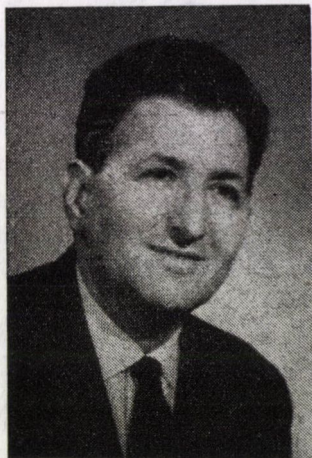


AZ ATEIZMUS ÉS A POZITÍV HUMANIZMUS FOGALMA MARX GONDOLATVILÁGÁBAN

LUKÁCS JÓZSEF

levelező tag akadémiai székfoglaló előadása



Szükséges-e, fontos-e interpretálni Marx ateizmus-kategóriájának tartalmát, jelentését? A lehetséges igenlő válaszok motívumai közül a következőkre hívnánk fel a figyelmet.

Ahogy más, hasonló kérdések esetében, ezúttal is az a vizsgálódás kettős feladata, hogy — megkísérelvén rekonstruálni a marxi életmű objektív tartalmát — támpontot és indítást nyerjünk mai feladataink elmélyültebb vizsgálatához is. Amint ezt bizonyítani szeretnénk, az ateizmus problémája Marxnál távolról sem csak a vallás kritikájának mikéntjével kapcsolatos, hanem egyáltalán Marx társadalomfelfogásával, szorosabb összefüggésben e felfogás világnézeti

humanizmusával is. Ez azt jelenti, hogy e problematika kidolgozása hozzátartozik a marxizmus—leninizmus önmeghatározásához, összefügg az elmélet tudományosságának és forradalmiságának kérdésével.

Másfelől — talán nem árt ezt előljáróban hangsúlyoznunk — éppen a marxisták és a hívők világszerte bontakozó gyakorlati-politikai együttműködése a béke és a társadalmi haladás érdekében, valamint az ezzel összefüggő ideológiai párbeszéd is elkerülhetetlenné teszi a kérdés behatóbb tanulmányozását. Ezekben a vitákban a marxisták természetesen nem titkolják materialista-ateista szemléletüket, és ugyanakkor kijelentik: ez nemhogy megakadályozná a más világnézetű társaikkal való együttműködést, hanem egyenesen feladatként írja elő, mégpedig nem taktikai, hanem elvi szempontok által vezérelten. Ez az együttműködés szerintük mindenekelőtt azért lehetséges, mert a marxi ateizmus éppen materialista alaporientációja, éppen humanizmusa miatt azt tekinti céljának, hogy „felépítse az evilág igazságát”, hogy hozzásegítse az embert ahhoz, hogy „a láncot ledobja és élő virágot szakítson”.

Ez az előadás — szűkebben vett tárgyán túl — az ilyen, a feleket kölcsönösen gazdagító, nézeteiket tisztázó vitához is szeretne — szerény lehetőségein belül — néhány szempontot nyújtani.

Nem áll módunkban a marxi kritikái vallásfelfogás történelmi előzményeit áttekinteni. A közvetlen előzményeket, a német klasszikus filozófia vallásfelfogásának futó jellemzését azonban nem mellőzhetjük.

Ismeretes, hogy Kant kriticismusa egyaránt irányult az istenbizonyítékok skolasztikus alakja és a felvilágosult ateizmus racionalista valláskritikája ellen, a megismerő ész világánál eldönthetetlennek minősítvén isten létének kérdését, amelyet viszont a gyakorlati ész, az erkölcs szintjén posztulálандónak jelentett ki. Kant ugyan — ismeretes módon — nem dialektikusan oldja meg a megismerő ész és a gyakorlati ész viszonyának kérdését, de felfogása közvetve kétségkívül tartalmazza azt a helyes felismerést, hogy az isten léteire vonatkozó állítások vagy tagadások nem pusztán racionális belátás vagy tévedés következményei, s hogy mögöttük valamilyen gyakorlati szükséglet hatása fedhető fel.

Azokat a dichotómiákat, amelyeket Kant *phenomenon* és *noumenon*, tudás és hit közt tételezett, Hegel az abszolút eszme önfejlődésének történelmi-logikai mozzanataivá oldotta fel: az eszme az, amely a képzet ruhájába öltözik a vallásban és a tiszta fogalom alakját ölti az öntudat legmagasabb fokán, a filozófiában.

„Talpára állítva” a gondolatot: a vallás is ugyanannak az objektív történelmi folyamatnak a kifejezése, mint a filozófia. De Hegel nemcsak dialektikusan tagadja Kantot, hanem kissé ignorálja is a megkülönböztetést a két szféra között, amikor végső soron a hitet, a vallást a filozófiai megismerés előfokának fogja fel.

Feuerbach viszont talán túlságosan is könnyedén siklik el afölött, hogy Hegel a dialektikus ész jegyében kapcsolta össze a vallást a filozófiával, amikor azt hangsúlyozta, hogy a hegeli filozófia titka a teológia: valójában Hegel inkább a teológiát oldotta fel a filozófiában. semmint fordítva. Mindamellet a feuerbach-i valláskritika maradandó érdeme, hogy következetesen — jöllehet elvontan — alkalmazta a hegeli elidegenülés-gondolatot az ember világára. S ne feledjük: ugyanakkor — ha bizonytalan léptekkel is, de — gondolatilag továbblépett az istenhit pusztá tagadásától egy pozitív cél: az emberi nembeli lényeg valóságos „visszaszerzése” irányába.

A fiatal Marxot — mint ismeretes — lelkesedéssel töltötte el a feuerbach-i materializmusnak ez a társadalmi töltése. De a hegeli jogfilozófia kritikájához írott Bevezetés, vagy a Gazdasági-filozófiai kéziratok, amelyekben a Feuerbach-hatást demonstrálni szokták, egyben már azt is tanúsítják, hogy mint annyi más kérdésben, Marx e téren is szinte az első pillanattól kezdve kritikailag sajátította el Feuerbach koncepcióját.

