

CZIGÁNYIK ZSOLT

MOLNÁR TAMÁS UTÓPIAKRITIKÁJA MAI SZEMMEL



Molnár Tamás számára az utópia káros és veszélyes gondolkodási módot jelent, mely az örök értékek realizisztikus alkalmazása helyett radikálisan új társadalmat kíván létrehozni, akár erőszak árán is. A fogalmat több művében használja, de legalaposabban az 1967-ben megjelent *Utopia, the perennial heresy* című könyvében járta körül (magyarul Boros Attila fordításában 1993-ban jelent meg *Utópia – örök eretnokség* címmel). Jelen tanulmány a kötet gondolatmenetének bemutatásán túl megvizsgálja, hogy bő ötven év távlatából mi érdemel figyelmet belőle, s mi az, amit az új kutatások fényében érdemes átgondolni.

Molnár Tamást gyakran sorolják a konzervatív gondolkodók közé, noha ő maga többször visszautasította ezt a címkét, nem is minden ok nélkül. Amikor Mezei Balázs *perennializmus*nak nevezi Molnár gondolkodásmódját, úgy érvel, hogy Molnár számára „a dolgoknak van egy természetfölötti rendjük, amely végső forrásukban: Istenben gyökerezik. Ez a természetfölötti rend arra is örök példát szolgáltat, hogy miként kell az emberi ügyeket megszervezni”.¹

Az eltérés ettől a rendtől a civilizációk romba dőléséhez vezet, és az űrt, amelyet ez a rom-

Jelen tanulmány a *Thomas Molnar, the erudite opponent of utopianism – a critical evaluation* című angol nyelvű cik kem átdolgozott változata. Első megjelenés: Justyna Galant — Andrzej Kowalczyk (ed.): *Opalescent Worlds: Studies in Utopia*. Maria Curie – Skłodowska University Press, Lublin, 2021. Köszönöm az átdolgozásban feleségem, Ébényi Anna segítségét.

„Ez az álom, az utópia,
istentagadáshoz és
önistenítéséhez vezet.”

ba dőlés hagy maga után, hamarosan olyan ideológiák töltik meg, amelyek maguk is bukásra vannak ítélve, mivel általában nem felelnek meg az örökkévaló valóságnak.² Még ha Molnár szorosán kötődött is az amerikai (paleo)konzervatívizmushoz, jobban szerette realistának nevezni magát. Azt tartotta, hogy létezik olyan valóság, amely nem az egyes alanyok konstrukciója, hanem a megfigyelőtől függetlenül létezik.³

Az utópia fogalmának központi jelentősége van Molnár gondolkodásában, mivel a modernitást az utópikus mentalitás következményének tartotta.⁴ Már az 1961-ben megjelent *Az értelmiség alkonya* című kötetében is fontos volt ez a fogalom, mert az „alkonyt” az utópikus ideológiáknak való behódolás eredményének tulajdonította. Russel Kirkhöz hasonlóan az utópizmust olyan történelmi folyamatnak tekintette, „melyben az ideológiák egyre népszerűbbé és egyre nagyobb hatásúvá válnak, egy bizonyos ponttól kezdve meghatározzák teljes társadalmak és így az egész mai emberiség életét”.⁵ Molnár 1967-ben, egy évtizeddel az elbukott magyar forradalom után döntött úgy, hogy egy teljes könyvet szentel az utópia fogalmának – az alábbiakban ennek a könyvnek nyújtom részletes kritikai elemzését.

Az elmúlt évtizedekben sok új fejlemény történt az utópia értelmezésében; a legtöbb kutató az utópia fogalmát a társadalomtudományok és a szépirodalom határterületén helyezi el. Elsősorban Lyman Tower Sargent és Gregory Claeys munkái alapján ma konszenzus uralkodik abban a tekintetben, hogy az utópia az irodalmi műveken túl a politikai gondolkodás egyik fontos eleme. Ebben a tekintetben Molnár megközelítése jól illeszkedik a mai reflexiók közé, hiszen az utópiát ő sem csupán irodalmi műfajnak, hanem a társadalomról való gondolkodási módnak tekinti. Így fogalmaz: „világos megkülönböztetést kell tennünk utópizmus és utópisztikus irodalom között. Nyilvánvaló, hogy az utópisztikus irodalom a szélesebbik kategória, amely magában foglalja az utópizmust is.”⁶ Ma ezt általában fordítva látják: Lyman Tower Sargent meghatározó jelentőségű tanulmányában úgy fogalmaz, hogy az utópizmus az általános jelenség, mely alatt a társadalomról való álmokat érti, s ezek az álmok különféle formákat ölthetnek, melyek közül az irodalmi művek csak az egyik lehetőséget jelentik; éppily fontos szerepe van a politikai gondolkodásnak és a gyakorlati, közösségi tapasztalatoknak is.⁷ Abban is egyetértés van Molnár és a mai gondolkodók között, hogy noha az utópia mint szó alig több mint 500 éves (Morus Tamás alkotta 1516-ban), a fogalom, a jobb életre való törekvés, a megszokottól való radikálisan különböző életről való gondolkodás örök. Azzal viszont ma sok kutató nem ért egyet, ahogy Molnár az utópia minden formáját elutasítja és kártékonynak tartja. Az elmúlt évtizedekben megerősödött a nézet, hogy az utópia a társadalomtudományokat dinamizáló, a meglévő társadalmi rendszerek ellentmondásaira reflektáló beszédmódot jelent. Az pedig, hogy ez a gondolkodásforma a megvalósítást a társadalom ellenállását legyűrve kierőszakoló politikai cselekvéssel párosulna, ahogy ezt Molnár tételezi, csupán néhány militáns mozgalom esetében jellemző.

