



## Gondolatok a humanizmusról

1.1. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tanulságaként mint axiómát fogadjuk el, hogy egy jelenség megértéséhez nem elegendő annak történelmileg konkrét leírása. A nemzetgazdaságtan *módszerét* bírálva írja Marx: „A nemzetgazdaság a magántulajdon tényéből indul ki. Nem magyarázza meg nekünk ezt a tényt. A magántulajdon *anyagi* folyamatát, amelyet ez a valóságban végigcsinál, általános, elvont formulákba foglalja, amelyek azután neki *törvényekként* számítanak. Nem *ragadja meg fogalmilag* ezeket a törvényeket, azaz nem mutatja ki, miképpen származnak a magántulajdon lényegéből.“

1.2. A humanizmus történelmi formáinak leírása nem elegendő e jelenség megértéséhez. Fogalmilag megragadni e formákat: ez a feladat. A feladatot bonyolítja, hogy voltaképp a humanizmus reális és ideológiai formái között is különbséget kell tennünk, továbbá figyelembe kell venni azt, *ahogyan* a reális és ideológiai formákat tudomásul vették a kortársak és utódok, vagyis azt, hogy milyen képzetek alakultak ki ezekről.

- A) A nemzeti társadalomban humanizmusról beszélni nem lehet. Mindennek mértéke ugyanis a természet: a létfenntartásért folyó küzdelemben a célszerűség határozza meg a közösség magatartását, s ha a valóságról alkotott képzetek ezt megkövetelik, akkor a közösség kollektív anti-humanus. A *reális* humanizmus és a róla alkotott képzetek antagonisztikusak, kiegyenlítődéjük a vallási felfogásokban *irreálisan* megy végbe.
- B) A görög poliszban a hatalom gyakorlása határozza meg a humanizmus érvényesülését: a politikum dönti el a humánus alkalmazásának módját és mértékét. A társadalmi szféra — a politikumon keresztül — a partikuláris minden társadalmi megnyilvánulását ellenőrzi. A hatalom ugyan még nem sajátítja ki a társadalmat, de a közösség reális vagy vélt érdeke a társadalmi mező meghatározó tényezője. Az ideológia területén már a polisz-demokrácia fénykorában felfedezik az emberi partikularitást, de a társadalmi funkciók (a megismerés és a politikum) itt hát-

térbe szorulnak, gyakran a moralitással szembenálló tényezőknek minősülnek. Nincs szó tehát az *egyénről*; az egyén morális magatartását társadalmának mutatja be ez az ideológia, és helyettesíti vele a reálisan társadalmi funkciókat. A humánus ideológiai fordulat tehát hamis képzeteket terjeszt. A szofisták ideológiájáról van szó, akik szerint az ember — az általánosnak látott partikuláris — „minden dolognak mértéke; a létezők létének, a nem-létezők nem létének” (Protagorasz).

- C) A keresztény humanizmus az általános szférát Istennek biztosítja, az egyén humánus értékei csak az Istenhez való viszonyban léteznek. A kereszténység: magatartás („Jézus üzenete lényegében erkölcsi” — írja André Chédel *Vers l'universalité; Un itinéraire de l'humanisme contemporain* című munkájában. Editions H. Messeiller, Neuchâtel), amely szerint minden ember azzal válik társadalmi lényvé, hogy egyénileg jó. A partikularitásban közvetlenül jelen van az általános. A reformációban az általános (az Istennel azonosított általános emberi, vagyis a társadalmi) a partikuláris egyén átélésében irracionális közvetlenséget szerez.
- D) A reneszánsz humanizmus az ideológia szférájának mint a kiválasztottakat összekötő eszmei viszonynak az általánosítása. A partikuláris és a társadalmi találkozik, sőt, kivételes esetekben egybeesik. De ennek az egybeesésnek az óhaja, a vágy az alapja, és nem a realitás. A korapolgári fejlődés nyilván egyfajta reális talajt nyújt a világi elem emancipálódása számára, és ennek révén a humanista ideológia számára is. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy a hamis tudat önmagát egyetemességnek és igaznak higgye. (Ezzel kapcsolatban már Jakob Burckhardt is kénytelen válaszolni a reneszánszszal foglalkozó történészek érdekes és számunkra fontos vádjával: a humanizmus megsemmisítette az olasz valóságból fakadó és rendkívül pozitív eredményeket hozó firenzei fejlődést. Ez az 1300-as években kialakuló korapolgári irány demokratikus-plebejus ideológiát és intézményeket teremtett. Az 1400-as évektől kezdve viszont az antik hagyomány másolása valósággal megszünteti e kultúra önállóságát, sajátos intézményeit.)
- E) Végül, történelmi kronológia szerint, a polgári humanizmusról kell beszámolnunk. Itt nyilván a reális humanizmus az egyén (a partikuláris) szabadságának formájában megvalósul ugyan, de ennek nagy ára van: a társadalmi szféra ellenőrzéséről való lemondás. A polgári szabadság formájában megnyilvánuló humanizmus talaja tehát az általánosság (a társadalmi egész) funkcióinak kisajátítása a politikai hatalom által. A humanizmus mint ideológia tiltakozást fejez ki az egyéni és a társadalmi szétválasztása ellen.

