember mint tudat hogyan idegeníti el énjét a tárgyi világban, a vallás Istenében és az objektív akaratot megtestesítő államban.⁵ Következtetése, hogy az elidegenültséget csak „világtörténeti hősök” tudják legyőzni. Az elidegenedés föltételeit Hegel szerint maga a szellem (*Geist*) teremti meg, amikor viszonyulásait tárgyasítja és megerősíti önnön antitéziséit, a természetet. Marx ezen a ponton Hegelt cáfolva diadalmasan jelentette ki, hogy sikerült a kommunizmus végső szintézisében megoldania a történelem rejtélyét, összeegyeztetnie az embert a természettel, a szubjektív princípiumot az objektívval.

Marx egyes kritikusai azt állítják, hogy az egész elidegenedés-fogalom csak a fiatal Marxot érdekelte, mégpedig akkor, amikor a hegeli filozófiával foglalkozott. Sidney Hook szerint Marx már a Kommunista Kiáltvány megírása előtt elvetette az elidegenedés-teóriát. Később *A tőkében* arra az álláspontra helyezkedett, hogy az „ön-elidegenítést” „az árucikkek fetiszizálása” és „az árutermelő társadalom erői” okozzák.⁶ Hook értékelését megerősítve Kostas Papaianou rámutat, hogy a fiatal Marx spekulációinak „burkolt nihilista célzásai” 1847 körül eltűnnek, s hogy az „elidegenedés” *A tőkében* már csak prózai módon, a munkásság fejlődésének fokmérőjeként definiálódik.⁷

A természettől elidegenedett marxi ember

Az előbbi megállapítások Marx gondolkodásának bizonyos módosulásait érintették. Sidney Hook azonban a továbbiakban azt állítja, hogy az elidegenedés fogalma eleve összeegyeztethetetlen a marxi filozófiával, hiszen Marx nem hitt semmiféle örök emberi természetben, amittől el lehetne idegenedni. Ám Marx egész gondolatrendszere mégiscsak az utópiára, az utópia megteremtésének előfeltételeire és a majdani örvendetes állapotra irányult. Igaz, hogy Marx szemében irreális lett volna az emberi természet aktualitásáról beszélni a kommunista társadalom létrehozatala *előtt*; ám arról minden bizonnyal meg volt győződve, hogy az összes akadály leküzdése *után* az ember összhangba került a természettel, ami voltaképpen a saját természete. Az is igaz, hogy Marx (lásd: *A filozófia nyomorúsága*) a történelem egészét az emberi természet folytonos átalakulásának tekintette, az emberi természetet pedig az örökkön változó társadalmi viszonyok összességének; ám a történelem végpontján mégis az osztály nélküli társadalmat képzelte el, amelynek állandóvá vált társadalmi viszonyai lehetővé teszik az eredeti jóság és egyenlőség helyreállítását. Marxnál tehát az elidegenedés a természettől való elidegenedés, holott az embernek egybe kellene formnia a természettel. Ugyanígy minden emberi ismeret foglalatát és lényegét is egy majdani egyetemes antropológiában látta kiteljesedni, amelynek igazságát az önnön axiómarendszerükbe zárt különálló tudományágakkal szemben az biztosítja, hogy a természetet a saját céljaira átalakító ember a természetben egyszerűen nem csalatkozhat.

Az utópista gondolkozás számára az elidegenedés tényének megállapítása voltaképpen nem is igényli az emberi természet posztulálását. Vannak olyan evolucionisták, akik szerint Isten vagy az emberiség a maga teljességében még nem létezik, hanem a biológiai és/vagy történelmi fejlődés végpontján fog megjelenni. Eszerint a jelenlegi alakzatok a majdani tökéletes modellhez képest még iökéletlenek; fogyatékoságuk, elidegenültségük a kívánatos tökéletességhez viszonyított fogyatékoság, illetve elidegenültség. Ugyanezt mondhatjuk egy „elidegenültnek” nevezett jelenségnek a „lényeghez” való viszonyáról: az elidegenedés fogalma

alkalmasint csak egy kívánt lényeg potenciális vagy jövőbeli létezését implikálja.

Az 1844-es Marx-kéziratok fölfedezése, mely többek között Lukács nevéhez fűződik, nemcsak a Hegel-kutatásnak adott új lendületet, hanem Marxot is új — bár titokzatosabb — megvilágításba helyezte. Hegel szerint a tárgyasítás a tudat tragédiája. A fiatal Marx ezt hevesen tagadta, s kijelentette, hogy a munka — mely Hegelnél elidegenít! — nem az ember alanyi tevékenysége, hanem az emberen keresztül megnyilvánuló természeti folyamat. Valójában a marxi ember egyáltalán nem is alany, hanem a természet objektív erőinek működési területe. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx azt fejtegette, hogy az ember azért teremt tárgyakat, mert a tárgyak teremtik őt, hiszen eredetileg ő maga is természet. Más összefüggésben pedig Marx kijelentette, hogy amennyiben az ipart az ember lényegi erőinek megnyilvánulásaként fogjuk föl, úgy szükségképpen az ember természeti lényegét és a természet emberi lényegét is megértjük.

Az ember és a természet marxi összebékítése

A fiatal Marx tehát egylényegűnek tekintette az embert és a természetet. K. Papaioannou rámutat, hogy az ipar teremtette tárgyi környezet Marx fölfogása szerint már nem valami ellenséges, idegen világ, hanem antropológiai (mi úgy mondanánk: „humanizált”) természet. A *Le Contrat Social* 1961 november–decemberi számában Papaioannou azt írja, hogy Marx szerint éppen e mesterséges világban, a nyersanyagok és gépek világában kell fölsmernünk lényünk legbensőbb természetét. A világ technikai rekonstrukciója ugyanis Marx szemszögéből nézve új teremtés horderejével bír: a természeti és az emberi meghatározottság új egységbe olvad. Ha a természet a tárgy és az ember az alany, akkor az ipar által — és csakis az által — teremtett történelmi világ alany és tárgy egyszerre, vagyis a kettő összebékítése.

Nyilvánvaló, hogy a munka és a munka teremtette tárgyi világ — „a világ technikai rekonstrukciója az ipari tevékenység által” — csak akkor fejezi ki az

ember lényegét és a természettel való azonosságát, ha a munkás önmaga különböző tételén dolgozik. Ellenkező esetben, folytatja Marx, minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelynek létrehozásán fáradozik. Minél szegényebb a munkás és a munkás belső világa, annál kevésbé tartozik önmagához. Az ember és a természet lényegi egységének szemszögéből nézve a fennálló kapitalista rendszerben a munka és annak terméke idegen a munkástól, és maga a munkás is elidegenedett. Normális körülmények között — félretéve mindazt, amit a múlt filozófusai az ember „lényegének” neveztek — a munka lenne az, ami igazán emberré teszi az embert. Ezzel szemben a munkát már régóta pusztán hasznosságáért végzett külsődleges tevékenységnek tekintik, mert a filozófusok egy elidegenedett rendszeren belül gondolkodnak, egy visszájára fordult, képtelen világban, ahol az ember a saját lényegével szembefordulva él. A kapitalista elidegenedés az embert nembeli lényegével (a munkával) ellentétes létre kárhoztatja.⁸ Az eredmény abszurd és lealacsonyító: a termelő munka, ahelyett, hogy önnön *raison d'être*-je volna, a létfenntartás eszközzé silányodott. Így aztán az ember abban a fonák helyzetben találja magát, hogy a munkán kívül érzi magát magánál lévőnek, a munkában pedig magán kívül lévőnek.

A munkás mint természetes ember

Most már fölsejlik Marx alapgondolata, miszerint az ember azért van elidegenedve, mert a világ a feje tetején áll. Amennyiben minden emberi tudás és tapasztalat az érzékek világából ered, úgy Marx szerint valójában a tapasztalati világnak kell olyan alakot adnunk, amelyben az igazán emberi normák érvényesülnek. Ha igaz, hogy az embert a körülmények alakítják, akkor olyan körülményeket kell teremteni, amelyek összhangban vannak emberi mivoltunkkal. Ennek megfelelően Marx a visszájára fordított világ jellemző tünetét látta és támadta a vallásban. Úgy érezte, a vallásellenes kritika alapja az, hogy az ember maga csinálja a vallást. Az állam és a társadalom teremti a vallást (azaz: a visszájára fordított világtudatot), mert a vallás és a társadalom maga is visszájára fordított világ. A vallás tehát annak az emberi lénynek a kényszerképzete, aki nincs az igazi valóság

birtokában. A vallás elleni küzdelem — mondja Marx — közvetve küzdelem ama világ ellen, amelynek szellemi aromája a vallás. Azt követelni, hogy az emberek adják föl az állapotukról táplált illúziókat annyi, mint amaz állapot földadását követelni, amelyet csak illúziók tehetnek elviselhetővé.

Az emberi nem talpraállítása megkövetelné annak fölismerését, hogy az ember a munka által teremti önmagát. A gazdasági elidegenedés fölszámolása el fogja hozni a vallásos elidegenedéstől való megszabadulást. Henri Lefebvre francia marxista filozófus szerint az elidegenedés a világ magántulajdonként való kisajátításából származik, amely visszasság történelmileg elkerülhetetlen volt.⁹ Amikor a társadalom megszerzi a termelési eszközök feletti ellenőrzést, azaz megszabadul a szolgaságból, akkor — írja Engels az *Anti-Dühringben* — végleg megszűnik a vallás létalapja, s maga a vallás is, hiszen már nem lesz mit tükrözzön.

A forradalom révén az elidegenedett ember — a munkás — egycsapásra ismét birtokába veszi a magántulajdon egész elidegenedett világát. E döntő aktussal nemcsak az állam, a történelem és a filozófia fog megszűnni, hanem maga a rossz is — a rossz, amelynek alakjában Engels a történelem mozgató erejét látja megnyilvánulni. Az új, szocialista ember tiszta lesz és minden erénnyel teljes. A forradalom utáni világ leírására a marxista szerzők gyakorlatilag ugyanazokat a kifejezéseket használják, mint amelyekkel utópista elődeik ecsetelték a tökéletes társadalmat, mely társadalmi bajokat nem ismer, s nyílt szívű, egészséges lakói derűsen és boldogan élnek. Raymond Ruyer észrevétele szerint Utópiában az eszményi ember olyannyira úrrá lesz a természetén, hogy még a gyomok, a kártékony rovarok és a mérgező növények is feledésbe fognak merülni. Marx — aki nem éri be az anyagi világ tökéletességével — az új ember viszonyát a természethez a művész és anyaga közötti viszonyhoz hasonlíttja. Robert Tuckert idézzük:

Az ember kifogja bontakoztatni azt a természetes hajlamát, hogy a dolgokat „a társadalom törvényeivel összhangban” rendezze el. A gazdasági tevékenység művészi tevékenységgé válik, az ipar a legmagasabb fokú kreativi-

tás színterévé, s bolygónk egésze az új ember műalkotásává. Az elidegenedett világ helyét egy esztétikus világ foglalja el.¹⁰

A szocialista ember büntelensége

Egy K. Papaioannou által idézett korai kéziratában Marx így kiált Prométheusszal: „Az istenek számára nincs semmim, csak a gyűlölet”, majd kijelenti, hogy kész szembeszállni minden égi és földi istenekkel, akik nem az emberi öntudatot vallják a legmagasabb istenségnek.¹¹ Ez nem csupán egy éretlen rajongó heveskedése. Szorosan véve az „elidegenülés” értelmetlen kifejezés lehet, mondja Sidney Hook, ha nem tételezünk fel egy olyan lényegyet, amittől az ember elidegenülhet. Ám valamiféle lényegi norma mégiscsak létezik. A vallásos utópista számára a valódi hívőben, a büntelen teremtményben jelenik meg; az ateista utópista számára — aki valamiképpen mégiscsak egy isteni lény képzetének a megszállottja — maga Isten a tökéletesség normája. S ha nem is hisz e norma tényleges létezésében, abban mégis hisz, hogy legalább lehetőség szerint létezik, s emberi lényekben konkretizálódhat. Ily módon a következő furcsa ellentmondásba ütközünk: a marxista utópista tagadja Isten létezését, ugyanakkor hisz abban, hogy az ember megistenülhet, a múltban még sohasem tapasztalt tisztaság és hatalom birtokába juthat. Joggal állíthatjuk, hogy a marxista utópiát — a kommunista társadalmat — félisteni lények népesítik be, ami voltaképpen minden utópista rendszer elképzelése. Marx abban sem különösen eredeti, hogy ezt a szinte mennyei létezést szilárd anyagi alapon képzele el. Ha a kommunizmusról alkotott fölfogását ez teszi tudományossá, akkor a marxizmus korántsem az egyetlen utópista rendszer, amely a tudományosság előfeltételeivel rendelkezik. A fáradságos fizikai munka jóformán valamennyi utópia szerint annak a jele, hogy erőink korlátozottak, azaz inkább technikai fogyatkozás, mintsem isteni átok. A társadalmi bajok tudományos orvoslása, a munka gépesítése és a társadalom átalakítása az általános egyenlőség technológiai paradicsomává — ezek a törekvések a legtöbb utópista rendszerben éppúgy megvannak, mint a marxizmusban.

Kétségtelen, hogy Marx azért tekintette a saját szocializmusát tudományos-

nak, mert sikerült általa föltárnia az osztályharc mechanizmusát, valamint a termelési rendszerek és a gazdasági válságok összefüggését. „A történelem rejtvényét azonban korántsem sikerült megoldania. Elemzése pontosan ott veszti el tudományos hitelét, ahol kijelenti, hogy a maradéktalan földi boldogságot adó tudomány mellett minden egyéb — vallás, jog és állam — fölöslegessé válik. Marxnál a „tudomány” voltaképpen ugyanazt a szerepet játssza, mint utópista elődeinél a tisztaság és a büntelenség. Marx és Engels leplezetlen rajongással áradozik a tudomány korlátlan perspektíváiról mind az alapkutatás (mondjuk az élet kémiai alapképletének megtalálása), mind a technika területén. Az utópizmus itt nem is annyira a csodálatos tudományos eredmények megjövendölésében nyilvánul meg igazán, mint inkább ama föltétel nélküli hitben, miszerint az ember helyzete „tudományossá”, következésképpen problémamentessé fog válni. A „tudomány” a marxizmus nyelvén az ember és a természet lényegi egységének visszahódítását jelenti. A természet meghódításával voltaképpen önmagunk fölött jutunk döntő diadalra: az ember birtokba veszi önmagát. S az ipari tevékenység által e birtokba vétel aktív és permanens: az új istenség teremtő tevékenysége soha meg nem szűnik.

2. SZEKULARIZÁLT VALLÁS — PANTEIZMUS

Bármint definiálja az utópista a bűnt és a büntelenséget vagy az elidegenedést és az integrációt, a határozott össztársadalmi átfejlődés az előbbi állapotból az utóbbiba föltétlenül az értelmezés lényegi mozzanatát képezi. Aurel Kolnai (*La Table Ronde*) helyesen állapítja meg, hogy az így elért tökéletesség nem tévesztendő össze az értékek és erények iránti mindennapos elkötelezettséggel: az utópistára nem jellemző, hogy túlzottan szomjazná az értékeket és túlzottan lenézné a valóságot. Képzeletét inkább az értékek alkotta valóság, illetve annak maradéktalan megvalósítása izgatja. Más szóval: határozottan meg van győződve arról, hogy ha egyszer beláttuk egy eszményi állapot kívánatos voltát, máris hozzá kell látnunk, hogy megvalósítsuk; késlekedni, akadályokkal számolni megbocsáthatatlan bűn. Amennyiben a tökéletesség elérhető, úgy azonnal és határozottan meg kell ragadni az alkalmat. Következésképpen akik híján vannak a tökéletességnek, azok a legszigorúbb büntetést érdemlik és határozottan elkülönítendőek a választottaktól.

Kétségtelen, hogy a középkori „perfekcionizmus” egyik vonulata a papság és a hierarchia feslettségének visszahatásaként fejlődött ki. Császárok és királyok válogatás nélkül osztogatták kegyenceiknek a püspökségeket és más egyházi tisztségeket, s ennek folytán a hűbéri erkölcsök a magasabb egyházi körökben is elharapóztak. Ám az eretnek szekták vezetői következetesen figyelmen kívül hagyták azt a tényt, hogy Cluny alapítását és különösen VII. Gergely pápa reformjait követően erőteljes megújulási mozgalom bontakozott ki az egyházban. Másfelől pedig arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a szekták fanatikusai minden reformkövetelésen túllépve az egyház és a társadalom egész intézményrendszerét támadták azon az alapon, hogy mindez a teremtés romlott, anyagi oldalában gyökerezik. A fönnálló intézményekkel tehát a tiszta erkölcsiséget és a tiszta

szellemet igyekeztek szembeállítani, ami — úgy vélték — a szellemi magasabbrendűség okán önmagában is megáll.

Bűnösök és büntelenek szétválasztása

A vallásos fanatikuskok természetesen a laikusokhoz fordultak, s önnön „tisztaságukkal” tüntettek a klérus romlottsága ellen. Mint Georges de Lagarde megjegyzi, propagandájuk a vezetőik aszkétikus életmódja körüli hűhóból állt. Ezek a vezetők — az ún. „tökéletesek” — hivatva érezték magukat arra, hogy a hívők szeme láttára betöltsék az erkölcsi törvényt.¹ A szekták a manichéizmus különböző változataitól ihletve eleve eldöntötték, kik a gonoszok és kik a jók. Ebből egyenesen következett minden intézmény — s különösen az egyházi intézmények — eltörlésének igénye. A valdensekkel a 13. sz. elején egybeolvadt ún. lombard szekták nemcsak a katolikus hierarchiát, hanem a papság minden formáját elvetették, s miután kijelentették, hogy a valódi pap a tökéletes erkölcsű ember, a szentségek kiszolgáltatását a saját soraikból kiemelt, példás életűnek ítélt laikusokra bízták. Ami pedig a puritánokat illeti, szigorú törvénykezésük azon a felfogáson alapult, hogy a bűnösök Isten ellenségei, akik „az üdvösségtől elszakadva immár nem részesek az emberiség közös jogaiban.”²

Az utópistára jellemző, hogy a bűnöst végérvényesen — s lehetőleg azonnal — el akarja különíteni a büntelenektől. „Vajha mindenki tanúságot tenne — írja Tolsztoj — arról az igazságról, amit ismer, vagy legalább nem védelmezné igazságként a hamisságot, amelyben él, akkor már most, ebben az évben (1893) közelebb kerülnénk ahhoz, hogy igazság legyen a földön.”³ A sürgősség tehát kizárólagossággal párosul: a tökéletesség — minden emberi erőfeszítés célpontja — az egyetlen emberhez méltó célkitűzés. Bakunyin szemében a történelem nagyszerű célja, az egyetlen jogos cél: az emberiség és a szabadság, vagyis azon állapot megvalósítása, amelyben minden ember valóban szabadon és gondtalanul él.⁴

A tiszták megistenülése

Tévedés volna azt hinnünk, hogy az így felfogott tökéletesség vagy büntelenség lassú, fáradságos, és ezen a világon tudvalevőleg beteljesíthetetlen nemes törekvés volna ama Krisztus által megjelölt norma irányában: „Legyetek tökéletesek, amiképpen a ti mennyei Atyátok tökéletes”. Az utópizmus esetében egyáltalán nem erről van szó. Az utópista perfekcionizmus ugyanis bízik abban, hogy a céltudatos erőfeszítés eredményre vezet, s az ember valóban istenné válhat. Louis Salleron írja, hogy bár az egyik pólust — Istent — az utópista állandó értéknek tekinti, mindamellett meg van győződve arról, hogy az ember a tökéletessé válás folyamán töretlenül halad ugyanezen szint elérése felé.⁵ Az emberiség és a természet voltaképpen együtt emelkedik az utópista képzeletében mind magasabbra a haladás útján egészen addig a pontig, ahol Isten és a világmindenség már nem különböztethető meg egymástól.

A bevezetésben már idéztük Herbert McCabe O. P. kijelentését, miszerint a világ, amelyben élünk, még a keresztény számára sem azonos a szentség eljövendő világával. Az erény még nem természetes állapotunk, gyakorlása erőfeszítést igényel. Az utópista azonban azt hiszi, csak akarni kell, s a világ erényessé válhat, mivel (az eredeti bűn doktrínájával ellentétben) az ember eredendő tisztasága sohasem mocskolódott be igazán, csak elhomályosult, s a kedvezőtlen körülmények folytán nehezebben érvényesül. Ily módon az utópista szerint egyszerűen túrhetetlen, hogy a felszín alá rejtett erkölcsi tökéletességet még mindig nem találtuk meg, pedig — sírba hullt aranyrög módján — úgyszólván a lábunk előtt hever.

A tökéletességet az utópista könnyen elérhetőnek véli, hiszen nem föltételezi, hogy a jószág és tökéletesség valódi akadálya saját bukott természetünkben rejlik. Az sem meglepő, hogy az emberiség megújulását illető reményei káprázatos eseményekhez, illetve olyan technikákhoz és módszerekhez fűződnek, amelyek lázba hozzák a képzeletet, s létünk külső aspektusait érintik.

A modern tudomány eredményeitől elkábult utópista például úgy véli, hogy

a tökéletességhez vezető út jelentős mértékben megrövidült, a cél pedig világosabban látható. Szinte lefegyverző naivsággal hiszi, hogy a híradástechnika fejlődése és az utazás mindennapos egyszerűsége egy új emberiség kialakulásához vezet, hogy milliárdok tapasztalatainak összességéből egy globális tudat jön létre, melyet a földkerekség minden lakója sajátjának tekinthet. Hasonló illúziókat dédelgetett a több mint száz évvel ezelőtti szárnyait bontogató demokratikus liberalizmus. George Sand, a francia utópikus szocialisták barátja és pártfogója az 1848-as forradalom küszöbén „a görög bölcseknél nemesebb”, „egyakaratú emberiség” hajnalát köszöntötte. Manapság már nem az ideológiák, hanem a tudomány és a technika korában élünk. A mai lelkesültek egy olyan új korszakot köszöntenek, amelyben nemcsak a jóakarat, de immár az anyagi szükségyszerűség is együttműködésre készlet. Teilhard de Chardin, a jezsuita filozófus a laboratóriumokban együtt dolgozó tudósokban látta annak az egyöntetű törekvésnek és módszernek a mintáját, amely szerinte fokról fokra átfogja az egész emberiséget, hogy általa valamennyien együtt emelkedjünk az utolsó fázis, a születendő „szuper-emberiség” szintjére. Neves protestáns teológusok, mint Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich és John Robinson anglikán püspökök, akiket szintén lenyűgöztek a modern technika döbbenetes eredményei, arra a következtetésre jutottak, hogy az immár nagykorú emberiségnek meg kell válnia a „hagyományos vallásosságtól”, sőt talán még az *Isten* szó használatáról is le kell mondanunk. E teológusok szerint a felnőtt embernek semmi szüksége sincs arra, amit Julian Huxley biológus „a hit védőernyőjének” nevez, s ami alatt a végső felelősség viselője — afféle *pater familias* módján — Isten volt. A felnőtt emberiség szerintük éppen azáltal közelít a tökéletesség felé, hogy elszakad a hagyományos hit fogalom- és jelkészletétől s kifejleszti „a lét alapjaként” fölfogott „szereket” autonóm erkölcsiségét.

A tökéletességre vivő tudomány

Robinson püspök *Honest to God* (Isten előtt őszintén) című bestsellere tele van a modern tudomány leplezetlen csodálatára utaló kijelentésekkel. Igaz, hogy a helyzet nem ugyanaz, mint a 18—19. században volt, amikor a tudományt minden baj gyógyírnek hitték. Robinson püspök elismerése

annak a tudománynak szól, amely segít megtisztulnunk erkölcsi fogatkozásainktól és amely arra kényszerít, hogy ráébredjünk a „fölül és/vagy kívül lévő Isten” fogalmának lehetetlenségére. Robinson püspök az általános technikai forradalom fényében fokozottan indokoltnak véli, hogy minden tekintetben fölülvizsgáljuk a jó és a rossz kérdésében eddig elfoglalt álláspontunkat, s a végső szó kimondásától mindaddig tartózkodjunk, amíg cselekedeteinket hozzá nem mértük az egyetlen érvényes normához: a cselekvésünkben rejlő szeretet mértékéhez. Ám a derék püspök adósunk marad annak kifejtésével, hogy miképp határozhatnánk meg egy adott cselekvés szeretettartamát? De miért is magyarázná? Hiszen vélhetőleg valamennyien „nagykorúak” vagyunk, képesek arra, hogy cselekedeteinket a magunk belátása szerint megítéljük. Robinson püspök alighanem azért emlegeti a „szeretetet” mint a vallásosság zsinórmértékét, mert a kifejezés — teológiai kontextusából kiemelve — könnyen szekularizálható, azaz könnyűszerrel azonosítható a vallásos emberek és az ateisták által azonosan értékelt szociális cselekvésekkel.

A perfekcionizmus lényegében ma sem más, mint bármikor volt a múltban. Az utópista mindig valami új találmány, fölfedezés vagy esemény (a küszöbön állónak érzett ezeréves birodalom, egy társadalmi-politikai forradalom vagy a technika fejlődése) ürügyén hirdeti meg egy új és végleges morális értékrend szükségességét, egy olyan értékrendét, amely minden előbbinél méltóbb a megtisztult, érett, autonóm, tökéletessé vált emberiséghez. Ahogy XII. Pius pápa mondta: a modern technika oltára előtt térdeplő embert az önelégültség érzése tölti el — az olthatatlan emberi tudás- és hatalomvágy kielégülésének érzése. E technika mindenben alkalmazhatónak tűnik, föltétlen bizalmat ébreszt és korlátlan lehetőségekkel kecsegtet — olyan távlatokat nyit előttünk, hogy korunk embere a látvány ígézetében könnyen összeveti a technikát a végtelennel.

Voltaképpen nem arról van szó, hogy a technika magasztalást érdemel-e avagy megvetést. A valódi kérdés az, hogy vajon várható és egyáltalán kívánatos-e, hogy az erkölcsi törvények alapvetően megváltozzanak a technikai haladás vagy valamely váratlan fejlemény következtében? Miért kellene pl. egy soha nem látott híradástechnikai újdonság miatt megváltoz-

tatni magatartásunkat embertársaink iránt? Erre azt szokták válaszolni, hogy egy magasabb szintű kommunikációs rendszer segítségével több érintkezés jön létre az emberek között, a több érintkezés folytán jobban megismerjük egymást, egymás jobb megismerésével pedig barátságosabb viszony jön létre az emberek között. Csakhogy semmivel sem kevesebb a valószínűsége annak, hogy pusztán az érintkezések számának növekedésével éppúgy erősödhet az ellenszenv, mint a rokonszenv, éppannyi alkalom adódik ártani, mint szeretni. Más szavakkal kifejezve: a kommunikációs eszközök tökéletesedése alkalmasint csak az érzések intenzitását növeli akár pozitív, akár negatív irányban, ám szó sincs minőségi javulásról.

Egy másik közkeletű állítás szerint a kommunikációs eszközök fejlődése révén nagyobb tudáshoz és megbízhatóbb információkhoz jutunk. Ám a helyzet itt is az, hogy a tudás és a jólétesültség, valamint a jó cselekedetek között nem szükségszerű az ok—okozati kapcsolat. Példának okáért: míg a modern árutözsde létrejöttét annak köszönhetjük, hogy az információkat a modern hírközlő eszközökkel gyorsabban el lehet juttatni a föld egyik pontjáról a másikra, valójában csak arról van szó, hogy a spekulánsoknak módjuk nyílt akár egy-két perc információelőnyt is a saját hasznukra fordítani. A londoni Rothschildok vagyona és tekintélye így öregbült azáltal, hogy Wellington waterlooi győzelmének híre hamarabb jutott el hozzájuk, mint konkurrensaikhez. Azonfölül éppen a modern hírközlés hatékonysága súlyosbíthatja a félreértéseket és a zűrzavart, amikor az információterjesztés felelősei (hírgyűnökségek, újságírók, kormányzóvivők) gyakran tudatos visszaélés folytán téves információkat hirtetnek el a köztudatban.

Azonnali utópia

Az utópista azért lelkesedik az áhított tökéletesség elérését siettető divatos eszmeáramlatokért, tudományos fölfedezésekért és technikai újdonságokért, mert minden köztes állapotot megvetendőnek tart. Ő nem apródonként halad a reformerek módján, nincs türelme a valóság adott elemeiből építkezni, azokat az új követelményekhez igazítani. A meglévő állapotból

semmit sem hajlandó meghagyni, nehogy valami régi beszennyezze a radikálisan újat. Ezért folytat könyörtelen harcot az intézmények ellen. Veszedelemes érdekeltségek védőbástyáit látja bennük, melyek csírájában elfojtanak minden spontán kezdeményezést. Különösen azokat az intézményeket támadja, amelyeken az ember legmagasabb törekvéseit látja zátonyra futni, mert hite szerint e törekvések energiája magától megteremtené azt a légkört, amelyben éppoly természetes volna az erkölcs és a jóság, mint az, hogy lélegzünk.

Charles Maurras figyelmeztetett ama tisztán morális filozófiák képtelenségére, amelyek az intézményi eszközök mellőzésével azonnal meg akarják valósítani az emberi nem erkölcsi tökéletességét.⁶ Maurras rámutatott, hogy az effajta filozófiák voltaképpen azt a bonyolult kapcsolatrendszert kívánják fölszámolni, amely az egyén számára lehetővé teszi léte alapproblémáinak megértését és azt, hogy e problémákhoz pozitívan viszonyuljon. Abban igazuk van, folytatja Maurras, hogy az erkölcs az egyéni lelkiismeretben gyökerezik; abban is igazuk van, ha e föltevés alapján szorosabb kapcsolatra törekednek létünk forrásával; ám az Istennel való személyes kapcsolat elégséges és kizárólagos voltának hangoztatásával irreális követelményeket támasztanak e kapcsolattal szemben.

Isten fölmagasztalása és elvetése

Minden „mesterkéeltség” kiküszöbölésére és a végsőig menő őszineségre törekedvén a vallásos utópista teljes egészében Istenre hagyatkozik. Ez önmagában véve nem is lenne baj. Ámde emberi gyöngeségünkben kapcsolataink minden szintjén szükségünk van embertársaink példájára és ösztönzésére. Nem így a vallásos utópista. „A rajongó — írja Knox — az isteni kegyelem kézzelfoghatóbb jeleit akarja látni, mint mi, többiek... Szeme előtt a természetfölötti hatásoktól látható módon átjárt ősegyház képe lebeg, és semmi áron be nem érné ennél kevesebbel.”⁷

A vallásos utópista ma is ki akarja hámozni az Isten és az ember kapcsolatát e kapcsolat vallási dimenziójából. Ma is, csakúgy mint régen, a hitre teszi

a hangsúlyt és háttérbe szorítja az értelmet, az erkölcs szigorát pedig szembeállítja az esztétikai dimenzióval. Manapság arra hivatkoznak, hogy korunk embere „nagykorúvá vált”, hogy gondolkodása és viselkedése a technika fejlődése folytán átstrukturálódik s hogy a múltban isteni titkoknak vélt kérdésekre választ kap a tudománytól. A vallásos utópista szerint Istent és a hívőt csak úgy óvhatjuk meg a további leégéstől, ha kapcsolatukat a morális szintre korlátozzuk, hiszen — ki tudja? — hátha a tudomány rövidesen képes lesz *minden* kérdést megválaszolni, s ezzel még jobban összezsugorítja az Isten számára fönntartott „vallási” szférát. Tyitov szovjet úrhajós azt nyilatkozza, hogy sehol az úrben nem találkozott Istennel; Robinson püspök arról értekezik, hogy a modern ember gyermetegnek és elfogadhatatlannak találja a „fölülvaló Isten” fogalmát — nem különös, hogy kettejük kijelentése nagyjából egy időben látott napvilágot? Robinson több kritikusá rámutatott, hogy a legtöbb ember nyilvánvalóan sohasem gondolta, hogy Isten térbeli értelemben van „fönt”. De természetesen nem is erről van szó. Robinson és a hozzá hasonló teológusok olyan megfoghatatlan, irracionális és elvont istenfogalmat alkottak, hogy aki őket követni akarja, az nemcsak a vallásról kénytelen végleg lemondani, de Istenbe vetett hitét is súlyos megrázkódtatásnak fogja kitenni.

A tételt Dietrich Bonhoeffer német teológus fogalmazta meg a legmerészebben. Korunk embere — mondja Bonhoeffer — egyre inkább képessé vált megoldani mindazon problémákat (a technikában, a politikában, a gazdasági életben stb.), amelyek megoldásához korábban Isten segítségét kérte. Ennek következtében Isten „mindinkább kiszorul az életből, mind kevesebb tér marad számára.”⁸ Mi lesz — teszi föl Bonhoeffer a kérdést — ha majd az ún. végső kérdésekre — a halál és a bűn kérdésére — is választ találunk, anélkül, hogy Istenre kellene hivatkoznunk? Erre a napra azzal kell fölkészülnünk — sürget Bonhoeffer —, hogy Istennek új szerepet adunk, méghozzá saját fölhatalmazásával, mert most, e 20. században Isten minden bizonnyal olyan kereszténységre hív minket, amely független a vallás premisszáitól. Ahogy Bulmann mondaná: a kereszténységet meg kell tisztítani a mitológiától, s a természet rendjébe behatoló és azt átjáró természetfölötti rend fogalmával egyszer és mindenkorra szakítanunk kell.

A kereszténység fölbomlása

Mi lesz hát Istennel és az egész keresztény vallással? A kérdés valójában azt sugallja, hogy a vallás nem ad kielégítő választ az ember problémáira, hogy az emberi létre való relevanciája részleges, történelmileg meghatározott, és következésképpen egyre szűkül. „Kereszténynek lenni – mondja Bonhoeffer – nem azt jelenti, hogy egy meghatározott módon vallásos vagyok, hogy az aszkézis valamely meghatározott formáját gyakorlom, hanem azt jelenti, hogy ember vagyok. Az embert nem valamiféle vallásos cselekedet teszi kereszténnyé, hanem a részvétel Isten szenvedésében, a világ életében.”⁹

Ha Bonhoeffer után most Paul Tillichet idézzük, látni fogjuk, hogy ennek az iskolának a tanítása a legnagyobb zűrzavart idézheti elő. „A vallás mint sajátos szellemi szféra nem létezik — írja Tillich. — Minden dolog világi, és minden világi dolog lehetőség szerint vallási. A föltétel nélkülihez való viszony a mindennapi élet minden pillanatát áthatja és megszenteli. A »szent« nem egy érték más értékek mellett, (hanem megjelenik) minden értékben (és) létben.”¹⁰

Nem csoda, hogy az átlagos keresztény összezavarodik, ha Bonhoeffer és Tillich azt mondja neki, hogy a kereszténység egyszerre minden és semmi, hogy a kereszténység nem vallás, hanem élet, mindennapi élet — ám ugyanakkor mégis részesedés Isten szenvedésében. Akik a legtöbbet hangoztatják, hogy mennyire aggódnak a modern ember dekrisztianizálódása miatt, éppen azok taszítják ezt az embert még messzebb a vallástól. És nem csekély ironia rejlik Robinson püspök figyelmeztetésében, miszerint „Ha azt akarjuk, hogy a kereszténység egyáltalán fönmaradjon — nem is szólva arról, hogy netán újra magával ragadja a szekularizált embert —, akkor haladéktalanul el kell választanunk ettől a (hagyományos) gondolatrendszer-től, ettől a sajátos teológiától — a *theos*-ról szóló *logos*-tól — és azon kell töprengenünk: mit tegyünk a helyébe?”¹¹

Egy másik protestáns teológus, Hans Hoekendijk professzor még Robinson püspök *Honest to God*-jának megjelenése előtt a következőket mondta egy 1960-ban Strasbourghban tartott előadásában:

Ha hozzá nem látunk a kereszténység „vallástalanításához”, akkor mai világunkban képtelenek leszünk közel kerülni az emberekhez. A kereszténység egy világi mozgalom — ez alapvetően fontos a megértéséhez. Nincs jogunk ahhoz, hogy megint vallást csináljunk belőle. Ez Krisztus művének visszacsinálását jelentené. És ahhoz sincs jogunk, hogy egy keresztényből ismét homo religiosus-t csináljunk, vallásos embert, aki egy normális emberi lény, plusz még valami. A keresztény egyszerűen az az ember, aki a normális emberi állapot visszanyerésének útjára lépett.¹²

E teológusok tehát meg vannak győződve, hogy a legsürgetőbb feladat a vallás fölszámolása, vagy pontosabban: föloldása a „mindennapi életben”. Robinson, Tillich, Bonhoeffer és Bultmann főnti kijelentéseit újraolvasva látnunk kell, hogy számukra a vallás a következőket jelenti: gyermek-istenfogalom, a problémák tudománytalan megoldása, mitológia, a természetfölötti rend létezésében való hit, konzervatív teológia, abnormális emberfogalom. Úgy vélik, ezektől az eszméktől kellene megtisztítani a vallást, mert ezekben áll az a „plusz”, amely Hoekendijk gúnyos megjegyzése szerint fölösleges koloncként csüng a vallásos keresztény ember definícióján. Ugyanilyen logikával persze azt is állíthatnánk, hogy az egészséges ember az, akinek nincsenek végtagjai, a gondolkodó embernek pedig nincs agya. A normális emberi lény definíciójában kimondatlanul is ott csengő felhangok korántsem tekinthetők lényegtelen „plusznak”. Nélkülük az ember nem lenne teljes, azaz nem is lehetne ember. Hoekendijk állítását a 18—19. századi ultramaterialisták még esetleg elfogadták volna (a marxisták minden bizonnyal), ám azóta már a maga módján a néprajztudomány, a mélylélektan, a művészet és megannyi más tudományág is igazolta az ember vallási dimenziójának létezését.

A vallás hagyományos — és hagyományosan gazdag — felfogását félre-szőprő teológusok, mint Bonhoeffer és Tillich, azt mondják — vagy legalábbis sugallják —, hogy mindez Isten nagyobb dicsőségére történik. Az utópista nemcsak az embert, hanem Istent is meg akarja tisztítani. A vallást szertartások, előírások, szentségek és intézmények értelmetlen, embert és Istent egyaránt bemocskoló halmazának látja, mely csökkenti szándékaink tisztaságát, figyelmünket pedig lényegtelen dolgokra tereli, s

így Istent még jobban eltávolítja tőlünk. Ám paradox módon a dolgok leegyszerűsítésére irányuló utópikus erőfeszítések eredménye nem az, hogy Isten és ember közelebb kerülnek egymáshoz, hanem inkább az, hogy az ember elidegenedik Istentől. Gyöngeségében ugyanis az embernek mankókra van szüksége — mankókra, amelyekre támaszkodva Istene felé gyalogolhat. A vallás föláldozásával tehát túlságosan magas árat fizetnénk azért, hogy — állítólag — tisztább képet kapjunk Istenről és szorosabb, szilárdabb kapcsolatba kerüljünk Vele. Mert erőfeszítéseink nyomán — miután a vallást egy primitív korszak maradványaként félrelöktük az útból — egy furcsán elszegényedett Istennel állnánk szemben, pontosabban: igen csekély az, ami megmaradna Istentől. Tillich istene: „a teizmus fölötti Isten”, ez a távoli és absztrakt bábfigura, mely vallásos képzetünket kielégítetlenül hagyja, valójában nem más, mint üres elméleti konstrukció. Tillich szerint rá kell ébrednünk, „mennyre paradox minden imádság, beszélni valakivel, akivel nem beszélhetünk, mert nem »valaki«, kérni valakitől, akitől nem kérhetünk, mert már megadta — vagy megtagadta — még mielőtt kérnénk, azt mondani: »Te«, valakinek, aki közelebb van az énhez, mint az én önmagához.” Tillich végkövetkeztetése: „E paradoxonok mindegyike a teizmus istene fölötti Istenhez úzi a vallásos tudatot.”¹³ Úgy tűnik — fűzhetnénk hozzá —, semmi sem indokolja, hogy itt megálljunk. Olyan ez, mint a borosüveg, melynek címkéjén ugyanolyan üveg látható címkéstül *ad infinitum* — a teizmus istene fölötti Isten fölött is kereshetnénk egy még magasabbat stb.

Visszatérés a gnoszticizmushoz

Tillich tétele korántsem eredeti. Egy gnosztikus eszme modern megfogalmazását ismerhetjük föl benne: a *deus absconditus*, a minden teremtmény elől elrejtett transzcendens Isten elképzelését, akit természetfölötti kinyilatkoztatás által csak a kiválasztott kevesek ismerhetnek meg. A gnosztikusok azt tanították, hogy a világ tökéletlen és gonosz. Ennélfogva Isten nem lehet felelős érte, nem teremthette. A „valódi” Isten a teremtés fölötti kimondhatatlan, s csak a tudás különös módon megvilágosodott birtokosai számára elérhető Isten. A keresztény gnosztikus Cerinthus azt tanította, hogy „a

világot nem az első isten teremtette, hanem egy olyan hatalmasság, amely messze eltávolodott és elkülönült a lét forrásától és még csak tudomása sem volt a minden dolgok fölött álló magasságos Istenről.”¹⁴

Tillich és a hozzá hasonló teológusok álláspontja az eretnek Szinopéi Marcion tanítására emlékeztet, amely az ismeretlen istent szembeállította a világmindenséggel. Az ember akkor üdvözül — vélte Marcion —, amikor a legfőbb isten megszabadítja az alacsonyabb rendű, zsarnoki teremtő hatalmából.

Nyilvánvaló, hogy Isten és a világ ilyenfajta különválasztása mit sem árt Istennek, ám annál pusztítóbb hatással bír az emberre. Az ember számára elérhetetlen Isten valójában nem létező Isten, s a gyakorlati eredmény vagy az agnoszticizmus, vagy az ateizmus. Alasdair MacIntyre-t idézzük:

*A minden hagyományos tartalmától megfosztott istenhit Tillich számára már pusztán csak erkölcsi komolyság és semmi több. Az ateizmus fölötti győzelme csak látszat — a valóság az, hogy ő hátrált meg az ateizmus lényege előtt. Tillich tanítása Istenről éppúgy a szkepticizmus irányába mutat, mint az Újszövetség buktatásának értelmezése. Úgy tűnik, nem Robinson doktor az egyetlen ateista teológus. (...) Számítanunk kell arra, hogy az ateizmus kongó ürességét újra meg újra vallásos terminológiába öltöztetik, sőt valaki előbb-utóbb azzal igyekszik majd biztosítani a vallásos nyelvezet és az ateista tartalom együttes fennmaradását, hogy — persze burkoltan — kijelenti: az utóbbi egyszerűen nem más, mint az előbbi jelentése.*¹⁵

Az „Isten halott”-teológia indoklása: menteni, ami Istenből még egyáltalán menthető e szekularizált, tudományos és aggodalmakkal terhes világban. Az irányzat — melynek lényege, hogy a különböző teológusok minduntalan megkísérlik hozzászabni az istenhit maradványait az ipari társadalom követelményeihez — különösen népszerű az Egyesült Államokban.¹⁶ E nagydobra vert kísérletek eredetisége azonban igen csekély. Az amerikai teológusok vagy Tillichet követik, vagy a tudományos-evolucionista teoretikusok valamelyikét — pl. William James-t vagy Alfred North Whiteheadet —, s Istent vagy abban vélik megtalálni, „ami föltétlenül érint”

(*ultimate concern*) — azaz a szubjektív érzésben és lelkesedésben —, vagy pedig az ember mind tökéletesebb uralmában a természet fölött — azaz a tudományban és a technikában. A végeredmény mindkét esetben ugyanaz: Isten fölcserélése az emberrel, vagyis az ember megistenülése.

Mindez éppolyan régi, mint az Édenkert és a Bábel tornya, s nem azt jelenti, hogy „Isten meghalt”, hanem csupán azt, hogy az ősrégi kísértések új terminológiában jelennek meg. Az „Isten halott”-teológia képviselői voltaképpen nem is teológusok, hanem a korábbi humanisták utolsó, mindenre elszánt tanítványai. Miután hitüket Istenben elvesztették, nem maradt számukra más, mint az ember istenné magasztalásának dermesztő alternatívája. A modern világ iránti effajta „törődés” (*concern*) valódi alapja nem a szeretet, hanem a *libido dominandi*.

Isten helyén az egyéni lelkesültség

A vallástól megfosztott Isten látszatófölmagasztalása nem csupán a vallás „mitológiátlanítását” és a kereszténység „vallástalanítását”, hanem voltaképpen az *istenfogalom megszüntetését* szolgálja. E vállalkozás hangadói — figyelmeztet MacIntyre — vigyáznak arra, hogy vallási értelemben elfogadhatónak tűnjenek: kinyilvánított szándékuk tehát Isten fogalmának újradefiniálása olyképpen, hogy támadhatatlanná váljon. Sőt, arra törekednek — bármilyen zavarodottságot, kétségbeesést és megbotránkozást okozzanak is ezzel —, hogy megalapítsanak egy láthatatlan egyházat, amelynek tagjai rendíthetetlen nyugalommal állnak ama bizonytalan, csálóka Isten előtt, akivel csak a szív mélyén lehet találkozni. A baj csak az, hogy ez valójában nem Isten, hanem a szubjektív lelkesültség kinövése, amely addig tart, amíg az egyén mesterségesen előidézett fölajzottsága el nem múlik.

Tillich szerint már magát a szót, hogy „Isten”, antropomorf asszociációk szennyezik¹⁷ és célszerű volna fölcserélni a „létünk alapja” terminussal. A híveken édeskeveset segít, ha Tillich azt mondja nekik, hogy „létünk alapja” a szeretet, hiszen a szeretet mindig is alapvető és középponti helyet

foglalt el a keresztény tanításban. Ám a helyzet még jobban összekuszálódik, amikor kiderül, hogy a szeretet azonos Istennel, ezzel ugyanis lényeges doktrinális csúsztatás ment végbe. Immár nem az a tanítás, hogy „Isten szeretet”, amikor Istennek számos attribútuma van a szeretet mellett; a modern tanítás az, hogy „a szeretet Isten”, s ezzel isteni magasságba emelkedik egy szeszélyes, szubjektív érzés, mely erősödhet is, el is halhat, sőt akár gyűlöletbe is átcsaphat. Ez a „szeretet” alkalmasint mindenkinek mást és mást jelent, mint azt egy angol agnosztikus szabadkezesztény lelkész Robinson püspök könyvéhez fűzött megjegyzései tanúsítják:

Az egyik legcsodálatosabb dolog, hogy a világon mindenkivel azonosulni tudok. Megértem a „tradi” (sic!) keresztényeket, mert én is az voltam, megértem a gnosztikusokat és az ateistákat, mert valójában magam is közéjük tartozom, s megértem az evangélium lelkes hirdetőit, mert magam is ismerem azt a szinte elháríthatatlan érzést, hogy milyen „Istenben” lenni, vagy „Krisztusban”, bárminek is nevezzük ezt.¹⁸

A fenti idézet ékesen tanúsítja, mennyire semmibe veszi az utópista a szabatosság és az ésszerűség követelményeit. A legnagyobb gyönyörűség: „azonosulni mindenkivel a világon”. Precíz tudásra nincs szükség, elég valamit „érezni”; „bárminek is nevezzük azt”. A pongyola kifejezésmód, a zavaros fogalmak, az irracionális, az érzelmek túlhangsúlyozása és a vágy azonosulni valami ködös szubsztanciával — mindez az utópisták sajátja. Mihelyt az értelem és a kinyilatkoztatás kapcsolata, szoros egymásra utaltsága meglazul, a teológia területén minden lehetségessé válik. A rajongó detronizálja a gondolkodó értelmet, s csak a belső „fény” által szentesített impressziókat hajlandó figyelemre méltatni.

Mindezek eredménye általában a panteizmus, amely az egyént följosogítja arra, hogy azonosuljon az égvilágon mindennel és mindenkiel, miután minden és mindenki már eleve a lét legmagasabb szintjére lett fölemelve. Robinson püspök valódi mondanivalóját a megtévesztő terminológia mögött is ki lehet tapogatni: ha azt írja, hogy „az Istenről tett kijelentések végső soron a szeretetről, a személyes kapcsolatok végső alapjáról és értelméről

tett kijelentések”, akkor voltaképpen azt akarja mondani, hogy „minden személyes kapcsolat a szeretet kifejeződése”, hogy „a szeretet Isten”, s ennél fogva „a személyes kapcsolatokban Isten jelenik meg”.

Panteizmus

Isten föloldása a panteizmusban roppant izgalmas filozófiai művelet, bár C. S. Lewis-t idézve „a panteizmus korántsem a vallásos kifinomultság netovábbja, hanem sokkal inkább az emberi szellem permanens hajlama”.¹⁹ Ennek okát könnyen beláthatjuk: az értelem és a hit egyensúlyának fölborultával az ember úgyszólván gravitációs centrumát veszíti el és kezdi azt hinni, hogy a világmindenség egy önmagában álló és önmagában elégséges egész; hogy minden, ami van, Istent is beleértve, ehhez az egészhez tartozik. Csakhogy — folytatja Lewis — ekkor ellentmondás azt állítani, hogy létezik valami, ami az egésznek nem része, hanem az egészet alkotta és most is mozgatja „kívülről”, amikor a „kint” fogalma egyszerűen lehetetlenség. A panteista tehát vagy azt jelenti ki, hogy minden Isten, vagy azt, hogy semmi sem Isten, ámde egyik állításnak sem képes bármiféle határozott jelentést adni. Ha pl. azt állítjuk, hogy „ebben a szobában minden tárgy asztal”, akkor már semmi különbség nincsen egyrészt a tényleges asztal, másrészt a szék, az ágy vagy a lámpa közt — a szobában mindennek „asztalnak” kell lennie, mert egyszerűen így döntöttünk. Ámde az állítás belső szabályainak következtében ugyanakkor semmi sem asztal és semmit sem lehet asztalként használni. A helyzet ugyanez, ha azt állítjuk, hogy minden Isten. Ekkor ugyanis minden a saját jogán létezik, s nem beszélhetünk sem alá- és fölérendeltségről, sem pedig politikai közösségről. Az ellenkező esetben viszont, ha semmi sem isteni, akkor a világmindenség az atomok véletlenszerű halmaza, tűnékeny jelenség, az ember pedig csak mesterkéltné, illuzórikus, indokolatlan struktúrákat alkothat.

Következésképpen a panteista hajlamos arra, hogy a világot a valóságosnál vagy jobbnak, vagy rosszabbnak gondolja: az első esetben a szentek tökéletes világának, a másodikban merő illúzióknak, hiábavalóságnak, amelyből legjobb elmenekülni.

Számos középkori eretekség az első, optimista fölfogást példázza. A 13. századi amauriánusok azt vallották, hogy minden létező Egy, mert ami létezik, az egyedül Isten.²⁰ Egyik vezetőjük e panteisztikus hit logikus következtetését levonva kijelentette, hogy „sem a tűz lángjai, sem a kínvalatás nem árthat neki, mert amennyiben létezik, annyiban egyenlő Istennel”. Ezzel tulajdonképpen Simon mágust, az első eretneket visszhangozta, aki azt állította magáról, hogy ő „a nagynak nevezett Isten hatalmassága”. Az amauriánusok hite szerint Krisztus megtestesülése is túlhaladottá vált, hiszen immár valamennyiükben megismétlődött. Hasonló kifejezésekkel találkozunk a Szabad Szellem Testvérei hitvallásában, akik azt állították, hogy „Isten mindaz, ami létezik”, hogy „minden teremtmény isteni”, hogy az ember öröktől fogva „Isten az Istenben”, s végeredményben nem is teremtett lény, hanem „mindenestől halhatatlan”.

A valóságra az optimista szemlélet gyakorlatilag éppúgy fittyet hány, mint a pesszimista. Míg a tárgyi világ létezését a mindennapi életben bajosan lehetne tagadni, az emberi eredmények — a civilizáció — létjogosultságának kétségbe vonására meglehetősen nagy a kísértés. Panteista szemmel a civilizáció önkényes konstrukciónak tűnik, mert az emberek a maguk választotta értékek szerint élnek. „Miért éppen ezek az értékek — teszi föl a kérdést a panteista — és miért nem mások?”, majd levonja a következtést: az értékek merőben illuzórikusak. Értékek tehát vagy nem léteznek, vagy — mint az egzisztencialisták mondják — minden autonóm cselekvés érték. Ezzel természetesen összemosódik a jó és a rossz, amikor is — mint Sartre rendszerében — a bűnözők és a perverzek, a hitlerek és a sztálinok egyazon erkölcsi szintre kerülnek, mint az átlagemberek vagy akár a szentek.

Buddhizmus

A buddhizmus, e *par excellence* panteista doktrína kiváló példája annak a hitnek, miszerint a világ merő illúzió. Megfigyelhetjük, hogy válságos idők során a nyugati gondolkodásban azonnal föltámad az érdeklődés a buddhizmus, illetve a buddhizmus különféle változatai iránt — egy idegen, destruktív látásmód bomlasztó hatása könnyebben érvényesül a gyöngéle-

dés állapotában. A buddhizmus alaptétele szerint minden anyag, az emberi egyént is beleértve. A tiszteletreméltó Nyanatiloka Mahathera írja (*Présence de Bouddhisme*, 1959), hogy egyének nincsenek, csupán testi állapotok, érzéki benyomások és tudatállapotok örökké változó kombinációiról beszélhetünk. Az „én” nem más, mint az érzetek folyton változó összességének konvencionális megjelölése. A modern buddhisták szerint egész tanításuk leglényegét foglalja magában az a tétel, amely kimondja, hogy az „én” létezése merő illúzió, hogy az egó valójában nem létezik.

Nos, ha valóban ez a helyzet, ha az „én” merő illúzió, a szüntelen atomáramlás kicsiny szelete, mely csak a szenvedés miatt szerez tudomást magáról (és azért szenved, mert tudja magáról, hogy csupán illúzió), akkor legjobb, ha megszüntetjük ezt az örökös áramlást, ezt a reménytelen ismétlődést. Az embernek meg kell magában semmisítenie a *karmát*, az élet lendületét, a lázat, mely mindig továbbbúzi az életet. A bölcsek megsemmisítették magukban a karmát, s további tevékenységük célja egyedül az, hogy másoknak is segítsenek ugyanezt a Nemes Utat választani. A vágy forrása a tudatlanság, a Nemes Út nem ismerése, s a vágy élteti az embert, a vágy úzi létezésről létezésre abban a reményben, hogy egyszer majd birtokába jut mindannak, amivel a világ hitegeti. Ám hogyan birtokolhatja az „én” bármit, amikor ő maga nem is létezik? Így tehát minden birtoklás illúzió, a vágyakozások véget nem érő láncolata pedig nem egyéb, mint végtelen szenvedés: a lét betegsége.

