

A TÖMEGEMBER ÉS A CSÓCSELÉK

(Ortega y Gasset kultúrtörténeti diagnózisának érvénye)

Korunk gondolkodásának szimptomatikus megnyilvánulása, hogy a tudomány korábbi normáival szemben hajlamos pozitív megismerő problémának tekinteni az ember nembeli lényegét, hogy gyakran kísérleti úton igyekszik bizonyítani az emberi nem egységét. Pedig mennyire kínos az efféle erőfeszítések nyilvánvaló kétértelmősége! Vajon mit gondoljunk az olyan kutatóról, aki komolyan számol az emberi jelenség megosztottságával, az emberi nem egységének hiányával? És vajon mennyire tekinthető korrektnek az a kísérlet, amely egy előzetesen eldöntött kérdést vizsgál, amelynek eredményét a kísérletező előre tudja? Igen furcsa az efféle kérdésföltevésekben a tudomány fejlődésének tanújelét látni: eredményről beszélni ott, ahol eltévelyedésről, a valódi problémák szem elől tévesztéséről és álproblémákkal behelyettesítéséről van szó. Legyen mégoly kiábrándító is a tudományos-fantasztikus irodalom alkotásaitól fölízgatott képzelet számára, nincs mód az emberi nem egységének pozitív tudományos bizonyítására, mint ahogy nem sikerült bizonyítani kísérleti eszközökkel az emberiség fajokra oszlását sem. Be kell látnunk, a természet, amint az a mi mérlegelő értelmünk számára megjelenik, semleges az egység és a megosztottság, a sokszínűség és az egyneműség kérdésével szemben, és éppen ezért a természet rendje azok egyensúlyát nem képes biztosítani. Az ember, akinek ezen egyensúly megőrzése ugyanakkor létérdeke, nem megismerő tevékenysége, hanem kultúrája és civilizációja révén kapja meg az egyensúly fenntartásához szükséges biztosítékokat. A mai gondolkodás csak azért ró a kísérleti tudományra megoldhatatlan feladatokat, mert a létrekérdő civilizáció és a léttapasztaló kultúra valódi arányait egy idő óta átmenetileg szem elől tévesztette. Látókörünk időleges leszűkülésének és ítélőképességünk átmeneti meggyengülésének oka abban keresendő, hogy a kultúra és a civilizáció normáinak múltbeli tradicionista, a léttapasztalás és a létrekérdés egyik vagy másik konstellációját abszolutizáló felfogása az individualizálódás jelenlegi szintjén többé nem bizonyult kielégítőnek. Ezen normák jövőbeni képviselője viszont azt igényli, hogy a kultúra és a civilizáció minden jelenségét képesek legyünk egy ontikusan föl fogott kultúrtörténet koordinátáiban a legteljesebb konkrétsággal és egyértelműséggel elhelyezni, azaz a létproblémák iránt fogékony individuális érdeklődés számára maximálisan hozzáférhetővé tenni. Egy ilyen, ontikus kultúrtörténet fényében kívánjuk a tömegember-mentalitás huszadik századi uralomra jutásának jelenségét értelmezni, és a kultúrtörténet jelen, a tömegember-mentalitás különleges érvényével jellemzett szakaszát meghaladni.

Az individualitás elvét a létrekérdéssel definiáljuk. Teljes értékű individuum az, aki az emberlét végső kérdéseire, az igazságra vagy a létre tökéletesen szuveréne, kizárólag személyes motívumaitól mozgatottan, saját kezdeményezésére kérdez. Az individualitás elve azonban kielégítően érvényesülhet azon egyének megnyilvánulásaiban is, akik ugyan ennyire szuveréne, ennyire önállóan nem vetik föl az emberlét végső kérdéseit, de akik a vallási kultuszt

gyakorolva, a klérus szellemi közvetítő szerepét elfogdva, megengedik, hogy az egyház tétesse föl velük, tegye föl az ő nevükben ezeket a kérdéseket. Bár az individualitás elvének önálló-érvényesítése a személyes kiválóság jele, teljes értékű individuummá nem születési adottságai révén, hanem a kultúrértékek teljes mértékű személyes befogadása, szuverén képviselője által válik az ember. A hajdan volt klasszicizmus merev, hierarchikus gondolkodását, az ancien regime mozdulatlanságát az magyarázza, hogy a gondolkodástörténet akkori fokán a szellemi teljesítményt bizonyos korlátoltsággal kizárólag az individuális kiválóságból eredeztetvén, a társadalmi rangból–felelősségből adódó széles látókörben a zsenialitás biztosítékát látták. Mint tudjuk, a romantika dinamizmusának ezen fikció föladása volt a forrása. De az annyira szükséges dinamizmusnak, mozgékonyaságnak egyben az lett az ára, hogy e fordulat után a korábbi idők szellemi stabilitása véglegesen elveszni látszott. Míg a klasszicista–barokk gondolkodás keretei között csak az tett föl kérdéseket, csak az vállalkozott a teljes értékű individuum szerepkörére, aki kellő szellemi–kulturális vértetben ezekre a kérdésekre választ is tudott adni, a romantikus kor "bűvészinasai" olyan kérdésekkel néznek farkasszemet, amelyekkel képtelenek boldogulni, amelyek mind őket, mind világukat katasztrófával fenyegetik. A romantikus éppen attól romantikus, hogy kérdéseire nem kap választ, hogy a válasz híján maradás állapotát ecseteli, és a szellemi teljesítményt az irigy istenektől oly módon csikarja ki, hogy műveit saját vérével írja, hogy a kudarc kikerülhetetlenségének tapasztalatát kerekíti ki művé. A romantikus mentalításban a létre szuverénean kérdező teljes értékű individuumok úgynevezett nagyvilága és a lét, az igazság stb. kérdéseit önállóan kezelni nem tudó, a tekintélyeket igénylő emberek úgynevezett kisvilága keveredett egymással, és a 19. századot, a romantika századát kis- és nagyvilág ezen romantikus keveredése határozta meg.

Amit Ortega a tömegek lázadásának nevez, az nem más, mint ennek a romantikus szerepnek, a szuverén kérdésföltevés büszke igénye és a válasz nélkül maradás lesújtó élménye közötti állapotnak, a kultúra, a szellemi föladat személy feletti értékeivel való reménytelen birkózásnak a föladása. A tömegember azáltal válik az új, huszadik század elsősorú reprezentánsává, hogy a szuverén kérdésföltevés igényét hordozó individuum a romantikus szerep történeti érvényének kimerülését követően többé nem hajlandó a számára beláthatatlan erőknél kiszolgáltatni magát, többé nem akar, úgymond, a kultúra majma lenni. Ezzel a kulturtörténetileg kikerülhetetlen lépéssel az egykori romantikus lefokozza magát, és ezért a tömegember degradált individuum, aki egyfelől semmiféle, a kultúrát közvetítő, a civilizáció egyetemes érdekeit szem előtt tartó tekintélyt nem ismer el, másfelől azonban ő maga sem kérdező a létre, vagyis az emberi természethez tartozó létrenyitottságot megtagadja, és miközben föntartja magának az önálló kérdező jogát, keserű kultúrtörténeti tapasztalataitól meggyötörtén, gondolkodása egy szinttel alacsonyabban marad, csak az életre kérdező. A tömegember individuális kvalitásaira mutat, hogy értékigényt hordoz, hogy ízlése van, a produkció, a teljesítmény ösztöne hajtja, tudásvágya többnyire kielégíthetetlen, műveltsége gyakran példászerűen csillogó, de a léttől elzártágában, az igazságtól való elfordulása miatt önálló szellemi teljesítményre nem képes, látókörének lehatároltsága következtében az

önálló szellemi teljesítmény mibenlétét nem ismeri, illetve végeredményben annak jelentőségét tagadja.

