

## Gondolatok a filozófiai antropológiáról

C. I. Gulian könyve — *Antropologie filozofică*. Editura politică. București, 1972 — már csak tartalmi gazdagságánál fogva is mintegy kizárja annak lehetőségét, hogy pusztán alkalmi margóul szolgáljon antropofilozófiai eszmefuttatások számára. Igaz, maga a szerző, bizonyos értelemben, lehatárolja könyvének tulajdonképpeni problematikáját. „Azt a célt tűztük ki magunk elé — írja —, hogy a filozófiai antropológiát elsősorban az emberi személy struktúrájának és szituációjának oldaláról dolgozzuk ki, minthogy az értelem érték-elméleti síkjait, a cselekvés, az alkotás, az erkölcsi értékek stb. problémáit más munkákban már tárgyaltuk és fogjuk még tárgyalni. A személyiségelmélet mint különálló munka kötelező megkoronázása lehetne az emberi személy struktúráját és szituációját felölelő problematikának.“ (19.) Ám e sajátos lehatárolás ellenére, a könyvben feldolgozott és rendszerezett tudományos anyag méretei, a problémamegközelítés távlatai, de nem utolsósorban a szintézisre való törekvésnek, az általánosításnak rendszerépítő jellege folytán a vállalkozás olyan arányúnak és természetűnek bizonyul, hogy egyszerű számbavétele is jogosan igényli a marxista alapokon felépülő filozófiai antropológia általános elvi követelményeivel, jelenlegi lehetőségeivel és nyílt vagy rejtett kérdőjeleivel való egyenes szembesítést. Más szóval a könyv egész mondanivalójának felmérése akarva-akaratlan szétfeszíti a pusztá recenziálás hagyományos formakereteit.

A marxista antropológia szükségességének, lehetőségének és sajátos követelményeinek kérdése már a hatvanas évek elejétől kezdve a jelenkori marxista gondolkodás egyik igen hatékony erjesztőjének bizonyult. Ezúttal nem is annyira a kérdés közvetlen megválaszolásának kísérleteire gondolunk, hanem inkább magának a megújulás szükségességének a felismerésére és tudatosodására. Természetesen ez az erjedés — mint minden forradalmi változás — óhatatlanul együtt jár az ellentmondások tudatosításával, a váratlan megtorpanás lehetőségével. Gulian professzor könyve már csak közvetve, áttételesen utal e vezűadás-folyamatra, hiszen a szerző számára a marxista filozófiai antropológia létjogosultsága tulajdonképpen már lezárt kérdés. C. I. Gulian nemzetközi viszonylatban is az elsők között foglalt pozitívan állást ebben a kérdésben (*Problematica omului*. București, 1966), úgyhogy a marxizmusra alapozott filozófiai antropológia lehetőségét egyértelműen igenlő felfogása aligha szorul külön magyarázatra. Saját munkássága során megszilárdult meggyőződésének ad hangot, amikor így vall: „Marxisták számára az ember implicite és explicit a filozófia elsőrendű és állandó témája volt, és az ma is.“

Tárgyilagosan számot kell vetnünk azonban e hitvalláshoz kapcsolódó kérdőjellel: miképpen egyeztethető össze a marxizmus mint szigorúan tudományos elmélet az antropofilozófiai megközelítéssel? Vajon teljesen megalapozatlan álláspont-e az, amely nem lát módot az effajta összeegyeztetésre? Igazat kell adnunk Al. Bobocnak, aki a könyvet méltató cikkében (*Revista de filozofie*, 1974. 8.) fenntartásokat fűz a szerző ama véleményéhez, amely szerint „az egzisztencializmus közelebb áll a marxizmushoz, mint a strukturalizmus, amely a megismerés »deszubjektíválásának« ürügyén elméletileg arra törekszik, hogy felszámolja az embernek, az élet értelmének, az értékeknek a problematikáját.“ (253.) Ám ha a kérdést gyökerénél kívánjuk megragadni, akkor nem elegendő egyszerűen kifo-

gásolni a strukturalista szemlélet szóban forgó értékelését, már csak azért sem, mivel önálló filozófiai állásponttá abszolutizált minőségében a strukturalizmus valóban menthetetlenül szembekerül a marxi dialektikával. Tudomásul kell vennünk, hogy Gulian álláspontjából *logikusan* következik az althusseri felfogás egyértelmű elutasítása, mivel e logika számára az a reális kérdőjel, amelyből az althusseri értelmezés sarjad, tulajdonképpen nem létezik. Miért? Részint azért, mert azzel, hogy a szerző lehatárolja a maga tárgykörét, mintegy zárójelbe teszi a megválaszolatlan problémákat, részint pedig azért — és ez a döntő —, mert számára „az ember problematikája“ különböző szaktudományok, illetve filozófiai diszciplínák anyagában konkrétan adott, tehát „az embert“ mint *elméleti tárgyat* nem kell külön megkonstruálni.

