

AZ IGAZSÁG VAGY A HIT INTELLEKTUÁLIS ÉS KULTÚRTÖRTÉNETI KONCEPCIÓJA

A gondolkodás akkor kezdődik, amikor ráébredünk, hogy az évszázadokon át magasztalt értelem a gondolkodás legmakacsabb ellenfele.

Martin Heidegger

A tömegembernek gondolatai vannak, de a tömegember nem gondolkodik.

Ortega y Gasset

Hegel rendszere, az utolsó zárt, filozófiai rendszer tulajdonképpen azon bukott meg, hogy nem volt sem elvileg igazolható, sem az élet tényeivel szemben tartható a *közvetítés*, e rendszer alapfogalma, amelynek értelmében a tudat alany és tárgy szembenállásában képződik meg, amelynek értelmében az alany a tárgy a tapasztalás teljességét közvetíti, s ezáltal az alany a tárgyban mintegy önmagára ismer. Az a körülmény, hogy az alany a tárgyban nem önmagát találta, hanem mást, valami általa semmiképpen sem vállalható, vele semmiféle vonatkozásba nem hozható, mint tudjuk, nemcsak a hegeli tanításra mért halálos csapást, vagy a klasszikus német idealizmusra általában, hanem egyben arra a személyes idealizmusra is, amely az itáliai reneszánsz újplatonizmusával kezdődően századunk elejéig az újkori gondolkodást uralta. Mint tudjuk, a 19. század közepétől megindult egy mindmáig érvényes meggyőződésnek a megingatása, egy illúzióknak az eloszlátása, amely szerint a világ dolgai és az emberi létezés problémái mint az egységes univerzum részei, mint a megismerő erőfeszítés tárgyai véges úton, az individuum számára megtapasztalható módon értelmes egésszé egybefoghatók, zárt, filozófiai rendszerben előadhatók.

A közvetítés Hegel által bevezetett problémája azonban korántsem bizonyult olyan kérészetűnek, mint a közvetítés általa kidolgozott modellje. Századunk gondolkodásában — minden bizonnyal Hegel nyomán, szemléletmódunk Hegel-utáni-ságának jeleként — meghatározó szerepet kapott, valamiféle általános hivatkozási ponttá vált az isteni vagy a létigazságot közvetítő Logosz fogalma. Minthogy a Logosz fogalma nem igényli, hogy a beszélő, illetve a világ dolgait és jelenségeit mint az egyetemes lét jeleit megértő és megismerő ember a világ dolgaiban és jelenségeiben magára ismerjen, hanem beéri azzal, hogy a létnek a dolgokban és

jelenségekben tükröződő igazsága a beszédet (a megismerést és a megértést) a dolgok és a jelenségek elidegenedett struktúraszűrűsége ellenére is egyáltalán lehetővé teszi, Hegel *személyes közvetítés-modelljével* szemben századunk vonatkozásában a *közvetítés személytelen modelljéről* beszélhetünk. A közvetítés korábbi személyes és mai személytelen modelljét az is megkülönbözteti egymástól, hogy míg Hegel zárt filozófiai rendszerében — a probléma immanens voltának megfelelően — a modell direkt módon, kifejtett formában helyet kapott, a mai "nyílt" rendszerekben — a probléma transzcendens voltából adódóan — az olyan általános világképi háttér marad, amelyre mint valamiféle megegyezéssel előföltévésként lépten-nyomon utalások történnek, de amelyre közvetlenül soha nem kérdeznek rá, amely a tulajdonképpeni kifejtés körén kívül áll.

Hegel rendszerének közvetlen eszmetörténeti érvénye akkor szűnt meg, amikor az annak ellentmondani látszó tapasztalati tények birtokában kulcsfogalmának, a közvetítésnek az igazoltságát, igazolhatóságát kétségbe vonták. Fölmerül a kérdés, vajon nem lehet-e, illetve vajon miért ne lehetne a közvetítés személytelen modelljének, a Logosznak mint a korunk gondolkodását behatároló nyílt, személytelen világkép kulcsfogalmának a megalapozottságát kétségbe vonni? Vajon elképzelhetetlen-e, hogy ma ezzel a modellel — meghatározott okból — legalább annyira elégedettek legyünk, mint Hegelnek, illetve a zárt, személyes világképnek az egykori bírálói, és vajon nem lehet-e, hogy elégedetlenségünk legalább annyira jogos, mint annak idején az ő elégedetlenségük? A helyzet nincs híján minden kétértelműségnek. Az újkori gondolkodás egészét átható kritikai szellem valamiféle megtorpanását, önmaga ellen fordulását fedezhetjük föl abban, hogy a mai gondolkodásunk kulisszáiul szolgáló világképi hátteret, a nyílt, személytelen világkép előföltévéseit, a tárgyiasító megismerés, vagyis tulajdonképpen a tudomány tényleges lehetőségeinek szem előtt tartására figyelmeztetve, vélelmezik de facto sérthetetlennek. Nem kevésbé kétértelmű érvelés az is, amely ugyancsak egy óvatos, meggondolt, úgymond kritikus eljárás módjában az általánosan elfogadott, jól bevált konvenció tiszteletben tartására, az önkényes föllépésektől, az esetleges változtatásoktól való tartózkodásra szólít föl.

A gondolkodásunk mai rendjét, a nyílt, személytelen világképet kialakító megegyezés természetesen igen komoly dolog, de mint minden megegyezés csak azon föltételek mellett értelmezhető, amelyek között létrejött, amelyek azt létrehozták. E konvenció jelentősége a korábbi zárt, személyes világképpel való szembefordulásban van, annak mértékében igazolható, amilyen mértékben ez a szembefordulás még időszzerű, érvényes. Amilyen mértékben azonban az oppozíció elhomályosul, szellemi ösztönöző erejét elveszti és esetenkénti fölemlégetése már pusztán verbális gyakorlat marad, annak mértékében mutatkozik — tévesen és zavaróan — a tulajdonképpeni konvenció valamiféle örök érvényű világállapotnak, és válik a gondolkodástörténeti folyamat továbblendítésének akadályává. A nyílt, személytelen világkép konvenciójának értelmezéséhez — a jelentőségét és érvényét megszabó oppozíció számbavételén túl — elengedhetetlenül szükséges továbbá annak az oppozíció közepén rejtve

maradó, közös szemléleti alapnak a fölmutatása is, amelyen a régi és az új szemlélet egykori vitája eldőlt, egyezsége annak idején létrejött, amely az egyezséget egyáltalán lehetővé tette. Az előállt kétértelmű helyzet föloldásának, a nyílt, személytelen világkép jelentette gondolkodástörténeti állapot meghaladásának előfeltételeként tehát föl kell tárnunk ezt a közös szemléleti alapot, meg kell mutatnunk, mi a közös a közvetítés korábbi, zárt, (immanens) és személyes, valamint mai, nyílt (transzcendens), személytelen modelljében.