A tömeglét nem normális, nem kívánatos állapot, amint azt egyébként Ortega meggyőzően ábrázolja. Benne a létfelejtés jelensége mutatkozik meg, amelyet a spanyol filozófus német kortársa, Heidegger ír körül. Ebből azonban nem következik, hogy a tömegember huszadik századi hatalomra kerülése olyan értelmetlen kisiklás, olyan végzetes úttévesztés volt, amelyet jobb lett volna elkerülni, s amilyenek azt tulajdonképpen mind Ortega, mind a létfelejtés fogalmát megalkotó Heidegger föltételezi. Csupán az, a történelmet, a kultúrtörténetet zseniális emberek, kiváló személyiségek erőfeszítéseinek láncolataként fölfogó romantikus-liberális gondolkodás mondatja velük, amelynek kudarcaként lépett egyébként maga a tömegember is a huszadik századi Európa színpadára, s amelynek elutasítása, bírálata Heidegger és Ortega gondolkodását ahisztorikussá teszi, amelynek meghaladására képtelenül ők is megfosztatnak a tömeglét, a létfelejtés értelmezésének lehetőségétől. Ezzel a gondolkodással és a manapság is érvényes közfelfogással szemben úgy gondoljuk, hogy igenis nyílhat mód a szellemileg terméketlen tömegember jelenségének megértésére, ha a szellem mozgásait vizsgáló idealista vagy a dologiság jelentőségét eltűző materialista fölfogás egyoldalúságát meghaladva, a történelmet, a kultúrtörténetet a lét horizontjára állítjuk, ha az emberlét végső kérdéseinek, ezen ontikus problémáknak a fényében vizsgáljuk a történelmet. Történetiszemléletünk adott vonatkozásban akkor válik ontikussá, ha egy és ugyanazon nézőpontról sikerül elutasítanunk mind a tömeglét normális, kívánatos, de akár csak megengedhető állapotként való föltüntetését, mind pedig huszadik századi uralomra jutásának finnyáskodó, méltatlankodó, a történelemből, a kultúrtörténelemből azt kiiktatni igyekvő fölfogását. Ami csak a tömegembert piederasztátra emelő huszadik században történt, de legalább is abból mint történelmi esemény megőrkítésre érdemes, egy ontikus fölfogás szerint mindaz meg kellett hogy történjen, mindaz nélkülözhetetlen volt ahhoz, hogy az emberiség történeti tapasztalatainak segítségével létproblémáiban kiigazodjon, hogy ezek a tapasztalatok a katasztrófák jövőbeni elkerülése céljából a személyes-individuális belátás körébe kerüljenek.

A tömegembert éppenséggel a létről megfélekedezés, az emberlét végső kérdéseinek szem elöl tévesztése jellemzi, de a tömeglét huszadik századi érvénye mégis a létproblémák individuális megtapasztalásának útját egyengeti, mert benne a liberális-romantikus gondolkodás fikcióját leleplezve, a kérdések intellektuális-megismerő átfogásának elégtelensége fejeződik ki. Történelmi, kultúrtörténeti szempontból érdektelen az, amit a tömegember tud, ami a tömegember mint degradált individuum látókörén belül kerül, és mégis a huszadik század történelme, kultúrtörténete nem más, mint a tömegember története, vagyis az, amit a tömegember tett, ami a tömegemberrel történt. A létről megfélekedező, az igazsággal sosem szembesülő tömegember mindig a legteljesebb mértékben meg van elégedve önmagával, de a létrekerdezés képességétől megfosztott és a kultusz, a kultúra tekintélyét elutasító tömegember mégis ki van szolgáltatva a dolgoknak, és ha viszonyai, körülményei nem ideálisan alakulnak -- jóllehet közben fönntartja

önmagáról alkotott jó véleményét — lelki-szellemi egyensúlyát igen könnyen elveszti, a történelmi feszültségek hatására gyakran "megőrül", azaz dühös értéktagadó magatartásformát vesz fel, a csöcselékhez hasonlóan, már-már csöcselékké válik.

A csöcselék jelensége akkor áll elő, ha az individuális minőségekkel nem rendelkező ember feledkezik meg a létről, utasítja el a létrekérdezés követelményét számára közvetítő, neki sugalló tekintélyeket. Míg a tömegembernek ízlése, műveltsége van, tőle teljesítmény, az élet minőségének javítása várható, a csöcselék a pangás, az unalom, a fantáziátlanság állapotát terjeszti maga körül, ostobán gyűlöl minden kezdeményezést, és betegesen irigyel, hisztériásan megsemmisíteni igyekszik bármiféle eredményt. Az individualizálatlan csöcselék az individuális kvalitásaival büszkélkedő tömegember esküdt ellensége, de a történelem kegyetlen ironiája, hogy huszadik századi hatalomra jutásával a tömegember a civilizált világban addig ismeretlen mértékben juttatta szóhoz a csöcseléket. Ennek a furcsa jelenségnek egyik oka a tömegember és a csöcselék közötti meghökkentő lelki-szellemi kapcsolat, az a tény, hogy a létről megfeledkező, az életértékek jelentőségét eltűzáló, a nemkívánatos kultúrtörténelmi kényszerhelyzetben a hasznot, a hatalmat, az érdeket az igazság helyébe állítani hajlamos tömegember — amint azt például Dosztojevszkij szuggesztíven ecseteli — szenvedőlegesen éli meg individuális létének degradáltságát, és anarchistává, terroristává válván, a szellemi eltévelyedés nyomán elszabaduló irracionális lelki mechanizmusoknak engedelmessé, egyben pedig önmagát büntetve, azt teszi meg, azt követi el, amitől leginkább irtózik. Ortega, aki ebben az egyetlen vonatkozásban ismeri a csöcselék jelenségét, aki azt csupán a tömegember lelki-szellemi vetületének tekinti, nem is választja tőle el, nem állítja szembe egymással a tömegembert és a csöcseléket.

Európa civilizált nyugati felében, az antik hagyományra visszamenően intelligens, a keresztény kultúrát már az individualizáltság állapotában megalapító spanyol nép körében Ortega nem tud arról, ami a kontinens keleti részén nyilvánvaló realitás, hogy a csöcselék jelensége szociális, történelmi állapot is lehet, hogy nemcsak a spirituális problémáikba belebonyolódó individuumok tévedhetnek bele, hanem a civilizáció átmeneti kudarcra s a tekintélyek történelmi megingásaképp az individuális minőségeknek, az egyéni kezdeményezés képességének hiánya a társadalom jelentős részét eleve, a választás, a kitérés legcsekélyebb esélye nélkül a radikális értéktagadásra, tulajdonképpen a biztos lelki-szellemi halálra ítéli. Míg a latin népek fasiszta mozgalmában az anarchista-terrorista indíttatás dominált, az orosz bolsevizmus a csöcseléklét szociális-történelmi állapotát állította a figyelem középpontjába, egy olyan jelenséget tapasztaltatott meg, amely minden más történelmileg kínáló nézőpontról észrevétlenül maradt, amely a maga teljes mélységében, sötétségében csak ezen történelmi föllépés során mutatkozott meg. Igaz, mint közismert, a latin országok fasiszta diktatúráinak is volt bizonyos szerepük saját társadalmuk alakításában, bizonyos fokú modernizálásában, s másfelől aligha lehetne állítani, hogy a csöcselék jelenségének szociális realitásával tudatosan számoló bolsevik vezetők, maguk is tömegemberek lévén, a csöcselékmentalitással való érintkezés lelki-szellemi poklától mentesek maradtak volna, mégis a kultúrtörténelmi horizont tágulása szempontjából azok az események, megrázkódtatások, katasztrófák