1.3. A humanizmus fogalmát a különböző korokban a legkülönbözőbb tartalmakkal töltik fel, és e fogalomban több az érzelem, a vágy; mint az egzaktitás. Mégis, néhány következtetést megenged a történelmi vázlat: a) a humanizmus mint ideológia a válságkorszakokban került előtérbe, és azt jelzi, hogy az egyén élete valamilyen formában a partikularitás börtönébe kényszerült, vagyis a humanizmus ideológiájának elterjedése *hiányt* fejez ki. (Az antik polisz válságát a szofista gondolkodás, a császárkori Rómáét a keresztény humanizmus, a reneszánszét Erasmus és körének panasza a háború és a hatalom ellen, a polgári társadalomét — a marxizmus megjelenése, majd a humanizmusok geoközisztenciája századunkban.) b) A második következtetés módszertani: a humanizmus fogalmának megragadása lehetetlenné válik, ha ennek pusztán empirikus történelmi tartalmat tulajdonítunk.

1.4. De lássuk mégis, milyen képet nyújtanak az empirikus tartalmú meghatározások. (Empirikusnak nevezünk minden olyan meghatározást, amely közvetlenül rámutat tárgyra, és a tárgy kiválasztásának gesztusában nem kívánja a szubjektív reflexiót külön vizsgálat tárgyává tenni.)

## Első példa

Teilhard de Chardin írja: „Az ember jelen van a természetben; már e pusztán tény révén sajátos szövetet, különleges struktúrát is ad a kozmosznak; a két jellegzetességnek következménye pedig az, hogy tapasztalatunk mezején ő, az Ember alkotja a *Mindenség legjelentősebb és legértékesebb részét*“. Az ember *különleges* helyéből következők, hogy ő képviseli a Világegyetem haladását, tehát tevékenységét is ebben a perspektívában kell megszerveznie. „Kiteljesíteni az egyedeket, hogy ezáltal az együttesnek maximális hatóerőt adjunk: ime, ezt a kézenfekvő utat kell követnünk a működés végső sikere érdekében... A gondolkodó elemek sok-sok tevékenysége automatikusan jut el oda, hogy szoros működési egységet alkot: »emberi frontot«, mert csak így érheti el a fönnmaradáshoz szükséges kollektív szerveződési és kutatói eredményeket... Az élet anyagi szükségleteinek és lelki rokonságainak együttes hatására a mai Emberség kezd kinőni a személytelenségből, hogy valamiképp alakot öltjön, és dobogni kezdjen a szíve... Ha teljes egészében tekintjük az Emberi Energia megszervezését, azt látjuk, hogy olyan végső kialakulás felé irányul és hajt minket, ami minden egyes személyi elem fölött már *közös emberi* lelket fog megteremteni.“ (Pierre Teilhard de Chardin: *Az emberi energia. Ahogy lehet*. São Paulo, 1971. Magyarra fordította Rezek Román. Engedtessek itt megjegyezni, hogy a fordító világviszonylatban is az egyik legjobb Chardin-szakértő.)