Úgy gondoljuk, teljesen kézzel fogható, bárki számára azonnal belátható dolgot állítunk, ha azt mondjuk, hogy mind Hegel abszolút idealizmusát, mind a létigazságot közvetítő Logosz képzetét határozott intellektualizmus jellemzi, jó esetben az a meggyőződés, de lehet, hogy csak kritikátlan előföltevés hatja át, amely szerint az igazsághoz a megismerés és csakis a megismerés útján, vagyis racionális eszközökkel lehet eljutni, s hogy a megismerő intellektus tökéletesen kielégítő eszköze az igazság föltárásának. Ezt a kritikátlan előföltevést nevezzük mi *az igazság intellektuális koncepciójának*. Mérlegetljük most tehát azt a kérdést, képes-e az intellektus az igazság közvetítésére, a lét megtapasztalására, van-e egyáltalán intellektuális tapasztalat, lehet-e az intellektus bármiféle tapasztalat, konkrét szemléletiség forrása, vagyis helyes-e, megalapozott-e az igazság intellektuális koncepciója, eleget képes-e tenni a gondolkodás mai rendje szerint ráháruló szerepnek?

Problémánk eldöntésénél két szempontot kell figyelembe venni. Először azt, hogy beállítottságunk mai, huszadik századi nyíltságának megfelelően tudjuk, az igazság transzcendens, kizárólag a lét minden — a megértést, a megismerést lehetővé tevő — tapasztalat, szemlélet forrása, s ily módon az egyes létezők mint alany és tárgy között — azok létre nyitottsága, egzisztenciával rendelkezése híján — eleve kizárt bármiféle tapasztalás, megértés. Másodsor pedig azt, hogy a megismerés tárgyává nem tehető, a semmiféle határozománnyal nem rendelkező, az intellektualista beszédben — a tárgyiasítás veszélyének kivédése érdekében, mint Heidegger javasolta, — keresztülhúzendó lét maga is személyes, s hogy a lét személyességének állítása valójában nem más, mint a tárgyiasítás tilalmának pozitív formája. A lényege szerint személyes lét és a létre nyitottságuk révén személyes viszonyba kerülhető létező, az ember létezése egyfelől, másfelől pedig a mi nyílt világképünknek — intellektualizmusa miatti -- kényszerű személytelensége azt jelzi, hogy az igazság intellektualista koncepciója tulajdonképpen nem működik, és önmagára hagyatkozva a maga erejéből soha nem is működött, hogy mai világunk, amennyiben e koncepció előföltevéseinek megfelel, híján van bármiféle, a dolgok között eligazító tapasztalatnak, konkrétságnak, szemléletiségnek. Ha az igazság intellektuális koncepciója azt jelenti, hogy a lét vagy az Isten igazságát a Logosz mint világintellektus közvetíti, akkor e koncepció elégtelenségén azt kell értenünk, hogy a Logosz képze vagy fogalma mind az emberi, mind a természeti világ viszonylatában nem kevésbé üres elméleti konstrukció, mint az alanynak a tárgyban való önmagára ismerése, hogy a nyílt, személytelen világkép nem valamely, a maga

tényleges mivoltában megragadott világállapot, tehát nem a lét szerkezetét tükrözi, hanem az egyoldalú és egyoldalúsága miatt a tényleges állapotot torzító intellektualizmus téveszméje.

De ha így állnánk a dolgok, milyen úton-módon kerül be a mi emberi világunkba a léttapasztalat, mi módon van világunknak mégis csak köze az igazsághoz, mi által vagyunk képesek a beszédre, a megismerésre és a megértésre, hogyan tesz szert világunk meglepő módon mégiscsak konkrétságra, szemléletiségre? A kultúra mint az emberek létre nyitott, hagyományteremtő közössége, együttélése az, amely a létre nyitott, egzisztenciával rendelkező egyes ember számára a lét tapasztalatát közvetíti. Mielőtt az igazság, a léttapasztalat kulturális közvetítésének kifejtéséhez látnánk, leszögezzük, hogy a kultúrtörténeti közvetítés tényét nem kívánjuk formálisan, intellektuálisan bizonyítani, lényegében ahhoz hasonlóan, ahogyan sem Hegel nem bizonyította a maga közvetítés-konceptióját, s ahogy századunk nyílt, személytelen gondolkodása sem látta szükségesnek bizonyítani a kifejtetlen világképi háttérként kezelt közvetítés-felfogás helyességét. Amikor mi azt a magunk részéről mégis kifogásoltuk, azért tettük, mert meggyőződésünk szerint az igazság intellektuális konceptióján belül értelmezhetetlen s következésképp megengedhetetlen az intellektuális bizonyítás elmaradása, hiszen a gondolkodás — a vállalt eljárás mód cáfolataként — misztikus, irracionális elemet von be. A kultúrtörténeti közvetítés vonatkozásában azonban éppen fordított a helyzet: a formális bizonyítás igénylése az a következetlenség, amely — teljesen fölöslegesen — misztikus, irracionális képzetet kelt. Az igazság intellektuális konceptióján belül jogos az egész közvetítésének elemző leírását követelni, mert ott valamely tényleges közlekedés, valamely reális folyamat föltételezéséről, rész és egész pozitívan értett egységének képzetéről van szó. Az igazság kultúrtörténeti konceptiója ezzel szemben, az egész transzcendenciáját komolyan véve, lemond rész és egész ellentétének pozitív áthidalásáról. A kultúrtörténet során az ember, az emberiség az egészt nem közvetlenül, nem a lét kezdeményezésére, mintegy kisugárzásának hatására tapasztalja meg, hanem közvetve, az emberi dolgok és a világ dolgainak töredékességében, a léthez rendelt egész hiányában, lévén hogy a történelem kíméletlen érzékletességgel, szemléletességgel tapasztaltatja meg vele egyfelől az egész hiányát, másfelől annak emberi nélkülözhetetlenségét. Hogyan is lehetne azt a tapasztalási folyamatot bizonyítani, amelyben a tapasztalatátadó egész és a tapasztalatátvevő rész között nem történik semmi, ahol nem valamit tapasztal meg az ember, hanem az egésznek az érvényéről bizonyosodik meg, az egészről magáról pedig, mint köztudomású, nincs mit mondani.