Nyilvánvaló az effajta hit pusztítóan negatív jellege. Ez a tanítás nem ad helyet Istennek, de még az értelemmel bíró emberi életnek sem, a cselekvést pedig eleve elveti azon az alapon, hogy illuzórikus birtokláshoz vezetne, az éppolyan illuzórikus „én” indokolatlan kiterjesztéséhez. Mondani sem kell, hogy a buddhizmus ezt az „ént” eleve nem tekinti társadalmi lénynek, hiszen az énnak értelemszerűen nem marad más, mint egyre jobban bezárkózni önmagába és elsajátítani az aszkézis technikáját, hogy a következő inkarnációban majd ne kelljen annyit szenvedni. Az én végső reménysége: kioltani magában minden vágyódást és véget vetni az egymást követő létezések irgalmatlan egymásutánjának.

Az én fölbomlása

Isten fölbomlása a panteizmus buddhista változatában közvetlenül az én fölbomlásához és mindazon tulajdonságok fölbomlásához vezet, melyek sokrétű emberi lénnyé avatják az embert. Az eredmény: tökéletes nihilizmus. Knox megjegyzi, hogy „a szellem mint teljesen jó és az anyag mint teljesen rossz keleti szembeállítás veszedelmes gondolati és erkölcsi következményekkel jár, a kereszténységtől a panteizmus felé csábít”.²¹ A buddhizmusban azonban még eme szembeállításra sem kerül sor: hiányzik az ellentétpár egyik pólusa, a szellem. A manicheizmus helyt ad a jó és a rossz létezésének, és azt javasolja: meneküljünk a rossztól és ragaszkodjunk a jóhoz. Addig az állításig, miszerint az én a Teljességgel való egyesülésre törekszik, még a brahmanizmus is elmegy, más szavakkal kifejezve: elismeri a mozgást, illetve — következőképpen — a cselekvést. Egyedül a buddhizmus tagadja az ént és sürgeti a megsemmisülést, amellyel az én föloldódhat a „nirvánában”.

A szenvedés gyökere a buddhizmus szerint a képzelt én bírvágyának realizálhatatlansága. Ugyanakkor — mivel százszázalékos materializmusról van szó — a buddhizmus nem tagadja, hogy ez meg ez a tárgy itt és most létezik. A tárgy abban az értelemben illuzórikus, hogy jóllehet ebben a pillanatban létezik, ám ezer év múlva már nem fog létezni, s ugyanez vonatkozik minden társadalomra, mozgalomra és birodalomra is. Mircea Eliade ezt ragyogóan kifejti, amikor arról ír,²² hogy az indiai idealizmus és a Vedanta szemléletében az egész történelmi világ illuzórikus, a számtalan nemzedék fáradozásai nyomán létrejött társadalmak és kultúrák léte merő káprázat, mert fönnállásuk csak egy pillanat az óriási kozmikus ciklusok mellett. A Vedanta és a buddhizmus bölcsei, a jógik és a szádhuk a végtelen idő és az örök visszatérés tanulsága alapján arra a következtetésre jutottak, hogy az embernek a világról lemondva az abszolút valóságot kell keresnie, mert csak az abszolútum ismerete segíthet megszabadulni a káprázattól és átszakítani Mája fátylát.

Ateista egzisztencializmus

Itt közvetlenül megjegyezhetjük, hogy a buddhista doktrína modern nyugati megfelelőjét az ateista egzisztencializmusban találhatjuk meg, amely némileg eltérő formában lényegileg ugyanazt a tartalmat fejezi ki. E tanítás szerint a világ anyagból és pszichikus viszonylatokból áll; az élet abszurd; az én kórosan önmagába fordul, s ha mégsem, akkor vagy az illúziónak esik áldozatul (Sartre), vagy alámerül a személytelenségbe (Heidegger). Minden, ami van, az idő futóhomokján áll és utólag elkerülhetetlenül hiábavalónak bizonyul minden emberi erőfeszítés (Camus). További analógiákat — sőt közvetlen hatásokat — mutathatnánk ki Hegel, Schopenhauer és Fontane esetében.

Az említett gondolkodók tanai — egyéb hasonlóságoktól eltekintve — általában pesszimisták. A pesszimizmust manapság divat a valóságtól való menekülésnek nevezni. Való igaz, hogy a panteizmus materialista változata rövid idő alatt a szenvedés gyógyíthatatlan utálatát fejleszti ki az emberben. Mivel a szenvedés voltaképpen az általunk megélt valóság szinonímája, az utálat magára a valóságra irányul.

A pesszimizmus megjelenhet a buddhizmusnál enyhébb formában is. A pesszimizmus kálvini változata pl. azt tanítja, hogy az eredendő bűntől elhomályosított emberi értelemből, mely az isteni igazságosságot képtelen belátni, csak hitványság, gonoszság és romlottság támadhat. Az ember romlottságának eme premisszájából kiindulva Kálvin arra a következtetésre jutott, hogy a mindenkori emberi társadalmat vaskézrel kell igazgatni, s élesen bírálta Luthert, aki úgy vélte, az igaz keresztények társadalmában semmilyen törvényre nem lesz szükség.

Ebben a fejezetben a panteizmus jobb megvilágítása kedvéért szenteltünk ilyen bő teret a buddhizmus és más pesszimiztikus doktrínák vizsgálatának. Valahányszor a vallásos utópisták úgymond Isten jobb megközelítése céljából el akarják a „vallást” takarítani az útból, erőfeszítéseik szükségszerű eredménye az Istenfogalom fölbomlása, föloldódása a panteizmusban. Miután ez megtörtént, miután az ember egyedüli ura lett tulajdon sorsának,

értelemszerűen sor kerülhet a következő lépésre: egy szekularizált vallás kidolgozására és az ember istenné magasztosítására. Ez lesz tehát most következő fejezetünk témája.

3. EMBERISTEN

A Mémoire sur la science de l'homme (Emlékirat az emberről szóló tudomány tárgyában) lapjain Saint-Simon azt fejtegeti, hogy az emberiség minden korszakban sajátosan új hitképzletből merít erőt az élethez, a munkához és társadalmi elfogadásához. Az új hitek születése minden esetben válságos körülmények között megy végbe, s az emberiséget e válságok viszik előre a tökéletesedés útján, ahogy az emberiségnek a vallásról alkotott fogalma mind tisztábbá, pontosabbá és tudományosabbá válik. Saint-Simon úgy látta, hogy az ő korának minden pozitív — azaz tudományos — ismeret szintézisére van leginkább szüksége. Mivel a tudomány kollektív vállalkozás — jelentette ki Saint-Simon —, a jövő vallása semmi esetre sem merülhet ki a társadalmi élettől független egyéni üdvösségtörekvésekben, hanem eggyé kell válnia az önmagát a külső fenyegetésektől megóvni kívánó kollektívum akarátával.¹ Ez föltételezi a vallás egységét. Mint a Római Birodalom és a 13. századi Európa példája mutatja, a vallási egység fölbomlása hatalmi válságot idéz elő. Amikor azután az új hittételek alapján ismét létrejön a vallás egysége, „a szellemi tevékenység monopóliuma” egy új papi kaszt birtokába kerül. Saint-Simon tehát úgy vélte, hogy egy adott korszak vallási intézményrendszere azonos a kor elsődleges politikai intézményrendszerével.

Az új vallás: hit az emberiségben

Saint-Simon egyébként a Nyugat iparosításában jelölte meg a legfontosabb soron következő feladatot, s emellett a jövő vallásának csak kiegészítő szerepet szánt. Azt, hogy a vallást a szentség szférájából kivonva a társadalmi-politikai célokat szolgáló diszciplínák rendszerébe kellene integrálni, voltaképpen nem is Saint-Simon indítványozta először. Legjelesebb elődje

ebben a vonatkozásban maga Machiavelli volt, aki úgy vélte, a vallásnak csak annyiban van létjogosultsága, amennyiben a polgári erények ápolásával az államot szolgálja. A minden állam által követendő példának Machiavelli a római vallást tekintette, ahogyan azt Róma nagyságának tetőfokán gyakorolták.

Az itt vizsgált összefüggések szempontjából fontos észrevennünk az utópista eszme kifejlésének belső logikáját. Amikor a vallás Istentől függetlené válik, akkor két dolog következik be: Isten fogalma föloldódik a panteizmusban, a vallás fogalma pedig szekularizálódik. Azt, hogy az istenfogalom milyen sorsra jut, rövidesen látni fogjuk. Ami a szekularizált vallást illeti, az ehhez való hozzáállás tekintetében legalább Saint-Simon is, Machiavelli is őszintének látszik. Saint-Simon, Machiavelli és Renan kizárólag az emberiségben hisz. A vallás voltaképpen nem érdekli őket, s bármikor készek olyan fogalmakkal helyettesíteni, mint tudomány, ipar, a kormányzás művészete avagy a társadalom kohéziója. Az ő terminológiájuk szerint a vallás csupán egy fázisa annak a folyamatnak, amelynek során az ember fokozatosan eljut önmaga és az ötkörülvevő világ megértésére. Az említett gondolkodók így alapjában ugyanazt vallják, mint Julian Huxley, aki a következőket írja:

Ami a természet értelmezését vagy megértését illeti, az istenhypotézisnek immár semmilyen gyakorlati értéke nincsen. Egy értelmes, művelt férfi vagy nő számára hamarosan éppolyan lehetetlen lesz az, hogy Isten létezésében higgyen, mint amilyen lehetetlen ma már azt hinnie, hogy a föld lapos. Istenek persze akkor is lesznek bizonyos érdekek mögött, renyhébb agyakban, politikusok bábjaként vagy boldogtalan, együgyű lelkek mentsváraként.²

Huxley szerint tehát a vallásosság nem más, mint cinizmus, butaság, álságoskodás és tudatlanság. Egy másik, John Robinson püspök által idézett kijelentése szerint „az istenek az evolúció során létrejött periférikus jelenségek”, amiből arra következtethetünk, hogy a cinizmus, a butaság, a tisztességtelenség és a tudatlanság — a vallásos hit megannyi sötét mentsvára — szintén csak periférikus jelenségek, egy alacsonyabb

evolúciós fok megnyilvánulásai, amelyek — néhány fosszilis maradvány kivételével — a magasabb szintek kifejlődésével majd egytől-egyig eltűnnek. E magasabb szinteken pedig férfiak és nők egyaránt el fogják vetni az „isten-hipotézist”, hiszen valamennyien „értelmesek és műveltek” lesznek.

Az utolsó fázis: szocializálódás

E végletekig leegyszerűsített, valószerűtlen és durva kép a szellemi utópista számára természetesen elfogadhatatlan. Ám a maga kerülőútjait megjárva végül ő is ugyanott fog kikötni, nevezetesen: a szekularizált vallásnál. A szekularizált vallásról már Saint-Simont idézve elmondtuk, hogy minden nagy történelmi korszakban válságokon és alapvető változásokon megy keresztül. Eszerint az egyes szám helyett indokoltabb a többes szám használata, s a szekularizált vallások egyre emelkedő vonaláról kell beszélnünk. Állítólag ugyanis minden történelmi (biopszichológiai stb.) periódus tökéletesebb az előzőnél, következésképpen az adott történelmi periódushoz tartozó vallás is tökéletesebb az azt megelőző vallásnál. A tökéletesedés — mint azt az evolucionista panteizmus tanítja — „szocializálódást” és „humanizálódást” jelent. Az ateista utópista számára a szocializálódás minden ember együttműködése az emberiség nagy, közös feladatainak a tudomány által kijelölt úton történő megoldásában; a vallásos utópista számára az emberek erkölcsi szilárdságának oly mérvű megnövekedése, amely lehetővé teszi, hogy testvérként éljenek egyfajta „isteni milióban”. Mivel azonban az isteni milióban megvalósulandó testvériség eszméje eléggé megfoghatatlan, a vallásos utópista — hogy a dolgot könnyebben elképzelhetővé tegye — szükségképpen társadalmi, gazdasági és kulturális eredményeket szorgalmaz. Jellemző, hogy Teilhard de Chardin a saját nooszféra működő modelljének tekintette az 1955-ös Geofizikai Kongresszust, ahol a legkülönbözőbb nemzetek tudósai gyűlnek össze a közös paleontológiai kutatás jegyében.

Az effajta hasonlatok és modellek — ha vannak is bizonyos vallásos elemeik — annyira homályosak és bizonytalanok, hogy gyakorlatilag bárhogyan értelmezhetők, így alkalmasint az ateista utópista számára is

elfogadhatók lehetnek. Sőt, a lehetséges interpretációk közül a társadalmilag konkrétabb világi modellnek van legnagyobb esélye arra, hogy túlsúlyba kerüljön. A magam részéről úgy érzem, hogy Teilhard de Chardin kijelentéseit azért hajlandó elfogadni megannyi ateista, gnosztikus, anarchista és világi utópista, mert az általa tételezett — és vallásos szóképekkel körülírt — evolúciós végkifejlet millió évnyre van tőlünk. Attól nem kell félni, hogy Teilhard „Szuper-Krisztusa” egyhamar megjelenik; időközben viszont a világi utópista nagyon is lelkesen aláírja Teilhard ama állítását, miszerint a nooszféra végleges megalapítása a „szuperemberiség” megjelenésének nyitánya lesz.

A spirituális utópista jövődölései sajátosan szűk skálán mozognak. A legtöbb, amit tehet, ha legalábbis nyelvén vallásosnak akar hatni, hogy az éppen divatos világi szójárást vallásos ízekkel fűszerezi. A 4. század szabellianus eretnekei egyfajta kiterjedő monádként írták le Istent. Marcelus, Anküra püspöke „az istenség tágulásáról” beszélt, valamint arról, hogy a Logosz a tevékeny energia közvetítésével külsővé válik, ám eközben mindvégig Isten marad. Az ariánusok azt vallották, hogy Jézus Krisztus és a Szentlélek az Atyaisten egymást követő emanációi, hogy Jézus Krisztus ember, akinek lelke a Logosz, ami annyit jelentett, hogy Krisztus az Istennel közvetlen kapcsolatban lévő tökéletes ember volt, s mint kivételes ember segíthet minket is közösségre Istennel. Nos, mindez nem volt más, mint poszt-platonikus bölcsélet szenteltvízzel meghintve.

Korunk vallási utópistája a „szocializálódás” szívreható nyelvén szól, s fennen hangoztatja hitét egy új, „tudományos” korszak eljövételében. Ezúttal az evolúcionizmust akarja keresztvíz alá tartani, amikor Teilhard de Chardinnal kijelenti, hogy „az élők fölemelkednek” az „emberen túli” felé, s hogy „az emberi értelem végre fölébred” „egy magasabb tudatosság küszöbén”. Nos, mindez nem az Isten, hanem az ember fölmagasztalása. Napjaink filozófiai zsargonjában divat az ember mindennapi tulajdonságait kozmikus méretűvé dagasztani s az eredményt azután isteninek nevezni. Mindez nem véletlen: mielőtt megpróbálnánk Isten helyébe emelni magunkat, először az isteneszmét kell megfelelőképpen kiüresítenünk.

Teilhard de Chardin, aki korunk divatja szerint lelkesedett a tudományért, a szocializmusért és az irracionalitásért és szókészletüket igen leleményesen ötvözte, sikerrel vitte véghez ezt a szekularizálást, az isteneszme kiüresítésének művét. Az eredmény, amelyre jutott, s amelyre az Ő- és Újszövetség minden sora rácáfol, maga az áteredő bűn. Ám korunk hisz abban, amit a francia egzisztencialisták *dépassement*-nak neveznek — hisz a hagyományos formák elhagyásának szükségességében. A vallási utópista könnyen elfelejti, hogy ő maga egy örök típust képvisel a hit és a hitetlenség harcában. Közönsége pedig még könnyebben megelégedik arról, hogy az ember nem léphet ki az emberi állapotból, és hogy korántsem beszélhetünk valamiféle „egyetemes értelem” létrejöttéről csupán azért, mert — hála a tudománynak — immár atombombákat, űrhajókat és elektronikus számítógépeket tudunk építeni.

Az új isten: az emberiség

A modern kor világi vallása egyelőre még használja Isten nevét, de lehetővé teszi, hogy az emberiség mint kollektívum Istennel azonosítsa magát. Maga az emberiség azonban — legalábbis az effajta vallás kevésbé kifinomult formájában — ritkán válik az imádat tárgyává. Az imádat inkább egy társadalomra, egy fajra, egy nemzetre vagy valamiféle hipotetikus államra irányul, amelynek megjelenése az evolúció végpontjára van beütemezve. A szekuláris vallások egyedül a rítus alaki vonatkozásaiban különböznek egymástól. Mint azt a náciizmus és a kommunizmus példája mutatja, egy adott nemzet, faj vagy rezsim részletesen kidolgozott rítusokat, sajátos jelszavakat és gesztusokat követelhet, míg az emberiség mint olyan — s különösen egy fejlődésben lévő emberiség — semmi konkrétumot nem nyújt, amit imádni lehetne. Robespierre ugyan megpróbálkozott azzal, hogy a Legfelsőbb Lény tiszteletére — amely voltaképpen a szuperemberiséget jelképezte — gondosan megrendezett grandiózus ceremóniákat szervezzen, ám ezek az ünnepségek disznólkodásba és nevetségbe fulladtak. Így tehát a világi vallás számára nem marad más, mint némileg ködös erkölcsjavító szándékkal jó cselekedetekre és egymás kölcsönös tiszteletére biztatni az embereket.³ John D. Godsey — meglehetően: akaratlanul —

ráhibázott az egyetlen következetes álláspontra, amelyet a modern vallási utópista a keresztény tanítással kapcsolatosan elfoglalhat. „Kitartani az evangélium vallásos értelmezése mellett egy nem vallásos világban — írja Godsey — egyszerre jelentheti magának az evangéliumnak a félreértését és az egyház kötelesség-mulasztását a világgal szemben.”⁴

Nos, ha a vallásról beszélni bevallottan időszerűtlen, illetlen, sőt megrovást érdemlő vállalkozás, úgy voltaképpen mi marad a kereszténységből? Erre a kérdésre a Robinson püspök könyve által kiváltott vita során T. E. Uteley adta meg a választ:

*Vajon meddig pusztít még a liberális teológia és hol fog egyáltalán megállni? A Sátán és a pokol már rég eltűnt a süllyesztőben, a Boldogságos Szűz helyzete súlyosan megrendült, s ma már ott tartunk, hogy Isten is határozottan sarokba van szorítva, holott alig egy hete még támadhatatlannak véltük. Vajon a végén már semmiben sem kell hinnünk, kivéve azt, hogy püspökökre ám.szükség van, de rájuk is csak azért, hogy közszemérem elleni bűntettek perében tanúskodjanak vagy popzenészekkel csevegjenek a televízióban?*⁵

Lehet, hogy mindez torzításnak és gúnyolódásnak tűnik, pedig valóban ez az egyetlen logikus álláspont, amelyet a vallási utópista — ha következetes akar lenni — elfoglalhat. Egyébként az effajta utópisták támadásai nem korlátozódnak a kereszténységre. A gnosztikusok pl. a judaizmusból is csúfot űztek, amikor Jahve különböző neveit démoni lényekké változtatták, a mózesi törvényről pedig azt állították, hogy nem más, mint az embert a Demiurgosz és más arkónok rabjává alacsonyító intézmények és előírások szövevénye. Az utópista egyfelől azt a látszatot akarja kelteni, hogy Isten ijesztő távolságra van tőlünk, s e távolságot csak az isteni tudás birtokában lévő választott kevesek képesek áthidalni — a mindennapi emberek számára Isten elérhetetlenné vált, hiszen az utópista bikkfanyelv lehetetlenné tett mindennemű értelmes beszédet róla. Másfelől viszont az ember mértéktelen fölmagasztalását tapasztalhatjuk. Az egyén és a kollektívum ragyogó kozmikus pályafutásnak nézhet elébe, miközben az evolúció folyamán új szellemi és erkölcsi képességeket fog kifejleszteni. Vajon lehet-e mindezek

után csodálkozni, ha Bonhoeffer mondandóját Robinson a következőképpen foglalja össze: „Az örök »Te« csak a véges »te« különböző alakjainak színe alatt válik elérhetővé a számunkra — a másik emberrel és a természeti renddel való személyes kapcsolatunkban.”⁶ Más szavakkal kifejezve: Isten az ember számára maga az ember, pontosan úgy, ahogyan azt az ateista Feuerbach — e tárgyban Marx tanítómestere — írta.

Robinson, Tillich és a többiek az effajta értelmezést naturalizmusnak tekintik, és tiltakoznak ellene. De miképp hangzik a saját értelmezésük? Azt hangoztatják, hogy a szupernaturalizmus naturalista kritikáján túl kell lépni, ugyanakkor viszont ezt a naturalista kritikát helytállónak tekintik. Tillich szerint „korunk egy szekuláris világ mellett döntött, e nagyszerű és igen szükséges döntés megszentelte mindennapi életünket és munkánkat.”⁷ Ezek a teológusok csupán azért emelnek szót a naturalizmus ellen, mert „Isten nevére szükség van”, minthogy „vannak lényünknek olyan mélységei, amelyeket a naturalizmus — legyen az akár evolucionista, akár mechanisztikus, dialektikus vagy humanista — nem tud, vagy nem akar fölismerni”.⁸ Paul Tillich szerint ezek a „mélységek” „az élet kimeríthetetlen rejtelmességének érzése, a létezés végső értelmének megragadó ereje, és egyfajta legyőzhetetlen, föltétel nélküli áhítat.”⁹

A szociális evangélium

A főnti okok aligha indokolnák, hogy továbbra is ragaszkodjunk Isten nevéhez. A legszívesebben maga Tillich is elvetné ezt a nevet s — mivel szeret a mélységről beszélni — inkább a „létünk alapja” kifejezést használná. Valójában azonban az történik, hogy az Istennel való kapcsolat helyét az emberi kapcsolatok foglalják el, mert az „istenszeretet” nyilvánvalóan semmit sem jelent ott, ahol Isten nevét minden jelentésétől megfosztották. Egy absztrakt fogalmat nem lehet szeretni, különösen ha ez az absztrakt fogalom csak az evolúció csúcspontján fedezhető föl. Szerethetjük viszont embertársainkat, amint ezt Robinson püspök kijelentése tanúsítja: „az Istenről tett kijelentések végső soron a szeretetről, minden személyes kapcsolat végső alapjáról és értelméről szólnak”.¹⁰ Ez ter-

mészetiesen a legtisztább panteizmus, hiszen — mint azt Herbert McCabe O.P. (*Blackfriars* 1963. július-augusztus) kifejti — amennyiben valamenyny Istenről tett kijelentés az emberek közötti kapcsolatokról tett kijelentésnek tekinthető, úgy ezek a kapcsolatok vagy azonosak Istennel, vagy pedig állításunk merő tautológia. Robinson ezt egyenesen megerősíti. Hogy szeretted-e Istent — mondja Robinson — egyedül azon múlik: milyen mélyen szeretted? „Az Emberfiával való találkozás olyan merőben „világi” dolgokban jelenik meg, mint az étellel, a víz-, és lakásellátással, a kórházakkal és a börtönökkel való törődés.”¹¹ Ez bizony meglehetősen kiábrándító konklúzió ahhoz a kijelentéshez képest, miszerint az „Isten” név egyet jelent „az élet kimeríthetetlen rejtelmességének érzetével”. Robinson azzal próbálja menteni a helyzetet, hogy a „világi” szót idézőjelbe teszi, föltehetőleg arra célozván, hogy az említett szükségletekről való gondoskodás azért mégsem teljesen világi dolog. Ugyanakkor azonban — és főleg mert korunk az említett feladatokat legnagyobb részt a jóléti állam szakalkalmazottainak hatáskörébe sorolja — mégiscsak jó lenne tudni, hogy Robinson püspök és eszmetársai szerint vajon egyáltalán van-e valami különbség a szociális munka, az állami funkciók és a hitélet között? A püspök kijelentéséből ítélve aligha. Ezek szerint tehát az ember és a „végtelen Te” között csakis a „véges te”-vel való kapcsolatban (értsd: a szociális munkában) képzelhető el bármiféle érvényes találkozás?

Az idézett kijelentések tisztán szociális jellegének és erkölcsi relativizmusának fényében mindenesetre aligha juthatnánk más következtetésre. A modern szociális munka nem kívánja meg a jó és a rossz kérdésének fölvetését, a feladat csupán azon jelenségek (nyomornegyedek, bűnözés stb.) enyhítése, amelyeket — mondjuk — a városi életmód árnyoldalainak tulajdonítanak. Ez a gondolkodásmód jogos lehet a maga határain belül, vallási értelemben azonban semlegesnek tűnik. Robinson püspök alábbi kijelentése tulajdonképpen egyetlen lépéssel sem megy túl az átlagos szociális munkás álláspontján:

Semmiről sem állíthatjuk, hogy önmagában véve „rossz”. Nem indulhatunk ki például abból, hogy „a házasság előtti nemi viszony” vagy „a válás”

*őnmagában véve rossz. Lehet, hogy rossz száz eset közül kilencvenkilencben vagy akár mind a százban, de nem eleve, mert az egyetlen, ami eleve rossz: a szeretet hiánya.*¹²

Valóban: az evolucionista panteizmus kontextusában hogyan lehetne bármit is „jónak” vagy „rossznak” nevezni, amikor az erkölcsi, pszichológiai és társadalmi fejlődés folyamatában ezek a jelzők állítólag mindig más-más értelmet kapnak? Valódi természetük — ha egyáltalán használhatunk ilyen statikus kifejezést — az evolúció összefüggésein belül legfőljebb Teilhard de Chardin Omega-pontján táruul majd föl. Egyébként még a Tillich-féle „végső törődés” elemeinek végső mivolta is megszűnhet, mikor a tudomány (nagyjából úgy, ahogy arról a fejlődéshitű panteista beszél) majd szép sorjában választ ad rájuk. Legalábbis ez a föltételezés érződik ki a következő Bonhoeffer-textusból:

*Egész ezerkilencszáz éves keresztény igehirdetésünk és teológiánk az ember „vallási premisszáján” nyugszik.... Ám ha egy szép napon nyilvánvalóvá lesz, hogy ez az a priori „premissza” egyszerűen nem létezik, hogy az egész csupán az emberi önkifejezés történelmi és ámeneti formája volt, tehát ha elérjük a radikális vallásnélküliség állapotát (és azt hiszem, már el is értük, különben hogyan történhetett volna meg pl. az, hogy a jelenlegi háború minden eddigittől eltérően nem vált ki semmilyen „vallási” reakciót?) — nos mit fog ez jelenteni a kereszténység számára? Azt, hogy eddigi kereszténységünk elveszítette egész szerkezetének legfőbb tartópillérét.*¹³

Amint az a föntiekből kitűnik, a fejlődéselvű panteista magatartása végeredményben a szekuláris valláshoz: az emberiség imádatához vezet. Mivel a hagyományos vallások (tehát az istenimádat) nem elégítik ki az elvárásokat (nevezetesen: nem alakítják át az emberiséget a szentek társadalmává), az irántuk érzett mérhetetlen türelmetlenségében a fejlődéselvű panteista boldogan kihajítja az ablakon a vallást, hogy helyette valami mást keressen. Az egyetlen kínálkozó alternatíva valamilyen szekuláris vallás (tehát emberimádat), amely ha nem is oldja meg a *homo religiosus* feszültségeit és ellentmondásait, mindenesetre nem vesz tudomást róluk.

Innen pedig már természetesen nincs visszaút — a szekuláris vallás sajátos belső logikáját és programját kell követni.

A vallásos ember hite szerint a szabadság azt jelenti, hogy helyzetünk örökké ingatag, mert vágyaink és lehetőségeink között nincs összhang. A vallásos ember gyermeki bizalommal bízik Istenben, nem azért, mert csodálatos megoldást vár Tőle — a gyermek is tudja, hogy szülei szeretik, s hogy ez a szeretet át fogja segíteni minden nehézségen.¹⁴ Ám az ember azt is tudja, hogy saját rossz döntései meghiúsíthatják az isteni gondviselés jószándékát. Ugyanez vonatkozik a társadalomra és az emberiség egészére: a domonkosrendi Calmel atya szerint a kultúrának és a vallásnak nem az a célja, hogy az emberiség minden tekintetben kiváló legyen és ettől a századtól kezdve minden Ádámtól örökölt nyomorúságtól és fogyatkozástól mentesüljön, hanem az, hogy minden fogyatkozás és minden tökéletlenség dacára a szellemi és az evilági rendben mégis hűséges tudjon maradni Istenhez.¹⁵

A szekularizált ember azonban láthatólag csak azért fogadta el a vallást, mert arra számított: a vallás majd megteremti az emberiség autonómiáját. A szekularizált ember — Julian Huxley, Freud, Bonhoeffer — úgy véli, a vallás megkapta a maga szükséges és jogos próbaidejét (amely az emberi nem gyermekkorának felel meg), de most már — így tűnt ez a 4. és a 13. században is — e próbaidőnek vége. A vallás ma már nem kifizetődő, s az ember különben is nagykorúvá vált: a tudomány racionálisan megmagyaráz minden, korábban csodálatosnak és rejtelmesnek tekintett jelenséget; a pszichológia eloszlatja a sötétséget, amit hajdanában a lélekkel vétettünk össze; a technológia — miközben tudomásunkra hozza embertársaink szükségleteit — jóságosan rákényszerít az egyetemes társadalom megteremtésére. Mindaz, amit az ember a vallástól várt, megvalósult a vallás és a vallásos világkép nélkül, sőt voltaképpen ellenére. Mostantól már semmi sem akadályozhatja meg a szabaddá vált emberiséget abban, hogy elérje az „emberen túlit”, hogy megvalósítsa korlátlan lehetőségeit, hogy önmaga céljává váljon, hogy önmagát és saját vívmányait imádjá.

A szekularizmus valódi indútéka: csalódás Istenben

Mindez korántsem meglepő a világi utópista számára, aki régóta várta már, hogy „a tudományos-technikai forradalom”, a lélektani felfedezések és a jóléti társadalom vívmányai megszabadítsák az embert mindentől, amit Freud „illúzióknak”, Marx pedig „a nép ópiumának” nevezett. A világi utópista tehát elégtétellel fogadta várákozásainak teljesülését. Nem így a vallásos utópista: számára ezek a fejlemények borzalmas megrázkódtatást jelentettek, hiszen ő mindvégig abban bízakodott, hogy Isten egyszer csak megjelenik, átveszi a modern világ irányítását és megmagyarázza, miként határozta meg öröktől fogva a fizika törvényeit. A dolgok azonban másként alakultak, mint azt a vallásos utópista elképzelte, s a tudomány láthatólag egész jól elboldogult anélkül, hogy lojális maradt volna Istenhez. Egyik csapás a másikat követte, s bebizonyosodott, hogy Istent nem lehet tetten érni sem a lélek mélységeiben, sem a világűr magasságában, de még a modern jóléti állam mechanizmusaiban sem. Ennyi botrány és csalódás után a vallásos utópista mi mást tehetne: átpártol a szekularizmus oldalára. Szenvedélye, mely korábban Istenéért lángolt, most mindenestől a társadalomra és az emberiségre száll. Robinson püspök az *Honest to God* körül kialakult vitában valamennyi vallásos utópista szószólójaként így nyilatkozik:

Bonhoeffer elfogadja, hogy a modern ember a szekuláris világ mellett döntött, s ezt a döntést nem hajlandó elítélni. Épp ellenkezőleg, maga is úgy véli: eljárt az idő a vallás fölött. Az ember kinövi a vallást: „nagykorúvá válik”. Bonhoeffer ezt nem úgy érti, hogy az ember egyre jobb, hanem úgy, hogy a „vallásos” világképet mint gyermeket, tudományelötti világképet maga mögött hagyja. Ezidáig az embernek úgy volt szüksége Istenre, ahogy a gyermeknek az apjára. Istennek „ott” kell lennie, hogy magyarázatot adjon a mindenségre, hogy a magára hagyott embert megoltalmazza, hogy kitöltse tudásának, tudományának hézagait, hogy szentesítse erkölcsiségét.¹⁶

Az utópisták Istene: a társadalmilag integrált ember

A vallás időszerűtlenségének gondolata — szinte betű szerint ebben a megfogalmazásban — fontos szerepet játszik Friedrich Engels írásában. A marxizmus alapítói őszintén meg voltak győződve arról, hogy a kereszténység a vallásos szellem legfejlettebb megnyilvánulása, valóságos szintézise, amelyet semmilyen más vallás nem múlhat fölül és nem is érhet utól. 1874 után Engels kijelentette, hogy az európai munkásosztály egyszerűen végzett Istennel. A marxista számára ez annyit jelent, hogy az isteneszme immár teljes egészében világi nyelvre fordítható és a világba vetíthető. Ebben az értelemben a kereszténység éppen a visszája annak, amit a marxisták és a világi utópisták általában az ember *valódi* természetének tekintenek. Szerintük a vallásos hit erre a természetre telepedett rá, s alakította át a valóság torz képévé. Maga Marx úgy gondolta, hogy a keresztény teológia értékes információkkal szolgál azokra az emberekre nézve, akik e teológiát megalkották: a Szent Család pl. az átlagos keresztény család modellje, s maga a vallás annak az embernek a tudata, aki még nem talált magára.

Ismételten le kell tehát szögeznünk, hogy a világi utópisták istene maga az ember. Az ember fölmagasztalásának természetesen mélyen rejlő okai vannak. Említettük, hogy a vallásos felfogás szerint vágyaink és lehetőségeink nincsenek összhangban. Ez természetesen fokozottan érvényes a közösségek esetében, amikor az egyénből adódó bizonytalansági tényező a résztvevők számával megsokszorozódik. Ez voltaképpen a szabadság ára, amely szabadság egyébként az embert az Istentől elválasztó távolság következménye. A konkrét, mindennapi tapasztalásban e szabadság a véletlen alakjában jelenik meg, mint a kiszámíthatatlanság mozzanata, amely az emberi cselekvésben rejlik. A tökéletes társadalmat tervezgető utópistákat pontosan ez a kiszámíthatatlanság, minden emberi vállalkozás elkerülhetetlen bizonytalansági tényezője bosszantja. E bizonytalansági tényező egyenesen következik abból a távolságból, amely az embert elválasztja Istentől, s amelynek kifejezése az emberi lelkiismeret: Isten szentélye s ugyanakkor kifürkészhetetlen, titkos döntések magánlaboratóriuma. Ha ezt a távolságot akár erőszakkal is meg lehetne szüntetni, ha

Istent „le lehetne hozni” a mennyből¹⁷ és egyenlővé lehetne tenni az emberrel, akkor egyszer s mindenkorra fölszabadulnánk a véletlen uralma alól.

Leo Strauss szerint „Machiavelli azért helyezte a mércét alacsonyabbra, hogy a szerényebb kíválmaknak megfelelően kialakított elgondolást annál könnyebben meg lehessen valósítani. Az ember ily módon kevésbé függ a véletlentől, sőt tulajdonképpen legyőzi azt.”¹⁸ Saint-Simon ebben a vallások történetének következő, s egyben utolsó fázisát: a vallás társadalmasítását látta. A probléma Auguste Comte-ot is foglalkoztatta. Ha Isten létezik, vélte Comte, akkor az ember képtelen arra, hogy teljesen racionális és világi társadalmat hozzon létre, mert a személyes üdvösség önző gondolja és az abszolút érdekelttség az ezt megkövetelő isteni abszolútum iránt kizárja annak lehetőségét, hogy az egyes ember teljes odaadással a közös cél szolgálatába álljon.

Következésképpen csakis egy *emberisten* garantálhatná a közös cél eszményi megvalósítását. Ezzel ugyanis nem csupán jelentős, eddig az emberi vállalkozáson „kívül” lekötött energiák szabadulnának föl, de az ember lojalitása is természetes módon a tisztán evilági társadalom megalkotásának medrébe terelődne. Az eredmény pedig a világmindenség legnagyobb és ráadásul teljes egészében az embernek tulajdonítható vívmánya lenne.

Leo Strauss megemlíti, hogy már Savonarola elítélte „a világ bölcseit”, akik úgy vélték, hogy „filozófiai értelemben és a természetfölöttitől eltekintve a világ örök, és egyetlen lélek van minden emberben; azt állítják, a hit semmi más, mint merő vélekedés.”¹⁹ A Savonarola által kárhoztatott álláspont a kollektív lélekről és annak isteni jellegéről szóló tanítás korai és kissé bártortalan megfogalmazása. Ez a megfogalmazás még teológiai kifejezéseket használ, néhány száz évvel később azonban Hegel már végigviszi az okfejtést: amennyiben az emberiség a megistenülés útján halad, úgy először is az Isten és az ember hagyományos kettősségét kell fölszámolni; a második lépés egy olyan történelemértelmezés, amely szerint a világtörténelem nem más, mint az emberiség fölemelkedése a véges élettől a végtelen felé; végül pedig a világtörténelmet Isten fokozatos önmegvalósításaként kell értelmezni.

Feuerbach alig helyezte odébb a hangsúlyt, ám a változás mégis döntőnek bizonyult. Hegel még úgy beszélt Istenről, mint világszellemről, mely az emberi nem anyagában keresi önnön beteljesülését; Feuerbach már tisztán emberi szempontból közelítette meg a problémát, és Istent az emberi gondolkodás következményének, kivetítésének nevezte. A kivetítés viszont elidegenedést jelent, mert a kivetített eszmény saját végességünket tudatosítja bennünk. Feuerbach csakúgy, mint a marxisták, úgy vélte, az embernek újra magába kell olvasztania ezt az eszményt, illetve meg kell győződnie arról, hogy birtokában van a kivetített tulajdonságoknak. „A vallás az ember meghasonlása önmagával; Istent az ember önnön antitéziseként állítja maga elé. Isten nem az, ami az ember — az ember nem az, ami Isten. Isten a végtelen lény, az ember a véges; Isten tökéletes, az ember tökéletlen; Isten örökkévaló, az ember ideigvaló; Isten szent, az ember bűnös.”²⁰ Ám ha Isten valóban annyira különbözne az embertől, akkor tökéletessége nem zavarna minket: „Isten nem más, mint az ember prototípusa és eszménye: amilyen Isten, az embernek olyannak kellene lennie, az ember arra vágyik, hogy olyan legyen, vagy legalábbis reméli, hogy valamikor majd olyanná válik.”²¹ A történelem fordulópontja, mondja Feuerbach, az a pillanat lesz, amikor az ember ráébred, hogy egyedüli Istene maga az ember: *Homo hominum Deus*.

Proudhon alapján véve Feuerbach meggyőződését osztotta. A történelem szerinte is a tökéletlen társadalmak egyetlen, hosszúra nyúlt tévedése volt, amely társadalmak a saját tulajdonságaikat és hiányosságaikat egy elképzelt lényre vetítették. Ma viszont — folytatja Proudhon (*Correspondence*, V, 299) — az emberiség már közeledik a tökéletességhez; ideje, hogy a gnosztikusok természetfölötti Krisztusát, valamint Rousseau és Spinoza Istenét a hús-vér emberiség váltsa föl. A legmagasabb lény helyett az emberiségnek kell a kultusz tárgyává válnia, ami Proudhon szerint egyet jelent a mindenség lényegének a megértésével.

E konklúziók ekkor már a levegőben lógtak. Saint-Simon, Auguste Comte és Proudhon gondolkodása éppúgy ebbe az irányba mutatott, mint Turgenyev és Dosztojevszkij egyes regényalakjai, vagy a Godwinhoz hasonló angol írók. Engels a következőket írta egy korai cikkében: „A kérdés

mindeddig így hangzott: Mi az Isten? S a német bölcselet válasza: Isten maga az ember.... Az embernek most már valóban emberi módon, saját természetének követelményei szerint kell rendet tennie a világban.”²²

Néhány évtized múltán, az *Irodalom és forradalom* bevezetőjében Trocki Engelsest visszhangozva kijelenti: a forradalom csakis abból az alapon-dolatból indulhat ki, hogy a kollektív embernek egyeduralkodóvá kell válnia — hatalmának csupán a természeti erők ismerete szab határt, illetve az, hogy mennyire képes ezeket az erőket a saját szolgálatába állítani.²³ Az emberiség mostmár egyértelműen Isten helyére került, s ettől fogva — ahogy Marx mondta — minden a termelőerők fejlődésén és megszervezésén múlik. Ez voltaképpen a kormányzati és társadalmi funkciók eltolódását jelenti, amit már Saint-Simon megjósolt azzal, hogy *az emberek kormányzása* már nem aktuális, az új korszak feladata: *a dolgok megszervezése*. E kijelentés utópista mozzanata Michel Collinet szerint abban ragadható meg, hogy az arisztotelészi álláspontot, miszerint az ember *politikai* lény, az a dogma váltja föl, hogy az ember *organikus* lény.²⁴ Az utópista valóban azt hiszi: minden emberi probléma megoldása egyedül szervezés kérdése.

4. A FILOZÓFIA FÖLBOMLÁSA

Az előző fejezetben láttuk, hogy lényege szerint minden utópista filozófia az emberiség megdicsőítésére törekszik. Ennek kapcsán fölvetődik néhány alapkérdés, amelyet az emberi gondolkodás bármely megnyilvánulásával kapcsolatban tisztázni kell, s nemcsak akkor, ha vallási rendszerekről van szó. Először is: hogyan szerezhetünk megbízható információt tárgyunkról, az „emberistenről”? Másodszor: hogyan rendszerezhetjük a tárgyunkat érintő ismereteinket? Harmadszor: hogyan kell megfogalmaznunk a tárgyunkkal foglalkozó diszciplínát? Amikor az ember foglalja el Isten megüresedett trónját, vajon „antropológia” lesz az új tudomány helyes megnevezése — amire Marx kijelentései engednek következtetni — vagy egy minden teologizálástól mentes világi filozófiáról kell majd beszélnünk?

A teológia és a filozófia nem alkalmas az emberisten leírására

A „teológia” fogalma természetesen értelmét veszítené. Az utópista szemszögéből az ember és a világmindenség maradéktalanul megismerhetőnek látszik, föltéve, ha megszabadultunk minden előítélettől és babonától — mindenekelőtt a vallástól — és rendelkezünk a megfelelő tudományos eszközökkel. A nyugati vallások számára Isten mindenkor a Biblia *Deus absconditus* volt; az embernek ezzel szemben a tudományos vizsgálódás reflektorfényében kell állnia, semmi sem maradhat belőle elrejtve. Mi több, az emberiség egyedül azáltal remélhet teljes mértékben úrrá lenni a saját sorsán, ha minden emberit kikutat és napvilágra hoz, hiszen a hatalom, amint azt Bacon tanította, a tudásban rejlik.¹

A kérdés az, hogy az új emberiségre vonatkozó ismeretek tudományos rendszerezését vajon jogosan nevezhetnénk-e filozófiának? A hagyo-

mányos filozófiai megközelítés az embert mindig a fölötte álló valóságok és hatalmak távlatába állította. A filozófus nem vonta kétségbe, hogy az ember teremtett, vagy legalábbis *nem független* lény; hogy eredetében is, alkatában is titokzatos, ám bizonyos értelemben mégis szabad mind teremtőjéhez, mind pedig alkotó elemeihez való viszonyában. Korábban már említettük az embert Istentől elválasztó *távolságot*, amelyből szabadságunk ered, s amelyről szenvedünk — végső soron ez teszi az embert még önmaga előtt is kifürkészhetetlenné és kiszámíthatatlanná.

Az újemberiség leírására tehát új filozófiát, vagy akár egészen új tudományt kellene alkotni. E tudomány a mindegyre bővülő tényanyag körül szerveződne, következtetéseit előzetesen megállapított, igazolható ismeretanyagra építené, s az újonnan szerzett ismeretek mind tágabb és pontosabb alkalmazására törekedne. A filozófia természetesen sohasem igyekezett megfelelni ezeknek a követelményeknek, hiszen nem tartozik a természettudományok közé. Jellemző, hogy előbb-utóbb minden filozófus megírja a maga könyvét arról a kérdéstről, hogy „Mi a filozófia?” Minden gondolkodó szükségét érzi annak, hogy a filozófiát nem pusztán „szakmai” szempontból, hanem egész élettapasztalata alapján újradefiniálja. Ez korántsem jelenti azt, hogy a filozófia nem több, mint egyéni érzések és értékítéletek kifejezése, hiszen a filozófusok képesek a saját rendszerüket és álláspontjukat a többiekével objektív módon összevetni és megvitatni. Mi több, a filozófia történetét elemző műveket is írnak, vagyis kiemelik maguk közül azokat, akiknek hozzájárulását a gondolkodás fejlődéséhez a legmagasabbra értékelik. Ugyanakkor azonban a filozófia mindig az adott gondolkodó személyes véleményét is kifejezi Istenről, az emberről és a mindenségről, a tudásról és az értékekről; viszont az emberiség lelki alkata és törekvései mégis eléggé egységesek ahhoz, hogy minden filozófus a magáénak érezze a belőlük merített témákat.

A tudomány mint a tudás teljessége

Az utópista felfogás azonban megköveteli, hogy az új ember eszményi tudománya maradéktalanul *objektív* legyen, mégpedig a szó szoros értel-

mében objektív: irányuljon a tárgyra és mentes legyen minden egyéni torzítástól, hátsó gondolattól, sőt a távolságtól is, mely abból adódna, hogy a megfigyelő különválnék a megfigyelt tárgytól. Az új tudománynak azonföül abban az értelemben is objektívnek kell lennie, hogy — szemben a sokszor platonizmussal fertőzött filozófussal — a tudomány embere nem tekintheti a megfigyelés tárgyát semmiféle magasabbrendű entitás visszatükrözésének, vagyis nem tulajdoníthat neki semmiféle „jelentést” azon túl, ami megfigyelhető és igazolható. Röviden: az új tudomány foglalkozzon *tényekkel*, fizikai és társadalmi tényekkel, s ezek alapján dolgozza ki a valamennyi tényt egyetlen világrendszerben, egyetlen univerzális tudományban koordináló törvényeket; vagy inkább azt az egyetlen törvényt, amelyre minden jelenség visszavezethető.

Bár a tudomány egyébként békésen megfér a filozófia mellett, az utópista elveti a filozófiát, mivel az új, mindent átfogó tudomány az utóbbit is magába olvasztja. A vallások szerint Isten mindentudó; az utópikus vallási imádat tárgyanak: az emberistennek is mindentudónak kell lennie. Az ember nem elégedhet meg holmi közelítésekkel, sem pedig bizonytalan elmélkedésekkel önmagáról és a természetről, ha egyszer önmagát hiszi a természet urának és újjáteremtőjének. Ily módon az utópista szemében a filozófia a bizonytalan tudás legkirívóbb példája, mely törekényisége miatt méltatlan arra, hogy tökéletes tudásnak nevezzék. Marx szerint a filozófusok legjobb esetben is csak értelmezték a világot; mint általában a magyarázók, inkább *tradítorok* voltak, mintsem *traduttorek*. Marx kijelenti, hogy a filozófia célja immár a világ átalakítása — de vajon ekkor még valóban a *filozófiára* gondol? Természetesen nem. Marx az új tudományra gondol, amely már nem csupán a külső valóság merő visszfénye a belső tudat tükrén (amely folyamatban az alany gyanúsan fontos szerepet játszik), hanem olyan fényképszerű lenyomatokat vés tudatunkba, melyek a valóság tökéletesen hű képét adják.

Condorcet — aki még nem volt olyan körmönfont, mint Marx — azt írta, hogy a filozófusnak már nem kell találgatnia, nem szorul merő föltevésekre; elég, ha a tényeket összegyűjtjük és rendszerezük, mert a tények összességéből minden hasznos igazság levezethető.² A pozitivisták ennél tovább

menve hittek abban, hogy létezik egyetlen *egyetemes törvény*, amelyből az összes többi törvény (és tény) levezethető. Az egyetemes törvény mintájául a gravitáció elmélete szolgált, amely éppen eleganciájánál fogva nyerte el a legkiválóbb elmék tetszését. Saint-Simon például — aki meg volt győződve a fizikai és a szellemi jelenségek lényegi azonosságáról — szentül hitte, hogy Newton törvényének kibővítése és általánosítása lehetővé tenné minden jövőbeli változás kiszámítását a tudomány birodalmának minden területén. Saint-Simon javaslatot tett arra, hogy a világ huszonegy legkiválóbb tudósából „Newton tanácsa” néven alakítsanak egy főbizottságot, mely az egyetemes nehézkedés törvénye alapján intézné egész Európa sorsát.

Saint-Simon éppúgy a tények fontosságát hangsúlyozta, mint Condorcet, a tények rendszerezésének eszközét pedig mindketten a tudományban jelölték meg. Ez számukra és kortársaik számára nem csupán a múlt és a jövő minden tudományos fölismerésének szintézisét jelentette, hanem határozott lehetőséget az élet minden vonatkozásának tudományos megszervezésére egy racionális terv alapján. Ismételjük: mindebben ezek a gondolkodók nemcsak az ismeretanyag növekedésének és a szellemi látóhatár kitágulásának, hanem az egész emberi nem tökéletesedésének ígéretét látták. Condorcet úgy vélte, egy adott korszak és kultúra tudásszintje szorosan összefügg a kor erkölcsi és politikai vívmányaival, úgy érezte, a filozófus boldog lehet, hogy művével, melyet a sors soha le nem ronthat, hozzájárulhatott a szolgaság és babonáság uralmának megdöntéséhez.³ Condorcet jelentős hatást gyakorolt Saint-Simonra (később pedig Auguste Comte-ra is); Saint-Simon Condorcet szavait visszhangozva jelentette ki, hogy az új uralmi rendszer megteremtéséhez mindenekelőtt az alapjául szolgáló új filozófiai rendszert kell megalkotni.

Az „új tudomány” a politikát fölváltó *szervező elv* szerepét volt hivatva betölteni. Ez először is biztosította volna, hogy az új társadalmat a filozófus-királyok kései leszármazottai — iparosok, mérnökök, tudósok — irányítsák; másodszor pedig biztosította volna, hogy a társadalom sorsát ne a születési előjogok és a történelmi folyamatok esetlegességei („a történelem szörnyűsége”), hanem a tudományos fejlődés ellenőrzött biztonsága

határozza meg. Az emberiség életéből ezek az óvintézkedések határozottan kirekesztenék a politikát. A fiatal Renan kijelentette, hogy a világot most már nem a politika, hanem a filozófia — a társadalom céljainak és módszereinek szentelt tudomány — fogja kormányozni. A modern tudomány, vélte Renan, szükségképpen el kell hogy jusson a világ tudományos irányításának merész, de jogos követeléséig.⁴

De a pozitivistáknak még ez sem volt elég. Láttuk, hogy az új tudományt nevezték „a tények összességének”, „egyetemes törvénynek”, „szervező elvnek” és természetesen „filozófiának” is, hiszen „a tudományok tudományának” eme hagyományos elnevezése még mindig használatban volt. Ám az új tudomány már amúgy is minden keretet szétfeszítő fogalmát még a „történelem” kifejezés is tovább gazdagította. Armand Bazar, Saint-Simon egyik legközelebbi tanítványa a pozitivisták társaságának folyóiratában (*Producteur*, IV. 406. o.) kijelentette, hogy hála a mesternek, a történelem most már elfoglalhatja méltó helyét a pozitív tudományok sorában, sőt a legelső lesz közöttük; a történetírás feladata ezentúl már nem a mesemondás, és nem is a moralisták és a filozófusok mondandójának illusztrálása. A történelemből egy csapásra etika, politika és filozófia lett, méghozzá mindez a pozitív tudomány rangjára emelve. Egy másik helyen Bazard azzal folytatta a gondolatmenetet, hogy a társadalmi változások törvényének fölfedezésével a történettudomány minden bizonnyal és minden tekintetben lehetővé fogja tenni az emberi nem jövőjének meghatározását. Maga a társadalom is a történettudománytól tanultak alapján fog megszerveződni a cél felé vezető úton.⁵

A történelem elnyelődése a tudományban

Nos, ha ezt a tudományból, jövődölésekből, hiedelmekből és extrapolációkból álló vegyes tudományt még mindig „filozófiának” akarjuk nevezni, akkor be kell látnunk, hogy a túl sok szakács kotyvasztotta étel bizony emészthetetlenre és fölismerhetetlen főzre sikeredett. Hegel jellemző módon ugyanez idő tájt jelentette ki, hogy az egyén szabadságának és a közösség tekintélyének összebékítésével — ez szerinte a porosz

államban megvalósult — egyszer s mindenkorra pontot tett a filozófia mint önálló tudomány történetének végére. Meghökkenítő állítás, hogy a Szent Szövetség tiszavirág életű konstrukciója (a porosz állam 1815-től 1871-ig állt fenn abban a formában, amelyre Hegel hivatkozott) egyszer s mindenkorra lezárta volna a „mi az Istené és mi a császáré?” kérdését, amely Szókratész, Jézus és Szent Ágoston bölcsességét is próbára tette, korunkban pedig drámai erővel vetődött fel újra. Ám a hegeli gondolat máig is hat az olyan gondolkodókra, akik azt hiszik, hogy ha az általuk képviselt eszmék bizonyos embercsoportok között vagy bizonyos eseményekben valóra válnak, akkor a filozófiai gondolkodás megszűnik vagy értelmét veszíti. Ez nyilvánvaló tévedés. Lehetnek ugyanis — a valóságban mindig is vannak — másfajta gondolkodók, akik e megvalósulás láttán azon kezdenek spekulálni, miként lehetne az ő eszméiket is sikerre vinni. A különböző értékrendszerek előbb vagy utóbb összeütköznek, a feszültség pedig újra megjelenik, ha nem is ugyanabban a formában. Következésképpen nem csupán kockázatos, hanem kifejezetten együgyű dolog azt hinni, hogy egy filozófiai eszme „megvalósulása” — pontosabban: e „megvalósulás” önkényes föltételezése — hipp-hopp megszüntethetné az adott filozófiai rendszert, illetve magát a filozófiát. E föltevés önmagában is okot adhatna a filozofálás újrafölvételére.

A modern utópizmus sajátos légkörében azonban a filozófia bizonytalan tudásnak vagy egyéni vélekedésnek számít, az utópista gondolkodók viszont nemcsak igazi tudásról, hanem egy végleges rendszerről álmodnak, amelyre Saint-Simon kifejezésével „az új uralom” valóban fölépíthető. Engels a következőképpen értékelte Hegel állításának következményeit *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása* című művében (1888): „Hegel a filozófia véget ér; egyrészt azért, mert saját rendszerében a legcsodálatosabban összefoglalta a filozófia egész fejlődését; másrészt pedig azért, mert ha nem is szándékosan, de mégiscsak megmutatta a rendszerek útvesztőjéből a világ valóságos, pozitív megismeréséhez vezető utat.”