Ismeretes, hogy a még hegelianus Marx doktori disszertációjában már abban marasztalja el az ontológiai istenérvet bíráló Kantot, hogy noha — helyesen — felhívja a figyelmet száz tallér fogalma és léte közti különbségre, ezzel még nem adott magyarázatot arra a különös jelenségre, hogy a képzelt talléroknak ugyanúgy szerepük lehet életünkben, mint a valóságosoknak. A képzelt lényekben való eme hit folytán „az összes istenek, mind a pogányok, mind a keresztények, reális egzisztenciával rendelkeztek. Nem uralkodott-e az öreg Moloch? — kérdi. — Nem volt-e a delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében?”¹ Ez máris azt jelenti, hogy az ifjú Marxot, aki radikális ateistaként nem kételkedik az istenképzetek fantasztikus voltában, a vallás pusztán ismeretelméleti kritikája nem elégti ki. Ellenkezőleg, azt állítja, hogy addig, amíg az emberek hisznek az istenekben, ez az istenvilág sajátos, a „közösségi elképzelésekben” fészkelő szociális objektivitással — későbbi szóhasználat szerint „kísérteties tárgyiassággal” — rendelkezik, s messzemenően befolyásolja az emberek cselekedeteit.

Sarkítva a dolog lényegét, azt mondhatnánk, hogy Marx már ez idő tájt sem abban az értelemben ateista, ahogyan Holbach vagy akár Feuerbach az volt; tudja, hogy az istenhit, miután létrejött és ameddig talaja van, reális eszköze a társadalmi viszonyok szabályozásának, és racionális igazolatlansága ellenére mint ilyennel kell számolni vele. Ugyan mi mást emel ki 1843-ban, mint ugyanezen eszmei objektívációk forrását és szabályozó szerepét: „Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára fordított világ. A vallás ennek a világnak általános elmélete... ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja.”²

Feuerbachhoz képest nemcsak annyiban mond itt újat, hogy többé nem az érzéki egyedből, hanem már az államból, sőt: a társadalomból vezeti le a vallást. Maga ez a társadalom — amint erre többek közt Levada, Czarnecki, Sève és Milhau is rámutattak³ — nem is funkcionálhat a szabályozás illuzorikus rendszere nélkül. A vallás nem papok és zsarnokok agyafúrt csalásának eredménye, nem ópium „a nép számára”, ahogyan erre Bauer, Feuerbach vagy Heine szívesen céloztak, hanem hamis tudat-mivoltában is — sőt éppen így — egy meghasonlott világ önmozgásának szükséges eleme, egy valóságos siralomvölgy kifejezése és képzeletbeli kiegészítése, a társadalom önvigasztalása, „a nép ópiuma”. Éppen ezért mindaddig, amíg a „visszájára fordult világ”, az elidegenülés

¹ A démokritoszi és epikuroszii természetfilozófia különbsége. Budapest, 1969. 90. o.

² A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. NEM/1. köt. 378. o.

³ Vö. J. Levada: A vallás társadalmi természete, Budapest, 1969; Zd. J. Czarnecki: A marxista vallásemélet genezise, Budapest, 1975. A filozófia és a vallás, Budapest, 1977.

világa szükségszerű, az marad e valóság szubjektív tükörképe is: a vallás eliminálása pusztán elméleti vitáktól nem várható. Már csak azért sem, mert Marx — Hegellel szólva — nem holmi boszorkányfattyúnak tekinti a vallást, amit úgy csempésztek az öntudat alá, hanem a mindennapos élethelyzetekben ismeri fel születése titkát.

Abból a megfogalmazásból, amely szerint „az ember, amikor isten létezése ellen lép fel, a saját vallásossága ellen fordult”, szintén világosan kitűnik, hogy Marx a Gazdasági-filozófiai kéziratok és A szent család időszakában a vallás bírálatát mint az emberi világ önkorrekcióját, s nem csupán mint egy eleve plauzibilis racionalista és egy eleve abszurd hitszerűség szembesítését fogja fel.

Ez a negáció elvében dialektikus. Míg Feuerbach szerint legfeljebb „az idő, és nem a hegeli dialektika” az, ami a dolgok ellentétes vonatkozásait egyesítheti, Marx már 1844-ben azért utasítja el az istenhit pusztá tagadását, mert ez az ember afirmációjának még csak negatív meghatározása. A megszüntetés most már „mint tárgyi, a külsővé-idegenné válást magába visszavevő mozgás” jelenik meg, mint a tagadás tagadása — „mint ahogy az ateizmus mint isten megszüntetése az elméleti humanizmus létrejövése . . ., illetve az ateizmus a vallás megszüntetése által . . . közvetített humanizmus. Csak e közvetítésnek — amely azonban szükséges előfeltevés — a megszüntetése által jön létre a pozitív önmagából kezdődő, a pozitív humanizmus. De az ateizmus (éppúgy mint a kommunizmus) nem menekülés, nem elvonatkoztatás, nem az embertől létrehozott tárgyi világnak, tárgyiassággá kivajúdott lényegi erőinek elvesztése, nem a természetellenes, kifejtetlen egyszerűséghez visszatérő szegénység. Sőt éppen lényegének, mégpedig lényegének mint valóságosnak a valóságos létrejövése, valóságosan az ember számára létrejövő megvalósulása.”⁴

Ugy tűnik, a marxizmus történetével foglalkozó kutatás viszonylag kevés figyelmet szentelt ennek a fontos helynek. Hagyjuk most egyelőre figyelmen kívül azt a formát, amellyel Marx mondanivalóját kifejezésre juttatta. Köztudott, hogy egy évvel később, amikor leszámol korábbi filozófiai lelkiismeretével, az emberi lényeg elvont és nehezen historizálható kategóriája helyett vallásfelfogásában is már a történelem konkrét menetében egymást váltó totalitások, a termelés módjai által megalapozott társadalmi viszonyok kerülnek érdeklődése középpontjába. Az elidegenülés sem valamiféle önmagával azonos nembeli lényeg elvesztésének következménye: nem egyéb, mint az emberek által létrehozott, kivajúdott tárgyi erők, konkrét viszonyok befolyásolhatatlannak tűnő uralma magán az emberen. Abban azonban, hogy az elidegenülés

⁴ Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest, 1962. 113. o.

megszüntetése Marx gondolatvilágában mindvégig objektív, dialektikus, a külsővé-idegenné válást magába visszavevő mozgás marad, később sincs érdemi változás a korábbi állásponthoz képest.