Amikor a kultúrát a léttapasztalat közvetítőjeként definiáljuk, szakítunk az immanens, szekularizált kultúrafölfogással, de egyúttal kritikusan szembefordulunk azzal a ma érvényes teológiai szemlélettel is, amely, az igazság intellektuális konceptiójának szellemében a kulturális léttapasztalás, a hagyományteremtés különvőségét elmossa, amely a kultúrát a — léttapasztalás képességével úgymond eleve, a kultúra előtt, a kultúrán kívül rendelkező — individuumok teremtményének

tekinti, amely a kulturális léttapasztalást a civilizációs létrekérdésnek alárendeli. Ezzel szemben a mi felfogásunk szerint az egyes ember a maga létre nyitottságát intellektuálisan ugyan megélheti, amennyiben mint a végső kérdések iránt érdeklődést mutató lény, azaz individuum *kérdezhet* a létre, sőt individuális alapon a lét tapasztalatának szubjektív (misztikus) élményében is részesülhet, valójában azonban csak a létre nyitott lények létre nyitott (kulturális) együttélése teszi lehetővé, hogy ez a tapasztalás — a lét rendjének megfelelően: szellemi-lelki és testi oldal egységében — ténylegesen megtörténjen, s ezáltal a lelki-szellemi oldal mellett testi, illetve fiziológiai értelemben vett pszichikai adottságokkal is rendelkező, a természeti létezésbe is beágyazódó emberek között e tapasztalás a megértés, az értelmes együttélés biztosítékává váljon. A világegészben egyedül — az emberi létezésnek egyszerre formát és tartalmat adó — kultúra az, amely a lét igazságát teljes értékűen közvetíti, s ezért az *igazság kultúrtörténeti koncepciója* nélkül az emberi létezés, de a világegész maga sem magyarázható, mivelhogy a természet magyarázata is az ember által történik és az ember érdekében folyik, a természet magyarázata mint emberi tevékenység csak ebből a szempontból értelmezhető.

A természettudomány ezen követelménynek akkor felelhet meg, ha a humán tudományokhoz hasonlóan föladja az intellektuális közvetítés koncepcióját, a Logosz fikciójának föladása esetén sikerül elkerülni egyfelől az embert az egységesnek fölfogott immanens természetben elmerítő panteista, másfelől pedig a létre nyitottság követelményének megőrzése érdekében a természeti egység képzetét föladó, a világot személytelenül megkettőző és a tudományt gyakorlati célú mágiává, alkímiává, technikává degradáló gnosztikus szemléletet, sikerül érvényesíteni a lét normáinak megfelelő nyílt és személyes magatartást. A természettudomány elsőrangú kérdése nem az, milyen is a természet, hanem az, milyennek *kell* látnia az embernek a természetet, hogyan kell néznie a természetre, hogy igazsága megmutatkozhasson. Minden hamis előítélet és fölvilágosító elfogultság ellenére a természetben nem kevésbé hinni kell, mint a kultúrában, a természet nem kevésbé hit kérdése, mint a kultúra.

Az igazság intellektuális és kultúrtörténeti koncepciójának szembeállítására racionalizmus és empirizmus első ízben Kant által fölvetett problémájával érintkezik, és annak elrendezését ígéri. Racionális és empirikus szempont Kant szerint is kívánatosnak ítélt egyensúlyát az ilyen irányú erőfeszítések szakadatlan megújulása ellenére két évszázada nem sikerült megteremteni, mert az intellektuális koncepción belül egyedül elképzelhető érzéki, fizikai tapasztalás nem közvetítheti a lét tapasztalatát, mert a kultúr hagyományról, a tapasztalat tényleges forrásáról tudni nem akaró civilizációs létre, igazságra kérdés végeredményben üres, terméketlen racionális erőfeszítés maradt. Az intellektuális koncepción belül, a racionalista jellegű civilizációs létre kérdés elsőbbsege jegyében a gondolkodás ráció és empiria ellentétét ugyan fölvetette, de elrendezni nem tudta, és tehetlensége miatt olyan utópikus-voluntarista próbálkozásoknak nyitott teret, amelyek, ezen úgymond kínos ellentétet igyekeztek kiküszöbölni, racionális és empirikus pozíció, végered-

ményben civilizáció és kultúra kettősségét megszüntetni. A kultúrtörténeti koncepció viszont, amely fölfedi a kulturális tapasztalásnak a civilizációs létre kérdéshez képesti elsőbbségét, világossá teszi az ellentét kiküszöbölhetetlenségét: egyfelől azt a körülményt, hogy a lét normái szerint magát elismertető kultúrának, a kultúrtörténeti koncepció jegyében megújuló léttapasztalásnak semmi kifogása nem lehet a civilizációs létkérdéssel mint a lét rendje szerint folyó tevékenységgel szemben, másfelől pedig azt, hogy a lét rendje szerint másodlagos szerepű civilizáció minden mohósága ellenére erőtlennek bizonyul a kultúrával szemben.