bizonyultak nagyobb arányúaknak, s egyben tanulságosabbaknak, amelyek a bolsevikok hatalomra jutása következtében álltak elő, s amelyek az individualizálatlan csőcselék és a tömegembar differenciáját, ellentétét mint az emberi létezés egyik, soha szem elől nem téveszthető mozzanatát a modern civilizált világgal megtapasztaltatták. S minthogy az említett lelki-szellemi okokból a tömeglet és csőcselékállapot szembefordulása a tömegembar oldaláról nézvést eleve nem lehetett tökéletes, következetes, nem bizonyult elegendőnek az első bolsevik nemzedéknek, Leninnek és társainak tudatos: a lelki-szellemi megkettőződés tényéből adódóan egyszerre kétségbeesetten filantróp és sötéten manipulatív odafordulása a csőcselékhez, hanem mint a történelem eseményei bizonyítják, arra volt szükség, hogy Sztálin személyében és az általa kiállított új garnitúrában a tömegembarrel szemben maga a csőcselék jusson uralomra, mutassa ki tulajdonképpeni arctalanságát. De az ontikus történelemfölfogás jegyében ennek ellenére sem vitatható, hogy az orosz társadalomban, illetve a bolsevik rendszert megszenvedő, a társadalmi fejlődés útján megrekedt társadalmakban valami, közvetve még történetileg, civilizatorikusan is jelentős változás történt: a kegyetlen nyomás alatt, a merev, értelmetlen előítéletek letörése következtében az emberi összetartozás érzése erősödött, s ez az élmény a civilizálódás reális lehetőségének hiánya ellenére az individualizálódás kelet-európai fölgyorsuláshoz, a csőcselékállapot objektív történelmi jelenségének fölszámolásához vagy annak jelentős mértékű előkészítéséhez vezetett. A német kultúrtörténeti sajátosságoknak megfelelően a nemzeti szocializmus köztes helyet foglal el a fasizmus és a bolsevizmus között, egyfelől a csőcselék objektív történelmi létével programszerűen nem számol, sőt azt tagadva határozottan teljesítménycentrikus, de másfelől kollektivistá, fajgyűlölő ideológiájával a tömegembar értéktiszteletét korlátozza, és benne a nyárspolgári gyávaság, gyámoltalanság mozzanatát elismeri.

A tömegembar értéktisztelete, teljesítményre állítottsága a legteljesebben ott bontakozott ki, a kultúrtörténeti problémákból adódó kényszerhelyzetek ott idézték elő legkevésbé a csőcselékállapottal való lelki-szellemi érintkezését, illetve ez a lelki-szellemi érintkezés ott befolyásolta legkevésbé a társadalom életének alakulását, ahol, mint az Amerikai Egyesült Államokban, ebben a bevándorló országban, a gyakorlati, pragmatikus erőfeszítéseket a kulturális hagyományok szempontjai a legkevésbé keresztezték. Minthogy az önálló kulturális hagyománnyal nem rendelkező Amerika kezdettől fogva nem a létre önállóan kérdező szuverén individuumok, az arisztokratikus szellemiségű humanista gondolkodók, hanem a létrekérdés klerikus-kultikus formáit elfogadó, de egyben a radikális protestáns álláspontnak megfelelően bármiféle egyházi tekintélyt tagadó kisemberek országa volt, Amerikában a gonosszal, a csőcselék jelenségével való birkózásnak igen mély, erőteljes lelki-szellemi gyökerei alakultak ki, az sajátos nemzeti mítosszá vált, amelyet, ha máshonnan nem, a western-filmekből jól ismerhetünk. Amerikát ez a beállítottsága predestinálta arra, hogy századunk elején, az első világháborúval kezdődően, a tömegembar hatalomra jutását, amint Ortega mondja, a tömegek lázadását követően vezető szerepet vállaljon a csőcselék elleni küzdelemben, hogy korábbi elszigeteltségét föladva vezető világpolitikai tényezővé váljon. Ortega kétségtelenül egyoldalúan gondolkodik, amikor Amerikát a tömegembar országának

nevezi, amikor a tömegember és a csőcselék jelenségét egybemosva, Amerikában egyértelműen negatív jelenséget lát. A századfordulón végbement kultúrtörténeti fordulat a tengerentúlon is jelentős változások elindítója: a protestáns vallását mélyen megélt puritán kisember ott is ekkor lesz az új tömegtársadalom médiumává, a fogyasztói mentalitás az ő puritánságát, munkaerőkölcset is kikezdi, és a világpolitika boszorkánykonyhájába való beavatódás, a nagyhatalmi státusból adódó permanens szerepkényszer a nyugodt magabiztosságot, a belső tartást adni hivatott nemzeti mítosz, folklorizálódott nemzeti tudat teherbíró képességét Amerikában is nagymértékben igénybe veszi. Kétségtelen, hogy ezek a szellemi-kulturális megpróbáltatások Amerikát éppen a csőcselékklét történelmi jelentőségű kezelése, a "gonosz" huszadik századi "kiáradása" elleni föllépés közben és következményeként érik.

Azzal a vízióval szemben, amely szerint Amerika mint a tömeglét-mentalitás kiapadhatatlan forrása szakadatlanul árasztja Európára a maga lényegét, azt kell mondanunk, hogy sokkal inkább a csőcselékállapot kelet-európai szociális történelmi realitása magyarázza Amerika elsőrangú világpolitikai, történelmi szerepét, és a tömeglét Amerikában is csak addig marad érvényben, ameddig itt Európában a tömegtársadalom zavaraiából adódóan a csőcselékállapot problémájának lesz aktualitása, ameddig ezt a jelenséget, a civilizáció, a kultúra nagyobb katasztrófáit elkerülendő, kezelni szükséges. A tömegember amerikai szereplése és a csőcselék-mentalitás kelet-európai uralma között közvetlen összefüggés tapasztalható, és bármilyen nagy is a kettő közti eltérés, normálisnak, az adott összefüggésből kiragadva kívánatosnak egyik sem mondható. A latin szellemnek a világosság iránti eredendő igényéből adódóan Ortega hitt abban, hogy a tömegek lázadása mint afféle ostoba félreértés könnyen visszaszorítható, Nietzsche ezzel szemben attól tartott, hogy a nyárspolgár sötét uralma az észérvek életbeli erőtlensége miatt bizonytalanul hosszú ideig, akár két évszázadig is eltarthat. Az ontikus fölfogás viszont a csőcselékállapot emberi érvényének történelmi megtapasztalásában ezen jelenség intellektuális úton ugyan meg nem ragadható, de mégis világosan körvonalazható, és a történelmi út megtétele árán, a közben szerzett tapasztalatok kamatoztatása, értelmezése révén kiküszöbölhető okát látja.

A tömeglét állapotát senki sem választja, a tömegember jelensége, mint jelezni igyekeztünk, kultúrtörténeti kényszerhelyzet következményeképp állt elő, tehát e kényszerhelyzet oldódásától a tömegember jelenségének visszaszorulása, uralmának megtörése várható. Aki az individuális szabadságra hivatkozva a tömeglét állapotához ragaszkodik, s a jelenség bírálatában személyes jogainak megsértését látja, az a problémákba belegabalyodva, merőben értelmetlenül saját individuális igényeit szembefordítja az individualitás elvével. Minthogy a minden embert nivelláló tömeglétnek valódi alternatívája nincs, a tömegember igazában nem szabad, valódi szellemi szabadságát akkor veszttette el, amikor a kultúra, a civilizáció személy fölötti érdekeinek szuverén, önkéntes szolgálata, illetve a materiális életértékekre állított kisvilág klerikus-kultikus segédlettel fönntartott létrenyitottsága közötti választás lehetőségét abban a bizonyos kultúrtörténeti helyzetben elutasította. De bármennyire is a szabadság elvesztését, a létperspektíva szem elől tévesztését vonta

