

A determinizmuselmélet — válaszúton

A társadalmi determinizmus kifejezés csupán az utóbbi években lett honosá a hazai társadalomfilozófiai, társadalomelméleti szakmunkákban. Korábban a „társadalmi” jelző nemcsak hogy fölöslegesnek számított, de éppenséggel zavarkeltő lett volna, miután a hagyományos értelmezés szerint a determinizmus a természet és társadalom felszíni különbözőségében magát az azonosságot hordozta, testesítette meg. Tudatosan vagy spontánul, de még napjainkban is tartja magát az a hagyományos szemlélet, amely a determinizmusban mindenekelőtt az úgynevezett külső természet és az emberi létforma közös nevezőjét tiszteli és félti, olyannyira, hogy ebben a tekintetben nem enged meg semmiféle különbségtételt a kettő között. Ráadásul ez a nézet a determinizmus funkciójának ilyen értelmezéséhez a klasszikusok szövegeiben keres és talál támogatást, jelesen abban a közismert engelsi passzusban, amely a természet és a társadalom közti minőségi eltérés látszólagos voltát éppen a véletlen felszín mögött működő törvények közös lényegének felmutatása révén bizonyítja.

Mondanunk sem kell, a determinizmusértelmezésnek ez a sajátos, ontologizáló funkciója, amely a természettudomány — mindenekelőtt a fizikai tudományok — ismeretelméleti objektivitását sugallta modellként a társadalmi-emberi gyakorlat tárgyiságának azonosításához, döntően kihatott a materialista társadalomfelfogás egészére. Az eredmény ma már nyilvánvaló: a társadalmi mozgás materialista magyarázata a metafizikai materializmus szintjére csúszott vissza. Továbbra is kérdés marad azonban, hol és hogyan kell elkezdni ennek a káros örökségnek a leküzdését?

Ha pusztán a kérdéses út kikísérletezésének tekintjük is, Radu Florian legújabb munkája, az *Introducere în teoria marxistă a determinismului social* (București, 1979), mindenekelőtt átfogó jellege, de talán még inkább teljességre törő elméleti alapvetése folytán bizonyos értelemben mérföldkő a hazai marxista társadalomfilozófiai szakirodalomban. Már csak azért is, mivel a *Sensul istoriei* és a *Reflecții asupra filozofiei marxiste* gondolati fonalát folytató és kiteljesítő legújabb művében a szerző — noha óvatos szerénységgel csak propedeutikát ígér a társadalmi determinizmus elméletéhez — valójában arra vállalkozik, hogy alapjaiban újra- és a legmesszebbmenően végiggondolja a marxista materialista társadalomfelfogást. Az újragondolás dimenzióira mi sem jellemzőbb, mint éppen az a tény, hogy Radu Florian a társadalmi determinizmus elméleti rekonstrukciója érdekében magához a marxista társadalomfogalomhoz nyúl vissza, hogy abban fellelje és felmutassa a globális determinizmusértelmezés logikai premisszáit. (175—259.) Véleményeszerint ugyanis a dogmatizmus sekélyes, egyoldalú, a társadalmi mozgást külön meghatározó és külön meghatározott elemekre, aktív okhatásokra és passzív következményekre bontó szemléletének egyik fő forrása éppen a társadalom, illetve a determinizmus globális jellegének elsikkasztásában, pontosabban eltorzult értelmezésében keresendő. Minthogy a globális kifejezéshez társuló magyar jelentés akár félrevezethető is lehet, nem árt nyomban hozzátenni, hogy a szerző értelmezésében a globális determinizmus alapja a társadalmi egész célszerű önreprodukcója.