Natúra és kultúra viszonyának az itt kirajzolódó képe nyilvánvalóan különbözik attól a felfogástól, amelyet az újkori gondolkodás az adott kérdésről kialakított. Ez, az itáliai reneszánsz által kezdeményezett és az időközben eszközölt változtatások ellenére mindmáig érvényben lévő fölfogás a keresztény kultúrán belül irányt adónak számító bibliai szemlélettől eltérően a léttapasztaláshoz hozzá nem segítő naturát és a léttapasztaltató kultúrát mint immanenciát és transzcendenciát nem választja el világosan egymástól. Európa azon felében, amely a civilizáció folytonossága következtében az antik művelődés javaiból közvetlenül részesült, s amely natúra és kultúra koncepcióját eredetileg kialakította, kezdettől fogva, már a középkorban is olyan mentalitás érvényesült, amely az individuum föltétlen kultúrafőnntartó voltának tapasztalatától meghatározottan a kultúrmielőt, a kultúra értékei iránti fogékonyságtól áthatott szellemi társadalmi légkört *természetes* adottságként kezelte, amely a naturát tulajdonképpen a kultúrával azonosította. A kultúra szó, ha egyáltalán használták, e szemléleten belül nem a létigazságot megtapasztaló, s a létigazság érvényesítését a maga világában vállaló közösséget jelentette, hanem a civilizációt, mint a kultúra szellemi javainak kamatoztatása által kialakított műveltséget és intézményrendszert. A múlt században, amikor az európai kultúrtörténet fókuszába olyan nemzetek kerültek, amelyek (mint a német és az orosz) az antik műveltség javaiból közvetlenül nem részesültek, az európai gondolkodás a "természet" nem kulturált megnyilvánulásaiban tapasztalta meg e konvenció határait. Minthogy az új tapasztalat tulajdonképpeni értelmét, natúra és kultúra határozott és világos elválasztásának szükségességét egyelőre nem volt mód fölismerni, az immanens természeti létezésbe belesüllyesztett kultúra, a kultúrát a természettel azonosító fölfogás sajnálatos módon a kultúra bálványozásához, a kultúrának a vér és a vas mítoszába fullasztásához vezetett. Hasonlóképpen ugyanabban az időben a klasszikus fizika, a klasszikus tudomány válságaként az eddig romantikus nosztalgiával a természet ölén nyugodni vágyó ember — a zárt, személyes világkép érvényvesztését jelezve — magát egyszerre egy unalmas és értelmetlen világ esetleges pontján kezdte látni. A századunkban kialakuló nyílt, személytelen világkép natúra és kultúra szempontjának végleges elhatárolására képtelenül a kultúrát mint kezelhetetlen, fölösleges bonyodalmakat okozó tényezőt a világi gondolkodás rendszeréből kikapcsolta, formálisan a szubjektív érvényű spirituális vallásos élmény körébe utalta, ahol a dolog természetéből adódóan nem nyílt módja érvényesülni, s miközben természetet és társadalmat továbbra is

azonosította, továbbra is egyelvűnek mutatta, a korábbi egyoldalú fölfogás ellenhatásaként nem kevésbé egyoldalúan most már nem a természetet idomította a kultúrához, hanem a kultúrát a természethez, azaz a kizárólag civilizatorikus jellegűnek tekintett emberi együttélést a személytelen intellektus által strukturált s ezáltal közvetve a transzcendens létre utaló természettel azonosította.

A mi, intellektuális és kultúrtörténeti koncepciót szembeállító felfogásunk natúra és kultúra jelenségét egymástól határozottan elválasztja, és nem túlzunk, ha azt állítjuk, hogy az igazság két koncepciójának elválasztása, a Logosz fikciójának elutasítása éppen natúra és kultúra fogalmának világos elhatárolását célozza. A zárt, személyes és a nyílt, személytelen világtkép egyoldalúságának korrekciójaként az igazság két koncepciójának megkülönböztetése nyomán előálló nyílt, személyes szemléletmód a természet dolgait és jelenségeit egyfelől immanens egybefoghatatlanságuk tudatában személytelen struktúrákként írja le, másfelől a lét személyességének megfelelően bennük személyesen ugyan be nem látható, értelmezően ugyan ki nem fejthető, de mégis hangulatilag megsejthető, személytelenül átélhető értelmet lát, s az így megképződő természetélményben valamely igen fontos tényezőt, a természet dolgaihoz való helyes viszonyulás, a köztük való eligazodás biztosítékát, a természettudomány újabb eredményeinek inspirálóját látja. Ezen természetélmény kikapcsolása, hiánya, a természetnek a pozitívan megragadott struktúrákkal való azonosítása okozza korunkban, hogy megfélekedzünk a természettudománynak a létre nyitott, léttapasztaló emberhez rendeltségéről, hogy a technikává süllyesztett és szellemi kezdeményező-készségét elvesztő tudomány a természeti lényként fölfogott ember gyakorlati igényeit kiszolgáló iparaggá válik.

Gondolatmenetünket filozófiai rendszerek, filozófiai megoldások bírálatával indítottuk. Az eredmény azonban, amelyhez jutottunk, aligha nevezhető filozófiai-nak, nincs olyan filozófiai rendszer, mi magunk nem kínálunk olyan filozófiai megoldást, amely a bevezetett fogalmak — az igazság intellektuális és kultúrtörténeti koncepciójának -- értelmezésére alkalmas volna. Éppen ezért föl kell tennünk magunknak a kérdést, mit is jelent tulajdonképpen az igazság intellektuális és kultúrtörténeti koncepciója, meg kell kísérelnünk az igazság két koncepciójának értelmezését. Feladatunk megoldását keresve, abból az axiómából indulunk ki, hogy míg a filozófia mint tudomány az igazság föltárására, a világ értelmezésére vállalkozik, az igazság életbeli-világbeli érvényesítése lényegében hitbeli kérdés. Nem vitás, vannak filozófiai rendszerek, amelyek ezen axiómának ellent mondani látszanak, pontosabban az ezen axiómában kifejeződő követelményt megszegik. Így Marx, aki a Feuerbach-tézisekben a "tudományos szocializmustól" a világ megváltoztatását várja, vagy a pragmatizmus, amelyet inkább érdekel az emberiség boldogulása érdekében a dolgok gyakorlatias manipulálása, úgymond a Logosz személytelen igazságának működtetése, mint az igazság kiderítése, a filozófiába nyilvánvalóan vallási mozzanatokot kevernek, s mivel ezzel nem vetnek számot, ezt nem vallják be, mivel erőfeszítéseiket hangsúlyosan "tudományosnak" mutatják, vagyis az emberi dolgok immanens elrendezhetőségében, az emberlét hitelessé

tételének lehetőségében bíznak, az utópizmus hibájába esnek. Mi a magunk részéről tehát helyesebbnek látjuk, a lét hitelessé tételének utópikus tervét föladvá, a filozófiai problémák végső soron amúgy sem kiküszöbölhető vallási hátterét, vallási vonatkozásait feltárni, a filozófiai tényező mellett a lét rendje szerint gondolkodásunk és magatartásunk vallási tényezőjével is szembenézni, s ezáltal a gondolkodás és a magatartás hitelessé tételének "vallási", kultúrtörténeti programjával megelégedni. Az, a manapság megfellebbezhetetlennek tűnő, a hiteles gondolkodás és magatartás lehetőségét kétségbe vonó állítás, hogy minden pozíció szükségszerűen ideologikus, csak a nyílt, személytelen világnépfelfogás mellett tartható, amely a léttapasztaltató kultúrának a gondolkodást és a magatartást szabályozni képes normáit elvetette, s helyükbe olyan, objektív adottságnak mutatkozó, de a kritikus megismerés köréből mégis kivont ideologikus képződményt, úgynevezett világnépfelfogást állított, amelynek tulajdonképpeni szerepe az ideologikus föllépések igazolása. A vallási tényező elismerése, a létnormák érvényesülni engedése esetén viszont magától értetődően az ideologikus, intellektualizált világnépfelfogás közvetítés feleslegessé válik.

