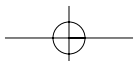
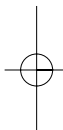
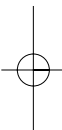




Negatív küldetés



Kortárs Magyar Filozófusok
Contemporary Hungarian Philosophers

A sorozat szerkesztői/Editors

András Ferenc (Pécs)
Boros János (Pécs)
Garai Zsolt (Pécs)
Szécsi Gábor (Budapest)

Korábbi kötetek/Recent Titles

Boros János – András Ferenc (szerk.)
Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció.
Tanulmányok Nyíri Kristóf filozófiájáról (in Hungarian) 2005.

Boros, János – Vajda, Mihály, (eds.)
Ethics and Heritage.
Essays on the Philosophy of Ágnes Heller 2007.

Boros János
Heller Ágnes
(szerk.)

Negatív küldetés

Esszék Vajda Mihály filozófiájáról

Brambauer
Pécs

Kiadja Brambauer Kiadó Pécs
Published by Brambauer, Pécs, Hungary
brambauer@t-online.hu

© A szerzők 2008

Készült: Times betűtípus felhasználásával

Boros János, Heller Ágnes (szerk.)
Negatív küldetés
Esszék Vajda Mihály filozófiájáról

Negatív küldetés (Negative Mission)
Vajda Mihály (1935).

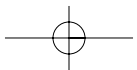
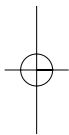
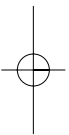
1. Etika. 2. Igazság. 3. Igazságosság. 4. Történelem. 5. Szocializmus.
6. Demokrácia. 7. Marxizmus. 8. Pragmatizmus. 9. Dekonstrukció.
10. Individuum. 11. Individualizmus. 12. Fenomenológia.
13. Hermeneutika. 14. Platón. 15. Nietzsche. 16. Husserl.
17. Wittgenstein. 18. Heidegger. 19. Lukács György. 20. Sartre.
21. Heller Ágnes. 22. Adorno. 23. Horkheimer. 24. Rosenzweig.
25. Buber. 26. Arendt. 27. Levinas. 28. Derrida. 29. Rorty.
30. Geertz. 31. Kundera. 32. Sibony.
- I. Boros Janos -Heller Ágnes (szerk.)

in Hungarian

Előállítás: Part-Oldalak Kulturális Egylet, Dunaföldvár

ISBN 978-963-86833-4-2
ISSN1786-6766

Tördelte és tervezte Magyar Ákos
Nyomtatás Magyarországon, Bornus Kft
Printed in Hungary, Bornus Ltd.
bornkft@t-online.hu



A kötet Vajda Mihály, a Magyar Tudományos Akadémia tagja munkásságáról, a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskola keretében 2005. május 9-én rendezett konferencia előadásait tartalmazza. A konferencia az ismert és nagy hatású filozófus születésnapjára köszöntője volt.

Az előadásokra Vajda Mihály közvetlenül válaszolt, válaszai szerkesztett és általa jóváhagyott változatai az egyes tanulmányok után olvashatók.
A kötethez tartozik egy András Ferenc – Boros János által szerkesztett, Vajda Mihályról szóló portréfilm (DVD).

Tartalom

HELLER ÁGNES

Vajda Mihály filozófiájának kísérleti alaprajza	9
---	---

BOROS JÁNOS

Negatív küldetés – Vajda Mihály etikája	33
Belépés a marxizmusba – kifelé	36
Antropológiai kitérő	41
Történelem és etika	45
A posztkoloniális demokrácia megvalósíthatósága felé . .	50
Az individuum felfedezése	59
Közbevetés: Sartre egzisztencializmusa	64
A felelős individuum	69

DECZKI SAROLTA

Téblábolós filozófia	71
Válság és kudarc	72
Csak	78

FEHÉR M. ISTVÁN

Lukács egzisztenciális döntése	85
I.	85
II.	88
III.	90

HÉVIZI OTTÓ

Hogyan alaptalan	
Vajda Mihály filozófiája és mi végre?	97

KUNSZT GYÖRGY

- Reflexiók Vajda Mihály Daniel Sibony
A három monoteista vallás című könyvéhez
kapcsolódó vallásfilozófiai írásaira 125

LICSKÓ GYÖRGY

- Kontingencia-élmény – tudomány – történelem 131
A kontingencia-élmény alapja:
az új tudományos világkép 131
Az ókori magaskultúrák és a történelem 140

LOBOCZKY JÁNOS

- Vajda Mihály „korszerűtlen elmélkedései“,
avagy „téblábolások“ Napnyugaton 149

SÜMEGI ISTVÁN

- Mozdulatlan evidenciák –
Vázlat Vajda Mihály filozófiájáról 159

NÉVMUTATÓ 171

ÉLETRAJZ 177

VAJDA MIHÁLY MEGJELENT KÖTETEI 181

A KÖTET SZERZŐI 183

Heller Ágnes

Vajda Mihály filozófiájának kísérleti alaprajza

Vajda Mihály filozófiai munkássága nagyjából negyven évre terjed ki.