Az ateizmus régi alakjában, mint pusztá tagadás, éppen ezért volt elfogadhatatlan. „Az ateizmusnak — mint e lényegtelenység tagadásának — nincs többé értelme, mert az ateizmus Isten tagadása és az ember létezését e tagadás által tételezi, de a szocializmusnak mint szocializmusnak nincs többé szüksége ilyen közvetítésre” — írja a Kéziratok egy másik helyén.⁵ Ez a határozott kijelentés összhangban látszik lenni azzal a bírálattal, amelyet fél évvel később Engelsszel együtt Bruno Bauer fölött gyakorolnak: (Bauernak) — írják ekkor, „a vallási ellentétben, amely a zsidónak és a kereszténynek a kritikai valláshoz — az ateizmushoz, a teizmus végső fokához, Isten negatív elismeréséhez — való viszonya közt lát” és hozzáteszik: „az öntudat vallási elfogódottsága elleni harc — s ez öntudat kritikai »tisztasága« és »végtelensége« nem kevésbé teológiai elfogódottság”.⁶ Ez az ateizmus tehát még „Isten negatív elismerése”, elfogult tudat, amely Bauernél még maga sem szabadult meg a teizmustól.

Mindez persze — láttuk — nem jelenti azt, hogy Marx az ateizmus mozzanatát mint az elméleti humanizmus lényeges, világnézeti aspektusát ne honorálná. Ám ezt a kérdést úgyszólván mindig pozitív oldalról közelíti meg. „... azt kívántam — írja már 1842-ben —, hogy ha már filozófiáról beszélnek, kevesebben házaljanak az „ateizmus” cégérével (mint a gyerekek, akik mindenkinek, aki meghallgatja őket, erősítgetik, hogy nem félnek a mumustól), hanem inkább a filozófia tartalmát vigyék a nép közé. Voilà tout.”⁷ Az ateizmus, mint elméleti humanizmus mindamellett — ismétlem — éppúgy „szükséges előfeltevés”, miként a gyakorlati humanizmus, a magántulajdont megszüntető kommunista mozgalom is az.

„Igaz csak akkor valami, ha többé nem közvetített, hanem közvetlen” — állította Feuerbach.⁸ Nos, a marxi ateizmus-kategória éppenséggel nem közvetlen, hanem sajátos módon közvetített és ebben a minőségében, meghaladandó is. Ám Marx számára e közvetítések meghaladása sem a közvetlenhez, a kifejeletlenhez, a szegénységhez való romantikus visszatérést jelentette. A korábbi viszonyok, a korábbi kultúra megszüntetése, a tőkés kizsákmányolás leküzdése egyben pozitív értékek megőrzése

⁵ Id. mű 78. o.

⁶ A szent család. MEM/2. köt. 109. o.

⁷ Levél Rugéhoz. 1842. nov. 30. MEM/27. köt. 387. o.

⁸ A jövő filozófiájának alapelvei. L. Feuerbach válogatott filozófiai művei. Budapest, 1951. 246. o.

is: a „pozitív humanizmus”, vagy (ahogyan később fogalmaz) az igazi emberi gazdagság kibontakoztatása a kommunista társadalomban.

Abban az időpontban, amikor a Grundrissében felveti a kérdést: mit jelent a gazdagság, „ha a korlátozott polgári formát lehántjuk”, már másfél évtizede elhatárolta magát az emberi lényeg és a humanizmus elvont kategóriáinak használatától. Miként a mű híres bevezetésében megfogalmazza, „még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy — éppen elvontságuk folytán — minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek”.⁹

Már az elméleti, a gyakorlati és pozitív humanizmus 1844-es megkülönböztetése is jelzi a történelmi meghatározottságok ilyen különbségeit. E jelzések 1857—59-ben már progresszív történeti sort alkotó, társadalmi-gazdasági alakulatok által determinált jelentéseként fogalmazódnak meg a gazdaság-kategória antik, polgári és kommunista tartalmának megkülönböztetésében, osztálytartalmának kidomborításában. A humanizmus fogalmának korábbi értelme, amikor az emberi lényeg megvalósításának elvont célkitűzésével kapcsolódott össze, maga is meghaladható, de úgy, hogy historizált alakban meg is marad az emberiség előtörténetének és igazi történetének terminusaiban, csakúgy, mint a kapitalizmus és a kommunizmus alapkategóriáinak tartalmában. (A humanizmus-fogalom témánk szempontjából igen lényeges világnézeti tartalmának kérdésére még visszatérünk.) Abban viszont semmilyen érdemi változást nem látunk a fiatalokri állásponthez képest, hogy a gazdagság kommunista tartalmának megvalósítását Marx most is mint a kapitalizmus pozitív és dialektikus meghaladását, mint a korábban elidegenülés-korlátozta emberi potenciák kibontakoztatásának feladatát fogja fel. A legkevesbé sem becsüli le természetesen az ember szűkebben vett anyagi szükségleteinek kielégítését, sőt, mint ismeretes, mindenekelőtt ezekkel összefüggésben fogalmazta meg a munkásosztály harcának fejlődésére vonatkozó prognózist a kapitalizmusban és az átmeneti korszakban. A javak pusztá birtoklása azonban világtörténetileg csak mozzanata az igazi gazdagságnak.

