

Levél Bretter Györgyhez

Figyelmeztetni szeretném a (filozófia iránt érdeklődő) olvasót, hogy ne tévessze meg e levél egyértelműen kritikai hangja. Kizárólag elvi jelleget vitáról van szó, egy olyan nyelv kikísérletezéséről, amelyen — meggyőződésem szerint — mester és tanítvány egyaránt haszonnal beszélhet.

Sejtheted, hogy megint túl komolyan veszem magam. De nem én vagyok az oka. Heller Ágnes esszéje (*A kötelességen túl*. Korunk, 1974. 1.) egészen felkavart. „Nem utópisztikus-e a maga egészében a Wilhelm Meister etikája? És ha igen, milyen értelemben az?” — vagy: „Ki ítél személyisége valódiságáról, ki fejleszti erkölcsi személyiséggé [az embert]?” — „A szabad és erkölcsi személyiségekből szerveződött közösség.” Tudod Te, mire emlékeztet engem ez a stílus? Én „tanultam” a Heidelbergi Kátét: abban kérdeznak és válaszolnak így. A tanulást azért tettem idézőjelbe, mert nem az a lényeg, hogy tanultam, hanem az, hogy *benne voltam* abban, amit most stílusnak érzek. Ezt az elvesztett bensőséget idézte fel bennem ez a stílus, amitől épp az, hogy csak mint stílust érzékelhetem — szakít el. Ezért minél inkább elmerülök a felszított bensőségben, annál távolabb kerülök tőle, attól a valahogy eleve adott helyzettől, amelyben lehet így kérdezni és így válaszolni.

Tiszta hit ez, illetve mint elvesztett „gyermekkor”: szépség. És mint a valóságra alkalmazott program, mint ideológia: a protestantizmus fonákja, türelmetlen és egzaltált eszkatológia, és kifordított bensőség, el-és megvetés. „Ez az *egyetlen* érvényes etika, mert ez a *jövő* etikája... Minden más alternatíva az ördögtől jön és az ördögöt szolgálja.” A hókuszpókusz a „hoc est corpus” „lefordítása” — mondja Kant az Antropológiában. A *hit* és a „más világhoz tartozó”-nak kinyilvánított *ostya* két dolog. Nem vagyok meggyőződve arról, hogy a hit elkerülhetetlenül involválja az ideológiát. Ezért tudom szétválasztani magamban a hitvallás fölött érzett megindultságot és az ideológiai hókuszpókusz fölött érzett döbbenetet.

Mondom, Heller az oka, hogy ilyen hangnemben kezdem el ezt a levelet, ahelyett hogy rögtön a tárgyra tértem volna. Mindenesetre a Te (jelenlegi) álláspontod szempontjából (ezen a *Szavakban* körvonalazódó álláspontot értem*) sem lényegtelen ez az írás és elsősorban ez a mondata: „Ami a lét síkján utópisztikus, az még *posztulativ* általános érvényű lehet.” Röviden: képtelen vagyok belátni, hogyan foghatod Te ezt fel *teoretikus* posztulátumként. Mint pusztá etikai posztulátumot is elfogadhatatlannak tartom, mert ez a kanti etika egyszerű *megismétlése*, vagy — „a megvalósítás lehetőségének” fenntartásával — a kanti etika meghaladásának egyszerű kinyilvánítása: eszkatologikus utópia lenne. Elméleti posztulátumként pedig csak egy ember-teológia (antropo-lógia) alapelveként tudom tekinteni, amit bizonyos értelemben alátámaszt a Te érved, a posztulátum elfogadása nyomán értelmezhető tényanyag mennyiségére vonatkozóan. Nem beszélve arról, hogy ez egy (nálad szokatlan) *tiszta pragmatikus* érv, emlékeztetek arra, hogy a teológia totális ember- és világmagarázatra képes, *ha alapelveit elfogadod*.

1. Úgy gondolom, hogy a *Mindennapi életből* vett idézet („A történelem a társadalom *szubsztanciája*, mert a társadalom szubsztanciája nem más, mint *folymatossága*. Az emberiség lényege tehát az, hogy történelmi.”), aminek Te olyan nagy jelentőséget tulajdonítasz, elfogadható kiindulási alapként. Hogy tautológia, engem nem zavar. Elhagyom az ismétlés első vagy második tagját. De bármelyik tagját hagyjam el, megmarad a *szubsztancia*. Mi az, hogy szubsztancia? Pontosabban: mi a társadalom szubsztanciája mint „filozófiai kiindulópont”, „evidencia”?