Talán Husserlről írott első könyvéhez – a Zárójelbe tett tudományhoz – való előkészületekkel kezdődik, és a mai napig tart. Filozófiai munkássága helyett inkább gondolkodói munkásságáról beszélnek, minthogy körülbelül tízegynéhány évet kitevő lázas filozófiai produkció után – melynek eredményeképpen három jelentős könyve és egy tucatnyi kitűnő tanulmánya született – Marxból és Lukácsból kiábrándulva, saját értelmezése szerint odahagyta a filozófiát. Középső korszakában közel tíz esztendőn keresztül – saját megfogalmazásában – egyfajta politikai-szociológia művelésébe kezdett, hogy majd a rendszerváltás után új gondolatokkal, fogalmakkal és mesterekkel felszerelve, és másképpen, de visszatérjen a filozófiához. Ezt a korszakbeosztást veszem alapul, annak ellenére, hogy Vajda Mihály önértelmezését pusztán egy interpretációnak tartom munkássága számos lehetséges értelmezésének sorában. De miután egy óra alatt nem tudom munkáit kronológiailag és különösen nem érdemben számba venni, (az első korszakról már amúgy is külön írtam az *Ex Symposion* „Misu“ számában) a három korszak külön-külön elemzése helyett inkább Vajda filozófiai személyisége köré csoportosítom mondandómat. Ez a megközelítés talán módot ad Vajda filozófiai témáinak és nyelvjátékainak kissé árnyaltabb kezelésére is.

Vajda esetében – mint minden posztmetafizikus filozófus esetében – megkülönböztetem a kedélyt, a perszónát, a hívószavakat és a hívószavak csoportosítását, illetve értelmezését.

A kedély mibenléte Vajdát is foglalkoztatta, ahogy ezt a *Nem az örökkévalóságnak* című kötetének egy igen érdekes passzusa és láb-

jegyzete bizonyítja. Azt írja, hogy majdnem mindent ugyanúgy gondol, mint Karátson, de mégsem, mert egészen más kedéllyel szemléli a dolgokat. Nos, az ember kedélye egyfajta daimonion. De nemcsak tilthat, igenelhet is. Megtörténhet például az is, hogy az ember bizarrnak tart egyes gondolatokat, „nem úgy“, gondolja, de kedélye mégis váratlanul igenli ezeket a bizarr gondolatokat. A kedély, mondhatnám, nem teljesen tudatos, talán egyáltalán nem az. A nem-tudatos sem pusztán vágyak és averziók lakhelye, gondolkodik is, bár ez nem tudatos gondolkodás. Még azt a hipotézist is megkockáztatnám, hogy az, amit léleknek nevezünk, nem tudatos gondolkodás, illetve érzés cum gondolkodás, miután ott a kettő el nem választható. Nos, Freud szerint a tudattalanban nincs idő. Az én hipotézisem szerint tehát a lélekben nincs idő. S ha ezt elfogadjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a kedélyben nincs idő. Az ember gondolkodása többször, bár nem akárhányszor, megváltozhat, de kedélye nem. Paulus ugyanolyan szenvedéllyel érvelt a kereszténység mellett, mint Saulus ellene. Ezzel persze azt akarom mondani, hogy Vajda Mihály kedélye nem változott huszonöt és hetven éves kora között, ugyanúgy jelen van korai, mint kései műveiben. Vajda Mihály kedélyét a radikalizmus jellemzi, de a radikalizmusnak nem az igenlő, hanem a tagadó, nem az erőszakos, de a szenvedélyesen töprengő formája. Ez a fajta kedély romantikus, de nem érzelmesen, inkább ironikusan az. Iróniája azonban nem zárja ki a pátoszt, holott a pátoszra gyakran iróniával reagál. Innen fakadt a Karátson esszé fent említett megjegyzése. Mivel Vajda változatlan kedélye teljesen különböző hívószavakhoz kapcsolódhat, a kedély semmiképpen sem határozza meg pozitíve gondolatainak tartalmát és természetét. Ugyanakkor azonban kizár bizonyos megközelítéseket és gondolkodási típusokat. A radikális marxista-lukácsista fiatal Vajda sosem válhatott volna a marxizmustól való – szintűgy radikális – elfordulása után mondjuk Rawls vagy az amerikai pragmatizmus hívévé. Az ő kedélyének nem felelhetek meg csak más radikális gondolkozók, mint – elsősorban – Heidegger és Nietzsche. Ez volt különben az európai radikális filozófusok tipikus útja. Az ötvenes és hatvanas években, egészen a hetvenes évek közepéig a nyugat-európai radikális filozófusok általában Marx emlőiből táplálkoztak, míg a het-