Turgonyi Zoltán szerint Molnár az utópikus gondolkodást azért kritizálja, mert „az emberi természet adott voltáról való megfélelkezés vezet el ahhoz a voluntarista állásponhoz, hogy a világ tetszésünk szerint alakítható, a társadalom spekulatív tervek alapján kényünk-kedvünk szerint megváltoztatható, s részben ennek következményei a veszélyes utópiák”.⁸ Molnár visszatérő gondolata, hogy minden utópia kollektivista, és az utópiák létrehozói terveiket akár erőszakos

úton is meg akarják valósítani. Mindebből számára az utópizmus általános elutasítása következik,⁹ ami véleményem szerint helytelen végkövetkeztetés, ám mire eljutunk eddig, figyelemreméltóan izgalmas utat járhatunk be, amelynek során a szerző hatalmas műveltsége és éleslátása azok számára is új szempontokat adhat, akik különben nem osztják Molnár negatív utópiafogalmát.

Miközben Molnár lényegében elítéli az utópizmust, némi tisztelettel tekint azokra az utópista szerzőkre (elsősorban Aldous Huxley-ra és George Orwellre),¹⁰ akik esetében „beszélhetünk bizonyos emberi problémák hiteles elemzéséről és megoldásáról. Ezek az írók voltaképpen saját koruk valós tényeire építenek, [és] nemegyszer előfordult, hogy utópisztikus írók konstruktívan befolyásolták az események alakulását.”¹¹ Ám úgy látja, hogy az utópizmus és a realizmus éles ellentétben állnak egymással, és még ha hitelt is ad néhány utópista szerzőnek, az utópizmust lényegéből adódóan valóságellenesnek, ebből kifolyólag veszélyesnek tartja. Sosem tekint az utópiára képzeletszülte irodalmi alkotásként, amely társadalmi lehetőségekről kínál szabadon értelmezhető spekulációt, ahogy Northrop Frye fogalmaz,¹² vagy akár mint egy gondolkodásmódra, amelynek az a célja, hogy alternatívákat mutasson be, és lehetőségeket tárjon föl, ahogy Fátima Vieira tételezi.¹³

Millenarizmus és politikai vallás

■ Molnár számára minden utópia kollektív, és kötelező előírásokat tartalmaz: „ha egyszer beláttuk egy eszményi állapot kívánatos voltát, máris hozzá kell látnunk, hogy megvalósítsuk; késlekedni, akadályokkal számolni megbocsáthatatlan bűn”.¹⁴ Ez összevethető a politikai vallás azon fogalmával, melyet Gregory Claeyns, az utópizmus jelenségeinek egyik legelismertebb mai kutatója ismert fel azoknak a törekvéseknek a gyökerében, melyek disztópiába fordulnak. Fontos különbség azonban, hogy Claeynsnél ez nem általános tulajdonsága az utópikus gondolkodásnak: ő azt a kombinációt tartja veszélyesnek, amikor a tökéletességre való törekvés messianizmussal és az erőszak kultuszával ötvöződik. Eric Voegelin gondolatmenetét követve úgy érvel, hogy mind a bolsevikok, mind a náciak „vallási ceremóniák, rituálék és dogmák szekuláris változatát alkalmazták, úgymint a vezető imádatát, szent tanok hirdetését, szent történet létrehozását és azt a meggyőződést, hogy a cselekvésre egyfajta természetfeletti felhatalmazásuk van”.¹⁵ Claeyns a *millenarizmus* jelentőségét is hangsúlyozza, ami számára azt az elgondolást jelenti, hogy az emberiség átmehet egy gyors és gyökeres erkölcsi átváltozáson, és ezt az elgondolást az utópizmus legveszélyesebb formájának tartja. Itt teljes az egyetértés Claeyns és Molnár között, de Molnár hozzáteszi, hogy a millenarizmus nem keresztény fogalom, mivel azt „az efezusi zsinat (431) Szent Ágoston tekintélyére hivatkozva babonás eltévelyedésként ítélte el”,¹⁶ ami megerősíti Molnárnak azt a tételét, hogy az utópia örök eretnokség. Molnár azt is kifejti, hogy a szekuláris terminológiában „az Ezeréves Birodalom fogalma helyett ma a »forradalom« fogalma dívik: egy szent pillanat, ami magyarázatul szolgál bármilyen cselekedetre”.¹⁷ Claeyns érvelése szerint bármely „bináris rendszer, amely azt állítja, hogy a jónak győzedelmeskednie kell a gonosz fölött, majd saját földi ellenségeit nyilvánítja gonosznak, egyenes utat nyit a vérfürdő felé”.¹⁸ Molnárt is foglalkoztatja ennek a kockázata, de ő azt is feltételezi, hogy minden utópikus elképzelést szükségszerűen ilyen veszélyek kísérnek. A nagy különbség Molnár és Claeyns között az, hogy az előbbi számára a millenarizmus az utó-

pikus gondolkodás meghatározó vonása, míg Claeys számára egy deviancia, ami nem általános az utópikus törekvések körében.

A marxizmus és az utópizmus antik gyökerei

■ Molnár érvelésének egyik legfőbb erénye, hogy nem csupán a modernitást elemzi, sőt még csak a reneszánsz utópiáknál sem áll meg, hanem a modern utópikus elgondolások gyökereit visszavezeti az ókor és középkor világába, elsősorban a keresztény eretnekmozgalmakkal rokonítva őket. Mégis, némileg paradox módon, a széles történelmi kontextus ellenére a könyv erősen tükrözi saját korát, az 1960-as éveket, amennyiben fő célpontjai könnyen felismerhetők. Molnár elsősorban azért tekinti át az utópikus gondolkodás történetét, hogy egy szekuláris utópistát, Karl Marxot támadjon, vagy még inkább a követőit, leginkább a Szovjetuniót és a befolyása alatt álló államok vezetőit, de közvetve legfőképpen azokat a nyugati értelmiségieket, akik a szocializmust egy nagyszerű kísérletnek tartják, ahol a hibák és problémák eltörpülnek a reménybeli eredmények mellett. Molnár fölismeri, hogy a marxista ideológia lényegét tekintve utópista, mivel a társadalom gyökeres átalakítását sürgeti annak ellenére, hogy Engels elhatárolódott az utópikus szocializmustól. Noha maga Karl Marx elsősorban a kortárs kapitalista társadalom elemzésére helyezte a hangsúlyt, „a marxista szerzők gyakorlatilag ugyanazokat a kifejezéseket használják, mint amelyekkel utópista elődeik ecsetelték a tökéletes társadalmat”.¹⁹