Már a *Problematica* omulában a szerző a filozófiai antropológia hivatását abban a kettős feladatban jelölte meg, hogy egyrészt szintetizálja és általánosítsa az emberrel foglalkozó valamennyi szaktudomány eredményeit; másrészt, hogy beépítse magába azokat a sajátosan filozófiai problémákat is, amelyeket az egyes filozófiai diszciplínák külön-külön felvetnek. Ugyanezt az értelmezést viszi tovább jelen könyvében, amikor megállapítja, hogy a filozófiai antropológiát kettős általánosítás jellemzi: egyfelől az egyes szaktudományok — az antropológia, pszichológia stb. — kérdéseinek, másfelől az olyan filozófiai diszciplínák, mint az etika, a szociológia, az axiológia problémáinak és eredményeinek általánosítása. (11—12.)

Kézenfekvő tehát, hogy a filozófiai antropológia nem lehet problematikus, hiszen általánosításai számára a tényanyagot különböző szak-, illetve filozófiai diszciplínák megállapításai, igazságai kínálják. De vajon tényleg elvezethet-e ez az út az *emberi lényeg* megismeréséhez? Létrejöheth-e valóban a biológiai antropológia, a pszichológia, szociológia, etika stb. kínálta információkból, valamiféle kettős általánosítás útján, az *ember* filozófiai fogalma? És ha igen, tényleg tudományos fogalom lesz-e ez, olyan fogalom, amely a valóságban rendelkezik tárgyi megfelelővel? Ugyanis nem ok nélkül vette elő újból a filozófia Diogenész lámpáját. Joggal kérdi: hol az Ember?, mert egyelőre inkább csak az „antihumánusot“ észleli, és lépten-nyomon azt tapasztalja, hogy a társadalmi viszonyokban nem a Ráció, hanem az abszurdum dominál. Vajon eltekinthet-e a filozófiai antropológia attól, hogy az emberinek nevezett létforma az egyéneket ellentétes osztályokba sorolja, hogy nagy embercsoportok *idegenekként*, gyűlölködéssel néznek egymással farkasszemre; hogy a társadalmi, politikai személyiséggé emelkedés egyzersmind az egyének sokaságának „tömeggé degradálása“, és megfosztása az emberi lét meghatározó dimenzióitól?

Lám a kérdőjel — akár tetszik, akár nem — létezik, és léte arról árulkodik, hogy a filozófiai antropológia nem merítheti tárgyát a jelzett módon, hiszen ebben a formában ez „a tárgy“ lényegében illuzórikus. Úgy tűnik tehát, hogy a kiindulópontot másutt kell keresni, hogy a tárgy elméleti megkonstruálása mégiscsak az első követelmény. Egyébként éppen erre utal — noha csak közvetve, és főleg a fonákjáról közelítve meg a problémát — Al. Bobocnak az az észrevétele, amely szerint kívánatos volna, hogy a szerző kifejtse a maga álláspontját a marxista filozófiai diszciplínák rendszeréről, és e rendszeren belül tisztázza a filozófiai antropológia státusát. (*Revista de filozofie*, 1974. 8. 999.) Nos, ebben a formában a kérdés megoldására — a tudomány állásának, illetve a marxizmus önmegismerésének jelenlegi szintjén — aligha vállalkozhatna bárki is. Am megítélésünk szerint a feladat egyelőre nem is ez, hanem inkább abban áll, hogy a jelenkori rendszerelmélet felvetette problémák perspektívájában újra átgondoljuk a marxi totalitáskonceptió elvi és módszertani követelményeit, és tisztázzuk végre az elidegenedésemélet helyét és szerepét a marxi társadalomfelfogás egészében általában, és determinizmus-konceptiójában különösen. Csakis ezen az alapon kezdeményezhet a marxizmus érdemleges vitát a strukturalizmussal.

