

## ELŐSZÓ A KRITIKA KRITIKÁJÁHOZ

Fehér Ferenc *Az antinómiák költője* című monográfiája (Budapest, 1972) bevezető fejezetének — *Az individuum válsága* — elején idézi Heller Ágnes közösség-meghatározását, amelyet vizsgálódásai során „magának vall” és „szem előtt tart”: „A közösség [...] olyan strukturált, szervezett csoportegység, melynek viszonylag homogén értékrendje van, s melyhez az egyén szükségképpen tartozik; ismételjük, a »szükségképpeniség« »eredete« kétféle lehet: a beleszületettség, mely teret ad az egyén kibontakozására, és az egyén viszonylag autonóm választása.” (I.m. 11.) Úgy hisszük, az egyén csak olyan csoportegységhez tartozhat „szükségképpen”, amelybe beleszületett. Az egyén választása nem eredményezhet „szükségképpeniséget”, csak negatív értelemben. A választás, amennyiben a szubjektum öntudatos tette, az egyén pusztulásához, bukásához vezet (Antigoné, Prométheusz, Josef K.). A közösséget nem lehet választani, csak elfogadni. Az egyén csak önmagát választhatja, de ezzel ellentmond a szükségszerűségnek, amely így meg kell hogy de semmisítse. A „szükségképpeniség” forrása nem az egyén, hanem maga a meglévő, a szubsztancialitás és az egyén; az öntudatra ébredt szubjektivitás csak a szubsztanciátlan szabadsággal rendelkezik. Ahol közösség van, magában a közösségben nem lehetnek egyének; lehetnek viszont csodálatos, „véletlenszerű” hősök, akik vétenek a közösség szükségszerű normái ellen, de vétségüket megértő fájdalom kíséri. A görög tragédia alaphelyzete ez. Ahol nincs közösség, mindenki szabadságra ítélt, csak saját, egyedi léte tartja fogva: a halál. Ezért nem számíthat részvétre a hősiesség ott, ahol mindenkinek közös a sorsa. Ott a hősiesség magánügy, csak a felismerésre, az evidenciák tudomásulvételére tartozik. Közösség nélkül már csak a tudást és az őszinteséget lehet lemérni, a cselekvés megítélésére nincs kritérium. Van tehát egy, az általános emberi helyzetre utaló szempont, amelynek tartalma lét és öntudat, szükségszerűség és szabadság antinómiája, amely feloldhatatlan, s mint ilyen az emberi minőség meghatározó jegye. De ennek a meghatározottságnak van egy belső dinamikája, ami szükségessé teszi a teoretikus (történeti-szociológiai) szempont bevezetését. A konkrét antinómia mindig történeti, de nem az maga az antinómikus jelleg általában, legalábbis amennyiben az emberi minőséget tartjuk szem előtt. Az, hogy az ember „ontológiai” státusa történeti volna, nem bizonyítható. Márpedig ezt kell bizonyítani ahhoz, hogy az antinómiák meghaladhatóságát tételezni lehessen.

A kapitalizmus valóban nem közösségi társadalom, mert nincsenek benne olyan csoportok, amelyekhez az egyén „szükségképpen” hozzátartozik. Ez elfogadható kiindulópont. Az ebből — Fehér számára — közvetlenül adódó extrapoláció az, hogy valamennyi prekapitalista társadalom közösségi, melyben az egyének szükségképpen hozzátartoznak bizonyos csoportegységekhez, amiből következik, hogy ennek a történeti-filo-