maga után az ama történelmi kényszerhelyzetben bekövetkezett fordulat, a kultúra, a civilizáció személyfölötti szempontjából nézve a "tömegek lázadása" nem volt értelmetlen, mert benne az a jogos igény fejeződött ki, hogy az emberi létezés szellemi, illetve anyagi oldalát előtérbe állító mentalitás, a "nagy"- és a "kisvilág" szférája közötti választás a jövőben az egyéni hajlamok maximális figyelembe vételével, privilégiumok és intézményes megkötések nélkül menjen végbe, azaz minden, szabadságának, létrenyitottságának tudatát hordozó egyén, minden individuum oldaláról nézve is értelmes legyen. A szellemi és az anyagi pozíció, a személyfölötti értékek szuverén szolgálata és az életértékek gondos ápolása közötti választás individuálissá tételének mindmáig az volt az akadály, hogy a létre szuverénean kérdező "nagyvilág", vagyis a kultúrapártolás laikus, individuális szempontja nem fogta át kellő módon, teljesértékűen az emberi lét problémáit, hogy ezen problémák egy része a velük önállóan szembe nem néző, azokat kultikus-klerikus segédlettel kezelő "kisvilág" hatáskörében maradt, és például a "szabad népről" álmodó, az emberiség individualizált egységét megteremteni kívánó Faust a maga kulturtörténeti kalandja, eszméinek következetes szolgálata közben kénytelen volt elfogdni Margitnak, a "kisvilág" géniuszának racionálisan, individuális nézőpontról nem értelmezhető, s őt magát sötét büntudattal terhelő áldozatát. Csak a tömeget és a csőcselékállapot huszadik századi történeti érvényének értelmezése teremti meg annak lehetőségét, de természetesen egyben elodázhatatlan szükségességét is, hogy a rossz ontikus természetének immár individuális, laikus tapasztalatával gazdagodva, a jövőben az egyes ember teljesen szuverénean vállalja az élet létrenyitottságának biztosítása és személyes szabadságának kinyílvánítása érdekében "kis"- és "nagyvilág" személyes választás útján kialakuló kettősségének fönntartását, hogy a jelen helyzettel ellentétben ne elégedjen meg e létrenyitottság intellektuális-filozófiai reflektálásával vagy intim-spirituális megélésével, hanem a tömeget létfelejtő mentalitását föladvá, a "gonosz kiáradásának" és a csőcselékállapot eluralkodásának elejét véve, azt egyben élete, az emberi együttélés szilárd, reális alapjává is tegye.

Meg kell kérdeznünk, vajon mi a biztosítéka annak, hogy ez a kulturtörténeti lehetőség realizálódjék, hogy ez a kulturtörténeti igény kielégüljön, hiszen a tömegember éppen azért tömegember, mert a kulturtörténet személy feletti szempontjairól semmit sem akar tudni, mert a kulturtörténet személy feletti szempontjai, mint olyanok, az ő személyes-individuális látókörén mindig is kívül fognak maradni. De bármennyire elutasítja, tagadja a tömegember a kulturtörténetet, bármennyire nem képes, nem akar annak cselekvő részesévé válni, a tömeget huszadik századi érvénye azt jelenti, hogy annak áramába a tömegember mégis bevonatott, vagyis pusztán tehetetlenségével nem lehet képes annak teleologikus mozgásait leállítani. Minthogy a tömegmentalitás érvényre juttatása, az individualizálódási folyamat fölgyorsulása az egykori kisember számára nemcsak az intézményesített kultúra kalodájából való kiszabadulást, hanem a csőcselékállapot szociális-történelmi formájának fölszámolását is jelentette, és ezért a mi posztmodern korunk, amely tulajdonképpen a tömeget konszolidációjának tekinthető, anélkül, hogy a kultúra személyfeletti szempontjait elismerné, igyekszik kritikusan visszatekinteni a számára annyi megpróbáltatást jelentő, a csőcselék-mentalitást elszabadító,

hagyománytagadó, a racionalizmus szerepét abszolutizáló huszadik századi modernizmusra. Ma már a tömegember pozíciójáról sem hagyható figyelmen kívül az a megállapítás, hogy racionális és empirikus mozzanatok egyensúlya csak ontikus-kultúrtörténeti alapon teremthető meg, s a kultúrtörténeti tényezők elutasítása a racionalizmust bíráló posztmodern gondolkodás részéről egyszerűen intellektuális vétség, nyilvánvaló logikai hiba. Hát talán nem racionalista-e, saját törekvését megcsúfolva, a posztmodern gondolkodás, amikor az ontikus kultúrtörténeti normák személyes vállalását, megélését elkerülve s a tömeget állapotot megerősítve, úgy gondolja, hogy az életértékek jelentőségének eltűlése ellenére, vagyis pusztán az ember eredendő létrenyitottságának reflektálása, a létértékek iránti pusztán igény kinyilvánítása révén szabad lehet az ember? Mi más ez, mennyivel több ez, mint a szabadságot fölsimert szükségszerűségként definiáló racionalista Hegel úgynevezett dialektikája? A racionális szempont túlsúlyát csak abban az esetben szüntetjük meg, ha a hagyomány empirikus tényezőjének szerepét kellő súllyal csak akkor ismerjük el, ha a létrenyitottság mindenkit nivelláló, a tömeget megengedő reflektálásán túl érvényesítjük a létrekérdezésnek a hagyomány, a szellemi tapasztalat mozgósítását igénylő és egyben megkülönböztetett teljesítményt eredményező, civilizáció- és kultúrateremtő mozzanatát; ha a szükségszerűségek, a dolgok világában mozgó életen túl elismerjük a kultúrtörténet valóban szabad szféráját. A szabadságot az élet tényeiből levezetni, az élet tényeivel összeegyeztetni akaró posztmodern gondolkodás sajátos fából vaskarika, amelyben burkoltan továbbél Hegel és a klasszikus német filozófia közvetlen történeti érvényét veszített konvenciója.

Az élet és a lét szférája közötti távolság intellektuális áthidalhatatlansága azonban nemcsak a tömeget konszolidálhatóságát teszi kérdéssé, nemcsak a posztmodern gondolkodás illúzióját leplezi le, nemcsak azt akadályozza meg, hogy az életértékeknek való föltétlen önátadás mellett a lét igazságát érvényesíteni lehessen, hanem egyben arra is figyelmeztet, hogy a tömeget történeti érvényének meghaladására törekedve, nem elégedhetünk meg a kultúrtörténet személyfeletti problémáinak — élet és lét áthidalhatatlan ellentétét szem előtt tartó — ontikus értelmezésével, vagyis az ontikus szempont szellemi érvényesítésével, mert állásunknak hitelt csak az adhat, csak abban az esetben leszünk következetesek, ha azt lelkiileg is képviseljük, ha az ontologizmus elvét az életben is érvényesítjük, azaz minden kockázatával egyetemben, a kudarc reális esélyével is számolva s a felelősséget annak következményeiért vállalva, szorgalmazzuk az ontikus kultúrtörténeti gondolkodás elfogadását. Megbocsáthatatlan félreértés volna azt gondolnunk, hogy a tömegember sajátos kultúrtörténeti föltételekhez kötött huszadik századi uralmának, a tömeget különleges huszadik századi érvényének megszüntetése a tömegember és a csöcselékszemélyiségének fölszámolását vonhatná, vagy akár csak kellene, hogy vonja maga után, hogy ezek a megnyilvánulások az emberi jelenségből kiküszöbölhetők lennének, illetve kellene, hogy legyenek. Éppen fordítva, mint látjuk, a tömeget és a csöcselékszemélyiséget ontikus érvényének — a század nyújtotta történelmi tapasztalatok alapján bekövetkező — elismerése engedte meg a jelen kultúrtörténeti állapot meghaladását. A kultúrtörténeti értelemteljesítési folyamat továbbléte, a tömeget különleges kultúrtörténeti érvényének

megszüntetése megköveteli a tömegember és a csöcselékmentalitás iránti türelmet, hiszen mind a létről megfélelmező, a kulturát elutasító tömegember, mind az értéktagadó csöcselék esetében "emberi, nagyon emberi" állapotról van szó, olyan állapotról, amelynek esélye minden emberben adott, s amelynek elismerése nélkül nem érthetjük saját magunkat, nem igazodhatunk ki dolgainkban. Minthogy a kultúraápolás korábbi intézményes biztosítékainak anakronisztikussá válásával a kultúraépítélet és az értékorientáltság merőben egzisztenciális döntés kérdése, amelynek korántsem lebecsülhető komolysága és súlya minden ember vállalt egyaránt nyomja, s minthogy a szabad, szuverén döntés elmaradása következtében előállt még annyira nem kívánatos állapot is csak esetleges jövőbeli szuverén döntések által lehet korrigálható, az értéktagadó vagy normatévész megnyilvánulások minden kíméletet, türelmet, megértést megérdemelnek, illetve számukra is a szellemi megnyilvánulás teljes szabadsága biztosítható, ez a megértés, türelem vagy szabadság csak egy dolgot nem vonhat maga után; az igazság elhallgatását, megmásítását, vagy éppen kényszerű elhallgatását. A kikerülhetetlen és hasznos polémia nemkívánatos szélsőségeit, a hisztérikus aggályok eluralkodását az a józan és az ontikus gondolkodásból adódó belátás fékezheti, hogy sem a létigazság, a kultúra normái nem vihetők be direkt módon, a személyes–egzisztenciális döntések kikapcsolásával az életbe, sem pedig megfordítva, az életnek, a dolgoknak a létigazsággal szembeni nyilvánvaló érzéketlenségéből nem következik ezen igazságnak, a kultúrának az érvénytelensége.