Engels enyhén szólva nem túl meggyőzően és merőben érzelmi alapról érvel, ám ugyanebben a művében lelkesedésének valódi okait is elárulja:

A filozófia feladata azt jelenti, hogy egyetlen filozófustól várjuk, amit csak az emberiség egésze tud megvalósítani a fejlődés folyamatában... Manapság azt tapasztaljuk, hogy a hagyományos értelemben vett filozófia fölbomlik. Az abszolút igazságokat odahagyjuk.... s helyettük viszonylagos igazságokat keresünk, amelyek a pozitív tudományok, illetve ezen tudományok következtetéseiinek színtézise által válnak elérhetővé. A filozófia Hegellel befejeződött.

Ezek szerint a filozófus helyét „az emberiség egésze” — az idézett rész kulcsfogalma! — foglalja el. Engels — csakúgy, mint a többi utópista — úgy véli, a „filozófiai” témákról való elmélkedés hiábavaló, s csak addig van némi létjogosultsága, amíg az emberiség el nem jut arra a szintre, ahol már tényszerű, biztos tudásra képes szert tenni. Amikor ez megtörténik, amikor tudásunk teljessé és rendszerezetté válik, akkor a filozófia az ember és a társadalom általános tudományává válik; más szóval: a filozófia megszűnik filozófia lenni. Az új tudás – vagy talán inkább „új tudományt” kellene mondanunk – nem tűr ellentmondást. Még a végletesen szubjektív Fichte is azon az állásponton volt, hogy „egyikőnknek sincs joga nemtörődöm módon bolyongani a bizonytalan vélekedések senkiföldjén”, hiszen „az egyéni vélekedés üres forma; mindenkinek el kellene jutni és el is juthatna egyazon belátásra, ahelyett, hogy ki-ki a saját, önkényesen megállapított véleményéhez ragaszkodna.”⁶

Fichte a tudat oldaláról közelítette meg az új tudományt, s nem a hatalom eszközeként tárgyalta. Engelsnek és a többi utópistának azonban pontosan ez járt a fejében. Sőt, jóval előttük már Machiavelli is Fortuna leigázására törekedett, azaz a véletlen, a kiszámíthatatlan, a történelemben megnyilvánuló emberi szabadság eltörlésére. Leo Strauss értékelése szerint ő volt az első filozófus, aki azt hitte, hogy „a filozófia és a politikai hatalom egyesítéséhez csupán propagandára van szükség, amely mind nagyobb tömegeket képes az új divatok és szokások oldalára állítani, s ily módon egy vagy néhány ember eszméit közvéleménnyé, következésképpen: közhatalommá változtatni.”⁷ „(A historizmus) a filozófiai kérdések történelmi kérdésekké váltak, pontosabban „futurisztikus” jellegű filozófiai kérdésekké.”⁸

Természetes, hogy a filozófia mindezzel fölbomlik és a közhatalommal válik egyenlővé; föladata az egyakaratúnak tekintett emberiség célkitűzéseinek megfogalmazása. Ezt feszegették John Dewey alábbi kérdései:

*Vajon a hagyományos problémák kiküszöbölése nem szabadítaná-e föl a filozófiát egy hasznosabb és fontosabb föladat számára? Vajon ez nem arra ösztönözné-e a filozófiát, hogy bátran szembenézzon az emberiséget győtrő nagy társadalmi és erkölcsi hibákkal és gondokkal, hogy figyelmét ezen bajok okainak és természetének egyértelmű tisztázására, a jobb társadalmi lehetőségekről alkotott világos elképzelések kidolgozására fordítsa? Vajon ebben az esetben a filozófia nem egy olyan eszme vagy eszmény megtervezésével foglalkozna, amelyet — a túlvilág vagy valamely távoli, megvalósíthatatlan cél fogalmának kifejezése helyett — meghatározott társadalmi problémák megértésének és megoldásának módszereként lehetne használni?*⁹

Nyilvánvaló, hogy Dewey számára azt jelenti a filozófia, amit az orvosság jelentene annak az orvosnak, aki a kórokozók és a betegségek hiányára hivatkozva az orvostudomány fölbomlását hirdetné. Dewey az általában vett társadalomról beszél (elvileg a világtársadalomról), Machiavelli egy reneszánsz városállamról, ám a filozófia mindkettőjüknél bizonyos célok eszközévé válik; a kérdések, amelyekkel foglalkoznia kell, a polgárok igényeit kielégítő javak megszerzésére, valamint az emberek fölötti uralom megszerzésére vonatkoznak. Az effajta célkitűzések megvalósításához a filozófiának még csak stílusra sincsen szüksége: a módszer tudományos, azaz magától értetődő, s éppoly magától értetődő az elfogadása is. Míg a régi filozófia az élet többértelműségét boncolgatta, a helyébe lépő „módszer” határozottan egyértelmű. Míg a régi filozófia irányadó diszciplína volt, a filozófia új és végleges változata a pozitíviztikus tényszerűség elvére épül.

Machiavelli, sőt még John Dewey is a módszert akarta megtalálni. Machiavelli csak homályos célzásokat tett egy olyan államvallás alapítására, amely nem az önmegtagadás és a világtól való visszavonulás keresztény erőnyeit, hanem az állam dicsőségét szolgáló polgári erőnyeket állítaná előtérbe.

Dewey — minden kísértés dacára — bizonyára más megfontolásból nem állt kötélnek, amikor tanítványai arra nógatták, dolgozná ki a társadalmi hit- és magatartásrendszer átszervezésének módszereit. Morton White a következőket írja:

*Dewey erre vonatkozó nézeteiben az a furcsa, hogy a filozófia legfőbb feladatát időnként egy politikai technika megalkotásában jelöli meg, más-
kor viszont kijelenti, hogy az a gondolkodás, amit a technika megkövetel —
hipotézisek fölállítása, általánosítás, célok rögzítése — merevségre és
zsarnokságra vezetne... Dewey óvatossága a lerögzített célkitűzéseket
illetően és ebből következő tartózkodása a társadalmi viselkedés céljainak
meghatározásától aligha mozdította elő a módszeres politikai tervezés
ügyét. Balra sodródó tanítványai kénytelenek voltak a marxi hagyomány-
hoz fordulni, amely többet ígért a politika merő módszertanánál.¹⁰*

Az egész „új tudomány” — és nemcsak a húszas-harmincas évek Ameri-
kája számára — Marx találta meg a legradikálisabb megoldást: a filozófia
eltörlését. Marx korán fölismerte, hogy a filozófiát Feuerbach ugyanazzal
a kritikával illette, mint a vallást. Marx úgy vélte, Feuerbach első jelentős
tette annak bizonyítása volt, hogy a filozófia nem más, mint a vallás
rendszerezése és kidolgozása a gondolkozás által. Következésképpen a
filozófia is az emberi elidegenülés egyik formája, s mint olyan, elítélendő.
Ne feledjük, hogy Feuerbach és Marx szerint a vallás onnan ered, hogy az
ember Istent ruházza föl mindazon tulajdonságokkal, amelyek lehetőség
szerint őt illetnék, ám amelyeket a földön uralkodó körülmények folytán
képtelen valóban magához ragadni. Feuerbach nagyjából beírta annak
megállapításával, hogy kortársai remélhetőleg észreveszik a helyzet rend-
ellenességét. Marx *megmagyarázta*, mi akadályoz bennünket az isteni
attribútumok visszaszerzésében, s *módszert adott* a dolog helyrehozata-
lára. Marx kijelentette: sikerült kiemelnie a filozófiát abból a tévedésből,
amelybe Hegelnek köszönhetően belekerült, s ezzel azt akarta mondani: a
megoldás nem a szellem szintjén keresendő, mint Hegel képzelte, hanem az
anyagi valóság szintjén; nem az egyénnek a világsszellemmel való
egyesülésében, hanem az anyagi világ társadalmilag megszervezett át-
alakításában.

Marxnál a tudomány praxissá (munkává) válik

Nos, ezt az átalakítást nevezi Marx munkának.¹¹ Ha azt akarjuk, hogy a munka ne legyen alapjában értelmetlen, tanította Marx, akkor a társadalom egész rendszerét meg kell változtatnunk, s a kívánt változás megtörténte után már tökéletesen hű képet fogunk kapni a természetről. Értelmünk ekkor már nem fog merő benyomásokra, vagyis a valóság osztályszemléleten, illúziókon és ködösítéseken átszűrt képére hagyatkozni, hanem a valóság fotografikus tökéletességű, abszolút hűséges lenyomatát fogja érzékelni. A vallást, a jogot, a művészetet — megannyi kísérlet a szomorú társadalmi valóság megszépítésére — a tudomány váltja föl, a tudomány, mely a világot a maga valóságában tükrözi, minden megítésvetés nélkül.

Marx szerint a világ egyfajta „filozófiátlan állapotban” leledzik — ezzel valójában „tudománytalant” akar mondani — mert a burzsoá-kapitalista ködösítések lehetetlenné tették a valódi megismerést. Ám az igazi filozófus dolga — folytatja Marx — nem egyszerűen az, hogy eloszlassa az illúziókat és új világmagyarázatot alkosson az adott tények alapján, hanem az, hogy magának a filozófiának az uralma alól szabadítsa föl a világot; pozitivistává, a tapasztalati tudomány emberévé kell válnia, aki nem a valóság képével, hanem magával a valósággal foglalkozik.¹²

Ez az alapvető valóság persze nem más, mint maga a természet, s amikor az ember cselekszik, tanítja Marx, akkor valójában nem az történik, hogy az ember valamiféle külső állásponttól hat a természetre, hanem inkább az, hogy a saját lényegének engedelmeskedik. Marx szerint az ember csupán annyiban teremt tárgyakat, amennyiben a tárgyi világ teremti őt, illetve azért, mert ő maga is a természet része. A kapitalizmus, amely a munkát a létfenntartás eszközzé silányította, s így az embert elidegenítette a munkától, tagadja az ember és a természet effajta egylényegűségét; a „természetes ember” teljes helyreállítása csak a kommunista társadalomban fog megvalósulni.

Erre a teljes helyreállításra kell irányulnia mindennek, s egyúttal mindent a

„munka” gyűjtőfogalma alá kell besorolni. Saint-Simon *Az iparosok kiskátiája* c. művében azt javasolta, hogy adjanak minden szellemi hatalmat a legkiválóbb tudósoknak és művészeknek, akik azután tudásukat az emberek szükségleteinek kielégítésére fogják fordítani. Lenin pedig az *Állam és forradalomban* kijelentette, hogy az irodalom nem maradhat a munkásosztály ügyétől független, egyéni tevékenység. Vesszen tehát a nem pártos irodalom! Az irodalomnak a módszeresen megszervezett, egységes pártmunka szerves részévé, a társadalom hatalmas, demokratikus gépezetének kicsiny fogaskerekévé kell válnia.

A diktatúra tehát korántsem csak a bolsevikok találmánya és korántsem csak a szovjet államban alkalmazott uralmi módszer, hanem a marxista elmélet lényegi velejárója. A totalitarizmus totális uralmat ír elő az ember fölött, az ember valamennyi gondolati, szellemi és technikai alkotó törekvése fölött. Mindezen tevékenységek megszervezése föltétlenül szükséges ahhoz, hogy az ember és a természet közvetlen kapcsolatát helyre lehessen állítani. Ehhez az eszményhez viszonyítva a jelenlegi civilizáció és a kizsákmányoláson alapuló minden más civilizáció is igencsak silány teljesítményt tud fölmutatni. Az intézményeket — az elidegenedés emlékműveit — le kell rombolni. Egyúttal a szellem és a gondolat valamennyi alkotása is a sülylesztőbe kerül mint megannyi illúzió, amellyel az emberiség sikertelenül igyekezett összetörni korántsem illuzórikus láncait. Egyes marxisták — például Trockij — szerint a politikai harcok szublimálódásával nagyobb tér nyílik „az egyéni vélemények és az egyéni ízlés” érvényesítésére, ami „többek között művészeti konstrukciók” létrejöttére vezet¹³; általában azonban mégis inkább az a vélemény uralkodik, hogy a mi fogalmaink szerinti szellemi tevékenységekre egyáltalán nem lesz szükség. Alexandre Kojève például azt írja, hogy a hegelianus marxista elmélet szerint a filozófusnak nem kell már a bölcsességet keresnie, hiszen a bölcsesség végre kézzelfoghatóvá lett. Cselekvés és elmélkedés egymásra talált; a történelem elérte célját.¹⁴

Úgy tűnik, egyfajta logikai láncreakció vezet az állam megszüntetésétől addig a pontig, ahol az ember valamennyi alkotó és gondolkodó tevékenysége föloldódik a munkában, illetve a marxisták által tudománynak

nevezett tevékenységben. Maga Kojève azt állítja, hogy a cselekvés és az elmélkedés közös nevezőre jutása után az ember akár öibe is tehetné a kezét, ha nem félné az unalomtól.^{14a} Bakunyin szerint az államnak ismét egyszerűen „társadalommá” kell válnia; az igazságosság követelményei szerint fenntartás nélkül föl kell oldódnia a társadalomban. A politikai viszonyokat társadalmi viszonyok fogják föl váltani, amelyek teljesen szabadon, törvényes kényszer nélkül és csupán a szükségletek és a természetes vonzalmak alapján jönnek létre. A tizedik Feuerbach-tézis kapcsán Tucker professzor megállapítja: „a szocializált emberiség az önmagukkal, egymással és az őket körülvevő antropológiai természettel összhangban élő egyének nem csupán osztály nélküli, hanem állam nélküli, törvény nélküli, család és vallás nélküli és általában minden struktúra nélküli közössége.”¹⁵

A filozófiai gondolkodás fölbomlása

Társadalmi értelemben az előbb vázolt körülmények között a gondolkodás képessége éppoly fölöslegessé válik, mint ahogyan biológiai értelemben beszélhetünk bizonyos szervek fölöslegessé válásáról. Trockij elragadtottan ecseteli, hogy az új társadalom embere a vendéglőkben és az iskolákban, sőt még a mosodákban is úgy fogja magába szívni a kultúrát, akár a „fehérjét és a napfényt”, míg az egyéni önzés az emberi nem tökéletesítésének medrébe terelődik. Ezzel szemben a marxista irodalom egésze a tökéletesedést a *problémamentes ember* megjelenéséhez kapcsolja, aki abszolút tudással rendelkezik és nem bűbelődik hiábavaló értékítéletekkel. A valódi, pozitív tudomány ott kezdődik, írta Marx *A német ideológiában*, ahol a spekuláció véget ér. A tudatról való üres fecsegés megszűnik, s helyét a valódi tudás foglalja el. Ahol a valóságról van szó, ott a filozófia mint önálló tevékenység elveszíti létének közegét.

A marxista filozófus voltaképpen saját működési területének, a filozófiai gondolkodásnak a megszüntetésén fáradozik. Elvileg minden lépésével annak az állapotnak az eljövételét kell szolgálnia, amelyben az emberiségnek már nem lesz szüksége a filozófiára, mint ahogy a párt utasítására a szovjet főnök is olyan regényeket kell írnia, amelyekben nyoma sincs a „haszon-

talán”, polgári érzelmeskedésnek. A marxista fölfogás szerint a legnagyobb filozófus alighanem az lenne, aki egyetlen mondattal végleg elsöpörne minden filozófiát; s ugyanez a mondat lenne egyszerismind ama eszményi tudománynak a nyitánya, amely gondolati folyamatok, hipotézisek és mentális kategóriák közvetítése nélkül láttatná velünk a valóságot.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy Marx csupán a saját korának kantianus idealizmusa ellen lázadt. Marx kifejezetten azt tanította, hogy az ember csak akkor mehet át ezen a csodálatos átalakuláson, ha — eltávolítván mindent, ami őt a valóságtól elszakíthatja — úgyszólván eggyé válik a természettel. Hegel számára az abszolút szellem az egyedüli valóság; tanítványa számára — aki Hegel rendszerét „talpra állította” — a természet jelentette a valóságot, a természet, amely könnyebben kezelhető, mint az abszolút szellem, s amely ennél fogva jobban megfelel egy olyan elmélet céljainak, amely a munkát és a tudományt teszi az emberi állapot értelmezése alapjának.

A kortárs marxista filozófusok írásai ékesen illusztrálják, miként lehet a természet a filozófia alappótléka. A hithű és a hitehagyott kommunista gondolkodók közötti választóvonalat akár a következő kérdésre adott válaszok alapján is meghúzhatnánk: „Létezik-e autentikus módon a filozófia?” Ez a kérdés ha lehet, még a huszadik kongresszus nagy leleplezéseinél, sőt a budapesti felkelésnél is többet foglalkoztatta a kommunista filozófusokat, és bátorságukat is jobban próbára tette; akik közülük a filozófiát választották, azok általában megváltak párttagságuktól.

A marxista gondolkozás szerint a természet és az emberi természet egy és ugyanaz. Az emberi természet csak a kizsákmányoló gazdasági rendszerek történelmi esetlegessége (a marxista „eredendő bűn”) folytán szakadt el a természettől, s ennek köszönhető, hogy a boldog egység pótlékaul nem maradt más, mint az emberi állapot fölötti elmélkedés önálló tevékenysége. Ámde van még egy megfelelés: a természet azonos az emberi társadalommal. Az egyén önmagában véve nem fontos, és nem lehet a történelmi eredmények mércéje. Valójában csak a közösségnek van történelme, létezése, lényegi értelemben csak a közösség esetében beszélhetünk a természettel

való együttműködésről. Ily módon a munkáosztály — később pedig a kommunista társadalom — a filozófia megszemélyesítése, pontosabban: a filozófia eltörlésének a megszemélyesítése. A munkáosztály nem csupán a történelem főszerepét játssza el, hanem a gondolkodás funkciójával is azonosná válik! „A kommunizmus a történelem rejtvényének megoldása!” — hangoztatta Marx diadalittasan.

E gondolkodás jellegzetessége az önmegsemmisítésre való törekvés, vagy ahogy a marxisták mondják: a „dialektikus tagadás”. Kétségtelen, hogy a filozófiának van egy föladata: mutassa meg az embert önmagának és árnyaltan bírálja azokat a körülményeket, amelyek között él, s amelyek miatt el van idegenedve. A filozófia végcélja azonban egészen más. Feladatát majd akkor teljesíti be, ha eljut saját tagadásához, azaz a cselekvésben meghaladja önmagát és átadja helyét a gyakorlati élet energiájának. Henri Lefebvre, a jeles marxista teoretikus írja, hogy a filozófia megvalósulásához a filozófiának meg kell tagadnia önmagát, mert ha őszinte, akkor arra törekszik, hogy valami mássá alakuljon át. Önmagában véve a leg-radikálisabb kritika sem több, mint az ember valódi láncainak szublimálása, s e szublimált láncok pusztán elméleti megsemmisítése.^{15a}

A munkáosztály, a filozófia szerepkörének örököse

A filozófiának mint a megismerés eszközének a sorsa elválaszthatatlan a történelmi osztályoktól, az osztályharctól és végső soron a proletariátustól, amelynek feladata, hogy pontot tegyen a történelem, s ezzel együtt a filozófia végére. Ilyen értelemben Lefebvre jogosan tekinti a filozófiát a kommunizmussal fölcserélhető fogalomnak. Lefebvre a lehető legmagasabb fokú társadalmi szervezettség felé tartó mozgásként és egyszersmind e mozgás tudataként határozza meg a kommunizmust. A kommunizmussal megszűnnek az emberi viszálykodások és véget ér az ember és a természet, a lét és a lényeg, a tárgyasulás és az önmegvalósítás, a szabadság és a szükségesség, az egyén és a közösség minden konfliktusa. A kommunizmus elméletileg és gyakorlatilag egyaránt megoldja mindezeket az elmentéket, és ennek tudatában is van. Lefebvre szerint tehát a kommuniz-

mus mint a filozófia megvalósulása a filozófiának, a filozófia problémáinak és mindezen problémák gyökereinek a megszüntetését jelenti. A filozófia a valóság világa lesz és megszűnik filozófia gyanánt létezni.

Marx és Engels írásaiban valósággal nyüzsgönek az efféle állítások. Hegel dialektikus módszerének értékelése után Marx *A tőkében* kijelenti, hogy saját módszere alapján az eszme nem más, mint maga az anyagi világ, amint az emberi értelemben tükröződik és gondolati alakzatokban jelenik meg. Ugyanez vonatkozik a filozófiai materializmusra, amely nem azért szűnik meg, mert materializmusként hamis, hanem azért, mert mint filozófia haszontalan. Maga a materializmus — mondja Lefebvre — az új antropológiának, azaz az emberi tudományok összességének a részévé válik. Lefebvre állítása szerint a totális ember fogalma szorosan összefügg a totális társadalom fogalmával, hiszen tartalmuk azonos: a „totális praxis”.

A „totális praxis” fogalma jelenik meg A. Bogdanov szovjet filozófus *tekológiájának*, „földtudományának” konklúziójaként is. Bogdanov három fokozatra tagolja a történelmet, amint azt Hegel — és implicit módon Marx is — tette.

A történelem harmadik főfokozata a kollektív önellátó gazdaság korszaka, amikor az egyéni életek egyetlen kolosszális egységben olvadnak össze, olyan egységben, amelynek részei között tökéletes harmónia uralkodik, s amelynek minden eleme szisztematikusan egyesül az egyetlen közös ellenség: a természet végtelen kiszámíthatatlansága ellen... Ehhez a harchoz nem is az ember, hanem az emberiség erejére van szükség, s magát az emberiséget csakis e nagyfeladat munkája hívja életre. Ezen a fokozaton az ideológia valamennyi formája, tehát a filozófia és a tudományok is a szervezés egyetlen, egyetlen tudományában olvadnak egybe.¹⁶

Mint azt már említettük, Bakunyin meggyőződése az volt, hogy a jövő társadalmában a politikai viszonyok föl fognak bomlani, s helyüket társadalmi kapcsolatok foglalják majd el. A politikai viszonyok ebben az összefüggésben azt jelentik, hogy a társadalom szisztematikus megszervezésének alapja a kizsákmányoló osztály érdekeinek megfelelő emberkép.

Ezt a rendszert fejezi ki és ennek céljait szolgálja nemcsak a rendőrség és a hadsereg, hanem a művészet, az irodalom és az egyházak is. A társadalmi kapcsolatok ezzel szemben azt jelentik, hogy mindennemű kormányzási rendszer megszűnik (ezt nevezi Tucker professzor „struktúra nélküli” közösségnek), és az emberek spontán módon, valódi szükségleteiknek megfelelően, s — Bakunyin kifejezésével — „természetes vonzalmaik” szerint alakítják ki egymás közötti kapcsolataikat. A társadalmi kapcsolatok marxista fölfogása szerint tehát a jövő társadalmában a filozófia azért válik fölöslegessé, mert az emberek közötti viszonyokat a természet — a domesztikált természet — határozza meg.

A teljesen kifejlődött kommunista társadalomban az emberek közötti viszonyok mindenki számára átláthatóak lesznek, s a társadalmi akarat az egyéni akaratok szervezett összességévé válik. Ez a társadalmi akarat nem a természeti erők véletlenszerű, az egyén akaratától független eredője lesz, hanem olyan társadalmi döntés, amely tudatos szervezésből fakad... Ebben a társadalomban lehetetlen lesz a lakosság többségére nézve káros és ártalmas jelenségeket tapasztalni.¹⁷

Az úgynevezett „marxista revizionizmus” a legkevésbé sem csökkentette a marxista filozófus elkötelezettségét saját diszciplínájának megszüntetése iránt. A revizionizmus nem ennek az ellentmondásnak a felismeréséből eredt (akiknek az ellentmondás szemet szűrt, azok — mint Pierre Fougeyrollas és Edgar Morin — egyszerűen hátat fordítottak a marxizmusnak), hanem abból, hogy Marx legtöbb jóslata nem igazolódott be. Az effajta jóslatok közé tartozott a termelő erők túlnyomó részének összpontosulása néhány szupertőkés kezében, valamint a dolgozó osztályok általános elszegényedése. Később a náci Németország elleni háború — „a kapitalista országok közötti polgárháború”, ahogy a kommunista írók nevezték — éppúgy nem váltotta be a nyugati tőkés hatalmak összeomlásához fűzött reményeket, mint ahogyan e hatalmak a Szovjetunió és a világkommunizmus csapásai alatt sem omlottak össze. A filozófiát ennél fogva föltétlenül módosítani kellett, hogy ha nem is a marxista doktrína gyakorlati alkalmatlanságát, de legalább a kommunizmus világméretű győzelmének késekedését meg lehessen magyarázni.

A „revizionista” irányzat szükségképpen eltávolodik az érett (közgazdász) Marx tanításaitól, és az ún. „korai (1844-es) kéziratok” fiatal Marxához tér vissza. Mint minden reformátor, a revizionisták is az eredethez akarnak visszatérni.

Maga a revizionizmus vagy merő verbalizmus, vagy pedig a hagyományos filozófia ellenes álláspont újrafölvétele. A revizionisták voltaképpen nem is Marxot vagy a marxista doktrína lényegét támadják, hanem korunk párt-funkcionáriusait, a tan hivatalos képviselőit. *Politikai* értelemben alkalmasint jótékony hatású mozgalomról van szó, amennyiben az uralkodó ortodoxia megosztására szolgál, méghozzá annak ellenére, hogy a párt a kommunista országok mindegyikében megmarad az igazság ama kútforrásának, amely nem hajlandó eltérni semmilyen antimarxista vagy nem marxista álláspontot. *Filozófiai* értelemben azonban a revizionizmus semmit sem változtat a lényegen. Nem változtat, mert bármi legyen is a marxista filozófus álláspontja a pártbürokráciával szemben, a legrosszabb, ami az eszébe juthat, legfeljebb az, hogy a kommunista társadalom építését némileg hátráltatta, „a személyi kultusz”, „bizonyos taktikai hibák”, „a pártellenes klikk”, vagy „a szocialista demokrácia” sztálini elfojtása. Olyan marxista filozófust a föld még nem hordott a hátán, aki hajlandó lett volna elismerni, hogy a „tan” megsemmisítő vereséget szenvedett. A lényeges kérdés nem az, hogy a kommunista társadalom már a közeljövőben megvalósul, vagy majd csak jóval később; a lényeg az, hogy egy szép napon a Marx által föltárt alapokon és az általa megjósolt okokból kifolyólag minden bizonynyal meg fog valósulni.

Jürgen Habermas keletnémet filozófus a kortárs marxista filozófia álláspontjának talán legjobb összegzését nyújtja:

A filozófia azzal kezdődik, hogy a gondolkodó elgondolkodik a saját helyzetén; következésképpen a közvetlenül érzékelhető elidegenedésből és ezen elidegenedés leküzdésének gyakorlati szükségességéből indul ki. Ezt a felismerést követi a filozófia öntudatra ébredésének szintje, ahol a filozófia éppen a megszüntetésre ítélt helyzet egyik megnyilvánulásának látja önmagát, s ettől fogva a gyakorlat általi kritikát teszi saját kritikai gyakor-

latának céljává. A filozófia ezen a szinten tisztában van azzal, hogy amennyiben saját immanens létezésének megvalósítására törekszik, úgy voltaképpen arra törekszik, hogy önmagát, mint filozófiát megszüntesse. Az effajta kritika elhagyja ... a kontempláció szintjét. Ekkor már nem téveszti meg saját önállóságának látszata, amely korábban azzal áltatta, hogy egyidejűleg lehetséges önmagát igazolni és megvalósítani.¹⁸

A kommunista filozófiának tehát a hagyományos filozófiától eltérően nem az a feladata, hogy állhatatosan kutassa az emberi élet értelmét, sem pedig az, hogy az ember állapotára és Istenhez való viszonyára reflektáljon. Ehelyett a kommunizmus filozófiája először is a munkásosztály (és az osztály nélküli társadalom) győzelmének az eszköze, másodsorban pedig az elidegenedés, az állam és végső soron a filozófia létezésének és megszüntetésének történelmi dokumentuma. Ennek alapján a kommunista filozófia bírálója joggal állíthatja, hogy az eszköznek tekintett filozófia esetében nem filozófiáról, hanem ideológiáról van szó, azaz, ahogy Engels definiálta az ideológiát egy Mehringnek írt levelében: „hamis tudatról”. A kommunista filozófia önmagát cáfolja és saját gondolati univerzumát semmisíti meg azáltal, hogy önmagát a gazdasági fejlődés adott lépcsőfokán érvényes, tűnő jelenségnek tekinti, helyét pedig az „osztályöntudatnak” kívánja átadni.¹⁹

MÁSODIK RÉSZ

5. AZ EMBERI NEM EGYSÉGE

Az eddigiek során egyre világosabban láttuk, hogy az utópizmus nem korlátozódik a politikai spekulációk területére, hanem teljes világképet alkot, amelyből törvényszerűen következik az utópia mint politikai konstrukció megjelenése. Az erkölcsi tökéletesség keresése egy szekularizált valláshoz vezet. Az isteneszme non plus ultrája: a keresztény vallás személyes Istenének eszméje mégsem hagyja nyugodni e szekularizált vallás híveit. Mivel azonban Istennek a világtól alapvetően különböző másságát mindenképpen tagadniok kell, rájönnek, hogy az egyetlen megoldás, ha Istent immanenssé teszik, azaz alapjában véve azonosnak tekintik a világgal, illetve az egyetlen tudatos lénnel, önmagának és környezetének „teremtőjével”: az emberrel.

Csak hogy az ember korántsem tökéletes: számos kirívó fogatkozása van. Az utópistának tehát mindenekelőtt azt kell megmagyaráznia, hogy ez idáig miért nem sikerült tökéletessé válnunk. Ezután következik annak kifejtése, hogy miképpen tudunk tökéletlenségeinken túllépni, ha egyéni képességeinket embertársainkkal egyesülve kibontakoztatjuk, fölerősítjük és megsokszorozzuk. Az utópista a lehetőség fölfedezésétől indítva az ember tényleges képességeit kivetíti a föltételezett jövőbe, s gondolatban végigjárja azt a biológiai és történelmi folyamatot, amelyek végpontján a kívánt jellemzők teljes vértetében új ember — vagy inkább: új emberiség — jelenik meg.

Az imént vázolt eljárást sokkal inkább nevezhetnénk az isteneszme durva leegyszerűsítésének és antropomorfizálásának, mintsem kifinomításának, ahogy a vallási utópisták szeretnék a dolgot beállítani. A kollektivistá eszmény nem valami fölünk fölbőző lény, hanem fölnagyított, vágybéli önarcképünk.¹ Erre az antropomorf istenre vonatkoztatva természetesen

érvényes Feuerbach kritikája: ez az isten valóban nem több, mint a tudástól, a hatalomtól és az esetlegességektől való függetlenség iránti vágyaink kivetítése.

Az előző fejezetben láttuk, hogy az utópizmus logikája szerint nemcsak a személyes és transzcendens Isten teológiájáról kell lemondanunk, hanem az Istentől függő s mégis a szabadság terhét hordozó ember filozófiájáról is. Az utópista szemében a teológia helyét a történelem és a tudomány foglalja el, vagy a kettő elegye egyfajta általános történelmi evolúcióelmélet formájában. Ez a tudomány arra lenne hivatva, hogy föltárja az ember istenné válásának föltételeit, s egyszerre volna leíró és normatív tudomány, hiszen egyrészt tudományosan rendszerezné a tárgyra vonatkozó adatokat, másrészt megfogalmazná a kívánt értékek ideális megközelítésének követelményrendszerét. A filozófia helyét is egyfajta általános antropológia foglalná el, amelyből minden bizonytalanság és minden spekuláció ki lenne zárva. Nem kellene többé Isten akaratát és saját lényünk gyökereit kutatni és értelmezni; a természet és a történelem figyelmes tanulmányozása bőségesen elegendő adatot szolgáltatna az emberiség sorsának meghatározásához. Ez voltaképpen már nem is volna „sors”, hiszen a sorsot külső tényezők határozzák meg; inkább nevezhetnénk a szuperemberiség létrehozatalához vezető tudatos, sőt tudományosan megtervezett királyi útnak. E királyi úton túl éppúgy nem lenne semmi, mint ahogy más, párhuzamos utak sem léteznének. A filozófia fölbomlása maga is azt bizonyítaná, hogy az emberiség gyermekkora véget ért, s a felnőttkor elérkezett.

Marx elismeréssel nyugtázta Feuerbach azon fölismerését, miszerint a filozófia is az elidegenedés egyik formája. Az utópista tökéletesen tisztában van a világ újjászervezésének akadályjaival. A legfőbb akadály Istennek, az emberi szabadság biztosítékának a létezése. Ennek az akadálynak a kiküszöbölésével kezdetét veszi az emberiség létének utolsó fázisa, amely éppúgy tekinthető az Istentől való szabadság korszakának, mint a szükségszerűség korának, hiszen a természet és a történelem az isteni tekintélyt immár fölülmúló abszolút határozottsággal diktálja az ember döntéseit és cselekedeteit. Az új antropológia két okból nem vet számot

azzal, hogy az embernek szabadságában állna szembeszegülnie ezekkel a diktátumokkal: egyrészt mert a természet nevében elhangzó parancsokról van szó; másrészt mivel maga az ember is a természet és a történelem részét képezi, nem marad semmilyen külső vonatkozási pont, amire nemet mondhatna.

Az utópista cél: az egybeforrt emberiség

Az előbb vázolt megfontolásoknak van egy fontos következménye. Az utópisták sohasem az egyénről beszélnek, hanem mindig és kizárólag csak az emberiségről. Gigantikus terveikkel csakis ezen a szinten tudnak előhozakodni. Az egyén, a csoport, az állam nem oszt, nem szoroz. Igaz, hogy az utópiába vezető képzeletbeli utazások általában egy elszigetelt közösséget szoktak bemutatni, ám ez a közösség valójában nem más, mint maga az emberiség; szó sincs történelmi hagyományokról, földrajzi vagy éghajlati sajátosságokról, amelyek az eszményi közösséget a többiektől különválasztanák. Épp ellenkezőleg: az effajta képzeletbeli utazások voltaképpen az olvasót is arra hívják, hogy minden további nélkül fogadja el az egyszer s mindenkorra érvényesnek nyilvánított törvényeket. Az újonnan jöttek az első pillanattól fogva „utópiabelivé” válhatnak; múltjuk éppoly lényegtelen, mint ahogy hajlamaik sem számítanak, hiszen az utópia határán átlépve lefoszlott róluk minden megkülönböztető jelleg, s maguk is egy színtelen, történelem nélküli, kiterjedés nélküli egzisztencia részesévé váltak.

Könyvünk hátralévő részét az utópia mint politikai konstrukció vizsgálatának szenteljük. Ehhez természetesen magát a „politika” fogalmát kell újraértelmeznünk, ha ez egyáltalán lehetséges. A politika szó gyöke a *polis*, a város, amelynek lakói az élet teljességében élnek. A politika az emberek és embercsoportok közötti sokrétű viszonyrendszerrel foglalkozik. A csoportok bizonyos hierarchiában rendeződnek el, emiatt feszültségek támadnak közöttük, s magában az egyénben is, aki egyszerre több csoport tagja, amelyek közül az állam csupán az egyik. A politika tehát éppoly sokrétű, mint maga az ember, akit Arisztotelész politikus lénynek nevezett.

Az utópia ezzel szemben meglehetősen szűkös fogalom, mivel polgárai csupán egyetlen csoporthoz: az államhoz, s egyetlen rendhez: a társadalom rendjéhez tartoznak. A világtól radikálisan különböző Istent azért kell Utópiából kirekeszteni, s helyébe azért kell egy immanens Istent állítani, mert Isten mindig mágnesként hat: az embert, legalábbis részben, magához kapcsolja. Ez megbontaná Utópia egységét. Ellenben: ha magát az emberiséget tekintjük isteninek, akkor Utópia egysége nem szenved csorbát.

Utópia elemzése tehát nem tekinthető politikai analízisnek, hanem inkább arra irányul, hogy miként érvényesül a kohézió elve az emberi közösségekben. A vizsgálódás tárgya szükségképpen egy gondolati konstrukció, illetve az, hogy e konstrukció elvileg milyen körülmények között valósulhatna meg, ha egyáltalán megvalósulna.

Kohézióra természetesen minden társadalomban szükség van. A kereszténység előtti társadalmak ezt gyakran úgy oldották meg, hogy vezetőiket isteni tulajdonságokkal ruházták föl, akik ily módon egyszerre váltak a polgári fegyelem és a vallási kultusz centrumává. A görög városállamok, Róma és az afrikai törzsek uralkodóit már nem tekintették istennek, ugyanakkor azonban e közösségek megszervezésének módja mégis egyszerre elégítette ki a közösséghez tartozók anyagi és szellemi szükségleteit: az uralkodó az államvallás főpapja — *pontifex maximus* — maradt. Egyedül a zsidó királyságnak, később pedig a keresztény államnak sikerült elválasztania egymástól a vallási és a világi hatalmat, bár elég nagy feszültségek és összeütközések árán: mindkét fél vég nélkül tudta sorakoztatni a saját felsőbbrendűségét igazoló érveket.

Az egyesült emberiség makacs ábrándja

A respublica christiana — e nemes törekvés az egység és összetartás helyreállítására — kérészetelű álomnak bizonyult. Másutt² már foglalkoztam az emberiség egyesítésére irányuló egyéb — s mindmáig folytatódó — erőfeszítésekkel, amelyek már nem a kereszténység elvein alapultak, hanem hol

egy államvalláson, hol az értelem és a tudomány egyetemességén, hol az ipari termelés globális szükségletein vagy egy mindenki számára elfogadhatónak vélt ideológián. Nos, e törekvések éppúgy csődöt mondtak, mint a keresztény köztársaság létrehozásának kísérlete. Az egységes emberiség gondolata mégis ellenállhatatlannak tűnik: mihelyst a régi tan kimegy a divatból, máris megjelenik az új, s hívei minden addigi eszmét és eredményt félretolva fennén hirdetik, hogy végre megtalálták az emberiség egységének régóta keresett kulcsát.

Érdekes, hogy az egység mintáját egészen a francia forradalomig a pogány világ szolgáltatta: a középkorban a keresztény köztársaság nyilvánvalóan katolikus ihletettsége dacára Róma egysége maradt az eszmény, s ez új hangsúlyt kapott a reneszánsz idején, amikor Machiavelli már csaknem nyíltan hirdette, hogy az antik Róma vallásához való visszatérés segítségével a fejedelem könnyebben helyreállíthatná az itáliai félsziget egységét.³ Rousseau elítélte a társadalmi berendezkedés keresztény dualizmusát (*A társadalmi szerződés*, IV. 8) és kijelentette, hogy a hatalom megosztása Isten és a császár közt — vagyis a „két kard” középkori doktrínája — rossz. Rousseau szerint ez a rossz akkor keletkezett, amikor Jézus egy szellemi országot alapított, elválasztván egymástól a teológiai és a politikai rendszert és kettéhasítván az államot.

A francia forradalom választóvonal volt az emberi egységtörekvések történetében. Bár a forradalmárok többsége, sőt a napóleoni birodalom is sok tekintetben az ókori Görögországról és Rómáról vette a mintát, Utópia mintaképét valójában már mégsem a múltban, hanem a jövőben keresték. Az utópikus gondolkodás — bárhol és bármikor jelenik meg — valamennyi elemében és törekvésében egyetlen, egységes egészet alkot; a különböző események közepette azonban időről időre új köntösben, új terminológiával, újideológiai eszközökkel jelenik meg. Tulajdonképpen nem is fogalmazunk pontosan, ha azt mondjuk, hogy a 19. századi utópisták hirtelen a múlttól a jövő felé fordultak; igazából az történt, hogy már nem volt szükségük a pogány Róma tekintélyes történelmi modelljére, mint a kereszténység ellenpontjára. Az új, teljesen világi állam és annak minden vallásos kötöttségtől mentes világi filozófiája használhatóbb mintákat és eszközöket

kínált, mint amelyeneket egy véglegesen lezárt történelmi korszak nyújthatott. A római vallás és állam annak idején egyébként is fejet hajtott a győzelmes kereszténység előtt.

Az egység már csak szervezés kérdése

Az emberiség jövőbeli egysége a 19. század elejétől mind hangosabban és hangosabban hirdetett vezérmotívumként jelenik meg. Mindinkább eluralkodik az a meggyőződés, hogy a történelem „utolsó korszaka” elérkezett: az emberiség felnőtté vált, Isten fogalmára nincs többé szüksége, és jogos tulajdonosként veheti birtokába mindazon attribútumokat, melyeket korábban Istennek tulajdonított. Ez az „utolsó korszak”, amelyről Joachim a Fiore a 12. század végén mint az idők teljességéről beszélt. A kalábriai apát rendszerében a „harmadik korszak” a szerzetesek kora, a Szentlélek és a szabadság eljövételének időszaka, melyben nem az írott törvény, hanem az örök evangélium — az Ó- és Újszövetség szellemi értelmezése — uralkodik. Hasonló kijelentésekkel találkozunk Teilhard de Chardin írásaiban. Van azonban egy lényeges eltérés: Joachim felfogása szerint az örök evangélium szellemi valóság, mely a kereszténnyé vált emberiséget egyetlen kegyes közösségben egyesíti. Ezzel szemben Teilhard számára az evangélium betetőzése az Omega Pont, az evolúció pólusa, a véglegesen centralizált világ érlelődésének végpontja, a Nooszféra végső önmagára hajlása (vö. *La Centrologie*, 18—19. old.). Ezt a folyamatot Teilhard „hominizációnak” nevezi, s a földi pszichizmus önmagára összpontosulásaként vagy egyszerűbben: „a tudatosság növekedéseként” definiálja. A sajátos szellemi evangélium (Joachim) és az érlelődés végpontja (Teilhard) valójában egy és ugyanaz, függetlenül attól, hogy az evolúció nyelvén beszélő Teilhard képtelen arra, hogy három — vagy akárhány — korszakot elkülönítsen egymástól. Ez egyébként — mint már említettük — Teilhard számára kifejezetten előnyös. Joachim ugyanis pontos kor meghatározásokat ad (a harmadik korszak 1260-ban, Joachim halála után mintegy 50 évvel kezdődött volna), így jövődöléseit egyértelműen meg lehet cáfolni; Teilhardot viszont nem lehet ilyen egyszerűen a szaván fogni. Ahelyett, hogy kereken megmondaná, hol tartunk a hominizáció folyamatában,

Teilhard csak annyit hajlandó nekünk elárulni, hogy „úton vagyunk” az Omega Pont felé.⁴ A hominizáció mindenestre nem zárult le a homo sapiensszel: Teilhard 1950-ben (*Az anyag szíve*) lelkesen üdvözölte a mind határozottabban egységesülő szerveződés ritmusában gyorsan emelkedő *kollektív gondolat* fantasztikus látványát.

A „szerveződés” korunk utópistáinak kulcsszava. A materialistának nem is kell több, hiszen ő a természet leigázásában, szeszélyességének, spontaneitásának, roppant lehetőségeinek szervezett kiaknázásában látja az emberiség célját. Ami Joachim a Fiore számára a negyedik korszak, az A. Bogdanov szovjet filozófus számára a történelem harmadik fő szakasza, az emberek minden igényét kielégítő kollektív gazdaság kora. Bogdanov szerint ebben a korszakban az egyéni életek összeolvadnak, s belőlük egyetlen kolosszális egység jön létre, amelynek részei csodálatos összhangban vannak egymással, s ami voltaképpen nem más, mint a legkülönbözőbb elemek szisztematikus egyesülése a természet végtelen spontaneitása elleni harcban. Ez a harc megköveteli minden emberi erőforrás egyesítését, s a tulajdonképpeni emberiség csak ennek során jön létre.

A vallásos utópista számára azonban a „szervezés” nyilvánvalóan nem lehet a kohézió elégséges alapelve. Isten nem pusztán szervezője az anyagnak és a természetnek, hanem teremtője is, akinek tulajdonságai azután át- meg átjárák a teremtést. A vallásos utópista ezért kötelezőnek érzi, hogy az olyan tulajdonságokat, mint a jóság, a szeretet és a harmónia, átvigye az emberiségre. Ennek következtében a jövő emberiségének leírására használt nyelvezet egyfelől szentimentális, másfelől tudományos kifejezések furcsa keveréke, amely az egyik pillanatban az értelem, a másik pillanatban a szív követésére buzdít.

Marx az emberiséget abba az eszményi állapotba kívánta eljuttatni, amelyben minden emberi törekvés valóra válhat. Ily módon soha többé nem kellene olyan ködösítésekhez folyamodni, mint a vallás, a művészet, vagy a filozófia. A Marx által utópistának tekintett szocialisták makacsul állították, hogy az ideális állapotokhoz az érzelmek kibontakoztatása is hozzátartozik. Saint-Simon — a legjózanabb közöttük — egyenesen a kereszténység

restaurálását javasolta, persze alapvetően új formában. A romantikus Schleiermacher az affinitásban vélte fölismerni a kollektív egység alapját. Általában azonban a saint-simonistáktól az anarchistákig valamennyien megegyeztek abban, hogy az eszményi állapot az érzelmek, az egyetemes harmónia iránti odaadás és csodálat kifejlődését is elősegítené. A *Le Producteur* — a saint-simonisták folyóirata — azt jósolta, hogy a föld egyetlen nép birtokában lesz, s ezt a népet az ipar, a tudomány és a gyöngédség fogja egybeforrasztani. Bakunyin is az egységet tartotta az emberi fejlődés céljának, s kijelentette, hogy az új szerveződésnek semmi más alapja nem lesz, mint a természetes emberi szükségletek, hajlamok és törekvések.⁵

Szeretet és tudomány az egység kötőanyaga

Ám a szeretet és az odaadás önmagában kevés. Az emberisten „teológiája” a vallásos misztikusok kifejezőmódjához hasonló csomagolásban jelenik meg. Ám a nyelv ezúttal nem a léleknek Istennel való egyesülését ünnepli, hanem arra szolgál, hogy az emberekben lelkesedést ébresszen egy önmagától bizony elég nehezen beinduló kollektív vállalkozás iránt. A rajongók körülállják a vállalkozás oltárát, s amit sem a józan értelem, sem a tapasztalat nem garantál, azt a remélt jutalmak idéztetésének kódében ráolvasással igyekeznek elérni. Tekintettel arra az irodalmi romantikára, amelynek légkörében az említett 19. századi szocialisták működtek, nem árt megemlíteni, hogy nyelvük nem föltétlenül volt romantikus vagy lírai. Saint-Simon, Comte, Proudhon és Bakunyin sok tekintetben épp olyan józan realista, jó szervező és jó tollú író volt, mint megannyi más utópista gondolkodó azok közül, akik egyébként politikai vagy tudományos területen jeleskedtek. Ez azonban a legkevésbé sem gátolta őket abban, hogy valahányszor egy bizonyos húr megpendült bennük, habozás nélkül Utópia nyelvén szólaljanak meg. Hamarosan tapasztalni fogjuk, hogy nyelvileg szinte semmi különbség sincs a középkori eretnekek, a 19. századi szocialisták és a 20. századi utópisták között — valamennyien az érzelmesség és a tudományosság furcsa, de az utópizmus számára igen alkalmas keveréknyelvét használják.

Mivel az emberiség óhajtott egybeforrását a szeretet és az odaadás csak részben garantálja, rá kell találni az effajta érzelmi kiadásokat a kívánt mederbe terelő törvényekre. Fourier meg volt győződve arról, hogy birtokába jutott nemcsak a kozmikus igazságnak, hanem annak a szociális igazságnak is, amely független a különböző népek és országok sajátosságaitól és épp olyan egyetemesen érvényes, mint a geometria vagy a fizika igazsága. Fourier így gondolkodott: amennyiben a mindenség egészen belül egység és összhang van, akkor a mindenség egyes alkotórészei között is egységet és összhangot kell tapasztalnunk. A társadalomnak be kell illeszkednie a világmindenség rendjébe, nem lehetnek attól független törvényei. Fourier ennek alapján írta, hogy „az emberiség sorsa ... akkor teljeseedik be, amikor az egész emberiség tudatára ébred elhivatottságának, amikor belép történelmének valódi és végső fázisába, amikor az emberi törekvéseket a mindenség harmóniája kapcsolja össze.”⁶

Az utópista általában az egyetemes szeretet szép és nemes voltának dicséretével kezdi. Egy idő múlva azonban rájön, hogy a szeretet csak akkor válhat egyetemessé, ha szabályozzák, ha előírják, mit és hogyan kell szeretni. Következik hát a szeretet megszervezése. Az utópista szövegekben oly gyakori feltételes mód egykettőre helyet ad a fölszólító módnak. Fourier nem kételkedett abban, hogy az emberiség lényege éppúgy a szeretet, mint ahogy a világmindenség alkotó elemeinek rendező elve sem más, mint szeretet, vagyis harmónia. Ám Fourier azt akarta, hogy ez a szeretet haladéktalanul jelenjen meg az emberiség egységével együtt. Elvégre az emberiségnek előbb-utóbb meg kell értenie elhivatásának mélyebb értelmét, el kell jutnia arra a szintre, ahol az értelem egybeolvad a szeretettel, s akkor minden ember tökéletes lesz, vagyis — mint Fichte mondta — minden ember „tökéletesen azonos” lesz. „Ha minden ember tökéletes lehetne, ha mindenki elérhetné legmagasabb rendű végcélját, akkor valamennyien azonosak lennének; valamennyien egyek lennének. A társadalom végcélja az, hogy minden ember egyesüljön, hogy a társadalom minden szóbjáöheto tagja ... gyakorlatilag ugyanazt akarja.”⁶

Ezen a ponton a *kohézió* — amely állítólag éppúgy következik a természetes affinitásból, mint a józan belátásból — átváltozik *egyformasággá*, sőt

összeolvadássá egy alaktalan tömegben. Szó sincs már az egyén védelméről és a természet vagy a politika megzabolázatlan, pusztító erőinek fenyegetéséről; annál inkább a társadalom védelméről az egyén szabadságával szemben. Kiderül, hogy a rosszat a vallás — különösen a keresztény vallás — idézte elő, mert kétpólusúvá tette az ember tudat- és érzésvilágát. Ha a szakadás csak az egyén szabadságának árán gyógyítható, akkor az egyén kára az emberiség nyeresége. Sőt: az emberi állapot minden szenvedése a szabadságból ered, a szabadság állapota pedig hasonlatos lesz a gyermekkor állapotához. A nagykorúság küszöbén az egyénnek le kell mondania szabadságáról, mert ez a lemondás biztosítja az emberiség szabadságát hivatásának betöltésére.

Ez tehát nagy vonalakban azon gondolkodók üzenete, akiket Talmon a 19. század profétáinak nevez.

(Ezek a gondolkodók) küldetesként vállalták magukra az élet egységének helyreállítását, ama egységét, amelyet szerintük az ember bukásáról, illetve a szellem és az anyag örök ellenségességéről szóló keresztény tanítás bonított meg... A messianisztikus gondolkodók diadalmasan jelentették ki... hogy az emberi szabadság együtt növekszik a társadalmi kohézióval... Úgy vélték, a társadalom valamennyi elemének teljes összhangjához szükséges feltételek a szemük előtt érlelődnek. Úgy vélték, küldetésükhöz tartozik, hogy embertársaikba lelket öntsenek, hogy tudatosítsák bennük: valamennyien egymindjobban elhatalmasodó, nagyszerű Egység megteremtését munkálják.⁷

Itt alighanem a rosszul fölfogott egység örült eszméjéről kellene beszélnünk. Az utópista ugyanis a művi egységet összetéveszti a valódival. Mindez abból a feltételezésből ered, hogy egy immanenssé vált Isten valamennyi energiája ezúttal — és a történelem folyamán először — egy világosan körülhatárolt célra koncentrálódik; lehullt a fátyol, mely az ember valódi rendeltetését oly sokáig eltakarta a szemünk elől, s mindaz a szenvedély és imádat, melyet eleddig Isten jussának tartottak, végre az emberiségre irányul. Minden ember összeforrásának nagyszerűségét a legerősebb kifejezés sem képes kellő erővel érzékeltetni. Teilhard szerint (*L'Avenir de*

l'homme vu par un paléontologiste) a szocializáció alacsonyabb szintjén az ember szabadsága még csökevényes. Az alapdöntés — az, hogy az ember egyén legyen — helyet fog adni az emberi tömeg közös választásának (vö. *La Grande Option*).

Ennyit a vallásos utópistákról. Alapjában véve azonban az agnosztikus utópisták esetében is ugyanerről van szó. *Caliban* című munkájában Renan hangot adott annak a véleményének, miszerint a meghatározatlan jövőben minden emberi lény egyetlen tudatközpontozatba fog tartozni, s ez ad majd értelmet valamennyi áldozatuknak. Renan szerint az istenség úgy fog kiemelkedni az emberiségből, ahogy az ember emelkedett ki az állatvilágból, az emberfölötti istenek pedig majd egyetlen istenné egyesülnek.

Ennek az istennek a leírására az utópisták egybeolvasztják a biológia, a vallás és a legkülönbözőbb tudományágak — például az elektronikus hírközlés — nyelvét. Ám ez ne tévesszen meg senkit: ez az isten nem más, mint maga az emberiség; ami pedig az emberiséget illeti, erről az amorfi, terjedőben lévő lényről csak igen homályos sejtéseink lehetnek. Ha pontosabban körül akarnánk határolni, az máris gyanús lenne, hiszen az összeolvadás leglényege éppen az állandó változás, terjedés. A határozott kijelentések a végtelen lehetőségek behatárolását jelentenék. Éppen ezért a pontos kérdésfeltevés, a világosabb megfogalmazás igénye is a jövő szabotálásának számít, hogy a jogos kételkedést ne is említsük. Mivel a jövőt az utópista víziók és jövődölések dacára köd borítja, arra a kérdésre, hogy „Honnan tudjuk, hogy így fog történni?”, az utópista ekképp válaszol: „Honnan tudjuk, hogy *nem* így fog történni?” Az utópista szemében a világ is, az emberiség is szüntelen bővül és gazdagodik, s ezáltal egyre csodálatosabbá válik. Következésképpen a logika és a tapasztalás bevett szabályaitól függetlenül bármi megtörténhet.