venes évek végétől egyre inkább Nietzsche és Heidegger felé fordultak. Ma már ez a választóvonal kevésbé éles. Így például az igen népszerű Slavoj Žižek kényelmesen összehozza Marxot, Lenint, Nietzschét és Heideggert. Lásd többek között *Welcome to the desert of the real*, azaz *Istenhozott a valóságos sivatagában* című írását.

Vajdára visszatérve, ha csak a kedélyt vesszük számításba és semmi mást, akkor nincs különbség az elidegenedés és létfelejtés, a radikális bűnösség korszaka és az elsivatagosodás között. A kedély azonban csak egy eleme a modern filozófusi személyiségnek.

A második elem a filozófiai perszóna. Szemben a kedéllyel, ami nem választott és nem ismeri az időt, a filozófusi perszóna tudatos, választott és felcserélhető. Kierkegaard számos filozófusi perszónában léptette fel filozófiai kedélyét. Minden modern filozófusi perszónában van egy mozzanata a szerepjátszásnak, de nem okvetlenül Kierkegaard méreteiben. Lukács, Heidegger és Wittgenstein is változtatták, nem is egyszer, filozófiai perszónájukat, bár anélkül, hogy különböző kosztümökben léptek volna porondra. Vajda legalább négy főszerepben és számos mellékszerepben jelent meg.

A perszónának is határt szab egyfelől a kedély, másfelől a hívószavak. De feszültség keletkezhet a különböző összetevők között, és Vajdánál időnként különösen tetten lehet érni efféle feszültséget. Ez már első korszakában is gyakran így van. Az ő perszónája itt az értekező, demonstráló próza. Főleg kora legtudományosabb magyar nyelven írt művében *A mítosz és ráció határán* című második Husserl könyvében. Persze ebben is tetten érhető a radikális lázadás, így a filozófiai problémáknak az úgynevezett társadalmi alapokra való visszavezetése ellen. A Husserl könyvekben is hirtelen feltörnek a föld alól megválaszolhatatlan kérdések, meglepő fordulatok, ravasz mellégondolások. De az esszé-formában, mely egyre fontosabb lesz Vajda számára már ebben a korszakban is, a kérdésfelvető perszóna lassan elfoglalja az igazoló, a racionális gondolkodást racionálisan interpretáló, problémamegoldó perszóna szerepét, olyannyira, hogy ez utóbbi lesz az a perszóna, mely később a leginkább irritálja.

Az intervallumban, úgynevezett szociológiai korszakában készült tanulmányok perszónája mindenekelőtt szkeptikus. Az orosz szocia-

lizmus elemzése és kritikája párosul itt a demokratikus intézmények alapján pozitív, bár – viszonylagosan – illúzióktól mentes értelmezésével. A demokrácia, a liberalizmus, mi több, a konzervativizmus védelmére specializálódott perszóna itt meglehetősen háttérbe szorítja a radikális kedélyt, mely itt-ott kitör ugyan, de nem kapaszkodik meg. Ezen írások Vajda-perszónája a sokat tapasztalt, érett, a legtöbb illúziót maga mögött hagyó, az emberek téblábolását humorral szemlélő és megértő „bölcst”. Ez a maszk tehát felettebb racionális. A szkeptikus racionális maszkban beszélve Vajda úgy utasítja el a totális társadalmakat, hogy minden idealizálás nélkül leteszi obulusát a demokrácia mellett. Ugyanakkor azonban szemmel látható, hogy Vajda radikális kedélye nem érzi magát otthonosan ebben a maszkban. Világtapasztalatának megfelel ugyan, de radikális kérdésfeltevésekre alkalmatlan. Talán elsősorban ezért, és nem életrajzi okokból, hagyta ott Vajda a filozófiát vagy tíz esztendőre. Csak radikális filozófiai gondolkodás felelt meg a kedélyének, s mihelyt a politikai elemzés és intés megszűnt kötelesség lenni, Vajda keresni kezdett egy radikális gondolkodástípust, mely ugyanakkor nem áll szemben világtapasztalatával sem. Így talált rá – mint generációjának számos jelentős tagja – a későbbi Heideggerre és az örök Nietzsche-re. A *Lét és Idő* fordításában és ezzel értelmezésében ugyan már jóval korábban részt vett, mégis csak a szociológusi maszk levetése után jelenhetett meg újra radikális filozófiai perszónaként, mely kedélyének megfelelt.