A társadalomnak mint önteremtő sajátos komplexumnak a tétele a szerző egész gondolatmenetének valóságos alfája és ómegája. Meghózzá olyannyira, hogy e tétel nevében és érdekében a klasszikus szövegek összehasonlító újratanulmányozására vállalkozik, azzal a bevallott céllal, hogy azokból a társadalomnak mint önmagát termelő és újratermelő szerves egésznek a gondolatát az eredeti, a hiteles marxista determinizmuskoncepció elméleti és módszertani alapvetéseként rekonstruálhassa. Csakhogy mindezzel még vajmi keveset mondtunk, ha nem tesszük mindjárt hozzá, hogy az eredeti, hiteles marxista mondanivaló megidézésével a szerzőnek nem egyszerűen a történelmi materializmusról kialakított szokványos kép pontosítása, illetve árnyalása a célja, hanem a hosszú évtizedek során beidegződött, hagyományos megközelítési módoknak a megkérdőjelezése, mondhatnánk, egyenesen a felforgatása. Hiszen Radu Florian a társadalmi alakulatnak a tudományos marxista módszer legfőbb, úgyszólván elvi kritériumává kikiáltott kategóriájával szemben a társadalom általános — és mint ilyen, elvont — fogalmát kívánja rehabilitálni.

Amennyire mehökkentőnek tűnhet első szempillantásra a jelzett álláspont, legalább annyira jogosnak, indokoltnak fogjuk találni, mielőtt meggondoljuk, hogy

a történelmi materializmus olyan alapkategóriái, mint a termelőerők, termelési viszonyok, termelési mód, társadalmi lét, társadalmi tudat, alap és felépítmény stb., maguk is végeredményben egy általános társadalomértelmezést hordoznak. Az az igény, hogy a szóban forgó fogalmakból alkossák meg a logikai konkrétság szintjét kifejező társadalmi alakulat kategóriáját, már csak azért is felemásnak bizonyult, mind elméleti, mind módszertani szempontból, mivel az elvont formával kívánta behelyettesíteni a meghatározott, konkrét tartalmat. Ráadásul a termelőerő, termelési viszonyok, alap, felépítmény stb. fogalmak az általános egészet a maga eleven dialektikus mozgásában ragadják meg, bontják mozzanataira és rögzítik, s ennélfogva tényleges tartalmuk, funkciójuk megértése eleve feltételezi a totalitáskonceptiót. Mindezeket túl azonban a szerző legnyomósabb érve a társadalmi alakulat kategóriájának elvetése és a társadalom általános fogalmával való helyettesítése mellett éppen az, hogy ezen az általános szinten lehet — és kell — a létforma meghatározóan emberi sajátosságainak megfelelő elméleti és módszertani érvényt biztosítani.

A társadalom formameghatározottságán felülemelkedő általánosítás igénye persze korántsem áll történelmi előzmény nélkül, hiszen olyan kivételes fajsúlyú példára hivatkozhat (és hivatkozik is, még ha nem is közvetlenül ebben az összefüggésben), mint Lukács György nagyszabású kísérlete a társadalmi lét ontológiájának átfogó kimunkálására. Amíg azonban Lukácsnál a kérdéssel felvetés elvont-általános szintje, igénye szükségszerűen magából a társadalomontológiai alapállásból fakad, — és mint kiindulópont nem zárja ki eleve, legfeljebb időlegesen elodázza a formameghatározás problémáját —, addig Radu Floriannál, miután a társadalmi determinizmus elméletének újragondolására tesz kísérletet, a formameghatározástól való elvonatkoztatás, azaz az általános-elvont szint tételezése, elvileg más jelentést, értelmet kap. A determinizmuselmélet kontextusában ugyanis már nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a társadalom a maga legáltalánosabb mivoltában — szintjén — tárhatja fel a maga sajátos lényegét. Többé már nem elegendő a „miként-lét” — tételezése, posztulálása, hiszen a vizsgálódás éppen a meghatározottságra, tehát a „miértre” irányul. A társadalom lételméleti megalapozását célkitűző próbálkozás ideig-óráig eltekinthet a társadalomnak mint sajátos létmódnak és e létmód történelmi „formájának” a megkülönböztetésétől. De hogyan tehetné ugyanezt a társadalmi determinizmus elméletének kifejtését célzó vállalkozás? Való igaz, a társadalmiság mint sajátos létmód és annak történelmi formája közti történelmi elkülönülés, ellentété hasadás csupán a polgári rendszerben válik teljessé. Am ha a determinizmuselmélet nem éppen ezt a megkettőződés lehetőségét hordozó kettősséget teszi meg kiindulópontjának, akkor egyszerűen nem tud mit kezdeni sem a megkettőződés folyamatával, sem magával az ellentéttel, sem pedig azzal a történelmi mutációval, amely az ellentét meghaladását készíti elő.

