

KORSZERŰ ANTROPOLÓGIA

Napjaink rossz közérzete: állásfoglalás az ember mellett. A tiltakozó mozgalom világszerte az embertelenség ellen lép föl. Érthető persze, hogy az elégedetlenek véleménye sok mindenben eltér egymástól. Mindamellett egyetértenek abban, hogy az ember elnyomott és veszélyeztetett lény. Ez az elnyomatás és ez a veszélyeztetettség az elégedetlenek véleménye szerint kétarcú. Az emberiség békéjét kétfelől is megbontották. Nincs rendben az ember viszonya a másik emberhez. De rendellenes az ember viszonya a dologhoz és a dolgokhoz is: a gépekhez és a földi javakhoz például. A tiltakozók e viszonyok megváltoztatását követelik. Követelik, hogy ember az embert ne nyomja el, és hogy az ember ne legyen alávetve a dolognak. Állhatatosan követelik az ellenkezőjét: nevezetesen azt, hogy ember az embertől független legyen — szabad, urak és szolgák nélküli társadalmat követelnek; azt követelik, hogy a dolog legyen alávetve az embernek, hogy ő irányítsa a gépet, ne pedig a gép őt, hogy ő határozza meg a szükségleteit, ne pedig a szükségletei határozzák meg őt.

Két olyan szempont ez, amely elválaszthatatlan egymástól. Kétségtelen: ember az emberen csak akkor uralkodhat (egyik osztály csak akkor nyomhatja el a másikat), ha egyik embernek nagyobb hatalma van bizonyos dolgok fölött, mint a másiknak. A szempontok szétválaszthatatlansága akkor is fennáll, ha a dolog a maga részéről elnyomót és elnyomottat egyaránt a maga uralma alá hajt.

Az elégedetlenek nézetei nem mind újak. Miért is kellene azoknak lenniük? És sok mindent, ami ezekben a gondolatokban régi, annyiszor „meghaladtak“ már (mint például a felvilágosodást), hogy maga a meghaladás értelmetlenné vált. Ami azonban nem egészen régi, az a viszonyok és a szóban forgó gondolatok mai alkalmazása. De mindenütt az emberről van szó — nem erről vagy arról az emberről, hanem az emberről általában, sorsáról, helyzetéről, arról, hogy mi ő, arról, hogy mi akar lenni és mivé kell válnia.

Nem kétséges, hogy humanizmussal van itt dolgunk, mindenesetre egy különleges, szocialista s talán itt-ott anarchista humanizmussal. Úgy tűnik, ez az új humanizmus abban különbözik a régebbiektől, hogy radikálisabban lép föl. A régebbi humanizmusok azon voltak, hogy az emberi művelődés jogát alátámasszák, és hogy végül megvédjék a pallérozottságot és kultúrát az eldurvulástól és a barbárságtól, különösképpen az utóbbi évtizedek elhatalmasodó fasizmusával szemben. A régebbi humanizmus őrzőnek tarthatta magát, aki oltalmába fogadja egy régi kultúra értékeit újmódi pusztítókkal és felforgatókkal szemben. Azoknak a szemében, akik e konzervatív humanizmus büvkörében élnek, sok minden gyanússá kell hogy váljék abból, ami most az emberi védelmezésének eszközéül kínálja föl magát. Az új humanizmus nyilvánvalóan nem véde-

kező, hanem változtató humanizmus. Az ember kedvéért a fennálló — ha másként nem, erőszak hatása alatt — át kell hogy engedje helyét az újnak. Akként is, amint van, akként is, amint jelentékeny részében szembe-
szegült a hatalma tetőpontján álló fasizmussal, ézt a társadalmat alap-
jaiban meg kell változtatni, a fennálló uralmi formákat szét kell rom-
bolni. Erőszakos átalakításra talán csak egy kisebbség törekszik az elé-
gedetlenek közül, az alapvető átalakítás azonban — így tűnik legalábbis
— valamennyiüknek célja.

Az elégedetlenek a maguk módján siettetik a célul kitűzött válto-
zást. Amit a fennálló társadalom becsül (és ami a fennálló társadalmat
összetartja), abból a legradikálisabbak gúnyt űznek: kalmárszellem és hi-
giénia, törtetés és államrezon, „Állam és Egyház“, „Rend és Nyugalom“,
„Illem és Jómódor“ és így tovább — kigúnyolják legalábbis azokat a meg-
merevedett formákat, amelyeket — úgy látszott — senki sem tesz immár
kérdéssé. És éppígy kigúnyolják a rendezett és civilizált létezés mo-
dern megjelenésformáit is. Egyáltalán nem találják szépnek Huxley „szép
új világát“.