Nem állítanám, hogy ez nem történhetett másként, de azt igen, hogy termékeny találkozásnak bizonyult. Olyan gondolkozókhöz kapcsolódott Vajda, akik az úgynevezett végső kérdéseket vetették fel, de ugyanakkor historizáltak, amennyiben „elbeszélték” azokat. Nos, a radikális kedély a végső kérdésekre áhítozik, ugyanakkor Vajda élet-tapasztalata olyannyira mélyen gyökerezett a huszadik századi történelemben, hogy erre kellett a végső kérdéseket is vonatkoztatnia. Ennek a gondolkodásmódnak két tartalmi eleme már az úgynevezett szociológiai korszakában is tetten érhető volt. Az egyik – Kant és Marx ellenében megfogalmazott – állítás úgy hangzott, hogy nincs és nem is lehetséges antropológiai fordulat vagy forradalom. A mai homo sapiens kultúrái és intézményei változhatnak ugyan, de az emberek ma-

radnak, akik, vagy amik voltak. A másik ezzel szorosan összefüggő tétel a kapitalizmus, vagy ahogy Vajda később fogalmaz, a modern világ meghaladhatatlansága. Később ez a gondolat annyiban finomodik, hogy emberi erővel vagy akarattal nem lehet ezt a világalapotot meghaladni; vagy egy erősebb változatban: nincs emberi megváltás. A jelentős hangsúlyeltolódás nem a gondolatok tartalmában van, hanem Vajdának ehhez való viszonyában, tehát megint csak a perszónában. Míg második filozófiai korszakának kezdetén ezt a meghaladhatatlanságot Vajda sztoikusán elfogadta, addig mostanság inkább tragikusnak tartja. Legutóbbi maszkjában Vajda egyre tragikusabbra veszi a világalapot leírását és értelmezését. De nem akarok előreszaladni.

Még egy szót szólnék a világtapasztalatról, mivel ez is – a kedélyhez hasonlóan – határt szab a perszóna kiválasztásának. Nemcsak, hogy a tradicionális filozófus maszkja nem felel meg Vajda élettapasztalatának, de a legtöbb heideggeri maszk sem. Vajda átvehet ugyan számos kérdést és gondolatot Heideggertől, de a német filiszter méltóságteljes pózai teljesen idegenek maradnak gondolkodói természetétől. Addig játszik Heideggerrel, amíg kirázza belőle a talányokat és kódösítéseket, ahogy Nietzscheből is kirázza a prófétai megemelt tónust, úgy hogy végül a heideggeri vagy a nietzschei gondolat mutál, és a variációkban maga a téma is erősen módosul, más színezet ölt, metamorfózison megy keresztül.

Vajda saját *Kehre*-je utáni első reprezentatív filozófiai kötete *A posztmodern Heidegger*. Itt már feltűnik a radikális kedélyhez kötődő perszóna. De a kötet újdonsága mégsem annyira a filozófiai perszóna újraírásában van, hiszen itt is dominál az értekező próza, hanem az új hívószavak megjelenésében. Vajda itt próbálja ki új, Heideggerhez kapcsolódó hívószavait, bár nem mindegyiket. Vajda kisebb nagyobb alakváltozásait, illetve metamorfózisait többek között úgy kísérhetjük szemmel, hogy a hívószavak értelmezését, csoportosítását, szerepcseréjét követjük nyomon. Ezek a hívószavak lényegében mind végső egzisztenciális kérdésekre vonatkoznak. Vajda ugyan egy tíz évvel ezelőtti, Hévízi Ottónak és Pongrácz Tibornak adott interjúban vissza-kérdez, hogy vajon mi is az, hogy végső kérdés, mivel minden állítás, elsősorban a rá vonatkozó állítás irritálja. De hát, ha az ember róla