Az igazság két, általunk fölvázolt koncepcióját tehát úgy tekintjük, mint a vallási kérdésekhez való két lehetséges viszonyt, mint a hit problémájának, két egymást kizáró fölfogását. Az igazság hagyományos, a személyes léttapasztalástól elidegenítő, intellektuális koncepciója szerint az isteni igazság az egész teremtésben, a természeti és az emberi világban egyaránt munkál, és általa a teremtett világ egésze az isteni gondviselés védelme alatt áll. Ugyanakkor minthogy az igazság világbeli működése a véges emberi elme számára sosem mutatkozik meg a maga teljességében, a világban élő ember csak különös kegyelme által részesülhet a hit adományában, válhat képessé a világban való eligazodásra, a maga életének, a természet és a társadalom jelenségeinek elfogadására, értésére. Az igazság új, a léttapasztalás személyességével tudatosan számolni képes kultúrtörténeti koncepciója ezzel szemben azt mondja, hogy a hit az ember — igaz, egyáltalán nem természetes, mert a transzcendens léthez rendelt, de nagyon is — *normális* képessége abban az értelemben, hogy csak a hívő ember gondolkodása és magatartása felel meg a lét rendjének, normájának, és továbbá abban az értelemben is, hogy minden *normális* esetben az ember élni tud, illetve elvárható, hogy tudjon élni a hit képességével. A kultúrtörténeti koncepció szerint ugyanakkor az igazság a maga tulajdonképpeni mivoltában és teljességében csak a hit "adományát", a lét, az igazság megtapasztalását kínáló emberi világban, vagyis a kultúrában érvényesülhet, és bár a lét rendjét tükröző, az "Isten által teremtett" világ valójában nem mondhat ellent az igazságot megtapasztaló emberi világnak, e világ mint természeti létezés nem szolgálhat vezérfonálul, útmutatóul az intellektuális képességekkel még annyira fölvértezett ember számára sem az igazság földérintésének és érvényesítésének fáradságos útján. Az intellektuális koncepciónak a kultúrtörténeti koncepcióval szembeni történeti elsőbbsége (más szóval: az a tény, hogy e hagyományos szisztéma az ember normális léttapasztaló képességét lényegében mindmáig elfedte), azt jelenti, hogy az Istenről mint metafizikai hatalomról, erőről alkotott képzet a világ tényeiről számot

adni hivatott tudomány, illetve az isteni hatalom és az esendő ember között közvetítő vallás, egyház tekintélyét a hit kulturális képességével rendelkező emberrel, az igazság tulajdonképpeni forrásának tekinthető kultúrával szemben — történetileg ugyan indokoltan, de a lét rendjét tekintve, mégis fonák módon — előtérbe helyezte. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fényében Isten nem metafizikai realitásnak, hanem a léttapasztalat igazságát közvetítő kultúr hagyományban adott regulatív eszmének mutatkozik, amelynek érvényében a hagyományból részesülő embernek nincs oka kételkedni, de amely a szabad személyes döntés alapján elfogadott hagyományból képződöttsége, regulatív jellege miatt nem is fog tőle rideg hatalom gyanánt elidegenedni.

A két koncepció szembeállítás, a kultúrtörténeti koncepció ontikus elsőbbségének megállapítása lehetővé teszi — a kultúrtörténeti problémák kezelésének értelmiségi vállalása, a hit mint egyetemes emberi képesség föltételeinek intellektuális számbavétele esetén — a hit laicizálódását, azt, hogy a hit vallási-egyházi közvetítése az értelmiségi szerepet személyes okokból nem vállaló egyénekre, rétegekre korlátozódják. A kultúrtörténeti koncepciónak az intellektuális koncepció elé állítása nem valamilyen különleges értelmiségi igényeket szolgál, nem az értelmiségnek a társadalom egészétől való elkülönülését célozza, hanem éppen ellenkezőleg a zárt, keresztény társadalom széthullását követően kiüresedő hit új alapokra helyezését, megerősítését, új lelki-szellemi energiákkal való feltöltését, a dezorganizálódó, atomizálódó társadalom kulturális újjászületését, a hit tényleges forrásának megtalálása nyomán a kultúrtörténeti válságok, katasztrófák kikapcsolását, a hiteles gondolkodás és magatartás formáinak kialakítását.

Ludwig Feuerbach az Isten és a hit ridegségétől óva, Istenben és a hitben elviselhetetlenül kemény racionalisztikus képződményt látott, és a szigorú úrként elképzelt Istennel meg az arisztokratikusnak ítélt hittel az emberi nemet meg a szeretetet állította szembe. Mi Feuerbachhal ellentétben úgy gondoljuk, nem Istenben és a hitben van a hiba, hanem az igazságnak Istent és a hitet kiüresítő intellektuális koncepciója váltja ki elégedetlenségünket. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójába áthelyezve, vagyis a maga tulajdonképpeni helyén Isten és a hit problémája kezelhetővé válik, úgy lesz intim és személyes, hogy közben magasztosságából, tartalmasságából mitsem veszít. Korunknak a ridegséget, az arisztokratikus gőgöt bíráló deviánsai, akik maguk iránt mindig mindenkitől föltétlen szeretetet és megbocsátást követelnek, a saját korszerű gondolkodásuk magaslatairól, nyílt világgépük transzcendencia-fogalmával kérkedve, bizonyos megvetéssel nyilatkoznak az immanenciában megragadó, ateizmusba tévedő Feuerbachról. Érdemes őket emlékeztetni arra, hogy az ő diabolizált istenképükkel és személytelenné silányult hitükkel szemben Feuerbach mégiscsak a tőle ugyan elidegenedő, de az igazság tapasztalatát közvetíteni kívánó, személyes hitet követelő Istennel hadakozik. Érdemes szem előtt tartanunk, hogy korunk kiüresedő hite és diabolizált istenképe nem azt nyújtja, amit a náluk igényesebb Feuerbach akart, amit elérnie ugyanakkor kétségtelenül nem sikerült.