Észrevehetjük, a tárgy empirikus megragadása egy utópikus-spekulatív mozzanattal egészül ki. Nemcsak azt írja le, hogy milyen az ember, hanem azzal, hogy *éppen ilyennek* érzékeli, azzal már általánosítja ezt a vonást anélkül, hogy ezt az általánosítást indokolná. Ez az általánosítás tehát nem reflektált, hanem egy spekulatív utópiának a kívánt irány — a *mai* szemléletből származó irány — szerinti beemelése az empirikus tartalomba. A „tényre“ való rámutatással *rendez* a tudat, majd ezt a rendezettséget kiterjeszti, s mint *kitüntetett* irányt veszi fel. A tárgy kiválasztásában indulat, illetve erkölcsi meggyőződés vezet: „ilyennek kell lennie“ a világnak ahhoz, hogy jó, az ember számára megfelelő világ legyen. A meghatározás (leírás) *absztrakt*, abban az értelemben, hogy az átformalizált világból indul ki, a realitást nem tudja magánvalósága szerint kezelni.

## Második példa

A fiatal Sartre a szabadság pszichológiai-empirikus meghatározásával a humanizmus lehetőségét is megszünteti, és az individuális humánnummal helyettesíti. Így ír *A lét és a semmiben*: „Az ember, minthogy szabadságra van ítélve, az egész világ súlyát vállal hordozza: felelős a világért és önmagáért mint létezési módért... Ebben az értelemben nyomasztó az önmagáért-létező felelőssége, minthogy általa *létezik* egy világ [...] büszke öntudattal kell vállalja, hogy ő a szerzője, hiszen a személyemet fenyegető legkellemetlenebb nehézségek és legsúlyosabb veszélyek is csak az én kivetítődésem által bírnak értelemmel... Különben is mindaz, ami megtörténik velem, az *enyém*; ezen mindenekelett azt kell érteni, hogy mint ember mindig annak magaslatán állok, ami történik velem, mert csak emberi lehet az, ami más emberek vagy önmaga által ér egy embert. A legsúlyosabb háborús szituációból a legszörnyűbb kínzások sem teremtenek embertelen álla-

potot: nincsen embertelen szituáció; csakis a félelem, a menekülés vagy mágikus gyakorlatok révén *dönthetem* el valamiről, hogy embertelen; e döntés azonban emberi, és teljes felelősséggel tartozom érte.“ (Lásd Tordai Zádor *Egzisztencia és valóság* című kötetében; részletek *A lét és a semmiből*. Budapest, 1967.)

Felfigyelünk arra, hogy a humanizmussal kapcsolatos problémák itt individuális korrelációt jelentenek a szabadság és az egyén között. A humanizmusnak önmagában semmiféle tartalma sincs, csupán az intencionált cselekvés egyszerű következményeként bukkan fel. Itt is rejtett spekulációval van dolgunk: az egyén választási kényszere mint egyetemes kényszer tételeződik („szabadságra vagyunk itélve“), és a döntés következményét ismét az egyén minősíti ilyennek vagy olyanak, humánusnak avagy antihumánusnak. Most már erről a minősítésről ismét eldönthetem, hogy milyen volt: humánus vagy antihumánus — és így végnélkül. Az oksági viszonyok uralma ellen tiltakozva Sartre a belső intencionáltság végtelen regresszusához jut. Ez, akár az előbbi példában, csak éppen fordított irányban, szintén rossz végtelen: nem magyarázza meg a jelenségek szükségszerűségét.

### Harmadik példa

A köznapi fogalomhasználatban a humanizmus közvetlenül empirikus, és konkrétságában ilyen banális tartalmakat fejez ki: „a humanizmus — emberieség“; „a humanizmus — emberközpontúság“; „a jó, tiszta, erkölcsös, haladó megtestesítése, a ráció diadala“; „emberszeretet, emberek iránti jószándék“; „gondoskodás“; „áramlat — ideológiában és művészetben —, amely a megfigyelés és elemzés középpontjába az embert helyezi“. (Részletek egy anketra adott válaszokból; az anketot egy egyetemi humanizmus-vita *előkészítéseképpen* szervezte a szerző 1972. március 18-án.)