Radu Florian okfejtésében több-kevesebb tudatossággal helyet kap a kettősség szempontja, csak éppen sajátos formában.

Mindekelőtt az a körülmény, hogy számára a társadalom „szubjektum-mivolta” valóságos elvi sarkétel, azt eredményezi, hogy elemzése mindvégig a társadalmi mozgás alanyi és tárgyi kettősségének hipotézisére épül. Ezért talán nem egészen megalapozott Jánosi János kritikájának (*Era socialistă*, 1979. 12.) az a kifogása, amely a társadalomnak mint objektumnak az értelmezését hiányolja. Sokkal inkább az alanyi és tárgyi mivolt kölcsönviszonyát kellene számon kérni a szerzőtől, annál is inkább, mivel az éppen a sajátos létmód és annak történelmi formája kettősségének a kérdését ugratja ki.

Ugyanígy a kettősség tudatosítása a másik összefüggésben is megreked a félúton, amennyiben a szerző a gazdaság elsődleges, meghatározó szerepéről szóló tételnek a globális determinizmuselméletbe való beleillesztésében keresi és találja meg a hiteles marxi koncepció dogmatizmusmentes, korszerű értelmezésének nyitját. Kár, hogy a szerző éppen a marxi elméletnek ezen az archimedesi pontján — itt, ahol a dogmatizmus ugyancsak otthon érzi magát — megtorpan a marxi determinizmuselmélet vulgarizálásmentes, alkotó igényű újragondolásában, és kétségtelenül új irányt nyitó, sokat ígérő próbálkozását végül is felemás megoldással zárja. A vállalkozás óriási felelőssége aligha vitatható. Maga a szerző, talán inkább, mint bárki más, tisztában van azzal, hogy a gazdaság meghatározó jellegének tételén áll vagy bukik az egész marxi társadalom-, illetve determinizmuselmélet. Számára nyilván az e tételhez való feltétlen ragaszkodás perdöntő horderejű, elvi kérdés. Ennek az álláspontnak a nevében való töretlen kiállása azonban, sajnos, pusztán elvi jellegű, anélkül hogy egyszerűsített módszertanilag is következetesen végiggondolt, indokolt, megalapozott lenne. Ezért lesz aztán a globális determinizmus elmélete és a gazdaság elsődleges, meghatározó szerepét valló tétel viszonyából — a sajátos létmód és a meghatározott történelmi forma kettősségé-

nek kifejezője helyett — az elvi követelmény és a módszertani megoldás felemáságának a hordozója. Persze kívülállóként könnyű a szerzőt következetlenségben elmarasztalni. Mihelyt belülről gondoljuk végig álláspontját, be kell látnunk, hogy az egyoldalú dogmatikus szemlélet meghaladására hivatott globális determinizmus-elmélet és a gazdaság elsődlegességét valló alapvető marxi tétel összeegyeztetése éppen azt a határt fémjelzi, ameddig, tulajdon premisszáiból kiindulva, a szerző egyáltalán eljuthatott. Ez az a pont ugyanis, amelyen módszertanilag egyszerűen lehetetlen túllépni, mivel ott a módszer kérdése menthetetlenül elvi alternatívába fordul át: vagy a gazdaság elsődlegességének az ökonomiai determinizmusig vitt tétele, vagy a meghatározottság eklektikus felfogása oly módon, hogy a globális jelleg nevében a gazdaságot, a politikát, a kultúrát, a tudományt, az ideológiát megannyi egymástól független, önálló és egyenértékű hatótényezővé nevezzük ki. Hogy Radu Floriannak e két, egymást kölcsönösen kizáró véglét között olyan, módszer-tanilag viszonylag semleges zónát sikerült találnia, amelynek határain belül a menthetetlen alternatíva — ha csak feltételesen is, de — végeredményben kompenzációs viszony jelleget hordoz, nos ez a szerző ama sajátos, a társadalmi forma-meghatározást mint eleve adottságot elutasító álláspontjának köszönhető, amely a társadalmat cselekvő, önteremtő egészként posztulálja.