Vizsgáljuk meg most, milyen is a lét normáinak megfelelő, a lét rendjét követő, s ezáltal a hiteles, a nyíltság és a személyesség követelményét egyszerre kielégítő gondolkodás kultúrafölfogása! Az ember kultúrával létre nyitottsága révén rendelkezik és a létre nyitottsága miatt a dolgok világából, a természetből kiszakadt, a természetből kiemelkedő ember nem képzelhető el léttapasztaltató kultúra nélkül, a kultúrához való valamiféle viszony híján. A civilizáció megindulása előtti embert az aranykor-képzet és a különböző utópikus elképzelések jegyében természeti embernek szokás nevezni, mert a civilizált emberrel szemben ő úgymond a természet ölen él. Ez az állítás azonban nem fedi a valóságot: az ember e korban sem a természet, hanem a kultúra ölen él. Éppen ellenkezőleg, a civilizáció előtti emberről azt kell mondani, annyira közvetlenül és föltétlenül beburkolja a léttapasztaltató kultúra, hogy a civilizáció úgynevezett elidegenítő hatásaitól szabadon egyáltalán nincs módja a természettel az embervilágtól függetlenül, a kultúrán kívüli természeti világgal mint olyannal találkozni. Az ember a természettel valójában éppen a civilizáció révén találkozik, amely őt nem a természettől, hanem a léttapasztaltató kultúrától idegeníti el hol többé, hol kevésbé, és amely a tárgyias viszonyulásokra ily módon képessé váló embert a tőle lényegesen különböző természeti lét szemügyre vételére, a természettudomány művelésére képessé teszi.

A kultúra ölen születő ember történelmi értelemben vett szellemi-lelki eszmélkedésekor érzékeli a maga szabadságát, egyéniségének a kultúráról való viszonylagos különbözősét, jóllehet igazában sosem képes teljes mértékben függetlenedni tőle, hanem ezen eszmélkedés végeredményeként kénytelen belátni a léttapasztaltató kultúráról való elszakadási törekvéseinek pusztító voltát, értelmetlenségét. Bár a kultúra ölen születő ember, amióta csak ember, mindig is tapasztalja a létet, a civilizáció előtt számára ez a tapasztalat — amint a mítikus gondolkodás személytelen struktúrái jelzik — híján van minden személyes élménynek, a mítosz értelmét az ember személyesen nem éli meg. A személyes élményben kifejeződő lelki-szellemi szabadság föltételét a létre kérdező-léttagadó civilizáció démonikus erőfeszítései teremtik meg, amelyek az igazság addig kizárólagosan érvényesülő kultúrtörténeti koncepciójával szembeállítják az intellektuális koncepciót, amely erőfeszítések eredményeként az igazságot addig csak megtapasztaló ember most, az igazság fogalmának birtokában individuumá válik. Amióta a civilizáció Babel-tornyának építése folyik, vagyis a történelmi idők kezdete óta az igazság fogalmának birtoklása, a szakadatlan léttagadó létrekérdés az igazság, a lét tapasztalását szüntelenül zavarja, azóta az igazság intellektuális koncepciója elfedi a kultúrtörténeti koncepciót, és azóta annak, az individuális pozíciókból fakadó tévedésnek a rabjai vagyunk, hogy a ráció az empíriával, a civilizáció a kultúrával szemben elsődleges, és közben megfedkezünk arról, hogy ha többé nem is lehetünk meg civilizáció nélkül, emberségünk örök időkre megváltoztathatatlanul mégis a kultúrában gyökerezik, hogy az igazság kultúrtörténeti koncepciója tükrözi a lét rendjét. Ez a sajátos történelmi-civilizációs kultúrafelejtés magyarázza, hogy az igazság intellektuális koncepciója szakadatlanul maga mögé rendeli, időnként csaknem

teljesen kiszorítja az igazság kultúrtörténeti koncepcióját. Az ókori zsidó kultúrának, illetve ezen kultúra alkotásának, a Bibliának megkülönböztető sajátága, egyedülálló kultúrtörténeti jelentősége, hogy a civilizációval szemben a kultúra, a létre kérdező individuummal szemben a létre nyitott, a léttapasztalatra éhes egzisztencia jelentőségét hangsúlyozza.

A természet és a kultúra szempontját egymástól diszkrétan elválasztó ontikus-kultúrtörténeti fölfogás azt mutatja, hogy a lét tapasztalatát közvetítő kultúrkincsek (a korábbi, történelem előtti korban kialakuló mítoszok, valamint a civilizáció megindulásával keletkező művek) a maguk közvetlen történeti érvénye idején azért szolgálhatnak a gondolkodás és a magatartás szabályozásának alkalmas eszközeül, mert miközben a lét szerkezetébe, a létnormák rendjébe engednek meg valamiféle részleges bepillantást — kezdetben a civilizáció előtti állapot személytelen létértése miatt, később pedig a létre kérdező individuum kultúrafelejtése okán — elengedhetetlenül kell, hogy olyan mozzanatok is tartalmazzanak, amelyek csupán regulatív jellegűek, amelyek a létről magáról semmit nem mondanak, hanem az adott kultúrtörténeti nézőpont esetlegességét korrigálandó csupán a mindenkori tapasztalat részlegességének ellensúlyozását, a gondolkodás és a magatartás léthez igazítását szolgálják.

Ha ezeket, a gondolkodást és a magatartást szabályozó rendszereket, mindenekelőtt a történelmi vagy könyvvallásokat (de egyben a filozófiai, művészeti teljesítményeket is), a léttagadó civilizációnak az individuális pozíciót torzító hatásáról megfélemlítve, teljes egészükben és közvetlenül a létigazságról szóló beszámolóknak tekintjük, a kultúrafelejtő intellektuális szemlélet foglyai maradunk. Ha viszont a regulativitás jelentőségét eltúlozva, kizárólag gyakorlatias konvenciórendszerekként kezeljük őket, véglegesen megfosztjuk magunkat a létigazság tapasztalásától, a létproblémák vizsgálatának lehetőségétől. Az igazság kultúrtörténeti koncepciója azt kívánja, hogy — miközben a kultúránkhoz illő gondolkodási és magatartási szabályokat a jövőben is változatlanul a kultúrjavak naiv és spontán befogadása útján sajátítjuk el, s ebben az értelemben vallásos emberek maradunk — ha önálló szellemi teljesítmény elérésére vállalkozunk, minden esetben, a vallási tanítások esetében is gondosan el kell választanunk egymástól azokat a mozzanatok, amelyek bennük a lét szerkezetére, a létnormákra utalnak, azoktól, amelyek úgy-mond csupán regulatív jellegűek.