Azt mondod, nem valódi, nem empirikus evidencia: „Be kell látni.” A szubsztancia az, amiről belátjuk, hogy megvalósul. Ehhez fel kell venni egy szubsztancián kívüli „külsőt”, ami ellenére az megvalósul. Vagyis helyben vagyunk: a szubsztancia „meg-valósulás”: „a nembeliség mozgásának tartalma”. Az igazi kiindulópont tehát a nembeliség, az emberi lényeg, amely megvalósul. Evidens (hiszen belátjuk), hogy a nembeliség *megvalósulhat*: a mozgás, a történelem: valósulás. De emellett van empirikus „valóság” is, ami nem valósulás, nem történelem. Széthúzó-kaotikus vi-

* A *Szavak* — előszavakról című tanulmányról van szó (Korunk, 1974. 3.). Amikor nem tüntetem fel külön az idézet helyét, innen idézek.

szonyok halmaza — így fogalmazol. Adott tehát a társadalom mint empirikus „hal-naz“, amelyben érvényesül valamilyen tendencia. Nyilván egy immanens tendenciát tartasz szem előtt, erre utal a „szubsztancia“ kifejezés és magának a kiindulópontnak a tartalmsága. Te érzed, hogy ez az immanens történelem matematikus, amennyiben nem ismerethez, hanem utópiához vezet: azaz csak önmagát foghatja fel és „ismerheti“, de nem veted el, továbbra is ragaszkodsz az immanenciához, de most már nem a közvetlen „ártatlanság“ állapotában, hiszen „belátod“, hogy csupán előfeltevés, hipotézis lehet. Itt nem a dogmatikus szendergésből való ébredésről van szó, nem annyira radikális, de annál bonyolultabb a helyzet: Te megőrzöd az alapelv immanens jellegét, tartalmiságát, és mint ilyen nyilvánítod csupán hipotetikusként, s nem a szükségszerű jelleghez ragaszkodsz, mert akkor (lásd Kant) fel kellene áldoznod a szubsztancialitást. És Te épp ehhez ragaszkodsz. A lehetséges kritika számára ott az érv: csak előfeltevésről van szó. Ez nem zavar téged, hiszen Te úgyis „belátod“ hogy *valóban így van*, hogy — végeredményben — az emberi lényeg szubsztancialitása (a történelem): evidencia. Ezért úgy érzem, nem egészen önzetlen ez a trónfosztás.

2. Azt állítod, hogy az (emberi) szubsztancialitás „feltett“ evidenciájára épülő konstrukció bizonyító erejű, amennyiben ismerethez vezet, amennyiben „a tények elemzésére megfelelő technikát biztosít“. Magának az előfeltevésnek az igazságát nem bizonyíthatja, mert arról eleve be kell és be lehet látni, hogy igaz, s hogy mint ilyen: kiindulópont. A séma a következő:

előfeltevés → konstrukció → ismeret → tények

Abszolút egyirányúságról van szó: amennyiben az előfeltevés *tartalmi és (ugyanakkor) nem empirikus*, csak a tények igazságának és nem maguknak a tényeknek az ismeretéhez vezet. Amiből az következik, hogy ebben a „megismerési folyamatban“ minden ismeret *kizárólag* az előfeltevésből fakad. Vagyis bármennyire tárgyszerű ez a megismerés, az ismeretek végtelen mennyisége is hipotetikus marad, vagy maga lesz az igazság, amennyiben képesek vagyunk arra, hogy ezt „be-lássuk“. Ez a „megismerési folyamat“ tehát elvileg kívül esik a megismerésen, vagyis nem vezethet semmiféle ismerethez, legalábbis addig nem, amíg (*előzetesen*) egy ilyen, nem szintetikus ismeret „lehetőségét“ valaki le nem vezeti.

3. A konkrét történelem, a konkrét szubsztancialitás: a triász. „A közösség nélküli társadalom talajáról új közösség megteremtését javasolni csak úgy lehet, ha a történelmi folyamat addig lezajlott mozgását, a közösségek szempontjából világosan megkülönböztethető két szakaszt — közösségi és nem közösségi társadalom — kiegészítjük egy harmadikkal, amelyben a közösség magasabb szinten ismét létrejön.“ Erről a harmadik mozzanatról a következőket állítod: a) *hipotetikus*; b) az első kettőből konstruáljuk; c) nemlétező; d) nélküle nincs *szükségszerű* átmenet az első kettő között. „Más javaslat eddig nem született“ — a nembeliség teória megmentésére. Így érted?

4. „Nem lehet az értéket [az elméletből] kiküszöbölni.“ Miért? Nem engedik? Vagy ez kategorikus imperatívusz? Vagy mert a hipotézis, amely „az értékek [...] *megvalósításának lehetőségét* igazolja“ (Márkus szerint), nem engedi. De ugyancsak Márkus szerint az emberi lényeg fogalmán (vagyis a „filozófiai kiindulópont“) alapuló „elrendezésnek [...] az empirikus anyag alapján megengedettnek kell lennie“. De ha ez így van, akkor ez a harmadik mozzanatra is vonatkozik (legalábbis elvileg), akkor pedig az „elrendezésnek“ tartalmaznia kell a megtestesülés elvét, amely szerint az ige testté lehet, és azzá is lesz, az idők végezetén. Márkus tehát ortodox „nembeli“, így a Te álláspontod (végig a Te álláspontodról beszéltek, mert ezt a [szerintem pseudo-]módszertani historizmust tudatosan egyedül Te fogalmaztad meg tételesen) szempontjából nem lehet „perdöntő“ a szövege. Legalábbis nem abban az értelemben, ahogy Te gondold. Inkább egyik (de nem perdöntő) jele annak, hogy a „módszertani“ historizmus lényegében a (humán) ontológia változata, pontosabban kísérlet annak megmentésére.