A tömeglét, a csöcselékállapot kulturtörténeti jelenségének megértését az ontikus történelemfölfogás teszi lehetővé, ugyanakkor ez a fölfogás magának a tömeglét, a csöcselékállapot jelenségének huszadik századi megtapasztalásából fakad. Amikor elismerjük a csöcselékállapot, a rossz objektív történeti realitását, és egyben elutasítjuk a világ, a természet meg az emberi létezés konfliktusmentessé, problémátlaná tételének utópikus tervét, akkor az igazságnak az élethez képesti transzcendenciáját szemléletünk alapelvévé téve, az elmúlt két évszázad immanens, utópikus és ismeretelméleti, lényegében mindvégig romantikus történelemfölfogásával szemben a világi kultúrán belül a Biblia által kialakított eredeti ontikus történelemfölfogást érvényesítjük. Az ontikus történelemfölfogás — a lehetőségeit mára kimerített romantikus fölfogással ellentétben — nem kénytelen mindazt történelemnek tekinteni, ami az emberi életben és a világban történik, nincs szüksége arra, hogy a történelmi értelemteljesülési folyamat megrajzolása céljából önkényesen a világ minden történelem alatti, melletti, történelmen kívüli jelenségét történelmi jelentőséggel ruházza föl, mert e folyamatot nem spekulatív, direkt módon a semmiből teremtő mindenható Isten eszméjéből eredezteti, hanem bizonyos, az emberi jelenséget ténylegesen befolyásoló konkrét eseményekben, jelenségekben tapasztalja. Fonák az a gondolkodás, amely önmaga megerősítése céljából mindenáron, görcsösen a történelmi jelenségek értelmezhetőségének elméleti, tudományos bizonyítékait keresi, mert a történelem jelensége a mindenek előtt, fölött álló és a világban tökéletesen érvényesülni a véges időn belül nem tudó, de az ember közreműködésére mégis föltétlenül számító létigazság pusztja tényéből következik, és hogy mi éppen ennek vagy annak a történelmi jelenségnek az értelme, az nem

valamely pozitív, személytelen strukturákra vonatkozó mérlegelés kérdése, hanem magából a szuggesztív tapasztalatokat nyújtó folyamatból, a történelmi értelemteljesülés lenyűgöző folyamatából következik. A történelem tehát semmiképpen sem eseménytörténet; a pusztán tények regisztrálása, csoportosítása, tanulmányozása nem vezet történelemhez, az események csak annak számára mondanak valamit, akinek valamilyen koncepció alkotására alkalmas történelemélménye van. A történelem mindig kulturtörténet, aki valódi történelmi teljesítményre képes, az a problémák megközelítésmódjától függetlenül mindig kulturtörténetet ír, mert a történelem nem a gazdaság, a politika, a társadalom és persze nem is a művelődés, hanem a léttapasztaló kultúra, a léttapasztalás története. A pozitivisták történetírása a romantikus történelemkoncepcióból való kiábrándulás és a meghaladására való képtelenség együttes hatásának eredményeképpen áll elő. A pozitivisták történetírói gondolkodását az a körülmény határozza meg, hogy kiábrándulása mennyire mély, végletes, illetve ő maga mennyire szigorúan vonja le a kiábrándulásából adódó következtetéseket. A valóban okos, következetes és őszinte pozitivisták elmei önpusztítóan az általa főlhalmozott történelmi ismeretek teljes értelmezhetetlenségének, értelmetlenségének állításáig. Az eseménytörténet — kulturtörténet dilemmája nem a történelemírás lényegi problémája, a történelemnek ez a nemkívánatos megkettőződése akkor következett be, amikor a romantikus gondolkodás a lét szempontjának a történelmi szemléletben való érvényesítésére képtelenül, de a történelmi jelenségek vizsgálatának igényét változatlanul fönntartva, a korábban írói tevékenységnek főlfogott történelemírást szenttelen vizsgálódást követelő tudománnyá minősítette. Kár volna vitatni a romantikus történelemszemlélet történetiségének, a 19-20. századi historizmusnak a korszakos jelentőségét, lebecsülni azokat az eredményeket, amelyeket a történetírás e koncepció jegyében elért. Hiszen a historizmus éppen azt jelentette, hogy a gondolkodás individuális alapra helyezésének következményeképpen a történelmi változásokat nem az örök Isten eszméjéből, hanem az ember időben egymásra következő ideális törekvéseiből eredeztette. De ez a tény nem változtat azon, hogy az individuális történelemalapítás lehetőségeit eltúlzó romantikus historizmus létfelejtő volt, és a romantikus létfelejtés következményeként előállt állapot a jövőben csak e létfelejtés tudomásul vétele és következményeinek radikális főlszámolása révén meghaladható.

A történelemszemléletnek az elmúlt két évszázad historizmusában kifejeződő individualizálódása azért vonta maga után a történelem létfelejtő romantizálását, mert a historizmus a teocentrikus gondolkodás maradványainak, az isteni teleológia képzetének továbbélése miatt az emberi civilizáció történetét, a tulajdonképpeni történelmet az isteni teremtés, a világegész történéseivel megtévesztően egybemosta, az individuumnak indokolatlanul létalapozó képességet tulajdonítva, a történetiséget a létezés egészére kiterjesztette. A mi historista gondolkodásunk tehát ontikus csak abban az esetben lehet, ha az individualitás létalapozó képességének fikcióját főladva, és a teocentrikus gondolkodás maradványaival leszámolva, a történelmet kiemeljük a világegész történéseiből, és kezdetét a civilizáció megalapításával, az emberi létkérdés megindulásával, az individualitás elvének az emberi jelenségben való megjelenésével, végét pedig a létproblémáknak a személyes-individuális belátás

látókörébe kerülésével, a kulturtörténeti értelemteljesülési folyamat lezárulásával azonosítjuk. Bár természetesen minden létező dolog a lét egészének része, az embert magát pedig eleve, történelem előtti állapotában is létrehozott lénynek kell gondolni, de az emberrel megéssé dolgoknak értelmük csak a létrekérdés megindulásával, az individualitás-elv érvényesülésével kezdődően, a civilizáció körülményei között lehet. Másfelől pedig a történelmi értelemteljesülési folyamat lezárulta után ugyan az individuum számára minden lehetőség adott lesz ahhoz, hogy saját képességének maximális mozgósítása esetén helyesen válasszon, értelmes döntéseket hozzon, de történelemről éppen azért nem lehet majd a továbbiakban beszélni, mert a létproblémák személyes-individuális látókörbe kerülését követően a személyfeletti tényezőknek az individuum értelmes döntéseitől elkülönült történelmi szférája megszűnik létezni. Az individualitást elvont lételvből kulturtörténeti eredménnyé átminősítő és a történelmet szigorúan a civilizálódási-individualizálódási folyamathoz kapcsoló fölfogás ontikus a létegező értelmességének metafizikai-teológiai képzete helyett a történelmi események magyarázatában működő, onnan kiemelhető, utólagosan tudatosítható történelmi léttapasztalat mozzanata garantálja. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ember nemcsak azáltal csinálja a történelmet, hogy mint individuum a létre kérdez, hanem azáltal is, hogy mint személy, mint a történelem szenvedő alanya, a kultúra hordozója egyben elfogadja azokat a tapasztalokat, amelyek segítségével az általa fölített kérdésekre választ is kaphat.