Az utópista gondolkodás kétségkívül irracionális; legfőbb igazsága: „minden egyenlő mindennel”. Az utópista számára ez nem pusztán politikai igazság a totális demokrácia igazsága, hanem mindenekelőtt ontológiai igazság (panteizmus). Az utópista beállítottság legjobb kritikáját a bámulatos

szabatossággal fogalmazó Chestertonnál találjuk, aki Annie Besant és a teozófia kapcsán a következőket írta:

Besant asszony az egyetemes Egyházat egyszerűen az egyetemes énnel azonosítja. E tanítás szerint valójában az összes ember egyetlen személyt alkot; az individualitásfalai, melyek az egyik embert a másiktól elválasztanák, igazából nem léteznek. Besant asszony voltaképpen nem azt mondja, hogy szeressem felebarátomat, hanem hogy legyek vele azonos.... A buddhista szellemiség és a keresztényszellemiség ég és föld távolságra van egymástól: a buddhista vagy a teozófus számára a személyiség az ember bukása, a keresztény számára viszont Isten szándéka, a teremtetés szeme leglényege.^{7a}

Teilhard Nooszférája

Az individualitás falainak lebontására különböző módszereket alkalmaznak, szellemieket és fizikaiakat egyaránt. Az utópista szerint korunk valamennyi mozgalma, találánya és jelensége ugyanabba az irányba mutat; saját erkölcsi törekvései és a tudomány evolúciója kölcsönösen segítik egymást. Az utópista úton-útfélen összefüggéseket vél fölfedezni és biztosra veszi, hogy a fejlődés előbb-utóbb a többieket is magával ragadja, s akkor majd valamennyien egyetértésre jutnak vele. Az egyéniség lebomlását — vagy ami ugyanazt jelenti: az egyéniségek egyesülését — az utópista szemszögéből nézve számos szellemi és fizikai előjel hirdeti, vagyis minden, ami körülöttünk történik. Ebben az összefüggésben jelentette ki Teilhard de Chardin (*Esquisse d'une dialectique de l'esprit*), hogy maga a Krisztus csak akkor lehet Alfa és Omega, ha emberi dimenziójának elvesztése nélkül azonossá válik a tér és az idő végtelenségével. Ez egyfajta végcél előrejelzését jelentené, ám Teilhard — jellegzetes utópista stílusban — a „kell” igét használja, vagyis az elvárás teljesülését nem csupán kívánatosnak, hanem egyenesen szükségszerűnek tartja. Úgy véli, a mindenséggel azonossá váló Krisztus és a szuperorganizmussá, kollektív gondolatgéppé váló emberiség egymás felé konvergál. Biztosra vehetjük, hogy az emberiség szuperevolúciója folyamatban van. Bár a konkrét részleteket illetően botorság lenne jóslásokba bocsátkozni, az átalakulás tengelyét meg tudjuk jelölni. Fajunk törekvése,

hogy rendszerré, valódi szuperorganizmussá váljon, amelyben az egyéni reflexek egyetlen egységes lelkületű gondolatban fognak önmagukat fölerősítve összekapaszkodni. Az emberiség a kollektív és magasabbrendű gondolkodás fázisa felé, a szocializálódás és együttgondolkodás kritikus pontja felé halad (vö. Henri de Lubac: *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*).

Nyilvánvaló, hogy a látomásokban tobzódó utópista fróktól nem várhatunk racionális kijelentéseket. Van egy pont, ahol az ember már nem tudja, voltaképpen miről is van szó: egy gépről, egy roppant méretű emberi lényről, egy fizikai értelemben egybenőtt csoportról — azaz emberi testhalmazról —, egy szuper-Krisztusról, vagy egy végtelenül kifinomult távközlési rendszerről. Ahogyan Teilhard Krisztusról beszél, az a Szent Szűz tejének tulajdonságairól vagy a szentek csodatévő képességeiről szóló középkori szövegeket juttatja az olvasó eszébe. Vannak azonban olyan utópista szerzők is, akik a tudat egybeforrása helyett a kommunikációs technikák társadalmi hatásait ecsetelik. Olaf Stapledon (*Az első és utolsó emberek*) és Haldane (*Az utolsó próféta*) olyan társadalmi szuperorganizmust ír le, amely telepátiás kapcsolatteremtés révén jön létre. A társadalmi egyetértést az élet minden pillanatában elektromos rezgések közvetítik, a közösség tagjainak viselkedését ily módon automatikusan a közérdek határozza meg. A szellemi szubsztancia növekedését Julius Huxley is a kommunikáció tökéletesedésének és a népesség növekedésének tulajdonítja: „Az emberiség, mint egységes egész, intenzívebb, összetettebb és egységesebb szellemi tevékenységet fog kifejteni, s ez vezeti fajunkat a haladás ösvényén a hominizáció mind magasabb szintjére”⁸. Huxley a továbbiakban — saját kifejezőkészségét és gondolatait a Teilhardéval keverve — kijelenti, hogy a föld kefalizációja már elkezdődött, azaz a föld úton van afelé, hogy agyvelővel rendelkezék; „az emberiség folyamatban lévő fejlődése, melynek során az emberiség egyetlen, közös nooszisztémával, közös gondolatállománnyal rendelkező pszichoszociális egységgé válik, nos a fejlődésnek ez a szakasza az evolúciós folyamatban a fej kialakulásának kezdetét jelenti.”⁹

Az emberiség „fej-kezdeményének” kialakulását illetően, Teilhard túlfü-

tött látomásai éppoly képtelenek és fölfoghatatlanok, mint Huxley csiszolatlan szóképei. A dolgot mégsem lehet annyival elintézni, hogy merő képzelgésnek nyilvánítjuk. Teilhard sok esetben beszél konkrét részletekről, bár a valóságtól ilyenkor is éppúgy elrugaszkodik, mint amikor általánosságokat fejtet. Példaként egy idézet: „a Nooszféra olyan zárt rendszert kezd alkotni, amelyben minden elem önmagában látja, érzi, kívánja a szenvedni el-ugyanazt, amit egyidejűleg a többi... Az összehangolt tudatok közössége azonos egy bizonyos fajta felsőbbrendű tudattal. A Földet nemcsak miriádnyi gondolat-szemcse borítja, hanem egyetlen gondolkodó takaróba burkolózik, míg végül funkcionálisan egyetlen, óriási, égitest-méretű Gondolat-Szemcsét nem alkot. Az egyedi gondolatok sokasága egy csoportba tömörül, és egyetlen egységes lelkületű Gondolat tevékenységében erősíti egymást.”¹⁰

Ezek után nem könnyű megérteni mire is gondolt Henry de Lubac, amikor jezsuita testvérének védelmében azt írta, hogy Teilhard mélységesen megveti a „szánalomra méltó millenaristákat”, akik — bármely ideológiát követnek — valamennyien egy új fantáziátlan aranykor közeledtét sejtik. Teilhard — folytatja de Lubac — leleplezi azokat a neohumanistákat, akik az emberi érlelődés nagy eszméjét összetévesztik e nyomorúságos álmokkal.¹¹

Az egyetértés kierőszakolása szovjet és kínai módra

De Lubac és Teilhard joggal marasztalja el az új aranykorra vonatkozó millenarista álmok „laposságát”. Tény, hogy valóban vannak olyan „szánalomra méltó millenaristák” — nem is kevesen —, akiknek merőben materiális szükségletek kielégítése, illetve groteszk vívmányok elérése lebeg a szeme előtt, s ez mindössze azt igazolja, hogy a világmindenség legyőzésére irányuló emberi törekvésnek is van olyan oldala, amit nem kell komolyan venni. Ám senkit se tévesszen meg az, hogy Teilhard, és vele egyetértésben de Lubac, megkülönböztetést tesz az ilyen lapos közhelyek és az emberi érlelődés egyszerű eszméje között. A megkülönböztetés művi, hiszen mindkét gondolat egyazon utópista szándékból fakad; a különbség csak

annyi, hogy a Teilhard-féle vallásos utópista nem elégszik meg azzal, hogy még a történelem kontextusán belül maradjon, ahol a kritika könnyebben utoléri; képeit egy biológiai, pszichobiológiai, sőt kozmikus jövőbe vetíti ki, vagyis tisztes távolságra mindennemű igazolás vagy cáfolat lehetőségétől. Teilhard valójában az általa joggal megvetett millenaristák közé tartozik. Vakmerő képei és asztrobiológiai várapozásai ellenére éppúgy fél az emberi szabadságtól, mint minden utópista, s célja, hogy e szabadságot megtervezett rend váltsa fel. Az emberi faj megrendszabályozására, akár a többiek, ő is a fajnemesítés igénybevételét javasolja:

Eddig kétségtelenül vaktában hagytuk nőnfajtánkat, nem gondoltunk arra, hogy milyen orvosi és erkölcsi tényezőkkel kell pótolnunk a természetes kiválasztódás nyers erőit, ha megszüntetjük őket. A következő évszázadok folyamánfeltétlen meg kell jelennie és ki kell fejlődnie valamiféle személyelvek szerinti, nemesen humánus eugenizmusnak.¹²

Teilhard írásaival azért kell behatóan foglalkoznunk, mert szerzőjük szándéka szerint az utópia teológiai igazolását szolgálják. Ám tévedés lenne azt hinni, hogy Teilhard elgondolásai az emberiség közelgő egybeolvadásáról, elválaszthatók volnának a totalitárius ideológiák és birodalmak utópiikus megnyilatkozásaitól. Teilhard csak annyiban más, hogy az ember problémáját — ahogy azt az utópista látja — fennkölt magaslatokra helyezi; terminológiája azonban — a régészet, a társadalomtudomány, a biológia, az asztronómia és egyfajta vulgáris teológia sajátos keveréke — lépten-nyomon lefordítható a kollektivizmus és a totalitárius politika nyelvére.

Léon Emery írja, hogy a szovjet állam nevében és politikájában semmi sincs, ami hivatalosan egy adott területre vonatkozna, illetve földrajzilag vagy történelmileg pontosan körülhatárolható lenne. Az új korszak történetesen a világ egy adott területén kezdődött, ám ehhez természetesen újabb és újabb szovjet államok csatlakoznak majd, létrejöttük rendjében. Az új társadalom határai tehát nincsenek megszabva; mindaddig ideiglenesek maradnak, amíg körül nem fogják az egész földkerekséget. Ugyanezt mondhatjuk a szovjet emberről is: amint kommunistának vallja magát,

máris megszabadult az elidegenedés örökségétől és betagoódott a munkások hatalmas közösségébe.¹³

V. Iljenkov szovjet író *Út* című regénye ugyanezt a gondolatot illusztrálja. A gondolkodás egyformaságának kapcsán, amelyet a történelemben először a szovjet társadalomnak sikerült megvalósítania, Iljenkov megállapítja, hogy az emberek azért szenvedtek évezredekken át, mert különféleképpen gondolkoztak. A szovjet emberek azonban végre megértik egymást, hiszen az élet lényeges dolgairól valamennyien ugyanúgy gondolkoznak. Erejük ideológiai egységükből fakad, s ily módon fölötté állnak a gondolkodás pluralizmusával megosztott összes többi népnek.

Ami a magánember természetes érzéseinek kiirtását, illetve kierőszakolt kollektív érzületekkel való helyettesítését illeti, ez idő szerint és nemcsak a hivatalos nyilatkozatokban, hanem a gyakorlatban is, a kínaiak mentek a legmesszebb. Ezt esetleg két oknak lehetne tulajdonítani: először is annak, hogy a kínaiak esetében kifejezetten szükség van a természetes individualizmus ellensúlyozására; másodsor pedig annak, hogy a kínaiak híres családhűsége erősen akadályozná a kommunista vezetők által előírt kollektív feladatok teljesítését. A nyilatkozatok, a kiáltványok és az állítólag hiteles személyes vallomások szövegéből mindenesetre az tűnik ki, hogy a kommunista hatalom hihetetlen könnyörtelenséggel törekszik akarátának érvényesítésére, az egyén teljes alámerítésére a kollektívumban, illetve a közösség maradéktalan egygyólvastására. A szerelem — vagy a másik emberhez való ragaszkodás bármilyen formája — sem lehet mentes a politikai vonatkozásoktól. Mi több, aki politikai indítékoktól függetlenül alakítja kapcsolatait és nem mutat érdeklődést a közösség iránt, az nem is szeret igazán. A helyes szocialista kritériumok alapjára helyezett szeretet esetében viszont még a szeretett személytől való elszakadás sem okoz fájdalmat.

A vörös Kína asszonyainak és leányainak szánt egyik képes magazin egy fiatal kommunista lány levelét közli. A lány barátját röviddel azelőtt a Tungking-tavi építkezésre osztották be. A levélíró a legkevésbé sem fájlalja barátja távozását, kifejezetten boldog, mert tudja, hogy az ő Lao Tongja is

részt vesz a kommunizmus építésének munkájában. Egy másik levél írója — bizonyos Csú asszony — arról számol be, amire fiait és menyeit szokta oktatni: a közösség mindennél fontosabb, a család mellékes; az ember legnagyobb gyönyörűsége az, hogy a pártnak engedelmeskedik, sőt még a szabad idejét is a pártnak szenteli. A cikk hangsúlyozza, hogy a közösség iránti szeretet és a kollektív termelésben való részvétel megköveteli a családi élet racionalizálását. A családi élet nem kielégítő megszervezése a termelés rovására megy.¹⁴

Utópia rendje és a szabadság rendje

Kétségtelen, hogy itt az egyén és a közösség viszonyának olyan természetellenes fölfogásáról van szó, amely csupán a végletesen életidegen elméknek vagy egy mérhetetlen hatalomvágytól fűtött, ezért a legcsekélyebb ellenállást sem tűrő embercsoportnak felelhet meg. Ebben a vonatkozásban mellébeszélés volna szerzetesrendekkel, fanatikus szektákkal, önfeláldozó elit közösségekkel vagy akár a japán kamikaze pilótákkal példálózni, hiszen az egyén mindezen esetekben *szabadon* áldozza föl részben vagy egészben a magánélethez vagy egyáltalán az élethez való jogát, és szabadon vállalja a fegyelmet és az áldozatot. Az utópista szerint ez a hajlandóság a közösségért való áldozatvállalásra (a „szocializáció”) nemcsak hogy minden emberi szívben ott rejlik, de — állítja többek között Teilhard — a történelem és a fejlődés előrehaladtával mindinkább természetessé és szükségessé válik. Végül szükségképpen rend lesz ott, ahol jelenleg zűrzavar uralkodik. A történelem zűrzavara: az emberek véletlenszerű döntései; a természeté: a mindenség nyers erői, amelyeket eddig még nem sikerült emberi ellenőrzés alá vonni. A leendő rend pedig abban nyilvánul majd meg, hogy minden ember ugyanazt gondolja, ugyanazt akarja és ugyanazt cselekszi.

Nos, az utópista elgondolásaival szemben a következő kérdéseket kellene föltennünk: Vajon a rend nem abban áll-e, hogy a különböző összetevők összhangban vannak, miközben egyáltalán nem veszítik el sajátos természetüket? Vajon az emberek közötti rend nem azt jelentené, hogy az emberek között összhang uralkodik, ám eközben mindegyikük megőrzi

egyéni természetét? Az emberek korántsem pusztán egy lehetséges rend absztrakt elemei; az ember gazdag, összetett, sokrétű valóság. Léteének minden rétege egyaránt értékes, és fontos, hogy e rétegek összhangban legyenek egymással. A rend szent-tamási koncepciója semmiképp sem egyeztethető össze azzal az utópista fölfogással, miszerint egyetlen rend létezik, amely történelmileg vagy biológiailag, vagy mindkét tekintetben szükségzerű, az egyén tehát nem teheti meg, hogy nemet mondjon rá. Szent Tamás szerint a rend mindazon kapcsolatok összessége, amelyek által a teremtmény saját természetének tökéletességét megvalósíthatja. Ha ezt az emberre vonatkoztatjuk, nem szabad megfélemedkeznünk az ember természetének összetettségéről; ennek következtében a rend is sokrétű. Az ember *társas* lény, tehát összhangban kell lennie a társadalommal; ugyanakkor azonban *értelmes* lény, tehát meg kell értenie a mindenséget, amelynek ő maga is része; végül pedig *teremtmény*, aki szükségképpen természetes célja: Isten felé törekszik.

Az utópista szemében mindez anarchiának és zűrzavarnak tűnik, mivel nem lát biztosítékot arra, hogy e különböző rendek százszázalékos hatékonysággal összehangolhatóak lennének. Föltételezése szerint az emberiség célja a kollektív tökéletesség, s ezt a célt nyilvánvalóan minden ember együttes erőfeszítésével lehet a legjobban és leggyorsabban elérni. Az emberi természet sokrétűségének, különböző rétegeinek összehangolásáról való fecsegéssel tehát csak az időt vesztegetnénk és összezavarnánk az utópista ragyogó elképzeléseit a világmindenség rendeltetéséről.

A gyakorlat szintjén — pontosabban: kiváltképpen a gyakorlat szintjén — a társadalom tökéletessé tételére irányuló utópista erőfeszítések minden esetben csúfos kudarccal végződnek. Bármilyen fontos, hogy a társadalom tagjai együttműködjenek egymással, az ellentétek létrejötte elkerülhetetlen. A korunkra jellemző árubőség legalább annyi összeütközést idéz elő az emberek között, mint az ellátás fogyatékosága az ipari forradalom előtti időkben. Charles Maurras jogosan állapította meg, hogy még az egyetemes jólét időszakában is ott lesz a jó és a rossz minőség dilemmája. Ha pedig összes elemi szükségletünket kielégítjük, új szükségletek keletkeznek, amelyeket ismét csak ki kell elégítenünk.¹⁵

Az utópista be akarja bizonyítani, hogy törekvései hasznosak és kivihetők. Ezért gondolja, hogy a bőség korszakában a tömegtársadalom a legmegfelelőbb társadalmi alakzat, ahol mindenki egyenlő, s mindenki csak a közösségre jóváhagyott célok megvalósításán fáradozik. Az anyagi javak elosztásának megfelelő megszervezésével — véli az utópista — nemcsak a személyes sűrűlődségek, hanem a nemzetek közötti háborúk is megszűnnek. Az ennek nyomán keletkező örök béke időszakában azután sor kerülhet a szabadidő, a művelődés, valamint az általános boldogság megszervezésére is. Ám a tapasztalat szerint a tömegtársadalmak jóval kegyetlenebbek és agresszívak az olyan társadalmaknál, amelyek vezető rétege (pl. egy oligarchia vagy arisztokrácia) kellő mértéktartást gyakorol, pusztán azért, hogy hatalmon tudjon maradni. A tömegtársadalmakat ezzel szemben még jobban elaljasítja a rájuk gyakorolt nyomás; mennél nagyobb az emberek közötti egyenlőség, annál kisebb az erkölcsi fegyelem és a felelősség hatásköre, s annál kirívóbb viselkedésük alapvető durvasága és gátlástalansága. A szüntelen buzdítás a kollektív hőstettek, a tömegek állandó haptákba állítása nem a pacifizmushoz, hanem a militarista lelkiület kialakulásához vezet. Még a leszerelést követelő pacifista csoportok is zordon hadakba rendeződve zengik vérgőzös csatakiáltásaikat: Hadat üzenünk a zsarnokoknak! Halál a háborús uszítókra!

Az emberiség totális egyesítését – ahogyan azt az utópisták elképzelik – csak úgy lehetne megvalósítani, ha a mesterséges célkitűzéseket mesterséges érzelmekkel társítanánk, ha a gyökerestől kiirtott természetes érzelmeket hamis érzelmekkel és hamis törekvésekkel váltanánk föl. Az utópista szerint az emberiség ragyogó kilátásai föltétlenül megérdemlik, hogy permanens lelkesedést tanúsítsunk irántuk. A hangos egyetértésben megnyilvánuló lelkesedés alapján véve nem más, mint az egység és a részvétel szüntelen bizonygatása.¹⁶ Ám az egység fanatikus erőltetése, mutat rá Lord Percy of Newcastle *The Heresy of Democracy* (A demokrácia herezise) című könyvében, tömeges erőszakot szül és együtt jár a megfélemlítés szentesítésével. Ez abból az alapvető igazságból fakad, hogy amelyik néptől elvárják, hogy szabadsága előfeltételeként mindenekelőtt egységét tanúsítsa, annak számára a lelkesedés lesz az állampolgár elsődleges kötelessége.

6. ÁTKELÉS UTÓPIÁBA

Az emberiség egybeforrásának hívei természetesen azt szeretnék, ha reményeik tüstént beteljesülnének. Vitathatatlan, hogy az emberiség úton van az egység irányában; a nehézségek a hogyannál kezdődnek. Minden utópista leghőbb vágya: megtalálni azt a rendszert, amelyben a jelenlegi szétagoltság megszűnne, s minden emberi és természeti erő egyesülne. Ezáltal mérhetetlenül közelebb kerülnénk az óhajtott egység eléréséhez, a rendszer lehengerlő eredményei pedig előbb-utóbb minden ellenállást elhallgattatnának.

Az utópisták célja mindig valami konkrét. A kívánt átalakulás csak egy bizonyos intézmény megszüntetésén, egy bizonyos magatartásmód általánossá tételén, vagy „az emberiség még egy utolsó, nagy erőfeszítésén” múlik. Érthető hát, hogy az átalakulás időszakát illető különböző elképzelések és jóslatok kidolgozása az utópista gondolkodók egyik legfőbb elfoglaltsága.

Az utópista hatalomvágy

Az utópista szemében az egyéni szabadság a legfőbb akadálya annak, hogy az emberiség minden lehetőségét kiteljesítse. Lehet, hogy nem ítéli el kifejezetten ezt a szabadságot, még az is lehet, hogy egyenesen magasztalja; erre mindaddig sor kerülhet, amíg az ember testi-lelki fölépítése révén biztosítottnak látszik, hogy az egyéni szabadságok a közös cél érdekében egybeforranak. Előbb-utóbb azonban mégiscsak választani kell szabadság és összetartás között, s ekkor az utópista az utóbbit választja, vagy azért, mert — mint Hilaire Belloc írja — „nem bírja elviselni az emberi és szervezeti kapcsolatok végtelen bonyolultságát, minden életerős társadalom természetesszínességét”, vagy pedig azért, mert egyfajta kozmikus kalandot

szán az emberiségnek. Az első esetben — ismét Belloc szavait idézve — „az a kilátás, hogy egy óriási hivatali rendszer az élet egész teljességét egyszerű sémákba gyömöszölheti... tökéletesen kielégíti (az utópista) szegényes képzeletét”; a másodikban az a látomás szállja meg, hogy a földgolyó valamennyi természeti és emberi potenciál egyesítésével egyetlen hatalmas generátorrá vált, mely készen áll más glóbuszok, bolygók, naprendszerek, sőt egyenesen Isten meghódítására. Bármilyen kicsinyes az első változat és bármilyen fantasztikus a másik, a kettő valójában egy tőről fakad. Végeredményben ugyanis mindkettőnek ugyanaz a célja: hatalmat szerezni a dolgok és az emberek fölött, azaz: istenné válni. H. G. Wells írja *Modern utópia* című könyvében:

A modern álmodó Utópiája egy lényeges vonatkozásban föltétlenül különbözik minden korábbi Utópiától... A korábbiak egytől-egyig tökéletes, statikus államok voltak — a boldogság egyszer s mindenkorra kivívtat egyensúlya a dolgokban rejlő nyugtalansággal és zűrzavarral szemben. A modern Utópia viszont nem statikus, hanem kinetikus, nem állandó, hanem reménytelen állapot, amely a fölemelkedés megannyi fázisában folytatódik.

Az utópista tehát tisztában van azzal, hogy az emberi szabadság veszélybe sodorja ezeket a terveket, hogy a dolgok menetét kiszámíthatatlanná s az embereket egymástól különbözővé teszi. Amennyiben ezt belátjuk, az is világossá válik, miért olyan fontos az utópista számára, hogy az emberiségtől elvegyék a szabadság eszközeit. Az utópiához vezető átmeneti időszak így nem más, mint az a folyamat, amelynek során a szabadság bizonyos eszközeit kivonják a forgalomból. Ezek az eszközök koronként változnak, s az utópista, mint korának gyermeke mindig azokra összpontosít, amelyeket a kollektív boldogságra nézve a legveszélyesebbeknek tart. A cél azonban, amit az utópista irodalom lapjain hol szenvedélyes lázzal, hol hideg logikával hirdetnek, végeredményben a szabadság valamennyi eszközének megsemmisítése.

A botránykövek: állam és magántulajdon

A dolgok gyakorlati rendjében az emberi szabadság megnyilvánulásának

eszköze mindenekelőtt az állam — általában az intézmények — és a magántulajdon. Az utópisták intézményellenességével egy későbbi fejezetben fogunk foglalkozni; e helyütt a magántulajdon és a pénz megszüntetésének folyamata érdekel bennünket. A tisztán gazdasági elemzéssel azonban mégsem érhetjük be, mégpedig azért nem, mert a magántulajdon fogalmát korántsem meríti ki az örökölt vagy szerzett javak birtoklása; a magántulajdon voltaképpen *a hatalomgyakorlás, illetve a hatalommal szembeni ellenállás eszköze*. A rendkívüli méretű vagyonok birtoklói könnyen uralmuk alá vonhatják azokat, akiknek kevesebb van; a tulajdon birtokosainak ezenfölül módjukban áll a nyomásnak ellenállni, vagy kifejezetten nyomást gyakorolni azokra, akik hathatós politikai eszközök fölött rendelkeznek. A magántulajdonnal tehát együtt jár a hatalom és a hatalmi viszonyok problémája is, míg a köztulajdon elvileg az egyensúly állapotát jelenítheti meg. A köztulajdon fönntartásának egyik módja valamely eszmény kollektív elfogadtatása, ami átmenetileg elfojthatja az egyének vágyát a tulajdon fölosztására; a másik mód: erőszakot alkalmazni az egyénnel szemben. Ez utóbbi módszer, mint arra a Platónt bíráló Arisztotelész rámutatott (*Politika*, 2. könyv), vagy elhanyagolja a köztulajdont, vagy éppen küzd érte; a magántulajdonra való törekvés viszont a természetes önszeretet és önvédelem egyik megnyilvánulása. Pontosan ez a fölismerés vezette Marxot is, amikor *A politikai gazdaságtan bírálatához* című könyvében kijelentette, hogy a tulajdon lényege a belőle származó jog mások irányításához, vagyis egyfajta alá- és fölérendeltségi viszony. Ennek alapján logikusnak tűnik azt állítani, hogy az ilyen viszonyok eltörlésének vagy legalábbis enyhítésének a legjobb módja: mindenki számára biztosítani a magántulajdont bizonyos mértékig. Ám az is éppolyan nyilvánvaló, hogy a marxisták pusztán a szavakon lovagolnak, amikor azt állítják, hogy a javak összességének állami vagy köztulajdonba vétele egyszer s mindenkorra megoldaná a hatalom és alávetettség problémáját; a csúsztatás itt abban az állításban rejlik, miszerint ez esetben nincs birtokos. Márpedig ez egyszerűen nem igaz, hiszen a birtokos az állam, azaz a tulajdon a legnagyobb társadalmi hatalom felügyelete alatt összpontosul, amely hatalmat senki sem ellenőrzi, és amelytől semmiféle engedményt nem lehet kicsikarni.²

A szocialisták általában a magántulajdon olyan formáit is elutasítják, mint

a részvénytulajdon. Strachey³ például képmutatón azzal érvel (képmutatón, hiszen ő eleve a magántulajdon ellen foglal állást), hogy a részvénytulajdon személytelensége ellentmond a magántulajdon Locke által hangoztatott lényegének. Alaptételünk azonban megcáfolja Strachey állítását: bár a legtöbb részvényes valóban sohasem látja azt a gyárat vagy üzletet, amelynek maga is résztulajdonosa, a vállalatvezetők, a bankok és a részvényesek képviselői mégsem cselekedhetnek a tulajdonjogok figyelembe vétele nélkül, vagyis a hatalom momentuma a részvénytulajdonban is megjelenik.

Ám a tulajdon nem csupán valamiféle nyers hatalomgyakorlást jelent, hanem annak a lehetőségét is magában foglalja, hogy az ember viszonylag szabadon fejtsse ki az önmagáról való gondoskodás, a tervezés és véghezvitel, az alkotás képességét. A katolikus egyház a *szubszidiaritás* elvében fogalmazza meg az emberi képességek és köteleességek szabad gyakorlásának lehetőségét. XI. Piusz⁴ és XXIII. János⁵ nyomatékosan hangsúlyozta az olyan társadalmi körülmények megteremtésének szükségességét, amelyek mindenki számára lehetővé teszik, hogy amikor önállóan és saját lehetőségeinek megfelelően képes dönteni és cselekedni, akkor ezt minden esetben valóban meg is tehesse. A szubszidiaritás elve tehát kimondja, hogy az egyéntől a családon, a csoporton és az intézményeken át az államig vezető hierarchikus rendben minden egyes alacsonyabb szintnek elidegeníthetetlen joga van arra, hogy a saját hatáskörébe tartozó döntéseket önállóan hozza meg; ennek megfelelően a fölülről történő beavatkozás mindaddig jogtalan, amíg vitathatatlanul be nem igazolódott, hogy az adott feladatot nem lehet alacsonyabb szinten megoldani. A szocialisták célkitűzése ezzel szemben az, hogy szép sorjában minden feladatot a legmagasabb szint, az állam vegyen át, aminek következtében valamennyi alacsonyabb szint megbénul és elsorvad; a társadalmat ez egy roppant méretű gyámhatósági intézetté változtatja, polgárait pedig a gyermekek szintjére helyezi.⁶

A magántulajdonhoz való jog és az elemi szabadságjogok közötti szoros összefüggés folytán természetes, hogy az utópisták sohasem győzték eleget kárhoztatni a magántulajdon, a szabad árucseré és a pénz létezését. Egyes második századi keresztények az isteni igazságosság téves fölfogására

építették a maguk egalitáriánus utópiáit, azt állítván, hogy „az egyenlőtlenséget és az igazságtalanságot csak az emberi törvények hozták létre, amikor bevezették a magántulajdont és megbontották a természetes törvényt”; a pelágiánusok pedig azt hirdették, hogy mivel az ember mindenét, amije van, csak kölcsön kapta Istentől, minden vagyont újraelosztás végett az egyháznak kell beszolgáltatni.

Ugyanez a helyzet a modern utópiákkal. Ikáriában, az Etienne Cabet (1840) által leírt kommunisztikus köztársaságban az odalátogató Lord Carisdall észreveszi, hogy senki sem vált jegyet sem a hajón, sem pedig a villamoson. Amikor e furcsa jelenség okát tudakolja, kiderül: minden az Uralkodóé — a mindenkiről gondoskodó szépséges és jóságos Köztársaságé. Edward Bellamy *Visszatekintés* című könyvében azt írja, hogy a 2000-ben élő emberek már nem fogják ismerni a pénzt, mert, magyarázza a szerző, a pénzre csak ott van szükség, ahol csereeszközként használják. De amikor az állam a javak egyetlen termelője és elosztója, a magánszemélyek közötti csere megszűnik. Bellamy az utópistákra jellemző módon a kereskedésnek már a gondolatától is iszonyodik, mivel az üzleti tevékenységet erkölcstelennek, a kölcsönös jóakarattal összeférhetetlennek és lényegében antiszociálisnak tartja. Bellamy a pénz megtakarítását sem engedélyezi; utópiájában az állam nem támogatja a takarékoskodást, polgárainak ugyanis nincsen szüksége tartalékra: az állam tökéletes biztonságot garantál mindenki számára. Magántartalékokra és magántőkére már csak azért sincs szükség, mert az állam az egyetlen befektető, korlátlanul rendelkezik az ország egész munkaerejével.

Utópia teoretikusai szükségképpen ellene vannak a pénznek és mindannak, amire a pénz szolgál (kereskedés, megtakarítás, befektetés). A pénz birtoklása ugyanis a választás lehetőségét adja az egyénnek, s ez fölborítja a központi tervezést. E gondolkozásmód jellegzetes példája J. K. Galbraith híres könyve, *A jóléti társadalom*. Galbraith tézise szerint a jóléti társadalom polgárai fölösleges dolgokra, státusszimbólumokra, ostoba luxuscikkekre költik a pénzüket, olyan hiábavalóságokra, mint pl. az autójukon ékeskedő szárnyak. E túrhetetlen állapot orvoslására Galbraith az egyéni vásárlóerő visszafogását javasolja. Az ennek következtében fölszabaduló anyagi

eszközöket a kormány kommunális beruházások, utak, iskolák, kórházak, művelődési központok stb. létesítésére fordíthatná. Más szóval: a magánszemély ostoba, megbízhatatlan és önző; a bölcs kormány 'ezzel szemben mindig a köz érdekében cselekszik, még akkor is, amikor azt írja elő polgárainak, hogy mit akarjanak.

A jóléti társadalom gazdasága jóval bonyolultabb követelményeket támaszt, mint egy hiánygazdaság. Morus Tamás Utópiájában nyoma sincs a Galbraith elemezte kollektív befektetési lehetőségeknek; Morusnál ehelyett nagy, közös tárházak gondoskodnak minden szükséglet kielégítéséről. A város négy kerületre oszlik, s mindegyiknek a középpontjában van egy piac, ahol mindent meg lehet kapni, ami csak az élethez szükséges. Minden családfő idehozza azt, amit családja megtermelt, amire pedig családjának szüksége van, azt egyszerűen hazaviszi. Bárki bármit elvihet anélkül, hogy fizetni kellene, mivel Utópiában senki sem követel magának többet, mint amire szüksége van. „Hiszen — teszi hozzá Morus lefegyverző, ám fölöttébb veszélyes naivsággal — aki tudja, hogy sosem fog hiányt szenvedni semmiben, az miért is kívánná magának a kelletnél többet?”

Egyelőre elég, ha világosan látjuk, miért kell az utópistáknak föltétlenül elítélniük a szabad vállalkozást, a magántulajdont és a pénzt: azért, mert mindezek csak gátat vetnek a roppant méretű, mindenható középponti irányítás útjába. Az effajta irányítás kétféleképpen juthat uralomra: a sokaság vagy önként adja át a hatalmat a keveseknek, vagy az utóbbiak maguk ragadják meg a hatalmat, ha másként nem megy, akár erőszakkal is. Saint-Simon az erőszak helyett inkább a meggyőzést választaná, mivel nevelésnek tartja azt föltételezni, hogy a tudományra valaha is zsarnokság épülhet.⁸ Saint-Simon úgy érezte, hogy az emberiség az ő koráig csupán elszigetelt, egyéni erőfeszítéseket tett a természet legyőzésére. Ráadásul az energia egy része pusztításra fecsérlődött, mivel az emberek egyik része minden erejével a többiek leigázására törekedett, a többiek pedig az erőszakkal szembeni ellenállásban emésztették föl erejük legjavát. Ám az emberi nem a legcivilizáltabb országokban e roppant energiapazarlás ellenére is a jólét és virágzás igen magas fokára emelkedett. Minő magasságokba juthatna az ember — ábrándozott Saint-Simon — ha

megszűnne az energiapocsékolás, ha az emberek és nemzetek egymás leigázása helyett az egység megteremtésére törekednének!⁹

Úgy tűnik, Saint-Simonnak eszébe sem jutott az a lehetőség, hogy a maga körül látott figyelemreméltó virágzást a szabad vállalkozás egyenes következményének tulajdonítsa, vagy hogy amit ő „pazarlásnak” minősített, alkalmasint eleve hozzátartozna minden emberi vállalkozáshoz. Ifjabb kortársától, Tocqueville-től eltérően Saint-Simon arra sem gondolt, hogy az új rendszer esetleg „minden nemzeten belül egy-egy külön nemzetet” hozhat majd létre, amely „roppant gyámhatóság módjára” uralkodik a többiek fölött, „gondoskodik szükségleteikről, irányítja az ipart, szabályozza a tulajdon öröklését és fölosztja az örökölt tulajdont”, végeredményben pedig „a gondolkodás és az élet minden nyűgjétől megkíméli őket.”¹⁰

Saint-Simon úgy vélte, az általános jólét rendszerének megteremtése megszüntetné az emberek közötti hatalmi viszonyokat; nem vette észre azonban, hogy ezzel voltaképpen azt a téveszmét fogadja el, miszerint az állami tulajdont senki sem birtokolja. Ezt a feltevést Strachey-nél is megtaláljuk:

Korunk demokráciája nem más, mint a hatalom egyenletes elosztása a társadalom egészén belül. A hatalom egyenletes elosztásának következetes továbbvitele pedig végső soron a hatalom megszüntetésének irányába mutat. Ugyanis ha mindenki egyenlő mértékben részesedik a hatalomból, akkor senkinek sincs hatalma a másik ember fölött. Ez számunkra természetesen még igen távoli eszmény: a tökéletes szabadságban való tökéletes együttműködés eszménye.”¹¹

Korábban már szoltunk arról az utópista rendszerek lényegéből fakadó föltételezésről, miszerint az utópista álmok valóra válhatnak, ha az erkölcsi fölismerések lépést tartanak a történelem erőivel, és ha az emberek közötti különbségeket meg lehetne szüntetni. Marx rendszerét annyiban különbnek kell tekintenünk a többinél, amennyiben Marx kimutatott egy mechanizmust, amellyel az átmenet előidézhető, jóslatait pedig olyan korábbi átmenetek történeti elemzésére alapozta, amelyeknek esetében

ugyanaz a mechanizmus működött. Mindazonáltal ez még mindig nem igazolja a marxizmus igényét a tudományosságra.

Az átmenet időszaka Marx értelmezése szerint

Wells állítása a modern utópia kinetikus természetéről különösen érvényes a marxizmus esetében. Marx ugyanis határozottan állította, hogy a történelem nem más, mint az emberi természet — azaz: a társadalmi viszonyok — folyamatos átalakulása. Mivel a mindig változó társadalmi viszonyokat a termelőerők hozzák létre, a termelőerők fejlődésével a társadalmi viszonyoknak is változniuk kell. Az osztályok létezése csak a termelékenység alacsonyabb szintjén indokolt. Ma már azonban, állította Marx, a termelőerők fejlettsége lehetővé teszi, hogy a nagy többség érdekében létrehozzák a nagy többség diktatúráját. A kapitalista társadalomból a forradalmi átalakulás időszaka vezet át a kommunista társadalomba, s ennek felel meg az a politikai átmenet, amelyben az állam kizárólagos funkciója, hogy a proletariátus forradalmi diktatúrája legyen.

Az osztályharc és a proletárdiktatúra szükségességében valamennyi Marx-tanítvány egyetért, még akkor is, ha egyebekben módosították mesterük eredeti tanítását. Még a KKP KB tizedik, 1962. szeptember 28-i plenáris üléséről kiadott közlemény is azt hangoztatja, hogy a proletárforradalom és a proletárdiktatúra időszakát az osztályharc jellemzi, s ez az osztályharc a kapitalizmusból a kommunizmusba való történelmi átmenet végéig akár évtizedekig, vagy még tovább folytatódni fog.

Marx elképzelése az volt, hogy az átmenet az egész munkásosztály fegyveres fölkelésével kezdődik, amely megdönti a burzsoá államot: a rendőrséget, a hadsereget és a kormányt. A párizsi kommün eseményeit elemezve Marx kijelentette, hogy amikor a társadalom többsége legyőzte elnyomóit, akkor már nincs többé szükség hivatásos erőszakszervezetekre. Amint az állam funkcióinak gyakorlását a társadalom túlnyomó többsége veszi a kezébe, az államhatalomra egyre kevésbé van szükség: az állam elhalása máris

elkezdődött. Lenin *Állam és forradalom* című könyve e gondolatmenet nyomán további következtetéseket von le a párizsi kommun tapasztalataiból.

Az új államhatalom funkcióinak végrehajtása olyan egyszerű lesz, a tisztviselők fizetése pedig olyan szerény (Marx megjegyezte, hogy a kommun egyetlen tisztviselője sem kapott egy átlagos munkás bérénel többet), hogy a négy számtani alapművelet birtokában bárki elláthatja majd mindezeket a feladatokat. Következésképpen az állami tisztviselők fölcserélhetők lesznek, és ki lesz zárva, hogy különös előjogokat élvező hivatalnokrétegé váljanak.

Ezzel a lépéssel az állam megszűnik a szó szoros értelmében vett állam lenni. Egyik, Bebelhez írt levelében Engels kifejtette, hogy a szocialista rendszer létrejöttével az állam föloszlatja önmagát és elhal. Lenin rámutat, hogy ezen a ponton a marxista és az anarchista ugyanarra törekszik, majd pedig azt vizsgálja: miképpen fog a marxista eljárni. Nos, úgy, hogy az állam mint erőszakszervezet valamennyi eszközét a korábbi elnyomók ellen fordítja. A proletariátus által meghódított állam új, átmeneti célja a burzsoázia elfojtása lesz.

Azóta eltelt néhány évtized, s ma már abban a korszakban élünk, amikor a kommunisták, ha elméletben nem is, de legalább a gyakorlatban hajlandók engedményeket tenni. Az átmeneti időszak leírása során immár szelídebb hűrokat pengetnek. Az átmenet megvalósításának legfőbb eszköze: minden alkalmat megragadni a forradalmi, demokratikus, haladó erőkkel való együttműködésre. Henri Lefebvre az általában vett „baloldalnak” azt ajánlja, hogy inkább a demokrácia elmélyítésére törekedjék, mintsem a demokrácia fölszámolására. A szocializmussal s következésképpen a kommunizmussal való szembehelyezkedés a baloldaliság lényegének megtagadását jelentené. A „baloldal” szerepe — magyarázza Lefebvre — biztosítani, hogy az átmenet a szocializmushoz és a kommunizmushoz lehetőleg rombolás és erőszak nélkül történjék. A szocialistákkal vagy a kommunistákkal való nézeteltérések csak az átmeneti időszak ütemét és módosait érinthetik, a mozgalom rövid vagy hosszú távú céljait azonban lényegében nem befolyásolhatják.¹²

A jóléti állam mint átmenet Utópiába

A szocializmushoz vezető átmenet valóban forradalmi eleme, amely Marxnál és Leninnél megtalálható, Lefebvre-nél már igencsak fölhígult. E fölhígulást a központosított jóléti állam létrejötte idézte elő, amelyet eleve arra szántak, hogy kifogja a szelet a forradalom vitorlájából. Fölvetődik a kérdés: vajon a jóléti állam magának a forradalmi eszmének a megszelídítése és szervezett megvalósítása, vagy csak az emberi magatartásformák előkészítése a forradalom utáni világra? Tény, hogy a polgárok életét teljes mértékben meghatározó, előíró állam gondolata a huszadik század második felében nagyjából elfogadottá vált. Bármennyi elvont és egészében érdektelen szószaporítás folyik is még arról, amit Lefebvre az átmenet „ütemének és módozatainak” nevez, az utóbbi évtizedek vitái valójában már csak arról szólnak, hogy vajon az egybeforrt emberiség létrejöttéhez vezető utolsó felvonás az állam, a faj, az ideológiai birodalom vagy a világkormány vezénylete alatt fog-e végbemenni? Hogy ezek közül melyik kerül túlsúlyba, az nem sokat változtat a lényegen: a mechanizmus a helyén van; napról-napra születnek a célnak megfelelő apró, konkrét döntések; már csak az elmélet vonalán kell egyet-mást tisztázni.

Chauncey Thomas *A kristálygomb* (The Crystal Button) című utópikus regénye már 1891-ben érzékletesen ábrázolta az egész folyamat irányát. A történet a Béke 4872. évében játszódik (1372 évvel a keresztény időszámítás 3500. esztendeje után). A regény szereplői úgy beszélnek a 19. század végéről, mint valami történelem előtti időszakról, amelyben azért már érezni lehetett az új idők előszelét. A Professzor a következőket mondja Paul Prognosis-nak, a jövőről álmodó amerikainak:

Már az önök korában is a jövőre utaló jelek egyike volt az, hogy a kisvállalkozások beolvadtak a nagyobb vállalatokba, azok pedig óriási monopóliumokba tömörültek. Lassú, békés lépésekkel ez a mozgás mindaddig folytatódott, míg a leginkább közérdekű vállalkozások, a hírközlés, a közlekedés, az életbiztosítás és a tűzkár elleni biztosítás az államtulajdonába nem kerültek. A földkérdés is ugyanígy nyert megoldást.

A Chauncey Thomas által érzékelt tendencia azóta mérhetetlenül fölerősödött. A jóléti államelfogadott tény; a világon két ideológiai birodalom uralkodik; a jóléti állam és az ideológiai birodalmak közötti hasonlóság pedig egyre inkább növekszik, mind az alkalmazott technikák, mind pedig bizonyos alapelvek tekintetében. A világkormányzat még mindig csak távoli eszménykép, ám számos tekintélyes államférfi mint határozott lehetőséget emlegeti.¹³ A maga módján Hitler is úgy gondolta, hogy az államoknál nagyobb egységek fognak kialakulni, s hogy az átmenet a hozzá hasonló politikai lángelmék rátermetségét igényli. Herman Rauschningnak a következőket mondta:

A nemzet fogalma értelmét veszítette. Meg kell szabadulnunk ettől a hamis fogalomtól, föl kell cserélnünk a faj fogalmával. Az új rend elképzelhetetlen a történelmi múlttal rendelkező népek nemzetállami határai között, csak a faj keretei közt valósítható meg, amely túllépi ezeket a határokat... Teljesen tisztában vagyok azzal, hogy a „faj” tudományos értelemben nem létezik. Ám állattenyésztőként ön, mégsem boldogul a faj fogalma nélkül. Nekem, a politikusnak pedig olyan fogalomra van szükségem, amelynek révén az eddig történelmi alapon fönnálló rendet föl lehet számolni, hogy helyette egy teljesen új és történelemellenes rendet teremtsünk, s annak szellemi alapok adjunk.¹⁴

Mussolini nem volt ennyire ködös és romantikus, és őrá még a római állameszme hatott. Az olasz diktátor szerint az embereket minőségileg kell nézni, következésképpen néhány, vagy akár egyetlen ember akarata az egész társadalmat képviselheti. Ebből a szempontból a döntés joga nem az egyén, hanem az állam kezében van, mivel az állam egyenlő az államat alkotó polgárok összességével, az állam formálódása pedig az állampolgárok tömegtudatának formálódásával. Ezért van a fasiszmusnak szüksége a pártra, ezért van szüksége a propaganda és a nevelés valamennyi eszközére: a Duce gondolatát és akaratát a tömegek gondolatává és akaratává kell tenni (vö. *The Encyclopedia Italiana*, XIV. kötet). Nyilvánvaló, hogy Mussolini — akinek olvasottsága néhány hírhedten doktriner szocialista írásaira korlátozódott — egymással összeegyeztethetetlen fogalmakkal küszködött: tömegek és egyéni jogok („miután a fasiszta állam megszervezte a nemzetet,

bőséges mozgásteret hagy az egyénnek”), párt és abszolút vezér. A huszadik századi utópista vezérgondolat mindenesetre nála sem hiányzik: az egyénnek csak akkor van értéke, ha egységbe forr a többiekkel. „A fasiszta számára — írja Mussolini — az állam minden, s az államon kívül semmiféle szellemi vagy emberi dolog nem létezik, nemhogy értékkel bírma... A fasiszta állam — valamennyi érték egyesítése és szintézise — a nemzet életének egészét értelmezi, fejleszti és potencializálja.”

A nevelés szerepe az átmenet során

Bármilyen világrengető eseményként írják le az utópiába vezető átmenetet az utópista szerzők, a cél elérésében a nevelésnek mindenképpen döntő szerepet szánnak. Ez érthető, hiszen minden egyes új nemzedék új lehetőségek ígérését jelenti. Az utópista nem hisz az emberi természet állandóságában; ellenkező esetben aligha remélhetné, hogy az egymást váltó nemzedékek sorozatát valaha is megszakíthatja valami radikálisan új; azon fölül pedig tudná, hogy minden nemzedék végigjárja az utat a gyermekkor ábrándjaitól az öregkor belenyugvásáig, s bármilyen új az, amit az élet sodrában alkot, mégis mindig visszaidéz valamit a múltból. Ha az emberi természet nem volna állandó, aligha beszélhetnénk civilizációról, a múlt leckéjéből való okulásról, vagy a régmúlt korok üzenetéről.

Az utópista mégsem szűnik meg arra törekedni, hogy létrehozza azt a nevelési rendszert, amely nemcsak a kortársak életét, hanem minden további nemzedék életét is egészen megváltoztatja. Ennek az utópisták által oly szenvedélyesen kedvelt nevelési rendszernek egyik alapföltétele a gyermekek elkülönítése szüleiktől. Az itt megnyilvánuló következetlenségen egyébként csak csodálkozni lehet. Tegyük föl, hogy erre csak egyszer van szükség, amikor megtörténik a régi és az új közötti nagy szakadás; ámde amennyiben az eredmény — mármint az új nemzedék — megbízható az utópikus kohézió szempontjából, akkor a jövő szülőire rá lehetne bízni, hogy ivadékaikat ama új szellemben neveljék föl, amelyben ők maguk is nevelődtek. Az utópista elárulja magát, mert szíve mélyén ő is tudja, hogy a régi Ádám az új nevelési rendszer ellenére is ott bújkál a szülőkhöz, azaz

a felnőttekben. Ez pedig nyilvánvalóan azt jelenti, hogy az utópia megvalósíthatatlan: az emberek egybeforrasztásának művét újra meg újra, nemzedékről nemzedékre meg kell ismételni.

Maradjunk talán egyszerűen annyiban, hogy az utópisták a fiatalokkal szeretnek foglalkozni. Az öregeket már Platón eszményi államában is kizavarták a mezőre. Az emigráns francia kommunisták (London, 1840) kijelentették, hogy az ötéves gyermekeket az új társadalomban el kell venni a szüleiktől, akik a maguk ellentmondásos, heterogén eszméinek továbbadásával csak az önzést nevelnék ki gyermekeikben. Más szóval: gondoskodni kell arról, hogy a gyermekek a lehető leghomogénabbak legyenek, s ennek érdekében nem az embereket széttagoló vallás, hanem az emberi testvériség érzetében — s mellesleg: az ancien régime-et dicsérő könyvektől tisztes távolságban — kell őket fölnevelni. Cabet Ikáriájában a gyermekek a családi otthonban maradhatnak, ám a szülőknek mindenképpen tartózkodniuk kell attól, hogy gyermekeiknek is továbbadják azokat a tévedéseket, téveszméket és előítéleteket, amelyeket valamikor szolgák és műveletlen parasztok oltottak beléjük.

Az utópia megvalósítására tett kísérletek során is kiderült (pl. a New York állambeli Oneidában), hogy a családi kapcsolatok ellenőrzése elengedhetetlen, hiszen az ilyen kapcsolatok bensőségessége aláaknázhatja a társadalmi összetartást. Hutter követőinek esetében a család volt az a csatorna, amelyen át a kapitalizmus beszívárgott a közösségbe. Oneida perfekcionista ezt a veszélyt a bensőséges kapcsolódások kialakulásának megakadályozásával igyekeztek ellensúlyozni.

Azon, hogy számos modern utópista olyan nagyra tartja a zen tanításait, nem szabad meglepődnünk. A satori — a „fölébredés” — eléréséhez G. Renondeau szerint egyrészt szakítani kell mindennel, ami az embert a világhoz köti; másrészt olyan elvont problémákra kell koncentrálni, amelyek segítenek elszakadni az élet megszokott rendjétől és a logika szabályaitól. Végül soron mindez arra irányul, hogy az ember megszabaduljon mindazon pedagógiai, filozófiai és vallási elvektől, amelyeket gyermekkorától fogva megtanult.

Amikor a gyermeket sikerült kiszakítani a családból, a családot pedig sikerült fölbomlasztani, megkezdődhet az új ember létrehozásának munkája. Az első dolog természetesen az új tantárgyak bevezetése. Louis Sebastien Mercier utópista művében, amely *Emlékiratok a 2500-as esztendőből* címmel Párizsban jelent meg 1770-ben, amikor az utazó megkérdezi ka-lauszától, hogy vajon a gyerekek tanulnak-e görögöt és latint, azt a választ kapja, hogy a gyerekeknek ezeknél fontosabb tanulnivalóik vannak. Hajdanában a holt nyelveket minden tudomány forrásának képzelték, ám az effajta iskolázás révén a gyermekek semmit sem tanultak a saját kortársaikról. Az új társadalom gyermekei az ország nyelvét tanulják, sőt azt saját ízlésük szerint akár módosíthatják is, hiszen nem nyelvészekre van szükség, hanem olyan emberekre, akik saját gondolataikat szabatosan ki tudják fejezni. A történelem tanítását pedig nem szabad túlzásba vinni, hiszen a történelem, amelynek minden lapja a múlt bűneivel és ostobaságaival van teleírva, nem egyéb, mint az emberiség szégyene.

Az új tantárgyakon túl új módszereket is kidolgoznak. Cabet Ikáriájában minden gyermek annyit tanul, amennyit csak bír, s olyan módszerrel tanítanak, amellyel minden tantárgy könnyen, gyorsan és élvezetesen elsajátítható. A tanórák mindegyike játék, s minden játék tanulás. A Bizottság tagjai minden leleményességüket latba vetik e módszerek kialakításának és gyarapításának érdekében, s a gyakorlat során fölfedezett új technikák egykettőre általánosan elfogadottá válnak. Ikária jól felszerelt iskoláinak szépsége és kényelmessége, szakavatott oktatóinak kedvessége és türelme, a módszerek elragadó egyszerűsége, a szemléltetés világossága, a tanulás és a játék egyesítése — nos, mindez együttvéve biztosítja Cabet álmanak valóra válását.

Az új ember

A tananyagon és a módszereken túl a valódi cél természetesen az új ember megteremtése. Mind az utópikus, mind pedig az antiutópikus irodalom egyik fő témája: a jövő eszményi embere. A régebbi frók a jövő emberét olykor fegyelmezett, szorgos és meglehetősen szegényes képzeletű fickónak

ábrázolták, aki miután lerótt a napi munkájának penzumát, lankadatlan buzgalommal és elszántsággal kezd „pihenni és kikapcsolódni”. Máskor viszont — mint Rabelais *Thélème*-ének lakója — későn kelő, borissza, nőcsábász bonvivánként jelenik meg, aki a „tedd, ami jólesik” jelszavához híven a kedvteléseinek él.

Korunk antiutópista irodalmában nyoma sincs sem a Rabelais-i vidámságnak, sem pedig Cabet, Fourier és Mercier falanszter-komolyságának. Helyettük új hangulat jelentkezik. Századunk ideológiai: a marxizmus, a tömegdemokrácia, a nemzeti és a forradalmi szocializmus a könyvek lapjairól kiemelt utópiát a mindennapok élményévé tették. A tömegember és a robotrendszer több olyan író elborzasztott, aki egyébként alighanem az utópia lelkes híve lett volna. Ennek következtében egy ideje a totalitárius rendszerekből és azok módszereiből csúfot úzó fonák utópiák divatoznak Kafkától Orwellen és Huxley-n át egészen Nabokovig.