„Valójában azonban... — írja — mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői — feletti emberi uralom teljes kifejlődése? Mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs egyéb előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés — amely a fejlődésnek ezt

⁹ A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM/46—I. köt. 30. o.

a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak előre adott mér-cével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságában termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van?”¹⁰

Mi egyéb mindez, mint ama korábbi történelmi állapot dialektikus elméleti tagadása, amely még csak a vallás síkján és abszolutizáltan tette lehetővé „a nembeli lényeg megvalósítását?” A tőkés árutermelésben idegen erőkként uralkodnak az emberen saját teremtményei — s ez az elvileg befolyásolhatatlannak, racionálisan megragadhatatlannak tűnő univerzalitás nyomja rá a bélyegét a vallási képzetvilágra is. A kommunizmusban mindez mint a társadalmi egyének kölcsönös egymástgazdagítása tér vissza. Amott a természeti és társadalmi erők uralkodnak az emberen (s ez uralom ténye fedhető fel vallásos-antropomorf képmásaik mögött is). Emitt a munkásosztály kiküzdi annak feltételeit, hogy az ember kibontakoztathassa ellenőrző tevékenységét mind a külső világ, mind saját természete fölött. Ott — az elidegenült munkatevékenység visszfényeként — az ember kreatív potenciáit átruházza a természetfölöttire. — Itt, kibontakoztatván teremtő hajlamait, öncéllá teszi a fejlődést, amelyet korábban egy önmagán kívül fekvő transzcendens célra irányulónak vélt. Amott az ember egy, korlátozott meghatározottságban reprodukálhatta csak önmagát, miközben saját totalitását kénytelen volt a természetfölötti attribútumává tenni. — Most éppen ezt a totalitást termeli és a gewordenes Sein, az állapotszerű lét helyét a Werden mint történelmi állapotok mozgás-folyamata foglalja el.

Az egész korábbi történelemre az volt jellemző, hogy az ember még nem valósíthatta meg önmagát, mert a közte és a természet, valamint az emberek közti közvetítések láncolata fejletlen és tagolatlan volt, vagy pedig már ismét elvesztette, mert az ember teremtette közvetítések önállósult erőkként uralkodtak az emberen. Ez az a pont, ahol — s ez a szempontunkból új mozzanat — megvalósulhat mind az ősi közvetlenség, mind az elidegenült közvetítettség dialektikus meghaladása.

A gazdagság a kapitalizmusban — írja Marx a Grundrissében — maga is mint végpontok, mint használati és csereérték között közvetítés, mint a munka és a tulajdon, mint a proletár és a burzsoá közötti közvetítés van ugyan adva, de kiteljesült gazdasági viszonyként — tőkeként — összefoglalja az ellentéteket, és önmagával való közvetítésként jelenik meg. Sajátos látszat-szubjektummá alakul, amelyben a végpontok önálló előfeltételei ugyanúgy megszűnni látszanak, ahogyan Krisztusban, a természetfölötti-emberi szubjektumban kihunyni látszik az ellentét isten és

¹⁰ Id. mű 367. o.

ember között.¹¹ A kommunizmusban azonban a gazdagság — láttuk — nem különül el többé az azt alkotó szubjektumoktól fetisiztikus formában — az „önmagával való közvetítés” itt többé nem „egyoldalúan magasabb hatvány”, hanem egyben magasabb szintű közvetlenség is, hiszen nem más, mint az egyéni szubjektumok szükségleteinek, képességeinek, termelőerőinek az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége. Marx tehát nem semmisíti meg utópisták módjára a képzeletben az ember és a természet, ember és ember közötti közvetítéseket: az a kérdés érdeklí, miként szüntethetők meg a valóságban a közvetített végpontok önálló előfeltételei — más szóval: miként haladható meg a társadalom antagónisztikus szerkezete — és ezzel az az állapot is, amikor a közvetítés szükségképpen kinő az emberek ellenőrzése alól és önálló, sőt egyedül önálló hatalomként jelenik meg. A kommunizmus marxi fogalma éppen ezt előlegzi. A személyi kapcsolatok — írja Marx A tőkében — hosszabb történelmi folyamatban levetik fetisiztikus-dologias látszatukat, érzékileg-érzékfölötti vonásaikat, misztikus ködfátylukat, amennyiben most már „mint szabadon társult emberek terméke ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt” állnak.¹²

Ezen a ponton, és csakis ezen a ponton — a kifejlett kommunizmusban — válik lehetségessé — emlékezzünk az 1844-es megfogalmazásra — a vallás és az ateizmus teljes meghaladása, és jön létre „a pozitíve önmagából kezdődő, a pozitív humanizmus”.¹³ Ebben a világtörténeti perspektívában merülnek fel azután a valláskritika feladatai is, szerves összefüggésben azzal a harccal, amelyet a munkásosztály a szocializmusért folytat.

Olykor olvasható, hogy az 1848 utáni időszakban Marx kevésbé használja az ateizmus, a valláskritika terminusait. Ez azonban nem azért van így, mert a kérdést elméletileg lezárták, vagy gyakorlatilag perifériusnak tekintenék, hanem mert éppen a tagadás dialektikus volta következtében elsősorban a társadalmi fejlődés pozitív tendenciáinak megfogalmazásában érvényesíti a kritika mozzanatát. Nem az ateizmus kiküszöböléséről — éppen e „pozitív humanizmus” megvalósításának konkrét feltételeiről van szó, és a kritika sem absztrakt módon éri a vallást, hanem mindenekelőtt azokon a pontokon, ahol a társadalmi fejlődést, a kapitalizmus bírálatát, a szocializmus építését közvetlenül, ténylegesen fékezi. A kultúra elsajátításának és megalkotásának olyan, világtörténetileg új módjáért folyik a harc, amely által és amelynek révén az emberiség egészen túlszárnyalhatja a társadalmi szabályozás pusztán hitszerű és

¹¹ Vö. id. mű 225. o.

¹² A tőke I. köt. MEM/23. köt. 81. o.

¹³ Gazdasági-filozófiai kéziratok 113. o.