5. Hogy van alapvető (azaz lebonthatatlan) antinómia, ezt elfogadom. De ennek tartalma semmiképpen sem a „biológiai adottság“ és a „társadalmi-történelmi lényként való létezés“ feloldhatatlan kettőssége, mert az antinómia második tagját jelölő kifejezés, az emberi lényeg létesülésének, az (emberi) történelem *ilyen értelmű* valóságának az elvét involválja, s következésképp (mivel elméletnek — úgy gondolom — csak egy olyan koherens fogalmi rendszer tekinthető, amely ismeretet tesz lehetővé) nem elméleti jellegű.

És sajnos ugyanezért nem érthetek egyet azzal sem, amit az elidegenedést leromboló dialektika radikálisításáról mondasz. Konkrétan azért nem, mert az elidegenedés fogalmát elméleti szempontból teljesen használhatatlannak tartom, mivel

az az emberi lényeg fogalmának „negatívja“. (Ami nem azt jelenti, hogy egy csomó olyan konkrét jelenséget, amit ezzel a fogalommal kapcsolatosan emlegetnek, ne tartanék fontosnak.) Továbbá, mert „a) az intézmények; b) az osztályok [rétegek]; [...] és c) a munkamegosztás rendszerét“ *objektíve lerombolhatatlannak* tartom. Hangsúlyozni szeretném: nem arra gondolok, hogy egy adott társadalmi organizáció globális szerkezete, amely (alulról felfelé haladva) a munkamegosztás rendszerét, az osztályszerkezetet és az intézmények hierarchiáját „tartalmazza“, örök és megváltoztathatatlan. Minden azon dől el, hogy azt a globális szerkezetet (vagy ezen belül pl. az intézmények hierarchiáját) valamiféle igazi lét *negatívjának*, vagy pedig mindenfajta tartalmi-szubsztanciális előfeltevéstől független *pozitív* létezésnek tekintjük, amelynek változó és változtatható jellege csak az adott társadalmi organizáció létstruktúráján belül gondolható el, a tényleges időben lezajló változásai pedig mint e létezés (mennyiségi felhalmozódás és minőségi ugrás dialektikájaként jelentkező) vertikális (időbeli) „módusai“. Szerintem tekintettel kell lennünk erre, mielőtt az egészet porrá zúznánk. Ez az eredeti, feloldhatatlan antinómia. Éppen ezért a „tudatos harc“ kifejezést is egy más nyelvhez tartozónak tekintem (természetesen nem a kifejezés köznyelvi jelentésére gondolok), és a cselekvés pontosan körülhatárolható fogalmával helyettesíteném. Ez a körülhatárolás nem stiláris kérdés, hiszen a cselekvés *lehetőségének* — a teljes emberi helyzet szempontja alapján történő — körülhatárolásáról van szó. Eszerint cselekedni csak a szubsztanciálisan negatívitás, az emberi feltétlenség világában és az embertől független szubsztanciális „talaján“ létesülő emberi világban (amit Te elidegenedett világnak nevezel) lehet, de csakis úgy, ha elfogadjuk e két „világ“ létfeltételeit. Így az emberi cselekvés csak kétféleképpen lehetséges: mint technikai cselekvés és mint alkotás (költészet és filozófia). De cselekedve az ember nem láthatja be, a szó szoros értelmében nem láthatja be helyzetét teljességét, mert ez a belátás (mely egy tőlünk függetlenül létező *adottság* belátása, nem pedig feltevés) azt jelenti, hogy az igazság *előtt* a cselekvés lehetetlen, éppen azért, mert az az igazság antinomikus.

Persze mindezt egy (más szó híján) végső emberi helyzetre való tekintettel mondom: mindez csak az igazság, illetve a cselekvés elvi „lehetőségére“ vonatkozik, és semmilyen helyzetben sem zárhatja ki: 1. „az adott viszonyok tarthatatlanságának felismerését“ és 2. „a készenlétből és a felháborodásból származó erőt“, de mindenképpen kizárja 3. „a hitet abban, hogy a harc eredménye egy olyan társadalom lesz, amelyben az egyén kifejeződik a közösségben, és a közösség az egyének közvetlen egyesülése“. En a Te 3. pontodat a technikai cselekvés adott lehetőségeinek a felmérésével helyettesítem, amihez hozzá kell tennem, hogy azt az (elvileg elgondolható) állapotot, amelyben a technikai cselekvésnek már semmi dolga sincs: a) nem tekintem teljesnek, mert azt — mindig és elvileg — a szubsztanciálisan emberi feltétlenség, az abszolút (emberi) negatívitás határoolja, és b) ezért gyakorlatilag mindig túl kell hogy lépjek rajta, de ehhez az abszolút negatívitásból csak az intencionalitást őrizhetem meg, amit — mindig és elvileg — a technikai (technisch-praktisch) cselekvés „létfeltételeihez“ kell alkalmaznom.