A német ideológiában megfogalmazott előfeltevésre hivatkozva C. I. Gulian a filozófiai antropológia vizsgálódásának kiindulópontját a „konkrét egyén“-ben jelöli meg. De mi szavatolja a konkrétságot a filozófiai megismerés szintjén? Nos, ha a konkrét sokféle meghatározás egysége, akkor a különböző jellegű tényekre — a természettudományok és társadalomtudományok, illetve a szaktudományok és filozófiai diszciplínák adataira — alapozott általánosításnak meg kell őriznie ezt az *összetettséget*, de nem ékárhogy, hanem a különös tárgy egyetemes jegyeként. Ebben az értelemben a filozófiai általánosításnak az ember biológiai, illetve pszichológiai meghatározottságára vonatkozó ismeretekből ki kell hámoznia és meg kell ragadnia a személyt mint *struktúrát*; az ember társadalmi-történelmi lény minőségét dokumentáló szociológiai, etikai, kultúrfilozófiai stb. ismeretek birtokában viszont a filozófiai általánosításnak el kell jutnia a személynek mint *situációnak* a megismeréséhez és megértéséhez; végül, ha mindezt az axiológia kínálta perspektívába helyezi, és az embert mint értéket létrehozó cselekvést veszi szemügyre, akkor a filozófiai általánosításnak rá kell bukkannia a személyiségre mint értelemre, mint célra.

Kétségtelen, felette impozáns az a mód, ahogyan a szerző a modern pszichológia eredményeiből, már szinte tudományrendszerezést nyújtó alapossággal, megpróbálja kiolvasni azt az *általános struktúrát*, ezt „az emberi-biopszichikai rendszert“ (16.), amely megítélése szerint az „emberi természet“ üres, spekulatív fogalmát objektív valóságot feltáró tudományos fogalommal helyettesítheti. A könyv második fejezete — *Omni cu sine inveni* (Az ember önmagával) — már címében is jelzi, hogy a szerző véleménye szerint a lélektan *tárgya* — ez mindenekelőtt a modern személyiséglélektanra, azon belül is különösen az ún. „rétegződésemleletekre“ vonatkozik — nem más, mint az *ember önmagában*. Ilyenképpen a filozófiai általánosítás ezen a síkon a tárggyal mint *közvetlen, konkrét* adottsággal kerül szembe. Ezt a biopszichikai, azaz „természeti“ adottságot kell tehát a továbbiakban *situáció* mivoltában szemügyre vennie. Csakhogy a *situáció* lényege — miként azt a harmadik és egyben utolsó fejezet címe is mutatja — az embernek a léthez való viszonya. „Az ember és a lét — állapítja meg a szerző — az alapvető és legátfogóbb egzisztenciális viszonyt jelzi, mivel magában foglalja ember és természet, ember és történelem, egyén és társadalom viszonyát.“ „Az egzisztenciális viszony fogalmához való visszatérést“ a szerző azzal indokolja, hogy ezt a viszonyt „a totalitás módszertani elve kötelező módon megköveteli“. (173.) Nos, nyilvánvaló, hogy ilyenformán a totalitás már nem kiindulópont, és nem is lehet az, mivel a filozófiai általánosítás az embert önmagában már előzőleg megtalálta a biopszichikai struktúrában. Itt tehát nem az emberről van szó mint *totalitásról*, hanem egy olyan szintéziskísérletről, amely az *összességet* már *meglevő adottságokból* kívánja megalkotni. Igaz, a szerző nem lát ebben a kettősségben elvi akadályt a tárgy egységes értelmezésében, mivel szerinte „a Sein mint az ontológia lényegi fogalma önmagában véve semleges terminus, és csupán túllünk függ, hogy semleges és kritikailag használjuk, vagy metafizikusan, spekulatívan“. (173.) Nos, túl azon, hogy a Sein mint filozófiai kategória óhatatlanul tartalmazza a lét természetének, mikéntjének elvi megítélését is, egyszóval eleve nem lehet semleges, még ez a semlegesített fogalom sem változtathat azon a tényen, hogy ember—lét kölcsönviszony problémája már eleve előfeltételezi a tárgynak mint totalitásnak elméleti definiálását. Ha a filozófia „az emberi természet“ titkának megfejtését a személy biopszichikai struktúráját vizsgáló önállósult résztudományok ismeretanyagában véli megtalálni, akkor számára *az ember* eleve nem létezhet mint *sajátos lényeg*, mint totalitás.