zófiai típusnak a szerkezete nem antinomikus. A következő extrapoláció — a kanti antinómiák a kapitalizmuson belül maradvá feloldhatatlanok — egyben visszatérés a kiindulóponthoz. Látható, hogy Fehér tulajdonképeni problémája az antinómiák érvényességi körének szűkítése. Azzal, hogy Hegel álláspontját nem tekinti a kanti antinómiák érvényes feloldásának, csak szabatosabban és radikálisabban akarja a szűkítés (historizáció) elméleti feladatát megoldani. Elkerüli azonban a figyelmét az antinómiák érvényesülésének lehetősége a prekapitalista formációkban, így, valójában csak előre, vagyis perspektivikusan historizál. De a szűkítést „előre” sem tudja elméletileg indokolni, ezért álláspontja tulajdonképpen az utópia egy változata. Utópia konkrétan (még a kiindulópontnak tekintett Heller-féle meghatározásban) az egyéni választáson alapuló szükségképpeniség tételezése. Az új, közösségi társadalom (elméleti) lehetőségébe kapaszkodik, de ez nagyon sovány bizonyíték, mert épp ezt kellene bizonyítani.

„... mind a modern értelemben vett individualitás, mind annak össz-társadalmilag megalapozott válsága az emberi fejlődés igen késői kortünete, amelyet a közösségi társadalmak nem ismertek.“ (10—11.) Fehérnek ez az állítása nem szorul különösebb bizonyításra, értelmezésre annál inkább. De ehhez nem elegendő a „nagy történelmi községgformák marxi jellemzésének vázlatos felidézése“. Abból, hogy „organikus közösségek“-ről, „maradéktalanul közösségi társadalmak“-ról beszélhetünk, még nem következik, hogy megkerülhetjük az individualitás kérdéskörét — ezekben a társadalmakban! Ettől függ, hogy az antinomikus jelleget válságtünetként vagy az emberi minőség alapvonásaként fogjuk-e fel. Organikus közösségek — illuzórikus közösségekben élő „válságos“ individuumok — szabadon választott közösség: ez Fehér történelmi-filozófiai tipológiája. Világos, hogy az antinomikus jelleget csak a második típusban (periódusban) tekinti meghatározónak: ahol reális közösségekről beszélhetünk, nincsenek antinómiák! Ha ez így van, akkor az ember „ontológiai“ státusa nem szükségyszerűség és szabadság, lét és öntudat antinómiája, hanem egyértelműség, pozitívum, amelyet egyetlen állítás (az ember közösségi lény!) kifejez. Az illuzórikus közösség kora tehát csak átmenet, illetve mozzanat a dialektikus triászban, tagadás, aminek értelme az, hogy a tagadás tagadásának állítását lehetővé teszi. Álláspontunk szerint ez a dialektika illúzió (abban az értelemben, ahogy Kant illúziónak tekintette a dialektikát). „Az elidegenedésmentes társadalom lehet az első, amelyben a közösségek, de most már a szabadon választott közösségek, ismét a társadalmi életfolyamat teljes felületét fedik.“ (12.) Ez a kijelentés megfontolhatatlan, nem tudjuk, mit jelent, a jelenben egyetlen, jövőre vonatkozó kijelentés sem érthető. Csak annyit tudhatunk, hogy az emberi helyzet antinómiája valóban konkrét, azaz történelmi, amennyiben az emberi minőség is az. És tudhatjuk azt is, hogy az emberben potenciálisan több rejlik annál, amit saját minőségén belül elérhet. A minőség maximuma a minőség megszűnése. Épp ezért az emberről e minőség határain túl lépve nem beszélhetünk, csak hallgathatunk, talán. A legjobb tehát visszatérni oda, ahol és amiben vagyunk: a minőség keretei közé, az antinómiákhoz. De egyelőre nem térhetünk vissza, mert Fehér még az organikus közösségekről beszél, köztük a „magasabb fejlődési fokot képviselő“ antik közösségről, ahol Hegel szerint: „Ugyanaz az akarat az egyes, és