ösztönös formáit. Ugyanakkor természetesen maga is a marxi értelemben vett ateizmus, mint dialektikus és történelmi jellegű tudományos materializmus — meghaladja a hitszerűbe és ösztönösbe rögzült gondolkodásmódot és viszont: ez az elméleti ateizmus is csak mint a valóságos felszabadulás reális feltételeinek tudatosítója és előmozdítója fogadható el.

Ez ugyanakkor nem azt jelenti, mintha igazat adhatnánk Marcel Redingnek, aki a marxizmus ateizmusát a kritika politikai és módszertani szempontjával azonosítja.¹⁴ Az a tény, hogy Marx a vallást meghatározott társadalmi viszonyok termékének minősíti és hogy — amint ezt mind ő, mind pedig különösen Lenin hangsúlyozták — a vallás kritikája alárendelendő a gyakorlati politikai osztályharc szükségleteinek, nem érthető úgy, hogy a kritika (Max Adler vagy az idős Kautsky módján) az egyházak társadalmi-politikai szerepének elbírálásával volna azonosítható.

A marxista valláskritika elve nemcsak a polgári felvilágosodás absztrakt negativizmusától különbözteti meg magát, hanem a XIX. és XX. századi polgári filozófia absztrakt pozitívizmusától is: a marxizmus szocialista humanizmusa éppen abból a felismerésből fakad, hogy az ember számára a legfőbb lény „nem az istenek, hanem a természet, csak maga az ember lehet”,¹⁵ hogy az ember és csakis az ember tekinthető történelme egyetlen szerzőjének és szereplőjének. Az ember az, aki saját tevékenysége — mindenekelőtt munkája révén — a történelemben önmagát megalkotja, aki tevékenysége tárgyává tette a természetet és saját viszonyait, aki e maga alkotta világban történelmileg meghatározott feltételek által körülírt szférában, a feltételeket tudatosítva, szüntelen küzdelmet folytat saját lehetőségeinek folyamatos valóra váltásáért. A vallásokban kifejezésre juthatnak ugyan — és kifejezésre is jutnak — humanisztikus társadalmi és erkölcsi tendenciák, ez azonban nem változtat azon, hogy elvileg, világnézetiileg minden vallási felfogás szükségképpen istenközpontú, s így elméleti értelemben nem tekinthető humanizmusnak. Maritain integrális humanizmusa végeredményben istenbe integrálja az embert, s nem megfordítva.

A marxista társadalomfelfogás e világnézeti kiindulópontja így természetesen többet jelent egy szűken értelmezett módszertani szempont érvényesítésénél. Marx tudatosan előfeltételekként kezeli az emberek mindenkori gazdasági-társadalmi viszonyait, amelyekből végső soron a politikai és ideológiai vallási mozgást levezeti, ha ez az előfeltevés nem is dogmatikus (hiszen konkrét tartalma szüntelenül változik), nem is önkényes (hiszen az empirikusan megragadható egyének objektív kapcsolatairól van szó). Természetesen a vallást magát is ez előfeltételekből ki-

¹⁴ Vö. M. Reding: *Der politische Atheismus*, Graz—Wien—Köln, 1958.

¹⁵ Gazdasági-filozófiai kéziratok 52. o.

indulva magyarázza, ahelyett, hogy a vallási kinyilatkoztatás „evidenciájából”, mint előfeltételből indulna ki.

Ily módon Marx világnézetében ez az elméleti humanizmus, ez a tudatos és egyértelmű állásfoglalás a természet és az ember immanenciája mellett nem mellékes elem, hanem egyenesen annak kiindulópontja, pozitív elméleti alapja, egész kutatómunkájának és forradalmi attitűdjének alfája. Lukács György helyesen állapítja meg: „... minden egyes embernek, mint más egyedekkel közvetlenül érintkező egyednek kell döntenie saját elidegenedései mellett vagy ellen. Ezért játszik döntő szerepet a tudatnak az a — gyakorlatból kinövő és a gyakorlatot meghatározó — ontológiailag megalapozott ténye, hogy vajon végső soron maga az ember alkotja-e meg életét és személyiségét társadalmiságának keretei között, vagy pedig transzcendens hatalmakra bízva, hogy döntsének erről az életkomplexusról.”¹⁶

Marx már 1844-ben figyelemmel fordult a természettudomány érvei felé, amelyekről a naprendszer, a Föld és az élet (később az ember) „önlétrehozásának” bizonyítékait várta. Ugyanakkor azonban már ekkor világos volt számára az, aminek tudatához a korábbi materializmus még legmagasabb szintjein sem jutott el: az ember társadalmi életviszonyainak, történelmének elemzése nélkül a vallásos kérdésfeltevés, a vallásos hit sajátosságának kérdése helyesen fel sem vethető. „A teremtés... — írja — a népi tudatból nagyon nehezen kiszorítható képzet... A természetnek (és tegyük hozzá: az embernek) önmaga általi léte felfoghatatlan a számára, mert ellentmond a gyakorlati élet összes kézzelfoghatóságának.”¹⁷ A másoktól — földi és égi hatalmaktól — függő ember nem képes saját életét saját teremtésének tekinteni. Ez a közérzet az alapja annak a közérzetnek és tudatnak, hogy az ember sorsa fölött nála hatalmasabb és tőle idegen erők rendelkeznek. Ily módon — a valóságos emberi korlátozottság bázisán nem az emberek tapasztalatai ellenére, hanem éppen mindennapi élményeik folytán mindaddig megmaradhat a vallásos kérdésfeltevés, amíg maga a történelem nem teszi gyakorlatilag lehetetlenné a kérdés ilyenén újratermelődését.

Ismétlem: Marx természetesen messzemenően figyelembe veszi a modern tudomány módszertani ateizmusát, amelynek alapján az — ahogyan ennek már Laplace kifejezést adott — feleslegesnek tekinti isten feltételezését a természetkutatásban. Egyáltalán nem tekinti mellékes feladatnak a társadalom- és természettudományok segítségével felrajzolt összefüggő világkép elsajátításának előmozdítását és nem minősíti feleslegesnek a felvilágosodás természetontológiai és logikai érveinek népsze-

¹⁶ Lukács György: A társadalmi lét ontológiája. Budapest, 1976. II. köt. 735. o.