Csak hogy jelezsem: amikor elvetem a Te konstrukciós elvedet — legalábbis szándékom szerint —, egy másik konstrukciós elvvel próbálom azt helyettesíteni, ami az ember antinomikus kettősségének elméleti megfogalmazása lenne; ide iktatok egy vázlatot, amelyben azt próbáltam rögzíteni, hogy az általam választott (inkább: elfogadott) kiindulópont milyen álláspontokat enged meg, illetve hogy a kiindulópont alapján milyen lehetséges emberi álláspontokat (emberi álláspont: lehetetlen egy kifejezés, de jobbat egyelőre nem tudok) lehet értelmezni. Tché: 1. a (végeredményben kanti alapvetésű) antinomikát, amely lehetővé teszi a feltétlen végesség* (az emberi szabadság, az abszolút negatívitás) megőrzésének és a feltételes végtelenség (az emberi természet, az emberi világ) létesülésének („lehetőségének“) egyidejű, szintetikus belátását; 2. a krisztusi megtestesülés-mítoszt, amely mint hit és mint tiszta filozófia egyrészt költészetontológiai (negatív-ontológiai) érték, másrészt elméleti semmisség, mint ideológia pedig a totalitárius emberi világ megteremtésének legfontosabb eszköze és biztosítéka; 3. az első pontban jelzett antinómika kettészakításának eredményeként: a) a feltétlen végesség elszakítását a feltételes végtelenségtől, ami nem más, mint a végességbe abszolút módon bezáruló feltétlenség tragikuma és szépsége (költészet) és teljes szétfoslása, az abszolút üresség pontosabban az abszolút emberi semmi (antiköltészet és zen), mely gyakorlati-ideológiai szempontból, mint a semmi ideológiai kinyilvánítása: anarchizmus, illetve tökéletes passzivitás, és b) a feltételes végtelenség elszakítását a feltétlen végességtől, ami a kizárólagosan technikai-emberi világ szentesítése: technokratizmus.

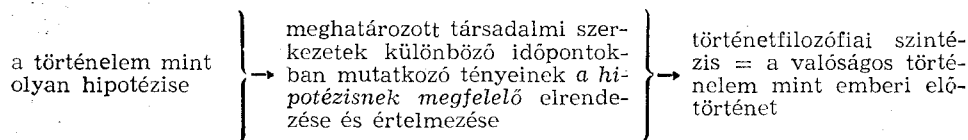
* Végességen a „szubsztanciálanságot“ értem, azt, ami *mint olyan* nem lehet adott.

6. „A jövendő hipotetikus közösségét nem kell megkonstruálni a múlt és jelen megértéséhez; csak annyiban van *értelme* a harmadiknak, amennyiben lehetővé teszi, hogy a történelmet mint az »emberiség előtörténetét« lehessen elvetni.“ Valaki elkövet valamit, aztán — ha tettét esetleg számon kéri tőle — azzal érvel, hogy *valóságos* tettét egy csupán *hipotetikus* elvnek megfelelően követte el. A példa ebben a formájában természetesen túlzás, de az idézet alapján véve ezt a végetet is tartalmazza. Vagyis az emberi világ mint „előtörténet“ elvetése nem hipotetikus. Így van? Ez a „szükségyszerű elvetés“, bárhogya is nézzem, a vallás körébe tartozik, amennyiben — csukott szemmel, vagy nyíltan — egy *igazi* emberi világ lehetőségét tartja szem előtt. Márpedig az emberi világ, úgy, ahogy van (és végeredményben úgy van, ahogy lehet — ezt a »van«-t természetesen létként és nem mindig konkrétan meghatározott létmódként értelmezve), éppen *léteben el nem vethető*. Persze, ez az emberi világ (mint létező — csak ebben az értelemben használok a kifejezést) nem meríti ki az emberi helyzet teljességét. De ami kívül van rajta, az *mint olyan* nem létezhet, az a „szubsztanciátlan“ negativitás.