Amikor a kultúrkincsek regulatív összetevőiről beszélünk, Kant kritikai rendszerének formális eszméjére utalunk, s miközben azt Kanttal ellentétben konkrét kultúrtörténeti tartalmakkal kívánjuk megtölteni, a kanti rendszert bírálókkal szemben annak a meggyőződésünknek adunk hangot, hogy egyfelől vannak metafizikai rendszerbe be nem vonható problémák, másfelől pedig ezek a problémák nem föltétlenül hagyandók misztikus eszkatologikus formában, hanem értelmezhetők, intellektuálisan körüljárhatók. A Kantot következetlennek tartó és minden problémát egyetlen metafizikai rendszerbe erőltető német idealizmus Kant-bírálatának korrekcióját századunk elejének szellemi fordulata, a zárt, személyes világképnek a

nyílt, személytelen világgéppel való fölváltása, az amerikai pragmatizmusnak a nyílt, személytelen világgép keretei között és főképp századunk második felében kibontakozó hatása viszont föltétlenül szükségessé teszi, az individuális önkényességet nem méltányoló és kultúratisztelő Kant intellektuális szigorára támaszkodva, az ellenőrizhetetlen eszkatologikus-utópikus, mágikus és misztikus mozzanatok visszaszorítását, a kultúrtörténeti tapasztalat intellektuálisan konkrét kezelését. Ha a regulatív és ontikus mozzanatok elválasztása valóban a lét normáinak megfelelő nyílt és személyes mentalitás, a hiteles gondolkodás és magatartás jegyében történik, nem kell tartanunk attól, hogy a regulatívnak minősülő mozzanatok valamiféle felvilágosító dezilluzionálás jegyében leértékelődnek. A veszély éppen ellenkezőleg ott leselkedik, hogy a lét szerkezetéről nem tudósító, létnormának nem tekinthető eszkatologikus, üdvtörténeti mozzanatok a nyílt, személytelen világgép sugallatainak megfelelően nem a tiszta, személyes hit, a hagyományhoz való szilárd kötődés, a kultúrába való lelki-szellemi beágyazódás révén fejtik ki jótékony reguláló hatásukat, hanem metafizikai realitásokként értékelődnek, és mint ilyenek, elidegenedett voltukban hamis megnyilvánulások ösztönzőivé válnak. Századunk elején, a zárt, személyes világgéppel való leszámolás, az immanenciába fulladó zárt filozófiai rendszerekkel való szakítás idején egyszer már lezajlott a "filozófusok istenének", a zárt filozófiai rendszerek tételei közé bezáródó hitnek az élő Istennel való felcserélése, most, a nyílt, személytelen világgép lehetőségeinek kimerülése idején ismételten időszerű, ezen világgép kétértelmű konvencióit félretolva, az élő Isten tenni — nem is a tételeket kidolgozó filozófusok, hanem a nyílt, személytelen világgép idejétmúlt konvencióival visszaélő — devíánsok alibi-istenének, ennek a diabolizált istennek a helyébe. Ezért föltétlenül kívánatos, hogy az individuális várakozásoknak a megfoghatatlan kódébe vesző teljesülésétől, az üdvtörténettől a jövőben világosan elkülönüljön az a diszkrétén leírható folyamat, amely a létigazság személyes megtapasztalásának történeteként jellemezhető, amely a kultúrtörténeti alkotásokban, a művekben elemzően nyomon követhető, s amely az individuális élmények világgéppé kivetítését kizárja. Üdvtörténet és kultúrtörténet így értett különválasztása, illetve a kultúrtörténet kérdéseinek az üdvtörténet leválasztása után is ontikus kezelése biztosíthatja az utópikus-voluntarista elemek végleges kiiktatását korunk gondolkodásából, az individuális kezdeményezőkéesség határainak korrekciós betartását.

Az intellektualizmusnak a szellemet gúzsba kötő, a szellemi teljesítőképességet visszafogó, a gondolkodást és a magatartást torz sémákba kényszerítő terrorjától akkor szabadulunk meg, ha a kézzel fogható tények közlésére kiválóan alkalmas, de a föléjük emelkedésre képtelen pozitív szemlélet és értekező nyelv mellett elismerjük, pontosabban újból elismerjük a romantikus gondolkodásban és stílusban, a klasszikus német filozófiában részlegesen már korábban is megmutatkozó paradox szemlélet és értekezés jelentőségét s ha benne nem csupán a metafizikai abszurdum sajátos megnyilatkozási formáját, hanem a lét személyes voltának tulajdonképpen megfelelő, a lét szerkezetét közvetlenül föltárázó megnyilatkozási módot látunk. Arról

van szó, hogy a hiteles gondolkodás és magatartás föltételeinek kialakítása érdekében az úgynevezett keresztény paradoxon (az Ószövetségre gondolva helyesebb úgy mondani: keresztény-zsidó paradoxon) a világi gondolkodás, a humán műveltség és a humán műveltséggel számolni képes teljes értékű tudomány kincsévé kell, hogy váljon. Igaz, hogy a zsidóság két évezreddel ezelőtt, az Ószövetség könyveinek lezárulásakor, kultúrájuk történelmi felfüggesztődése alkalmával a paradox gondolkodásnak, az elletmondások megértésének képességét elvesztette, igaz továbbá, hogy az individualizálódás, a civilizálódás történelmi folyamatának nemkívánatos mellékterméke, a szekularizáció vagy a meglehetősen kétértelmű felvilágosodás hatására az egykori keresztény társadalom tagjai közül is sokan kiestek kultúrájukból, a létigazság tapasztalásának képességet elvesztették. A helyzet azonban ennek ellenére sem reménytelen, a civilizációnak elsőbbséget adó dinamikus európai gondolkodáson belül a kultúrtörténeti mozgásban működő és végső soron magából a létből táplálkozó szellemi erő, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat (amely nem tévesztendő össze az eszkatologikus jellegű üdvtörténettel) jó esélyeket ad arra, hogy az európai társadalom többé-kevésbé minden tagja kulturálisan rehabilitálódjék, valamint a szellemi teljesítmény létrehozását ambicionáló, értelmiségi szerepre igényt tartó, de valódi értelmiségi szerep betöltésére jelen szellemi állapotukban képtelen tagjai kulturálisan emancipálódjanak.