¹⁷ Gazdasági-filozófiai kéziratok 76. o.

rúsítását sem, aminek főként az lehet a szerepe, hogy — amint erre Engels nyomán Lenin rámutatott — a tömegeket a megszokottal, a korábban kritika nélkül elfogadott normák és értékek világával szemben gondolkodásra készítsék. Ugyanakkor azonban Marx tisztában van azzal, amit az istenhit polgári racionalista kritikája soha nem vett figyelembe: istent a hívő nem tekinti természeti lénynek és ezért pusztán természettudományi (vagy egyáltalán: értelmi) érvekkel megcáfolhatónak sem. Más szóval: a vallás éppen hitszerű volta miatt eleve kivonja magát az értelem, a koherencia és a gyakorlat kritériumai alól. Érdeklődése éppen ezért arra irányul: milyen körülmények közt keletkezik az emberek közt tudásunk elvi elégtelenségének, érveink elvi érvénytelenségének, cselekvésünk elvi hátráltságának élménye, miért csap át a mindennapi gondolkodásban inherens hitszerűség vallásos hitté? A kérdést és a kritikát ezáltal a történelemben alapozza meg, anélkül, hogy logikai jelentőségétől megfosztaná. „Az elvontan természettudományos materializmusnak — amely a történelmi folyamatot kizárja — fogyatékoságai láthatók már szóvivőinek elvont és ideologikus képzeteiből, mihelyt túlmerészkednek specialitásukon”¹⁸ — írja A tőke I. kötetében is.

Marx újítása tehát abban áll, hogy többé nem pusztán a vallásos válaszokkal vitázik (láttuk, hogy ezek igazságtartalmának kritikáját már korábban is kiegészítette azzal, hogy hamis tudatként is szerepet játszhattak a történelemben), hanem főként a vallásos kérdésfeltevés gyakorlati-társadalmi okaira, a vallási szabályozás érvényességének feltételeire kérdez rá. Az elméleti kritika legfőbb eszköze: a valóságos történelmi folyamat dialektikus és materialista vizsgálata és ezen belül a vallás társadalmi funkciójának konkrét és differenciált kritikai elemzése.

Ily módon elsősorban gyakorlati természetű lesz Marxnak a vallás meghaladásának feltételeire vonatkozó válasza is. „Amennyiben azonban a szocialista (értsd: kommunista) ember számára az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint a természetnek az ember számára való létrejövése — írja a Gazdasági-filozófiai kéziratokban — akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi születéséről, a maga keletkezési folyamatáról. Amennyiben az ember és a természet lényegszerűsége, gyakorlativá, érzékvé, szemlélhetővé lett, az egy idegen lényeket, a természet és az ember feletti lényeket illető kérdés — oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását — gyakorlatilag lehetetlenné vált.”¹⁹

„A való világ vallási visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhet el — írja ugyanerről később A tőkében —, ha majd a gyakorlati mindennapi

¹⁸ A tőke I. köt. MEM/23. köt. 347. o.

¹⁹ Gazdasági-filozófiai kéziratok 77. o.

élet viszonyai az emberek számára nap nap után egymásra és a természet-re való átlátszóan ésszerű vonatkozásokat jelenítenek meg”,²⁰ ami viszont maga is csak a forradalmi-gyakorlati tudat materialista megedzésének legfőbb kohója is.

De ha Marx kiemelte is a másoktól való függés jelentőségét a vallás fennmaradásában, számára a vallás mégsem volt és elvileg nem is lehetett csupán a függőség tudata — á la Schleiermacher. Kiindulópontja — az emberi viszonyok termelésének és újratermelésének tudományos vizsgálata — már maga is azt implikálja, amit azóta az ősrégészet, az antropológia, az etnológia, a szociálpszichológia sokoldalúan bizonyított, hogy noha a vallásban egyfajta korlátozottság jut kifejezésre, ez a korlátozottság maga is az érzéki-tárgyi tevékenység, a munka korlátozottsága. Ez az oka annak, hogy Marx szoros összefüggést lát egyfelől a munka objektív eleme, a munka termékének és tárgyának elidegenülése, a megtermelt és ellenőrizhetetlenné vált tárgyi világ uralma és a vallási elidegenülés ennek megfelelő, meghatározott formái között, másfelől ugyanígy rámutat a munkatevékenységtől, a munka e szubjektív elemétől való elidegenülés vallási kifejezésére is.

Georg Siegmund²¹ — egyébként Frazerre hivatkozva — a mágiában szemlélhető aktivitás-mozzanatok, a prométheuszi-fausti magatartás és az ateizmus közt húz vörös fonalat, szembeállítván ezt a vallásban kifejeződő függőség-tudattal, amelynek paradigmája a szenvedéseit béketűréssel fogadó Mária alakja volna. Siegmund tehát a beletörődés apologetájaként elutasítja a vallásban kifejeződő társadalomkritikát. Marx és Engels vallásfelfogása viszont — mondanunk kell-e — messzemenően elismeri ennek jelentőségét. Az aktivitás mozzanatát még az újkori materializmus teológiai előzményeivel kapcsolatban is érintik („Már . . . Duns Scotus felvetette a kérdést: nem tud-e az anyag gondolkodni?”), és a misztikus Jakob Böhmére sem haboznak utalni az anyag önmozgása eszméjének történeti előzményei kapcsán.²²

Éppígy — történelemszemléletünkkel teljes összhangban — messzemenő figyelemmel tanulmányozták e vallási tiltakozás haladó társadalmi megnyilvánulásait — a korai kereszténységet, a középkori eretnekséget, a reformáció radikális polgári és népi irányzatát —, felismerve bennük azt az emberi törekvést, amely a függőség és elidegenülés bázisán jelenik meg, de ugyanakkor valamiképpen túlmutat e függőségen, azt a küzdelmet, amelyet a történelemben e mozgalmak képviselői az elidegenülés leküzdése, meghaladása érdekében is folytatnak. Mindez eléggé ismeretes.