ugyanaz az általános.“ „... a hegeli jellemzésből világosan kiderül — írja Fehér —, hogy ebben a világtörténeti szakaszban még semmiképpen sem lehet az individuum válságállapotáról beszélni, legalábbis a polisz válságáig, Platón filozófiájáig nem. (A nagy tragikus hős — még deviációjával is — a közösség reprezentánsa.)“ (15.) Nem hinném, hogy Hegel tiszteltreméltó álláspontjának a megemlézése konkludens lehetne ma egy ilyen lényeges kérdésben. Ami pedig a tragikus hősre vonatkozó, zárójelbe tett mondatot illeti, az legalábbis bizonyításra szorul. De — újból hangsúlyozzuk — a kérdés lényege nem az, hogy beszélhetünk-e itt „az individuum válságállapotáról“. Feltehetően nem beszélhetünk, de nem is erről van szó, hanem arról, hogy rendelkezünk-e „írásbeli dokumentumokkal“ arra nézve, hogy tudatosodott-e vagy nem bizonyos főkben az emberi helyzet antinómiája. Úgy hiszem, hogy a görög tragédiák között jó néhány olyan van, amely azt bizonyítja, hogy számolnunk kell ezzel az öntudatra ébredéssel, a szabadságra ítélt individuumok tragikumával. Vagyis az emberi antinómia felismerésével és átélésével, minden esetleges válságállapottól függetlenül. A közösségnek, azaz az államnak és az isteneknek alávetett ember erkölce nem „emberi“, vagyis nem antinomikus erkölcs, hanem a szükségszerűség, a „szükségképpeniség“ erkölce, amely „mit sem tud jog és erkölcsiség szakadásáról“, amely szerint „az állam törvényeit megtartani erkölcsi kérdés“. De Antigóné és Prométheusz nem ilyen ember, hisz erkölcsi kötelességüknek érzik azt tenni, amihez — a közösség, illetve az Olümposz erkölcsi kódexe szerint — nincs joguk. De még a szerencsés engedelmeskedőket is tévedés ekkora ignoranciával vádolni, hisz tudnak ők arról a „szakadás“-ról, tudásuk: részvét és rémület. Nem válság ez, hanem a létben visszhangzó szabadság, tragikum; tiszta antinómia, amely csak ott lelhető fel, ahol az individuum realitás és a közösség is realitás. A görög tragédia épp azt bizonyítja, hogy az antinómia nem az individuum válságával születik, hogy a válság elmúltával elmúljon ő is, hanem az emberi helyzet meghatározó jegye.

De az organikus közösség felbomlása is reális: történelmi folyamat, amit a marxista teória eszközeivel értelmezni lehet. Ez társadalomtudományi kérdés, amit a marxizmus mint tudomány meg is oldhat. „Marx megállapítja, hogy a csereviszonyok jelentősége és a közösség hatalma fordított összarányban állnak egymással: »Minél kisebb társadalmi erővel rendelkezik a csereeszköz [...], annál nagyobbak kell lennie a közösség erejének, amely az individuumokat összeköti...«“ (16.) Ez fontos gondolat: a történetiség tudományos (szociológiai) megragadása. Ezáltal lehetőség nyílik a történeti (tudományos) és ontologikus (filozófiai) szempont együttes érvényesítésére, időbeliség és időtlenség szintézisére. Az időtlenségnek is van ideje: Aiszkhülosz és Kafka azonossága, a lét ellen lázadó értelem, a stílusba zárt zuhanás kétféle idő bélyegét viseli. Prométheusz és Antigóné a lét bizalmasa, a szükségszerűség tapintható közelségében él. Ők a Város és az Olümposz kivetettjei, de tudják, mi ellen vétének, és többet jelent a felmentésnél is, hogy a hatalommal közös nyelven beszélnek. A Város értékrendje nem ignoranciát, hanem tudást feltételez. A közösség hatalma evidenciákra épül: ezt lehet, ezt nem lehet. Különbözni csak mást cselekedve lehet: ami az értékrendben felfoghatatlan, azt a bukás, a végzet teszi érthetővé. A tudás az egyetlen, közös nyelvhez kötött; ahol mindenki kiszolgáltatót, ott a leghatalmasabb a közösség „szük-