Olyan logikai „odisszeát” kellett tehát a szerző gondolatmenetének elemzése során végigjárnunk, amelynek a végén ismét csak szemtől szembe találjuk magunkat elméleti-módszertani premisszáival. Csakhogy ezúttal már másként tehetjük fel a kérdést: vajon a társadalom önmeghatározó voltáról és történelmi meghatározottságáról szóló tétel kizárja-e kölcsönösen egymást egy és ugyanazon premissza keretében? Vajon az önmeghatározás mint a sajátos létmód megkülönböztető működése, önnylvánítása nem hordozza-e magában az önmeghatározó tevékenység történelmi formáját, vagyis korlátait? Radu Florian a társadalmi egész mint önreproduktíót, tehát önmeghatározást a természettel folytatott anyagcsere folyamatában ragadja meg. Már itt kiderül, hogy az elvonatkoztatás mégiscsak a hagyományos erővonalakon halad, amennyiben már eleve posztulálja „természeti” és társadalmi elkülönültségét. Holott ahhoz, hogy a dogmatizmusból kilábalhassunk, mindenekelőtt magát ezt a dichotómiát kell gyökeresen felülvizsgáljunk. Az eredeti marxi megközelítésben nemcsak hogy hiányzik ennek a dichotómiának a tételezése, de az éppenséggel ember és természet azonosságát teszi meg kiindulópontul: „Az ember a természetből él — olvassuk a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* —; ez azt jelenti: a természet az ő teste, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon. Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert az ember a természet része.” Ha az ember kapcsolata a természettel valójában a természetnek önmagára való vonatkozása, akkor ez a vonatkozás egyszersmind az embernek emberhez való társadalmi viszonya is. Ebből továbbá az következik, hogy természet és társadalom dichotómiája a társadalmi antagonizmus sajátos vetülete. Mármost mindezt fogalmilag csakis annyiban lehet megragadni, amennyiben a társadalom globális felfogása, azaz a társadalomnak mint öntermelő egésznek az értelmezése, a természet önmagára való vonatkozását szerves, belső összefüggésként, egyszóval a sajátos létmód tartalmi és formai viszonyaként azonosítja. Nos, szerintünk éppen ez a viszony a determinizmus kulcskérdése, hiszen az éppen az önmeghatározás történelmileg feltételezett, időzített és konkretizált gyakorlati tartalmára világít rá. A társadalmi alakulat kategóriája is csak akkor kaphat tudományosan konkrét jelentést, ha természet és társadalom, azaz emberi létezés és társadalmi létforma megkettőződésének történelmi típusát ismertük fel benne. Ebben az értelemben e kategória fogalmi általánosításának a szintje valóban a különös forma, de a történelmiség meghatározott kontextusában különös, amennyiben az ember nembeli fejlődése egész — Marx által előtörténetnek nevezett — korszakának különös meghatározottságát általánosítja. Erre vall szerintünk az a tény, hogy Marx a társadalmi alakulat kategóriájának jellemzők kizárólag az ázsiai, antik, feudális és a polgári formát említi. Mindez arra a megfontolásra jogosít fel, hogy a forma jelentése elválaszthatatlan a társadalmi antagonizmus lététől, annak meghatározó szerepétől. Más szóval itt a formáció kifejezés a társadalmi meghatározottságot mint külsőlegesen adott, spontán, emberidegen formát hivatott nyugtázni. A polgári rend kétségkívül bizonyos értelemben kivételt képvisel ebben a sorrendben, és erre maga Marx hívja fel a figyelmet, amikor a társadalmi totalitás fejlődéstörténetének vizsgálatában két fő típust különböztet meg: a tőkés termelést megelőző formák típusát és a polgári formát.