Ezek az írók az utópia groteszk és torz elemeire irányították a figyelmet, s ezzel természetes és egészséges reakciót váltottak ki huszadik századi életünk utópiikus momentumai és a jövő századra vonatkozó előrejelzések iránt. De a modern utópizmus célját már nem a díszlépésben masírozó félkatonai szervezetek és az otromba diktátorok jelentik. Az effajta jelenségek csupán az utópista értelmiségiek kórusától buzdított pártfunkcionáriusok vagy tudósok kezében összpontosuló hatalomkoncentráció átmeneti jellegű melléktermékei. Wells-nek igaza volt: a modern utópizmus kinetikus; álma a megistenülő emberiség; az emberi személyiséget végtelenül rugalmasnak, gazdagodónak, kozmikusnak és isteninek képzei el.

A mai utópisták már túl vannak azon, hogy az iskolákat az agymosás és a besulykolás központjaivá tegyék. Ehelyett arra számítanak, hogy az új mentalitást maga a társadalmi atmoszféra fogja kialakítani, melyet teljesen áthat a jóság, a racionális értelem és a rugalmasság. Ha életünk egésze a nevelődés megszakítás nélküli folyamata lesz, akkor nyilvánvalóan olyan intézményeket és olyan kultúrát kell kialakítani, amely kizárólag a legnemesebb eszméket plántálja az emberbe.

Végül is milyen eredményt várnak ettől a pedagógiától? A választ nem szabad készpénznek venni. Bár az utópista állítólág szellemi és erkölcsi téren egyaránt kivételes egyéniségekkel kívánja benépesíteni utópiáját, valójában egyáltalán nem bízik az egyes emberben, főleg nem a kivételes adottságú egyéniségekben. A közösséget ugyanakkor emelkedett tulajdonságokkal kívánja fölruházni. Bár azt hajtogatja, hogy a nevelés hivatala a tehetség bátorítása és ápolása, valójában ezt egy percre sem gondolja komolyan. Az egyén kiválósága éppen hogy nem cél az utópista számára, aki az embereket addig akarja idomítani, míg egyéniségük bele nem olvad a közös masszába. Eközben pedig azzal érvel, hogy az egyén vesztesége valójában nyereség, mivel sajátos képességei ezek után már nem fogják akadályozni az emberiség együttmaszírozását a fényes jövő felé.

Babeuf, a francia forradalom viszontagságai során kivégzett kommunista éles szavakkal ítélte el az egyéni kiválóságot; kijelentette, hogy a szorgalom és a tehetség felsőbbrendűsége merő illúzió. Akik az emberiség egyenlősége és boldogsága ellen konspirálnak, azok ennek az illúzióknak áldozatai. Babeuf fonákságnak és igazságtalannak találta azt, hogy akiknek munkája magasabb intelligenciát követel, azok külön díjazásban részesüljenek, hiszen ők sem tudnak többet enni, mint a többiek. Vajon ha valaki négy ember munkáját el tudja végezni, annak négy ember bére jár? Babeuf szerint egyáltalán nem, sőt, az ilyen ember a társadalom ellensége, az egyensúly fölborítója és az egyenlőség megbontója, félre kell állítani mint közellenséget, vagy legalábbis rákényszeríteni, hogy érje be egy ember munkájával és egy ember bérével.¹⁶

Az egyenlőség iránti elfogultságában az utópista nem látja, hogy a társadalom egészében véve az emberek közötti egyenlőtlenségen nyugszik: a feltaláló, az újító, a kivételes ember valami újat hoz létre és biztosítja a haladás folytonosságát; a többiek vagy igyekeznek még nála is jobban csinálni, vagy egyszerűen csak az ő kreativitásának segítségével javítanak a saját sorsukon. Nos, ezek után megtagadni a kivételes egyéniségtől a kiemelt elismerést — a magasabb fizetést, a nagyobb megbecsülést és a komolyabb feladatokat — egyet jelent találékonyságának elsovasztásával. A szocialista államok siralmas helyzete bizonyítja, hogy az egyéni ösztönzést és

jutalmazást sohasem pótolhatja az állítólagos közjó iránt hivatalosan följazott kollektív lelkesedés. Egyébként pedig nem véletlen, hogy a kommunista államokban „kapitalista” előjogokat biztosítanak azon keveseknek, akiken a rendszer kirakateredményeinek elérése múlik például az űrkutatás vagy a repülőgépgyártás területén. Ezek a tudósok nagy fényűzésben élnek; magánvillák, sofőrök és külön boltok állnak a rendelkezésükre. Ám az utópista mindezek ellenére ragaszkodik a kollektív lelkesedéshez, az új embertől pedig elvárja, hogy betagoľódjon a kollektív kiválóságba.

Az utópia kinetikus felfogása megköveteli, hogy az új ember híján legyen az olyan statikus jellemzőknek, mint amilyen a tudás, a kultúra, az erények, a meggyőződések és az elvek, s hogy mindezek helyett csakis „dinamikus” vagy rugalmas tulajdonságokkal rendelkezzen. Képesnek kell lennie az emberiség világméretű, sőt ha lehet, kozmikus kalandjához való alkalmazkodásra. Olyan természetűnek kell lennie, hogy ne találjon semmi kivetnivalót abban, ha valami tartalmilag homályos, időben pedig a bizonytalan jövőbe van kivetítve. A jövő pedagógiájának elveit, szellemét és tartalmát még csak ezután fogják kidolgozni, de, sürget Gaston Berger,¹⁷ az ifjúságnak mindenképpen újfajta nevelésre van szüksége. Nem engedhető meg, hogy az ember bármiben is megrögződjön; rugalmasnak kell lennünk, s boldogságunkat e rugalmasságban kell megtalálnunk.

Az új pedagógia elveinek részletesebb kidolgozását a Berger professzor által indított pedagógiai sorozat, a *Prospective* 1961 októberi számában találhatjuk meg. Egészséges, kiegyensúlyozott és minden irányban képzett egyénekre van szükség; fontos a gyors döntéskészség, amelynek igen jelentős döntések esetében is meg kell nyilvánulnia, ugyanakkor a nehézségekkel szemben türelmet és mértéktartást kell tanúsítani; fontos, hogy az ember tökéletesen ura legyen valamennyi szellemi, érzelmi és esztétikai képességének; fontos az optimizmus, a nagylelkűség és az emberi kapcsolatok iránti alapvető fogékonyság; végül pedig a kulturáltság, a nyitottság, a mélyreható szakismeret és az általános eszmék iránti érzék. A *Prospective* cikkírói egyetértenek abban, hogy bár a gyermekektől elvárható, hogy derűlátóan viszonyuljanak a modern világhoz, a világgal

konfrontálódó és annak abszurditását fölismerő kamaszokban mégis szorongás támad. Ez azonban — vonják le a szerzők diadalmasan a következtetést — annak köszönhető, hogy az a nevelés, amelyben az ilyen kamaszok részesülnek, túlságosan sokat foglalkozik a múlttal.

A múltat el kell törölni, mert előttünk áll az utópia, az emberiség felnőtté válása, egybeforrása, s — amit az utópisták mindig kihangsúlyoznak — ha az egyes emberek nem is, de maga az emberiség eljutott arra a pontra, ahol lehetővé válik, hogy maga válassza meg a sorsát. „A fejlett ipari társadalom működését — írta dr. Lawrence K. Frank — nem lehet a tájékozatlan egyének indokolatlan döntéseire alapozni.” Az egyéneket alá kell vetni „a tanácsadó és tájékoztató szervek nevelő és meggyőző tevékenységének”. Ám a társadalmi viszonyulások ily mélyreható megújításához Frank szerint az iskolákat kellene igénybe venni, hiszen az iskolák „a társadalmi rend átalakításának alapintézményei”. Az oktatásnak „most — és nyilvánvalóan első ízben — az a nehéz szerep jut, hogy segítsen a tanulóknak megszabadulni a hagyományos közhiedelemtől, az idejétmúlt elvárásoktól.”¹⁸

Legyen a célakár az értelem tabularasája (zen buddhizmus), akára a gyermekek kiszakítása a családból (Mercier, kínai kommunizmus), vagy a tanulók megszabadítása a hagyományoktól (Frank), végül, amikor az üressé vált edényt meg kellene valamivel tölteni, az utópisták szükségképpen mindig kudarcot vallanak. A legkellemetlenebb meglepetés akkor éri őket, amikor a képzeletbeli útvonal, vagyis az utópiához vezető átmenet végén rádöbbennek, hogy ott egyszerűen nem történik semmi. Miként lehet a „rugalmasságot” tananyaggá tenni? Miként lehet az ember agyában és lelkében „tisztá lappal” kezdeni? Miként lehet a gyermekeket a családból kiszakítani anélkül, hogy ezáltal összeomlana a társadalmi együttélés alapja, a családi összetartás és az egyéni ösztönzés? Ha hitet és tudást nem, akkor vajon mit lehet átadni a felnövekvő nemzedéknek?

Az átmenet éppen ezért mindig is átmenet marad, zsákutca, mely nem vezet sehová.

7. A GONOSZ ÁLLAM

Az átmenet Utópiába nem vezet sehová, ám ugyanezt mondhatjuk a bűnről, s a földön mégis jóval több a bűnös, mint a szent. Az embernek ugyanis szabadságában áll, hogy testét és értelmét úgy használja, ahogyan akarja. Márpedig ha lehetséges, hogy testét bemocskolja, akkor még inkább lehetséges, hogy gondolata szabadon csapongjon, s a képzelet különös útjait járva akár zsákutcákba is be-betévedjen.

A politikai szférában a képzelet erős támaszra lel a *libido dominandib*an — az értelem kísértésén túl a hatalom korlátlan lehetőségei is elvakítják az embert, aki ennek folytán hajlamos erőszakot tenni a természeten, ama egyszerű okfejtés alapján, hogy „ha egyszer megtehetem, miért ne tenném?” Hiszen az ösztönöket és a képzeletet mindig könnyebb szabadjára engedni, mint erőt venni rajtuk. Megfékezésük ugyanis egy magasabb tekintély elfogadását jelenti, amelynek nevében önmérsékletet gyakorolhatunk. Ha viszont nem ismerünk el magunk fölött semmilyen magasabb tekintélyt, úgy korlátainkra már csak az arany szabály szekuláris változata, a Mill-féle liberalizmus emlékeztet: „Az ember cselekvési szabadságát a többi ember cselekvési szabadsága korlátozza.” Az új kísértést, amely ezen a ponton jelentkezik, a haszonelvűség kísértésének nevezhetjük. Megfogalmazása: vajon tartózkodnunk kell-e a túlnyomó többség boldogságának növelésétől csak azért, mert ez a kisebbség boldogtalanságával járna? Innen már csak egy lépés választ el az utópista kísértéstől: ha az abszolút együttműködés mindenkit boldoggá tehet, akkor miért ne részesítsünk mindenkit a korlátlan mennyiségben rendelkezésre álló boldogságból? Ez már korántsem a Mill-féle türelmes, bár kódós liberalizmus, hanem *Az épelméjű társadalom* Erich Fromm-féle utópista totalizmusa, mely az elidegenedés megszűntét ígéri, úgy, hogy az ember „megtapasztalja az egységet a többiekkel és a természettel, mégpedig saját integritásának és függetlenségének megőrzése mellett”¹.

A természetes emberek testvériségben élnek

Fromm Fourier-hez és sok más utópistához hasonlóan a vezetők és a vezetettek közötti különbség fölszámolásának, valamint az ember tökéletes autonómiájának a kulcsát a megfelelő szervezésben — az egész társadalmat behálózó „munkaközösségek” létrehozásában — véli megtalálni.² Fromm írásaiban is lépten-nyomon a marxistákra és az utópista szocialistákra jellemző egyoldalúsággal találkozunk. Frommnál az egyenlőség legfőbb feltétele a munka egyenlősége, a munkavégzés során történő közvetlen érintkezés pedig a munkások kölcsönös meggazdagodását és „autonómmá” válását biztosítja. Lényeges megértenünk, hogy alapjában véve miféle eszme húzódik meg Fromm, Fourier és az összes többi utópista gondolatai mögött. A korlátlan iparosítás visszahatásaként létrejött szocializmus korában az ember a munkát bálványozza, a munka megszervezésétől várja az élet minden más vállalkozásának és perspektívájának a megoldását is. A „munkás” másképpen lojális, másképpen szeret és másképpen örül az életnek, mondják a szocialisták, akik szerint az ember lényegileg „munkás”, a természet átalakítója és saját termékeinek fogyasztója. E szemlélet mögött azonban kitapinthatunk egy sokkal mélyebben fekvő elgondolást, amely az utópizmus valódi indítékául szolgál.

A „munkátestvériség” eszméje, bármilyen agyafűrt gazdasági-társadalmi doktrínákkal fonják is körül, valójában azt a gondolatot fejezi ki, hogy az emberek szeretettel fordulnak egymás felé, ha egyszer lehetőségük nyílik a maguk emberi mezítlenségében találkozni. A „munkás” nem más, mint az ember 19-20. századi koncepciója: a munka által és a természettel való érintkezés által a társadalom, a kultúra és a vallás minden járulékos elemétől megszabadult ember; a természetes ember, mondanák a marxisták; a második Ádám, mondanák a keresztény utópisták, aligha mulasztván el hozzáfűzni, hogy maga Jézus is munkás volt, akinek már csak az isteni státus jelenthetett továbblépést.

És miképpen értelmezzük a „testvériség” fogalmát? Nos, az egyéni üdvösséget valló keresztény fölfogással szemben az utópisták az emberiség kollektív megváltását hirdetik. A kollektív megváltásból viszont senki sem

maradhat ki, hiszen Isten voltaképpen az „egész emberiség”. Ha mindebből akár egyetlen egy ember kimaradna, a világszubsztancia spiritualizálódása (a „megváltás” helyett az utópisták szívesebben használják ez utóbbi kifejezést) nem lenne teljes. Az utópista számára – aki hallani sem akar bűnről és kárhozatról – egyszerűen botrány az „Isten mínusz egy ember” képlete. A testvériség tehát az összetartás — vagy a türelmetlenebb utópistáknál: az összeolvadás — elve, amely az embereket egy olyan szintre emeli, ahol tökéletes emberiességük kitérülködése önmagában véve fölöslegessé teszi valamennyi addigi, tökéletlen kapcsolatukat. Ezen a szinten az emberi érintkezés olyan tökéletessé válik, hogy az embernek a másik emberrel — s bizonyos értelemben önmagával — való érintkezéshez nem lesz szüksége sem társadalmi közvetítőkre, sem intézményekre, de még spontán csoportosulásokra sem. Tucker professzor helyesen állapítja meg, hogy „a szocializált emberiség az önmagukkal, egymással és az őket körülvevő antropológiai természettel összhangban élő egyének nem csupán osztály nélküli, hanem állam nélküli, törvény nélküli, család és vallás nélküli és általában minden struktúra nélküli közössége.”³

Politikai hatalomra csak tökéletlen embereknek van szüksége

Az utópista alapelve szerint az emberiség a tökéletesség vagy az érettség bizonyos szintjén a politikai hatalmat gonosznak, illetve a gonosz megnyilvánulásának fogja tekinteni és meg fogja szüntetni. Politikai hatalomra – véli az utópista – csak addig van szükség, amíg az ember nem jutott tökéletességre. A tökéletes ember önmaga törvénye — véli a humanista, amikor az emberben fölismeri a dolgok mértékét és ráébred, hogy ez együtt jár a saját cselekedeteinkért való felelősséggel. Az eszmény: a politikai hatalom — az egyik ember által a másik fölött gyakorolt hatalom — megszűnése, amit a fejlődés hoz majd el, vagy esetleg a forradalom fog kikényszeríteni. Amikor ez megtörténik, akkor — amint azt Marx a zsidókérdésről szóló tanulmányában írta — az egyéntől különvált állampolgár absztrakt létezése is meg fog szűnni, föloldódik az egyén teljességében. Az egyénnek társadalmi ereje lesz, méghozzá fokozott mértékben, ám poliitkai hatalomként ez nem fog az egyéntől különválni,

nem fog intézményesülni. A szabad társulás elvét legtisztább formájában Proudhon fogalmazta meg, amikor kijelentette, hogy egy szerződés megkötésekor mindegyik fél a maga ura. Ha az egyén mindenkivel szerződést köthetne, s ha valamennyi közösség, tartomány, testület és vállalat mint jogi személy szerződéses viszonyba léphetne egymással, ez gyakorlatilag az egyes akaratok ismétlődését jelentené *ad infinitum*. A törvényt mindenki a sajátjának érezhetné, s amennyiben a dolgok új rendjét hatalomnak neveznék, akkor az mindenki hatalma lenne, de nem a törvények hatalma, hanem a törvényeket fölvaltó szerződések hatalma. Az mindenesetre nem egészen világos, hogy ez a „szerződéses társadalom” mennyiben különbözne a törvényekkel kormányzott társadalomtól. A szerződésszegők ugyanis nyilvánvalóan kirekesztenék magukat a szerződések rendszeréből, s velük szemben törvényeket kellene alkalmazni.

Az alapgondolat valamennyi ateista és vallásos utópista számára egy és ugyanaz: a polgárnak föl kell oldódnia az egyénben, az ember politikai léte bukás, amelyből meg kell szabadulnia. Bizonyos értelemben kevés, ha ezt csupán alapgondolatnak nevezzük, hiszen valójában az emberiség természetes vallásáról van szó, amelynek filozófiai következménye, a panteizmus sem kevesebb, mint „az emberi értelem állandó jellegű természetes hajlama.”⁴ Elvégre tökéletesen természetes, hogy az ember azt mondja: „Az államhatalom karjai — a bíróságok, a rendőrség, a hadsereg, az adóhivatal stb. — szüntelenül rámnehezednek. Én nem akarok semmit, csak azt, hogy hagyjanak békén. Ha mindenki olyan lenne, mint én, nem lenne semmi baj. Én nem bántok senkit, engem se bántson senki. Ha a hivatalnokok békén hagynák az embereket, valamennyien boldogan élhetnénk.” Ám ha továbbgondoljuk a dolgot, ráébredünk, hogy „békén maradni” lehetetlenség, s ennek okát saját lelkünkben kell keresnünk. Ennek ellenére kétségtelen, hogy a kommunizmus óriási elméleti vonzereje részben az államhatalomtól és a bürokráciától való szabadítás ígéretéből fakad — amely ígéretre a kommunista állam oly brutálisan rácăfolt.

A politika elvének lejárata

A politika elvének lejárata az utópista irodalom egyik legfőbb témája. A vallásos utópisták és az ateisták, mint általában, ebben a kérdésben is egyetértenek. Elvégre valamennyien úgy érzik, hogy valami ellenállhatatlan áramlás sodorja őket a helyes irányban. Az ateisták hajója a vallásosakéval párhuzamosan úszik a folyón; a cél az óceán; a hajósok pedig addig is átútiabálnak egymásnak, igyekeztén barátságos párbeszédben meggyőzni a másik hajó legénységét.

A következő pontokon tapasztalható közöttük egyetértés:

1. A vallásos utópista szerint az, hogy ember alkotta intézmények egyáltalán léteznek, az ember bukásának és aragytó isteni világosság iránti vakságának bizonyítéka. Az ateista nyelven ez azt jelenti: az emberiséget külső körülmények akadályozzák meg abban, hogy természetes törekvéseit kielégítse.⁵

2. A vallásos utópista el akarja törölni az emberi törvényeket; valamennyiünknek közvetlenül Isten uralma alatt kell élnünk. Az ateista szerint ha mindenki elfogadja, hogy az Értelme az, ami az embereket összeköti, akkor béke és egyetértés lesz az emberek között.

3. A vallásos utópista szerint az isteni lényeg csak lassan hatja át azokat, akik túlságosan belesüllyedtek az anyagba vagy bármilyen okból eltávolodtak Istentől. Az emberek többségét tehát a választott keveseknek a tisztáknak kell üdvösségre vezetniük. Ugyanez az ateisták nyelven: a régi struktúrák és beidegződések még mindig roppant akadályokat gördítenek a fejlődés útjába, ennél fogva a csökönyös elemek kezelésének, átnevelésének és irányításának feladata a jövő mérnökeire hárul.

Az első két pont a jelen fejezet témájával: a gonosz kormányzattal van összefüggésben; a harmadik viszont már a 8. fejezet témáját: a jó kormányzat, a totális utópia (teokrácia) kérdését érinti.

A közhiedelem szerint a tévedés az igazság ellenpólusa. Valójában azonban a kettő koránt sincs ennyire távol egymástól. A tévedésben az igazság valamennyi eleme megvan, kivéve egyet. E hiányosság azonban roppant súlyos következményekkel jár. A különbséget a következő hasonlattal tehetjük érzékletessé. Képzeljünk el egy vonatot, amely a megfelelő irányban halad egészen addig, amíg egy hibás váltóhoz nem ér. A váltó után a táj még jó darabig ismerős a mozdonyvezető számára; csak később döbben rá, hogy a kezdetben észre sem vette egy-két fokos irányeltolódás többszáz mérföldes ollóvá nyílt szét, s az eltérés egyre növekszik. Nos, az ideológiák is mindig valamilyen valós indítókra vezethetők vissza, valamilyen tűrhetetlen állapotra, fenyegetésre, sérelemre, amely eléggé általános ahhoz, hogy nagy tömegeket érintsen. Ekkor valaki kidolgoz egy elméletet, középpontjában a sérelem orvoslásával. Az elmélet azonban kizárólag a kiváltó okra koncentrálódik, egyoldalúvá válik, s már csak áttételesen vonatkozik az emberi állapot teljességére. Ám az emberi értelem nehezen bír ellenállni a rendszeralkotás csábításának (gondoljunk csak a 17. századi *esprit géométrique*-re). Értelmünk természetszerű törekvése az, hogy az elméletet koherenssé és támadhatatlanná tegye, miközben fokozatosan megfedkeznek mindazon emberi szükségletekről, amelyeket az orvosolni kívánt fenyegetés vagy sérelem nem is érintett. Szinte észre sem vesszük, s az ideológia gyorsvonata máris egy menetrenden kívüli végállomás: az utópia irányába robot.

Vegyünk egy példát. A középkori kolostorok és zárdák életszabályai és szokásai számos esetben valóban sok kívánnivalót hagytak maguk után. Meglehet, hogy a szigorúságot és az aszkézist valóban túlzásba vitték. Ám a Rabelais rajzolta kép a théleme-i apátságról a valóság analomig eltúlzott visszájára fordítása. Rabelais kolostorában nincsenek falak, nincs az életet és az imádkozást szabályzó időbeosztás, és ami a legfontosabb: egyáltalán nincsenek is szabályok. Rabelais azonban ennél is tovább megy: a thélemiták új rendje csak szép nőket és férfiakat fogad be tagjainak sorába; hármast fogadalmuk: „házasság, gazdagság és szabadság”; életmódjuk: kényelem és fényűzés. Úgy élnek, ahogy nekik tetszik, fittyet hányva minden törvényre, szabályra és előírásra. A szabad és tisztességes embereket ugyanis — amint azt Rabelais-tól megtudjuk — nem kell szabályokkal irányítani; az

effajta emberek természetüknél fogva csakis erényes cselekedeteket képesek elkövetni, és ösztönösen tartózkodnak a bűntől.

Louis Sebastien Mercier elképzelése szerint 2440-ben már nem létezik teológia és vallás, és nincsenek „fanatikusok”. A szerzetesek helyét a legkülönbébb nehéz munkákra jelentkező önkéntesek foglalják el. Férfiasságát senki sem cseréli föl holmi „ostoba fogadalommal”, inkább feleségül vesz valami burukkoló galambot, aki a kényszerű erényesség helyett mindig is erre a kellemesebb állapotra áhítozott.

Vegyünk egy másik példát. Az angol bíróságok még a 18-19. században is roppant szigorúak voltak. Amíg a könyörületesség a nyugati ember erkölcsfölfogásában valamelyest érvényre nem jutott, a zsebtolvajokat fölakasztották, jelentéktelen bűnök elkövetőit életfogytiglani száműzetéssel sújtották, az adósok börtöne pedig olyan volt, hogy a bűn, a szenny és a korrupció iskolapéldájaként emlegették. A börtönállapotok józan bírálata tagadhatatlanul indokolt volt, s többek között Jeremy Bentham sok évet szentelt életéből a kérdés megoldásának. William Godwin egy utópista rohamában viszont már a következőket írta: „Ha az esküdtszékek végre nem kényszeríteni akarnák az embereket a jóra, hanem inkább meghívni, ha az erőszakról lemondának és egyedül a józan értelemben bíznának, akkor vajon egy szép napon nem arra ébrednének, hogy nincs is szükségünk sem esküdtszékekre, sem pedig a közintézmények egyéb fajtáira?”⁶

Az emberi állapot iránti türelmetlenség

Amint a fenti példák mutatják, az utópista elképzelések igen gyakran egy-egy valós helyzet hibás elemzésére vezethetők vissza. A helyzetelemzés hibája vagy hiánya azonban nem az illető utópista szerzők jellemének vagy türelmetlenségének tudható be; művük általában egész életük türelmes munkájának eredménye. Az utópista nem az adott helyzet iránt türelmetlen, hanem magát a *conditio humanát* nem akarja elfogadni úgy, ahogy van. Szentül hiszi, hogy rátalált az emberi állapot megváltoztatásának nyitjára. Raymond Ruyer szerint⁷ az utópista hibásan vezeti le az adott A) társadalmi

helyzetből az általa elképzelt ideális B) helyzetbe való átmenetet. A két helyzet közt ugyanis szükségképpen van egy sor köztes állapot, ezek mindegyike egyaránt fontos, és mindegyik eltéríthet a B) állapot helyett egy C), egy D), vagy akár egy E) állapot irányába is. Ám az utópista a B) állapot hirdetésére szorítkozik, s egy percre sem aggasztja, mi lesz a társadalommal a közbeeső állapotok során.

Csak hogy a társadalmak életéhez nélkülözhetetlen folytonosság — többek között: az intézmények folytonossága — pontosan e közbeeső fázisokban rejlik. Mellőzésükben vagy éppen negatív, gátló elemként való értelmezésükben az utópista gondolkodás lényege nyilatkozik meg. Az utópista Isten akar lenni, aki a semmiből terem, vagy varázsló, akinek szavára ajtók tárulnak, asztalok terülnek.

Az utópistát többek között azért nehéz leleplezni, mert individualistának adja ki magát. A kollektivista megoldás iránti elkötelezettsége csak akkor ütközik ki, amikor az egész társadalmat akarja erőnek erejével jobb belátásra bírni. Ám még ekkor is váltig állítja, hogy bár emberszeretete mit sem lanyhult, ily égrekiáltó renyheséggel és makacssággal szemben a legnagyobb jóakarat is kevés, kénytelen új, erőszakos eszközökhöz folyamodni. A bukás állapotában tehát áthidalhatatlanul mély szakadék húzódik az egyén és a társadalom között. Az egyén egyszerű és szabad; a társadalom összetett és minden ízében meg van béklyózva. Az utópista tehát — igaz, nyakatekert okoskodással — megoldja a kérdést: a szabad B) társadalmat csakis az A) szolgatársadalom kötöttségeitől mentes szabad egyéniségek alapíthatják meg. Ez a gondolat az anarchista Bakunyinnál is megjelenik, aki azt tanította, hogy a politikai törvények sohasem felelhetnek meg a természetes törvényeknek, még azok sem, amelyeket nem despoták, hanem az egyetemes választójog szabályai szerint megválasztott népképviselők alkottak. Az ilyen törvények ugyanis – állította Bakunyin – már csak azért sem egyeztetethetők össze a szabadsággal, mert eleve kívülről, tehát zsarnoki módon erőszakolják őket a tömegekre.⁸

A külső törvények elutasítása

Ha valóban zsamoki az a törvény, amelynek érvényesítéséhez külső kényszert alkalmaznak — márpedig lehet-e törvénynek más módon érvényt szerezni? —, akkor csak a belső törvényt tekinthetjük elfogadhatónak, hiszen egyedül ez tükrözi az egyén szabadságát. Ezen a ponton önként vetődik föl a következő ellenvetés: ha mindenki a saját belső törvénye szerint él, ám nem akarjuk, hogy az egyéni törvények egymásnak ütközzenek, akkor a társadalom törvény nélkül marad. Az utópista nem akad fönn ezen az ellentmondáson, hanem türelmetlenül rávágja: éppen ezért kell engedelmeskedni ama kétségbevonhatatlan törvényeknek, amelyeket nem az emberek alkotnak, hanem maga Isten — vagy ha úgy tetszik: a Történelmi Szükségyszerűség — ír az emberek szívébe. A francia keresztényszocialista Marc Sangnier — írja Maurras *Le Dilemme de Marc Sangnier* című munkájában — meg volt győződve arról, hogy az emberiségnek nincs fontosabb feladata, mint a kereszténység belső erőinek segítségével lerázni magáról a hús zsamokságát és fölemelkedni a szellemi szabadság régióiba.

De vajon képesek vagyunk-e arra, hogy pontosan megfogalmazzuk ezeket a törvényeket? Vajon elég nyilvánvalóak-e ahhoz, hogy ellentmondásmentesen alkalmazhassuk őket minden emberi helyzetre? Vajon olyan tökéletes az érintkezésünk Istennel vagy olyan tökéletesen tudjuk értelmezni a történelem „végzéseit”, hogy életünket kizárólag ezekhez az állítólag nyilvánvaló törvényekhez szabhatnánk? Mert ha nem látunk Isten szándékainak mélyére, s ha nem látjuk át a történelem teljességét, akkor nem jobb lenne, ha a törvényt csupán az emberi együttélés lehetővé tételét szolgáló tökéletlen hipotézisnek tekintenénk? Az arisztotelészi rendszerben a politika és a jog a gyakorlati filozófia kategóriájába tartozik, ahol az embernek be kell érnie a valószínűséggel, nem törekedhet bizonyosságra. Descartes, Hobbes és más, hozzájuk hasonló filozófusok munkája nyomán, akik a politikai szférát kiszabadították a gyakorlati filozófia területéről — és a természettudományokhoz hasonló tudományos jelleggel ruházták föl — ma már „politikatudomány”-ról szoktunk beszélni. Persze ahhoz, hogy valaki utópista legyen, nem kell föltétlenül Descartes vagy Hobbes

tanítványának lennie. Az utópisták többsége egyébként is hevesen tiltakozna a politika „geometrizálása” ellen, hiszen eleve elutasítják a politikát: tökéletességre jutott emberi lényeknek ugyan mi szükségük volna intézményekre, amelyek csak arra jók, hogy meghamisítsák és eltorzítsák ember és Isten, valamint ember és ember közvetlen kapcsolatát? A modern politológusok olykor képletekre egyszerűsítik a politikát — az utópista ugyanígy leegyszerűsíti, csak épp a ló túlsó oldalán: mindent elutasít, ami nem közvetlen, belső késztetésből fakad.

Az igazság valahol a kettő között van. Mint azt B. Roland Gosselin írja Szent Ágoston politikai tanításával kapcsolatban: az emberiség tényleges értéke egyedül az emberi lélekben keresendő. Ugyanakkor azonban észre kell vennünk, hogy az emberek jóban és rosszban mindig társakat keresnek, s a gondolati és érzelmi kölcsönhatások gazdagsága folytán az egyes embert szükségképpen az egyént meghaladó társadalom egész alkotórészeként kell látnunk. Szent Tamás Arisztotelészt követve azt tanította, hogy az ember természeténél fogva társas lény. Az ember tehát a bukástól függetlenül, az ártatlanság állapotában is társadalomban élt volna. A közösség társadalmi élete viszont minden körülmények között megköveteli, hogy a közös célok érdekében végrehajtott közösségi erőfeszítéseket valaki irányítsa. Az irányítás nem föltétlenül zsarnoki; nyilvánvaló, hogy valakinek még a családban, a társadalom legkisebb egységében is meg kell szabnia, hogy a családtagok közül kinek mi a feladata. A nagyobb közösségben jóval összetettebb feladat az elfogadott szabályok érvényesítése, a külső fenyegetés elleni védelem, a fiatalok nevelése stb.; a sikeres végrehajtás érdekében az egyes feladatokat a megfelelően kialakított intézményekre bízzák. Az effajta intézmények a közösség minden tagjának, s így az egyén szabadságának is inkább a javára, mintsem kárára válnak. Mint Lagarde megjegyzi: a társadalmi tényező — az emberi természet elengedhetetlen járuléka — nem a bukás okozta gyöngeség következményeként, hanem Isten akaratából jelenik meg az isteni gondviselés ökonómiájában, s a Teremtő művének szépségét dicséri.⁹

Az intézményeket elvető doktrínák

Ezzel szemben a vallásos utópista mindenkori törekvése: az evangélium betű szerinti értelmezését a fölforgatás és az anarchia kovászává tenni. Az egyetemes szabadság és szeretet ürügyével és Jézus nevében ezek az utópisták elítélnék minden társadalmi hierarchiát, minden igazságszolgáltatást, minden magánvállalkozást és az erőszak minden alkalmazását, legyen az bár mégoly igazságos és jogos. Az ósegyház eretnekei pogány intézménynek tekintették az államot, s mint olyant, elfogadták; ám tagadták, hogy a keresztényeknek, mint tökéletes embereknek — amiknek saját magukat tekintették — szükségük lenne rá. Marc Sangnier eszméi ezt az illúziót példázzák. E francia utópista számára az egyén megjavítása jelentette a társadalomszervezés célját. Sangnier azokat az intézményeket becsülte legtöbbre, amelyek a legkevesebb támogatást nyújtották az egyénnek, mert — úgy mond — minél kevesebb védelmet kap valaki a világi intézményektől, annál nagyobb odaadással fog a Krisztusba vetett hit belső támaszára hagyatkozni.¹⁰ Az utópista eretnekek először az egyházi intézményeket vetik el, majd az intézményesített egyházat, végül magát az Egyházat; az általában vett utópisták az államot; és mindenfajta utópista tagadja a szervezés szükségességét a társadalmi élet bizonyos területein. Idézzük Knox bíborost:

Az intézményes egyház tagadása a túlbuzgóknál könnyen vezet minden emberi intézmény létjogosultságának tagadásához. Az anabaptisták nem ismertek el semmiféle kapcsolatot az állammal. Úgy vélték, az állam a sötétség birodalmához tartozik, amelyhez a testvéreknek nincsen semmi köze.... A lollardok azt tartották, hogy keresztény ember nem viselhet állami hivatalt, hogy semmiféle emberi törvénynek nem szabad engedelmeskedni..., hogy minden közös, semmi sem lehet magántulajdonban.¹¹

Az egyházon belüli eretnekmozgalmak — a reformáció előttiékképp úgy, mint az azt követőek — feltűnően hasonló magatartást tanúsítanak a politika elve és annak intézményes megnyilvánulásai iránt. Valamennyien tagadják az emberi intézmények létjogosultságát, s ugyanakkor az egyes hívek istenlátásának tisztasága alapján új hierarchiát dolgoznak ki. Ennek

folytán úgy érzik, közvetlenül Isten uralma alatt élnek, s nincs szükségük közvetítő intézményekre. Meg vannak győződve arról, hogy minden cselekedetükben Isten akarata nyilvánul meg, mintegy legfőbb zálogául annak, hogy jó úton járnak. Az ilyen eretnkségek szükségképpen egy teokratikus rendszert hirdetnek, amelyben természetesen nincs hely a többség számára nyújtott intézményes garanciáknak. A kiválasztottak közvetlenül Istennel kommunikálnak, sőt olykor Lényegéből is részesülnek; a többiek viszont — a tisztátalanok — afféle isteni rendelés gyanánt szenvedik el alárendeltségüket.

Mint korábban arra már utaltunk, a gnosztikus tanok lényegéhez tartozott annak igazolása, hogy Isten végtelen messze van, azaz nem piszkolja magát össze a világ teremtésével. Istent eónok sora (aión görögül „végtelenség”) választja el az anyaggal bánó tulajdonképpeni teremttől. Hasonlóképpen az embereket is különböző osztályokba sorolták: maguk a gnosztikusok a legmagasabb rendű szellemiség birtokosai; az egyszerű keresztények esetében az anyag és a szellem egyensúlyban van; végül az utolsók, a pogányok, az „anyagi emberek” vagy „hülikusok” (hülé görögül „anyag”), akiknek alkatát mindenekelőtt az anyag határozza meg.

A manicheizmus tanításai szerint az ember vereséget szenvedett a Sától, a gonoszság örökkévaló elvétől, s azóta is e vereség jeleit hordozza. Egyesek képesek megszabadítani magukat és eltörölni a Sátán győzelmének bélyegét, ám ez nem mindenkinek sikerül egyenlő mértékben. A legsikeresebbek a kiválasztottak, akik három pecséttel vannak megjelölve: szájukon, kezükön és mellükön; a kevésbé sikeresek a „hallgatók”.

A Mediterránium keleti részén a görög hatás érvényesült. Itt elsősorban a tanítás filozófiai oldala határozta meg mind az eretnkségek, mind pedig az ortodox teológia jellegét. Nyugaton ezzel szemben a rómaiakra jellemző jogi érdeklődés vált meghatározóvá. Ennek következtében a nyugati eretnkségeknél jelentek meg a politikai megfontolások. Az albigensek mozgalma például erősen antiklerikális, antimilitarista, anarchisztikus és kommunisztikus színezetű volt, követői nemcsak a megtartóztatás gyakorlásával fejezték ki az élet tisztátalansága iránti megvetésüket, hanem

azzal is, hogy az öngyilkosságot tekintették a szentség legmagasabb ideáljának.

A nagy reformátorok csaknem teljesen romlottnak látták az embert, ám ennek alapján más-más következtetésekre jutottak. J. W. Allen szerint Luthernek egyáltalán nem volt államelmélete, az eljárósággal szembeni kötelességeket valójában az Istennel szembeni kötelezettségek megnyilvánulásának tekintette. Másrészt Luther amellet volt, hogy „emberalkotta törvény minél kevesebb legyen. Valamennyien tudjuk, mi a helyes, ahol pedig nem látunk tisztán, ott az írások eligazítanak bennünket. A szeretet nem szorul rá a törvényre. Ha igazán keresztények volnánk valamennyien, akkor nem lenne szükségünk sem törvényekre, sem pedig fejedelmekre.”¹²

Kálvin viszont megvetette azokat, akik a hatalmi kényszert gonosznak tartották, akik „azt szeretnék, hogy az emberek olyan összevisszaságban éljenek, mint patkányok a szalmakazalban.” A svájci reformátor csöppet sem kedvelte az olyan embereket, akik, mint Luther, azt gondolták, hogy az igaz keresztények alkotta társadalomnak nincs szüksége törvényekre. Micsoda ostoba ábránd! — vélekedett Kálvin. Tehát „az államot elutasítani azzal, hogy semmi szükség sincs rá, embertelen barbárság. Az embernek éppúgy szüksége van a hatalom eszközével rendelkező államra, mint táplálékra és vízre, napfényre és levegőre.”¹³ Ha jobban megnézzük, ez a fölfogás az állam és a jog elismerése ellenére sincs messze az utópista alaptételtől: a társadalmi tényezőt büntetésnek, rossznak tekinti. Más rendszerek az embert túl jónak látják ahhoz, hogy törvény alatt éljen; Kálvin szerint ezzel szemben túl gonosz ahhoz, hogy ne kelljen ellene erőszakot alkalmazni.

A Luther és Kálvin utáni reformátorok azzal érveltek, hogy mivel Krisztuson kívül senki sem méltó arra, hogy mások fölött uralkodjon, az államot az ő fönnhatósága alá kell helyezni. Robert Brown a 16. század végén kijelentette, hogy az Egyház az Isten és Krisztus közvetlen fönnhatósága alatt élő igaz keresztények közössége. Ezek a doktrínák jelentős mértékben elősegítették a királyi hatalom megingását, s ennyiben a népfőlség és a demokrácia Rousseau-i elveinek készítették az utat. A német kálvinista Althusius a 17.

század elején kijelentette, hogy „a politikai cselekvés alapja a polgárok közötti megállapodás.”

Miközben a demokrácia és a társadalmi szerződés elméletének különböző változatai lassacskán utat találtak a politikai gyakorlat területére és kezdték kialakítani saját intézményeiket, a vallásos gondolkodás bizonyos rétegeiben továbbra is nyomon követhető a társadalom intézményi szerkezetének utópisztikus elutasítása. Valentin Loscher lutheránus teológus, a pietisták kortársa hét ponton bírálta a pietistákat: doktrinális közömbösség, melyet kegyességnek álcáznak; a személyes inspirációra hivatkozva lekicsinylik a szentségeket; a millenarizmus felé hajlanak; elutasítják a vallás segítségét, s az egyéni sugalmazottságra hagyatkoznak; türelmesek az illuminátusok iránt; megkövetelik a tökéletességet, vagyis az ömber megsemmisítését, miközben azt állítják, hogy a keresztyén hit nem más, mint a belső hit növekedése; az egyházat megvetik, illetve az újjászületettekre támaszkodva ismét meg akarják alapítani.

Az egyéni erőforrások kizárólagossá tétele

Nos, az albigensektől Marc Sangnier-ig az említett tanítások mindegyikére jellemző, hogy minden külső támaszt elutasítva csak az egyén belső erőforrásait veszik figyelembe, az egyén képességét a hitre, a sugalmazottságra és a tökéletességre, az „újjászületésre”. Ezen a ponton is tökéletes a párhuzam a vallásos és világi, sőt ateista utópisták között. A vallásos utópista az alázatosság álarca mögé rejtí a gőgjét: csak Istent hajlandó elismerni és nem fogadja el sem a papi rend, sem a szentségek létjogosultságát, mivel saját magát teszi mindkettő helyébe, maga végzi az isteni szolgálatot és szíve mélyét szenteli föl az Isten fogadására minden templomnál méltóbb szentélyé. Az emberi okoskodásnak tartott dogmákat viszont saját érzéseivel és érzelmeivel cseréli föl, mivel úgy véli, Isten jelenléte nyilvánvalóbb az érzésekben, mint az érvelésben. Ami pedig a vallás szentségi, liturgikus és általában intézményes vonatkozásait illeti, szerinte mindez üres, merev és nélkülözhető forma, amely egyedül arra szolgál, hogy az együgyűek számára biztosítsa a hitük fönntartásához és az áhítat perceinek kitöltéséhez

szükséges erőteljes külső benyomásokat. A vallásos utópista ezzel szemben saját egyéni inspirációjába veti bizalmát, hitét az isteni valóság állandó, közvetlen megtapasztalásával erősíti, s így tisztán szellemi lényként emelkedik egy „igazabb” vallás magasságába.¹⁴ Mivel Istenből csak azt tartja meg, amit gőgjében el tud fogadni, az általa gyakorolt „igazabb vallás”-nak igen kevés köze van ahhoz a hagyományos hithez, amelyből eredetileg kiindult.

Semmivel sem kisebb a világi utópista gőgje. Az ő hite szerint az eddigi társadalmak, mivel képtelenek voltak elszakadni a szervezés és a hierarchia politikai elvétől, kivétel nélkül tévedésre épültek. Az utópistának persze véletlenül sem jutna eszébe, hogy szervezés és hierarchia nélkül semmilyen társadalom nem állhatna fenn. Maga Rousseau is bevallotta, hogy az a természetes őállapot, amelynek romlatlanságával példálózni szokott, a történeti valóságban alkalmasint sohasem létezett; ezt a képletet csak a fönnálló helyzet elvi ellentétéként föltételezi. A Rousseau-típusú utópista célja tehát nem kevesebb, mint teremteni egy olyan társadalmat, mely úgyszólván az eredendő tisztaságban jön létre; melyet nem ront meg a törvények és elöljárók jelenléte; amelyet tagjainak természetes jóakarata és az együttműködésre való készsége tart életben. Törvényekre, intézményekre, jelképekre, zászlókra, hadseregekre, fegyelemre, hazafias buzdításra és hasonlókra nem lesz szükség, mert egyrészt a tisztán társadalmi lények számára a társadalmi élet, az „együttlét” belső ösztönzése tökéletesen elegendő, másrészt pedig a felsorolt dolgok úgyis csak arra szolgálnának, hogy a polgárokat az állam talajához és valóságához kössék, hasonlóan ahhoz, ahogyan a hívőket cövekelik oda a valláshoz a külsőségek, a szertartások, az előírások és az intézmények. Az utópistának csak lelkesültségre van szüksége, lelkesültségre, mely annak belátásából fakad, hogy a közigazgatás nélküli új társadalom az egyéni és egyúttal a közösségi tudat legmagasabb szintjét fogja képviselni.

Politikai messianizmus: az állam eltörlése

Fourier azzal kívánta biztosítani falanszterének rendjét, hogy teljességgel

kizárta belőle a politikát. Az 1848 előtti szocialisták szemében, írja Talmon, „az államszervezetnek semmi más célja nincsen, mint megakadályozni, hogy a tömegek hangot adjanak óhajaiknak és orvoslást nyerjenek sérelmeikre.”¹⁵ A német Fichte is osztotta azt a véleményt, miszerint az állam önmaga fölszámolására törekszik, a kíváncsú cél ugyanis az, hogy az emberek szabadon kövessék az erkölcsi törvényt. Angliában is megtaláljuk ugyanezt az elképzelést. Godwin a következőket írja *Enquiry* című művében: „Nem szabad elfelejtenünk, hogy az állam elvileg rossz, hogy nem más, mint az emberi ítélőképesség és öntudat sárba tiprása.”

A 19. század folyamán a modernizmus előretörése mindinkább elszakította az embereket a vallástól és a vallás tanaitól. Ugyanakkor azonban megjelent egyfajta határozatlan vallásos szellemiség, a moralizmus és az érzelmesség sajátos keveréke, amely részint a vallás helyén támadt úrt igyekezett betölteni, részint pedig a politikai elv lejárátását folytatta. Ez a szellemiség már nem Szent Tamás és Bossuet, IX. Piusz vagy Newman kardinális vallása volt, hanem sokkal inkább Saint-Simon „új kereszténysége” és Lamennais koncepciója a pápa és a munkásosztály szövetségéről. Az új eszme csaknem mindenkire hatott, aki nem volt százszázalékos materialista. Így például Emile Zola egyik regényében lírai összeggést ad a főhős, Pierre Froment abbé által írt, *Az új Róma* című könyvről. Az abbé az „újkori szocializmus” tanulmányozásából merített ihletést az indexszel fenyegetett könyv megírására, amelyben bebizonyítja, hogy a vallás fejlődése mögött mindig egy gazdasági kérdés: a gazdagok és a szegények örök harca rejlik. Jézus, írja Froment abbé, azért jött, hogy a szegényeknek meghirdesse a gazdagok gyűlöletét, az aranykort, a demokráciát, a szocializmust és a kommunizmust.

A Római Birodalom bukását az abbé szerint az okozta, hogy hivatalnokai korrupttá váltak, bankárait és pénzembereit pedig csak a nyereség érdekelte. A modern világ ugyanúgy össze fog omlani, hacsak meg nem újul és vissza nem tér ahhoz a szocializmushoz és anarchiához, amit a próféták és Jézus hirdettek.

Talmon professzor rámutatott, hogy ebben az új szinkretizmusban, amely

legnagyobb részt Saint-Simon tanaiból alakult ki, jelentős szerepet játszott a zsidó hatás. Ez egyébként már Saint-Simon elméleteiről is elmondható. A francia gondolkodó közeli barátai és ipari-pénzügyi tanácsadói közt nem egy izraelita volt. Maga Saint-Simon jelentette ki azt, hogy a zsidók mindig is tisztában voltak az egyházatyák által kidolgozott tanítás tökéletlenségével, tudniillik azzal, hogy a vallási hatalmat, amelyre a hangsúlyt helyezték, nem kapcsolták össze a világi hatalom gyakorlásával. Pedig a valódi, egyetemes vallásban mind a kettőnek egyesülnie kell. Saint-Simon egyik leghűségesebb tanítványa, az ugyancsak zsidó Rodriguez a keresztények és zsidók megegyezését hirdette egy egyetemesebb kereszténység keretein belül. Saint-Simon követői valamennyien egyetértettek abban, hogy a kereszténységnek a tudás, a tudományok, a társadalmi eszmék és reformok szintéziseként kell új életre kelnie.

Talmon szerint a zsidók közt lelkes fogadtatásra talált a saint-simoni tanítás „messianisztikus krédója, amely a nemzetek világában élő zsidóknak is szabadulást ígért sorsuk nyomorúságaiból.”¹⁶ Saját messianizmusuk, amelyet a sokévszázados szenvedés következtében a sürgősség érzése hatott át, a hagyományos közösségek fölbomlásának időszakában ragyogóan beleillett az általános utópista közhangulatba. Napjainkban Martin Buber társadalomfilozófiájából hallatszik ki ez a messianizmus. Buber szerint a forradalom a társadalom hangjának fölemelése az állammal szemben. Nála is megtaláljuk a tipikus utópista téveszmét: a Szovjetunió megalapítását követő időszak magánegyesületeinek megromlásáért az állam képviselte politikai elvet okolja, amely átjárta ezeket a társulásokat, és megváltoztatta szerkezetüket. Az orosz forradalom megannyi csalódott szimpatizánsához hasonlóan Buber is arra inti a következő és végső forradalom résztvevőit, hogy tanúsítsanak nagyobb éberséget. Döntően fontos, írja, a politikamentes társadalom megalapítása, ám ezt megelőzően a világképének kell létrejönnie. Ha el akarjuk kerülni egy újabb, gigászi központosítás létrejöttét, akkor „a glóbusz igazgatását nem szabad a politika elvére bízunk.”¹⁷

Buber és a hozzá hasonlók a hagyományos jelentéstől eltérően értelmezik a politika elvét. Az új értelmezés a modern, demokratikus állam létrejöttére,

illetve végső soron a francia forradalomra vezethető vissza. Mivel ez a fölfogás a modern állam terjeszkedésével függ össze, képviselői olyan tényezőnek látják a politika elvét, amely képes arra, hogy bármely emberi társulást megfertőzzön és megrontson. A múltban a politikai hatalom az előjáróság, az adószedő, a földesúr és a dolyfős vadászkompániák alakjában jelent meg. Mindezek hús-vér emberek voltak, akiktől a többiek egyszerűen meg akartak szabadulni. Napjainkban ezzel szemben mindenütt érezhető a hatóság jelenléte. A modern utópista ezért inkább hajlamos arra, hogy a hatalomban egy olyan „lényeket” lásson, amely az emberi társulások bizonyos formáihoz hozzátartozik, másokhoz azonban nem. Az véletlenül sem jutna eszébe, hogy a politika magának a társulásnak a tényéből fakad. A társulás ugyanis a funkciók strukturálását és megosztását jelenti, ez viszont megköveteli a viszonyok szabályozását és a hatalom egyenlőtlenségét: az alá- és fölérendeltség különböző fokozatait.

Korunk utópistáit tehát különösen foglalkoztatja az állam problémája, mivel az államban a hatalom minden eddiginél erősebb koncentrációját tapasztalják. Azt majd egy későbbi fejezetben fogjuk megvizsgálni, hogy ennek ellenére miért beszélnek a modern utópisták az állam elsorvadásáról és miért gondolják, hogy a társulás elvének még sohasem volt akkora lehetősége a hatalmi elv legyőzésére, mint most. Elvégre még a marxisták is azt hitték, hogy a munkásosztálynak először birtokba kell vennie az államhatalmat, majd totálissá kell tennie, végül pedig belülről kell föloszlatnia. A többi utópistához hasonlóan ők sem értették meg, hogy a hatalom a társulásból fakad, s nem lehet „fölszámolni”. Engels, akárcsak Buber, Tillich és a vallásos utópizmus más képviselői, azt vallotta, hogy az intézmények szerepét a közvetlen, személyes kapcsolatok fogják átvenni. Miután a munkásosztály, mint munkásosztály megszűntette önmagát — írja Engels *Utópista és tudományos szocializmus* című művében — az állam „az egész társadalom valódi képviselőjévé és végső soron fölöslegessé válik... A társadalmi viszonyokba való állami beavatkozás mind több területen válik fölöslegessé, végül pedig magától elhal.” A *család, magántulajdon és állam eredete* című könyvében pedig azzal folytatja a gondolatmenetet, hogy az állam akkor fog megszűnni, amikor a termelés kifejezett akadályává válik. „Az a társadalom, amely a termelést a termelők

szabad és egyenlő társulása alapján fogja megszervezni, oda teszi majd az egész államgépezetet, ahová az akkor már tartozni fog: az ócskaságok múzeumába, a rokka és a rézbalta mellé.”¹⁸

8. TEOKRÁCIA

Mint az előző fejezetben említettük, az emberi valóságra fittyet hányó utópista vállalkozás logikája a következő állapothoz vezet: az utópisták által érvényen kívül helyezett politikai elv az egyenlők új társulásában is makacsul érvényre jut. Továbbra is vannak ellenszegülők, mi több, ők alkotják a többséget, azt a többséget, amelyet általában csak egy elmaradott kisebbségként emlegetnek. Félő azonban, hogy e kisebbség befolyásolja, megszedíti vagy megvesztegeti a többieket. Ezért végeredményben az egész emberiség megváltása érdekében a megújultak kicsiny csoportjának átmenetileg át kell vennie a parancsnokságot. Első feladatuk annak megállapítása, hogy kik alkalmasak a megújulásra, azaz: kik tanúsítanak kellő engedelmességet és buzgalmat, és kik azok, akiket ki kell zárni a közösségből. Ezáltal a vezető kisebbség, amely a társadalmat megtisztítja és a megújulás megtörténtét majd a kellő időben megállapítja, korlátlan időre biztosítja saját könyörtelen, abszolút uralmának fennmaradását.

A hatalom egyenletes elosztása a hatalom koncentrálódásához vezet

Következésképpen valamennyi elképzelt és valóban megkísérelt utópiára jellemző a politikai elv jelenléte, méghozzá kifejezetten kiélezett formában. Ezt azonban a következőképpen leplezik. Az utópia egy tökéletesnek nevezett embertípust kíván trónra emelni. A kisebbség az eszmény megtestesülésének önérzetével meg van győződve arról, hogy jelenléte és jövőbe mutató példája az utópia megvalósulásának és az akadályok eltávolításának biztosítéka. A cél tehát nincs messze, s a hatalmon lévő kisebbség minden döntése, minden cselekedete a hátralévő akadályok eltávolítását szolgálja. Hatalmuk nöttével magabiztosságuk is egyre szilárdabb lesz, már-már félisteni rendeletekkel igazgatják a közügyeket.