ségképpenisége“, ami a szavaknak csak egyfajta értelmet engedélyez. Mivel a tudás egy, épp azért lehet épp itt a legradikálisabb az individuum különválása. Mivel a tudás a teljesség kánonbafoglalása, azért lázad a teljesség ellen az, aki a tudás ellenére cselekszik. A Város elég, ha ennyit tud: valaki tiltott dolgot cselekszik. De a cselekvő, aki tudja, hogy rá is vonatkozik a tiltás? Ez a cselekvő tud önmagáról, és azt tudja, hogy léte a legtisztább nonszensz. Mint elretentő példa, a hatalom erkölcsét igazolja. Ha tehát mint valami elmúltról lehet róla *beszélni*, pusztán a végeredményt, a sújtó büntetést tekintve, ha a vétkező lelke a Hadészbe került s az agorára az erkölcsi tanulság, a tudás elvégezte dolgát: elemész-tette az értelmezhetlent, és elnyerte az igazolást. De ha az értelmetlen él, ha a szó lehet stílus is, nem csak pusztítás és önigazolás, ha az egyetlen lehetséges jelentés mellett ott a felfoghatatlan látvány, a Város és az istenek, a tudás minden hatalma sem elég ahhoz, hogy a lázadást elnémítsa. A hatalom egyértelműséget, vagyis engedelmességet követel, fegyvere az egyetlen tudás: az antinómia halálos ellensége, és az a stílus is, mely ellenségét megörökíti. Ha a közösségi lét kimerítené az ember ontologikumát, az attikai poliszban elképzelhetetlen lenne a tragédia. Ahol mindenki szükségképpen egy csoportegységhez tartozik, és valaki mégis önmagának engedelmeskedik — ott kettéhasad a nyelv, és láthatóvá lesz az antinómia. A kanonizált tudás, az egyértelmű beszéd éppúgy nem nyugszik bele ebbe, mint ahogy nem nyugszik bele a hatalom. Az „emberfölötti“ hatalom a lázadó individuumot, az egyértelmű jelentés az öntudatot pusztítja el. Az individuum nem él és nem érvel, a stílus, a harmadik dimenzió polgára lesz. Élni csak a hatalom árnyékában, érvelni csak a kánon nyelvén lehet: ez az „organikus közösség“, a „szükségkép-peniség“ erkölce. És a léttel szemben a semmi, a jelentéssel szemben a látvány: ez a szabadság moralitása: lét és semmi, tudás és stílus antinó-miája. Az *ἀμφιθέατρον* lépcsőzetesen lejt a mélyben meghúzódó *σκηνή*, a színhely felé, az *ἀγορά*, a beszéd helye nem kőbe vajt katlan, ahova csak a tekintet ér le — ott nem látni, hanem érvelni kell, és azt behunytt szemmel is lehet. Organikus közösség és egyértelmű erkölcsiség — ennyit lát Fehér a görögöknél; és nem látja az antinómiát, mert nem látja meg az esztétikumot. Csak a „beszélő“ közösséget látja és nem a „hall-gató“ esztétikumot, csak a létet, és nem a semmit. Pedig könyve költőről szól, az „antinómiák költőjé“-ről, miközben nem ismeri el az ember „onto-lógiai“ antinomikusságát. Az egysíkú ontológiában az antinómia mozza-nat, mindent felold és megold az idő. Ebben az ontológiában nincs semmi más, csak történelem, csak előzmény és következmény, csak az indoklás távlata és a távlat indoklása. A bevezető fejezetből előrelátható, hogy, a kifejtésben nem az antinómiák költészetéről lesz szó, hanem az anti-nómiák indoklásáról, vagyis levezetéséről és feloldásuk távlatáról, az idő-ről és nem az időtlenség idejéről.