bármit is állít, ahogy egy róla szóló előadás keretében én most elkerülhetetlenül ezt teszem, nem kerülheti meg a rá vonatkozó állításokat, melyek őt bizonyonnyal irritálják. Meg kell tehát ismételnem, hogy Vajdát kizárólag a végső kérdések izgatják. A metafizika is mindig ezekre válaszolt, míg Vajda ezekre kérdez, de nem válaszol. A metafizika ellehetetlenült, de a kérdések megmaradtak, ha megválaszolhatatlanul is. Vajdát, a radikális kedélyt, csakis ezek érdekelték és érdeklik ma is. Hiába ismétli meg untalanul, hogy az egyessel kellene foglalkozni, az egyest kellene körüljárni. Szerintem egyik sem termékenyebb megközelítés a másikonál, de történetesen Vajda tehetsége éppen nem az egyes megragadásában van, hanem a végső kérdések feltérképezésében. Valahányszor egy „egyest“ vesz célba, legyen az egy regény, vers, elmélet, vagy filozófiai mű, néhány bekezdés után már a végső kérdéseknél landol. Ezért kellett Heideggerre és Nietzsche-re tálnia. Az úgynevezett egyest, melyből kiindul, trambulinnak használja, de Heideggert és Nietzsche-t, pontosabban szólva Heideggernek és Nietzsche-nek a végső kérdésekre vonatkozó mondatait és gondolatait nem. Ebben különbözik többek között az ő modernség ezen klasszikusaihoz való kötődése Foucaultnak Nietzsche-hez vagy Derridának Heideggerhez való viszonyától. Az utóbbiaknál inspirációról van szó és egyes látszólagos kivételektől eltekintve nem interpretandumokról. Vajda úgy úszik Heidegger és Nietzsche általa gondosan kiszelektált gondolataiban, mint hal a vízben, anélkül azonban, hogy -istává vagy szakinterpretátorrá válna. Az „agenda“ mindig az övé marad.

A *Posztmodern Heidegger* meglehetősen heterogén könyv. A középső szakaszok szerintem az igazán újítók és lényegesek. Már megjelennek egyes hívószavak, melyek Vajda munkásságában mindmáig döntőek maradnak, mint az ontológiai különbség, a létfelejtés, a kultúrkritika. Két tanulmány szól a *Lét és Időről*, arról a műről, melyet később Vajda kudarcnak fog tekinteni, de, hogy most én szóljak Heideggerrel, minden filozófia kudarc, de nem mindegy, hogyan lesz az. A kötet szerintem legreprezentatívabb tanulmánya a *Physis*, még hozzá két szempontból is. Egyrészt, mert egy bravúraria, tökéletes mű a maga nemében. Másrészt mert ez az a tanulmány, melyben Vajda búcsút vesz a *Lét és Időtől*. Itt a középső Heidegger felől – következő

munkáiban egyre inkább – a kései Heidegger felé fordul. Nietzsche az „aszketikus pap“ megidézése ellenére sem játszik itt még szerepet. A nietzschei hívószavak megjelenése, majd a Heidegger féle hívószavaknak Nietzsche perspektívájából való értelmezése lesz egyre inkább jellemző Vajda Mihály második filozófiájára.

A hívószavak alakulása és módosulásának első szakaszában Vajda kísérletezni kezd saját filozófiai perszónájával. A *Nem az örökkévalóságnak* és a *Tükörben* című könyvekben valódi és érdekes kísérletekre kerül sor, míg azt *Ilisszosz-parti beszélgetésekben* a kísérletezés már fáradt, s a formabontás külsőséggé válik, amely különböző témájú és meglehetősen egyenes vonalú tanulmányokat foglal laza keretbe. Ettől még az egyes tanulmányok tartalmilag igen érdekesek lehetnek. De egyelőre Vajda önmagával való kísérletezéseiről beszélek.