Kultúrfilozófia és antropológia

Hogy az ember ne legyen kiszolgáltatva a dolognak, és hogy ember
az embert ne használja ki és ne „manipulálja“ — olyan ügy ez, amelyet
jelenleg ki-ki más és más okokból mozdít elő. Lehet, hogy a filozófia
egyben-másban támpontokkal szolgálhat. Azt szeretnők csupán megmu-
tatni, hol lelhetők föl esetleg ezek a támpontok. Shaw mondotta, hogy
a túlerővel szemben nincs más fegyverünk, mint a gondolat. Vagy —
hogy egy másik költőre (Gide-re) hivatkozzunk — ha igaz az, hogy „pár
ember menti majd meg a világot“ (és mindennap újabb felhívást kapnak
a mentésre), akkor ez a szabadulás nem várható semmi egyébtől, mint a
gondolat hatalmától.

Ha a világot és a társadalmat emberibbé kell tenni — és ki vonhatná
kétségbe e követelés jogosságát? —, akkor meg kell mondani, mit jelent-
sen az, hogy „emberibb“. Ennek feltétele hogy tudjuk — olyan jól,
amennyire csak lehet — mi az ember lényege szerint, és mi legyen az
ember saját lényege kedvéért (s talán Isten kedvéért is). „Humanizálód-
ni“ — azt jelenti, hogy a magunkfajta tartsa meg magát abban a feszült-
ségben, amely aközött áll fenn amivé őt a természet tette, és aközött,
ami az ő rendeltetése. De mi az ember természettől fogva és mi a ren-
deltetése? Úgy vélem korunk egyik vívmánya az „emberi jogok“ és az
emberi egyenlőség tudata, valamint az emberiség fokozatos felszabadu-
lása az ősi előjogok nyomása alól. Jól tudjuk, hogy félre- és visszaka-
nyarodásokkal terhes folyamat ez. Ám a szellem még az elhatalmasodó
esztelenségen is felül tud kerekedni és az embertelenség képviselőivel
szemben („az olyasvalamivel szemben, mint Hitler“, mondta Thomas
Mann) egyre inkább az emberiesség szelleméé lesz a döntő szó. Azonban
mi az emberi, lényege szerint? Ennek kibogozásán fáradozik váltakozó
sikerrel a filozófiai antropológia.

A filozófiai antropológia viszonylag új tudomány. Fiatal és éppen-
séggel nem eléggé kiművelt ahhoz, hogy mindegyik filozófus ugyanolyan
helyet volna hajlandó kijelölni számára. Annak ellenére hogy az ember-

rel ősidők óta foglalkozik a filozófia. Az ókori szkepszis, mint ismeretes, minden dolgok mértékévé tette meg őt, de azért még korántsem tűnt föl a filozófiában egy olyan különös diszciplína, amely sajátosan az emberrel foglalkozott volna. Ezért azt joggal állíthatjuk, hogy Platón vagy Arisztotelész „antropológiai“ kérdéseket tárgyalt, de azt nem, hogy náluk vagy egy másik gondolkodónál egészen az újkorig filozófiai antropológiát találunk. Meghatározott tudomány nevéként legelőször a XVIII. században tűnik föl az antropológia, érdekes módon — erre Marquard mutatott rá — körülbelül egyidejűleg a filozófiai esztétikával.

Kant az 1772—73-as téli szemesztertől fogva előadást tartott *Az antropológia gyakorlati szempontból* címmel, és ezt 1798-ban könyvformában is kiadta. A XVIII. és XIX. század fordulójától kezdve aztán főként a természettudományi és orvostudományi érdeklődésű gondolkodók léptek föl sajátos antropológiákkal, köztük a kései, Hegel utáni idealizmus képviselői, mint Hermann Lotze (az ő *Mikrokozmoszával*) és Immanuel Hermann Fichte.