Éppen ezért kétekem, hogy Fehér könyve „ilyen szempontból“ példamutató teljesítmény. Ellenkezőleg: a szempontok keverését és a tisztánlátás hiányát példázza. Tudatában vagyok annak, mennyire nehéz ezt kimutatni. Nemcsak „logikai“ szempontból nehéz. Mert hogy hiányolhatom én a tisztánlátást épp *ott*, ahol „radikális leleplezés“—ről van szó? De, gondolom, épp *ott* kell ezt számon kérni. Fehér „értéknek tekinti azt, ami nincs, de ami megteremti a részlegességek felismerésének és leleplezésének elvi előfeltételét“. Ez első pillantásra valódi szintetikus szempontnak tűnik. Azért mondom, hogy „úgy tűnik“, mert valójában teljesen bizonytalan marad a szempont mibenléte, ugyanis nem pontos a fogalmazás. Az, „ami nincs“ helyett az, „ami elvileg nem lehet (vagyis *mint lét*)“ kellene hogy álljon. Mondom én, anélkül természetesen, hogy azt kérném számon, miért nem *ez* áll ott. De azt igenis számon kérhetem, hogy miért *csak* „nincs“, vagyis hogy pontosan körülhatárolja ennek a „nincs“-nek a jelentését. Ugyanez áll a „részlegességek“-re. Én e helyett *részlegességet* mondok, amin az emberi természetet („kozmosz“-t) értem, a magáértvaló, de önmagában „szubsztanciátlan“ emberi teremtorő és a magánvaló, objektív (= embernél kívüli) lét (a tulajdonképpeni természet) határterületén *létesülő* (szintetikus) jelenségvilágot mint az emberi gyakorlat (amit a termelőerővé váló tudomány fogalma fejez ki) szféráját. Mármost ez a jelenségvilág a maga egészében, mint létesülő és „létesülhető“ *részleges*, amennyiben abszolút módon (vagyis az időnkívüliség értelmében: mindig) a léttelen (és mint olyan „létesülhetetlen“) negativitás határolja, emiatt természetesen ugyancsak *részleges*. Ezzel csak azért hozakodtam elő, hogy legalább megpróbáljam jelezni azt, hogy egy ilyen konstrukció nem engedi meg (még ebben az egészen vázlatos formájában sem) 1. a leleplezés fogalmának Fehérnél mutatkozó körülhatárolatlanságát, és 2. magát a leleplezés fogalmát, amennyiben az az emberi természet (ha akarod: az „elidegenedett“ világ) *létének* a leleplezését akarja jelenteni egy igazi (emberi) lét *lehetőségének* (a hite, feltételezése, hipotézise, bizonyossága — *egyremegy*) alapján. A leleplezésnek ez a jelentése utópia, vagy (a hipotézis-elv hangsúlyozása esetén) önmagát-sikertelenül-megtagadni-próbáló utópia. Ha a leleplezés ontológiai jelentésének — aminek megvan a maga sajátos helye a hitben, a tiszta filozófiában és a költészetben — érvényt akarunk szerezni a teóriában, akkor ez ott is hit, filozófia vagy költészet marad, és elméleti szempontból semmis, hiszen semmiféle reális ismeret nem tesz lehetővé, és a kisebb vagy nagyobb mértékben összehordott empirikus tényanyagot is teljes mértékben deformálja. Az ideológiakritika (a különféle ideológiák leleplezése) csak társadalomismerettel (a különféle társadalmi szerkezetek megismerésével) párhuzamosan végezhető el. Nyilvánvaló, hogy ezt a munkát nem lehet és nem szabad elméletileg semmis „alapokra“ helyezni. Természetes tehát, hogy mindenekelőtt ezeknek az „alapoknak“ a kritikáját kell elvégezni.

7. Fehér könyvének „*teoretikus* gazdagságá“-ról, „fontosabb *elméleti* megoldásai“-ról beszélsz. Ez fontos, mert ennek megfelelően kell aztán igényeket támasztani vele és a Te értékelésséddel szemben. Miben áll ez a „teoretikus gazdagság“? A „reális történelemből“ *kiindulva*, „módszertani hipotézise“ *birtokában* Fehér „történetfilozófiai szintézis“-hez *jut el*. Itt megint szembetűnő a fogalmi és logikai pontatlanság. Mert ha reális történelmen empirikus történelmet értesz, akkor ez el-lentmondás, hiszen néhány oldallal előbb Te magad nyilvánítottad a történelmet, mint olyat, hipotézisnek, nem empirikus, csupán „belátható evidenciának“. Ha pedig a Te értelmezésed szerinti reális történelemként fogod fel, akkor megint el-lentmondásba keveredsz, mert közvetlenül reálisnak (vagyis valóságosnak) tekinted azt, amit Te magad nyilvánítottál hipotetikusnak. Nem beszélve arról, hogy ellent-

mondás maga az a tény, hogy a reális történelmet kiindulópontnak nevezed, amivel az a látszat teremődik, hogy a történelem mint olyan a *hipotézistől függetlenül* adottnak vehető. Ezt a *minden vonatkozást átható* ellentmondásosságot azért hangsúlyozom, hogy igazoljam annak az álláspontnak a tarthatatlanságát, amely (a szó kanti értelmében vett) dogmatizmust csak szavakban lépi túl, és elhatárolja a dogmatizmus valódi kritikájától, amely elsősorban *ismeretelméleti kritika*, amennyiben a fogalomtól mint fogalomtól megtagadja a realitást, és felfedi azt a „logikai csúsztatást”, amelynek során valóságos ismeret (pontosabban az ismeret lehetőségének megértése) nélkül egy fogalmi konstrukció valóságosnak minősül. Így aztán Fehér „elméleti teljesítményének” mibncléte a következőképpen vázolható fel:



A vázlat, minden egyszerűsítése ellenére, megvilágítja a legfontosabbat: azt, hogy a reális és kizárólagos kiindulópont a tartalmi-fogalmi (spekulatív) hipotézis, és hogy a tények *logikai szempontból* nem cgyenltekük az előfeltevéssel, ami azt jelenti, hogy *meqlétük szempontjából* nem függetlenek attól, és így a spekulatív hipotézis nemcsak (spekulatív) megismerhetőségükben, hanem (történeti) létükben is meghatározza őket. Vagyis az „elméleti teljesítmény” végig a megismerésen (a megismerés lehetőségének a felvetésén — a hipotézis ugyanis *nem a megismerést*, hanem a történelmet, értsd: történetfilozófiát teszi lehetővé) kívül marad, és így valójában a történetfilozófia, azaz a történelem hipotézisének történetfilozófiai szintézisé, azaz „reális történelemmé” való tágitása. Tehát filozófia, és nem elmélet, pontosabban olyan filozófia, amely — teljesen jogtalanul — egyúttal elméletnek tekintti magát.