Ily módon bár az intézmények fölszámolása révén elvben a társulás elve érvényesül, a politikai hatalomé pedig háttérbe szorul, a valóság az, hogy a társulás elvét már csfájában elfojtják. Az embereket a félelem és a gyanakvás visszatartja attól, hogy a kisebbség által engedélyezett és szigorúan ellenőrzött rituális gyülekezéseken kívül bármilyen más társulásban részt vegyenek; sőt, a kisebbség lépten-nyomon még a társadalom legegyszerűbb életműködéseinek folyamataiba is beleavatkozik. Mint azt Karl Popper megállapította¹, miután a kisebbség (a Párt vagy az állam) minden kapcsolatot a saját ellenőrzése alá vont, maga az ellenőrzés válik új kapcsolatok forrásává. A politikai elv ezáltal visszanyeri eredeti fontosságát, sőt mérhetetlenül megizmosodik.

Az előbbiek során nem véletlenszerű, tehát elkerülhető fejleményeket írtunk le; e szomorú kilátások ama utópista álláspont lényegéből fakadnak, amely a társulás elvének kizárólagosságát hirdeti. Strachey-nek elvben igaza van, amikor azt írja, hogy a demokrácia nem más, mint „a hatalom egyenletes elosztása a társadalom egészén belül.” Nagyot téved azonban, amikor azt állítja, hogy „a hatalom egyenletes elosztása végső soron a hatalom megszűnéséhez vezet; mert ha mindenki egyenlő mértékben részesedhetne a hatalomból, akkor senki sem bírhatna hatalommal a másik ember fölött. Számunkra ez természetesen még csak távoli eszmény, a tökéletes szabadság közegében történő tökéletes együttműködés eszménye.”² Először is: az emberek politikai jogainak egyenlősége még nem jelenti azt, hogy tehetségük, ambíciójuk, hatalomvágyuk stb. is egyenlő volna. Az egyenlőség állapota tehát korántsem a megingathatatlan egyensúly állapota, mivel a tehetségesebb vagy törekvőbb egyének könnyen módot találnak társaik megelőzésére. Másodszor: az egyenlőség kihívást jelent olyan társulások pártok, érdekcsoportok alakítására, amelyek a hozzájuk tartozó emberek egyenlő jogainak egyesítésében rejlő hatalmi potenciál kiaknázására épülnek. Maritainnek igaza van, amikor rámutat, hogy „a rousseau-i elv (ti. hogy minden ember szabadnak születik és egyedül önmagának köteles engedelmeskedni) az átalakulások csaknem folytonos sorozatán keresztül vagy a kommunista társadalomimádatba, vagy egyfajta visszaható mozgás eredményeként a totalitárius államimádatba torkollik.”³

A hatalom egyenletes eloszlása csak akkor marad egyenletes, ha intézmények és egyének kezében összpontosul és a kettő egyensúlyban van. Ahol az intézményeket változhatatlan monsturmokként fölülről vetik az emberek nyakába, az egyéneket pedig nem szabad cselekvőnek, hanem a monolit kollektivitás szilánkjainak tekintik, ott természetesen nem beszélhetünk az intézmények és egyének közötti hatalmi egyensúlyról. Jacques Maritain különbséget tesz az emberi személyiség és a marxista párttag között: „Marx a csoport immanens részeként fogja föl az egyént, akit föl akar szabadítani. Éppen ezért amit a kommunizmus elérhet, az csak a kollektív ember felszabadítása, de nem az egyéné.”⁴

Az utópista lázasan tiltakozik. Először is az a kifejezés, hogy „kollektív ember”, semmit sem mond neki. Az ő számára az ember egy csokor meghatározható szükséglet: részben munka, részben játék. Ezenfölül van egy sereg sóvárgás (szellemi, vallási), ami pusztán a normális szükségletek kielégítetlenségéből ered. Ha ezeket a szükségleteket kielégítjük, a sóvárgás megszűnik. A vallásos utópista nyelvé: minden szükséglet kielégítése magában foglalja az állandó lelkesültség állapotát, a szellemiség forrásának színről-színre látását.

Az utópia megrögzöttséghez vezet

Másodszor: az utópista kijelenti, hogy azért sem fogadhatja el az ilyen kritikát, mert az az állapot, amelyről ő beszél, nem statikus, hanem dinamikus — az egyéni és a kollektív tudat szüntelenül nő és érlelődik. Az, hogy „az egyén a csoport immanens része,” ennél fogva semmit sem mond az utópistának. Az egyetemes emberi közösség felé haladva új, eleddig elképzelhetetlen perspektívák nyílnak meg; az „új ember” — ha aláveti magát a közösségnek és a kollektív célokat a magáénak tekinti — sohasem hallott szabadság, egészség, mozgékonyság és boldogság részesévé válik. Ily módon az, amit a bíráló az utópista rendszer alaptévedésének tekintene, az utópista szemében a rendszer legfőbb erénye, minden tökéletesség sarkpontja és minden boldogság biztosítója. Ha valaki azt mondaná, hogy közigazgatás nélküli társadalom lehetetlen, az utópista azonnal visszavág,

hogy az ilyen társadalom nem csupán lehetséges, hanem az *egyetlen* lehetséges társadalom. A többi, ami megelőzte, csak tapogatózás volt a sötétben. E gondolkodás kitűnő példája Chauncey Thomas *Kristálygombjának* következő részlete:

— Csakhogy — kiáltott Paul izgatottan —, ha nem alkotnak új törvényeket, akkor nincsenek törvényhozók és nincs is rájuk szükség; ha nincsenek törvényhozók, akkor nincsenek törvényhozó szervek; ha nincsenek törvényhozó szervek, akkor nincsenek választások, nincs szavazás, nincsenek pártok, sem politika, sem politikusok!

— Úgy van — mosolygott a Professzor. — És a nem létező hivatalok sorát még folytathatná a tábornokokkal, tengernagyokkal, vámosokkal, királyokkal, császárokkal vagy akár elnökökkel; a régi idők éles területhatárai ugyanis valamennyien eltűntek, s már csak városhatárok léteznek.

— Azt nem tette hozzá — mondta Paul —, hogy kormányaik sincsenek, pedig szinte vártam, hogy azt is hozzáfűzi a megszűnt intézmények lajstromához. Mondja kérem, van tehát kormányuk, avagy nincsen?

A Professzor elmosolyodott, majd némi szünet után — ami mondandójának nyomatékát növelte — így válaszolt:

— De igen, Prognosis úr, igenis van kormányunk: a legegyszerűbb, legerősebb, leghatékonyabb és legtartósabb kormány, amit a föld valaha is a hátán hordott; olyan kormány, ami lassú fejlődés folyamán jött létre az emberek szükségleteiből. Ám ha a kormányfőt keresné, és azt egy ember személyében óhajtaná megtalálni, akkor bizony csalódnia kellene, mert ilyen nem létezik. A mi kormányunk a bevett formák kormánya. E formákat az idő rögzítette kitörölhetetlenül az emberek értelmében és tudatában. Az igazgatás valamennyi módszerét gondos vizsgálat alá vetettük, s fokozatosan megfosztottuk minden kifogásolható járuléktól; az eredmény, amennyire az emberi bölcsességtől telik, az adott körülményekhez a lehető legjobban igazodó formák. Hogy minden előfutárától megkülönböztessük, ezt mi a Megállapodott Formák Kormányzatának nevezzük.

A Megállapodott Formák Kormányzata igen egyszerű, s nem szorult javíttatásra. Egyetemes, mert minden nemzet elfogadta. Mit sem tud a törvényalkotás bizonytalanságairól, s örömmel mondhatom, hogy törvényszegésekről sem sokat. A törvények kijátszása ma már se nem szórakoztató, se nem hasznos, és nem lehet vele megbecsülést szerezni. Lázongásokra nem kerülhet sor: a magas szintű oktatás mindenre kiterjed, a szegénység és a bűn iskolája egyszerűen nem létezik. Ráadásul a társadalom ismét egyöntetűvé vált, közősek szokásaink, szükségleteink, nyelvünk, vallásunk, céljaink és törekvéseink. Ha valaki azt kívánná tőlünk, hogy nagy jelentőségű kérdések eldöntését a többség akaratára bizzuk, nyugodtan megtehetnénk; ám erre már nincs semmi szükség. Az alapkérdések már eldőlték a viharos múltban. Ma már ennek gyümölcseit élvezzük és békésen fejlesztjük tovább a részleteket.

Elmeséltem már, hogyan működik az Igazságügyi Minisztérium. Kormányzatunk többi része az oktatásügyi, egészségügyi, mezőgazdasági, meteorológiai és infrastrukturális minisztérium. Ezek a minisztériumok általános jellegűek. Az alminisztériumok helyi jellegűek, ám a Területi Tanácsok igazgatása alatt működnek, ez utóbbiakat pedig a Világ Nagytanácsának döntései vezérlik.

Az Oktatásügyi Minisztérium feladatai nyilvánvalóak, nem szorulnak magyarázatra. Az Egészségügyi Minisztérium hatásköre mindenre kiterjed, ami összefügg az emberek egészségi állapotával: a folyóvizek tisztántartása, az ivóvízellátás, a hulladék elhelyezése illetve földolgozása, valamint a lakóhelyek elhelyezésének és jellegének meghatározása.

A Mezőgazdasági Minisztérium határozza meg, hogy a világ szükségleteinek kielégítésére évenként mennyi vetőmagot vessenek el és mennyi állatot tenyésztenek. Ez a minisztérium tartja fenn azokat az élelmiszerraktárakat, melyekben a rosszabb évek kiegyensúlyozása végett a kellenél jóval több ételt tárolnak. Egyszóval: gondoskodik arról, hogy a világon bőven legyen mit enni.

A Meteorológiai Minisztérium feladata az erdőterület és a művelés alá vett

területarányának meghatározása, valamint az Infrastrukturális Minisztérium tájékoztatása az éghajlat javításának és bizonyos mértékig a csapadékmennyiség kiegyenlítésének módozatairól.”⁵

Az utópisták alighanem akkor kínálják a legcsábítóbb mézesmadzagot, amikor azt állítják, hogy egyébként elég sivár közösségeik összetartó ereje maga a *szeretet*. A gyanútlanok számára még a legdermesztőbb társadalmi szimmetriát, egyformaságot, parancsuralmat sőt zsarnokságot is enyhíteni képes néhány megnyugtató kijelentés arról, hogy mindez nem zárja ki, sőt egyenesen megköveteli a szeretet uralmát! A keresztény utópisták esetében ez a gondolat mindig is alapvető szerepet játszott, de Platón kivéve számos pogány utópista is hasonló alapokra építette elképzeléseit. Igaz, ez utóbbiak nem kifejezetten a szeretetet állították utópiájuk középpontjába, hanem a szeretethez legközelebb álló értéket: a bölcsességet.

A sztoikus Zénon, miközben Platón *Államát* bírálja, a bölcsek társadalmáról elmélkedik. A bölcsek erkölcsi tökéletessége folytán a Zénon által elképzelt közösségnek nincs szüksége társadalmi intézményekre. Az elképzelés a marxizmus sajátos előképe: Zénon ugyanúgy dobja ki az ablakon a civilizáció egész értékészletét, mint a marxisták majdani tökéletes társadalma a vallást, a művészetet és az irodalmat. A szabad művészetek a vallással, az intézményekkel és a társadalmi osztályokkal együtt tűnnek el Zénon utópiájából; a bölcs egyetlen rokona és egyetlen valódi társa a másik bölcs.

A világpolgárság fogalmát — Nagy Sándor birodalmának és a görög civilizáció kiterjedésének történelmi velejáróját — a sztoikusok vezették be a görög világba. Abban az időben — akárcsak napjainkban — az egymástól korábban elszigetelt világrészek közötti kommunikáció és érintkezés hirtelen javulása az értelmiségi körökben fölébresztette az egyetemesség iránti vágyat. Miközben egy alig ismert mediterrán államocska javában készülődött a világ meghódítására, a sztoikus filozófusok utópikus álmokat szövögettek.

Norman Cohn két, mindmáig fennmaradt munkát említ, amelyeken erős sztoikus hatás érezhető. Az egyiket száz évvel Krisztus előtt írták; a másikat

száz évvel Krisztus után. Az első szöveg az áldottak hét szigetét írja le, amelynek lakói a heliopolisziak, a napemberek. Az uniformizáló törekvés az egész szöveget áthatja. A nappalok és éjszakák egyenlő hosszúak és örök nyár uralkodik. Valamennyi sziget lakossága négy, egyenként négyszáz tagot számláló törzsre oszlik. Az emberek tökéletesen egészségesek és szépek, s az állam alkalmazásában pl. vadászattal vagy halászattal foglalkoznak (ennek visszhangját valamivel később Marxnál találjuk meg). Minden föld és minden szerszám köztulajdon, s ugyanígy az asszonyok is. A gyermekeket a törzs neveli föl, gondoskodva arról, hogy az anyák ne tudják megkülönböztetni saját gyermekeiket a többitől. Következésképpen nincs öröklés, nincsenek öröklési törvények, sem pedig versengés az örökösök között. Egyetlen törvényük: a Természet törvénye, mely tökéletes összhangot biztosít. Amikor a heliopolisziak meghalnak, valamennyien 150 éves korukban, önként és békésen halnak meg.

A másik írást — lehet, hogy tévesen — a karpokraták gnosztikus szektájával hozzák összefüggésbe. Az ebben tárgyalt egalitáriánus doktrínát is a mindenkinek egyaránt világító Nappártatlansága példázza. Isten igazságának is „az egyenlőségben való közösség” felelne meg, ám ezt fölborították a magántulajdont s vele a bűnt meghonosító emberi törvények. Az emberek ugyanígy figyelmen kívül hagyták Istennek azt a parancsát is, hogy a kizárólagosságot mellőzve mindenki vel párosodjanak, „miként az állatok”.

Az iménti példák egy tipikus utópista tévedésre mutatnak: a *szeretet* és az *egyformaság* összetévesztésére. Az utópista föltételezi, hogy akik egymást szeretik, azok nem törekednek kiválóságra, hiszen az csak megosztaná őket. Másrészt azt is föltételezi, hogy az egyformaság megszokása biztonságérzetet kelt az emberben, e biztonságérzetet pedig azonosítják a szeretettel. A modern pszichológiai és pedagógiai módszertan is sokszor hangsúlyozza az „alkalmazkodás” fontosságát az egyéni különbségek csökkentésének és a „szociabilitás” növelésének érdekében (az utóbbi kifejezés a szeretet fogalmát takarja).⁶ Campanella *Napállamában* is föllelhetjük a két fogalom összetévesztését: „De legtöbbször, minthogy azonos (a párosodások irányítói által a legkedvezőbbnek tartott) konstellációban nemzették őket, az egykorú gyerekek hasonló erényekkel, természettel és külső adottságok-

kal rendelkeznek. Nagyon szeretik és segítik egymást, ez pedig a szilárd egyetértés alapja a köztársaságban.”⁷⁷

Ezek szerint tehát a szeretet biztosítja, hogy az utópikus közösség szét ne essen, hanem sikerrel megbirkózzon a centrifugális erővel. Ezen a szinten az utópista még azt reméli, hogy az önmegtágadást és az önzetlenséget egyfajta tisztán *belső átváltozás* fogja megteremteni. Ezért itt még a vallásos utópista van főként, mivel a szigorú fegyelem bevezetése a föltevések szerint erőszak nélkül is menni fog. Marc Sangnier a századfordulón a vallásos utópia nyelvét használta és Krisztus közvetlen segítségét hangsúlyozta azzal a kereszténydemokráciával kapcsolatban, amelynek megvalósítására a *Sillon* mozgalmat létrehozta. Úgy vélte, a demokráciára csak akkor lesz kilátás, ha az emberek oly forró szeretetre gyúlnak a közjó iránt, oly világosan érzik, mi a társadalmi igazságosság, és oly ellenállhatatlanul vágnak a valódi demokráciára, hogy minden igazságtalanságot úgy fognak föl, mintha azt személy szerint ellenük követték volna el. A demokráciára — mondta Sangnier — az önzés elpusztításával nyílik lehetőség.

Az effajta tervek hívei a nevelésben bíznak, ámde nem a hagyományos jellegű nevelésben. A nevelés szerintük arra hivatott, hogy az emberek szívébe engesztelhetetlen következetességgel belenevelje a helyes érzelmeket, hogy olthatatlan vágyat ébresszen bennük a demokrácia iránt, s hogy tévedhetetlenül ránevelje őket a közjó fölismerésére. Már Saint-Simon is létre akarta hozni az „érzelmek akadémiáját”, amelynek főadata a helyes érzelmek élesztgetése, tagjai pedig az erkölcs tanárai, jogászok, teológusok, költők és festők lettek volna. Saint-Simon másik terve volt a Nemzeti Katekizmus, eme „általános tan” és „egyetemes tudomány” megalkotása; úgy vélte, terveinek megvalósítása megszüntetné az összes jelenleg tapasztalható rosszat: az önkényességet, a hatástalanságot, az áskálódást. A megjavított társadalomban könnyű lenne rendet tartani, mert az emberek meg lennének győződve elüljáróik tökéletes avatottságáról és természetes módon követnék őket. A családok, városok és nemzetek egyetlen emberi családot fognak alkotni, és ebben az egyetlen helyes tanításra alapozott városban minden ember testvér lesz. A vezető nem a

választási irodákban válik vezetővé, hanem maga lesz az élő törvény. Saint-Simon szerint az első két vezető Mózes és Jézus volt; Mózes, aki a törvényt, és Jézus, aki a szeretetet nyilatkoztatta ki az emberiségnek; ő, Saint-Simon a harmadik s egyben utolsó vezető, aki a haladás kinyilatkoztatásával betetőzi elődeinek művét.

Saint-Simon az orwelli *doubletalk*-ot megelőlegezve kijelentette, hogy a szabadság, ahogyan azt a múltban fölfogták, nem volt más, mint szolgaság és fatalizmus. Ezzel szemben az általa és az ő tanítványai által meghirdetett tekintélyuralom a szabadság és a Gondviselés uralma lesz. Végül Sangnier-t egy századévvvel megelőzve hozzátette, hogy a polgári engedelmesség önkéntes lesz, mivel az Állam az erőszak helyett a nevelés eszközét fogja alkalmazni.

Saint-Simon nemzeti katekizmusát tükrözi egy másik utópista mű, Conde Pallen *Crucible Island* című könyve (New York, 1919). A tanulásra fogható gyermekeknek legelőször a szocializmus kátéját tanítják meg:

K. Kitől nyerted létedet?

V. A Mindenható Államtól.

K. Mire kaptad létedet?

V. Arra, hogy a Mindenható Államot megismerjem, szeressem, és mindenkor szolgáljam.

K. Mi légyen a Mindenható Állam?

V. A Mindenható Állam az Emberiség a maga teljes és tökéletes voltában.

K. Miért mindenható az Állam?

V. Az Állam mindenható, mert az Állam az én Teremtőm és Megtartóm, benne élek, mozgok és vagyok, s nélküle semmi sem vagyok.

K. Mi légyen az egyén?

V. Az egyén csupán csak része az egésznek, amelynek kedvéért létezik; önnön beteljesülését és tökéletességét a Mindenható Államban találja meg. Az egyének egyedül azért vannak, hogy együttműködjenek, mint a kezek, a lábak, a szemhéjak, vagy mint a felső és az alsó fogsor.

A szeretet, a nemes érzések, a rajongó lelkesedés és a vallás itt még mind

össze van keverve, s az utópista szeretné, ha az emberiség máris készen állna a kívánt átváltozásra. Ám a szeretet ballasztjától csakhamar megválnak, s fokról-fokra az egyformaság és a szimmetria mértéktelen és leplezetlen magasztalásába megy át. Fénelon püspök például vitába szállt Bossuet-vel és elvesztette Madame Guyonnak, a francia pietisták pártfogójának barátságát. Ám amikor *Telemakhosz*-ában az eszményi államról értekezik, a jó püspök éppoly szigorú lesz, mint Morus Tamás, Bacon vagy Campanella. Miközben az elképzelt államból minden fényűzést száműznek, a legapróbb részletekig előírják, mekkora földterület, mennyi és milyen bútor lehet egy család birtokában, sőt még azt is, hogy az emberek miképpen díszíthetik a saját otthonukat. Az állam az individualizmus minden megnyilvánulását elfojtja. Végül pedig Fénelon — a katolikus egyház püspöke! — arra az álláspontra helyezkedik, hogy a gyermekek inkább az államhoz, mintsem szüleikhez tartoznak.

Platón *Törvények* című könyvében egy elképzelt település vagy gyarmat a beszélgetés tárgya. A lakosság 5040 főből áll és négy osztályra van felosztva. A főváros a települések középpontjában, az Akropolisz pedig a város közepén helyezkedik el. A főteret 12 kerület veszi körül. Az egymást érintő lakóházak hatalmas, kör alakú védőfalat alkotnak a város szélén. Mindegyikhez két földterület tartozik: egyik a ház előtt, a másik mögötte. Ily módon mindegyik polgárnak van egy városi és egy vidéki otthona.

Tyssot de Patot *Jacques Massé bolyongásai* című könyvének hőse hajótöröttként egy ismeretlen szigetre jut. A szigeten minden szimmetrikus és mértanilag szabályos; még a házak és a kertek is négyzet alakúak. A szigetlakók térben és időben szigorúan beszabályozott, roppant egyszerű életet élnek; olyanok, mint a robotok. Igazat kell adnunk Raymond Ruyernak, aki megfigyelte, hogy valamennyi utópista (Platón, Bacon, Morus, Campanella és Cabet) szimmetrikus városokról álmodik.⁸ Az utópista a mindenható törvényadó szerepébe képzelet magát, elképzelt állampolgárainak egyetlen önálló gondolata sem lehet (a cselekvésről nem is beszélve), hisz ez csak összegubancolná az alkotójuk kezében tartott szálakat. Mind Friedrich Hayek, mind pedig Karl Popper rámutatott, hogy az utópista tervezés belső logikája megköveteli a problémák leegyszerűsítését: az egyéni

különbségeket ki kell küszöbölni, s az érdekek és gondolatok sokaságát tökéletesen egyenlővé kell gyalulni. Ez pedig egyedül a nevelés és a propaganda eszközeivel érhető el.

Ezen a ponton az utópista szerzők megszűnnek belső átváltozásról beszélni, s a vallásos-spirituális hangszín is elhalkul. A hangsúly mindinkább az emberek magatartásának egyneműsítésére esik. A magatartás nyilvánvalóan könnyebben ellenőrizhető és irányítható, mint a belső átalakulás. A dolog annál is egyszerűbb, miután Utópia lakói „azonosultak” a közjőval, azaz a poliükai lény „elnyelődött” a robotban. De mindenképpen szükség van az uniformizálásra, mert egyedül ez garantálhatja a törvények maradandóságát és megőrződését. Az emberi viszonyok holisztikus megközelítését elemezve Karl Popper megjegyzi, hogy az emberi természet effajta „tudományos” szabályozása társadalmi öngyilkossághoz vezet. A holisztikus szabályozás, amely állítólag az emberi jogokat akar egyenlővé tenni, „az emberi lelkeket teszi egyenlővé, s ily módon a haladás végét jelenti”.

Az utópista azonban két okból kifolyólag a haladást nem tekinti a kiválóságra való szabad, egyéni törekvés függvényének. Először is: meggyőződése, hogy az egyént csak akkor lehet kellőképpen motiválni, ha teljesen azonosult a közösséggel. Másodszor: úgy véli, a kiválóságra törekvés szabadjára eresztése a legjobb esetben sem hozhatna olyan üdvös gyümölcsöt, amely megérné a kockázatot. Az utópista valóban úgy érzi: a közösség még mindig jobban jár, ha elmulaszt néhány tudományos és művészeti áttörést, mint ha uniformitását és tervszerű létezését teszi kockára. A szovjet vezetésnek például a mezőgazdaság kollektivizálására tett fél évszázados erőfeszítései során bőven lett volna alkalmuk visszatérni az egyéni földtulajdonhoz, amivel megoldhatta volna az ipari népesség élelmezését. Ha valaha, akkor most az egyszer hihetünk a statisztikáknak, amelyek cáfolhatatlanul igazolják — s ezt a szovjet vezetők is elismerik — hogy a szovhoztól vagy a kolhoztól havonta ellopható néhány órácskában művelt apró háztáji földek az ország élelmszerellátásának több mint a felét szolgáltatják. Ennek ellenére a szovjet vezetők álmukban sem ismernék el rendszertük kudarcát, nemhogy változtatnának rajta. Ehelyett továbbra is azt hajtogatják, hogy az élelmszerellátás fogatkozásai a „szocialista öntudat” fejletlenségének tulajdoníthatók.

Utópia kénytelen erőszakot alkalmazni

Az uniformitás tehát az utópista létforma szerves alkotórésze, s éppolyan fontos az uniformitás maradáóságának biztosítása is. A rendszer, amely ennek eredményeként létrejön, oly messze van az eredeti ígérettől: a szabad társulástól és a politikai hatalom elvének fölfüggesztésétől, mint Makó Jeruzsálemtől. A szigorú fegyelem fönntartása egyre nyomósabb biztosítékokat követel: a *szereket*, a társadalmi kohézió eredeti kötőanyagát az *erőszak* váltja föl. Ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni; ugyanakkor ennek alapján jobban megérthetjük azt is, hogy az utópia összetartásában miért hárul olyan fontos szerep a vezetésre.

Az utópista persze éppoly hevesen tagadja a vezetés szerepének jelentőségét, mint az erőszak alkalmazásának fontosságát. Érthető, hiszen a társadalom fölosztása vezetőkre és vezetettekre a politikai elv visszatértét jelenti. Az utópisták ekkor a legkülönbözőbb kibúvókhoz folyamodnak. Például azt mondják — mint Saint-Simon, Comte, Engels és mások — hogy míg a régi állam föladata az *emberek igazgatása* volt, utópia csak a *dolgok megszervezését* fogja ismerni — mintha a „dolgokat” nem emberek teremtenék és használnák, emberek, akiknek egymáshoz való viszonyát részint e „dolgokhoz” való viszonyuk határozza meg. Máskor azt mondják, mint a kommunisták, hogy egy szocialista országban minden a *nép tulajdona*, ha tehát valaki hatalmat gyakorol, akkor azt a nép megbízásából gyakorolja. Ez viszont visszavezet minket Lord Newcastle megállapításához, miszerint a „nép” fogalma a legkülönfélébb mesterkedésekre és visszaélésekre ad alkalmat. Amikor például a kommunista vezetők kijelentik, hogy ők a nép megbízottjai, akkor a „nép” nem más, mint az a párt, amely fölött ugyanezek az emberek korlátlan hatalommal rendelkeznek. Vannak olyan utópisták is, akik azt állítják, hogy az állítólagos vezető osztályt Isten jelölte ki arra, hogy az emberiséget boldogságra és üdvösségre vezesse. Az ő rendszerük a teokrácia (vagy annak szekularizált változata: a történelmi szükségszerűség uralma), amikor is az isteni — tehát megkérdőjelezhetetlen — szentesítés folytán az isteni parancs közvetítői fölhatalmazva érzik magukat arra, hogy visszanyúljanak a politika elvéhez, s azt a legkönyörtelenebb szigorúsággal alkalmazzák. Végül pedig az is megtörténhet, hogy az utópista egyszerűen

kettős mértéket alkalmaz, amint azt Cabet-nál látjuk. Miután az ikáriai kalauz részletesen elmagyarázta azt a parancsuralmi rendszert, amely Ikária lakóinak életét az ébresztőtől a takarodóig meghatározza, a látogató megkérdezi, vajon nem zsamokság-e az effajta törvény. A kalauz erre könnyed eleganciával kifejti, hogy valóban elviselhetetlen lenne, ha mindezt egy zsamnok kényszerítené az emberekre; ám ha az emberek, mint közösség, a saját egészségük illetve a lehető legjobb munkakörülmények megteremtése érdekében önként vetik alá magukat ennek a törvénynek, akkor az a lehető legésszerűbb és leghasznosabb törvény a világon.

A kiválasztottak uralma

Az imént felsorolt négyféle utópista porhintés mindegyike abból az előfeltevésből indul ki, hogy a vezetők *szeretik* a gondjaikra bízottakat. Ezt a szeretetet azonban nem szabad összetéveszteni sem a felelősségérzettel, sem pedig a szó köznapi értelmében vett szeretettel. Elvégre Utópia vezetői nem közönséges emberek: ők a tiszták, a kiválasztottak; minden más halandónál közelebb vannak Istenhez, s mélyebben a Történelem áramában, mint sötétben tapogatózó embertársaik. Kiválóságuk vitán fölüli áll, függetlenül attól, hogy minek tulajdonítjuk: a „szellemnek”, vagy a marxista dialektika rendkívül mély megértésének. Nem csoda tehát, hogy a közember szeretete az utópista vezér iránt semmilyen személyes vagy polgári elkötelezettséghez, de még egy történelmi küldetés teljesítője iránti csodálathoz sem hasonlítható. A vezér iránti érzés semmivel sem lehet kevesebb az imádatnál, hiszen a vezér az üdvösség — vagy ennek világi megfelelőjét használva: a tökéletes biztonság — keze. A vezér minden felelősséget levesz a többiek válláról: mint egy félisten, egyes egyedül vállalja a gondolkozás, a döntéshozás és a tervezés minden terhét. Mindennemű papi hatalomnál nagyobb hatalmat birtokol, mert gondoskodása Utópia közrendű polgárának nem csupán szellemi, hanem fizikai jólétére is kiterjed.

A közember iránti szeretettel az utópisták szerint minden tekintetben összefér a vezér kifejezett könyörtelensége és erőszakossága. Ezt apró

eltérésekkel a történelem valamennyi utópiájánál megfigyelhetjük. Bár az utópiák általában sivár és monoton képet tárnak elénk, azért mindig igyekeznek némi vidámságot is tanúsítani, mintegy annak gyümölcseként, hogy alattvalóik végül is elfogadták azt a boldogságfölfogást, amit gyöngéd erőszakkal rájuk kényszerítettek. Ám hogy ez valójában mennyire nem így van, az a figyelmes olvasó előtt az utópista szövegekből éppúgy kiderül, mint a kommunista (vallásos vagy szovjet típusú) közösségekről szóló beszámolókból.

A vallásos utópista azzal érvel, hogy intézményekre és szertartásokra azért nincs szükség, mert az igazi Egyházat (ami nem más, mint az eszményi társadalom) egyedül Isten láthatatlan igéje fogja irányítani. Ez volt az anabaptisták tanítása.^{9*} Ám e tan tényleges megvalósulása élesen rácăfolt Isten előtti állítólagos alázatukra. Az anabaptista vezeték, élükön Münzer Tamással, kegyetlen despoták voltak, akiket csakis hasonló kegyetlenséggel lehetett megfékezni. Münzer és társai nem csupán dühöngő örültek voltak, akik Münster városában valóságos rémuralmat vezettek be, hanem ráadásul úgy érezték, hogy kiválasztottak lévén joguk van mindenfajta erkölczstelenségre, ágyasok tartására, érzéki vágyaik korlátlan kielégítésére. Erre egyébként nem ők szolgáltatták az egyetlen példát az eretnkségek és az utópista mozgalmak történetében. A korai kereszténység egyik eltévelyedése, a karpokraták szektája arra az utópista szempontból logikus következtetésre jutott, hogy aki — mint ők — magát megtisztította, annak már nem kell félnie a bűntől, mert a tisztákat nem érheti szenny. Sőt egyes szekták egyenesen azt hirdették, hogy a választottak által gyakorolt szabad szerelem a bűntől és a bűn bélyegétől való mentesség bizonyítéka. Molinos, a kvietizmus alapítója *Lelki kalauz* című könyvében (1675) azt tanította, hogy a léleknek olyannyira el kell merülnie Istenben (s ezáltal megnyugvásra jutni) és olyan közömbössé kell válnia még az üdvösség elnyerése iránt is, hogy elmerülhet a bűnben, s alapján mégis jó (pontosabban: „nyugodt”) marad. Az Istenben elmerült ember akarata ugyanis nem adja beleegyezését a bűnhöz, a lélek tiszta marad.

Az utópista uralkodók kultusza

A kiválasztottak tisztának tekintik magukat, vagy legalábbis úgy vélik, fölötté állnak a többi emberre vonatkozó normáknak. Az utópista irányítás rendszerezésére törekvő Saint-Simon meg volt győződve arról, hogy a politika hamarosan egzakt tudománnyá válik, amelyhez kizárólag szakemberek: a Newton Tanácsának nevezett szellemi elit tagjai tudnak majd hozzászólni. Saint-Simon a vallás lelkes híve volt, mert naivabb utópista kortársaival ellentétben tudta, hogy a „tudományos világlátás” önmagában kevés a társadalmi kohézió megalapozásához. Ebben a vonatkozásban Saint-Simon jeles 20. századi utópisták — például Bertrand Russell és Julian Huxley — korai előfutára volt. Saint-Simon lelkesen ábrándozott arról, hogy miképpen lehet majd a vallást az ipari utópia szolgálatába állítani, sőt ki is szemelte a kereszténységet — pontosabban: az „új kereszténységet” — erre a szerepre. Saint-Simon írásaira jellemző a színlag katolikus kifejezésmód; egyik művében még ama reményének is hangot adott, hogy a tudományos elit majd az „új tudományos elmélet” iránt elkötelezett pápát fog választani.

Newton Tanácsa Saint-Simon szerint 21 gondosan kiválasztott lángelméből állna, akik részint tudósok, részint papok. Az új vallást a Tanács irányítaná. Newton lenne az új kultusz középpontjában, a szertartásokat az ő tiszteletére emelt templomokban tartanák. Az új hit dogmáit senki sem vonhatná kétségbe, s a hittételeket kifejtő katekizmust az iskolákban tanítanák. Saint-Simon nem titkolta, hogy az új papság mintáját az egyiptomi és indiai papi rendekben találta meg, amelyek a hatalommal együtt a tudomány teljességét is kisajátították maguknak.

Auguste Comte, Saint-Simon egyik legjelesebb tanítványa még mesterénél is lelkesebb híve volt a papi jellegű vezető osztály gondolatának. Azokat a dogmákat — mondta Comte — amelyek a társadalom jövőbeli egységének alapot vetnek, olyan elhivatott szaktekintélyeknek kell kidolgozniuk, akiket minden önös érdektől mentesen egyedül az emberszeretet eszméje vezet. Comte úgy vélte, hogy a tömegek, ha nem is lesznek képesek megérteni a dogmákat, arról szilárdan meg lesznek győződve, hogy el kell hinniük őket.

Ugyanígy arról is meg lesznek győződve, hogy vezetőik csak az ő javukat viselik szívéükön, ezért boldogan gyónnak majd nekik.

A 19. század folyamán, miután kiderült, hogy az iparosodás súlyos társadalmi konfliktusok forrása, az utópista eszmék konkrétabb alakot kezdtek öltetni. A modern utópiákat különböző ipari szerveződésekről mintázták. Az utópista szerzők egyrészt az iparosodás folytatódását kívánták, másrészt csökkenteni akarták a folyamat káros mellékhatásait. Az utópista parancsuralmi rendszert az ipari rendtartás alakjában képzeltek el. Mivel a múlt században általában attól félték, hogy ez a rendtartás egy szép napon fölmondhatja a szolgálatot, az utópisták azt kutatták, milyen más eszközökkel lehetne a jövő társadalmának egységét biztosítani. Az nyilvánvaló volt, hogy mind a munkások, mind pedig a termelés irányítóinak érdekei az iparosítás folytatása mellett szóltak, az viszont már korántsem tűnt valószínűnek, hogy ezeket az átmenetileg ellentétes érdekeket a politikai szabadság közegében közös nevezőre lehetne hozni. Az utópisták ezért úgy gondolták, csak a szeretet és az erőszak valamiféle kombinációja garantálhatná a társadalmi együttélést. Enfantin, a saint-simonista iskola vezére, ebben a szellemben lelkendezett „a közös meggyőződés igája és az emberek a haladás útján továbbbúzó erőszak” iránt.

Példák a kommunista történelemből

A 19. század folyamán az utópisták egyre türelmetlenebbé váltak. Ezt részben az okozta, hogy az új gyárak, gépek és módszerek magas termelékenysége kiálló ellentéte volt annak a nyomorúságnak, amelyben a tömegek — vagyis a közvetlen termelők — éltek. Marx, aki Ricardo tanítványa lévén —, ezen ellentmondás „tudományos” analízisével szerzett magának hírnevet, kijelentette, hogy az ellentmondás a kapitalista termelési mód lényegéből fakad. Valójában az ellentmondás nem létezett, a tömegek életkörülményei ugyanis egyre javultak, ám ezt elhomályosította egyrészt a munkaerőpiac kiszélesedése, másrészt a gazdasági válságok ismétlődése, mielőtt még kialakult volna a megrázkódtatásokat enyhítő szociális védőháló.

Az utópista gondolkodók, akik a tényeket és a valódi hatóerőket szokás szerint ezúttal is figyelmen kívül hagyták, továbbra is a végső megoldásra összpontosították erőfeszítéseiket, pontosabban: a végső megoldás iránti örök vágyuknak koruk nyelvén adtak kifejezést. A 19. századi utópisták nem Krisztus birodalmáról vagy a kiválasztottak országlásáról beszéltek, hanem forradalomról, Európa megszervezéséről, tőkéről és társadalmi hasznosságról, az ezeréves birodalmat pedig a tudomány és a szervezés megdicsőüléseként várták. A „vezetők” az új aranykor bábái, akiknek — mint Bakunyin mondta — az ügy iránt elkötelezett, erélyes és tehetséges embereknek kell lenniük, de főleg olyanoknak, akikben önzetlen emberszeretet munkál. Bakunyin úgy vélte, száz elszántan összetartó forradalmár képes volna az egész nemzetközi Európa megszervezésére.¹⁰

A vezetők megkülönböztetése a tudományos boldogságra vezetendő tömegektől az utópikus gondolkozás szabályai szerint folytatódott. Saint-Simon két pártra osztotta a társadalom tagjait: a *nemzeti* párt a haladás megértőiből és előmozdítóiból állt, a *nemzetellenes* pártot pedig a maradiak és az élskődők alkották. A nemzeti párt tagjai tehát mindazok, akik társadalmilag hasznos munkát végeznek, akik a termelő osztályok szükségleteiről gondoskodnak, illetve a fölthalálók és a gazdasági élet irányítói; a nemzetellenes párt tagjai viszont azok, akik csak fogyasztanak, de nem termelnek, akik nem végeznek a társadalom számára hasznos munkát, s akiknek politikai nézetei szembenállnak a termelés és a termelők érdekeivel. A „nemzetellenes párt” elleni fenyegetést Saint-Simon alig rejti véka alá, társadalomelméletének egésze pedig még kevesebb kétséget hagy felőle. Max Stirner német anarchista filozófus azonban még Saint-Simonnál is szókimondóbb volt, amikor kijelentette: a nagy változás véghezviteléhez mindenekelőtt az emberek egy részének kell belülről megváltoznia, azaz fölismernie, hogy saját jólétük a legmagasabb törvény. Ezután ugyanők a többiekkel szemben erőszakot alkalmazva kezdeményezhetik a külső változást: a törvények, az állam és a tulajdon eltörlését.

Mint az előbbi példák mutatják, a politikai elv olyan szélsőséges formában tért vissza az utópiába, hogy a vezetők és a tömegek közötti szakadék immár teljesen áthidalhatatlannak bizonyul. Az utópiából csak az nem válik rögtön

nyilvánvalóvá, hogy az egyén számára mennyire tragikus, ha nem a vezető osztályhoz tartozik, hanem a többiek közé, akiknek — ahogyan azt Baku-nyin fölismerte — „a rendszer istállójában” a helye. A szabadon társuló egyenlők morózus vadállatokká váltak, akik a hatalom egyetlen forrása iránti borzalmas tülekedésben igyekeznek széttaposni egymást.

Az utópista jóslatokkal ellentétben ez a hatalom sohasem fog egyenletesen eloszlni a társadalom egészen belül. A vezetők kasztja ugyanis gondoskodik arról, hogy a kiválasztottak közé mind nehezebb és nehezebb legyen bejutni, tehát mind többen és többen rekednek véglegesen kívül. Ugyanakkor a vezetőségen belül lévők között bármikor tisztogatásokat rendezhetnek a tan valamilyen újrafogalmazása nevében. A kínai KISZ egyik volt vezetője leírta, milyen ez a hatalomért folyó harc a maga nyersségében. Elbeszéléséből kiderült, hogy a totalitárius rendszerekben az egyén kizárólag egy módon: a központi hatalom jóváhagyásával érvényesülhet. Vagy e hatalom ügynökévé válik, vagy örökre kistaszított marad. Ugyanakkor teljesen kiszámíthatatlan, mit kockáztat, ha fönttartás nélkül a vezetőség szolgálatába szegődik, s mit, ha a kistaszítottaságot választja. Harmadik lehetőség nem létezik.^{10a}

A kommunista társadalmak — pontosabban: a kommunista vezérlet alatt lévő társadalmak — különösen ékesen példázzák az utópizmus kudarcát, nevezetesen a politikai elv újrafölvételét, valamint azt, hogy akiknek kezében az új és korlátlan mennyiségű hatalom összpontosul, azok egyre halogatják az átmenetet egy olyan társadalomba, amely a társulás elvére épülne. Leonard Shapiro az SZKP 1961-es programját elemezve megállapítja, hogy a szovjet állam még mindig nagyon messze van az elhalástól.¹¹ A párt, amelynek végül is meg kellett volna szüntetnie önmagát, „nemcsak hogy fönnmarad, de különösen fontos szerepet játszik majd a társadalom kalauzaként a kommunizmus felé vezető úton”. Egyelőre tehát „az emberek kormányzását” aligha váltja föl „a dolgok megszervezése”, s amint azt az SZKP pártprogram a sorok között elismeri, elég sok feszültség lappang abban a társadalomban, amelynek tagjai állítólag a spontán önkormányzat boldogságában élnek.

Ezek a feszültségek (szabotázsok, hivatali visszaélések, éhínségek, áruhiány, bűnözés) olyannyira valóságosak, hogy a rendellenességek miatt a szovjet vezetőknek állandóan fenyegetőzniük kell. Az SZKP KB 1962. novemberében tartott plenáris ülésén Hruscsov kijelentette, hogy amennyiben a párt, a Komszomol és a szakszervezet tagságát ráállítanák a szovjet társadalom megfigyelésére és ellenőrzésére, akkor egy szűnyog sem tudna észrevétlenül szárnyra kelni. Az utópista lelki alkat itt kétszeresen is elárulja magát. Először abban az elvárásban, miszerint az embereknek tökéletes összhangban kellene élniük, tehát тұrhetetlen eltévelyedésnek minősül minden, ami ezt cáfolni látszik; másodszer pedig Hruscsovnak mint tipikus utópista vezérnek abban az előfőltevésében, miszerint a kiválasztottaknak minden további nélkül joguk van a nem kiválasztottak ellenőrzésére. Bár Hruscsov esetében a szovjet vezető szokásos nyersségére gondolhatnánk, valójában minden utópista író ugyanígy fölhevül, amikor az engedetlenek megbüntetését taglalja.

Az utópista észjárás korlátain belül Hruscsov voltaképpen jogosan követeli meg a tökéletes társadalmi egyetértést, jogosan mutat megütközést és jogosan fenyegetőzik, amikor nem ezt tapasztalja mindenütt. Mindezt jogosan teheti, mégpedig a *tökéletes egyetértés* utópista elképzelése alapján, és függetlenül attól, hogy ez az egyetértés létezik-e valójában, vagy sem, mivel mint a rousseau-i közakarat elvben igenis létezik, s őbenne testesül meg. Természetesen nem szükséges, hogy az egyetértés az egész társadalomra kiterjedjen; a *valódi* társadalom mindig leszűkíthető azokra, akik hajlandók magukévá tenni ama nézeteket, amelyekben az utópista az egyetértést elengedhetetlennek tartja. Az egyetértés akkor is megkérdőjelezhetetlen, ha egyedül ő van a „helyes szemlélet” birtokában. George L. Kline rámutat, hogy a szovjet szóvivők „a nyilvánvalóan ellentétes valóság dacára váltig azt hangoztatják, hogy a szocializmusban az *erkölcsi* normákat (szemben az államhatalom által szentesített *törvényes* normákkal) a tétlenséget egyhangúlag elítélő ‘közvélemény’ szentesíti....A föltételezés az, hogy a teljes kommunizmus felé közeledvén az erkölcsi normák szentesítése mind bensőségesebbé válik: a közvélemény külső hangját a lelkiismeret vagy a ‘kommunista tudatosság’ ‘belső hangja’ váltja föl. Maga Hruscsov tette a következő kijelentést: ‘A mi feladatunk, hogy az új erkölcsi követelményeket valamennyi szovjet állampolgár belső szükségletévé változtassuk.’¹²

A magaviselet fegyelmezése és a felelősségrevonás Utópiában

A külső nyomás „bensővé” tételének igen fontos kérdésével már foglalkoztunk. E helyütt kell azonban szólnunk arról, hogy miközben Utópia polgárainak bensőséges módon a magukévá kell tenniük a köz- és a magánügyek helyes fölfogását, az engedetleneket az alábbi három címen lehet és kell felelősségre vonni: közömbösség, szabotázs, valamint tényleges ellenállás. De voltaképpen már a merőben külsőséges alkalmazkodás is büntethető sőt büntetendő (vagyis ha a vezetők bármely, egyedül általuk ismert okból meg akarnak valakit büntetni, akkor a „színeli alkalmazkodás”, az opportunizmus vagy a langyosság vétkére hivatkozhatnak — ez esetben mindhárom fogalom ugyanazt jelenti). Utópia hivatalos eszményének igazsága oly nyilvánvaló, hogy bensővé tételét egyedül az erkölcsi romlottság gátolhatja. Paul Hollander cikke a Vörös Kína lakóinak magánéletéről szemléletes példákkal illusztrálja, meddig terjedhetnek az alkalmazkodás iránti utópista követelmények.

Hollander bizonyos Van Csi Pu cikkét idézi, amely „A forradalmi ifjúság eszményi életéről” címmel jelent meg a *Kínai Ifjúság* című lapban. A cikk egy fiatalasszony kipellengérezése, aki nyugodt családi életre vágyik — természetesen a forradalmi célok maradéktalan megvalósítása után. E voltaképpen igen egyszerű és szerény vágyakat a kommunista zsargon „polgári illúzióknak” minősíti. A fiatalasszony egy csöndes lakást szeretne, ahol esténként, a munkából hazatérve férjével együtt könyveket olvas vagy rádiót hallgat, vasárnaponként pedig meglátogatják kislányukat a gyermekotthonban. Hiába írja, hogy nem léha, polgári életre vágyik, a cikk élesen bírálja, amiért férjével együtt ilyen reményeket táplál....Igaz, írja a fiatalasszony, hogy a forradalom és a szocializmus a népet és a nép jövőjét szolgálja, de azért már a jelenben is örömet kell adnia.¹³

Az egyöntetűség követelménye tehát a legapróbb dolgokban is érvényesül, a jogos törekvésekről való lemondást is beleértve. Mint azt a fenti példa mutatja, a „közvélemény”, vagyis a pártvezetésnek az emberekbe sulykolt parancsai a magánélet legmélyebb szféráját sem kímélik. Az embereknek még a saját érdekeikkel kifejezetten ellentétes lépéseket is el kell fogadniuk,

sőt elvárják tőlük, hogy azokat nagy lelkesedéssel ők maguk indíttványozzák. A Vörös Kínában 1950. június 29-én bevezetett szakszervezeti törvény értelmében a szakszervezet feladata a munkástömegek és káderek irányítása és megszervezése a népi kormány intézkedéseinek végrehajtására, s ezáltal a kormány hatalmának erősítésére, mivel a népi kormány hatalma a munkásosztály ereje. Nos, mik voltak azok a törvények, melyeket tetszik, nem tetszik a szakszervezeteknek támogatniuk kellett, s miféle „önkéntes” följajnlások születtek az 1950-től 1954-ig tartó időszakban? Ime: a bérek csökkentése a népgazdaság támogatása végett; különféle följajnlások az állam javára; lemondás az év végi nyereségrészesedésről; szocialista munkaversenyek sorozata a munkahelyi lazítás és az indokolatlan hiányzások leküzdésére.

A „népi kommunák” rendszerében a kínai kommunisták a lehető legdurvábban avatkoztak bele a házaselet legbensőségesebb részleteibe. A férfiak és a nők külön hálótermekben aludtak; az ily módon egymástól elkülönített házaselekeknek csak meghatározott napokon engedték meg, hogy házaseletet éljenek, s a férfiaknak ilyenkor sorba kellett állniuk, mielőtt bejuthattak a feleségükhöz. E megdöbbentő gyakorlat voltaképpen tökéletes összhangban van az utópista észjárással. *Napállamában* Campanella ekként szabályozná a nemek viszonyát: „...ha ott valaki megszeret egy nőt, megengedett dolog, hogy beszélgessen vele, verset írjon hozzá, tréfálkozhasson vele, virágot ajándékozzon neki. De ha a megfelelő nemzés nem látszik biztosítottnak, a közösülést semmiképpen sem engedélyezik köztük, hacsak a nő nem terhes vagy meddő. Náluk inkább csak baráti szeretet van, nem pedig heves megkívánás.”

Cyrano de Bergerac utópiájában emerev szabályozása neveltségig végletessé válik: azt is előírják, hogy a férj és a feleség hányszor közösülhet. „A körzeti orvos minden este bekopogtat minden házba, megvizsgálja a házaseleket, majd közli velük, hogy egészségi állapotuknak megfelelően hányszor ölelhetik meg egymást.”

Mindezen intézkedések célja az ember természetének megváltoztatása, önzésének kiirtása, s a közösségi érzés besulykolása. A lemondásnak és az

engedelmességnek eszerint a társulási elvet kellene kifejeznie magasabb, tökéletesebb formában. Saját feladatát az utópista vezetés minden esetben abban jelöli meg, hogy csupán segít megteremteni az egyenlők, köztük az egyenlő családtagok társulását, vagy a vallásos utópista nyelven: az emberek és Isten kapcsolatát. Ilyen feltételek mellett az egyén annál erényesebb, minél inkább fölhangy azzal a társadalmilag káros viselkedésformával, melyet az egyéni és a családi érdek határoz meg, s minél inkább a vezetőkre bízza a szükségleteiről — köztük az érzelmi szükségleteiről — való gondoskodást. Az utópista észjárás keretein belül tehát a vezetőség minden esetben joggal állíthatja, hogy mivel az emberszeretettől vezetve képes lesz az embereket boldoggá tenni, e képességében megbízni nemcsak ésszerű, hanem erényes dolog is. Másfelől: e képességet (és szeretetet) kétségbe vonni vagy annak ellene állni ostobaság, macakosság és gonoszság: a kétkedőket és vonakodókat tehát meg kell büntetni.

Ám az utópizmus ember- és társadalomszemlélete ilyenkor többet kíván a mulasztás vagy a bűn pusztá megbüntetésénél: a kétkedők és vonakodók a társulás elvével szállnak szembe és megbontják az egyetértést, ezért ki kell őket zárni az utópista közösségből és az emberi nem tagjai közül. Az utópista, aki annak idején fűnek-fának elmondta majd „szélnek eresztette” az állam erőszakszervezetét és annak rendőrségét, törvényeit, bíróságait és ítélővégrehajtóit, most mintha mi sem történt volna, újra összetoborozza őket, mivel — amint Cabet írta — ugyanaz a dolog más, ha egy „zsarnok” műveli, és megint más, ha „az egész nép önként fogadja el”. Idevág Knox bíboros megjegyzése az „ultrasupernaturalistáról”, aki „általában mindaddig törvényen kívülinek érzi magát, amíg olyan államban él, melyet világi emberek, világi bölcsességgel kormányoznak. Ám félő, hogy egy teokratikus államban, melyet egy „tökéletes” fejedelem kormányoz vagy egy „tökéletes” tábornokok vezette hadseregben az ultrasupernaturalista még sokkal vérszomjasabb lesz, mint az emberek általában.”¹⁴

Az utópia iránt vonakodók kiirtásában valamennyi utópista szerző egyetért. A középkori „forradalmár” arról a császárról jövedült, aki majd évenként egyszer rendeletet bocsát ki a bűn leleplezésére, a bűnösöket a bűn önkéntes bevallására buzdítja, s mindenkit arra, hogy jelentsék föl a bűnösöket. A

bírák minden bűnt meg fognak torolni, mert mi más a bűnös iránti irgalmasság, mint a közösség egésze elleni bűn?

A puritánok ugyanezt a szemléletet és ugyanezt a logikát tanúsították Genfben és Skóciában éppúgy, mint a telepesek Amerikájában. A bűnösöket az erény ellenségeinek, következésképpen az üdvösségtől elszakadt és az embereket megillető jogoktól megfosztott nyomorultaknak tekintették, és annak megfelelően büntették. Ikáriában mindent a társadalom tervez és irányít, s az emberek akarata és tettei a társadalom parancsának és fegyelmének vannak alávetve. A diadalmas kommunizmus fényében a szabadság iránti szenvedélyeskedés vakságát tévedésnek sőt bűnnek fogják tekinteni, amelynek az új világrendben nincs semmi keresnivalója. A kormányzás nélküli új társadalomban — írja W. Godwin — „nem lesz szükség egyetlen kardsuhtásnyi, egyetlen kézmozdulatnyi erőszakra sem. Az ellenség túl kis számú és gyöngye lesz ahhoz, hogy komoly ellenállásra gondolhasson az egész emberiség egyetemes akaratával szemben.”¹⁵

Azokról, akik nem alkalmazkodnak, annyi rosszat elmondanak, hogy már az sem lepi meg az embert, ha egyes utópisták egyenesen örülteknek nevezik őket. Nyilvánvaló, hogy mennél fényesebb az utópia glóriája, annál érthetlenebb minden vonakodás. Ha az igazság ennyire nyilvánvaló, ha a boldogság ilyen hiánytalan, akkor az ellenállást mi másnak lehetne nevezni, mint betegségnek és örütségnek? A *Kristálygömb* szerzője valóban erre a következtetésre jut: „A kórházban vannak — mesélik a látogatónak — az erkölcsi örültek is...őket egyszerűen úgy kezeljük, mint akik erkölcsileg betegek! — Na de hogyan büntetik őket? — Az ő esetükben sem beszélünk büntetésről. Egyszerűen csak elkülönítjük őket, részint a saját érdekükben.” Ennél is szisztematikusabb azonban a Godfrey Sweven álnév alatt író J. M. Brown *Limanóra, a haladás szigete* című, 1903-ban New Yorkban megjelent könyvében: „Ha egy limanórai gyermeket megtámadott valamilyen gonosz vagy őt a fejlődésben gátoló szenvedély, nyomban bevitték az erköcslaboratóriumba, ahol mikroszkóp alatt lefényképezték érzelmi és erkölcsi természetének idegközpontjait... A legmakacsabb erkölcsi betegségek gyógyítására egy erkölcsi szanatóriumot hoztak létre, ahol ...az erkölcsgyógyászok vették kezelésbe a megbetegedett erkölcsi idegközpontokat.”