E „meghatározásokból“ a jószándékon kívül semmi sem derül ki a humanizmusról, és ez a jószándék eleve feltételezi azt, amit meghatároznak: az emberbe vetett hitet.

Ilyen hitet áraszt az a leírás is, amelyet az Írók Országos Konferenciájára készült jelentés tartalmazott: „A mi világszemléletünk az ember, az ember tökéletesedésének lehetősége iránti mélységes bizalomban gyökerezik. Ez a magasrendű és nemes humanizmus jelenti számunkra a társadalmi eszményt.“

A leírás jellegzetessége, hogy az empirikus tartalom átadja helyét egy jelzőnek, amely képi eljárással helyettesíti a konkrétumot. Az ismétlés révén az axióma („a mi világszemléletünk“) a konkrét jegyeket sugalló pszichikai tartalmak („mélységes bizalom“) deduktív elve lesz, a konklúzió pedig a kiinduló axióma megismétlése — a perspektíva hozzáadásával.

### Negyedik példa

A filozófiai szakszótárak a humanizmus fogalmát többnyire egy praktikus-ideologikus tartalom kifejeződésének minősítik. A *Dictionnaire de la langue philosophique* (Presses Universitaires de France, 1962) így ír a humanizmusról: „Felfogás, amely szerint: 1° az ember a legfőbb érték, vagy abszolút értelemben (ateista humanizmus), vagy legalább a gyakorlat, a tapasztalat területén (a vallási, külö-

nösen a keresztény humanizmus), 2° továbbá a moralitás, amely a sajátosan emberi fejlesztésében áll [...], abban, hogy az embernek lehetősége legyen mindent megszerezni egy valóban emberi élethez.“

Az *Esztétikai kislexikon* (Budapest, 1969) etikai fogalomként (?) így határozza meg a humanizmust: „Olyan erkölcsi értékrendszer, világnézet s ennek megfelelő gyakorlati magatartás, amely önálló, immanens értéket tulajdonít az ember specifikusan emberi képességeinek, s az emberi egyéniség sokoldalú, harmonikus kibontakozását tekinti céljának.“ Ez a meghatározás — mint minden „absztrakt“ meghatározás — tautologikus: az „immanens érték“ (vagyis az, ami van) egybeesik a céllal (vagyis azzal, aminek lennie kell), az „emberi egyéniség harmonikus kibontakozásával“.

A *Philosophisches Wörterbuch* (VEB Leipzig, 1971) a gyakorlati feladatok megjelölésével úgy oldja meg a humanizmus meghatározását, hogy lemond minden elméleti meggondolásról, szemben például a *Mic dictionar filozofic* című 1969-es hazai kiadvánnyal, amely a címszót nem is ismeri. Idézzük a *Wörterbuchot*: „A szocialista humanizmus a legkövetkezetesebb humanizmus. Az osztálytársadalom történelmileg elavult és emberellenes. Az imperializmus megfosztja az emberiséget emberi perspektíváitól. [...] Ezért ma a humanizmus csak az imperialista erők elleni küzdelem révén igazolódik.“

2.1. Ha az empirikus meghatározások absztraktnak-spekulatívnak bizonyultak, akkor itt nyilván a fogalom tartalmának megragadásához más — megfelelő — eljárást, módszert kell keresnünk. A lehetséges meghatározás két negatív következményét már ismerjük: a meghatározás *nem lehet* empirikus, és *nem lehet* etikai, azaz nem tartalmazhatja azt, ami még nincs, vagyis az egyéni vagy kollektív szubjektum óhajait.