8. Arról, ahogyan Fehér közösségtipológiáját ismerteted, nincs különösebb mondanivalóm, egyrészt mert az *Előszó*ban elmondtam néhány dolgot erről (a beleszüllettségen, illetve a választáson alapuló szükségképpeniség kérdése és főként az antinomikus jelleg elválasztása az individuum válságkorszakától), másrészt pedig azért, mert itt valóban *csak* ismerteted Fehér koncepcióját. Mindenesetre felhívnam a figyelmed arra az ellentmondásra, hogy miközben Marxra hivatkozva megállapítod, hogy „sem az egyénről, sem a társadalomról általában beszélni nem lehet”, a következő lapon ahelyett, hogy *társadalmi viszonyokról* beszélnél, végig az *egyén és a közösség közötti viszonyról* beszélsz (illetve vagy kénytelen beszélni), így aztán a különböző társadalmi organizációk megismerése, illetve megismerhetősége helyett az etikai és morális kérdésfelvetés kerül előtérbe, aminek éppen annyiban nincs megismerő szerepe, amennyiben közvetlenül az eredeti (és már többször letárgyalt) hipotézishez kapcsolódik. Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy mindannak, amit én a görög tragédiában fellelhető antinomikáról mondtam, szintén semmi köze a társadalomismerethez, és elméleti jellege csak annyiban lehet, amennyiben az antik társadalomban megalkotott *esztétikum* elméletileg fenntartható (az emberi helyzet teljességét belátó szintetikus szemléletnek megfelelő) fogalmi értelmezésének bizonyul. Mégis lényegi különbség van a társadalomismeret kétfajta hiánya között, hiszen Fehér szerint (és Teszerinted is!) az etikai és morális kérdésfelvetés *egyúttal* adekvát társadalomismerethez vezet.

9. Rendkívül fontosnak tartom, amit a *Partikularitás és individualitás. Antinómia avagy ellenpélda* című részben mondasz. Ez a másfél oldal azt bizonyítja, hogy egészen élesen érzékeled, pontosabban átéled az emberi helyzet alapvető antinomikus jellegét. Szándékosan használom az érzékelés és átélés kifejezéseket, mert erről van szó, nem pedig belátásról és megértésről. Fontossága — legalábbis számomra — abban áll, hogy úgy gondolom, itt van a nyitja a Te egész szellemi magatartásodnak, ami több (és ugyanakkor kevesebb — de ez más kérdés), mint egyszerű elméleti álláspont, mert magában foglalja eddigi tevékenységed mindhárom „dimenzióját”: mítosz-, magyarázó“ esszéidet, ideológiakritikai tanulmányaidat (amelyeket Rác Győző teljes joggal nemcsak a Te eddigi munkásságodhoz mérve tart kiemelkedőknek) és filozófiai tanulmányaidat, amelyek a fiatal Marx és Lukács humánontológiájához, konkrétan az úgynevezett nembeliségtéoriához kapcsolódnak. Nem tartom lényegtelennek e szellemi magatartás időrendjének a felidézését sem (természetesen nem éppen naptári időrendről van szó): filozófiai tanulmányokkal

kezded, ezt követték az esszék, az ideológiakritikai tanulmányok (az Althusser-manifesztum, ami — most fedezem fel — érdekes módon kimaradt mindkét kötetedből, az *Itt és mást*, a *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* stb.), az utóbbi időben pedig (egy érezhető kieséssel, elhallgatással egybekötve) valamiféle visszaterés tapasztalható írásaidban (a Lukács-tanulmányt és a *Szavakat* tartom itt szem előtt) az eredeti filozófiai kérdésfelvetéshez. Természetesen nem egyszerű visszaterésről van szó, sem tartalmilag (ezt a Lukács-tanítványok álláspontjához való közeledés jelzi), sem pedig ami a „helyzetet“ illeti (hiszen egy bénító határhelyzetből kívánsz most szabadulni).

Lássuk tehát, hogyan fogalmazod Te meg az antinómiát: „Az ember életének antinómiája az, hogy tudata átlép a determinációkon, s ennek ellenkezőjét mint szabadságot tételezi, majd e szabadság bővületében tragédiaként éli át a szükség-szerűségek rendszerét.“ Elég az esszéidre gondolni, s máris nyilvánvaló, hogy elsősorban nem „másról“ beszélsz Te itt, nem egy közömbös „véglejt“-ről, amit „elméletileg figyelembe kell venni“. Csakhogy ez egyáltalán nem elég, ezért újraolvastam őket, ami aztán meglehetősen összebonyolította a kérdést, de egyúttal felszabadított egy lappangó gátlás alól: a Te teljesítményed ugyanis sokkal gazdagabb annál, semhogy bármilyen kritika kimeríthetné.