Mi hát az ember mint totalitás? Manapság gyakorta szokás idézni a Feuerbach-tézisek 6. pontját, amely szerint „az emberi lényeg nem valami, az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a tár-

sadalmi viszonyok összessége.“ Jellemző, hogy az értelmezések zöme jobbra arra szorítkozik, hogy óvatosságra intse az idézett gondolat szó szerinti interpretálóit, mondván, hogy az effajta értelmezés egyenlő az ember feloldásával a társadalmi viszonyokban. Ennek a fenntartásnak a tulajdonképpeni indítéka az a helyellközettel meg is fogalmazott nézet, amely szerint az ember több, mint társadalmi viszony. Am ha konkrétan feltesszük a kérdést: mi ez a plusz, akkor nyomban kiderül, hogy itt inkább a társadalmi viszony értelmezése körül van a hiba. Mert végtére is a szubjektivitás nem társadalmi viszony? Avagy a társadalmi viszony nem éppen abban különbözik a természeti összefüggéstől, hogy benne meghatározóan jelen van a szubjektivitás mozzanata? Úgy tűnik, a társadalmi viszony fogalma azonosult a külsővé-idegenné, dologivá torzult viszonyok képzetével, és ennek folytán az emberi és a társadalmi lényegi azonossága szinte már felfoghatatlan.

Véleményünk szerint a 6. Feuerbach-tézis az embert mint *totalitást* kívánja meghatározni. Ebben az értelemben Ember egyenlő Társadalom. Következésképp a filozófiai antropológia lényege szerint nem más, mint társadalomontológia. C. I. Guliannek igaza van, amikor úgy ítéli meg, hogy „az ontológia terminus használatára az egzisztencialisták részéről mind elvi, mind terminológiai jogbitorlás“. Érvelése azonban célt téveszt, hiszen az egzisztencializmus ballépése nem ott kezdődik, hogy „az ontológiát leszűkíti az antropológiára“ (220.), hanem azzal, hogy magát az antropológiát ez elidegenedett, a mindennapok gondjaiban vergődő, természeti egyén testére mintázza, és ezzel elvi alapjaiban szűkíti le. Lehetetlen az egzisztencialista álláspontot meghaladni mindaddig, amíg az embert az elszigetelt, természeti egyénben keressük. A marxai kiindulópont a *társadalmi egyén*, és ezért ebben az előfeltevésben a tárgy sajátos totalitás: „Társadalomban termelő egyének — ennél fogva az egyének társadalmilag meghatározott termelése természetesen a kiindulópont“ — olvassuk *A politikai gazdaságtan bírálatához* írott Bevezetésben.

C. I. Gulian könyvének vitathatatlan érdeme a szituáció fogalmának tudományos átértelmezésére tett erőfeszítés. Nemcsak arra vállalkozik, hogy e fogalmat történelemfilozófiai dimenzióiban bontsa ki, hanem arra is, hogy marxista jelentéstartalommal töltsse, nevezetesen azáltal, hogy elsőrendű módszertani követelményként fogalmazza meg a szituációnak „osztályok, osztályviszonyok, politikai pártok, történelmi változások“ fogalmaiban való konkretizálását. (167.) Aligha férhet kétség ahhoz, hogy ily módon a szituációfogalom szociológiai, sőt politikatudományi jelleget és funkcionalitást nyerhet, s mint ilyen tényleges módszertani alapot kínál az egzisztenciális viszony társadalmilag konkrétabb elemzéséhez. Kérdés azonban, hogy kezdhet-e valamit a filozófiai antropológia az effajta konkrétással, és ha igen, miként kell eljárnia ahhoz, hogy ebben a konkrétásban felfedje a maga tulajdonképpeni tárgyát. Nem kellene-e ezt „a konkrét“ embert, akit a biopszichikai struktúrában már egyszer felfedezni vélt, újrakeresnie az osztályokban, osztályviszonyokban, politikai pártokban, történelmi változásokban? Kétségtelenül indokolt a kérdés, hiszen ha az antropológia rendeltetése választ adna a „Mi az ember?“ problémára, akkor magát a szituációt is (a fentebb meghatározott konkrétágában) az emberi lényeg felfedése érdekében és irányában kell vallástóra fognia. Nos, mivel a szerző az „emberi természet“ spekulatívnek, üresnek minősített fogalmát már a kiindulópontban elvetette (ezt az álláspontját egyébként Al. Tánase is bírálja a könyvről szóló recenziójában — *Revista de filozofie*, 1974. 8. 991—996.), és a személynek mint biopszichikai struktúrájának a fogalmával helyettesítette, ez a *visszakapcsolás* mint logikai lehetőség immár ki van zárva. Kizárt, mivel a kétfajta általánosítás szükségképpen két különböző elvontságot hozott létre: a biopszichikai létben a természeti egyént önma-