Van azonban Molnárnak egy vallásos ellenfele is, a katolikus (jezsuita) teológus, Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), és az ő elgondolása az Omega pontról, ahol az evolúció beteljesedéseként teljesen egyesül az emberi és az isteni. E két gondolkodásmód együttes elutasítása azt a következtetést hordozza, hogy az utópizmus alapvetően és elkerülhetetlenül tévútra vezet. Mivel nem ismeri fel, hogy nem minden utópia kollektivistá és millenarista, Molnár valódi célpontjai azok a kollektivistá utópiák, melyek az „egyén iránt esztelen pesszimizmus[t] és a közösség iránt éppoly esztelen optimizmus[t]”²⁰ mutatnak, hasonlóan a Kr. u. 1. és 2. század gnoszticizmusához. Egyaránt fölismeri a középkori eretnekségek és a modern kori utópiák között húzódó párhuzamokat és különbségeket is, amikor azt állítja, hogy „ha beleolvasunk a középkori millenarista mozgalmak történetébe, látni fogjuk: az akkori veszélyeket csöppet sem értékelték kevésbé realiztikusan, mint mi a mostaniakat”.²¹ Molnár nemcsak, hogy felismeri az ókori és középkori eretnekségek szerepét az európai gondolkodás történetében, de rámutat a modern kor és a korai egyház közötti *különbségek* gyökereire is, melyeknek időbeli és földrajzi dimenziói is vannak. Kiemeli, hogy a keleti gondolkodást – legyen bár teológiai vagy társadalmi jellegű – sokkal inkább áthatják a filozófiai nézetek, míg a nyugati gondolkodásmód inkább a politika területére összpontosít. A korai középkorról szóló részben Molnár megállapítja, hogy „a Mediterránium keleti részén a görög hatás érvényesült. Itt elsősorban a tanítás filozófiai oldala határozta meg mind az eretnekségek, mind pedig az ortodox teológia jellegét. Nyugaton ezzel szemben a rómaiakra jellemző jogi érdeklődés vált meghatározóvá. Ennek következtében a nyugati eretnekségeknél jelentek meg a politikai megfontolások.”²² Kifejti, hogy a középkor félelmeit és reményeit „a vallásos élmény hatotta át, a mostaniakat viszont a társadalmi-politikai tapasztalat és a tudományos világkép élménye,”²³ a ma ismert utópikus elképzelések pedig jellemzően a nyugati eretnekségekől fakadnak.

■ A vallásos látásmód teljesen áthatja az egész könyvet – Molnár számára a vallás nem egyszerűen egy a lehetséges nézőpontok közül, ahonnan az utópizmus szemlélhető, hanem meghatározó jelentőséget ölt. A korai vallásos utópizmus számára az igaz Egyház egybeesik a jó társadalommal, míg ma az ateizmus hatására az emberre vonatkozó vizsgálódásokra terelődött a gondolkodók figyelme.²⁴ A középkori kvázi utópikus írásokban a „tökéletes társadalmat voltaképpen nem is annyira egy tökéletlen világi társadalom, mint inkább az egyház antitézise gyanánt fogták fel, [...] a tökéletes társadalomról viszont úgy beszéltek, mint az igazi egyházzal, amelyhez csak a bűntelenek csatlakozhatnak”.²⁵ Azt is megállapítja, hogy „a modern ateizmus befolyása alatt a figyelem elfordult az Istenre vonatkozó teológiai vizsgálódásokról, és az emberre vonatkozó antropológiai kutatásnak adta át a helyét”;²⁶ ugyanakkor, míg a középkori gondolkodók Egyházként utaltak a társadalom egészére, a teológiai megfontolások mintha teljesen eltűnnének a modern utópikus gondolkodásból (és még akkor sem válnak fontossá, amikor szekularizált vallásról van szó).

Amikor magára a vallásra irányítja a figyelmet, Molnár támadja a szekularizált vagy polgári vallás fogalmának létjogosultságát, amit teljes egészében a szekuláris utópiák saját jellemzőjének tart.²⁷ Példaként Machiavellit és Claude Saint-Simont hozza föl, akiknek műveiben a vallás inkább arra szolgál, hogy a polgári erényeket és egyéb szocio-politikai célokat mozdítson előrébb, mintsem hogy az egyének számára hordozzon spirituális többletet. Pintér Károly érvelése szerint a legtöbb utópiában „a vallásnak, amennyiben van bármilyen szerepe, jellemzően egy átfogó funkcióval bír: hogy megerősítse az erkölcsi szabályokat, és elfogadható viselkedésmódot írjon elő a közösség számára. A valódi közösségekben a vallásnak sokkal összetettebb szerepe van mind az egyének életében, mind a társadalom működésében: számos különféle spirituális és gyakorlati szerepet betölt, az utópisták azonban elsősorban a vallás integráló erejét akarják felhasználni.”²⁸ Molnár főbenjáró csonkításnak tartja a spiritualitás hiányát, de az utópia elleni központi vádja nem csupán az utópisták korlátozott vallásfelfogása, mert véleménye szerint maga az utópia fogalma is vallásellenes. „Ez az álom, az utópia, istentagadáshoz és önistenítéséhez vezet”²⁹ – jelenti ki Molnár könyvének előszavában. Az utópizmust gyakran az elérhető tökéletességbe vetett hitként jellemzi, és azt is megjegyzi, hogy az „ember korántsem tökéletes: számos kirívó fogyatkozása van. Az utópistáknak tehát mindenekelőtt azt kell megmagyarázniuk, hogy ez idáig miért nem sikerült tökéletessé válnunk.”³⁰ Ez a gondolatmenet elvezet minket annak a problémának a megvitatásához, amely az egyén és az utópikus közösség viszonya között feszül.