A kulturális rehabilitáció azt kívánja jelezni, hogy a legkülönbözőbb formákban jelentkező és másodlagosan kétségtelenül igen súlyos szociális problémákat is jelentő deviancia lényegében nem szociális jelenség, valódi oka nem az úgynevezett objektív körülményekben van (körülmények mindig, mindenki esetében vannak), hanem lelki-szellemi természetű, és ha a tüneti kezelések számtalan lehetséges változatától ez alkalommal eltekintünk, azt kell mondani, csak kulturálisan kezelhető. A kulturális rehabilitáció nem tévesztendő össze, legalábbis nem azonosítható a vallási térítéssel (a mai szekularizált ember, aki eleve hívőnek gondolván magát, tulajdonképpen a hitet szekularizálja, alapjában véve egyébként sem téríthető), a vallás és a deviancia közelítésének inkább a vallás látja kárát, mint a térítésre kiszemelt ember hasznát, a szekularizált embert személy szerint célba vevő térítés hatására inkább a vallás diabolizálódik, mintsem az ember részesülhetne a kultúra javaiból. Hogy a vallás valóban képes legyen betölteni a maga kulturális szerepét, előzetesen föltétlenül szükséges az intellektuális, metafizikai közvetítésektől való megszabadítása, a hit aktuális formáinak tökéletesen személyessé tétele, s ezáltal egy olyan átfogó kultúrmilő kialakítása, amely már önmagában, direkt ráhatás nélkül is hat, előkészíti a szellemi talajt, oldja a saját démonikus körébe zárult, éltető tapasztalás híján a tagadás görcsében megmerevedő, szubkulturális közegében értelmetlenül elkülönülő individuális magatartást.

A kulturális emancipáción belül az értendő, hogy az elmúlt időszakban nagy méretekben lejátszódó anyagi-szociális és jogi-politikai emancipációt, az európai társadalmak tagjainak nivellálódását és az életforma eltömegesedését követően a jövőben végbe kell mennie az emancipálódás olyan harmadik szakaszának, amely

nemre, fajra, vallásra, társadalmi helyzetre stb. tekintet nélkül kizárólag személyes rátermettség és inspiráltság alapján, bármiféle intézményesített formát mellőzve, a társadalom polgári szintje fölé egy olyan arisztokratikus szintet emel, amelyben a ma már csaknem egy évszázada elveszett szellemileg független és a kultúra iránt elkötelezett értelmiségi szerepnek a nyílt és személyes magatartás jegyében álló újjáteremtését lehetne látni.

A lét személyességének állítása, miní megmutattuk, a filozófia eredményeinek kritikai vizsgálatán alapul, s következésképpen nem minősíthető az emberközpontú európai gondolkodás szemléleti elfogultságának. Személyesség és emberközpontúság között valóban van bizonyos összefüggés, nevezetesen az, hogy a lét személyességének reflektálását az emberközpontú európai gondolkodás teszi lehetővé. Az emberközpontú európai gondolkodás elfogultsága a személyes pozíció elfoglalásából azonban még nem következik, az csupán a zárt, személyes világképet jellemezte, amely zártságának megfelelően nem a lét személyességét állította, hanem a létre nyitott emberi jelenségen túl a személyességet, a létfelejtő idealizmus illúzióinak engedve, a természeti létezésre, a dologi világra is kiterjesztette. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet alapján állva azonban belátható, hogy az emberközpontúság fogalmát tévedés a személyesség fogalmával összekapcsolni, az emberközpontúság az európai kultúrának csupán azt a sajátosságát jelenti, hogy a lét személyességének tapasztalatát elsősorban a létre nyitott és a léttapasztalásra képes ember vonatkozásában hajlamos érvényesíteni. A személyesség mozzanata, a lét személyességének valamiféle tudása ugyanakkor nem idegen az ázsiai kultúráktól sem, csak azok nem-emberközpontú beállítottságuknak megfelelően a lét személyességét minden, a létre nem nyitott, léttapasztalásra nem képes dolog és jelenség iránti személyes viszonyban fejezik ki, s ezáltal az embert az átlelkesített létezés egészében elmerítik. A mi, modern, nyílt és személytelen világképünk, amely az európai elfogultságoktól való mentességet affektálva, gyakran hajlamos magát az ázsiai kultúrák szemléletmódjához hasonlónak föltüntetni, megfelelőnek arról, hogy az embernek a rideg, értelmetlen struktúrákként kezelt dolgok és jelenségek világában való elmerítése merőben idegen az ázsiai kultúrszemlélettől, hogy a nyílt, személytelen világkép, bár fonák, negatív formában, továbbra is zavaróan emberközpontú. A hiteles gondolkodás és magatartás követelményének megfelelő nyílt, személyes mentalitás az, amely anélkül, hogy az európai kultúra lényegét képező emberközpontúságot megtagadni akarná, annak egyoldalúságát semlegesíti, emberközpontúság és nem emberközpontúság problémáját kiegyensúlyozottan képes kezelni.

A huszadik századi nyílt, személytelen világkép, mint azt nyíltsága jelzi, a létproblémát a gondolkodás körébe bevonta, de személytelenségének megfelelően a létet megtapasztalni nem tudta, az igazság evilági érvényesítéséről az igazság ontikus voltának reflektálása nyomán paradox módon lemondani kényszerült. Az igazság világbeli érvényesítésének igényét a korban leghatározottabban és leginkább nagyhatásúan vállaló Heidegger a lét szerkezetének feltárását, a létnormák rendjének belátását nem tudta megoldani, az intellektuális létszemlélet programját nem volt

képes kivitelezni. Sajátos metafizikai pozíciója csakúgy, mint a személyesség hiányát hozzá hasonlóan fájlaló különböző egzisztencialista rendszereké, tanításoké fokozatosan kiszorult, nem bírta a versenyt azokkal a pozitív beállítottságú irányzatokkal, amelyek a személyesség hiányát normaként kezelték, amelyek a nyílt, személytelen világkép intencióinak ezáltal elsősorban megfeleltek. A mi ontikus-kultúrtörténeti pozíciónk úgy értelmezhető, mint a heideggeri törekvés, szándék föllevenítése, mint a figyelem előteréből kiszorult heideggeri tanításnak a kor színvonalára emelése. Ezt számunkra az teszi lehetővé, hogy a közvetítés intellektuális koncepcióját bírálva, felhagyunk a lét intellektuális szemléletére irányuló heideggeri kísérletekkel, és mint más vonatkozásban maga Heidegger javasolta, az igazságot — az igazság "műszerűségének" megfelelően — nem a dolgokban, a jelenségekben, hanem kizárólag a művekben keressük, a létigazság megtörténését nem természeti, fizikai, hanem a kultúrtörténeti időben leljük föl, vagyis a közvetítés kultúrtörténeti koncepciójához folyamodunk. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának következetes alkalmazása azután itt és most, az értekezés jelenében, bármiféle, a mű és szemlélője közötti "dialektikus" dialógus nélkül lehetővé teszi a mű igazságának, a műben adott léttapasztalatnak a föltárását, a mű hiteles értelmezését.