Az ontikus történelemfölfogás, amely az individuum létalapozó képességének fikcióját, a megismerő tevékenység indokolatlan teljességigényét bírálva, elutasítja a tényeket, eseményeket, történéseket a tudományos szentvelenség jegyében és a teljesség igényével gyűjtő romantikus-pozitívista történetírás koncepcióját, a jelenlegi helyzetet tekintve meglepő kapcsolatot teremt történelem és mű, mű és történelem között, soha eddig nem tapasztalt mértékben hangsúlyozza a történelmi teljesítmények műszerűségét, és a műalkotások, a kulturkincsek történetiségét. Közismert, hogy a romantika által kezdeményezett fordulat előtt a történéseket nem annyira tudósoknak, mint inkább írónak tekintették, a történelmi teljesítmény inkább műalkotás volt, mintsem tudományos eredmény, amennyiben ekkortájt még nem a tények pozitív kontrolláló szerepe, hanem a történetírónak a klasszicista szemléleten belül kötelező érvényű és egyben természetes arisztokratikus beállítottsága volt hivatott biztosítani munkájának egyetemes érvényét, hitelességét. Ugyanakkor persze tudjuk, hogy ez az arisztokratikus-klasszicista történetírás a merev hierarchikus képzetek uralma miatt híján volt a valódi történetiségnek, nem ismerte a szakadatlan változások historista-romantikus pátozát, az egymást követő és jellegükben egymástól különböző korok váltakozásának folyamatszerűségét. A mi ontikus nézőpontunkból visszatekintve ez az ellentmondás úgy értelmeződik, hogy bár a klasszicista szemlélet a romantikával szemben nem tudatosította, vizsgálatának tárgyává nem tette a különböző korszakok változását, szemléletének az arisztokratikus pozícióból következő egyetemessége, az igazságra állítottsága miatt ezeket a változásokat mégis kifejezte; másfelől pedig a tudományos forráskritika jegyében keletkezett romantikus-pozitívista történelmi munkák közül is műveknek, személyes történelemélményt kifejező műalkotásoknak tekintendők — előadásuk, apparátusuk

tudományos jellegére, igényére való tekintet nélkül — mindazok a munkák, amelyeknek egyáltalán van történelmi értékük, amelyek esetében egyáltalán történetírói teljesítményről beszélhetünk. Történetiség és műszerűség összetartozandóságának normája tehát, azt kell mondanunk, mindig is hatott az elmúlt korok történetírásában, jóllehet érvénye csak a mai ontikus nézőpontról fölismerhető, reflektálható.

Műalkotásnak és történelemnek az ontikus történelemfölfogásból következő összetartozandósága azonban nemcsak a történeti munkák műalkotásszerűségét, hanem a műveknek általában — minden, nem történelmi tárgyú műnek, vagyis a művészeti, filozófiai, vallási jellegű alkotásoknak — a történelmi, kulturtörténeti érvényét is jelenti. Ha ezzel csak a műalkotások lényegi történetiségét állítanánk, nem mondhatnánk újat, hiszen a romantikus gondolkodás minden mással egyetemben az irodalmat, a művészeteket, a filozófiát és a vallást is historizálja. Igaz, a romantikus mentalitás elmaradhatatlan árnyékaként, mintegy a romantika modifikációit leképezve mindig új meg új arcot öltő pozitívizmus a művek történetiségét újra meg újra kétségbe vonta, de azt véglegesen elutasítani soha nem tudta. Ha most az ontikus történelemfölfogás jegyében mégis a művek történelemszerűségéről beszélünk, akkor ez a romantika állításához képest lényegesen többet jelent. Nemcsak azt, hogy a történetiség mozzanatát magukban foglaló művek mint sajátos kulturális melléklet kísérik, színezik, illusztrálják a tulajdonképpeni történelmet, hanem egyenesen azt, hogy a filozófiai, vallási, művészi alkotások mint a létigazság közvetítői nem kevésbé fontos útmutatók számunkra a történelmi értelemteljesülési folyamat mozzanatainak kibogozása közben, mint maguk a tulajdonképpeni történelmi munkák, hogy végső soron történelem és kulturtörténet között túlságosan hangsúlyos különbséget tenni nem igazán van értelme. Minthogy a tiszta szellem minden alkotása, minden kultúrkinca a létigazság történelmi megmutakozásának része, s minthogy a dolgok hálójába könnyen belegabalyodó emberi élet történéseiről ugyanez egyáltalán nem mondható, az élet tényeiben a létigazság vagy a történelmi értelemteljesülési folyamat vonalainak, szakaszainak kirajzolása szempontjából ezek a történelmi érvényű alkotások nem kevésbé fontos útmutatók, mint az életnek történelmi jelentőséggel bíró tényei vagy éppen az értelmező tevékenység szempontjából különböző nyers élettények.

Az ontikus szemlélet hiánya, illetve a tömeglét- és a csöcselék-mentalitásnak a romantikus historizmus dekadenciájaként bekövetkező eluralkodása magyarázza korunk történetírásának jelenségeit. Mert ha az igazság történelmi érvényű képviselőtét többé romantikus megszállottsággal nem állaljuk, de közben a romantikus koncepció kereteit megtartva, föladatunkat a szakszerűség látszata mögé bújva egyszerűen a források, a tények számbavételében, "valóságghú" értelmezésében, kommentálásában látjuk, akkor a valóságnak az igazság, a gyakorlatnak a lét helyébe állítása miatt eléggé másodrendű kérdés, mi magunk csupán többé-kevésbé ártatlan rögeszméinknek adunk-e hangot vagy tudatosan manipulálunk-e, hiszen így is, úgy is a tömeglét-állapot leküzdhetetlenségének élményétől bénultan jóváhagyjuk az ideologizmus jelenbeli uralmát, s ezáltal részt vállalunk a szellemi alvilág jelenbeli legalizálásában. Azok a próbálkozások, amelyek egyfelől — a jelen szellemi

állapotot, az ideologizmus jelenbeli érvényét, torz divatját visszavetítve — a múlt történéseit, magát a történelmet sötét erők kicsinyes és alantas küzdelmeként igyekeznek bemutatni, másfelől pedig a jelen állapot tanulságainak levonására képtelenül a történelem árnyoldalait, a történelmi katasztrófákat, az értelemteljesülési folyamat "sötét lyukait" véletlen balesetnek kívánják föltüntetni, bármennyire hadakoznak egymás ellen, egymást sajnálatos módon kiegészítik.