Kantnál az antropológia még nem része a filozófiai rendszernek. Itt még csak valamiféle — mindenestre filozófiai beállítottságú — „élet-tapasztalat“. Amennyire a Kant által meghaladott iskolai bölcseletben nem volt hely az antropológia számára, éppoly kevésbé tudott központi helyet biztosítani az antropológiának az új, transzcendentális filozófia. Immanuel Hermann Fichte kései idealizmusa megkísérelte ezt, valójában azonban sikertelenül. Fichte kivülesett a főáramlaton. A XIX. század második felében a befolyásos iskolák filozófiai kutatásai elkerülték az antropológiát. E kor filozófiája nem az ember lényege felől kérdezősködött, hanem a kultúra alapjai: az eszmék, az értékek, a tiszta kultúr-tudat törvényei felől. A kultúr-filozófia válsága hozta meg tulajdonképpen az antropológia számára először a teljes elismerést. Sok német kutató hozzájárult volt ehhez az átalakuláshoz, mindenekelőtt talán Scheler, Plessner, Litt, Rothacker, Nicolai Hartmann, Cassirer és Gehlen.

E fordulat következménye volt, hogy az antropológiát teljes értékű filozófiai diszciplínának ismerték el, és külsőségekben is megkapja most már a maga szabályszerű helyét a filozófiai tárgyak rendjében: majd minden filozófiai kézikönyv, gyűjteményes kötet, lexikon és folyóirat külön cikket szentel az antropológia kérdésének. A helyzet megváltozott. A régi skolasztikus metafizikának a lét, a lélek, a világ, az Isten volt a tárgya. A kanti transzcendentális filozófia a szubjektum képességeit tette meg tárgyául: az elméleti és gyakorlati ész, az értelmet, az ítélőerőt és a szemléletet. Hegel abszolút idealizmusa a léttel, a lényeggel és a fogalommal, a természettel, a szubjektív, objektív és abszolút szellemmel foglalkozott. A kultúr-idealizmus, a neokantianizmus, amely a századforduló körüli évtizedekben egyfajta új *skolasztikává* vált, az igaz, a jó és a szép művelődési *eszméit* és *értékeit*, valamint a tudomány, az erkölcsiség, a jog és a művészet megfelelő területeit választotta tárgyul. Most új problémák tűnnek föl: a történeti és véges szubjektivitás, a mitikus tudat, a nyelv — mindeme összefüggésekben azonban: *az ember*.

Mindamellet az antropológia kérdéseinek rendszeres összefoglalása semmiképpen sem könnyű. Számolni kell már a filozófiai tematikának és rendszernek a kultúr-idealizmust két irányban kiegészítő kidolgozásával. Az egyik téma a lét és a lét rendjéről meg szerkezetéről

szóló tan, a másik főtéma a tényleges szubjektivitás, valamint ennek struktúrái és lehetőségei. Itt a lét és a lét-tagozódás újrafogalmazott tana előfeltétele a tényleges szubjektivitásról szóló tannak.

Csakis az a belátás, hogy a tiszta kultúrtudat a maga eszméivel még nem minden, és a tudattal valami másnak kell szembenállnia ahhoz, hogy a megismerésnek és a tudománynak értelme lett legyen — tette lehetővé ennek a másnak, tehát a létezőnek az alapvető struktúráira irányuló rendszeres kutatómunka megindulását. Az emberi lét különlegesen igényes természetű kutatási területté vált itt. Az emberi lét először az egész *részeként* mutatkozott, egyik területeként a létnek a természeti jelenségek és folyamatok mellett, s ez utóbbiakra méghozzá mint saját alapjára tartott számot, mivel az emberlét egyúttal természeti és eleven lét is; másodsor a leginkább elkülönözöttnek (s egyszersmind a leginkább veszélyeztetettnek) tünt föl az emberi lét a valóságos létmódozatok között; harmadszor azonban, akár nyelvi kifejezésformáiban ragadták meg, akár világformáló és -teremtő funkciójában szemlélték (mint Cassirernél), akár a világmindenségben betöltött helye szerint határozták meg és különítették el a világ egyéb dologi viszonylataitól, az emberi lét különleges jellegű, alapvető tényálladáknak bizonyult. Az összes kultúrterületek és eszmék (a tudomány, a praxis, a művészet, a vallás) úgy tüntek föl, mint amelyek az emberi lét mozzanataihoz kötöttek. És fordítva: amit mindig is emberi létként fogtak föl és elemeztek, az olyasminek mutatkozott, ami a kultúra „objektív” lehetőségei között bontakozik ki. Így az antropológia különleges gyűjtőrendszernek bizonyulhatott (már amennyire ezt egy-egy elmélet önmagában egyáltalán tanúsíthatja). Ha a filozófia eddig (és túlnyomórészt továbbra is) az ismeretelmélet (tudomány), az etika és jogbölcselet (praxis), az esztétika (művészet) és a vallásfilozófia diszciplínáiban kutatta és határozta meg a kultúrterületek alapjait, az antropológusok most arra vállalkoztak, hogy az embert tegyék meg a kutatás tárgyává. Az lett a kérdés, milyen eszközök és adottságok révén került az ember olyan helyzetbe, hogy egymaga felelhessen meg oly sokféle szellemi feladatnak. Éppen az az „adomány” vált tehát külön tárgyává a kutatásnak, amely az embert képessé teszi arra, hogy sokféle kulturális küldetését betöltsse.