Fehérnek egyelőre nincs is szüksége arra, hogy felvesse az esztéti-kum kérdését, hiszen az elméletileg és módszertanilag is másodlagos az általános társadalomontológiai kérdésfelvetéshez képest. Előbb az emberi ontologikum (társadalom) immanens dialektikáját kell végiggondolnia, vagyis értelmeznie kell a társadalom történetét. Kiindulópontja a nem-beliség mint ontológiai modell. A modell *realizálása* a modell *realizáló-dásán* alapul, szinte eksztatikus élmény forrása lehet ez: a logikai triász

mint világtörténelem: organikus közösség, az absztrakt individuuum, a közösség nélküli társadalom világekorszaka és a választás, a szabadság mint szükségképpeniség, az elidegenedésmentes társadalom. Így az antinómia az egysíkú ontológiában ellentéte, a dialektika mozzanata lesz: „a dialektikának a *Történelem és osztálytudat*ban található értelmezésére támaszkodunk, amely a dialektikát mint társadalmi tevékenységet és mint gondolkodási típust olyan aktivitásnak tekinti, amely a szubjektum—objektum hasadás felszámolására (szélesebben: az elidegenedés felszámolására) irányul, mindezt a *történetiség* alapján és módszertanilag mindig a társadalmi *totalitásra* támaszkodva az elemzésekben.“ (21.) A válság „költészete“ (regénye) csak a válság genezise, struktúrája és feloldása *után* következhet.

„Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek saját közösségi viszonyaik saját közösségi ellenőrzésük alatt vannak, nem a természet, hanem a történelem termékei“ — idézi Fehér a *Grundrisséből*. A zseniális költőfilozófus a „teljes elüresedés“ világállapotában él, de emlékeiben ott az „őseredeti teljesség“, és szemét az „egyetemesen fejlett egyének“ jövő társadalmára nyűgözi le. Kénytelenek vagyunk még egy pillanatig az „őseredeti teljesség“-hez visszatérni. Mi is tehát a modell? „Arisztotelésznél azért csúcsosodhatott ki az etika abban a megállapításban, hogy az állam java a legfőbb jó (tehát azért esett egybe az etikai rendszer és az értékhierarchia csúcsa, mégpedig az egyén *mindenfajta „megzabolázásának“ szükséglete nélkül* [kiemelés tőlem], mert az organikus közösség leegyszerűbb és legemelkedettebb életfolyamatai között ilyen, a polgári társadalomra jellemző szakadás még nem létezett, mert a mindennapos szokásrendszerek mintegy »felvezették« az embert az értékhierarchia csúcsaira.“ (23.) Fehér ehhez a megállapításához egy nagyon fontos lapalji jegyzetet fűz, amelyben megemlíti Kant és Kierkegaard elutasító álláspontját az antik etika e vonatkozásával szemben. „Kant — írja Fehér —, miután leszögezi, hogy: »nem a jónak mint egy tárgynak a fogalma határozza meg és teszi lehetővé a morális törvényt, hanem fordítva, mindenekelőtt a morális törvény a jó fogalmát, amennyiben ez ezt a nevet megérdemli«, hozzáteszi: »A régiek ezt a hibát egészen leplezetlenül árulták el, amennyiben erkölcsi vizsgálódásukat teljes egészében a *legfőbb jó* fogalmának, *egyszersmind tehát egy tárgynak* [kiemelés tőlem] a meghatározására irányították, amelyről azután úgy vélték, hogy megtehetik az akarat meghatározási alapjának az erkölcsi törvényben...“ (Uo.) Döntő fontosságúnak tartom, hogy Fehér — Marx és Lukács nyomán — helyesbíti, vagyis historizálja Kant abszolút kritikáját: „Amit itt — a polgári társadalom álláspontjáról teljesen jogosan elutasítanak, illetve kigúnyolnak [Kierkegaard], az voltaképpen az organikus közösség harmóniájának legfontosabb alapja.“ (Uo.) Az alap tehát „az értékhierarchia és az etikai hierarchia egybeesése“: organikus közösség mint a „nembeli-erkölcsi értékek realizációja“. Ez az ontológiai modell mint emberi értékrealizáció, mint etikai idealizmus (a szó kanti értelmében: mint az ész illúziója), mint létként felfogott emberi szabadság.