A polgári rend a társadalmi antagonizmus utolsó formája — fogalmazza meg Marx alapvető következtetését *A politikai gazdaságtan bírálatához* írott *Előszó*jában, ami megítélésünk szerint azt jelenti, hogy az emberi tevékenységnek mint tárgyi-

ságnak és szubjektivitásnak, mint természeti meghatározottságnak és társadalmi meghatározottságnak, mint egyéni létezésnek és társadalmi létezésnek az ellentéte a maga különös formamozgásában eljutott a végkifejletig. Most már magának a formának mint külsődleges meghatározottságnak, ember-, tehát természetidegen hatalomnak a megszüntetése, meghaladása jelenti a sajátos létmód fennmaradásának, önyilvánításának meghatározó feltételét.

Mindezt már csak azért is el kellett mondani, mivel Radu Florian szerint a marxi kategóriák világos, egyértelmű tisztázása, jelentéstartalmuk szabatos, szigorúan tudományos körülírása, az eredeti jelentérendszerben elfoglalt helyük és szerepük teljes jogú visszaállítása a dogmatizmus végleges leküzdésének kulcskérdése. Kérdés azonban, milyen kritériumok alapján lehet és kell ezt, a már mások által is kitűzött feladatot elvégezni. Maga a szerző, miközben elutasítja mind az újraolvasás Althusser-féle, a „hallgatási zónák” fehér foltjainak felderítését és értelmezését célzó, strukturalista modelljét, mind pedig a marxi fogalmaknak a Max Weber-i ideáltípusok értelmében való kezelését (lásd a könyv I. fejezetét), a szövegegyeztetés átfogó és kritikailag egybevető összehasonlításnál jobb módszert nem tud ajánlani. Márpedig azok a változó, jószerével eltérő, helyenként egyes-nesen ellentétes előjelű jelentések, tartalmak, amelyeket búvárkodásainak eredményeként felszínre hoz, és bőséggel az olvasó elé tár, nem egyszerűen az eltérő szövegösszefüggéseknek tulajdoníthatók, még csak nem is olyan természetű jelenségek, amelyeket hagyományos epistemológiai álláspontokról tisztázni lehetne. Legálábbis abban az értelemben nem olyanok, hogy a klasszikusoknak a valóság alkonyatát leromboló dialektikájában a fogalmak a totalitás konkrétságának, tehát a történelmi meghatározottságnak a követelményei szerint kapják meg tényleges jelentésüket. Ennélfogva sokkal inkább azt kellene megvizsgálni, mennyiben és milyen valóságos dialektikára utalnak a kérdéses fogalomtartalmi eltérések, jelentésbeli változások. Marx a konkrét fogalmi dialektika modelljét — miként arra Lukács György már a *Történelem és osztálytudatban* felhívta a figyelmet — a termelésnek totalitásként, azaz a termelésnek és fogyasztásnak, elosztásnak és cserének különös, kölcsönösen ellentétes mozzanatait szerves egységeként való elemzésében adta meg. A marxi értelmezésben tehát a termelés fogalma kettős jelentést hordoz: egyfelől jelenti magát a közvetlen anyagi termelő folyamatot, másfelől pedig a maga különös mozzanatait átfogó, meghatározó totalitást. Mennyivel termékenyebbnek bizonyult volna Radu Florian okfejtése, ha például a globális determinizmus gondolatát a marxi totalitásmoделl szellemében fogja fel és bontja ki, hiszen akkor nem kényszerült volna a globális meghatározottság és a gazdaság meghatározó szerepéről szóló tétel egyeztetésére. Ellenkezőleg, a vizsgálódás a gazdaság dialektikus totalitásjelentésére összpontosult volna, annak a módfelett izgalmas kérdésnek a boncolgatására, hogy a különböző történelmi alakulatokban mennyiben és miképpen jut érvényre a gazdaság totalitás-mivolta, tehát átfogó, meghatározó szerepe az osztályszerkezet, a politika, a kultúra determinációs szintjeiben mint a totalitás különös, a közvetlen gazdaságtól eltérő, azzal ellentétes formáiban.