gában; a szituációban pedig az emberrel szemben önállósult társadalmi létet önmagában. „A filozófiai antropológia összefoglaló távlatában — írja a szerző — az egzisztenciális problematika (az ember—lét viszony) általánosítja mind a pszichikai jelenséget és tapasztalatokat, amelyek egyéniek, mind pedig a szellemeket, amelyek objektívek: axiológiaiak és társadalmiak.“ (169.) Ebben a jellemzésben szembeötlően megmutatkozik ez általános szükségszerű módszertani dichotómiája. Így bosszulja meg magát az az előfeltevés, amely az egyént biopszichikai struktúráként gondolja el, hiszen óhatatlanul fel kell tételeznie a másik oldalon egy vele szemben külsődleges, önállósult világot.

Igaztalanok lennének a szerzővel szemben, sőt helytelenül értelmeznénk egész gondolatmenetét, ha nem ismernénk el, hogy eljárása a maga módján logikus: ha a jelenkori szaktudományok megtalálták a biopszichikai struktúrában az egyént önmagában, a filozófia pedig a „létet“ önmagában, akkor a filozófiai antropológiának ehhez kell tartania magát. De mi a tényleges alapja e két felfedezésnek? Köztudott, éppen Marx volt az, aki felfedte, hogy a tőkés termelési mód, illetve a neki megfelelő létforma történelmileg életre hívta egyfelől az *egyént* önmagában, másfelől a *társadalmat* mint magában-való-létet. Csakhogy a marxi felfedezés nagysága éppen abból következik, hogy kimutatta ennek az elkülönülésnek és önállósulásnak történelmi jellegét, elidegenült lényegét. Ahhoz, hogy az ember mint *egyén* — a magában-való-lét értelmében — megszülethessen, létre kell jönnie — ugyanilyen értelemben — a *társadalomnak* mint objektív egyetemes viszonyrendszernek. Am ez a kettősség lényegében hamis konkrétság, hiszen egy és ugyanazon totalitás két mozzanatával van dolgunk, és nem külön adottsággal, illetve létsíkkal. Mihelyt nem a történelmileg konkrét *társadalmi egyénből*, azaz nem a társadalmi viszonyok összességének adott történelmi formájából indulunk ki, elkerülhetetlenül e hamis konkrétság foglyaivá válunk.

Ha az emberi lényeg nem más, mint a történelmileg kibontakozó totalitás, akkor *konkrétsága* mindenekelőtt *társadalmi formameghatározás*. Az antik Görögországban vagy Rómában az emberi minőség *meghatározója* a rabszolgatartói státus. A feudalizmusban a jobbágy nem személy, és nem is tagja a társadalomnak. A tőke életre hívta ugyan közvetlen létformaként a társadalmi egyént, de egyszersmind áruvá, dologgá degradálta. Mint ahogy a termékből mint meghatározott anyagi struktúrából nem lehet ez értéket levezetni, ugyanúgy az egyénnek mint biopszichikai struktúrának valójában semmi köze a tőkés, illetve a bér munkás kvalitáshoz. Nos, akkor emberi *vagy* nem-emberi viszonyokat hordoznak-e ezek a minőségek? Végképp is, amennyiben az emberi *vagy* nem-emberi lényegében hamis alternatívá, annyiban maga a társadalmi gyakorlat, amely minduntalan ebben az alternatívában találja magát, ugyancsak „hamis“, visszájára fordult valóság. Ha az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége, akkor a Tőke világában az emberi lényeg a Pénz, a Dolog mint önértékesítés summázza. Az elvont Dolgot kell a filozófiai antropológiának vállalóra fognia, hogy felfedje a megbomlott totalitás titkát, hogy megfeleljék emberi totalitássá alakításának követelményeit, módozatait. A marxizmus klasszikusainak kimeríthetetlen gazdagságú örökségét ebből a szempontból kell — a maga hitelességében — újratanulmányozni és rekonstruálni. Nem könnyű feladat, annál kevésbé, mivel a történelmi Jelen eredményeinek és igényeinek szintjén lehet csak elvégezni, de a vállalkozásnak vannak úttörői. Úgy véljük, a marxi filozófiai antropológia kimunkálásában nem lehet és nem szabad eltekinteni olyan jelentős eredményektől, mint a Lukács György-életmű, valamint tanítványainak a munkái; de nem szabad figyelmen kívül hagyni Adam Schaff, Karel Kosík munkáit, az olasz és a jugoszláv marxisták kutatásait, a francia marxistáknak a strukturalizmussal folytatott érdembeli vitáit, mindenekelőtt Lucien Sève munkásságát és még annyi másét.