Hipotézisem a következő volt: az emberi helyzet áthidalhatatlan kettőssége számodra mindennél nyilvánvalóbb empirikus tény, minden irányú végiggondolása (átélése) azonban azt tudatosítja benned, hogy e kettősségen belül lehetetlen megmaradni, azaz lehetetlen egyszer s mindenkorra adótként elfogadni, mert különben a teljes szellemi-emberi önmegsemmisítés végkonklúziójához jutunk, amit csak még képtelenebbé tesz annak belátása, hogy még e konklúzióknak sem lehet érvényt szerezni, s így az pusztá pózzá, a tragikum lehetőségétől megfosztott bohóckodássá változik. Vagyis ezt az antinomikát nemcsak elméletileg, hanem egyáltalán emberi-leg semmisnek érzed, azaz erkölcsstelennek, így aztán természetes, hogy *visszatérsz* egy olyan általános koncepció keretei közé, amely a változhatatlan kettősséggel szemben egy emberi és ugyanakkor elméleti kiút lehetőségét tartja fenn. Ugyancsak e hipotézis keretében tettem fel magamnak a kérdést, hogy vajon miért is tartod (érzed) Te ezt a kettősséget olyan abszolút módon semmisnek és bénítóknak, s vajon miért nem látod meg éppen egy újfajta elmélet és ezzel együtt egy új alkotói, kritikai és cselekvésmódel lehetőségét.

Ugy gondolom, hogy ennek a hipotézisnek egy lényegi korrekciójával, pontosabban konkretizálásával (amely az újraolvasásból adódott), egészen általános értelemben, máris megfelelhettek a fenti kérdésre: számodra *nem a kettősség a kiindulópont*. Az *Ikarosz legenda*ja ébresztett rá erre, amely első mitikus esszéid, s ennél fogva sokkal „áruklodóbb“ a többiekénél; nevezetesen azt bizonyítja, hogy az első kötetedben megjelent négy „parabola“ (az *Ikaroszon* kívül a *Kentaurok dilemmája*, a *Laokoön*, a *néma* és a *Kronosz, a kegyetlen*) kiindulópontja a filozófiai antropológia már tárgyalt spekulatív evidenciájával, az emberi történelem belátásával azonos.

Az Ikarosz tettét elmesélő legenda a filozófiai antropológia következő alapkérdéseire ad választ:

1. a kor objektív feltételei és az ember szubjektív lehetőségei közötti viszony problémája

2. az ember metamorfózisát előidéző választás

3. mit jelent a teljes, az integráns személyiség

4. a tett vagy az életérzés elsődlegessége.

Ikarosz tette nem egyszerű cselekvés, hanem az *óstit*, amely az ige testté válásával azonos. Tettével „megelőzte önmaga és apja létét“, vagyis a létezés mint olyat (a későbbi esszéidben már egészen világosan különbséget teszel a lét és a létezés fogalmai között). Ha csak a létezés, az élet köre lett volna számára evidens, nem juthatott volna apjánál tovább, ő is csak „az előítéletek és kompromisszumok remekművét“ építhette volna fel. Az ő kiindulópontja a lényegi (emberi) lét „lehetősége“ volt, amivel közvetlenül összefügg az a tény, hogy a létezés, az élet sem *mint olyan* volt számára *empirikusan* evidens, hanem mint a „csömör labirintusa“, mint negatív lényegi-lét, mint Un-wesen, vagyis mint garázdálkodó szörny, mint „semember-sem-állat“ monstnum, mint Minotaurusz: egyszóval mint elidegenedés. Az ő kiindulópontja *nem a kor*, *nem az embertől független idő*, hanem az emberi, a megteremthető idő, a történelem „lehetősége“, ami magával az emberi-lényegi lét lehetőségével azonos. E lehetőség evidenciaként való belátása (pontosan abban az értelemben, ahogy a *Szavak*ban használod ezt a kifejezést) sarkallta tette Ikarosz. És mert ez az evidencia abszolút módon csak lehetőség mutatkozik előtte, csakis ezért lehet tette tragédia és példa. Tragédia csak azért van, mert *van* lehetőség. Különböző cselekvése látszat, póz, képtelen karikatúra volt, és nem jelenhetne meg tettként.