Radu Florian a maga módján maradéktalanul végigviszi a globális determinizmus tételét eladdig, hogy a lét elsődlegességének és a tudat másodlagosságának hagyományos képletével szemben a meghatározódás folyamatában mindenütt lét és tudat, anyagi és szellemi szétválaszthatatlan egységét kutatja és mutatja fel. (Lásd a könyv III. és IV. fejezetét.) Ezúttal sem szorítkozik tehát pusztán a lukácsi téma variálására, hiszen a tudat ontológiai státusán túl voltaképpen azt kívánja bizonyítani, hogy a tudat a determináció kiiktathatatlan mozzanata, összetevője. Csak-hogy a tudat fogalma ebben a tisztességét visszaállítani hivatott „filozófiai megkövetésben” olyan ellentmondásos tartalmakat sejt, amelyek igazán érdemessé tették volna arra, hogy alapos bonctani vizsgálatnak vetessen alá. Ezúttal azonban a hát álláspontja ugyancsak kiugratja a kérdést: mit kell érteni a léttel azonthatat-szerző nem érzi szükségét, a maga szabta módszertani elv alkalmazásának, pedig lan egységét alkotó, de attól mégis megkülönböztetésre jogosult, a léttel — az „anyagival” — „szemben” valami „más” képviselő tudaton? Vajon ha a tudat a vizsgált sajátos létmód meghatározó attribútuma, szükséges-e, és ha igen, mi okból és milyen értelemben fogalmilag megkettőzni ezt a valóságot? Az utóbbi kérdésre kínálkozó közvetlen válasz, persze, nagyon is kéznél van, hiszen *A német ideológiából* jól tudjuk, hogy az anyagi és szellemi termelés elkülönülésével maga ez a valóság kettőzi meg önmagát, és a léttől elszakadó, azzal szemben önállósuló tudat ettől fogva azt képzei, hogy ő valami más, mint a gyakorlat, azaz a valóság társadalmi lét tudata. A válasz oly sok fejtőrést okozó része tulajdonképpen ott kezdődik, ahol a kettéválás társadalomgyakorlati formájára, a megkettőződésen belüli lét és tudat viszonyára kérdezzünk rá. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy ez