Utópia és az egyéniség

■ Alkothatnak-e tökéletlen tagok tökéletes társadalmat? Az *Utópia – örök eretnokség* az egyéniség értékének védelmét hangsúlyozza, aki – minden elkerülhetetlen tökéletlensége ellenére – Molnár szerint elsődleges fontossággal bír bármely közösség számára. Molnár a kollektívizmus veszélyeit is kiemeli, de azt is feltételezi, hogy minden utópikus gondolkodó problémamentesnek tekinti az emberiség egységét. Szerinte „az egységes emberiség gondolata [...] ellenállhatatlannak tűnik: mihelyst a régi tan kimegy a divatból, máris megjelenik az új, s

hívei minden addigi eszmét és eredményt félretolva fennen hirdetik, hogy végre megtalálták az emberiség egységének régen keresett kulcsát”.³¹ Ez az „ábránd”³² a kora keresztény kortól jelen van, ahol Róma egysége jelentette az ideált, majd a reneszánszban Machiavelli adott neki új lendületet, aki szintén a Római Birodalmat tekintette ideálisnak. Molnár a kortárs gondolkodók közül Teilhard de Chardint emeli ki, akinél az Omega pont az evolúció végpontja, ahol ember és Isten konvergenciája célhoz ér, és az emberi tudat egy mélyen erkölcsös szuperemberiséggé fejlődik, melyet megnemesít a kozmikus Krisztus egyetemes szelleme. Meg kell jegyezni, hogy Teilhard de Chardin időhorizontja jócskán a társadalomtudományok szokásos hatókörén túl ível, ő ennek a szuperemberiségnek az érkezését százezer éves időkeretben képzei.

A szekuláris kollektivistát Molnár könyvében Alexander Bogdanov (1873–1928) szovjet filozófus képviseli, aki az emberiség jövőjét úgy képzei el, hogy „az egyéni életek összeolvadnak, s belőlük egyetlen kolosszális egység jön létre, amelynek részei csodálatos összhangban vannak egymással”.³³ Molnár számára ez maga a pokol, és úgy tartja, hogy az utópizmus a kohéziót uniformizálás révén próbálja elérni, mivel az utópisták gyakran összekeverik az egységet az egyé válással,³⁴ és ez a veszély nem csak a 20. században jelentkezik. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) szerint, 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 szóba jöhető tagja [...] gyakorlatilag ugyanazt akarja.”³⁵ Molnár nem fejt ki, hogy Fichte etikájában, akárcsak Chardin esetében, ez csak egy távoli, legfeljebb évezredes távlatban elérhető cél. Tágabb értelemben a személyiség elvesztése jelenti a veszélyt, és ez az egyik oka annak, hogy Molnár az utópizmust keresztényellenesnek tartja, mivel a kereszténység az egyén megváltását hangsúlyozza, míg az utópia az emberiség kollektív megváltásával törődik.

Az 1960-as években Evald Iljenkov (1924–1979) szovjet író és filozófus szerint Fichte és Chardin álma megvalósult, mivel a szovjet emberek egyöntetűen gondolkodtak az élet fontos dolgairól, ezért „fölötte állnak a gondolkodás pluralizmusával megosztott összes többi népnek”.³⁶ Az efféle gondolkodásmód tipikusnak mondható a totalitárius beszédmódban, legyen az ideológiai szempontból kommunista vagy nacionalista, s mindez nem ok nélkül töltötte el Molnárt aggodalommal. Az egyének ilyen fokú összeolvadása olyan veszélyt rejt magában, amelyet többen fölismertek a – fiktív vagy történelmi – kollektív utópiák (vagy inkább disztópiák) elemzői között. Hadd idézzem Arthur Koestlert (a szintén emigráns magyart), aki ezt a problémát is körüljárja a *Sötétség délben* című regényében, ahol Rubasov, az egykori bolsevik vezető így mereng kivégzése előtt: „Talán majd egyszer, valamikor a jövőben, sokára, nagy sokára, új mozgalom támad [...]. És talán azt tanítják majd, hogy hamis a tétel, mely szerint az ember nem más, mint millió osztva millióval, s helyette új számtant vezetnek majd be, mely az osztás helyett a szorzáson alapszik: arra törekszik majd, hogy új minőséget hozzon létre a milliányi egyénből, mely nem alaktalan tömeg lesz immár, hanem önálló tudattal fog rendelkezni, egyénisége lesz, milliószor megtöbbszörözött »óceáni érzés« hatja át a határtalan, mégis önmagába zárt térben.”³⁷ Ez az álom nagyon bizonytalan reményt sugall, és jóval kevésbé meggyőző, mint a klasszikus humanizmus (és a perennializmus) véleménye az egyén értékéről és a kollektívizmus fenyegető veszélyéről. Molnár igen nyoma-

tékosan hívja fel a figyelmünket arra, hogy milyen nagy veszélyeket (és történelmi hagyományokat) hordoznak a kollektivista utópiák és a történelmi valóságban létrejött disztópikus megvalósulásai. Számára az utópizmus „az emberi egyéniséget akarja megszüntetni, mégpedig úgy, hogy az egyéni lelkiismeretet és az egyéni tudatot először fölbomlasztja, majd behelyettesíti a kollektívummal és az egybeforró tudattal”.³⁸

Az 1960-as években a kelet-európai valóság nem tükrözte az egység álmát, csupán annak a karikatúráját. A szovjet embereknek harmóniában kellett élniük, ezért mindent, ami ennek ellentmondott, aberrációnak tekintettek, és gyakran büntették is. Nyikita Hruscsov, a szovjet pártfőtitkár is teljes harmóniát sugall: „A mi feladatunk, hogy az új erkölcsi követelményeket valamennyi szovjet állampolgár belső szükségletévé változtassuk.”³⁹ Molnár világossá teszi, hogy mindebből nem harmonikus boldogság, hanem nyomor és szolgaság fakadt a kommunista országokban. Az olyan kollektív diktatúrákban, mint Kína vagy a Szovjetunió (és sajnos az érdekszférájukban is), az ilyen egységesnek hazudott közvélekedés a vezetők belsővé tett parancsait jelentette, nem pedig a vélemények valóban harmonikus egységét.