9. NAPJAINK UTÓPIZMUSA

Az eddigiek során újra meg újra rámutattunk, hogy az utópista rendszereken — az eretnekségektől az irodalmi utópiákig, a marxizmustól Teilhard de Chardin spirituális evolúciójáig — egyetlen közös szál fut végig. Ha a szellemi élet valahol erjedésnek indul, vagy a külső körülmények lehetővé teszik, az utópizmus szinte biztosan fölüti a fejét. Az tehát, hogy az ilyen gondolkodás napjaink szellemi életében is jelen van, semmiképp sem tekinthető egy csupán a mi korunkra jellemző eltévelyedésnek. Végül is az eretnekek és az utópisták éppúgy a lét nagy kérdéseit feszegetik, mint a valódi filozófusok, viszont érdeklődésük azokkal szemben a problémák meghatározott körére szűkül. Mi sem természetesebb tehát annál az érdeklődésnél, amit mostanában tapasztalhatunk az utópisták által már régóta kíváncsúnak vélt lehetőségek iránt. Ráadásul a mai utópista utópiája olyan meggyőző, mintha megvalósítása csak kéznyújtásnyira lenne, s így inkább az ellenérvek tűnnek valószerűtlennek.

Am voltaképpen az utópia közeli megvalósíthatóságának illúziója sem új a nap alatt. Az utópista sohasem volt szűkében a bizonyítékoknak, ha arról volt szó, hogy saját kora a végső, nagy átváltozás küszöbén. Az utópisztikus észjárás illuzórikus természetéből adódóan az utópikus gondolkodó sohasem hagyta magát túlságosan befolyásolni a tényektől. A jelent éppúgy megveti, mint azt az időszakot, mely még elválasztja az emberiséget a kívánt végcéltól. Egyedül a cél érdekli, a cél elérésére vonatkozó kérdéseket méltóságán alulinak tartja. Számára a történelem csupán az utolsó főlvonás önmagában érdektelen előkészítése. Magát az utolsó főlvonást fölöttébb drámai események és tűrhetetlen körülmények vezetik be, mintha az utópia megvalósulását akadályozó erők mind főlsorakoznának az utolsó, nagy ütközetre. Különösen ez a hiedelem ad lehetőséget az utópistának arra, hogy ne vegye észre azokat a figyelmeztető jeleket, amelyek arra utalnak, hogy

a világon uralkodó állapotok aligha kedveznek az utópia megvalósításának. Az utópista inkább újfajta valóságszemléletet, merész jövőbelátást, lánglelkű akaratot hirdet. Akik a helyzetet józanul értékelik, azok szerint „gyávák és kételkedők, pesszimisták és szomorúak, fáradtak és mozdulatlanok...és általában a Haladás ellenségei.”¹ A világban tapasztalható szenvedés iránt közömbösséget sőt érzéketlenséget tanúsít, mert úgy véli, ez is csak azt bizonyítja: a világ megérett a változásra. Számára minden, ami rossz, az Antikrisztus utolsó megnyilvánulása, az utópista megváltás nélkülözhetetlen alapföltétele. A rossz tehát még csak nem is valóságos: létezése a legkevésbé sem befolyásolja azt az új világot, amelynek a küszöbén állunk. Olyan ez, mint azoknak az eretnekeknek a hite, akik szerint a lélek akkor is tiszta marad, ha a test elmerül az erkölcstelenségben mi több, az effajta életmód csak még jobban kihangsúlyozza, milyen messze van egymástól az isteni pecséttel megjelölt lélek és az alávaló test. Ugyanígy, az utópista gyakran kifejezetten örül a rossznak, amelynek segítségével véleménye szerint még jobban fölismerhetjük a kibontakozóban lévő tökéletes állapot körvonalait.²

Azt, hogy századunk borzalmai vajon minden eddigi borzalmat fölülmúltak-e, aligha lehet eldönteni. Bizonyára nem túlzás azt állítani, hogy ez a század semmivel sem kevesebb szenvedést, igazságtalanságot és lerombolt illúziót látott, mint bármelyik korábbi. Ezenfölül a rossz olyan új megnyilvánulási formáit találta föl, mint a népirtás, a koncentrációs táborok, az agymosási technikák és a lélektani hadviselés. A technika fejlődése mindezt az egész világon elterjesztette, sőt azt is lehetővé tette, hogy kisebb csoportok olyan mértékben terrorizálhassák a többséget, olykor egész népeket sőt kontinenseket, amilyen mértékben az korábban sohasem volt lehetséges.

Napjaink utópistája az effajta rémségeket a küszöbön álló általános boldogság előjeleinek látja. Egyrészt úgy véli, a rossz fölfokozottsága a helyzet radikális javulását ígéri; másrészt meg van győződve arról, hogy a helyzet teljes és végleges orvoslását csakis az biztosíthatja, ha az erkölcsi lelkiismeret megújításában az egész emberiség részt vesz. Mindent összevetve joggal állíthatjuk tehát, hogy a modern utópizmus egyetlen új mozzanata a technika igénybe vétele.

A technika, az utópista gondolkozás új eleme

Ám hogyan idézheti elő egy eszköz — ha mégoly félelmetes eszköz is, mint a modern technika — az ember belső átalakulását? Az utópista sem tagadja, hogy a technika önmagában véve olyan erő, melyet egyaránt lehet akár a jó, akár a rossz szolgálatába állítani; ám ugyanakkor — különösen a planetáris egység és az emberiség kohéziója szempontjából — mégis a haladás ereje, hiszen a tudomány haladásának fokmérője. A technika további szerepe a kívánt evolúció fölgyorsítása, részint mert lehetetlenné teszi a döntések halogatását, részint pedig mert máris elszabadított olyan gonosz erőket, amelyeket sürgősen meg kell fékezni. Az utópista tehát lelkesen üdvözli az emberiség egységét egykettőre megteremtő modern technikát.

Abban, mint láttuk, valamennyi utópista egyetért, hogy a természetet le kell győznünk, mégpedig az egész emberiség közös erőfeszítésével; nos, a technika pontosan ilyen közös erőfeszítés a természet spontaneitásának visszaszorítására.

A természetet megzabolázó ember egy új, tökéletesebb természet istenének, teremtetőjének látja magát. A gnosztikusok és az utópista eretnekek föllázadtak a teremtés ellen, úgy látták, teli van hibákkal, s különösen a rossz létezését nem voltak hajlandók elfogadni. Az emberiség tudatos erőfeszítése révén megteremtendő új természet szükségességét hirdették, amely nemcsak a meglévő hibákat javítja ki, hanem a jövő szükségleteiről is gondoskodik.

A technika új fölfedezéseit az utópista várakozások szerint már maga a szükségszerűség is az egyetemes kooperáció szolgálatába állítaná — ez a technika lényegi értelme. Ezen is túlmenően a technika páratlan lehetőséget kínál egy olyan világszervezet létrehozására, amely az egész technizált földkerekség irányítója lehetne. E világszervezet nemcsak az atomfegyverek, hanem az úrkutatás és egyéb nagyjelentőségű ipari, mezőgazdasági és orvosi (eugenika, születésszabályozás) vállalkozások ellenőrzését is vállalná.

A technika és a világkormányzat voltaképpen egymást erősítene, kizárván mind a technikai visszaesés, mind a politikai megosztás lehetőségét. Az

egész földkerekségre kiterjedő technikai rendszer fenntartása megkövetelné az emberiség egységének fenntartását és viszont: ez utóbbi folytonosan serkentené és tökéletesítené a technikai eszközöket.

A tudás és hatalom modern hitvallása

A modern embert több dolog csábítja, készíti arra, hogy fölfedezze, sőt átlépje lehetőségeinek határait: felelőtlen ideológiák, a technika hatalmának mámor, s ugyanakkor az általa megidézett erőktől való félelem. A modernizmus lényege Paul Valéry szerint az értelem törekvése a szüntelen előrehaladásra, s arra, hogy a hatalom kedvéért még a tudást is maga mögött hagyja. A modern művészet, tudomány, irodalom, politika és hadviselés egytől egyig azt mutatja, hogy az ember képtelen ellenállni a kísértésnek, hogy mindennek utána járjon, amit csak el tud képzelni. Egyre nő a szakadék a hagyományos normák és a képzelet kalandozásai között. Ennek következtében a modern civilizáció mint rendszer már nem arra szolgál, hogy a köröttünk és bennünk lévő természet hatásait tompítsa; ez a civilizáció már valóságos ellentermészet, amely megfojt minket, miközben maga is összeomlik. Az okosság balgaságot szül és a brutális kegyetlenség eszköze lesz. A természettől szabaduló modern ember – figyelmeztet Valéry – az antitermészet rabszolgája.³

Elődeink fogékonyak voltak az eszkatológikus millenarista eszmékre; korunk embere éppily fogékony az utópizmusra. Biztosra veszi, hogy minden eddiginél közelebb, sőt határozottan közel vagyunk az evolúció végkifejletéhez. A fejlődés további menetét már nemcsak elképzelni, hanem prognosztizálni, sőt befolyásolni is tudjuk. Az utópisták szerint az emberiség immár minden tekintetben készen áll arra, hogy megváltsa önmagát.

A modern technika vívmányai, a társadalmi-gazdasági folyamatok jövőbeli alakulásának kirajzolhatósága, a kommunikációs eszközök fejlődése, a lelki működések mind mélyebb és mélyebb megértése, valamint annak fölismerése, hogy az emberiség által megtapasztalt borzalmakat az önpusztítás veszélye nélkül már nem lehet tovább fokozni — ezek a

fejlemények az eddigiektől teljesen eltérő megvilágításba helyezik az emberi állapotot. A világegyetem egész eddigi létezése és az emberiség egész történelme egyedül arra szolgált, hogy előkészítse és megérlelje azt az állapotot, ahová az emberiségnek csak a legutóbbi időkben sikerült eljutni. A mindenség, az ember és a történelmi közösségek erői mindmáig szét voltak szórva, bár romantikus és szentimentális okokból a *szélszórtságot* „szabadság”-nak nevezték. Mostantól azonban ezek az erők az *egyesülés* felé hajlanak. A nagy politikai egységekből fokozatosan létrejön a világkormányzat; az ideológiai egyetértés megteremti az emberiség mindenhatósága köré és annak nevében megszervezett egyetemes szekuláris vallást; mindinkább tért hódít egyfajta kozmikus tudat, amely — bár célját egyelőre még nem tudnánk meghatározni — az evolúció lényege, s így szükségképpen minden emberi erőfeszítés gravitációs centruma.

Nos, mindebben sorra fölismerhetők az utópizmus eddig tárgyalt hagyományos tantételei. Ezt példázzák Teilhard de Chardin 1948-as nézetei is (*Három dolgot látok*), miszerint „Krisztusnak a földön megvalósult első megjelenéséhez ... az volt szükséges, hogy az evolúció általános folyamatának megfelelően az emberi típus már anatómiailag meg legyen szervezve, szociális téren pedig elérjen bizonyos kollektív tudatfokot. Ha ezt elfogadjuk, akkor — egy lépéssel továbbmenve — miért ne gondolhatnánk arra is, hogy második és utolsó eljövetele esetében is Krisztus azt várja, hogy az emberi kollektivitás már teljesen kifejlessze a maga »természetes« képességeit, végre képes legyen arra, hogy Tőle kapja meg természetfölötti beteljesítését.” (Rezek Román fordítása.)

Természetesen éppúgy állíthatnánk azt is, hogy Julius Caesar (vagy Periklész, vagy Nagy Sándor vagy Arisztotelész) csakis egy fizikailag létező és politikai tudattal rendelkező emberiség tagjaként születhetett meg; Teilhard állítása ugyanis csupán annyit jelent: Krisztus emberré válásának alapfeltétele volt, hogy egyáltalán léteztek emberek. Teilhard első mondata semmit sem mond, a második pedig merő képzelgés. Ám az utópisták számára ez a teilhardi kijelentés nem csupán több, mint merő ténymegállapítás, hanem biztosíték arra, hogy az érzékelhető történelmi folyamatoknak mélyebb értelme van, igaz, hogy ezt a mélyebb értelmet csak ők, az új világrend, az

új emberfaj beavatottjai ismerik. Az utópista a végső, nem csupán anatómiai, hanem intellektuális, erkölcsi és szellemi átváltozás részesének tekinti magát. A teilhardi vízió fényében a jelen könnyen érthetővé válik azoknak, akik úgy érzik: az evolúció történetének utolsó fejezeteit olvassák.

A hatalom egyenletes eloszlásának illúziója

Aki hisz az emberi képességek és erények fejlődésében, az egyúttal ama politikai-társadalmi alakzatokban is hisz, amelyek látszólag e föltételezett evolúció irányában hatnak. Ebből következik, hogy az utópista — bár lelke legmélyén továbbra is az anarchizmust dédelgeti — valóságos dicshimnusz zeng a forradalmi vagy a jóléti államról és annak intézményeiről. Ennek oka a következő: az utóbbi időben létrejött politikai képződmények az utópisták szemében nem politikai, hanem átmeneti jellegűek, s az emberiség új, társulási alapú megszervezéséhez vezetnek. Itt voltaképpen az állam fogalmának teljes átértelmezéséről kell beszélnünk. A 19. századi liberálisok még ferde szemmel nézték az állam hatalmának növekedését és arra törekedtek, hogy az egyén jogait minél jobban körülbástyázzák az állam visszaéléseivel szemben. Ma viszont ott tartunk, hogy akik még mindig liberálisoknak nevezik magukat, az utópizmus hatása alatt elképesztő hatalommal ruháznák föl az államot, sőt az egész földkerekségen uralkodó világállamról álmodoznak. Időközben ugyanis láthatólag közelebb kerültünk az egyenlő jogú honpolgárok társulásának utópista eszméjéhez. Az állam már nem olyan félelmetes, mint valaha volt; a Nyugat jóléti államaiban a hatalom elosztása egyre egyenletesebbnek tűnik, a kommunista országokban viszont az a látszat, hogy a hatalom a munkások — azaz: mindenki — kezében van.⁵

A korábban annyira rettegett államleviatán egyszerűen a javak és az egyenlőség mindenható, jóságos elosztójává lépett elő. A kollektivisták logika szerint a jóléti állam jótéteményei nagyobb megelégedést váltanak ki a szegények között, mint amekkora a gazdagok elégedetlensége, akiktől ugyanezt az összeget elvonják. A jóléti állam létjogosultságát végső soron ezzel akarják igazolni. A filozófiai beállítottságú utópisták szemében az új

állam vagy az új társadalom értékét az emberiség végső egységének elővételezése adja. A monista gondolkodás mindebben egyértelműen kiütközik. Idézzük Talmon professzort:

A messianisztikus irányzatok (a 19. században) ősellenségüknek tekintették a kereszténységet. Az ő megváltásüzenetük tökéletesen összeegyeztethetetlen volt az alapvető keresztény tanítással az eredendő bűnről, a történelemtől mint a bukás történetéről, s arról, hogy az ember a maga erejéből képtelen megváltásra jutni. A lélek és a test kettőssége és a többi ellentmondás valósággal megsemmisült előtűnik az Élet és a Történelem egységének és az idők vége tökéletes társadalmának ragyogásában.⁵

Az erkölcsi tudat növekedésének délibábja

A napjainkban dívó államimádat tehát azon utópista meggyőződést tükrözi, miszerint a világ a totális, de jótékony hatalom mind nagyobb egységei felé halad. Az állammal és a társadalommal valamint a világtársadalommal való integrálódásunk így nem annyira félelmetes, mint inkább természetes és kívánatos folyamat. Vannak még, akiket a jövő társadalmának George Orwell és Aldous Huxley festette képe aggaszt, és kétségbe vonják az állami hatalom üdvöztető mivoltát. Ám az erkölcsi tudat és a demokratizálódás egyidejű növekedésének gondolatával őket is meg lehet nyugtatni. Állítólag bátran alámerülünk az evolúciós folyamat sodrában és együtt növekszünk vele, akkor egyéni törekvéseink és kollektív rendeltetésünk átfedésben lesznek egymással. Az persze nem egészen világos, miképp lehetséges, hogy a kecske is jóllakjék meg a káposzta is megmaradjon. Teilhard kereken ki is mondja, hogy álmainak megvalósulása nem csekély mértékben fogja megrövidíteni szabadságunkat:

Csakis az összpontosuló világ menti meg a létezés méltóságát és reményeit, bármilyen áldozatokkal jár is szabadságunk számára. Tehát ennek kell igaznak lennie (Teilhard kiemelése). Hogy elkerüljük a teljes anarchiát, amely egyetemes halál forrása és jele is, nem tehetünk mást, mint hogy eltökélten fejest ugrunk a szocializáció kohójába, még ha belőlünk valami el is pusztul benne.⁶

Teilhard nem éppen következetes. Egyrészt kijelenti, hogy az ember a szellemi érettség magas szintjére jutott, s miután maradéktalanul birtokába vette önnön cselekvési szféráját, erejét, érettségét és egységét, végre fölnőtt lényvé vált. Másfelől azonban kijelenti, hogy ezeknek az új, teljesebb emberi lényeknek le kell mondanium a szabadságról, hogy az egybeforrt világtársadalom hatalmas testében a kollektív lelket életre keltseék. Teilhard még meg is fenyegeti azokat, akik „nem hisznek a haladásban”:

Az összeszorító és egyesítő körülmények ellenére az emberiség még mindig borzasztóan különböző részekből tevődik össze, amelyek nem egyformán érettek, s amelyeknek demokratizálása csak a képzelet és a rugalmasság alkalmazásával valósítható meg.⁷

Az utópisták szokása szerint az embereket Teilhard is két képzeletbeli osztályba sorolja. Míg például a gnosztikusok „tiszták” és „tisztátalanok” között húzták meg a választóvonalat, Teilhard megkülönböztetése: „azok, akik a haladásban hisznek”, és „azok, akik nem hisznek”.

A mindenfajta társadalmi csoportban érezhető mély megosztás, amely az elmúlt évszázad folyamán az emberek két ellentétes csoportjának, a haladásban hívők és a haladásban nem hívők táborának mind határozottabb elkülönülésében jelentkezett, vajon mi mást jelezne ez, ha nem a bioszféra új rétegének elkülönülését és születését?⁸

Nem új, nem is meglepő, hogy valaki tekintélyekre: Istenre, a történelemre, a fejlődésre vagy a tudományra hivatkozva akarja az emberiséget „jókra” és „gonoszakra” fölosztani. A „haladás” és a „haladásellenesség” sem új kategóriák. Teilhard hozzájárulása korunk utópizmusához nem több, mint egy kis szenteltvíz vagy inkább valami meghatározhatatlan és megfoghatatlan szubsztancia hozzáadása, amit ő hol „az emberi Gondolat beteljesítésének”, hol „társadalmi központosulásnak”, hol „szintetikus szerveződésnek”, vagy egyszerűen csak „a növekedésre és létezésre való szenvedélyes váagnak” nevez. Mindennek lényege az utópista számára az a „kényszerű összenövés” (ez is Teilhard kifejezése), amely minden bizonnyal elhozza majd a

maradandó békét, az egyetemes egyetértést, az örökké tartó boldogságot — vagyis mindazokat az értékeket, amelyekért semmit sem kár föláldozni.

Fejezetünk eddigi részében napjaink utópizmusának elméleti alapjával foglalkoztunk. Megállapítottuk, hogy a technika és a hírközlő hálózat létrejötte és globális jelenléte folytán az eszmék, ha felszínesen is, de gyorsan eljutnak gyakorlatilag minden emberhez. Ennek következtében az utópisztikus fogalmak és gondolatok nagyobb népszerűséget élveznek és több követőre találnak, mint korábban. Az utópizmus hirdetőinek lelkesedése azt a látszatot kelti, mintha az aranykor küszöbén lennének. Népszerűsített változatában ez természetesen nem Teilhard nooszférájaként, hanem — mint az a filozófiai gondolatok fölhígításakor történni szokott — a modern embert foglalkoztató különböző problémák megoldásaként jelenik meg.

A háborúk kiküszöbölése

Korunk utópizmusának két fő témája: a háborúk kiküszöbölése és egy világkormányzat létrehozása. Ezek a célok egykorúak magával az utópizmussal. Mint említettük, az új mozzanat: a technika szerepe, valamint a sürgősség érzése, mely az atomháború fenyegetéséből fakad. Sokan érzik úgy, hogy a Nagy Döntés (Teilhard kifejezése) korszakában élünk, s meg vannak győződve arról, hogy mindaz, ami most jó, az már a Nagy Döntés jele, ami pedig rossz, az nem más, mint a megoldás utáni tapogatózás a sötétben. Sokan ezért tekintik például a kommunizmust pusztán átmeneti szerencsétlenségnek, amely végső soron beleillik az evolúció általános sodrába.

Az utópisták sokféle, egymásnak is ellentmondó módon közelítik meg a háború kiküszöbölésének kérdését. Abban azonban valamennyien megegyeznek, hogy az ember természettől fogva jó, s a háborúk különféle külső okoknak tulajdoníthatók: politikusok, katonák és fegyvergyárosok összeesküvésének, félreértéseknek, a megfelelő nevelési módszerek hiányának stb. Cyrano de Bergerac *Holdbéli utazás* című képzelte utaleírásában — akárcsak Rabelais vagy Swift — nevetség tárgyává teszi a háborút és

kijelenti, hogy a győzelem mindig igazságtalan, mert a véletlenül múlik. A holdbéliek úgy akarják kiszorítani a véletlent a hadviselésből, hogy a csatában a bénák bénákkal, az óriások óriásokkal és a gyöngék gyöngékkal viaskodnak. A csata után összeszámolják a halottakat, a sebesülteket és a hadifoglyokat; ha számuk mindkét oldalon egyenlő, akkor sorsot vetnek. Bulwer Lytton *A következő faj (The Coming Race)* című regényében mindenki birtokában van a „vril”-nek — ez egyfajta energia, amellyel kölcsönösen megsemmisíthetik egymást —, s ez elejét veszi a háborúskodásnak.

Ma, amikor az egyetemes világégés fenyegetésében élünk, vannak, akik az atomerő egyensúly megteremtésében látják a baj elhárításának lehetőségét, mások az egyetemes leszerelésre esküsznek. Ám bármelyik álláspont érvényesülne, a béke megőrzését csakis egy nemzetek fölötti intézmény — végső soron: a világkormány — garantálhatja.⁹ A leszerelés ilyenformán csak az első lépés lenne a mindenkori utópista célkitűzés: az egyetemes harmónia irányában. A modern utópizmus reménye az is, hogy az űrkutatás hamarosan eltereli az emberiség figyelmét a földi viszálykodásokról, s a korábbi háborúskodások helyét a kozmikus és bolygóközi együttműködés foglalja el. Az űrből nézve a föld a világmindenség kicsiny szigetének tűnik, s a rajta élő emberek mindannyian honfitársak. Az effajta álmok dédelgetőinek eszébe sem jut, hogy az emberek a világűrbe is magukkal vihetik a versengés szellemét, ahogy az európai fölfedezők is szertehordták a maguk nézeteltéréseit az egész földkerekségen.

Planetáris egység

Korunk utópizmusának valódi hajtóereje tehát továbbra is a planetáris egység délibábja. Az űrutazások és a teilhardi nooszféra ennek az egységnek a megelőlegezése a technika, illetve a filozófiai rendjében.¹⁰ Ám a planetáris egység gondolata eleve föltételezi egy olyan, új és érett emberiség létezését, amely képes fölülemelkedni a régi emberiség minden fogyatékosságán. Az „új ember” nem a vallási zűrzavarból verekszi ki magát, mint a középkori eretnokségek tisztái, hanem a politikai zűrzavarból. E zűrzavart gyakran azonosítják a francia forradalommal, de még gyakrabban nevezik „korunk

forradalmának”, amely 1789-től mindmáig tart. Ilyen értelemben beszélhetünk az egész földkerekségen végigsöprő, s az utópisták lelkesedését szító „forradalmi szellem”-ről. Ilyen értelemben használja a kifejezést Jean de Fabrègues is, amikor síkra száll azokkal szemben, akik szerint a forradalom nemcsak a politikai-gazdasági szférában, hanem az erkölcs és a nemiségi területén is meg fog oldani minden problémát.¹¹

Alexander Kojève rámutat, hogy Utópia emberét, amikor megérkezik oda, ahol a haladás véget ér, az unalom fogja fenyegetni.¹² Az utópistát — aki egy totális vízió vonzásában nem foglalkozik a részletekkel — a legkevésbé sem ingatják meg az effajta figyelmeztetések. Mint azt Jacques Maritain *A modern ateizmus jelentése* című frásában olvassuk, a „forradalom” messianisztikus mítosza a maga ellentmondást nem ismerő kvázi-vallásos követeléseivel kifejezetten gátolja a valóban progresszív reform-mozgalmakat, amelyeknek szükségképpen mindaddig folytatódniuk kell, amíg ember él a földön.

A messianizmus korunk utópizmusának veleje. Ez a világ mindkét felére érvényes, nemcsak arra, amelyet névlegesen is utópista rezsimek uralnak, hanem a másikra is, ahol szintén erősen — bár távolról sem kizárólagosan — érvényesül az utópista gondolkodás hatása. Bár a két ideológia látszólag szemben áll egymással, mégis mindkettő ugyanarra az utópisztikus alapra: a demokrácia modern fogalmára épül, amelynek lényege egyfajta egyetemes középosztály. Tocqueville jóslatát igazolva e társadalmakban viszonylag kevés a nagyon gazdag és nagyon kevés a szegény — a népesség legnagyobb része a „közepes jövedelműek” táborát alkotja. Ez nem jelenti azt, hogy ennek az amorf középosztálynak a tagjai nem bonyolódnak bele a nyilvánosság lármás és szenvedélyes vitáiba; belebonyolódnak, de nem forradalmi hévvel. A nézetkülönbségek egyre fölszínesebbé válnak, s mindinkább csak bizonyos értelmiségi köröket érdekelnek, amely körök nem hajlandók elfogadni, hogy „az ideológiák kora lejárt”. Ám ez a légkör rendkívül kedvező a totalitárius tendenciák és a társadalmi egységet hirdető elméletek szempontjából. A legfőbb ösztönzés, mint azt John C. Murray megállapítja, az eredendő monista hajtóerő: „A cél az, hogy az emberi élet minden kérdését ... az egyedüli, mindenható politikai eszközzel: a többségi szavazás eszközével oldják meg.”¹³

A nyugati és a keleti utópizmus konvergenciája

A nyugati világ utópista mozgalmának még számos akadályt kell leküzdenie, mielőtt rátalál a törekvéseinek hamisítatlanul megfelelő formára. Utópia híveinek útjában áll a hagyományos humanizmus, mely keresztény és individualisztikus értékekre, valamint a nyugati világ egész történelmére támaszkodik, s az egyéni törekvések, az egyéni vállalkozás szabadságára épül. Többek között meg kell magyarázniok, miért jelent számukra a kollektivizálódás végcél, s nem csupán átmeneti megoldást; azt is meg kell magyarázniok, hogy a hatalom, mely hagyományosan veszélyes kísértésnek számít, miért lesz kifejezetten jó dolog, ha teljes egészében és mind szellemi, mind pedig politikai formájában ideológusok kezébe kerül. A nyugati utópista csak meglehetősen bizonytalan válaszokat tud adni az ilyenfajta kérdésekre; elpuffogat egy sereg hangzatos frázist: „demokrácia”, „konszenzus”, „szocializmus”, „világbéke”, „érdekegyeztetés” stb., és rendszerint arra a következtetésre jut, hogy a világnak „erkölcsi megújódásra” van szüksége. A nyugati utópista, hacsak nem kommunista párttag — ez esetben a Nyugat szellemi légkörén kívül helyezkedik el — mindenekelőtt a „planetáris” kérdésekhez szeret hozzászólni. Ez ugyanis kellőképpen homályos témakör, s így némi szellemi felelőtlenség nemcsak megengedett, de egyenesen kötelező. Salvador de Madariaga például azzal szeretné megerősíteni a Nyugatot a kommunizmus ellen folytatott harcában, hogy minden országban központosító irodákat hozna létre, s az egyes országokat is szorosabb kötelékekkel kapcsolná egymáshoz. Madariaga javaslata szerint nyugati világ minden országában lenne egy „állandó bizottság, mely a politikai intézmények működését ellenőrizné”. A nemzetközi szférában Madariaga egy olyan „bizottságot” állítana föl, mely „összpontosítaná, ellenőrizné és szükség esetén fölfüggesztené a kommunista országokkal folytatott kereskedelmi kapcsolatokat”. Ezenfölül Madariaga azt javasolja, létesítsenek egy bankot, amelynek alapítóját a tagországok tökefőlése adná. A pénzt külföldi befektetésekre használnák, s így pénzszűkében lévő országok hitelhez juthatnának anélkül, hogy magukat kompromittálnák. A bank nemzetközi vállalkozássá tenné a légiközlekedést és létrehozna egy nemzetközi szakértői szervezetet, amelynek szolgáltatásait a szabad világ bármelyik országa igénybe vehetné. A bank „szabályozna

minden szabad műveletet, amelynél a tőkét nem ugyanaz az ország adná, mint a munkaerőt”. Mindezekén túl „a szabad nemzetek...kísérletet tehetnének önálló döntéseik összehangolására; intézményeket állíthatnának föl a makacs békebontók megfékezésére; és úgy rendezhetnék a politikai kapcsolatokat..., hogy gátat vessenek a konfliktusok kialakulásának. Egyesíthetnék erőiket a tudományos kutatások, a hadiipar és a szervezeti felépítés területén.”¹⁴

A jeles liberális Madariaga tehát az élet minden területén az integráció és az organizáció föltétlen hívének mutatkozik. Madariaga nem szocialista közgazdász, mint Beveridge vagy Galbraith, nem is szocialista filozófus, mint Bertrand Russell, George Bernard Shaw vagy H. G. Wells, és nem is szocialista politológus, mint Harold Lasky; ő maga valószínűleg azzal mentegetőzne, hogy korunk óriási problémáinak láttán nem javasolhat más megoldást, mint amit javasol. Madariaga annak a liberális gondolkodónak a tipikus példája, aki az állam föladatainak és hatalmának kérdésében teljes hátraarcot hajt végre és jellemző könnyedséggel szinte automatikusan teszi magáévá az utópista álláspontot még akkor is, amikor az utópizmus és a kommunizmus utópista rendszere ellen hadakozik.

A kommunista országok ideológusainak esetében természetesen nyomát sem leljük a nyugati utópistákra jellemző dilemmáknak és gátlásoknak. A kommunisták — legalábbis hivatalosan — minden hagyományt eltöröltek, lett légyen az keresztény, humanisztikus vagy individualisztikus hagyomány; magát a történelmet is újraírták, az eltörölt hagyományokra hivatkozni tehát nemcsak veszélyes, de „tudománytalan” is volna. A kommunista ideológus egyébként is a várhatónál ritkábban emlegeti a nyugati utópisták szívének oly kedves egyetemes államot és planetáris konszenzust. Bár a kommunista utópia csöppet sem valóságközelibb, mint a nyugati, mindenesetre nem olyan szétszóró. Célja a valóban kommunisztikus társadalom tényleges megalapítása a nemzetállam keretein belül. A kommunista ideológus ennél nem akar, vagy — ami még valószínűbb — nem is mer továbbmenni, nehogy fölöttese, „baloldali internacionalista elhajlással” vádolják. Figyelmét tehát inkább az utópisztikus kommunista társadalom építésére összpontosítja, függetlenül attól, hogy lelkesedése őszinte vagy színlelt. Az SZKP XXII.

kongresszusáról kiadott pártprogram 2. fejezete, mely az ékesen szóló „A kommunizmus — az egész emberiség fényes jövője” címet viselte, a következő definíciót adta a kommunizmusról: „A kommunizmus sajátos, osztály nélküli rendszer, amelyben a termelőeszközök összessége társadalmi tulajdonban van és a társadalom minden tagja egyenlő. Valamennyi ember általános fejlődésén túl, a tudomány és a technika szüntelen fejlődésének eredményeként a termelődörök is növekednek. Az anyagi javak bősége lehetővé teszi a nagyszerű elv megvalósulását: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint.”

Annak fényében, amit a kommunista gazdaságok pangásáról és a kommunista országok népeinek nyomoráról és rabságáról tudunk, a kommunizmus ezen meghatározása fölöttebb utópisztikusnak tűnik. Ezúttal azonban nem annyira a kommunisták eredményeivel, hanem inkább utópista agyrémeken alapuló ígéreteikkel kívánunk foglalkozni. A *Nóviy Mir* 1960. júliusi számában Sztumilin szovjet közgazdász, a SZU Tudományos Akadémiájának tagja tollából megjelent egy cikk a jövő „kommunáiról”, melyekben mindenki boldog lesz. A szerző azzal kezdi, hogy akik száz éve vagy még régebben írtak a témáról, azok mind utópisták voltak, ma viszont az általános körülmények tudományos vizsgálatával lehetővé vált, hogy hiteles képet kapjunk a jövőről. Ezek után Sztumilin rátér annak ecsetelésére, milyen „korlátlan bőség” lesz a „demokratikus centralizmus” alapján egyesült önigazgató társulásokon belül.¹³ A kommunák leírása a legpatinásabb utópista hagyományokat követi. Sztumilin egy kb. 2500 fős lakótelepről értekezik, amely háromemeletes épületekből áll. A földszinten üzletek és kiszolgáló helyiségek vannak; az első emeleten gyermekek és öregek laknak; a másodikon két-három szobás háztartások találhatók; a harmadik emelet a házassulatlan fiataloké. Az üzem, ahol az itt lakók dolgozni fognak, a lakótelep közelében lesz, s az egész komplexum kis területet foglal el: középpontja mindössze tíz perc járásra lesz a szélétől. Ezért járművekre éppúgy nem lesz szükség, mint ahogy fölvonókra sem. Ily módon — jegyzi meg a komor akadémikus — a balesetek ki lesznek küszöbölve.

A kommunában — folytatja Sztumilin — az emberek boldogan fognak

élni. Még azt is megtehetik, hogy ha úgy tetszik, ne a közösségi étkezőkben, hanem otthon étkezzenek. Minden lehetőségük meglesz a művelődésre.

Mindezek után fölvetődik a kérdés: milyen emberek élnek majd a kommunista társadalomban? Nos, az utópisztikus elképzelések szerint mindenekelőtt két dolog jellemzi majd őket: teljesen szekularizált erkölcsiség és mindazon „ellentmondások” összehangolása, amely a korábbi, föl nem világosult és föl nem szabadult embereket szüntelen gyötörte. A szovjet hivatalnokok nem győzik eleget hangsúlyozni, hogy az ő felfogásuk mennyire közel áll az állam és egyház szétválasztásának amerikai eszméjéhez. Az utópista logika szerint jogos, hogy az emberek vallástalanítása legyen a legelső célkitűzés, hiszen a vallástalan ember könnyebben manipulálható. A vallást nem csak azért kell kiirtani, mert az egyházakat ellenségnek tekintik, hanem azért is, mert az utópisták alapvető monizmusából kifolyólag a Párt nem tűr maga mellett semmilyen más szellemi tekintélyt. Az utópizmus — legyen az akár kommunista, akár másféle utópizmus — totális, osztatlan hűséget követel az embertől: a kollektívum minden cselekedet forrása és célja. Az egyház befolyásának kiküszöbölése a szekularizálás szocialista programjának első lépése — írja M. Kozakiewicz a *Nova Kultura* című lengyel folyóirat egyik 1960-as számában. Az egyházi befolyás föl-számolásával lehetőség nyílik arra, hogy az emberek gondolkodása és magatartása racionalista alapokra helyeződjék. Az ennek nyomán kialakuló új erkölcsiség nem a kinyilatkoztatásra, hanem a társadalmi élet szükségleteinek és működésének ismeretére fog épülni.

Az egyévvált emberiség

Fölvetődik a kérdés: vajon Istentől és a társadalmon túli szellemi tekintélytől megfosztva az ember megmaradhat-e embernek, vagyis öntudattal rendelkező egyénnek? Ha csak az anyag létezik és annak különböző evolúciós formái, akkor az ember is csak anyag, bármennyire összetett és bármennyivel magasabbrendű is, mint az anyag többi megnyilvánulása. Ha az ember nem az isteni lény tükörképe, akkor semmilyen tekintetben nem

szent és nem végleges, és bármikor meghaladhatják az evolúció más formái. Minthogy ezzel az utópisták is tisztában vannak, mindig is hatalmas lendülettel keresték ezeket az új formákat. Nos, korunk nyugati és kommunista utópistái — gondoljunk Teilhard de Chardinra, vagy az orosz és a kínai kommunistákra — egyaránt a következő eredményre jutottak: az embert, ahogyan eddig ismertük, meg fogja haladni az új evolúciós forma, amely nem mint egy új faj, hanem mint az *eggyé vált emberiség* fog megjelenni. Ma még csak kollektivizált emberként ismerjük, egyénenként; ám ezen egyének további kollektivizálásával csupán a végeredményt serkentjük és siettetjük, amely végeredmény maga is történelmi, biológiai, sőt talán egyenesen kozmikus szükségszerűség.

Teilhard de Chardin és a kommunisták meghatározatlan fejlődésről beszélnek. Teilhard a nooszféra újabb kiterjesztését emlegeti; a kommunisták az emberiség egyre ragyogóbb jövőjéről beszélnek. Ám a lényeg a metaforáktól eltekintve mindkét esetben ugyanaz: a „totalizált” avagy totalitárius társadalom. A totális társadalomban élő despiritualizált ember pusztán a munkaerő egy egysége, önmagában viszonylag értéktelen. Lucien Bodard a kommunista Kína életéről írva megállapítja, hogy egy embernek csak annyiban van értéke, amennyiben a világon egyedül valóságos közösség része. Az egyén nem több, mint a tömeg egy darabkája, dolgozó egység a termelés szolgálatában, jóformán abszolút nulla.¹⁶

ÖSSZEGZÉS

Helyénvaló, ha az utópista gondolkozás bírálatának szentelt könyvünk befejezéseként még egyszer egészében áttekintjük az utópizmus problémáját. Két kérdést kell megválaszolnunk. Az első: vajon az utópizmus egyszerre irracionális és immorális? A második: vajon az emberi gondolkodás egészét tekintve hová helyezhetjük el az utópizmust?

Az utópizmust illető kritikánkat már csak azért is pontosítanunk kell, mert az utópisták mindig is azzal vádolták a realistákat, hogy minden jó nekik, „ahogy van”, hogy retrográdok, hogy egyenesen eltorlaszolják a haladás útját, mert kizárják a változás — főleg a radikális változás — lehetőségét. Napjainkban, amikor a marxisták és a freudisták valósággal kisajátítják az emberek és események megítélésének jogát, az utópista hajlandó azt föltételezni, hogy ellenfelének érvei mögött vagy gazdasági érdekek rejtőznek, vagy pedig a változással és minden újjal szembeni tudatalatti ellenállás diktálja őket.

Az utópizmus mint a gondolkozás állandó, jellegzetes formája

Nem fogunk beleesni abba a csapdába, hogy egyszerűen megfordítsuk az utópista vádat. Nézetünk szerint az utópista gondolkozást sem osztályérdekekkel, sem tudattalan indítatásokkal nem lehet megmagyarázni. Az értelmes vita alapföltétele, hogy mindkét fél ésszerű kritériumokat használjon. Ha kétségbe vonnánk az utópista racionalitását vagy indokait, azzal a saját álláspontunkat gyöngíténénk és tennénk végső soron értelmetlenné. Az utópizmus a mi álláspontunk szerint mindig is sokak világszemlélete volt, és biztos, hogy hívei semmivel sem voltak kevésbé kitartóak, mint a világtörténelem bármely más irányzatának vagy

doktrínájának követői. Az utópizmus mindig és mindenhol megjelent, és az adott kor nyelvén mindig valóságos eseményeket tükrözött. Ez azt bizonyítja, hogy az utópisták nem tévelygő gyermekek, és nem is a rosszindulat vezeti őket. Egy szóval: az utópizmus kódét sohasem fogják eloszlatni a realista gondolkodás legragyogóbb fénysugarai sem; ugyanakkor azonban azt is elmondhatjuk, hogy az utópizmus sohasem fog véglegesen fölülkerekedni. Realizmus és utópizmus az emberi állapot értékelésének két különféle módja, melyek az idők végezetéig szemben fognak állni egymással.

Vajon ez azt jelentené, hogy az utópizmus egyenértékű a realizmussal, hogy — mint tudományos körökben mondják — egyik is, másik is csupán afféle „értéktétel”, vagyis egyik sem tarthat igényt arra, hogy igaznak fogadjuk el? Szó sincs róla. Nagyon is meg vagyunk győződve arról, hogy az utópizmus nem csupán a racionális érvek és a tapasztalat fényében bizonyult tévedésnek, hanem erkölcsi síkon is bizonyíthatóan rossz. Az utópizmust éppolyan lehetetlen kirekeszteni e tökéletlen világból, mint a tévedéseket és a rossz cselekedeteket, és éppoly kitartóan kell harcolnunk ellene.

Az előző fejezetek olvasója remélhetőleg maga is meggyőződött arról, hogy az utópizmus minden esetben hibás ítéletalkotásra vezethető vissza. De miért nevezzük rossznak? Hiszen az utópistát a közvélemény idealistának látja, akit e siralomvölgy állapotai nem hagynak nyugodni, s aki azért veszi föl a harcot az uralmon lévő hatalmakkal, hogy boldogságot hozzon a földre. Ha így nézzük, az utópista költő, próféta, az emberi nem jótevője — a föld sója.

Az utópizmus erkölcselensége

Nos, e látszattal szemben az utópia gyökere szembefordulás Istennel, mértéktelen gőg és vágy — az egész emberiség sorsa fölötti korlátlan uralkodás vágya. Az utópista nem egyszerűen zsarnok, diktátor vagy despota; nem éri be azzal, hogy az embereket saját öntőformájába gyömöszölje. Valódi bűne mindenekelőtt az, hogy az emberi egyéniséget akarja megszüntetni, mégpedig úgy, hogy az egyéni lelkiismeretet és az egyéni tudatot először fölbomlasztja, majd behelyettesíti a kollektívummal

és az egybeforrt tudattal. Följegyezték: Caligula egy őrült pillanatában azt kívánta, bárcsak az emberiségnek egyetlen feje lenne, hogy egy csapással levághassa. Az utópista dolgát is megkönnyítené, ha csak egy entitással kellene foglalkoznia: hamarabb tudná a csökönyösen ellenálló emberi természetet rabszolgatermészetté változtatni.

Bármilyen mesésnek tűnik az utópista jövőképe, valójában nem más, mint rémálom, és nem is lehet más. Az utópista ugyanis megfélekez az emberi természetről, a ritmusról, amit minden változás megkövetel (hiszen a változás nem csak nyereséget jelent, hanem veszteséget is), az idő valóságáról és a lélek lényegi szabadságáról. Jellemző, hogy míg a Mindenható Isten szabad akarattal teremtette az embert (legalábbis a mi nyugati vallásaink világképe szerint), az utópista olyan kérlelhetetlenül merev állapotokról álmodik, amelyekben nyoma sincs az emberi szabadságnak: az isteni gondviselés fogalmát változhatatlan determinizmussal helyettesíti. Bármilyen népszerűségnek, sőt kultikus tiszteletnek örvend Teilhard de Chardin bizonyos körökben, ijesztő — legalábbis e sorok írója számára —, milyen felelőtlenül dobálózik az „évmilliók”-kal, az „emberiség”-gel és a „szocializáció”-val. Vajon mit válaszolna Teilhard, ha megkérdeznék: valóban komolyan gondolja, hogy amennyiben a magasabb tudat felé tartó szocializációs folyamat így folytatódik, akkor száz és száz millió év múlva az emberiség mérhetetlen távolságokat hagy majd maga mögött? A válasz bizonyára az lenne, hogy minden irányban táguló világban élünk, s a lehetetlen akár már holnap is megtörténhet. „Honnan tudja, hogy nem így lesz?” — kérdezné végül Teilhard.

A teilhardi álláspont abszurditása még nyilvánvalóbbá válik, ha összevetjük annak a Bergsonnak a hasonló, ám nem utópista nézeteivel, akire Teilhard hívei mint bálványuk filozófiai elődjére szoktak hivatkozni. A filozófia (és a tudomány) feladata: tapasztalataink és megfigyeléseink hiteles kifejezése. Bergson pontosan ezt teszi, amikor kijelenti, hogy az emberiség nem azért a legmagasabb rendű faj, mert az *élan vital* teljesen kimerítette magát az emberiség létrehozásában, hanem azért, mert az *élan vital* az emberiségben találja meg további teremtő tevékenységének jövőbeli lépcsőfokát. Az *élan vital* — mondja Bergson — nem teremt több fajt, mert teremtő erejének

további kifejtése az emberiségben, az emberi egyénekben folytatódik. Bergson is hitt a fejlődésben, akárcsak Teilhard; ám Bergsonnál nem az emberiség, hanem a teremtő egyén áll az evolúció csúcspontján, az egyén, akiben az *élan vital* teremtő szomja megnyilvánul.¹

Az élet lidércnyomásos átalakítása

Az utópistának Teilhard mértéktelenül eltúlzott imaginárius perspektíváira van szüksége ahhoz, hogy a maga abszurd és groteszk prófeciáinak keretet adjon. E jövődölések azonban nem a puszta képzelgés termékei, hanem abból a föltételezésből fakadnak, hogy az ember isteni lény: végtelen képességekkel, végtelen lehetőségekkel rendelkezik és egyedül a paradicsom méltó hozzá. Súlyos tévedés azt hinni, hogy az utópista irodalom éppolyan ártalmatlan, mint a költészet. A szomorú valóság ugyanis az, hogy ezen irodalom minden sora mögött valami dermesztő embertelenség rejtőzik: a meztelen erőszak és a legravaszabb agymosás elegye. Utópia tehát nem mint a földi valóságnál külön „seholsincsország” jelenik meg, hanem a halotti sívárság helyévé válik. Ime, néhány példa:

Theodor Hertzka *Freeland* című könyvéből²:

„A minisztériumok – a hadügy, a belügy, az igazságügy és a pénzügy –, melyek más országok költségvetésének kilenc tizedét emésztik föl, Freelandben (Szabadországbán) egy fillérbe sem kerültek. Nem voltak bíráink, sem rendőreink, adóink önkéntesen folytak be, katonákról pedig nem is hallottunk. Mégsem volt közöttünk sem lopás, sem rablás, sem gyilkosság. Ami a magisztrátus hiányát illeti, eszünkbe sem jutott, hogy akár polgári, akár büntető törvénykönyvre szükségünk lenne. A bizottság beírta azzal, hogy valamennyi intézkedését nyilvános gyűlések elé terjessze, és a tagok beleegyezését kérje, amit azok egyhangúlag meg is adtak.”

Chauncey Thomas *Kristálygombjából*³:

„Az emberek fő célja már nem a pénzszerzés, a méltatlan törekvések

kihaltak. A hatalmi és bizalmi posztokon erős és megbízható emberek ülnek; az ösvény, mely a magas helyekre vezet, olyan, hogy mások nem is juthatnak oda.”

Cabet *Ikáriájából*:

„Láthatod – mondotta Dinaros –, hogy a kommunalizmus egy csapásra véget vet a lopásoknak és a bűnözésnek. Mivel tolvajok és bűnözők már nincsenek, bíróságokra és börtönökre sincs szükségünk.”

Trockij *Irodalom és forradalom* című művéből:

„Egy olyan társadalomban, amely a mindennapi kenyér szorongató és lealacsonyító gondjait elvetette, mert a közösségi éttermekben kiadós és ízletes ételt kaphat mindenki; ahol a közösségi mosodák mossák tisztára mindenki ruháját; ahol minden gyermek jól táplált, erős és vidám lesz, és ahol ezek a gyermekek úgy fogják magukba szívni a tudomány és a művészet alapelemeit, ahogyan a fehérjét, a levegőt és a nap melegét; egy olyan társadalomban, amelyben az elektromosság és a rádió nem lesz olyan csodadolog, mint most, hanem a szuperenergia kimeríthetetlen forrásaiból fog egyetlen gombnyomásra előbuzogni; amelyben nem lesznek »haszontalan szájak«; amelyben az ember fölszabadult önzése – e hatalmas erő — teljes egészében az univerzum megértésére, átalakítására és megjavítására fog irányulni. Nos, abban a társadalomban a kultúra olyan dinamikusan fog fejlődni, mint soha azelőtt.”

Az emberi élet az iménti beszámolókból összefüggéseiből kiragadva, elmosódottan, fölismerhetetlenné torzulva jelenik meg. Amikor az utópista szerzők a munkáról, az egészségápolásról, a szabadidőről, a várható élettartamról, háborúról, bűnözésről, művelődésről, közigazgatásról, pénzügyekről, bírásról stb. írnak, szavaik úgy konganak, mintha egy gép diktálná őket, egy gép, amelynek fogalma sincs a való életről. Az olvasó egy fura álomvilágban érzi magát, élettelen bábuval körülvéve; már-már fölismerné őket, de ha közelebb lép, kiderül, hogy alakjuk, színük, hangjuk és méretük mégis tökéletesen idegen.

A változás gépiesítése

Hátra van még a döntés szabadságának kérdése. Az utópista a látnokok magabiztosságával hirdeti az eljövendő radikális fordulatot, amellyel az emberiség visszanyeri valódi méltóságát, s a jövőt, amellyel a múltat össze sem lehet majd hasonlítani. A forradalmi utópista egyenesen azt tanítja, hogy az embernek állandó készenlétben kell lennie és alá kell merülnie a permanens forradalom légkörébe. Nyilvánvaló, hogy az ilyenfajta forradalmi tanok nem a szabadságot, a nyíltságot és a haladást kívánják előmozdítani, hanem — akár az óhajtott eszményt, akár az eléréséhez vezető adaptációs mechanizmust nézzük — valamiféle fagyos merevséget. Utópia legféltettebb vonása az, hogy nincs mögötte semmi, hogy egy holtponthoz vezet, ahol az emberiség minden vágya beteljesült, minden ösztöne megszédült, minden törekvése kollektivizálódott; az embert már semmi sem hajtja új, ismeretlen lehetőségek föltérképezésére. Ilyenformán az utópia az emberiség hirtelen, végső megdermedésének önkényesen megválasztott pillanatává válik.

Az utópista számára az ilyen kilátások a történelem borzalmának lezárulását jelentik, s ezzel az emberi szabadság, mely bármikor képes volt váratlan helyzeteket teremteni, véglegesen a boldogtalan múlt szomorú emlékévé válik. Utópiában nincs váratlan helyzet, s a tervezők halálosan komoly műveinek kivitelezését semmi sem gátolja. A jövő céljait az utópista arra a föltevése építi, hogy a változás mechanizmusa mindvégig hú marad saját elképzeléseihez, s ezért nyugodt lehet előregyártott jövőjének megvalósulásában.

Jövőbelátás és utópia megkülönböztetése

A második kérdés, amelyet ezen összegzés elején föltettünk, így szólt: vajon az emberi gondolkodás egészét tekintve hová helyezhetjük el az utópiizmust?

Mindenekelőtt világos megkülönböztetést kell tennünk utópizmus és utópisztikus irodalom között. Nyilvánvaló, hogy az utópisztikus irodalom a szélesebbik kategória, amely magában foglalja az utópizmust is. Máris le kell szögeznünk, hogy számos utópisztikus író esetében beszélhetünk bizonyos emberi problémák hiteles elemzéséről és megoldásáról. Ezek az írók voltaképpen saját koruk valós tényeire építenek. Az ilyen jellegű utópisztikus irodalom többnyire technikai vagy szervezeti kérdésekkel foglalkozik, s a szerző nyilvánvalóan saját korának tökéletlenségeit tűzi a tolla hegyére. Nem egyszer előfordult, hogy utópisztikus írók konstruktívan befolyásolták az események alakulását. Negley és Patrick a *The Quest for Utopia* (Utópia nyomában) című könyv szerkesztői helyesen állapítják meg a 19. századi utópizmus kapcsán, hogy „a szinte korlátlan individualizmus korszakában... az utópisták megjövendölték a jóléti államot, a vállalatok államosítását, a társadalombiztosítást, a munkanélküli segílyt, a nyugdíjrendszert...; e hajdanában elképesztően radikális javaslatok 1950-ben már teljesen hétköznapi dolognak számítanak” (15. old.).

Az utópisztikus „találmányok” lenyűgözően szélesskálán mozognak. Morus Tamás mesterséges csirkekeltekről beszélt, Bacon pedig leírta, hogy Benzalem lakói milyen sokoldalúan ki tudják használni a műanyagok és a konzervált ételek előnyeit. A helyes étrend fontossága, melyről napjainkban olyan sokat beszélnek, már Campanellánál és Cyránónál megjelenik. A *Napállamban* orvos ellenőrizte az ételeket, a holdlakók között pedig a betegek étrendjét fiziognómus állapította meg az arcvonások vizsgálata alapján. A sokoldalú Cyránónál megtalálhatjuk egy olyan szociálpolitikai segélyrendszer leírását, amelynek alapján az államkincstár a gyermek születésétől kezdve nevelési juttatást folyósít a szülőknek. A holdlakók könnyű fából készítették olyan kerekre szerelt, mozgatható lakásokat, amelyeket lakóik hol egy kies völgyben, hol egy tó partján állítottak föl. Mi több, a lusta holdlakók a nyomtatott könyveket hanglemezekkel cserélték föl!

Saint-Simon ugyan nem írt a szó szoros értelmében vett utópikus műveket, mégis ő volt az atyja, vagy legalábbis dús képzeletű megfogalmazója, a modern társadalmi és ipari szervezés több eszméjének. Saint-Simon James

Burnhamet több mint száz évvel megelőzve az iparosok és a tudósok pártjának követelte a politikai főhatalmat, mert úgy érezte, az idő a magántulajdon ellen dolgozik, s a gazdaság irányításának az iparbárok kezében kell majd összpontosulnia.