Az új tematika ilyen szűkreszabott és vázlatos bemutatása azonban csodálkozásra adhat okot: hogyhogy nem fogott még hozzá eddig a filozófia e kérdés megoldásához. Erre két dolgot lehet válaszolni. Először is: a filozófia kétségkívül foglalkozott már korábban is az antropológia közös címszava alatt fősorakozó kérdésekkel — a nyelv néhány problémájával és különösképpen a szubjektivitás történetiségének a kérdéseivel —, de ezt anélkül tette, hogy tudatában lett volna mindeme kérdések együvé tartozásának, hogy tudatában lett volna az emberi lét alapvető voltának a kultúrterületek szükségszerű széttagozódásához képest. Ez azonban csak az egyik felelet arra a kérdésre, hogy mivel magyarázandó a filozófiai antropológia időszerűvé válása a XX. században. A másik a következő: a kultúridealista filozófia ebben a kérdéskörben illetéktelennek tartotta magát. Ami nem tartozott az eszmékhez: tehát a tudomány törvényeihez, az akarat, a cselekvés meg a művészi alkotás és szemlélet érvényes irányelveihez, azt általában kirekesztette érdeklődési köréből ez a filozófia. Minden egyéb, az olyasmi, mint a valóságos tudat

szerkezete vagy a nyelv, a kultúridealizmus szerint az „empirikushoz“ tartozott. A kultúrfilozófus úgy vélte, itt ő nem illetékes, és a szakkutatónak, a tapasztalati tudomány művelőjének kell átengednie a porondot.

A kultúrfilozófia figyelmen kívül hagyott itt valamit, ami már Platónnál alapvetően tisztázódott, azt nevezetesen, hogy minden tény két megközelítési módot enged és követel meg, hogy minden tényt egyfelől „tapasztalati“ megjelenésformájában, másfelől „lényegében“ kell tudnunk szemlélni, és hogy ennek a megkülönböztetésnek hiánytalanul kimutatható alapja van. Husserl fenomenológiája szerezte itt vissza a módszertani alapot a filozófiai kutatás számára. Még a kultúrfilozófia főtárgyai: a tudomány, a praxis és művészet is kétféleképpen szemléelhető: minden kultúrterület megvizsgálható a maga közvetlen rendelkezésében — és így természetesen „tapasztalatilag“ és történetileg —, de arra való tekintettel is, amiben valamennyi kultúrterület maradandó létigazsága rejlik. De ugyanez érvényes arra a közegre is, amelyben a kultúra ezen a világon fölleli a maga művelőjét és megvalósuló tagozódását: a történeti szubjektivitásra, a nyelvre, az emberi munkára is. Itt sem lehet a létigazságra, a maradandó formákra és struktúrákra, az állandó függőségi viszonyokra és vonatkozásokra irányuló kérdést elfojtani. És éppen abban áll a modern filozófiai antropológia jelentékeny érdeme, hogy érvényre juttatta ezeket a kérdéseket az eszmék egyoldalú bölcseletével szemben.

Némelykor az antropológia túl messzire ment, és most már ő vitatta el az eszmetantól (vagyis az ismeretelmélet, az etika és az esztétika filozófiai diszciplínáitól) azt a jogot, hogy önmaguk megalapozására folytasanak kutatásokat. Dehát az ilyen egyoldalúság és túlkapás nem ritka a filozófia történetében, és végül mindig helyreigazítják. Ma aligha kísérelné meg valaki részben vagy egészben feloldani a filozófiai ismeretelméletet az antropológiában. De olyasvalaki is aligha akadna, aki a kutatás mai állásának ismeretében el akarná vitatni az antropológiai tematika megfelelő kifejtésének jogát — akárhogy fogná is föl és nevezné meg ezt a tematikát.