Mindez meggyőző érvelésnek hat általában véve az utópikus látásmód ellenében is, különösen pedig a kollektivista kísérletekkel szemben, noha nem rontja le szükségszerűen a hitelét minden utópikus törekvésnek, feltéve, hogy az nem alkalmaz erőszakot, és kompromisszumkész. Nathaniel Coleman szerint egy utópia „akkor válik betegessé, amikor az általa javasolt modellnek pontosan meg kell valósulnia. A »mindent vagy semmit« elve, amit általában az utópikus elképzeléshez társítanak, megmérgezi a bennük rejlő alkotóerőt.”⁴⁰ Később Coleman egy olyan utópia mellett teszi le a garast, ami „inkább egy pozitív, tájékoztató jellegű modell, semmint egy abszolút, kötelező érvényű és lehetetlen dolog. Az utópiát nem szabad teljes mértékben megvalósítani, ezáltal marad érvényes és értékes.”⁴¹ Sajnos Molnár nem ismeri el egy ilyen változat létjogosultságát: számára az utópia mindig veszélyesen erőszakos. Noha alapos elemzése igen meggyőzően állítja pellengérré a programszerű messianisztikus utópizmust, érvelésében – Karl Popperhez hasonlóan – mégsem ismeri föl és el az utópizmusban rejlő, a társadalom átalakulására irányuló erőszakmentes potenciált.

Mivel Molnár azt a következtetést vonja le, hogy az egyén személyisége elvesztésének veszélye az utópizmus elkerülhetetlen vonása, úgy véli, hogy utópizmus és kereszténység ellentétben állnak egymással. Érvelése szerint a keresztények az individuum megváltására helyezik a hangsúlyt, míg az utópisták figyelme az emberiség kollektív megváltására irányul. Molnár azon vélekedése, amely szerint az utópisták az egyént csak egy nagyobb egység részeként szemlélik, nagyon hasonló Arthur Koestler elmélgedéséhez, melyet a *Sötétség délben* című könyvében olvashatunk (az egyik kihallgató, Ivanov szavaival): „Csak kétféle etika létezik, és ezek homlokegyenest szemben állnak egymással. Az egyik, a keresztény, humanista etika szentnek nyilvánítja az egyént, és azt állítja, hogy emberi egyedekre nem alkalmazhatók a matematika törvényei. A másik viszont abból az alapelvből indul ki, hogy minden kollektív cél bármely eszközt szentesít, és nemcsak megengedi, de meg is követeli, hogy az egyén minden tekintetben alárendeltessék a köznek, s ha szükséges, akár fel is áldoztassék a köz érdekében – egyszerűen törölhető az élők sorából, mint egy kísérleti nyúl, vagy áldozati bárány, ha úgy tetszik.”⁴² Koestler antihőse talán habozik, de Molnárnak egy-

értelmű az álláspontja – ő abban hisz, hogy minden utópista abba a csoportba tartozik, amelyek föláldozza az egyént.

Azon a veszélyen túl, hogy a kollektív társadalomban elvész a személyiség, Molnár gyanakvással szemléli a magántulajdon megszüntetésének eszméjét is. Szerinte az utópisták véleménye az, hogy a javak közös tulajdona ideális egyensúlyi helyzetet ígér. Ezzel szemben a kelet-közép európai államszocializmus példája azt igazolja, hogy a politikai elit hatalma rejtve marad a „társadalmi tulajdon” fátyla mögött. Az az állítás, hogy „egy szocialista országban minden a nép tulajdona”,⁴³ nem teszi a hatalom valódi birtokosait, jellemzően a pártvezetőket kevésbé diktatórikussá, mivel a központi hatalmat kevésbé korlátozza az egyén saját vagyonára támaszkodó ellenállása. Felismeri a kvázi totalitárius társadalmakban jelentkező veszélyeket is. Véleménye szerint „a tömegtársadalmak jóval kegyetlenebbek és agresszívbak az olyan társadalmaknál, amelyek vezető rétege (pl. egy oligarchia vagy arisztokrácia) kellő mértéktartást gyakorol, pusztán azért, hogy hatalmon tudjon maradni”.⁴⁴ A téma történelmi kontextusban is felbukkan: a 2. század keresztényei is elképzelték a magántulajdon megszűnésén alapuló utópiákat. Az 5. századi pelágiánusok pedig azt tartották, hogy az anyagi javakat csak kölcsönbe kaptuk Istentől, ezért azokat vissza kell juttatni az Egyháznak.⁴⁵ Ezeket az elképzéseket Molnár a félrevezetett utópizmus példái-ként sorolja, igazolandó álláspontját, hogy az utópizmus mindig téves.

Szabadság, kiválasztottság és utópia

■ Molnár könyvében az utópia és a szabadság viszonya paradoxonként jelenik meg. Szerinte az utópista gondolkodók „egyrészt a korlátlan szabadság elkötelezettjei, másrészt olyannyira meg akarják szervezni ezt a szabadságot, hogy ezáltal rabszolgasággá változtatják”.⁴⁶ A szabadság kérdése is kapcsolódik az emberiség kohéziójának és egységének a problémájához. Molnár kiemeli, hogy az utópiák úgy jelenítik meg az emberi szabadságot, mint ami veszélyezteti az emberiség egységét.⁴⁷ Ebben a tekintetben figyelmen kívül hagyja a disztópia irodalmi hagyományát, mely gyakran helyezi az egyén és a kollektív egység kapcsolatának problémás voltát a középpontba. Úgy is mondhatjuk persze, hogy Molnár a disztópiát nem tekinti az utópikus gondolkodás részének, hanem az arra adott reakciónak – szemben a mai kutatókkal, akik számára a disztópikus képzelet vizsgálata központi kérdés.