Az ontológiai illúzió természetesen alapul szolgálhat az ideológiai illúzió kritikájához. (Nem titkoljuk, hogy a jelenlegi helyzetben e kritika kritikájának az elvégzését tartjuk a legsürgetőbb feladatnak, hiszen ettől függ az ideológiai illúziók *illúziómentes* kritikájának a lehetősége.) Mert

miféle közösség az, ahol nincs totális (mindenkire és minden nembeli értékre kiterjedő) értékrealizáció? A polgárság még az új társadalom felemelkedő szakaszában is, „mint osztály, csak *illuzórikus közösség* volt, csak *illuzórikusan képviselte* az egész emberi nem általánosságát“. (18.) Az „*áru közössége*“ nem közösség, a család sem az, a politikai közösség, az állam pedig, „amely az antik formációban egyértelműen közösségként funkcionált, most csak történelmi másodpercekre tölti be a közösség valóságos funkcióit“. (19.) Csak az ontológiai illúzió marad érvényben, és joggal érezheti méltósága legnagyobb megcsúfolásának azt, hogy „az ideális értékobjektívációkban megtestesülő nembeli értékek mintegy az egyén feje fölött lebegnek“. (23.) Ami van, az nem „*érvényes*“, az értékek totalitása pedig a létén kívül rekedt. A totalitás, a nembeliség harmóniája, az értékrealizáció „*lehetőségének*“ ontológiája felháborodással szemléli absztrakciókká merevült önmagát. A nembeliség kettészakadt: az érték nélküli dologság az egyik póluson, a lét nélküli humanitás a másikon. Valóban: ez a „*teljes elüresedés*“, a totális hiány társadalma, ami teljesen megsemmisíti a nembeliség, az emberi harmónia ontológiáját — tehát teljesen meg kell semmisíteni, vagyis *teljesen* túl kell lépni rajta ahhoz, hogy az emberiség igazi világtörténelme megkezdődhessék. Ami visszafelé: az antikvitás nosztalgiája, az előre: messianizmus.

„Az értékrealizáció antinómiája“ tulajdonképpen totális látszat, amelyben minden kivetkezik a formájából, „az ideális objektívációkban és a kultúrában megörökített erkölcsi értékek... vértelen absztrakciónak tűnnek“, holott „*valóságos hatalmak*“, a „*tényleges absztrakciókkal*“ szemben pedig mindenki úgy viselkedik, „*mintha azok az egyedüli realitások lennének*“. (26.) Ami tehát nem érvényes, azt mindenki *reálisnak* tekinti, aminek pedig valójában lennie kellene, arról kiderül, hogy vértelen *absztrakció*. Valami varázslatnak kellett közrejátszania ott, ahol az érvénytelen absztrakció a realitás mezében tetszeleg, az érvényes létre pedig ráfogják, hogy illúzió. Nem is csoda, ha az emberek „*bálványimádók*“, ha „*delejes bűvöletben közelednek a pénzhez*“ stb. (26.) Valóban, „a szó igazi értelmében gyötrő és drámai“ módon élték át nagyon sokan (a fiatal Marx és Lukács is, többek között) a pozitív szabadság-ontológia, az emberi lételmélet széthullását. Ennél már csak az lehetett drámaibb, hogy romantikus elkeseredésükben *mégis* az illúzió mellett maradtak, megőrizték a nembeli—erkölcsi értékek realizációjának tételét („*ami az organikus közösség emberének evidenciaként volt adva*“ — tehát nem mint puszta formális fogalom, hanem mint érvényes valóság!), és ahelyett, hogy a több mint kétezer éve uralkodó „*fantazmagorikus absztrakciók*“, az illuzórikus etikai ontológia megsemmisülésének, „*széthullásának*“ elméleti jelentőségét felismerték volna (arról nem is beszélve, hogy Kant — jóval előbb — már elindította az absztrakciók kritikáját, és felvázolta az antinomikus ontológia körvonalait), a logikai triász üresen tátongó „*közepébe*“ tuszkolt világot kiáltották ki „*fantazmagorikus absztrakciónak*“, és eljövendő megsemmisülésének *profétái* lettek.