A történelmi munkák műszerűsége, valamint általában a művek, a filozófiai, vallási, művészi alkotások történelemszerűsége, vagyis a kultúrtörténet és a történelem egymáshoz közelítése miatt az ontikus történelemfölfogás szempontjából lényegi kérdés a művek ontikussága, a műveknek a létigazságot megtapasztaltató volta. Ha Heidegger okkal mondta azt, hogy a metafizika története a létfelejtés története, akkor legalább olyan nyomatékkal állítható, hogy a kultúrtörténet a léttapasztalás, a létre emlékezés története. A művet az igazság megtapasztalása, a kultúrtörténetet mozgató teleológiai mozzanat befogadása teszi művé. Ezért van az, hogy a létfelejtő, kultúrávesztő, a kultúrtörténet tárgyává degradálódó, mert alanyává válni nem tudó tömegember mentalitását kifejező huszadik századi gondolkodás csak szövegről beszél, nem érzi magát — okkal — följogosítva arra, hogy a műre vonatkozóan tegyen kijelentéseket. A művek mű volta, igazságtapasztaló teleologikus jelentősége azonban aligha vitatható, ha a tömegember látókörén ez a kérdés kényszerűen kívül is esik. E sajnálatosan leszűkült horizonton akkor sikerül fölülemelkednünk, ha az igazságnak a műben adott mozzanatát többé nem spekulatív, metafizikailag, az isten- vagy emberközpontú gondolkodás jegyében a lét metafizikailag értett téren és időn kívüli mozzanatához kötjük, hanem az ontikus történelemfölfogásnak megfelelően konkrét kultúrtörténeti megnyilvánulásaiban vizsgáljuk, és mint léttapasztalatót a kultúrtörténeti vonatkozásrendszerbe állított műveken belül elemzően ragadjuk meg. Míg az európai gondolkodás sajátos beállítottságát anakronisztikusan abszolutizáló tömegember minden szövegben válogatás nélkül az isteni Ige, a létigazság megnyilvánulását látja, s ezáltal a kultúrtörténet valódi értékeit meggondolatlanul és tehetetlenül a gonoszság és a hazugság áramában elmeríti, az ontikus történelemfölfogás a jó és a rossz könyvet, az igazságot megtapasztaltató művet és a hazugságban megfeneklő irományt megkülönbözteti egymástól, és föladatát nem utolsó sorban éppen ebben a megkülönböztetésben, a kultúrértékek kiemelésében látja. Nem kétséges, hogy a fércművek, a rossz könyvek olvasása is igen tanulságos lehet, érdekes emberi dokumentumot láthatunk bennük, de ez a tanulság csak abban az esetben vonható le, ez a dokumentumérték csak akkor kamatoztatható, ha kellő mércével rendelkezünk, ha tudjuk, mit olvasunk.

Az ontikus kultúrtörténeti fölfogás, mint láttuk, a történelmi munkák műszerűségét állítja előtérbe, a művészi alkotások esetében viszont azok korábban nem érzékelt történelemszerűségére helyezi a hangsúlyt. Ez utóbbi a korábbi helyzethez képest egyszerre két dolgot jelent: egyfelől a modern, huszadik századi poétika egzakt, pontos, de a technikai mozzanatoknál megrekedő eljárás módjával szemben a teljesség, az egyetemesség, a lét szempontjának bevonását, másfelől a filozófiai esztétika deduktív elméleti sablonjaihoz képest a műalkotás, a művész konkrét,

elemző-értelmező leírását. Míg a filozófiai esztétika múlt századi érvénye idején a lét egyetemes szempontjának a műalkotásban történő megmutatkozásáról folytatott beszéd — a romantikus tudatot lelkesítő, de soha teljesülni nem tudó igény maradván — a művekig magukig el nem jutó általánosságoknál többet nem eredményezhetett, a léttapasztalás kulturtörténeti folyamatának föltárása kiemeli az esztétikai létszemléletet mű és műértő időtlen, néma s végső soron meddő párbeszédéből, és a művet a történeti léttapasztalás összefüggésébe állítva, az azt érteni kívánó szemlélőt a hagyomány teljességének birtokosává s egyben a művek titkainak kifürkészésére képessé teszi. Amikor az individuális műszemlélet elégtelenségét érzékelné képtelen romantikus esztétika a század elején esztétizmussá degradálódik, és kiderül, hogy a lét dolgainak egyedül az esztétikai szemlélet útján történő elrendezése a problémák differenciálódását még meg nem tapasztaló antikvitás, a többé vissza nem hozható klasszikus görög világ privilégiuma, akkor válik időszerűvé a pretenciózus romantikus fölfogással szemben a poétikai vizsgálódások alázata, az a fölismerés, hogy aki csak a kulturtörténeti folyamatból kiemelt egyetlen műalkotást lát maga előtt, aki a művekkel a romantikusokhoz hasonlóan csupán individuális élménye révén találkozik, az a mű vonzaskörébe kerülése, műélménnyel rendelkezése ellenére sem képes annak lényegéről semmi megfoghatóat mondani. A poétikai megfigyelések a műalkotás mibenlétének kérdését szerényen és bölcsen félretevő, de ízléssel, műértéssel ugyanakkor rendelkező szemlélet teljesítményei. Nincs szó arról, hogy a műveknek lenne egy, az esztétikai szinthez, a létigazság szintjéhez képest alacsonyabb, amattól elkülöníthető poétikai-mesterségbeli szintje, amint azt a fenomenológia föltételezi, a művek titkait fokozatosan kellene az értékhierarchia lépcsőfokain alulról fölfelé haladva földeríteni. A poétikai vizsgálódások huszadik századi gyakorlatát nem a műalkotás létezési módja, hanem a tömeglét-állapot kulturtörténeti érvénye magyarázza, az a szellemi-kulturális helyzet, amelyben egyfelől a léttapasztalás intézményesen garantált tekintélyekhez kapcsolódó történelmi módja kiapadt, megszakadt, s amelyben annak új, szabad individuális választáson alapuló megfelelője egyelőre még nem alakult ki. Nem a sajátos, eszközszerű jegyek, az úgynevezett művészi fogások tényleges, elkülönült létéből, hanem a műértés különleges huszadik századbeli helyzetéből következik e módszer. Következésképp az irányzat egyébként kétségtelen jelentőségét nem akkor értjük meg igazán, ha a poétikai sajátosságok műalkotásfenomenológiai helyét keressük, hanem ha belátjuk azt a feszítő és századunkban termékeny ellentmondást, amely az egzakt műelemző művészettagadó eljárás módja és a munkáját megtermékenyítő műélménye között van. A poétikai erőfeszítések tényleges teljesítménye éppen ezért nem a poétikai megfigyelések fölhalmozásában, egy később hasznosítható félkésztermék előállításában van, hanem abban, hogy miközben e módszer képviselője a kulturtörténeti vizsgálódásnak a művet a művek sokaságában megmerítő eljárás módját nem ismervén, a múlt századi gyakorlatot folytatva, elszigetelt művekkel kénytelen szembesülni, az intim romantikus élmény meghaladása céljából elidegenít az esztétikai szemléletben megjelenő műtől, olyasmit mond róla, ami ugyan az adott műtesthez tartozik, mégis túlmutat annak az individuális szemléletben megképződő egyszerűségén. A poétikai vizsgálódás tehát egyfelől

ontikus jellegű, egyfelől ténylegesen túllép a létfelejtésbe torkolló romantikus szemléleten, másfelől viszont képtelen föltárni a léttapasztalás történeti rendjét, képtelen egy új, ontikus műértés egységében értelmezni a műnek a romantikus műértés előtt rejtve maradó tényezőit. Az ontikus kulturtörténeti szemlélet igen sokat köszönhet a poétikai irányzatoknak, a megtévesztő látszat ellenére nem kevesebbet, mint a hozzá közel állni látszó szellemtörténetnek, mert a szellemtörténet romantikus, személyes, individuális történelemfölfogása tőle gyökerében idegen, s annak leküzdésében igen jelentős mértékben éppen a művek, pontosabban a romantikus műélmény elidegenítésére törekvő poétikai eljárások segítettek hozzá. Az idealista-romantikus szellemtörténet és az ontikus kulturtörténet közti radikális különbséget elmosó megtévesztő látszat csupán abból adódik, hogy míg az elszigetelt művekkel szembenéző tárgyaias műelemző önmaga kénytelen mesterségesen tagadni saját személyes műélményét, az ontikus kulturtörténeti szemlélet megvalósítása esetén ilyen művi eljárásokra többé nincsen szükség, a műértelmező immár tökéletesen szabadon és nyíltan a saját nevében beszélhet, mert a művön túlmutató, azt más művekhez, a kulturtörténeti folyamat egészéhez vezető összefüggések az ontikus kulturtörténeti szemléletet amúgy is kiléptetik a nemkívánatos és korlátolt intimitás közegeből. Természetesen ez a kilépés a romantikus-esztétizáló műélményből nem oldja föl a művet, az esztétikumot a történelemben, hiszen egyfelől a kulturtörténet a léttapasztalás története, másfelől az egyes mű éppen a lét megtapasztalásának sajátos, megismételhetetlen alkalma és egyben a léttapasztalásnak, ezen történeti folyamat egészének sajátos koncentrátuma. A posztmodern gondolkodás jegyében álló és a tömeglét konzolidációjára törekvő befogadásesztétika a poétika analitikus eljárásaival elégedetlenül fölveti a létrekérdés igényét, céljának a műegész átfogását tekinti, de a tömeglét-állapot jelenbeli realitásának elfogadása miatt célját nem éri el, igénye kielégíthetetlen marad. Azt kell mondani, hogy kezdetben a műegész szemléletét tagadó poétikai eljárásokban – igaz, szervesen, következtelenül, pusztán a hagyomány erejénél, tehetetlenségénél fogva – sokkal több műértés működött, mint az ezen következtelenségeket kiküszöbölő, a létfelejtés mai totális állapotából kiinduló posztmodern befogadásesztétika bizarr, szeszélyes megnyilvánulásaiiban, s ezért a poétika a befogadásesztétikánál hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben járult hozzá az ontikus kulturtörténeti műértelmezés kialakításához. A befogadásesztétika jelentősége nem is a módszer kialakulásában, hanem elismertetésében van: amennyiben a racionalizmus, a modernizmus bírálata, a létrekérdés igényének fölvetése révén az ontikus-kulturtörténeti irányzat számára alkalmas fogódzót, hivatkozási alapot teremt, amennyiben az önmagát a befogadásesztétika belső ellentmondásainak leküzdőjeként, törekvéseinek beteljesítőjeként határozhatja meg.