Ez a maradandó eredménye az idevágó több évtizedes kutatásnak és elmélkedésnek.

Emberi és nem emberi

Hallani mai lázadókról, akik „humanizálni“ akarják a világot és a társadalmat, emberibbé akarják tenni a világot és a társadalmat. Olyan követelés ez, amelyet csak a „nem-emberi“ utasíthat vissza. De ki ember, ki nem ember? Mi a humánus, mi az inhumánus? Ahhoz, hogy tudjuk, mi az emberibb, előbb azt kell tudnunk, mi az emberi. Hogy azonban mi az emberibb, azt alkalmasint csak akkor tudhatom, ha tudom, mi az *ember*. A humanizáció programja olyan tényeknek és összefüggéseknek a láncolatát tételezi fel, amelyek nem maradhatnak homályban. Mindenekelőtt a következőket: embernek születek — nem pedig állatnak. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy ne humanizálódhatnám (a társadalommal és a világgal egyetemben, amelyhez tartozom). Jóllehet ember *vagyok*, emberré *válhatok*. Ezt a levést változékony körülmények között lezajló, hozszadalmas és bizonyára vég nélküli folyamatként kell felfognunk.

Az út az embertől az ember felé csak akkor érthető meg igazából, ha tudjuk, hogy ez az út válaszut. A visszaút is lehetséges: el az ember-

től — az elidegenedés folyamata a tulajdonképpeni emberléttől, a humánus vonások fokozatos elveszítése, a visszasüllyedés az embertelenségbe. Hiszen az embertelen ember is ember. Az marad élettani, jogi értelemben — hogy a vallásiról ne is beszéljünk.

Problémánk a következő: embernek születünk és mégis emberré válhatunk. Embertelenné válhatunk, és mégis emberek maradunk. Kétértelmű volna az ember fogalma? Az emberség, amelyben születésünk által részeseink, úgy tűnik, olyan lét, amelytől csak a halál foszthat meg bennünket. Az az emberség, amelyet kivívhatunk, elnyerhetünk vagy elvéthetünk vagy éppenséggel újra elveszíthetünk — egészen vagy részben — másfélének tűnik. Nem magától értetődő és minden fajtánkbeli lényt egyformán megillető állapot, hanem követelmény és kíváncsi. „Ő ember volt“ — ez a mondat nem az embernek magától értetődően kijáró emberségre vonatkozik, hanem egy kivívott (vagy ajándékul kapott) emberségre, amely az embertelen embertől megtagadtatott, vagy amelyet ez valamikor elveszített.

A kérdés, hogy „mi az ember?“, nyilvánvalóan kettéválik ennek a tényállásnak a fényében. Az ember természetadta létét külön kell választanunk a lehetőségeitől. Az ember mibenlétére vonatkozó kérdésre nyilvánvalóan *egyetlen* válasz lehetséges csupán. Sok minden fér bele az emberi létbe, e sokféleségnek azonban megbonthatatlanul egységes alapja van: egyediség és társadalmiság, testiség és nyelv, szerszámhasználás és öntudat egyaránt idetartozik például. Itt fonódnak össze azok a jellemvonások, amelyek nemünk minden egyes tagjánál megtalálhatók. Népek és korok minden különfélesége ellenére is ki lehet mutatni ezeket a közös mozzanatokot. Az antropológiának nem csekély fáradságába került ez.

Az emberlét lehetőségei azonban továbbra is ellentmondásosak. Az emberlét kiteljesítése mellett ott áll az emberlét elvetélése, sőt rendszerint egyszerre fordulnak elő.