Molnár szerint az utópikus társadalmi struktúrák nagyfokú fenyegetést jelentenek az egyén, de egyszersmind a közösség szabadságára is. Az utópikus szerveződésekben, mind a 20. században, mind az ókori és középkori eretnekmozgalmakban, gyakran van jelen egy kis létszámú vezércsapat. A *kiválasztottak* léte és elkülönítésük a társadalom zömétől gyakori jelenség a totalitárius államokban. Az ilyen gyakorlat, illetve ideológia gyökerei Molnár szerint a manicheizmusig, a kereszténység ókori, gnosztikus vetélytársáig nyúlnak vissza. Ebben a dualista kozmológiában a világ nem más, mint a jó és a rossz, a fény és a sötétség erői közötti hatalmas küzdelem, s a két tábor határozottan el lehet és kell különíteni egymástól. A kora újkorban Molnár hasonló mintát ismer fel a puritánok gondolkodásában, ahol a bűnösök elvesztették az emberséghez fűződő jogaikat.

Ahogy korábban már említettem, Gregory Claeys is úgy vélekedik, hogy amikor az utópizmus a politikai vallás jelenségeivel találkozik, „mindenáron teljes

és drámai változásokat” akar elérni, és „a változások létrehozói azonosítják magukat a kiválasztottakkal (akiket ritkán választottak meg)”.⁴⁸ A *kiválasztottság* fogalma számos problémát vet fel. A középkori eretnokségek magukat tisztáknak vagy szenteknek tartó képviselői felhatalmazva érezték magukat arra, hogy akár erkölcstelenül is viselkedjenek, „mondván, hogy ők kiválasztottak lévén eleve megtisztultak minden szennytől, amivel az efféle szabadosság az »újja nem születettek« bemocskolná”.⁴⁹ Szekuláris formát öltve ugyanez a szemlélet árasztotta el a kommunisták frazeológiáját is. A gnosztikusok és a manicheusok számára az emberek vagy tiszták, vagy tisztátalanok, míg a marxisták számára a különbség a haladás hívei és a retrográdok között van⁵⁰ – mindkét esetben képzeletbeli kettősséget erőszakolva rá embercsoportokra. Ezt a szemléletet Molnár Tamás és Gregory Claeyss is felismeri a kommunizmus és más totalitárius rezsim vezetők körében. Vallási környezetben általában általános erkölcsi szabályokról van szó, szekuláris kontextusban pedig „a kiválasztottak [...] úgy vélik, fölötté állnak a többi emberre vonatkozó normáknak”.⁵¹ Ahogy a szovjet Cseka egyik vezetője fogalmazott: „A mi erkölcsünk előzmények nélkül való, és a mi emberségünk abszolút értékű, mivel egy új eszményen nyugszik... Nekünk mindent szabad”.⁵²

Molnár számos párhuzamot sorol föl a modern utópizmus és az ókori és a középkori eretnokségek között, és azt állítja, hogy a különbség az ókori és középkori hozzáállás és a modern kori utópizmus között lényegében abban áll, hogy „a modern tudomány eredményeitől elkábult utópista [...] úgy véli, hogy a tökéletességhez vezető út jelentős mértékben megrövidült, a cél pedig világosabban látható”.⁵³ Teilhard de Chardin véleményét idézi, amely szerint az emberi faj most már birtokában van az önmegváltás belső igényének és az erőforrásoknak, mivel már az utolsó előtti időket éljük – az érlelődés ideje (majdnem) letelt, és a mostani időszak az Aranykor küszöbe.⁵⁴ Ezt Molnár naiv elképzelésnek ítéli, szerinte „a híradástechnika fejlődése és az utazás mindennapos egyszerűsége [nem vezet] egy új emberiség kialakulásához”.⁵⁵ A modern eszmék történelmi vonatkozásait hangsúlyozva Molnár tagadja, hogy a modern emberiség elérte volna a felnőttkort, és nem fogadja el azt az elgondolást sem, hogy a jelenkor (számára a hatvanas évek) példátlan korszak lenne az emberiség történelmében. Noha *expressis verbis* nem említi a posztmodernizmust, észrevehetjük, hogy Molnár azzal a posztmodern elképzeléssel száll szembe, amely szerint a 20. század olyannyira újszerű tapasztalatokat hozott az emberiség számára, hogy a hagyományos gondolkodásmódok érvényüket veszítették. Molnár különösen élesen kel ki az ilyen elgondolás ellen a modern vallásossággal kapcsolatos kritikájában, különösen pedig Dietrich Bonhoefferrel szemben, aki amellet érvel, hogy „korunk embere egyre inkább képessé vált megoldani mindazon problémákat (a technikában, a politikában, a gazdasági életben stb.), amelyhez korábban Isten segítségét kérte”.⁵⁶ Molnár különösen veszélyesnek tartja ezt a megközelítést, mivel a modern technológia az emberiségben hamis önelégültséget kelt, amelyhez gyakorta alaptalan optimizmus társul, pedig a több ismeret és több információ nem ösztönöz szükségképpen jótettek véghezvitelére, sőt „éppen a modern hírközlés hatékonysága súlyosbíthatja a félreértéseket és a zűrzavart, amikor az információterjesztés felelősei (hírügynökségek, újságírók, kormány-szóvivők) gyakran tudatos visszaélés folytán téves információkat hintenek el a köztudatban”.⁵⁷