Bár a filozófia önmagát Platon óta tudománynak tekintette, a tudományosság igénye századunkban a filozofálás igényével nyilvánvalóan szembekerült, amennyiben századunk gondolkodása kétségbe vonta a filozófia tudományokat egybefogó szerepét, képességét, s egyben a filozofálás jelentőségét, értelmességét. Filozófia és tudomány ezen megütközéséből két dolog derült ki. Egyfelől az, hogy a magát két évezreden át tudománynak mondó és a tudomány integrálójának szerepét betölteni

képes filozófia korántsem csak a dolgok és a jelenségek mibenlétét, összefüggéseit leírni törekvő tudomány volt. Másfelől pedig az, hogy azok a magukat filozófiának nevező kortárs törekvések, amelyek a létfelejtő tömeglét-mentalitást kifejezve, módszeresen ügyelnek arra, hogy céljuk, a "tudományosság" igényét kielégítendő, tisztán pragmatikus legyen, amelyek bármikor bármiből képesek "filozófiát" kreálni, nem egyebek, mint egy megbillent, önmagával ellentmondásba került értékrend kifejezése. Ha nem elégszünk meg azzal az olcsó megoldással, hogy az önmagát valóban nem kielégítően meghatározó filozófia tévedésén ironizáljunk, hogy a klasszikus filozófia ne jelentsen többet számunkra ennél a tévedésnél, s ha nem akarjuk magunkat azzal áztatni, hogy ezen tévedés állítólagos korrekciójaként a filozófiát úgymond valóban tudományossá téve, ténylegesen pedig a praxisba belefojtva, a klasszikus bölcsellettel egyenrangú, vagy éppen annál magasabbrendű szellemi teljesítményt nyújtunk, akkor szellemi távlatvesztésünk leküzdése érdekében ki kell mondanunk, hogy a filozófia tulajdonképpeni szerepe nem megismerő, hanem kezdettől fogva ontikus-kultúrtörténeti jellegű volt, hogy a filozófiai alkotások — ugyanúgy, mint az esztétikai, vallási, történelmi művek, vagyis a humán műveltség más összetevői — nem az univerzum leírása, azaz a gyakorlati célú megismerő tevékenység, hanem a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat szempontjából értelmezhetők. A filozófiai műveknek, mint bármely más kultúrtörténeti érdekű, a humán műveltség körébe tartozó írásnak, mint minden más műnek nagyon sokféle témája lehet, de nem lehet soha semmiféle tárgya, s ezért a "tárgyilagoss" szemlélet, értsd: az élet problémájára kérdező tömegember-mentalitás számára megfoghatatlannak tűnnek, mibenlétük örök titok marad. A tömegember szemléletében, akinek, mint Ortega írja, csak gondolatai, ideologikus, a maga alkalmi érdekeit kifejező eszméi, rögeszméi vannak, de aki gondolkodni nem tud, a filozófia önkényesen kiemelhető pozitív tételek halmazára hull szét, és a filozófiai művekkel, a gondolkodás ezen csodálatos példáival mint pontatlan, egymásnak ellentmondó állítások sorával a nagyképű és értetlen "tudományos" elemzés lekezelő elnézéssel bánik, ha éppen nem ülteti a szégyenpadra azokat. A pozitív megismerés mellett a hagyomány szerepét, a műveltség jelentőségét elismertetni igyekvő posztmodern a képtelen helyzet oldását igéri, de a tömegember-állapot fölülvizsgálatának elmulasztása miatt, a maga létfelejtő pozíciójáról ez neki igazában nem sikerült, és átfogó koncepció híján a filozófiatörténet tényleges értékeinek számbavétele helyett kénytelen azzal megelégedni, hogy az alkalmi érdekek szolgálatának sivárságát elleplezendő, a műveltség öncélú csillogtatásával magát vigasztalja, vagy olvasóját szórakoztatja, s a legjobb esetben, a filozófiai önkifejezés sajátos módját választván, okosan-szellemesen önmagával és világával elégedetlenül önmagára és a világra a nyelvét öltögeti.

Bár vallás és kultúra egymással szorosan érintkező fogalmak, és a kultúraalapítás bizonyos mértékig éppen vallásalapításként jellemezhető, mégis az archaikus kultúrák fölbomlása, az individuális öntudat kialakulása, vagyis a hellénizmus kora óta tudjuk, hogy vallás és kultúra elválhat egymástól, hogy van, lehetséges kultúratagadó, kultúrán kívül álló individuális vallás is mint az egykor kultúraalapító és fönntartó vallás csökkent értékű változata. A dogmáit megfogalmazó,

egyházát megszervező, az univerzalizmus programját meghirdető kereszténység erőfeszítéseinek középpontjában az a törekvés állt, hogy az individuális tudatosság szintjére emelt vallási élményt és a kultúralapítás igényét, a térben és időben változó körülményekhez igazodva, egybehangolja egymással. Annak ellenére, hogy a modern Európa kultúráit a kereszténység vallási mozgalma hozta létre, hogy az alapítás idején a kultúra többé-kevésbé a vallási tényezők függvénye volt, az idők folyamán ez a viszony megfordult, és az újkor kezdete óta már a keresztény dogmák és a keresztény egyház azért voltak képesek eredeti kultúrtörténeti föladatuk ellátására, mert ennek a föladatnak a működő modern európai kultúrán belül, a humanista egyetemesség eszméjének világi normájától meghatározott közegben kellett éleget tenniük. A kultúrávesztő tömegember-mentalitás huszadik századi érvényre jutása a vallási élet és a vallási gondolkodás szempontjából merőben új helyzetet teremtett. Egyfelől sok helyen tartósan lábra kaptak a vallástagadó, vallásüldöző megnyilvánulások, másfelől örvendetes ellenhatásként, a korábbi kényelmes helyzetben megmerevedett konvenciókkal leszámolva, a vallási gondolkodás, a vallási élet megújulása volt megfigyelhető, de ma, a század végéről visszatekintve, a legmélyebbre ható és legnagyobb jelentőségű változásnak azt kell tekintenünk, hogy a kulturális kereteken kívül légüres térbe jutó vallási élmény maga is a tömegember-mentalitás hatása alá került, hogy a dogmatikus megkötések és az egyházi tekintély működése ellenére elvileg ki van téve annak a veszélynek, hogy individuális vallássá váljon. Ez az állapot azt jelenti, hogy a teológiai gondolkodás szokásos reflexei: a dogmákra és az egyházi tekintélyre hivatkozás önmagukban többé nem segíthetnek, hogy a teológia saját egykori kultúrafőntartó szerepét a laikus világi gondolkodásnak kénytelen átengedni.