2.2. Egyetértünk Karel Kosík megállapításával: „A dolog fogalma egyben a dolog megértése, s a dolog megértése magában foglalja a dolog struktúrájának az ismeretét. A megismerés legsajátosabb jellemzője az egyes megkettőzése. A dialektika nem kívülről, kiegészítésképpen közelíti meg a megismerést, még csak nem is a megismerés egyik tulajdonsága, hanem maga a megismerés a dialektika egyik formája: a megismerés az egyes megkettőzése. A fogalom és az absztrakció a dialektikus gondolkodásban azt a módszert jelenti, amely megkettőzi az egyest, hogy szellemileg reprodukálhassa a dolog struktúráját, azaz megérthesse a dolgot. [...] A képzet és a fogalom, a látszat és a valóság világának, az emberiség mindennapos utilitáris gyakorlatának és az emberiség forradalmi gyakorlatának a megkülönböztetése, egyszóval »az egyes megkettőzése« az a mód, amelynek segítségével a gondolkodás eljut »magához a dologhoz.« (A *konkrét dialektikája*. Budapest, 1967.)

Fogalmilag megragadni: ez tehát a feladat. Mikor ragadjuk meg a dolgot (a tárgyat) fogalmilag? Ha a lényegét, azaz struktúráját ragadjuk meg. A struktúra megragadása: az *Egész* megragadása egy modellben, amely képes a struktúra önreprodukciójának törvényeit, azaz a struktúra alapvető funkcióit leírni.

2.3. A dolog (a meghatározás tárgya) most csak annyiban van, amennyiben funkciói vannak, vagyis amennyiben legalább két kölcsönös, egymásra reflexiós fogalom egyetlen modellben képes egy működő egészet létrehozni.

2.4. A reflexió tárgya tehát nem az ember, hanem a fogalom. Ebben az egyetlen vonatkozásban van igaza Louis Althusser-nek, amikor a humanizmus „fogalmát“ mint ideológiai fogalmat iktatja ki a marxizmus *elméletéből*. Önmagá-

ban — amint láttuk — ez a fogalom nem rendelkezik megragadható tárggyal, pontosabban: tárgya a jelenségre való empirikus rámutatás, vagyis a szubjektív reflexió: „Szigorú értelemben vett marxista elméletet csinálni, definiálni a marxizmus elméleti alapeit annyi, mint az elvont tárgyakon dolgozni, elvont tárgyakat definiálni [...] a szigorú értelemben vett elméletnek az a sajátossága, hogy formális-elvont tárgyra vagy tárgyakra vonatkozik, azaz nem valóságos-konkrét tárgyak konkrét ismeretét termeli, hanem olyan formális-elvont vagy szigorú értelemben vett elméleti tárgyak, fogalmak, viszonyok és elméleti fogalmi rendszerek ismeretét, amelyek azután nélkülözhetetlenek, és rendelkezésre is állnak ahhoz, hogy egy második mozzanatban a valóságos-konkrét tárgyakat megismerhessük.“ (Lásd L. Althusser: *Marx — az elmélet forradalma*. Budapest, 1968.)

2.5. Reflexiók fogalmakat tartalmazó modellünk spekulatív (axiomatikus) előfeltevésből indul ki. Ezt az előfeltevést az ember integritásába vetett hitként fogalmazhatjuk meg. Hasonló előfeltevés alapján elemzi Lukács György a realizmus fogalmát: „Sok idealista gondolkodó védte már azokat a humanista elveket, amelyeket Marx és Engels védtek; sok idealista gondolkodó harcolt a humanizmus nevében olyan politikai, társadalmi és erkölcsi irányzatok ellen, amelyek ellen Marx is hadakozott. De egyedül a materialista történelemszemlélet volt képes felismerni, hogy az emberi princípium igazi és komoly, legmélyebb megértése, az ember integritásának szétdarabolása és megcsonkítása, az ember degradációja és deformálása éppen a társadalom materiális, gazdasági szerkezetének szükség-szerű következménye. Az osztálytársadalmak munkamegosztása, falu és város, testi és szellemi munka éles elválása, az embernek az ember által való elnyomása és kizsákmányolása [...] materiális gazdasági folyamatok.“ (Lásd *Bevezetés a marxizmus esztétikájába*. Az *Adalékok az esztétika történetéhez* című kötetből. Budapest, 1953.)