■ Molnár az utópizmust mindig erőszakosnak tekinti, ami egy végső célt akar elérni, nem pedig egy módszernek vagy folyamatnak, ahogy legtöbbször manapság tekintenek a jelenségre. Sosem vesz figyelembe olyan gondolatot, mint Eduardo Galeanoé, aki úgy véli, hogy „az utópia a horizontunkon van, és tudjuk, hogy sosem érjük el – ha tíz lépést teszünk felé, tíz lépést hátrál. De [...] alapvetően fontos az életünkben, ahogy lépésekre készítet minket.”⁵⁸ Molnár azt sem veszi figyelembe, hogy az utópikus szövegek többjelentésűek lehetnek, ahogyan Artur Blaim állítja: „nem egyetlen ideológiát támasztanak alá, hanem többféle, egymásnak akár ellentmondó értelmezés felé is nyitottak”.⁵⁹ Molnár számára az utópiák alapjában véve egyértelmű szövegek, a meggyőzés hordozóeszközei, amelyek rendszerszerű politikai és társadalmi ideológiák mellett emelnek szót, nem pedig fantáziadús irodalmi alkotások, melyek a társadalom előtt álló lehetőségeket jelenítik meg játékos formában, ahol az iróniának és a szatírának is jelentős szerepe lehet. Az utópia Molnár számára mindig komoly, és ebből kifolyólag veszélyes. Karl Mannheim felfogásával ellentétben (akit a könyvében különösképpen sohasem említ), amely szerint „az utópikus elemek teljes eltűnése az emberi gondolkodásból [...] egy teljesen statikus állapotot idézne elő”,⁶⁰ Molnár (Francis Fukuyama előtt évtizedekkel) úgy véli, hogy az utópia megvalósulása egyet jelent az emberi történelem végével: „az utópia [...] egy holtpontra jelent, ahol az emberiség minden vágya beteljesült, minden ösztöne megszelídült”.⁶¹ Szerinte az utópia az ember minden problémájának megoldását kínálja, aminek eredménye „Isten fölcserélése az emberrel, vagyis az ember megistenülése”.⁶² Ezért nevezi az utópiát örök eretnekségnek, új és új próbálkozásnak arra, hogy felépítsük a bábeli tornyot.

Molnárral szemben a mai kritikusok többsége az utópiát olyan polemikus gondolkodásmódnak tekinti, amely inkább a meglévő valóságra kérdez rá, és a változás kívánatos irányát jelöli ki, semmint egy elérendő, tökéletes célt jelenítene meg. Claeys megfogalmazásában az utópia „időtlen vágy az emberi fejlődés után... egy folyamatos párbeszéd az emberiség lehetőségeiről. A legkevésbé sem szélsőséges vagy marginális elképzelés, az utópia [...] összefogja az emberiség legjobb törekvéseit.”⁶³ Molnár végkövetkeztetése tehát vitatható, ugyanakkor érvelése a mai napig figyelemreméltó, különösen az, ahogyan az utópiával kapcsolatos gondolkodás mintáit visszavezeti ókori és középkori vallási eretnokségek fogalmaira. A kollektivistá utópiák meggyőző kritikáját adja, de túlzásba esik, amikor minden utópiát kollektivistának, s főleg mikor minden utópikus gondolkodót erőszakosnak tételez.

Ahogy Mezei érvel, Molnár szerint az utópizmus „pontosan a tökéletesség eléréséről szól, ahol a gonosz megszűnt; és ezt a tökéletességet nem egy transzcendens valóságban, hanem már ebben az életben meg akarja valósítani”.⁶⁴ Mivel a tökéletesség természetesen elérhetetlen, Molnár szerint az utópizmus eleve kudarcra ítélt. Napjainkban a legtöbb utópiakutató egyetért abban, hogy bár egy tökéletes állapot sosem érhető el, de ez mégsem tarthat vissza minket attól, hogy törekedjünk feléje; nem érhetjük el a tökéletességet, de tanulhatunk a hibákból – így Molnár hibáiból is. Azt is megtanulhatjuk tőle, még ha nem is értünk egyet a végkövetkeztetésével, hogy mennyire fontosak az utópikus elgondolások vallási gyökerei. Ezenfelül figyelemreméltóak az arról szóló gondolatmenetei, hogy miként fordulhat disztópiába egy utópia, még ha nem is értünk

egyét abban, hogy ez a fordulat szükségszerű. A disztópikus irodalomnak Molnár sajnos csak marginális figyelmet szentel, pedig ez a műfaj az övéhez hasonló kritikával illeti a pozitívizmus vagy a szélsőséges racionalizmus és kollektívizmussal szembe fordított következményeit. Mindazonáltal óriási műveltsége rendkívüli alkotóvá teszi, akinek a könyveit érdemes újraolvasni még fél évszázaddal az első megjelenésük után is.