²⁰ A tőke I. köt. MEM/23. köt. 81. o.

²¹ Georg Siegmund: Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus. Wien 1960.

²² A szent család. MEM/2. köt. 125. o.

Az viszont talán kevésbé elemzett kérdés, miért nincs igaza Siegmundnak és a hozzá hasonló érvelőknek, akik szerint Marx szubjektívisztikusan eltúlozza az emberi aktivitást, tagadja az ember mindennemű függőségét és ezáltal mintegy istenné emeli magát a forradalmi aktivitás hordozóját, az embert — nolens-volens — új vallássá változtatván a maga tanítását. Miért nincs igaza Ernst Topitschnak, aki azt vindikálja a tudományos szocializmusnak, hogy „az emberiség-isten... csak Marxban, Marx révén és Marx segítségével ébredhet a történelmi folyamatnak mint igazi tökéletességhez vezető szükségszerű útnak a tudatára?”²³ Vagy másként fogalmazva a kérdést: igaz-e Ernst Bloch tézise, amely szerint nincs ateizmus messianizmus nélkül, mert nincs ateizmus hit és remény nélkül?

Jól ismert a társadalom-pszichológiailag szinte elkerülhetetlen jelenség, hogy az emberek hajlamosak történelmileg adott céljaik abszolút formában való megfogalmazására, figyelmen kívül hagyva a megvalósítás konkrét feltételeit, és az is, hogy a mindennapi gondolkodásból a hitszerűség mozzanata aligha küszöbölhető ki. Ismeretes, hogy Marx is, Lenin is mekkora figyelemmel tanulmányozta a tudatosság ösztönös, hitszerű csíraformáit, különösen pedig az életben, a valóságos mozgalmakban spontánul keletkező tendenciákat. Sőt: az is köztudott, hogy nem haboztak támogatást nyújtani a forradalmi erőknek akkor sem, ha maguk meg voltak győződve arról, hogy tevékenységük közben az embereket egyelőre illúziók vezetik (gondoljunk csak Marx álláspontjára a Párizsi Kommuné, Leninre az 1905-ös januári tüntetésekkel kapcsolatban), mert abból indultak ki, hogy a helyes elméleti álláspont elsajátítása is csak a tömegek tapasztalatainak folyamatában mehet végbe.

Mindez azonban távolról sem jelenti azt, hogy maga a marxizmus, mint teoretikus materializmus hitszerű karaktert viselne, vagy hogy eszméit, céljait tetszőleges módon posztulálná. Ellenkezőleg a marxizmus—leninizmus éppen a nagy történelmi célok illuzorikus tételezéseire ellenküzdésben forrott ki és fejlődött tovább, kétfrontos küzdelmet folytatva a jelen, az éppígytelt feltételeit abszolutizáló pozitivizmus, opportunizmus és a jövő dimenzióit a jelentől elszakító szubjektivizmus, utópizmus ellen.

Marx kategóriái — hogy Lenint parafrázáljuk — eléggé határozottak ahhoz, hogy kizárják az idealista misztifikációt, de eléggé rugalmasak ahhoz, hogy kizárják a dogmatizmust is. Maguk is a természeti-társadalmi valóság absztrakt képmásai, de absztrakt voltukban is történelmileg meghatározottak, és maguk is csupán kiindulópontjai a konkrétum gondolati reprodukciójának. Marx gondolkodói nagysága éppen abban áll, hogy a

²³ E. Topitsch: *Gottwerdung and Revolution*, Pullach 1973. 180. o.

dialektikus módszer teherbírását a kapitalista valóság ragyogó elemzésén mutatta be, tehát, hogy a kommunizmus bekövetkezését éppen nem valamiféle szekularizált üdvtörténet beteljesüléseként fogta fel, hanem olyan tendenciák tudatos és szervezett támogatásától tette függővé, amelyek magukban a reális gazdasági-társadalmi folyamatokban fészkelnek.

Az életben a tehetetlenség mítoszaival együtt bizonyosan megjelenik az ember mindenhatóságának kvázi-mitikus képzete is, de a tudományos elmélet szerepe éppen abban áll, hogy segítsen meghaladni a kvietizmus és a messianizmus rossz polaritását. Nem abban az értelemben, hogy elfojtja az emberekben azt, ami túlemelné őket mai korlátaikon, hanem, hogy a szubjektum és az objektum, a véges és a végtelen, a relatív és az abszolút feloldhatatlannak látszó és korábban csak a hit által áthidalt szakadását a társadalmi gyakorlat folyamatában segítse egyesíteni.

A valóságban minden vég új folyamat kezdete is. A gondolati szakadás köztük olyan viszonyok hatására áll elő, amelyek közt a mindennapi élet uralkodó tapasztalatának fényében az elért végpontok minden cselekvés és megismerés olyan elvi határainak tűnnek, amelyen túl az *ignoramus et ignorabimus*, a transzcendencia mezeje fekszik. (Hellmut Gollwitzer *pregnans* mondata világosan jelzi a vallásosság megléte és az ilyen határok rögzítése közti szükségszerű összefüggést: „A [vallásos] vigasz kibékülést jelent a határral.”²⁴)

Ennek az élménynek Marx szerint az a magyarázata, hogy erőink elvi korlátozottságának látszatát meghatározott, elidegenült társadalmi szerkezetek hozzák létre, amelyeknek hatása következtében magában a gyakorlatban szakad el egymástól a történelmi folyamat relatív és abszolút eleme. A partikularitás leküzdhetetlenségének látszata oda vezet, hogy az emberek — a véges és relatív emberi szubjektivitással szemben — hiposztazálják az abszolútumot, önálló, transzcendens, végtelen és sorsuk fölött uralkodó személyes lénné teszik azt.