3.1. Az ember integritásának megvalósítása: ez a cél. E cél megvalósításának feltételeit láttuk: a munkamegosztás megszüntetése elvileg lehetővé teszi az ember valamennyi képességének szabad kibontakozását. Ám a társadalmi mozgás éppen e feltétellel ellentétes irányt mutat: a szakosodás végletes formái alakulnak ki. Ez a reális folyamat kitermelte azt az ideológiát, amely *leleplezi* a folyamat ember-telen következményeit. Az *elidegenedés* fogalmában az elgépiesedés, a manipuláció elleni tiltakozás dominál.

3.2. Az elidegenedés tagadása az elvont szabadságfogalom révén történik. Eszerint a szabadság — a szükségszerűség felismerése. Legyen akár az elidegenedés szükségszerűségének felismerése. Másrészt a gyakorlat ideológiája a harc szükségességét hirdeti, vagy általában a szabadságért, vagy a szocialista társadalom építéséért.

3.3. Az elidegenedés és a szabadság: az objektív társadalmi viszonyok megnyilvánulása, az, *ahogyan* ezek a viszonyok az emberre hatnak. Ilyen értelemben az ember, Marx szavaival, a „társadalmi viszonyok összessége“. A *humanizmus* fogalma így összekapcsolódik az elidegenedés és a szabadság fogalmával, azzal, *ahogyan* a reális elidegenedés vagy a reális szabadság kialakítja az ember mozgásvidékét, a *társadalmi mezőt*. Itt és ebben a vonatkozásban vizsgálható a reális humanizmus helyzete. Másképp e fogalom csak csevegés tárgya lehet, de tudjuk, nincs szükség „nemes eszmékre“, siránkozásra az emberi sors mostoha volta miatt.

3.4. Napjainkban a humanizmusok pluralitása alakult ki. Beszélhetünk keresztény (vallásos), egzisztencialista, perszonalista és szocialista humanizmusról, de beszélhetünk az ifjúsági mozgalmak és a felszabadító háborúk humanizmusáról is.

- A) A humanizmus teoretikus formái: ideológiák.
- B) A szocialista humanizmus: állampolitika (intézményesített ideológia).
- C) A felszabadító háborúk és az ifjúsági mozgalmak humanizmusa: a cselekvés sajátos módja, amelyben az ideológiát a cselekvés korlátai, akadályai, az ellenállás mikéntje határozza meg.

3.5. Az elidegenedés *ténye* eszménnyé változtatja a humanizmust. Mint eszmény a humanizmus *utópia*. Ám éppen ezért a manipuláció eszköze lehet. A történelem azt bizonyítja, hogy még emberellenes gyakorlatok is a humanizmus ideológiájával igazolták magukat. Ezért az emberbe (lehetőségeibe) vetett hitet egybe kell vetni a realitással, és azt vizsgálni, hogy milyen a viszony az ideológia és a reális között.

3.6. A humanizmusok immanens vizsgálatában döntő módszertani szempont az, hogy mit tekintenek ezek a *szabadság forrásának*. Ha ugyanis a humanizmus *mindig* tiltakozás, akkor azt kell vizsgálni, hogy milyen eszmék nevében történik a tiltakozás, avagy milyen objektív helyzet (konkrét emberellenes viszonyok) a tiltakozás tárgyai.

3.7. Úgy tűnik, hogy e *módszertani szempont* alapján jelenleg a humanizmusok következő válfajai különböztethetők meg:

- A) *Utópisztikus humanizmus*. A reálisan létező emberellenes tendenciák ilyen vagy olyan felismerését összekapcsolja egy olyan megoldással, amely a reális szituáción nem változtat ugyan, de az egyedi embernek módot nyújt e helyzet elviselésére.
- B) *Valóságtükröző humanizmus*. Fő funkciója a leleplezés és a tiltakozás, de az elidegenedést egyetemes történelmi állapotnak látja, tehát nem kísérli meg a megoldás módjának kidolgozását.
- C) *Apologetikus humanizmus*. A hatalom a kisajátított társadalmi szférát a reális humanizmus megtestesítőjének minősíti, és a tömegeket teszi felelőssé a társadalminak tekintett feladatok, vagyis a szabadság megvalósításáért.
- D) *Perspektivikus humanizmus*. A reális vagy vélt tendenciák megfogalmazása, az emberellenes tendenciák leleplezése, kísérlet és törekvés a reális humanizmus feltételeinek megfogalmazására és megragadására.