És a mítosz lényege épp az, hogy az ilyen cselekvés tettként, tragikus és kötelező norma-erejű östettként jelenhet meg. Csodálom, hogy az *Ikarosz* megjelenése óta senki sem vette észre, hogy nem mítoszmagyarázatról van itt szó, hiszen a filozófiai antropológia, a humánontológia *beszél itt* a mítosz nyelvén, és ez az ő saját nyelve. Elidegenedés: szabadság, korlát és tett, kor és történelem, labirintus-építés és reális humanizmus: a mitikus humánontológia nyelve ez, a mítosz egyedül autentikus formájában magára találó emberfilozófia. Mely egyúttal abszolút korlátja is, hiszen *más nyelven nem lehet igaza*. Megismerés nem lehet, mert *mielőtt* a tényhez elérne, *már* önmaga negatívját látja benne, mint ahogy nem lehet reális cselekvésmodell sem, hiszen anatómiát kiált rá, *mielőtt* az megszületne. És nem ismerheti meg önmagát sem, hiszen nem ismerheti el önmagáról, hogy mítosz és utópia, mert szétfoszlaná akkor, *mielőtt* még megeremthetné: szóba, a mítosz nyelvébe menthetné az egyetlen emberi igazságot. Pontosan úgy van, ahogy megfogalmaztad: „De Ikarosz saját tetteiben már nem ismert magára, az utódoknak kell Ikarosz tetteiben magukra ismerniük.“ Ezért tartom olesó kishitűségnek a filozófia mint filozófia trónfosztását, a humánontológia fogalmának „megsemmisítő“ kritikáját, mert mi sem könnyebb, mint kimutatni valamiben annak hiányát, amivel eleve nem rendelkezik, hogy aztán mint teljesen értéktelent vehessük el. A filozófia saját értéke épp akkor tűnik elő, ha kimutatjuk róla, hogy nem megismerő és nem cselekvési érték, hanem az adott világ emberi világgként való „újrateremtése“, amivel, ha mást nem is *tehet*, legalább ráébredszthet arra, hogy a mindig-valóságos emberi világot sohasse keverjük össze a világgal, de soha ne is tekintsük véglegesnek. A filozófia mibenlétének a felismerése tehát eleve egy olyan átfogó-szintetikus nézőpont megletét feltételezi, ahonnan valóban *belátható* mind a filozófia, mind az emberi világ, a „szintetikus“ emberi környezet dimenziója. Ez a nézőpont pedig nem más, mint a *kiindulópontnak tekintett* emberi kettősség, mely éppenséggel hogy nem bénító, hanem talán az egyedüli (de mindenképpen egyik reális) lehetősége nemcsak az önmagát megismerésnek nyilvánító filozófia — a dogmatizmus — és az önmagát mint olyat konkrétan lehetségesnek nyilvánító filozófia — a totalitárius ideológia — ismeretelméleti, illetve gyakorlati (vagyis valódi társadalomismerettel párosuló) kritikájának, hanem az *emberi* nézőpont nyitottá tevésének is, nemcsak az alkotás, hanem az *empirikus* megismerés és a *technikai-gyakorlati* cselekvés felé, anélkül hogy megengedné az „egykitérjedésű“ gondolkodást, és szentesítené az „egykitérjedésű“ létet.

Ilyen értelemben tekintem nemcsak az *Ikarosz legendáját*, hanem az első kötet másik három esszéjét is filozófiai értéknek, ami nem jelenti azt, hogy ne lennék tudatában e „parabolák“ (valóban: azok is) kimeríthetelenségének. Meg vagyok győződve arról, hogy sokan fogják még ezekben az írásokban a maguk igazát megtalálni, de (minden álnokság nélkül) állítom, hogy filozófiai értéküket semmilyen más megközelítés sem közömbösítheti.

Igy valamivel már világosabb számomra, miért viaskodsz mostanában a hallgatással, s az is, hogy miért a módszertani historizmusban véled megtalálni egy nem mitikus, vagyis elméletileg fenntartható kiút lehetőségét abból a helyzetből, amelybe épp a következetesen végig nem vitt demitizálás vezetett. Elmondtam már, hogy éppen elméleti szempontból mennyire problematikusnak tartom ezt a koncepciót, s a fentiekből azt is láthatod, hogy én reális kiútnak (és nemcsak a Te számodra) egyedül a teljes demitizálást tartom, amely nem elégszik meg egy meglevő fogalom- és kategóriarendszer újraértelmezésével, hanem azt egy *alapjaiban más nyelvvezettel* helyettesíti.

A Szavakhoz visszatérve, az idézett antinómia-meghatározásról csak annyit, hogy úgy gondolom, *mielőtt* aszerint döntöttél volna a különböző végletek (javaslatok) között, hogy melyik kínál kiutat *ebből* a kettősségből, nem ártott volna megvizsgálni, vajon magát az antinómiát fogalmaztad-e meg (s így elméleti érvényű-e a megfogalmazás), vagy csupán azt a helyzetet, amelyben az ember tragédiaként éli azt át. Vagy-vagy. Nem kétséges számomra, hogy itt az utóbbi esetről van szó, vagyis a kettősség mitikus fogalmakban *leirt* élményéről, mint ahogy a későbbiekben a „megoldásra szolgáló javaslatok“, a kiút, a világtörténelem élményéről. „Nyilván ideologikus kép ez — írod. — Tartalmában az igazság utáni vágy legalább olyan jelentős szerepet kap, mint a létezők racionális tagadása és a létezők milyenségéből származó düh és elkeseredés. Lehetséges jövő ez, ha a mozgás hajlandó a reprezentatív tendencia, a világtörténelem megvalósítására.“ Úgy hiszem, sokkal inkább magyarázatra szoruló „kép“ ez, mintsem magyarázó.

„A problémát megoldani elméletileg nem lehet, tehát választani, dönteni kell.“ Valóban nem lehet, hiszen a probléma nem elméleti. Mitikus fogalmakat (nembeliség, elidegenedés, történelem stb.) használva, nem lehet elméleti igénnyel beszélni. Tehát választani, dönteni kell.