Felmerül a kérdés: miért nem választotta C. I. Gulian inkább az egyén—közösség korrelációt az ember és lét viszonya helyett? A válasz egyértelmű, szerte az utóbbi összehasonlíthatatlanul általánosabb, s ennél fogva átfogóbb összefüggés, tehát a totalitáselv módszertani követelményének inkább eleget tesz. (173.) Csakhogy önmagában az általánosság *terjedelmi* dimenzió, márpedig a totalitás csak mint *tartalmi konkrétság* határozható meg, azaz mint *sajátos tárgy*. Azzal, hogy az általánost a totalitás meghatározó kritériumává emelte, a szerző a létnek óhatatlanul *heterogén* tartalmat kölcsönzött, hiszen ilyenformán természetzerűen beletartozik a szerves lét is, a szerves lét is, egyszóval „*minden*“, tartalmi különbség nélkül. Hiába adja hozzá ehhez az általánosságként posztulált léthez „az embert“, hogy így megkaphassa az egzisztenciális viszonyt, mivel az így nyert *összetettség*, mint globális egész, eleve nem lehet *sajátos tárgyi önmeghatározás*, mozgása nem *önfejlődés*.

Persze korántsem megalapozatlan C. I. Gulianak az az aggálya, hogy az egyén—közösség viszonyban a filozófiai antropológia sajátos horizontja leszűkülhet. Tegyük hozzá, ez a veszély egyenesen elkerülhetetlen, ha a közösséget már eleve mint *adottságot* fogjuk fel. A közelmúlt megrázóan tragikus történelmi tapasztalata tanúsítja, hogy a közösség — talán még inkább, mint az egyén — féltelmetes mítosszá növeszthető, és végsőkéig elidegenedett, emberellenes célokra használható fel.

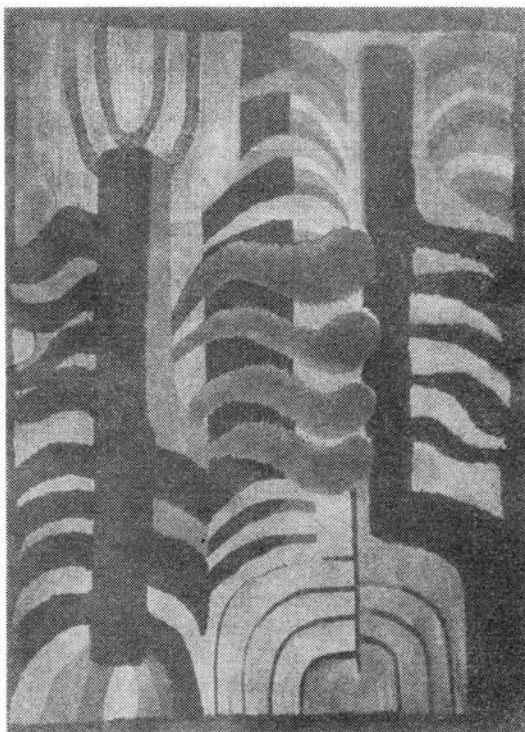
Abban az előfeltevésben, amelyet először *A német ideológia* fogalmazott meg, majd *A politikai gazdaságtan bírálatához* írott *Bevezetés* tovább konkretizált, a kiindulópont a sajátos emberi tevékenység, azaz ez önmagát céltudatosan termelő létforma. Hiszen végtére is, mi más lehetne az emberi cselekvés tárgya, ha nem éppen maga az ember mint totalitás? Ebben a sajátos tevékenységben, per definitionem, jelen van a *közösség* a maga kettős minőségében: egyfelől mint objektív társadalmi viszonyösszesség, azaz mint *tartalom*; másfelől mint célokat követő, értékeket teremtő egyének közössége, azaz mint szubjektív *forma*. A társadalomnak mint közösségnek ez a totalitáslényege határozza meg a tárgy mozgásának sajátos logikáját. Olyan sajátos determinizmus ez, amelyet csakis úgy lehet megérteni, ha a *tárgyasulás folyamatát* nem egyoldalúan az egyénnek, hanem a közösségnek mint a társadalmiság meghatározó formájának objektivációjaként is értelmezzük. Nos, ez az objektiváció történelmileg szükségszerű, objektív elidegenedés, amennyiben a természetileg adott közösségi formát valóban felbomlasztja, és helyébe a pénzt teszi meg a most már egyetemes dologi rendszerré táult társadalmiság közösségformájává.