A megoldás az elidegenülés leküzdése, amit azonban nem lehet valamilyen hegeli „Versöhnung”-gal, sem Teilhard de Chardin *Surhomme*-jának abszolút harmóniájával azonosítani. A marxi kommunizmus-felfogás az embert sem abban a fatalisztikus illúzióban nem támogatja, hogy a történelmi szükségszerűség elvégzi a dolgát nélküle is, sem pedig azzal a voluntarisztikus illúzióval nem biztatja, hogy bármely társadalmi probléma megoldása bármikor lehetséges volna. Az ember társadalmi voltában sem szűnik meg természeti lénynek lenni, és maga a külső célszerűség diktálta termelőmunka sem lehet teljesen szabad tevékenység a kom-

²⁴ H. Gollwitzer: *Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube* In: *Marxismus-Studien*. Vierte Folge. Tübingen 1962. 107. o.

munizmusban sem. Az emberi erő kifejtés „mint öncél”, a szabadság birodalma csak ezen a meghatározott alapon bontakozhat ki.²⁵

Az embert nagykorúvá tenni nem azt jelenti, mint istenné magasztosítani elvont lényét, vagy annak valamely vonását, hanem éppen annyit, mint megérteni szabad fejlődésének tényleges, konkrét társadalmi feltételeit és magában az életben előmozdítani a hitszerű, vélekedésszerű tudati szerkezetek progresszív és dialektikus fejlődését a meggyőződés, a tudás, az elmélet, a tudományos igazság irányában — eufóriától és rezignációtól egyaránt mentesen.

Marxot követve tehát nemcsak Szent Ferenc végtelen alázatához nem csatlakozhatunk, de a polgári humanizmus Prométheusz figurájában megjelenő emberistenítéséhez sem.

A marxi—lenini elméletnek és a szocialista osztályharcnak éppúgy csak kára származott abból, hogy csökkentette a harcot az istenépítés, a messianisztikus-utópisztikus deformációk ellen, mint ha nem tudatosította **kellően a fatalisztikus-ökonomisztikus tendenciák elleni küzdelem szükségességét**. De a marxizmus már a hegeli idealizmussal való szakításától kezdve maga kezdeményezte a forradalom és a tudomány dezszkatolizálását, az emberek kérdéseinek valóságos anyagi feltételekre való visszavezetését. Jusson eszünkbe Engels szava, aki nyíltan hirdette, hogy minden igazi tudomány bizonyos értelemben geocentrikus és antropocentrikus marad, mert emberi-társadalmi **szükségletek szülik és azok kielégítésére irányul**, vagy Lenin figyelmeztetése: a forradalmárok rendszerint akkor veszítenek csatát, ha magát a forradalmat nagybetűvel kezdik írni.

A marxizmus egyszer s mindenkorra lemondott arról, hogy végső értelmet, végső célt tételezzen akár az egyén élete, akár a társadalom fejlődése számára. Ám ez éppen nem az ember gyengeségének bizonyítéka: azt jelenti, hogy a társadalmi fejlődés elérkezett arra a pontra, ahonnan már maguknak az adott viszonyoknak az elemzéséből mutathatók ki azok a tendenciák, amelyek az emberiség történetének új, osztály nélküli szakasza felé mutatnak, fogalmazható meg — konkrét történelmi célként — annak a társadalomnak a kiharcolása, ahol az ember már nemcsak tervezni, hanem végezni is képes. A szocialista forradalom csak az emberi előtörténet szempontjából végcél, valójában kezdet, egy sokkalta gyorsabb és gazdagabb emberi fejlődés, az igazi történelem kezdete.

Egyfajta katolikus etikum történelmi tapasztalatai szempontjából tekintve talán érthető Franz König bíboros aggodalma: „Aki az embert minden dolgok mértékévé teszi, szabaddá teszi az ember elpusztításának erőit is. Aki azt hiszi, hogy az ember mindent megtehet, annak fel kell

²⁵ A tőke III. köt. Budapest. 1967. 786. o.

ismernie, hogy az emberekkel minden megtehető.”²⁶ De Marx nem holmi új Protagorász, nem teszi sem az egyént, sem az osztályt, sem az emberiséget mint szubjektumot valamiféle elvont metrónná. A társadalmi fejlődés objektív folyamatának tudományosan megragadható törvényszerűségeiben mutatja fel az emberi cselekvés mindenkori minősítésének mértékét és megfordítva: azt a cselekvést minősíti értékesnek, amely e hosszú és bonyolult felszabadulási folyamathoz valamilyen módon hozzájárul, szűkítvén ezzel az emberi előtörténet természetadta, elidegenült meghatározottságainak korlátozó szerepét, meghaladván az osztálytársadalom, a kapitalizmus látóhatárát.

Térjünk vissza kiindulópontunkhoz: a marxizmus és a vallásosság közötti vitában a végső világnézeti előfeltevések természetesen nem tehetők zárójelbe. Az is nyilvánvaló, hogy a kereszténység más prognózissal válaszol a marxista ateizmus tényére, mint a marxizmus a valláséra. Mivel azonban mindkét oldalon megegyezhetnek abban, hogy e prognózisok helyes voltának eldöntése elsősorban a történelmi folyamattól várható, erre a kérdésre egyelőre elégséges általánosságban, elvileg válaszolniuk. Ezt persze meg is kell tenniük. Közben viszont társulhatnak egymással egy másik síkon: az objektíve közös történelmi célok szolgálatában, evilági sorsuk tevékenyebb, tudatosabb és eredményesebb formálása, kapcsolataik sikeresebb humanizálása érdekében. Ha ezt kölcsönösen elfogadják, Marx ateizmusát sem fogják másnak tekinteni, mint ami valójában: harcoss humanizmusa fontos aspektusának, olyan elméleti és gyakorlati attitűdnek, amely az emberiség haladását ténylegesen gátló elidegenült társadalmi struktúrák ellenében, az igazi emberi szabadság világának megalapozására irányul.

²⁶ Fr. König: Atheismus und Humanismus. In: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. 16. Apr. 1976. 7. o.