Robert Owen, az angol társadalomújító mintegy 1200 ember számára akart kicsiny szövetkezeteket építeni. Aggályos pontossággal, a legapróbb részletekig mindent elő akart írni: az épületek méreteit, alakját és elrendezését. Owen tervének számos részlete a központi fűtéstől a közétkeztetésig azóta mindennapos valósággá vált. Egyes gondolatait beépítették az izraeli kibucokba, Hruscsov dédelgetett agrárvárosaiába és főképpen napjaink megannyi városrendezési tervébe.

Cabet is utópista volt, akinek életjobbító javaslatait idegenkedéssel fogadták a kortársak. Az ő gondolatai közül is megvalósult jónéhány. Ikária lakóházaiban mechanikus teherfőlvonók működnek; az asszonyok munkáját mosógépek és különféle háztartási eszközök könnyítik; a bútorok sarkait a gyerekekre gondolva lekerekítették; nincsenek sem legyek, sem poloskák; a szülés közeledtével a nők kórházba mennek.

Egyik jellegzetes, rövid párbeszédében Max Stirner éppúgy megjósolta az általános sztrájkot, mint Georges Sorel. A munka és szabadidő kérdésével kapcsolatban Marx rámutatott a végletes, értelmetlen szakosodás veszélyére, amelynek oka a munkamegosztásban keresendő. Az általa megálmodott kommunista társadalomban megszűnik a szellemi és a fizikai munka különbsége. Bárki megteheti, hogy délelőtt vadászik, délután halászik, este szarvasmarha-tenyésztéssel foglalkozik, vacsora után pedig mélyenszántó eszmecserét folytat. Kropotkin azonban sokkal józanabbnak mutatkozott, mert bölcsen belátta, hogy a munkaidő-szabadidő problémáját a munkaidő csökkentésével lehetne megoldani, s nem a szakosodás eltörlésével, ami az ipari termelékenység rovására menne. „Miután az ember a mezőn vagy a gyárban elvégezte azt a munkát, amellyel a társadalomnak tartozik – írta Kropotkin –, a nap, a hét vagy az év második felét művészi vagy tudományos szükségleteinek kielégítésére fordíthatja.”

Az utópista gondolkozás állandó elemei

Az olyan irodalmat, amelyben valószerű elemeket találunk – megjósolt eseményeket, amelyek később bekövetkeztek, – nem nevezhetjük a szó szoros értelmében utópikus irodalomnak. Éppen ezért korai lenne azt állítani, hogy ami most a képzeletjátékának tűnik, az soha nem is valósulhat meg. De vajon igaz-e az, hogy az utópikus irodalom a képzelet irodalma, s célja egyszerűen a társadalmi hatékonyság és a boldogság felőli gondolkodás serkentése?

E könyv többek között arra kívánt rávilágítani, hogy az utópizmus nem olyan, mint a gyermekek játszadozása az ólomkatonákkal — nem pusztán kísérletezés a társadalmi lehetőségekkel. Ha utópizmusról beszélünk, akkor egy filozófiai rendszerről beszélünk, amelynek nagyon is jól körülhatárolható nézetei vannak Istenről, emberről, természetről és társadalomról. Az utópizmus egész történelme, a különböző gnosztikus tanoktól kezdve a marxizmusig és a spirituális evolucionizmusig azt bizonyítja, hogy az utópizmus az emberi gondolkozásnak éppolyan kitörölhetetlenül örök típusát képviseli, mint a realista filozófia. Az utópizmus szinte kimeríthetetlen változataiban mindig egyugyanazon alaplappal tér vissza. Mint Eric Voegelin írja *Debate and Existence* (Vita és létezés) című könyvében, „Ahol az ész elszakadt a *conditio humanat*ól, ott az értelem logikai műveletei egészen más eredményre vezetnek.” S mivel az utópisták spekulációinak alapja az a föltételezés, hogy a „szellem” a tudás és a megvilágosodás egyedüli forrása, nem csoda, hogy ezek az eredmények igen változatosak. Szent Ireneusz egyházatyja az eretnekek ellen írt művében megjegyezte, hogy az eretnekek minden nap újabb és újabb dolgokkal állnak elő. A lényeg tehát az utópizmus filozófiai, erkölcsi és történelmi indítékainak megértése.

A filozófiai motiváció

Az utópizmus *filozófiai indíttatása* lényegében véve a lét problémájával szembenálló értelem megkísértése: a csábítás, hogy az egész mindenséget egyetlen szubsztanciának lássuk, melyet ha térben és időben tagolnak is

különböző immanens erők — például az evolúció — azért mégiscsak egy-
ugyanazon univerzális, önmagát teremtő és önmagában megálló szubsztancia marad. E monisztikus gondolkodás csak akkor fogadja el Istent, ha Isten nem áll e mindenségén kívül és fölötte, hanem egy vele. Ám a rossz, a gonosz jelenléte az emberek között a monistát (a panteistát) szüntelen arra emlékezteti, hogy a világszubsztancia még nem vált teljesen szellemivé vagy istenivé. A világmindenség isteni mivolta és a rossz létezése közötti szakadék áthidalására az utópista monizmusát az evolúció — a tökéletessé válás — elemével kell kiegészíteni. Az evolúció által a világszubsztancia mind tisztább, egyöntetűbb és tökéletesebb lesz, míg végül megvalósul a cél: a szellemi teljesség.

A szellemi teljesség felé haladó világnak le kell vetkeznie minden tökéletlenséget. Bár a monizmus egyetlen szubsztancia létezését posztulálja, a tökéletesedési folyamat lassú és nehéz voltának magyarázata végett kénytelen bevezetni azt a megszorítást, miszerint a világszubsztancia csak *lehetőség szerint* egy. A tisztátalan elem fokozatosan megsemmisül, pontosabban: átszellemlül. Ennélfogva az utópisták mindenkori legfőbb törekvése, hogy különválasszák a *tisztát* (=jó: lélek, béke, egység, erény, haladás, szeretet) a *tisztátalantól* (=rossz: test, háború, sokaság, bűn, reakció, önzés), amellyel e tökéletlen világban össze van keveredve.⁶

A történelmi indíttatás

Az utópizmus *történelmi indíttatását* már érintettük a történelem ciklikus elméletének kapcsán. A ciklikus elmélet és valamennyi modern változata a tudat sajátos beszűkülését tükrözi. Az utópista csak az ismerttel és a kiszámíthatóval akar foglalkozni. Innen ered mind a megszokottat ismélő ciklusok makacs népszerűsége, mind a jövő megtervezésének óhaja. A kiszámíthatatlan egyéni elem mindkét esetben a minimumra korlátozódik. Ha a végeredmény előre adott, teljesen mindegy, hogy az egyén a maga megtervezetlen szabadságában miképpen cselekszik. Mi több, az egyén bármikor meg is büntethető, ha megzavarja az egyedül elfogadott kollektív cselekvésmintát. Eric Voegelinnek a modern gnosztikusokról tett

megállapítását nyugodtan alkalmazhatjuk általában az utópista történelemlátásra: a lét megnyilvánulásainak bizonytalanságát és kétértelműségét egydimenziós, evilági bizonyossággal kívánják fölcserélni.

Ami az utópizmus *erkölcsi indítatását* illeti, ne feledjük, hogy az emberi szabadsággal szervesen összefüggő erkölcs tárgya: az emberi szándékok és cselekedetek érdemes vagy érdemtelen voltának megítélése. Kétségtelen, hogy az ember korántsem bírja a szabadság teljességét; ennél fogva tetteiért, sőt szándékaiért sem lehet százszázalékosan felelőssé tenni. Az ember lehetőségei nemcsak fizikai, lelki és intellektuális tekintetben korlátozottak. Az ember még a saját véges létét sem tudja teljes egészében átlátni és megérteni — mit mondhatnánk hát mindazon szférákról, melyek tevékenységünk folytán nyílnak meg számunkra? Nos, az utópista pontosan ezen a területen válik az illúziók rabjává, s kezd inkább az emberiségről, mintsem az egyes emberekről beszélni. Azt hiszi, egy „permanens rendszer” jóváteheti, ellensúlyozhatja az ember térbeli-időbeli végeességét; úgy érzi, a közösség fölruházható az egyénből szükségképpen hiányzó szuperintelligenciával és szupererkölccsel. Ám e törekvések megvalósítása helyett csupán annyit ér el, hogy az egyént még eredeti, korlátolt szabadságától s egyúttal cselekvésének értelmétől is megfosztja.

Az utópista kísértés állandósága

Nyilvánvaló, hogy mindezek mögött féktelen becsvágy és óriult ábrándok húzódnak meg, ez utóbbiak pedig abból a meggyőződésből fakadnak, hogy a tiszták a tudás, azaz a hatalom egyedüli birtokosai. Az isteni intelem épp e csábítástól óvta az embert. Az utópista azonban — hogy bosszút vegyen Istenen, aki az embert a Paradicsomból kiűzte — az eredeti tisztaság, tudás és hatalom helyreállítására törekszik. Az utópizmus története nem más, mint Bábel tornyának története, amelyet az egész emberiség akart az egekig emelni.

A kísértés, amelynek az utópisták nem bírnak ellenállni, éppolyan állandó, mint az ember tökéletlensége, mely az eredendő bűnben gyökerezik. Azt is

mondhatnánk: az utópizmus az őscsábítás. Mint minden csábítással, az utópizmussal is küzdeni kell, ám azt hinni, hogy valaha is végleg legyőzhetnénk, éppoly balgaság lenne, mint a csapdájába esni. Az egyén iránti esztelen pesszimizmus és a közösség iránti éppoly esztelen optimizmus arról tanúskodik, hogy az utópista nem sokra becsüli a teremtést, a világot és a természetet abban a formában, ahogy mindez élénk tárul. Ez a megvetés nyilvánult meg a gnosztikusok bonyolult mitológiájában, mely buddhista, indiai, egyiptomi és sémita elemekkel vegyített görög és zsidókeresztény spekulációkból tevődött össze. A gnosztikusok azt tanították, hogy a valódi Isten végtelen messzeségben honol, s nem is volt része a teremtésben; a teremtés a demiurgosz műve, s innen ered minden rossz. Önként és elkerülhetetlenül adódott az a következtetés, hogy az eredendő bűn nem a teremtésen belül keresendő, hanem maga a teremtés a prekozmius bukás eredménye. Akkor hát ki az, aki már a világ teremtése előtt elbukott? Természetesen maga Isten.

A tudás és az egyetemes tisztaság helyreállítása tehát az ember földadata, az emberé, aki a gnosztikusoknál határozottan fölébe emelkedik Istennek, méghozzá nemcsak a teremtés istenének, a demiurgosznak, hanem a teremtés istene mögött elrejtőzött valódi Istennek, a *deus absconditus*nak is. Lényének mélyén ugyanis az ember birtokolja a tudás szikráját, amely nincs meg Istenben, miután Ő a teremtés pillanatától fogva lemondott róla. A tudás szétszóródott, az egyes emberekben csak szilánkjai vannak. Az isteni teljesség csak akkor áll helyre, ha minden ember összefog; a teremtés bomlasztó erőhatása csak akkor fog visszájára fordulni; a Nagy Egész csak akkor tér vissza eredendő nyugalamához. „Az üdvözülés – írja Hans Jonas⁷ – a betakarítása, összegyűjtése mindannak, ami szétszóródott. Az üdvözülés célja: helyreállítani az eredeti egységet. Ez az összegyűlés, összeszedelőzködés állítólag a tudás fejlődésével párhuzamosan megy végbe, s e folyamat beteljesedése a világból való végleges megszabadulás alapföltétele.”

Az utópista pesszimizmus tehát a világ megtapasztalható valósága iránti gyűlöletből fakad. Az ember csak akkor tud fölébe kerekedni a természetnek, ha megszabadul a teremtető Istentől, vagy legalábbis ha lejárhatja magát a

teremtést. A föltételezés mindkét esetben az, hogy Isten elérhetetlenül messze van, s így a vele való kapcsolat éppoly hatástalan, mint parancsainak betartása.⁸ A következő lépés az ember fölszabadítása a teremtés átrendezésének művére, mivel jelenlegi formájában a világ vagy teljesen rossz, vagy borzalmasan tökéletlen, s még hozzá fölöslegesen az. Ezen a ponton az egyén még a maga szakállára okoskodik és cselekszik; akarja a szabadulást, mert birtokában van az isteni — vagy majdnem isteni — tökéletesség töredékének. A harmadik fázisban viszont már mindenkinek egyesülni kell az elveszett egység megújítására. Miután ez az egység is isteni természetű, nem tűr semmiféle belső megoszlást; sőt, tökéletesen osztatlannak kell lennie, egyrészt, hogy a makulátlan egészség képét mutassa, másrészt, hogy az új teremtés végtelen dinamikájának hordozója lehessen. A negyedik lépés — vagy talán inkább a harmadik lépés mellékterméke — Isten újjászületése az elveszett egység és tökéletesség megtalálásának folyamatában. Ezzel magyarázható, miért ragaszkodnak az utópisták ahhoz — olykor csak suttogva és kimondatlanul, máskor nagy dobra verve a dolgot —, hogy a békés, harmónikus emberi társadalom megteremtésével Isten meg fog jelenni az emberek között.

De miért nevezzük ezt a filozófiát pesszimiztának? Hát nem emeli föl az embert, nem ad szárnyakat reményeinek, nem csöpgögtet belé önbizalmat a természet és a társadalom egyre hatékonyabb, egyre erőteljesebb átalakításához? Hogy mennyire nem, arról szól az egész könyv, elejétől a végéig. Ám ezen a ponton még fontosnak tűnik, hogy említést tegyünk az utópizmus gyakorlati alkalmazásának két igen súlyos következményéről.

Az első az, hogy a teremtvé előlépett ember — aki már nem hagyatkozik a természetre, a természet rugalmasságára, tanácsaira, fölismerhető és kezelhető formáira — egy személytelen rendszert hoz létre. Az ember alkotta „második természetben” nem lehet megbízni, azt csak meghódítani lehet; a vele való kapcsolat nem léleknyitogató versengés, hanem elkeseredett győzniakarás. Korunk utópistája, miután bebizonyította, hogy a technika a külvilág átalakításának és életkörülményeink megjobbításának minden eddiginél hatékonyabb eszköze, e csodafegyvert az emberiség átszervezésének munkájában akarja fölhasználni. Ám a technika is csak alárendelt

szerepet játszik; az „új teremtés” voltaképpen a tudomány zászlaja alatt megy végbe. Az Istentől elszakadt utópista ember a tudományban akar bizonyosságra lelni és védelmet találni a technika fantasztikuseredményeivel szemben; a menthetetlenül kiüresedett világmindenséget csak a tudomány töltheti meg saját izgatott ténykedésének zajával.

A második következmény: az ember utópista törekvéseit megvalósító hatalmi rendszert nem fogják isteni parancsok szentesíteni. A transzcendens, mégis jóakarátú mindenség törvényei és normái nélkül az „új” társadalom éppoly személytelen lesz, mint az „új” természet. Az utóbbi nem a görög kozmoszra, hanem a sartré-i abszurd, hideg és legjobban esetben közömbös úrré fog hasonlítani; a társadalom viszont a nyers erő hatalmi rendszerére épül, amelyben a tökéletességig fejlesztett zord önvédelmi rendszerek néznek farkasszemet egymással. Más szóval: az univerzumból alkotott képünk föltétlenül kihat a társadalomból alkotott képünkre, tehát arra is, ahogyan a társadalmat megszervezzük. Ha az univerzumot ellenségesnek érezzük, akkor szűkebb univerzumunkat: a társadalmat is ellenségesnek fogjuk érezni. Eleve kudarcra ítélt erőfeszítések a közösség pozitív beállítottságáról akarják korunk emberét meggyőzni. Azzal biztatják: némi jóakarattal és igyekezettel világpolgár lesz a politikai szférában, az erkölcsi szférában pedig mindenki iránt mélyszéges elkötelezettséget fog érezni. Ám az igazság ezzel szemben az, hogy miután a filozófiai és szellemi megalapozás hiányzik, az emberek nemcsak a teremtés lényegi jóságában nem bíznak, hanem magában a teremtésben sem. Aki a szellemi szférában kívülálló marad, az a politikai szférában is csak tehetetlenül ide-oda hanyórázó atom lesz; nem csoda, ha az utópiában keres menedéket. Hiszen mi más az utópia, mint a névtelenek törvényen kívüli, szálnalmas seregének gyűjtőhelye?

EPILOGUS

E könyv első, amerikai kiadásának, majd francia, spanyol és olasz fordításainak megjelenésekor sok katolikus bírálómunk – ha nem is valamennyinek – tetszett az utópizmus és az eretnesség összekapcsolása. A „világi” kritikusok is elismeréssel fogadták a téma újszerű megvilágítását, akik pedig könyvem fő tételével nem értettek egyet, az utópizmus negatív megítélését kifogásolták. Ellenvetések lényege: az utópikus gondolkodás a nyugati ember jövőképeinek szerves része; politikai képzeletünket táplálja, horizontját szélesíti.

Így igaz. Ám a jövő körüli bábáskodásnak különböző módjai vannak. Van olyan is, amely (mint azt e könyv lapjain fejtegettem) egy itt és most végállomás kedvéért eltorlaszolja a jövőt. A jövő lényegében kiszámíthatatlan. Az utópia, ha valaha is megvalósulhatna, nem lenne más, mint *megfagyott jelen*. Az utópizmus egyik termékének összeomlása most, a szemünk láttára megy végbe, miközben ezt az Epilógust írom. Ebben az összeomlásban az ember valódi természetét láthatjuk érvényre jutni, azét a természetét, amely úgy tűnik, nem tűri, hogy nagyon sokáig – századunk esetében két, három vagy négy nemzedéken át — beleszorítsák az ember földi vágyait, intellektuális érdeklődését és szellemi dimenzióit egyaránt meg-nyomorító prokrisztészagyakba. Az utópiáról vallott nézeteinket igazolja, hogy a történelem ragyogó iróniájaként bebizonyosodott: a totalitárius birodalmak urai az ideológiai frontvonal teljes szélességében elszámították magukat. Azt hitték, kenyér (vagy rizs) helyett kollektivisták szölamokkal is be lehet tömni az emberek száját; azt hitték, a propaganda és a megfélemlítés végleg elnémíthatja a vallásos hitet és a nemzeti érzést. Eredendő utópista tévedésükért most hatalmukkal kell fizetniük, ami az ő esetükben az életnél is nagyobb áldozat, hiszen a hatalom — az isteni hatalom — az élet értelmét jelentette számukra.

A könyv azonban egyéb utópista illúziókat is mérlegre tesz. Itt mindenekelőtt arra az ideológiára gondolok, amely a könyv első kiadása (1967) óta még nagyobb, szinte kizárólagos népszerűsége tett szert, s amelyet „a technika ideológiájának” nevezhetnénk, bár könnyen találhatnánk más jelzőket is. Ezen ideológia eredete és széles körű elterjedése a nyugati mentalitásban gyökerezik, s főleg azért veszélyes, mert a saját tisztaságában, sőt angelizmusában elbizakodott nyugati világ az ideológiák, azaz: utópista rendszerek fertőzésével szemben immunisnak képzei magát. Miközben tehát a nyugati ember mentesnek hiszi magát az utópista vállalkozások agresszív természetétől, a technikán átszűrt dogmák egyre tolatódóbbá válnak. Sikerült – különösen amióta az űrhajósok eljutottak a Holdra, sőt annál is messzebb – fölépítenünk egy újabb, immár galaktikus magasságokba emelkedő bábeli tornyot, s az emberi törekvéseket megpróbáltuk a mechanikus megoldásokhoz igazítani. Így aztán: némi elégtétel most utólag megállapítani, hogy a „teokráciáról” szóló fejezet utáni (utolsó) fejezet a „technikáról” szól. A „teokrácia” és a „technika” egymás mellé tétele az új utópizmus természetét szimbolizálja abban az értelemben, hogy a technizált ember hübrisze is egy új teokrácia létrejöttéhez: a technokraták, világbürokraták és a haladás többi magas rangú ügynöke teokráciájához vezet.¹

Az „ideológiák alkonyának” manapság divatos emlegetése tehát merő tévedés. Az egyik ág, a brutális gulárendszer utópiája talán végleg elhalt; a másik ág azonban tovább él, sőt riválisának hanyatlásával még jobban erőre kap. Erre már a könyvben is utaltunk, de most még inkább hangsúlyoznunk kell: a technika bálványozása ugyanabból az utópista kísértésből fakad, az Isten elleni lázadásból, függetlenül attól, hogy Lucifer vagy a Nagy Inkvizítor, Prométeusz vagy Doktor Faustus nevéhez kapcsoljuk, vagy a könyv lapjain tárgyalt nevekhez és rendszerekhez. A veszély nőtt, mert a legújabb változat: *a technika utópizmusa* állítólag ideológiailag semleges, csupán anyagi jólétünket akarja biztosítani, ám tiszteletben tartja a belső embert. Csakhogy van ennek az utópizmusnak két kimondatlan célja, melyet azzal kíván elérni, hogy a körülöttünk lévő tárgyi világot manipulálja, azaz gombnyomásra működő zárt rendszerre alakítja át. Belső lényünket a technika utópizmusa a szüntelen halmozódó, gyűlöletesen

tolakodó tárgyi világ (árúk, képek: képek és tárgyak képei) közvetítésével éri el, egészen a természet és az ember alkotta környezet egyensúlyának megbomlásáig. E szörnyű halmozódás eltávolít a dolgok szentségétől, az isteni beavatkozás régióitól². Végül maga az ember (a nyugati ember) is mindinkább művi, egyforma, gépies, sorozatban gyártott *tárggyá és képpé* válik. Saját magát is így látja, a technika teokratái is így bánnak vele. Megvalósult hát az utópiák célja: a belső élet kiüresedett, a lélek elsorvadt.

A kísértés tehát állandó, akár apparatcsikok, akár technokraták szervezik meg és irányítják az utópizmus rendszerét. Az utóbbi két évtizedben egyre nőtt a technokraták befolyása — talán azért, mert az ideológiák előkészítették a talajt az *állátható ember* számára, akinek üressége már semmivel sem akadályozza a kutatók és a manipulátorok munkáját. A mai ember bizonyos értelemben önmagán kívül él, gravitációs középpont nélkül, mintha csak körvonalai lennének. Az ember a gépek meghosszabbításának látszik; otthonát, irodáját, egész életterét egyetlen folytonos technostruktúrává alakította át. Örömmel játszik gépeivel; s nem veszi észre, hogy valójában már azok játszanak vele, lélektelenné vált cinkosukkal.

JEGYZETEK

BEVEZETÉS

1. Vö. Ronald Knox: *Enthusiasm*, Clarendon Press, Oxford 1950.
2. *Tractatus theologico-politicus* című írásában Spinoza megmutatja: a teológia és a politika föloldhatatlan összetartozik, ti. az emberek istenfogalmukkal összhangban építik föl államaikat. A mi tételünk szerint az utópia ugyanaz a politika területén, ami az eretnek-ség a teológia területén.
3. Norman Cohn: *The Pursuit of the Millennium*, Harper, New York 1961, 32. o.
4. Hans Jonas: *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1963, 56-57. o.
5. „A lélekben és a testben alámerült pneuma megváltatlan állapotában nem tud önmagáról, dermedt, alvó állapotban van, mert hatott rá a világ mérge; röviden, a pneuma a tudatlan-ság állapotában van. Fölébredése és megszabadulása a tudás révén valósul meg.” Jonas: i.m. 44. o.
6. Vö. Karl R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, I. r. Harper, New York 1962. Popper értelmezésében Platón eszményi állama kísérlet a teokratikus uralom állandósítására a változás (degeneráció) megállítására.
7. Vö. „L'Homme de la Nature ou la Nature de l'Homme”, in: *Le Contrat Social*, 1962. május-június, 148. o.
8. Knox: i.m. 585-586. o.
9. Uo. 579. o.
10. F. C. Copleston: *Aquinas*. Penguin, Baltimore, Md. 1955, 81. o.
11. *The Myth of the Eternal Return*. Bollingen Series XLVI. Pantheon, New York 1954, 111. o.
12. Uo. 111-112. o.
13. Uo. 144. o.
14. Vö. Raymond Ruyer: *L'Utopie et les Utopies*. Presses Universitaires de France 1950. A 70. oldalon A. Döblint idézi, aki szerint az utópia lényegénél fogva történelem ellenes, ti. célja a történelem megszakítása, kiugrás a történelem folyamatából az állandó tökéletesség állapotába. Ruyer rámutat, hogy Hegel és Marx is pontot tett a dialektikus mozgás végére:

Hegel számára a porosz állam a filozófia végét jelentette; Marx pedig a proletárforradalmat követő kommunista társadalomban látta a filozófia fölbornlását.

15. Jonas: i. m. 53. o.

16. Karl R. Popper: *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957, 161. o.

17. Cohn: i. m. 227. o.

18. Ezt a tételt Herbert McCabe O. P. a következőképpen fejti ki John Robinson anglikán püspök *Honest to God* című könyvéről írt bírálatában (*Blackfriars* 1963 július-augusztus): „A megtestesülés kétségtelenül magával vonja a szent és a profán közötti tényleges különbségtétel megszüntetését; Krisztus betöltötte és meghaladta a régi törvény vallását, ám a világ abszolút megszentelődése majd csak az Isten országa várva várt eljöveteleivel következik be. Az egyház elhalása - amit oly türelmetlenül várunk - a parúzia egyik jellemzője lesz, amikor a városban nem lesz templom, mert „a Mindenható, az Úr, az Isten és a Bárány a temploma”. A hagyományos gondolkodás szemszögéből nézve átmeneti korszakban élünk, amelyben az új világ már meg van alapozva Krisztus föltámadott testében, de látható módon és dicsőségben még nem vagyunk az új világ tagjai. A végső dolgok már nincsenek teljesen a jövőben, mint az Őszövetség idején, de nem is valósultak meg még teljesen, mint az utolsó napon: a remény egyelőre még igen fontos eleme lelki életünknek.”

19. Köztudott, hogy Izrael Állam megalapítása megosztotta a véleményeket ebben a kérdésben. Sok zsidó szerint ez a „Jeruzsálem újjáépülésére” vonatkozó prófécia beteljesedése, mások viszont úgy tartják, e merőben profán eseménynek semmi köze sincs a Messiás eljövetelehez. Az utóbbi csoport tagjai - ha történetesen Izraelben laknak - az új államot egyenesen szentségtörésnek tartják, s törvényeit sem hajlandók betartani.

20. A filozófia a keresztény éra elején kb. 500 évig a görög filozófia kifejezőeszközletét használta.

21. *Political Messianism*, Praeger, New York 1960, 25-26. o. A. Hulsbosch holland teológus az eredeti bűn újszerű koncepcióját igyekszik összeegyeztetni a fejlődéelmélettel. Hulsbosch szerint (Teilhard gondolatmenetét követve) az evolúció azt jelenti, hogy Isten még nem valósította meg teremtő tervét; egy új emberfajta („annyival magasabbrendű nálunk, mint mi az állatoknál”) le fogja győzni az eredeti bűnt, ami abban állt, hogy a korábban teremtett ember nem volt hajlandó Isten tervéhez igazodni. Az emberiség jelenleg tapasztalható politikai, társadalmi és gazdasági egyesülése(?) Hulsbosch - és Teilhard - számára a morális fejlődést, az evolúció új, s talán utolsó fázisát jelzi. Az eredeti bűn tehát 1) itt, a földön fog megsemmisülni; mégpedig 2) az emberiség kollektív, filétikus erőfeszítése által.

22. Ruyer: i. m. 276. o.

23. Knox: i. m. 3. o.

24. Vö. Cohn: i. m. 182. o. Ruusbroec a lehető legmagasabb igények kimondására bírja eretnek vitapartnerét: „Minden tekintetben Krisztushoz hasonlítok....Mindazt, amit Isten Krisztusnak adott, nekem is adta, s éppolyan mértékben.... Krisztus küldetése a tevékeny életben az volt, hogy engem szolgáljon..., az én küldetésem viszont a szemlélődő életre szól, ami sokkal magasabb rendű...”
25. Cohn: i. m. xiv. o.
26. Knox: i. m. 584.

1. FEJEZET

1. Plótinosz a kora keresztény gondolkodásra is hatott. Az Atya és a Fiú egylényegűségének tanát csak a niceai zsinat fogalmazta meg 325-ben.
- 1a. Plótinosz értekezésének címe: „A gnosztikusok ellen, vagyis azok ellen, akik azt mondják, hogy a világ teremtmője gonosz és a világ rossz”.
2. Hans Jonas: *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1963, 166. o.
3. E. Underhill: *The Essentials of Mysticism*, Dutton, New York 1960, 101. o. Isten mind a platonisták, mind pedig a zsidók szempontjából rejtőzködő Isten. A platonisták számára Isten egy absztrakció; a zsidók pedig még a nevét sem ejthetik ki. Isten csak a keresztények számára nyilatkoztatta ki magát Krisztusban, aki az emberi természetet magára öltötte.
4. A gnosztikus rendszerekben a lélek alászáll az anyagi világba, majd visszatér a szellem teljességébe.
5. Vö. Jean Hyppolite: *Etudes sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955, 114. o.
6. Vö. Sidney Hook: *From Hegel to Marx*, Humanities Press, New York 1950. Előszó a második kiadáshoz.
7. Vö. „La Fondation du Marxisme” in *Le Contrat Social*, 1962 január-február, 52. o.
8. Vö. *Nationalökonomie und Philosophie*, Kiepenheuer, Köln 1950, 146. o.
9. Vö. *La Somme et le reste*, La Nef de Paris, Paris 1959., 524. o.
10. Robert Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, 158. o.
11. Vö. „L’Idéologie Froide” in *Le Contrat Social*, 1961 július-augusztus, 199. o.

2. FEJEZET

1. *La Naissance de l'esprit laïque*, Nauwelaerts, Louvain 1956, I. 85. o.
2. *Enthusiasm*, Clarendon Press, Oxford 1950, 133. o.
3. Idézi Paul Elzbacher in *Anarchism*, Libertarian Book Club, New York 1960.
4. *Dieu et l'Etat*, Genf 1882, 65. o.
5. *Les Catholiques et le capitalisme*, La Palatine, Paris 1959. 15. o.
6. Vö. Henri Massis: *De l'Homme a Dieu*, Nouvelles Editiones Latines, Paris 1959, 101. o.
7. Knox: i. m. 2. o.
8. Idézi John Robinson: *Honest to God*, SCM Press, London 1963, 24. o.
9. Uo. 83. o. Ugyanebben vonatkozásban Teilhard kijelentette, hogy amennyiben elveszítené hitét előbb Krisztusban, majd a személyes Istenben, végül a Szellemben, a világba vetett hite még akkor is megmaradna.
10. *The Protestant Era*, University of Chicago Press, 1948, 175. o.
11. Robinson: i. m. 43. o.
12. Idézi Edwards-Robinson: *The „Honest to God” Debate*, SCM Press, London 1963, 272. és köv. o.
13. *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1959, 180-181. o.
14. Idézi Hans Jonas: i. m. 136. o.
15. Alasdair MacIntyre: „God and the Theologians”, *Encounter*, 1963 szeptember.
16. A *Time* hetilap 1966. április 8-i számának címlap-sztorija ezzel a témával foglalkozott.
17. A *Commonweal* 1964. július 3-i számában kifejtettem, hogy véleményem szerint ezek a teológusok meglepő sietséggel igyekeznek Isten nevét elfelejteni. A szerkesztőnek írott levelemre Michael Novak, a vallásos „új hullám” egyik katolikus képviselője válaszolt ekképpen: „Ha arra gondolok, mennyire visszaélnék a Szent Névvel a demagógok és a cinikusok, akkor nem lep meg, hogyha egyes teológusok nem tudják arcpirulás nélkül kiejteni azt a szót, hogy „Isten”. Akkor hát az *erényről* és a *tisztességről* is le kellene mondanunk, miután erkölcstelen és cinikus módon e szavakkal is visszaélték?
18. Idézi Edwards-Robinson: i. m. 79. o.

19. *Miracles*, Macmillan, New York 1947, 85. o. Ez példázza Cicero állítása (*De natura deorum*), miszerint a kozmosz minden, ami csak létezik, rajta kívül semmi sem létezik, és nincs semmi, ami nem a kozmoszhoz tartozna. E mindent átfogó teljesség az Isten.
20. Cohn: i. m. 159. o. „Amaury tanításáról mindössze annyit lehet biztosan tudni, hogy egyfajta misztikus panteizmus volt, amely sokat köszönhetett az újplatonikus hagyománynak.” (Uo. 157. o.)
21. I. m. 93. o.
22. *Images and Symbols*, Sheed and Ward, New York 1961, 68. o.

3. FEJEZET

1. Ernest Renan szerint valamennyi élőlény egyetemes földadata Isten tökéletessé tétele, azaz a dolgok körforgásának lezárása és az egység megvalósítása. Mindezt az értelem viszi véghez, amely először az emberiséget szervezi meg, azután pedig Istent. Vö. *L'Avenir de la science*, 3. k. Calmann-Lévy, Paris 1890, 757. o.
2. *Religion without Revelation*, Harper, New York 1927, 62. o.
3. Ebben a vonatkozásban alkalmasint a szabadkőművesek krédója megy a legmesszebb. Serge Hutin összefoglalása szerint (*Les Francs-Maçons*, Seuil, Paris 1960, 180. o.) a szabadkőművesség olyan eklektikus tan, amely minden új ideológia szabad prédája. Gyakorlatla elfogadja a lélektelen ritualizmust; belső fegyelme kimerül az öntökéletesítésre vonatkozó bizonytalan előírásokban.
4. *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, idézi Robinson: i. m. 124. o.
5. *Sunday Telegraph*, London, 1963. március 24.
6. I. m. Robinson kiemelése.
7. „*The Shaking of the Foundations*”, Scribner 1948, 181. o.
8. Robinson: i. m. 54. o.
9. *Shaking of the Foundations*.
10. I. m. 105. o.
11. I. m. 61. o.
12. I. m. 118. o.

13. I. m. 122. o. Amit Bonhoeffer a második világháború atrocitásaival szembeni vallásos tiltakozás tökéletes elmaradásának tekintett, az szerinte elégséges okot szolgáltatott arra, hogy a csaknem kétezer éves keresztény tanítást mindenestül tévesnek minősítse. Bonhoeffert 1944-ben ölték meg egy náci börtönben, ezért nem szerezhette tudomást a határozott egyházi tiltakozásokról. Egyébként is miért tenné érvénytelenné a keresztény tanrendszer igazságát a vallásos emberek kiállásának elmaradása? Végül pedig ha Bonhoeffer úgy érezte, hogy a kereszténység más erkölcsi tanításokkal együtt csúfosan kudarcot vallott, akkor miből gondolta azt, hogy az ember „éretté” vált és képes lett arra, hogy vallását definiálja?
14. Claude Lévy-Strauss, az ismert francia antropológus nemrégiben kijelentette, hogy a világ vagy az élet nem bír értelemmel, s ha az egyén mégis értelmet tulajdonít neki, akkor az egyedül az ő számára érvényes. Jean Rostand, a híres biológus ugyanezen alkalommal kijelentette, hogy agyunk talán egy őrült gép, mely minket is megőrjit és minden tudományt, filozófiát és hitet merő illúzióvá tesz. Mindezek után - véli Rostand - csak a szorongás marad az ember számára, bár valójában még e szorongásról sem tudunk számot adni.

A két tudóssal készült beszélgetés a *La France Catholique* 1964. október 23-i számában jelent meg. Kijelentéseikben nemcsak a modern ateizmus lényege és alakja nyilvánul meg, hanem a mindenkori ateizmus buddhista, gnosztikus stb. elemei is megtalálhatók.
15. Vö. „Première approche du teilhardisme: la distinction des trois ordres” in *Itinéraires*, 1963. március, 162. o.
16. Edwards-Robinson: i. m. 270-271. o.
17. Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényében megállapítja, hogy a szocializmus az ateizmus modern testetöltése, azaz nem Bábel tornyának az égig emelése, hanem az ég alászállítása a földre.
18. Leo Strauss: *What Is Political Philosophy?* Free Press, Glencoe, Illinois 1959, 41. o.
19. *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, Illinois 1958, 175. o.
20. *The Essence of Christianity*, K. Paul, Trench, Trübner, London 1893.
21. Idézi Robert Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press 1961, 89. o.
22. Uo. 73. o.
23. Vö. az Előszóval Trockij: *Literature and Revolution* (Irodalom és forradalom), Russell, New York.
24. „Saint-Simon et l'évolution historique” in *Le Contrat Social*, 1960. szeptember, 294. o.

4. FEJEZET

1. Az emberek fölötti uralom egész fogalma kétértelmű. Nemcsak azt jelenti, hogy mindent tudunk az emberről, hanem azt is, hogy e tudás nevében egyesek hatalmaskodnak a többiekkel, akiknek tudása állítólag nem üti meg a kívánt mértéket. Lehetővé válik a tudás - az „ember” fogalmának helyes értelmezése - nevében történő zsarnokoskodás. Ez a fenyegetés elvileg csak akkor lenne elhárítható, ha mindenki mindent tudna az emberről, azaz ha mindenki egyformán értelmes és képzett volna. Ezért becsüli az utópista oly sokra a nevelést, amit saját, igazi vallásának tekint. Ám tegyük föl, hogy mindenki egyaránt mindentudó; a hatalomvágy ilyen körülmények között is megvan egyesekben, s ezt a nevelés nemhogy kiirtaná, még inkább csak erősíti. Ha viszont a hatalomvágy adva van, akkor a hatalom gyakorlása dönti el, milyen tudás a helyes tudás, és milyen tudás ártalmas - a kör ezzel be is zárult. A politika középpontú kérdését: a hatalom kérdését tehát nem oldja meg a tudás.
2. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, The Noonday Press, New York 1955, 9. o.
3. Uo. 201-202. o.
4. Vö. Renan: i. m. 3. k. 757. o.
5. Idézi Maxime Leroy: *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, Paris 1946, 2. k. 224. o.
6. Idézi Talmon: i. m. 191-192. o.
7. *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, Illinois 1958, 173. o.
8. *What Is Political Philosophy?* Free Press, Glencoe, Illinois, 173. o.
9. *Reconstruction in Philosophy*, New American Library of World Literature, New York 1950, 107. o.
10. *Social Thought in America*, Beacon Press, Boston 1957, 244-245. o.
11. Karl Marx i. m. 236-237. o.
12. Vö. Kostas Papaioannou: „La Fondation du Marxisme”, *Le Contrat Social*, 1962. január-február.
13. Trockij: i. m. 230. o.
14. Idézi A. Patti: „Dialectique du maitre et de l'esclave”, *Contrat Social*, 1961. július-augusztus.
- 14a. „Le dernier monde nouveau”, *Critique*, 1956. augusztus-szeptember.

15. Tucker: i.m. 201. o.
- 15a. „Retour a Marx”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1958.
16. Idézi *Revisionism*, L. Labedz editor, Praeger, New York 1962, 122. o.
17. N. Bukharin: *Historical Materialism*, International Publishers, New York 1925.
18. „Zurphilosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”, *Philosophische Rundschau* (1957), idézi *Revisionism*, 347-348. o.
19. Lukács szerint a filozófia eltűnését a filozófia helyét és szerepét átvevő osztálytudat megjelenése jelzi.

5. FEJEZET

1. Thomas Molnar: *The Decline of the Intellectual*, Meridian Books, World Publishing Co., Cleveland, Ohio 1961, 340. o.
2. Uo. 1. fej.
3. II. Frigyesről (mh. 1250-ben) följegyezték azt a kijelentést, miszerint ha Európa minden uralkodója elfogadná a nézeteit, akkor minden nemzet számára olyan hit- és államrendszert alkotna, amelyhez fogható sehol azelőtt nem létezett.
4. Teilhard mégsem bírt ellenállni az utópista elragadtásnak, amikor 1957-et - az Első Nemzetközi Geofizikai Évet - jelölte meg mint a nooszféra első esztendejét.
5. *Fédéralisme, socialisme, et anti-théologisme*, 16. o.
6. Vö. Talmon: i. m. 138. o.
- 6a. Uo. 186. o.
7. Uo. 506-507. o.
- 7a. *Orthodoxy*, Dodd, Mead and Company, New York 1927, 244-245. o.
8. Vö. *The Phenomenon of Man* (Az emberi jelenség), Harper and Row, New York 1959, 17. o.
9. Uo. 20. o.
10. *Az emberi jelenség*, Gondolat, Budapest 1980, 311. o. (Bittei Lajos fordítása.)

11. I. m. 54. o.
12. *Az emberi jelenség*, 349. o. (Bittei Lajos fordítása)
13. „Les Nations et la Supra-Nation”, *Le Contrat Social*, 1962. március-április, 81. o.
14. Mindkét levél forrása: Paul Hollander: „La Vie privée en Chine” in *Le Contrat Social*, 1964 január-február, 40. o.
15. Mes idées politiques, Préface, Fayard, Paris 1937.
16. Az effajta lelkesedés tipikus példái a fentebb idézett kínai levelek és újságcikkek, melyekben Fourier falanszterei háborzongató valósággá válnak. „Kora hajnalban láttuk, amint vagy harminc serény csoport díszmenetben elhagyja a falansztert, és zászlókat lengetve, türelmetlen csatakiáltásokat harsogva oszlik szét a mezőkön és a műhelyekben.” Idézi Raymond Ruyer: i. m. 220. o.

6. FEJEZET

1. Hilaire Belloc: *The Servile State*, Henry Holt, New York 1946, 127. o.
2. A helyzetet természetesen csak tovább súlyosbítja, hogy a „társadalom” valójában egy politikai osztály, amely a saját hatalmát még korlátalanabbá teszi azzal, hogy a „társadalmi tulajdon” leple mögé bújik.
3. *Contemporary Capitalism*, Random House, New York 1956, 231-232. o.
4. *Quadragesimo anno*.
5. *Mater et Magistra*.
6. Alexis de Tocqueville megérezte, hogy az új társadalom „egymáshoz hasonló, egyenlő egyedek sokasága lesz... akik a maguk kisszerű, közösleges vágyainak kielégítésén buzgólkodnak. A fölélük magasló éktelen gyámhatóság örködik biztonságukon, előre gondoskodik szükségleteikről, irányítja iparukat, megszabja a tulajdon öröklésének módját és az örökség fölosztását - vajon mindezek után nem az hiányzik még, hogy a gondolkodás és az élet összes terheit is levegye a vállukról?” (*Democracy in America*, Vintage Edition, Random House, New York 1954, 119. o.)
7. Az effajta becsületesség és önzetlenség előfordulhat az olyan kis, önkéntes jellegű közösségekben, mint a szerzetesrendek vagy a kibucok, illetve átmenetileg ott, ahol a kezdeti lelkesedés erős marad. A spanyol polgárháború kezdetén például voltak olyan andalúziai községek, amelyek lakói összes pénzüket elküldték a madridi kormánynak, a tejet és az élelmiszereket pedig a családok nagysága szerint osztották föl egymás közt.

8. *Textes Choisis*, Editions Sociales 1951, 83-84. o.
9. Uo. 128. o.
10. Tocqueville i. m. 119. o.
11. Strachey i. m. 217. o.
12. Henri Lefèbvre: *Le Somme et le reste*, La Nef de Paris 1958, I. 221. o.
13. Amikor 1962-ben a kínaiak betörték Indiába, Nehrunak föltették a kérdést, mit szándékozik tenni. Nehru egyszerűen kijelentette, hogy 2000-re a határviszályok a múlté lesznek, mert minden ország egyellen világszervezethez fog tartozni.
14. Idézi A. Bullock: *Hitler*, Harper, New York 1952, 363-364. o.
15. Ruyér i. m. 49. o.
16. Vö. Maxime Leroy: *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard NRF, Paris 1946, 75-76. o.
17. *Cahiers Pédagogiques*, 32. sz., 1962. január, 55-56. o.
18. *Espirit*, 1959. január: az amerikai társadalomtudományokról.

7. FEJEZET

1. Holt, Rinehart and Winston, New York 1955, 32. o.
2. Vö. „Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory”, *The Review of Politics*, 1964. július.
3. Tucker i. m. 201. o.
4. C.S. Lewis: *Miracles, A Preliminary Study*, Macmillan, New York 1947, 85. o.
5. Klasszikus megfogalmazása pl. Helvetius *De l'Esprit* című írásában (1758). A bűnök nem az emberek egyéni hajlamaiból fakadnak, hanem az ezen hajlamok és az országuk törvényei között fennálló ellentmondásokból. Ha az emberek megváltoztatása a cél, akkor először a törvényeket kell megváltoztatni. „Nyilvánvaló - teszi hozzá Helvetius -, hogy a politikától és a törvényhozástól elkülönült etika fölszínes (*frivole*) tudomány.”
6. *An Enquiry Concerning Political Justice*, 1793.
7. I. m. 63. o.

8. I. m. 27. o.
9. Georges de Lagarde: *La Naissance de l'Esprit Laïque*, Nauwelaerts, Louvain 1956, II. k. 68-69. o.
10. Uo. 64-65. o.
11. I.m. 122-123. o.
12. J. W. Allen: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, University Paperbacks, London 1960, 23. o. Ezt igazolja Yves Congar tanulmánya Lutherről és a protestantizmusról. „Az egyház nem más, mint Krisztusnak hit által alkotott közössége az emberek között. A valódi egyház a valódi hívők közössége, vagyis olyan bűnösöké, akik egész hitüket Krisztusba vetik és azt vallják, hogy egyedül a Krisztusba vetett hit által üdvözülnek.” (*Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Editions du Cerf, Paris 1950, 386. o.)
13. Uo. 60. o.
14. „A beteget - írja Screwtape unokaöccsének, Wormwoodnak egy emberről, akit az ördög csapdájába akarunk becsalogatni - rá lehet bírni arra, hogy [imáiban] valami teljesen spontán, bensőséges, köietlen és szabályozatlan dologra törekedjen; ez a kezdő esetében azt fogja jelenteni, hogy egyfajta bizonytalan, áhítatos *hangulatra* fog törekedni, amelyben szó sincs az akaraterő és az értelem valódi összpontosításáról... Pontosan ilyen imára van szükségünk... [és erre] a renyhébb betegeket elég sokáig rá lehet szedni. Arról mindenképpen meg lehet őket győzni, hogy a testtartás nem számít; elfelejtik ugyanis..., hogy testi lények, s amit a testük tesz, az föltétlenül hatással van a lelkükre.” (C. S. Lewis: *The Screwtape Letters*, Macmillan, New York 1962, 20. o.)
15. Talmon i.m. 159. o.
16. Uo. 81. o.
17. *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston 1949, 133. o.
18. A dolog ironiája, hogy a jelek szerint ezt még Sztálin is elhitte. Milovan Djilas írja: „Sztálin úgy gondolta, hogy amikor a honpolgárok összesége az állam szintjére emelkedik és átveszi az állam ügyeinek irányítását, akkor az állam meg fog szűnni.” *The New Class*, Praeger, New York 1959, 87. o.

8. FEJEZET

1. *The Open Society and Its Enemies*, Harper and Row, New York 1962.
2. I.m. 217. o.

3. *Scholasticism and Politics*, Macmillan, New York 1960. 97. o.
4. *The Person and the Common Good*, Scribner, New York 1947, 83. o.
5. Vö. *The Quest for Utopia*, Doubleday, New York 1962.
6. Egyes modern pedagógiai irányzatok a középserűséget tekintik az elérendő eszménynek; teszik ezt a demokrácia nevében, amely maga is határozatlan, érzelgős alapokon áll. Egyes angol iskolákban a jó tanulókat nem jutalmazzák, nehogy ezzel a rosszabbakban sérüléseket okozzanak.
7. Campanella: *A Napállam*, Gondolat, Budapest 1959. Sallay Géza fordítása.
8. I. m. 42. o.
9. Karl. P. Popper: *The Poverty of Historicism*, 159.o.
- 9a. Yves Congar megmutatja, hogy ezt nem csak az anabaptisták tanították, hanem általában a reformátorok. „Mi az, ami Krisztussal összeköt? Wyclif, Husz, Zwingli válasza: a predesztináció; végül a láthatatlan egyháznál kötnek ki. Luther levonta a következtetést: Az Ige, egyedül az Ige köt minket Krisztushoz.” I.m. 417. o.
10. *Statuts Secrets de l'Alliance*, 132. o.
- 10a. Suzanne Labin: *La Condition humaine en Chine communiste*, La Table Ronde, Paris 1959, 252-253. o.
11. „From Utopia towards Realism”, *Encounter*, 1962. augusztus.
12. „Philosophy, Ideology and Policy in the Soviet Union”, *The Review of Politics*, 1964. április.
13. Hollander, *Le Contrat Social*, 1964. jan.-feb., 38-39. o.
14. I.m. 132. o.
15. I.m. 222-223. o.

9. FEJEZET

1. *The Future of Man* (Az ember jövője), Harper and Row, New York 1964, 72. és 117. o.
2. Teilhard szerint a 20. század totalitárius diktatúrái a majdani tökéletes „totalizáció” irányába mutató sikertelen kísérletek voltak a mindent meghatározó forradalmi erők részéről.

3. Idézi P. Roulin: „Paul Valéry, témoin et juge du monde moderne” in *Cahiers*, 1964, 28. sz.
4. Vö. Raymond Aron: *La Lutte de classes*, Collection *Idées*, Gallimard, Paris 1964, 110. o.
5. I.m. 25-26. o.
6. I.m. 52. o.
7. Uo. 243. o.
8. Uo. 117. o.
9. „Hiszünk egy olyan népszövetségi rendszerben, amelyben az egész világ csatasorba áll az agresszorral szemben. Amennyiben bizonyítást nyer, hogy valamelyik ország békebontásra készül, sorakoztassuk föl ellene az egész világközvélelményt.... Nem hisszük, hogy egy fegyverkező nemzetet leszerelhetnénk azzal, ha másutt is fegyvereket halmoznánk fel.” (Clement Attlee 1935. március 11-i beszédéből.)
10. A *Le Monde* 1963. aug. 27-én közölte Alfred Nahon (különböző békemozgalmak és leszerelési javaslatok ismert aktivistája) levelét, aki többek között ezeket írta: „Az emberi nem sorsa mindaddig veszélyben lesz, amíg az anyagi és erkölcsi leszerelés irányítása nem kerül egy világhatóság kezébe.... A nemzetvédelem kora végleg lejár, s beléptünk az emberi nem globális védelmének korszakába...”
11. Vö. *La Revolte ou la foi*, Desclée et Cie., Toumai 1957, 64. o.
12. Maurice Poliú izraeli író érdekes megjegyzéseket tesz a kibucok életéről: „...ugyanazok az emberek, ugyanazok a problémák, ugyanazok a beszélgetések - unalom. Ez a szabadon vállalt munka a legzsarnokibb katonaságnál is nehezebb és könyörtelenebb.... A kibucban kötelező boldognak lenni.” (*Figaro*, 1963. aug. 24.)
13. *We Hold These Truths*, Sheed and Ward, New York 1960, 208. o.
14. *The Blowing Up of the Parthenon*, Praeger, New York 1960.
15. A szerző - Lenint követve - kijelenti, hogy a szovjet embereknek előbb bizonyítaniuk kell, „ellenszolgáltatás nélkül dolgozván általában a társadalom javára”, s csak azután nyerhetik el a kommunákban való élet nemes jutalmát. Ám - folytatja Sztrominin - a kommunák „nem ma, nem is holnap” fognak gombamód elszaporodni az országban; még jó 25 év várakozási idővel kell számolnunk. Ez idő alatt felnő majd egy újabb nemzedék, amely nem ismeri a magántulajdon eszméjét.
16. Vö. *La Chine du cauchemar*, Gallimard, Paris 1961, 276. o.

ÖSSZEGZÉS:

1. Vö. H. Gouhier: *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Paris 1961, 106. o.
2. *The Quest for Utopia*.
3. Uo.
4. Uo.
5. Russell, New York (é.n.).
6. Épp ellenkezőleg: „az egyház sohasem volt a tiszták pártja. Célja nem annyira a tisztaság, mint inkább a megtisztulás. Alapított viszont olyan intézményeket, amelyek lehetővé teszik az elvesztett tisztaság visszanyerését: a gyónást, a bűnbánatot, a tanítást...” Jean , Guitton: *Le Christ écartelé*, Librairie Académique Perrin, Paris 1963, 176. o.
7. I.m. 59-60. o.
8. Az arkhónok (a gnosztikus tanokban e világ teremtmői és egyben rabtartói) megakadályozhatják, hogy a lélek a halál után elérje Istent. Ez a tanítás Isten szabadító és üdvözítő hatalmának tagadása.

UTÓSZÓ:

1. Vö. Thomas Molnar: „Is Technology Ideological?”, in: *The Political Science Reviewer* XVIII. évf., 1988. ősz, 285-304. o.
2. Vö. Thomas Molnar: *Twin Powers, Politics and the Sacred*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1988.

Befejezett társadalom, mely ne lenne mozgásban, éppúgy nem létezik, mint ahogy a társadalom alapvető problémáit sem lehet tudományos alapon megoldani. Ám a szabadságért, hogy ezt az igazságot meglássuk, újra meg újra meg kell küzdenünk. Mielőtt azonban ez megtörténne, evilági gógtól elvakultan sokszor hisszük valóságosnak a véglegesen megrögzült emberi társadalom álmát. Ez az álom, az utópia, istentagadáshoz és önistenítéshez: eretnekséghez vezet.

Ezt a könyvet azért írtam, hogy rávilágítsak az utópia és az eretnekség, valamint a közöttük fönnálló kapcsolat lényegére. Nem hiszem, hogy ezzel megszabadíthatom az emberiséget az utópia kísértésétől; ha ezt hinném, magam is utópista volnék. De világosabb gondolkozású kortársaimnak talán segíthetek megszabadulni attól a bizarr eszmétől, hogy a tökéletlen ember valaha is tökéletes társadalmat alkothat.

Molnár Tamás

MOLNÁR TAMÁS filozófus és politológus. Iskoláit Magyarországon és Romániában végezte, egyetemi tanulmányait Belgiumban és a New York-i Columbia Egyetemen, ahol doktorátust szerzett. Évtizedeken át Amerikában és több európai egyetemen tanított; a kormány meghívására Afrikában és Dél-Amerikában is töltött rövidebb-hosszabb időt. 1991-től a budapesti ELTE-n és a pécsi Janus Pannonius Egyetemen vallásfilozófiát tanít.

Molnár Tamás franciául és angolul írott könyvei — miként jelen munkája is — az úgynevezett „kontroverziális” műfajba sorolhatók, hiszen, a korszellemtől eltérve, megkérdőjelezi a „tudományos modernség” több tételét, régi-új utakra vezetvén az olvasót.