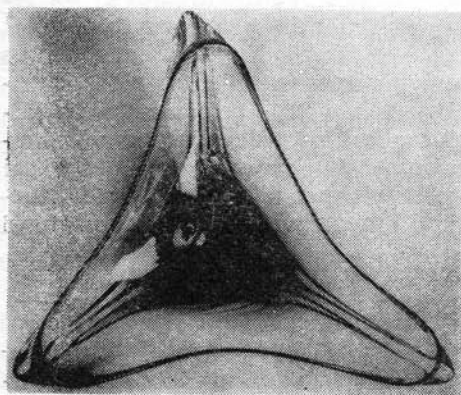
\*

Hinnünk *kell* abban, hogy a szabadság ontológiája (vagyis az ontologikus, a dolgok „*belső lehetőségéből*“ fakadó szabadság, a létező „*nem-*

beliség“) lehetséges. Ezzel a heroikus, „gyakorlati“ feloldással zárul *A tiszta ész kritikája*, és egy nem kevésbé lényeges útmutatással: „A világot mint eszméből eredőt kell gondolni, ha azt akarjuk, hogy azzal az észbeli használattal, mely nélkül még az észre is méltatlanoknak tartanók magunkat, ugyanis az erkölcsivel, mint amely teljesen a legfőbb jó eszméjén nyugszik, megegyezzék.“ (I.m. 513.) Az csak a sors iróniája, hogy Kant, leghőbb vágya ellenére, sohasem *tudta* meg, hogy ez így *van*, hogy Hegel, aki nemsokára megtudta, neki már nem mondhatta el.

A kanti kritizmus végső tanulsága az, hogy a szabadság elméletének a kidolgozásához a dolgok „belső lehetőségéből“ fakadó szabadságot mint meglevőt kell tételeznünk. Ez a „teremtett“, létrehozott lét a történelem mint az emberi nem önmegvalósításának a folyamata. Az emberi lét mint „létesülés“, mint világtörténelem felfedezésével lehetőségessé válik az antinomikus jelleg feloldása, a totális ontológia, szemben a kanti végkonklúzióval, mely csak az ontológia „lehetőségének“ erkölcsi bizonyosságát nyújtja, és ami ennél is döntőbb: ez a totális ontológia csak mint totális humanizmus lehetséges: a kettészakadt világot csak az „ön-célú“ emberi tevékenység, a forradalmi gyakorlat kovácsolhatja egységessé univerzummá.

Lukács a *Párizsi kéziratok* szövegét nem ismerve jutott el a fiatal Marxéval egybehangzó végkonklúzióhoz. Mindkettő ismerte Kantot, mindkettő átélte Hegel totális világmagyarázatának a szédületét, és mindkettő átélte egy forradalmat. És mindketten osztoznak az illuzórikus (vallásos-utópikus) kritika hibájában, amellyel Marx — mint Althusser elemzéseiből kiderül — 1845-ben szakított, és amely az elvont-spekulatív kiindulópont közvetlen konkrét-materiális megtestesülésének hirdetésén alapul. Elégtelen és drámai kritika ez: az ideologikus illúzióval, mely a megtestesülés mítoszát a hatalommal támasztja alá (azaz: a megtestesülés mítoszával támasztja alá a hatalmat) csak a hatalom nélküli filozófiát, az ontológiai illúzió tiszta költészetét állíthatja szembe. És feledékeny kritika, ha *illúzióként* maga is hatalmat követel, mert ezzel csak arról tesz bizonyosságot, hogy „épp annak a kérdésfelvetésnek marad foglya, amelytől meg akar szabadulni“. (Louis Althusser: *Citindu-l pe Marx*. București, 1970. 76.)



Egri László: Üvegtál