4.1. Ha a humanizmus fogalmát önmagában értelmezhetetlennek tartjuk, olyan fogalomnak, amely csak a társadalmi mező megnyilvánulásaként fogható fel, akkor most a társadalmi mező fogalmát kell megragadnunk az emberre való vonatkozásában, előfeltevéssünkre, az ember integritására való vonatkozásában.

4.2. Az ember — általában véve — elvileg akkor rendelkezik integritással, ha egyéni (partikuláris) lehetőségei és érdekei, valamint a társadalom érdekei egybeesnek mind a partikulárisban, mind a társadalomban.

4.3. Az eddig megtett emberi útra visszatekintve hiszünk abban, hogy az emberiségnek jövője van; ebben a hitben találkozhatnak a különböző humanista ideológiák. Probléma marad azonban, hogy mit jelent egy ilyen kifejezés: az emberiség jövője. Nem elég azt mondani: hiszünk az emberiség jövőjében, nagyon pontosan kell tudni, hogy a jövő — eszmény, utópia, hogy még nem létezik. A reális tendenciákat kell továbbgondolni, megvizsgálni azt, hogy mihez kapcsoljuk az emberbe vetett hitet.

Felvettük a szabadság fogalmát, és most a világtörténelmet mint a szabadság megvalósításának, illetve megvalósíthatóságának útját látjuk. E világtörténelmi úton elszakadt egymástól az egyéni és a közösségi szféra. A szakadást a kapitalizmus következetesen végigvitte, szakadékká mélyítette, szentesítette politikailag és jogilag is.

Az egyén önmagában — amennyiben cselekvésében nem érinti intézményesen (közösségbe tömörülve egy ideológia alapján) a hatalom kisajátította társadalmi szférát — az atom minden szabadságával rendelkezik. A hatalom, ha jogilag (és persze politikailag) biztosítja az egyéni szabadságot, szintén szabadon rendelkezik a társadalom általános funkciója fölött. A partikularitás elidegenedett szabadsága ez, és a társadalmiság elidegenedett szabadsága ez. A reális szabadság kritériuma: a két szféra egyesítése.

Ha tehát a humanizmus problémáját fogalmilag kívánjuk megközelíteni, egy új fogalmi struktúrába kell helyezkednünk. Ebben a következő pólusok adottak: egyrészt a partikuláris érdek, a személyiség lehetőségeinek megvalósítása; másrészt a közösség, a társadalmiság, a citoyen-szféra. A kettő között vagy szabadság van, ami lehetővé teszi a szférák egyesülését, vagy pedig elidegenedés van, ami távol tartja őket egymástól. De amennyiben elidegenedés is van, annyiban a szabadság már elidegenített szabadság. Tehát: vagy-vagy. Egyetlen lehetőség van a humánusnak mondható társadalom megvalósulására, ez a lehetőség a partikuláris és társadalmi szféra egyesítése, a társadalmi mező szabadságának talaján. A humanizmus: harc az elidegenedés ellen, az elidegenedés minden változata ellen, harc azért, hogy a két szféra találkozhasson.

A jövő pedig — eszmény. De eszmény és realitás viszonyában nincs szó két egyenrangú tag viszonyáról; döntő jelentősége a reálisnak van. A reálisból kell kiindulni, a reálist elemezni, hiszen ebben vívjuk meg harcainkat, és e harcban közelíthetünk az eszményi felé. Nincs szó két egyenrangú tag dialektikájáról, hanem a reális dialektikájáról, amely kitermeli, „kigyöngyözi“ magából az eszményt, saját hiányainak felismerése révén. Az eszményt a reálisban létező örök hozzák létre, e tény felismerése a reális humanizmusért folytatott harc feltétele.