■ **JEGYZETEK**

1. Mezei Balázs: *Thomas Molnar's Place in American Conservatism*. Modern Age 2013. Summer 37–48. 45. Lásd még 38. (Saját fordítás, a továbbiakban Mezei 2013).
2. Vö. Mezei Balázs: *Lázadás a modernitás ellen*. Kairosz, Bp., 2015. 43. (A továbbiakban Mezei 2015).
3. Vö. Turgonyi Zoltán: *Molnár Tamás pályája és életművének meghatározó gondolatai*. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmévilága*. Barankovics – Sapientia – Gondolat, Bp., 2010. 13–17. 15. (A továbbiakban Frenyó 2010.) Tóth Zoltán József: *Igazság és történelem*. In: Frenyó 2010. 237–253. 245.
4. Lásd Mezei 2013. 40. Uő 2015. 40.
5. Uő 2015. 40. (Saját fordítás.)
6. Molnár Tamás: *Utópia – örök eretnokség*. (Ford. Boros Attila) Szent István Társulat, Bp., 1993. 200. (A továbbiakban Molnár 1993.)
7. Lyman Tower Sargent: *The Three Faces of Utopianism Revisited*. Utopian Studies Vol. 5, No. 1. 1994. 1–37. 3. és 21.
8. Turgonyi 2010. 29.
9. Az „utópia” kifejezés a Molnár műveire való reflexiókban is mindig negatívan jelenik meg. Vö. Mezei 2013. 63., Frivaldszky János: *A posztmodern kor természetjog-ellenességének előzményei*. In: Frenyó 2010. 79–129. 97.; Karácsony János: *Molnár Tamás mint a politikai teológia művelője*. In: Frenyó 2010. 130–140. 138.
10. Molnár Huxley *Szép új világát* és Orwell *Ezerkilencszáznyolcvannégvét* úgy említi, mint amelyek jól használható leírást nyújtanak a modern társadalmak súlyos nehézségeiről. Vö. Mezei 2015. 162.
11. Molnár 1993. 200.
12. Northrop Frye: *Varieties of Literary Utopias*. In: *The Stubborn Structure*. Methuen, London, 1980. 109–134. 110.
13. Fátima Vieira: *From the Political Utopia to the Philosophical Utopia – and Rescuing the Political Utopia, on Second Thought*. In: Czigányik Zsolt (ed.): *Utopian Horizons*. CEU Press, Budapest – New York, 2017. 63–76. 67. (A továbbiakban Czigányik 2017.)
14. Molnár 1993. 43.
15. Gregory Claeys: *When Does Utopianism Produce Dystopia?* In: Czigányik 2017. 41–62. 42. (Saját fordítás.)
16. Molnár 1993. 27.
17. Uo.
18. Claeys: i. m. In: Czigányik 2017. 51.
19. Molnár 1993. 40. Ugyanerre a következtetésre jut Roger Paden: *Marx's Critique of the Utopian Socialists*. Utopian Studies. No. 2. 2002. 67–91.
20. I. m. 205.
21. I. m. 28. Lásd még Karácsony: i. m. In: Frenyó 2010. 133.
22. I. m. 147.
23. I. m. 28.
24. I. m. 35.
25. I. m. 34.
26. Uo.
27. I. m. 68.
28. Pintér Károly: *Civil Religion as Utopian Ideology: A Case Study of H. G. Wells*. In: Czigányik 2017. 146.
29. Molnár 1993. 7.
30. I. m. 99. Ez egy visszatérő probléma az utópizmus kutatói körében; a téma egyik legjobb összefoglalását lásd Gorman Beauchamp: *Imperfect Men in Perfect Societies: Human Nature in Utopia*. Philosophy and Literature. Vol. 31. No. 2. 2007. 280–293.
31. I. m. 103.

32. A magyar fordítás az utópia fogalmának további eltávolítását azzal is szolgálja, hogy az angol „dream” kifejezés gyakran *ábránd*ként szerepel, a semlegesebb *álom* helyett, pl. 102.
33. I. m. 105.
34. „A művi egységet a valódival”, i. m. 108. („unity with actual oneness”, 122. o. az angol eredetiben)
35. Idézi Molnár: i. m. 121. Molnár itt valószínűleg Fichte: *Az erkölcsstan rendszere (Das System der Sittenlehre, 1798)* című művére utal. Hoeltzel érvelése szerint „például az 1798-ban megjelent *Az erkölcsstan rendszerében* Fichte azt mondja, hogy »az egyén teljes megsemmisítése és annak az értelem teljesen tiszta formájába, vagyis Istenbe való beolvasztása [in die absolut reine Vernunftform oder in Gott] a tényleges végső célja a véges értelemnek«, és hogy az értelmes lét végső célja szükségszerűen a végtelenségben rejlik; ez valójában nem egy olyan végcél, amit valaha is el lehetne érni”. Steven Hoeltzel: *Fichte and Kant on Reason's Final Ends and Highest Ideas*. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, vol. 16. 2018. <https://journals.openedition.org/ref/827> (Saját fordítás.)
36. Idézi Molnár: i. m. 114.
37. Arthur Koestler: *Sötétség délben*. (Ford. Bart István) Európa Kiadó, Bp., 2016. 303–304. (A továbbiakban Koestler 2016.)
38. Molnár 1993. 195–196.
39. George Kline: *Philosophy, Ideology, and Policy in the Soviet Union*. *The Review of Politics*. Vol. 26. No. 2. 1964. 174–190. 188. www.jstor.org/stable/1405747
40. Nathaniel Coleman: *Utopias and Architecture*. Routledge, London, 2005. 2. (Saját fordítás.)
41. I. m. 5.
42. Koestler 2016. 187.
43. Molnár 1993. 166.
44. I. m. 117.
45. I. m. 121–122. További részletekhez lásd Chadwicket, aki szerint Szent Ambrus (+397) úgy gondolta, hogy a magántulajdon „elítélendő, de megengedhető akkor, ha közösségi haszna van”, míg Aranyszájú Szent János (+407) „kitartóan állította, hogy a magántulajdon az Ősbűn következménye”. Henry Chadwick: *The Church in Ancient Society*. Clarendon, Oxford, 2001. 359. és 484.
46. Molnár 1993. 14.
47. I. m. 119.
48. Claeys: i. m. In: Czigányik 2017. 53.
49. Molnár 1993. 26.
50. I. m. 185.
51. I. m. 169.
52. Stéphane Courtois et al. (szerk.): *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999. 102. Idézi Claeys: i. m. In: Czigányik 2017. 54.
53. Molnár 1993. 45–46.
54. I. m. 186.
55. I. m. 46.
56. I. m. 50.
57. I. m. 48.
58. Vieira In: Czigányik 2017. 65.
59. Artur Blaim: *More's Utopia: Persuasion or Polyphony*. *Moreana* Vol. 19. No. 73. 1982. 5–20. 5.
60. Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Routledge, London, 1991. 236.
61. Molnár 1993. 199.
62. I. m. 55.
63. Gregory Claeys: *Utopianism for a Dying Planet*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2022. 15.
64. Mezei 2013. 41.