a kettéhasadás, illetve megkettőződés csakis olyan társadalmi gyakorlat formájában lehetséges, amely sajátos belső mechanizmusát tekintve nem más, mint egy meghatározott társadalmi tárgy-tudat termelése az anyagi termelés síkján, és egy társadalmi szubjektum-lét termelése az önmeghatározás tudata gyanánt, a szellemi produkció síkján. A determinizmusértelmezésnek ezért — szerintünk — mindennek-előtt azt kell tudomásul vennie, amit a dogmatizmus egyszerűen képtelen volt felfogni, hogy tudniillik lét és tudat filozófiai viszonya mögött valóságos megkettőződöttség, sajátos társadalomgyakorlati meghasonlottság rejtőzik. Ha tehát így teszünk fel a kérdést: a lét határozza-e meg a tudatot, vagy a tudat-e a létet? — akkor a Marx előtti filozófia szintjén, fogalmaiban és alternatívájában gondolkodunk. Nos, ezt az alternatívát nyilván úgy is el lehet kerülni — persze csak ideig-óráig —, hogy eleve posztuláljuk lét és tudat, anyagi és szellemi egységét. Félő azonban, hogy ez a megoldás túlságosan olcsó ahhoz, hogy rá ne fizessünk. Méghozzá legalábbis kétszeresen. Egyfelől azért, mivel ez a tétel eleve olyan dualista szemléletet hordoz, amely menthetetlenül eltorzítja annak a marxi igazságnak az értelmét, miszerint a tudat az a társadalmilag meghatározott forma, amelyben a viszonyok az ember számára objektíve, tehát valóságosan léteznek. Másfelől a lét és tudat, anyagi és szellemi egységét posztuláló tétel óhatatlanul kizárja a spontán társadalmi lét és a vele szemben önállósult tudat sajátos ellentétében mozgó társadalmi folyamat megértését. Ha az egymástól elszigetelt árutermelők a társadalmi munka arányában cserélik ki egymás közt áruikat, anélkül hogy ezt tudnák, akkor ez éppen azért van így, mert „társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza”. Itt közvetlenül tetten érhető az ideológikumnak az a kettős formája, amely a determináció folyamatában jelenvaló megkettőződöttség sajátos kifejeződése: a cselekvés szubjektíve nem tudatos önszabályozása egyfelől, és a cselekvés objektíve illuzórikus önmeghatározása másfelől. Ez is, az is ideologikus, csak éppen eltérő módon, más-más értelemben. Az előbbi éppen azért, mivel spontán, az utóbbi éppenséggel, mert tudatos. A szerző, aki egyébiránt aránylag hosszasan elidőz az ideológia sokértelműségénél, de főleg „hamis tudat” jelentésénél, sajátos szerepénél (300—335.), nem figyel fel annak Janus-arcára. Holott éppen ebben az irányban kellene a problémát tovább feszegetni, különösen azok után, hogy Althusser az ideológiát a valóságos gyakorlat szükségszerű közegeként azonosította. A francia filozófus a történelmi materializmus alapjainak episztemológiai újragondolását odáig vitte, ahonnan továbblépni már aligha lehetne, legfeljebb visszalépni. Mint köztudott, végkövetkeztetése abban a gondolatban summázódik, hogy más a megismerés, és más az ideológia, más az elmélet (a tudomány), és más a valóságos gyakorlat. Amikor Radu Florian a fogalmilag elkülönített lét és tudat, anyagi és szellemi egységét teszi meg elméleti és módszertani alaptétellé, valójában visszafelé indul az Althusser végigjárta hagyományos episztemológiai úton. Pedig ez olyan logikai dilemmát hordoz, amelyből nincs elméleti kiút. Mi bizonyíthatná csattanósságban, hogy az ellentétes irány is az Althusser-féle gyakorlatértelmezésbe torkollik, mint éppen a szerzőnek a társadalmi determinizmus jellegére vonatkozó általános jellemzése? A társadalmi determinizmust — hangsúlyozza a szerző — nem az egyének hozzájárulása létre, hanem ellenkezőleg, az közömbös azok létével szemben. Lefolyása nem számol az emberek életére kiható következményeivel. A továbbiakban még hozzátéveszi: „ezt a tételt első ízben a marxista gondolkodás igazolta.” (192.)

Vajon az emberekkel szemben „közömbös” tőlük függetlenül, velük szemben idegen, akarattal ellentétes folyamatként érvényesülő „társadalmi determinizmus” nem ideologikus gyakorlat-e? Ha igen, akkor visszajutottunk az Althusser-féle fordulóponthoz: vagy elfogadjuk megismerés és ideológia, tudományos elmélet és valóságos gyakorlat szétválását annak elismeréseképpen, hogy a totalitáson az ember csupán elméletileg lehet úrrá, gyakorlatilag soha, vagy pedig beismerjük, hogy a „társadalmi determinizmus” közömbössége valójában nem más, mint a természetidegen, tehát „emberidegen” gyakorlat ideologikus formája. Mihelyt ez utóbbi álláspontot tesszük magunkévá, többé már nem az a feladat, hogy a „társadalmi determinizmust” episztemológiailag értelmezzük, magyarázzuk, hanem éppenséggel az, hogy a társadalmi folyamatok velünk szemben közömbösen érvényesülő formájában a „naturwüchsigé”, azaz a nem társadalmi determinizmust felismerjük, nyitját megértjük, és ezen az alapon, a valóban társadalmi determinizmus kimunkálásának a lehetőségét, követelményét első számú korparancsként tudatosítsuk.

Radu Florian könyve valóban mérőöldkő, mert — ha negatív is — a társadalmi determinizmus totalitásp problémaként való megközelítésének a szükségességére, időszerűségére figyelmeztet. A könyv olvasása közben óhatatlanul felmerülő kérdőjelek, dilemmák, ellentmondások akarva-akaratlanul az elméletnek a mai gyakorlat követelményei szerinti újragondolására készítetik, kényszerítik az olvasót.