Lét és levés azonban nem zárja ki egymást. A megadatott létezéshez hozzá kell vennünk az emberi lény fejlődését a fogantatástól a születésig és a halálig. Mindegyik tényező fejlődőképes azok közül, amelyekről beszéltünk. Egyikük sem állandó mennyiség, ez érvényes a szerszámhasználásra éppúgy, mint a beszélőképességre, a testiségre éppúgy, mint az öntudatra. Elővigyázatosságból le szeretném itt szögezni, hogy a sérülések nem teszik semmissé az alaptényt: a beszédzavar nem a néma, hanem a beszélőképes lényeket veszélyezteti, és az öntudat elhomályosulása vagy elveszítése csakis öntudattal rendelkező lényeknél figyelhető meg. „Szerszámkezelő lény“ az a kisgyermek is, aki még a legegyszerűbb szerszámmal sem tud bánni. Azok közé tartozik, akiknek lényegi vonásait a szerszámhasználás határozza meg. Nem a tényezők összességének jelenléte vagy elmaradása dönt tehát az emberlét felől, hanem az, hogy még elmaradásukat is elképzelhető jelenlétükre való tekintettel kell felfognunk. A hebegő éppúgy a beszélők közösségéhez tartozik, mint a „normális“. A sérültet, a beteget, a visszamaradottat semmi esetre sem tekinthetjük állatnak, és távoiról sem vonjuk kétségbe ember-voltát. Az emberek egyenlősége, azoknak az együvé tartozása, akik az emberi létben részeseink, e tekintetben kétségbevonhatatlan. Ebben nem valamiféle érzelmes humanizmus fejeződik ki, ellenkezőleg, ez az, ami a legteljesebb józanság mértékével mérve, megfelel az emberi lét fogalmának. Más-

ként egyáltalán nem tudók meghatározni a fejlődést, a betegséget, a sérülést.

Hogy állunk azonban az ember léte és lét-lehetősége közötti, az emberi és a nem emberi közötti megkülönböztetéssel? Itt is van fejlődés, lennie kell fejlődésnek, éppen mert az olyannyira különfélék egyaránt létrejöhetnek. Merre tart az ember? Amint mondani szokás, önmaga felé tart. De — megismételve a kérdést — hogyan haladhatunk afelé, amik „tulajdonképpen“ már öröktől fogva vagyunk? És — ha az ellentétes előjelű mozgást tekintjük — hogyan távolodhatunk el attól, amik ugyan-csak öröktől fogva vagyunk? A dolog, amelyet elérünk vagy elvétünk, nevezhető „ember“-nek is, „én“-nek is. A probléma ugyanaz marad.

Az antropológia tárgya

A XX. század filozófiájából a filozófiai antropológiát és kérdéseit immár nem lehet kirekeszteni. Az összes kultúrák konkrét középpontjára vonatkozó kérdés egyike e filozófia főkérdéseinek. Éppenséggel bebizonyosodott, hogy noha teljes mértékben valami kézzelfoghatóra vonatkozik, ez a kérdés mégsem pusztán csak — tapasztalati kérdésként tevédhet fel. Igaz ugyan, hogy az ember és az emberi — vagyis az antropológia tárgya — végtelenül sok és végtelenül sokféle megjelenésformát ölthet. Mégis mindezeknek a jelenségeknek egységes léalapjuk van, amely az emberi konkrétumot megkülönbözteti minden másfajta konkrétumtól. Nem csak egy merev és mozdulatlan konkrétumról van itt szó, hanem inkább konkrétta válásról, az emberi konkretizálódásáról, ezen felül nem egy magától végbemenő konkretizálódásról, hanem olyan konkretizálódásról, amely egyúttal az önmagát konkretizáló ember tevékeny részvételét is magában foglalja.

Az emberi lét a levés, az emberi levés pedig a praxis. Az antropológia különféle szinteken próbálja most föltárni ennek a létnek a struktúráit, amely levés is, praxis is egyszersmind. Azok az alapvető kérdések, amelyek az antropológia figyelmét most magukra vonták, két irányba mutatnak: az egyik az emberi belső szerkezete, vagyis az arra vonatkozó kérdés, hogy miként határozódik meg az emberi önmagában, a másik: az emberi külső vonatkozásai, az emberi viszonya a máségyebekhez: a természethez, az élethez, a világhoz, az eszmékhez. A másvalami persze nem feltétlenül idegen az embertől. A világ idegenszerűségét is rejt magában, de ugyanakkor az ember is alakítja, teremti és kézben tartja ezt a világot. Az emberi lét és levés egyben világteremtés is. Az emberi élet — a biológiai értelemben vett emberi élet is — hozzátartozik az emberi lét egészéhez. A test teszi lehetővé a praxis bármelyik válfaját. A test a legelső és a legközvetlenebb kifejezőeszköze az embernek. Az eszmék teljesen a maguk szolgálatába állítják az embert. Meghajlik az igazság és a jog előtt. Csakhogy ezek az ő eszméi, mert ez eszmék szolgálatában, magamagát határozza meg, nevezetesen arra rendeli önmagát, hogy emberként létezzék. Ami eszmeellenes: az igazságtalanság és jogtalanság, az útjában áll az emberiességeknek.