C. I. Gulian logikájából adódóan az objektiváció, az elidegenedés, az eldologiasodás problematikája szükségképpen csupán másodrendű jelentőséget kaphat, nem csoda tehát, hogy elemzésére a szerző alig szán néhány bekezdést. Így nem is tudatosulhat benne, hogy midőn a személyről mint biopszichikai struktúráról és vele szemben a létről mint elvont általánosságról értekeznek, lényegében az elidegenedetségi szükségszerű tudatformáin belül gondolkodik, maga is az elidegenedetségi álláspontjáról próbálja megérteni a filozófiai antropológia problematikáját.

Szembeötölően megnyilvánul ennek az álláspontnak a visszas volta a „kettős determinizmus“ elvében, amelyet a szerző könyvének több helyén félreértetlenül megfogalmaz: „Az egyik determinizmus — írja — a biológiai, amely a pszichikus és értékstruktúrába, szükségletbe, dinamizmusba és célszerűségbe torkoll. A másik determinizmus társadalomtörténeti, azaz röviden szociológiai.“ (12.) A kettős általánosítás tehát menthetetlenül a kettős determinizmus homályos és felettébb ellentmondásos elvébe torkollott. Noha a szerző figyelmeztet arra, hogy a két determinációs szintet sem összekeverni, sem egymásból levezetni nem lehet és nem szabad, mégis ez a fajta kettősség akarva-akaratlan a redukcionizmus

felé taszítja a gondolkodást, már csak azért is, mivel magában hordozza a módszertani dualizmus elkerülhetetlen következetlenségeit, ellentmondásait. Ezt a vesztélyt csakis akkor lehet megelőzni, ha a tárgyból mint totalitásból indulunk ki, és annak mozgását, logikáját tulajdon lényegiségében találjuk meg.

Ha szokványos módon pusztán méltatni kívántuk volna C. I. Gulian könyvét, akkor mindenekelőtt azt az alapgondolatát emeltük volna ki, amely szerint a filozófiai antropológia „egyidejűleg elméleti és gyakorlati diszciplína“, és mint ilyennek célja „az ember megismerése oly módon, hogy szüntelenül szem előtt tartja befolyásolásának és átalakításának, modellálásának és nevelésének lehetőségét“. (8.) Humanista meggyőződése, amely munkájának úgyszólván minden sorából kicsendül, könyvének zárórészében, a szocializmussal nyíló távlatok elemzése kapcsán, fogalmazódik valóban filozófiai hitvallássá. De nemcsak hiszi és vallja a valóban emberi társadalom megteremtésének lehetőségét és szükségességét, hanem a filozófiai antropológia fő hivatásának éppen azt tekinti, hogy az emberi ember modelljét kidolgozza, és munkálkodjék annak gyakorlati valóra váltásán. Mindehhez azonban hozzá kell tennünk azt is, hogy a filozófiai antropológia csak akkor és annyiban léphet elő a társadalmi gyakorlat tényleges tudományává, ha és amennyiben önmegvalósítását az elidegenedettség, az eldologiasult világ forradalmi kritikájában találja meg. Az elidegenedettség gyakorlatából nincs és nem is lehet más kiút, mint a mítoszok, a bálványok, a látszathatalmak lerombolása. Korántsem egyértelműen hálás és konfliktusmentes feladat ez, annál kevésbé, mivel a szocializmus viszonyai között az illúziórombolás tulajdon gyakorlatunkkal, tudatunkkal, önmagunkkal való kritikai, fenntartás nélküli szembeesülést követel.



Kazinczy Magda: Erdő