Az ember a maga esetlegességében és esendőségében bizonyára nem tekinthető „minden dolgok mértékének“ — ez a relativizmus régóta túlhaladott —, de eszméi: mértékek. Az igazság és ész, a jog és szabadság fogalma félremagyarázható és a mindennapok szólamaiban az igaztalan-

ság és esztelenség céljaira is felhasználható. De csak az eszmék révén emelkedhetik föl az ember a maga sajátos rendeltetéséhez.

Az adott birodalmaként elfogadott és tiszteletben tartott dologi világon az ember mégis úgy halad át, hogy egyúttal a sajátjaként ismeri meg. A megismerés törvényei, a tevékenységét szabályozó értékek az ember szemében objektív, a hozzá hasonló lények által kijátszhatatlan felsőbbésként tűnnek föl, de az ember tudja — legalábbis módjában áll megtudni —, hogy ezek a törvények és értékek: megannyi tényező, amely mindenekelőtt az ő létét, levését és gyakorlatát teszi lehetővé. Ő pedig nem idegen urakat szolgál, hanem alapjában csak önmagát, eközben kitör előítéleteinek, vélekedéseinek, szokásainak, beidegződéseinek szűkreszabott világából, megkérdezi, mi a jogos, mi az igaz, és gondolkodásában s ezzel együtt a maga világában polgárjogot szerez a jogosnak és az igaznak. Mindenféle objektivitásnak erre az emberi vonatkozására — akár a tudományosan megalapozott világszemléletben, akár önmagunknak és a világnak ésszerű átalakításában bukkanna is föl — derít fényt újra a filozófiai antropológia. Célját csak akkor véti el, ha az emberit a maga pusztja esetlegességében és megkülönböztetlenségében próbálja a dolgok, a gondolatok és a cselekedetek mértékévé és alapjává tenni.

A világ, a természet, az élet, az eszmék — ezek az emberi szükség-szerű külső vonatkozásai. E külső vonatkozások azonban csak azért lehetségesek, mert az emberinek olyan az állaga, hogy összes alapvető formáiban megfelelőképpen viszonyulhat a külsőhöz és az objektívhez.

Az objektív mozzanatokkal a maguk különös meghatározottságában a filozófia nem-antropológiai ágai foglalkoznak: a világegyetemről szóló tan (kozmológia), a létan (ontológia) és a filozófiai eszmetan legfőbb klasszikus diszciplínái: az ismeretelmélet, az etika, a jogbölcselet, az esztétika, a vallásfilozófia. Az antropológia azt mutatja ki itt, hogy az objektív mozzanatok összekapcsolhatók a konkrétsággal és az emberinek magamagát meghatározó konkretizálódásával. Ez a konkretizálódás azonban egész sor különleges kérdést vet föl. Maga az emberi konkrétság különféle mozzanatok egységének bizonyul. Az emberi megmutatkozik a különállásban meg a közösségbe és közösségekbe olvadásban, megmutatkozik a bensőség egyneműségében és különféleségében, valamint e bensőség veszélyekkel teli testhez-kötöttségében. Az összes kifejezési formákban megnyilatkozik: mindenekelőtt a kifejezés magamagát visszautkröző főformájában: beszédünk szavaiban. Egyszóval az antropológia az egyedi emberiről, az ember-köziről és az egyetemesen emberiről egyaránt szóló tan, és főfeladata az, hogy — tekintettel problémáinak sokrétűségére és összefonódottságára — ne tévessze szem elől a megbízható és ellenőrizhető, fokról fokra igazolható fogalomalkotás egyenes útját.

A szigorú fogalmiságnak ötletek tűzijátékával való helyettesítésére s egyszerűsére a filozófia és a tapasztalati tudomány közötti határvonalak elmosására a filozófiai vizsgálódás egyetlen más területén sem olyan erős a kísértés, mint itt. Ami valamennyi filozófiai tudományszakra áll, az áll itt is: a filozófiai antropológia rendszerében csak olyasvalami követelheti helyét, ami kiállotta a rendszeres fogalomalkotás próbáját.