A *Nem az örökkévalóságnak* kötet alcíme „Filozófiai (láb)jegyzetek“. A kötet egyes tanulmányaiban a lábjegyzetek hagyományosak, és szoros értelemben tudományosak, de nem ezek itt az érdekesek. Vajda új maszkja, azaz perszónája egy újfajta lábjegyzetforma, mellyel játékosan kísérletezik, azaz a lábjegyzetekkel való játékban végső soron önmagával kísérletezik. Az új típusú lábjegyzet egyfajta, a német romantikában olyannyira kedvelt, parabázis. A komédiák szerzői szoktak kilépni saját darabjaikból, hogy a szereplőkre és önmagukra megjegyzéseket tegyenek, a játék igazságát kétségbe vonják, nevetségessé tegyék, s „főszövegüket“ megkerülve, közvetlenül forduljanak a tisztelt közönséghez. Vajda lábjegyzeteinek ez a parabázis jellege valóban tréfacsináló szerepében jeleníti meg a szerzőt, de komoly tréfacsináló szerepében, romantikus színezettel. Miután a végső kérdések nemcsak a főszövegben jelennek meg, de Vajda a lábjegyzetekben is játszik velük, a komédia egzisztenciálissá válik, s egyes esetekben az abszurd komédia arculatát ölti. Bizonyára a szerkesztés fifikájának köszönhetjük, hogy előre haladva a könyv olvasásában egyre fogy a főszöveg, míg a két utolsó – Petri és Kornis – tanulmányban az írás nem is áll másból, mint parabázisból; a Kornis szöveg esetében annak parodisztikus fajtájából. Mint más esetekben is, a parabázisban a szerző megmutatja csúfondáros önmagát, s ezzel sikeresen el is takarja, sikeresebben, mintha meg sem mutatta volna.

A *Tükörben* című kicsi s ugyanakkor kísérleti kötetben Vajda felhagy a lábjegyzet műfajjal, attól a törekvéstől áthatva, hogy most végre egyszer mégis az egyesről beszéljen. Az egyes ebben az esetben önmaga. Már régóta szerette volna felváltani a „ki az ember“ kérdését a „ki ez az ember“ kérdésre. „Ez az ember“ történetesen Vajda Mihály. Mondanom sem kell, hogy ez reménytelen vállalkozás. Ami az emberben pusztá egyes, az csupán az ujjlenyomata. Ami teljesen érdektelen. Minden más a személyiségben úgy az, ami, hogy nem csak egyes. Lukács rátapintott valami fontosra, mikor a különösség fogalmáról beszélt. De hadd térjek vissza Vajdára. Az ezzel a kötettel párhuzamosan megjelent hosszabb *Ilisszosz-parti beszélgetések* ismételt Phaedrus idézetét a *Tükörben* projektum filozófiai háttérének tekinthetnék. Az idézet kontextusában Szókratész arról beszél, hogy nem érdekli sem a természet, sem a mítosz, mert ő nem vesztegeti idejét efféle csekélységekre, amíg azon nagy feladat előtt áll, hogy önmagát megismerje. Vajda figyelmét nem kerülte el a Szókratészt ábrázoló Platón humora, ahogy a kicsit bolond Szókratészen szeretettel mosolyog, hiszen ő – Platón – mindig más és mások megismerésével volt elfoglalva; semmiképpen sem azzal, hogy önmagát ismerje meg. Hogy mindez nem kerülte el Vajda figyelmét a *Tükörben* című könyvecskében, bizonyítja az, ahogy a cím is jelzi, ő is mások – barátai és volt barátai – írásait értelmezve és nem filozófiai köldöknézéssel akarta önmagát megismerni. És mégis: ahogy az *Ilisszosz* partján Szókratész hazaküldte a mítoszokat, úgy küldi haza a *Tükörben* című könyvében Vajda a végső kérdéseket. De csak egy pillanatra, hogy vagy öt esztendő elteltével még nagyobb erővel és kizárólagossággal jelenjenek meg, mint bármikor. Mert most az eddigi – alapjában heideggeri – hívószavakhoz a nietzschei hívószavak is csatlakoznak, olyan erővel, hogy néha felülírják a régieket. Kundera, mint gondolkodói modell problematikussá válik, az „aletheia“ alapszó, de még a physis is háttérbe szorul. Vajda gondolkodása újabb metamorfózison megy keresztül.

Vajda eddigi utolsó kötete a *Mesék Napnyugatról* látszatra persze az, de főként nem az. Filozófiatörténeti tanulmánygyűjtemény is, és ez új Vajdánál, akit mindig csak a huszadik század érdekelt. (Persze

az embert felkéri konferencia-előadások tartására, és ott a tárgyról kell beszélni, történetesen akkor is, ha az a 17. században élt.) De a kötet mégsem véletlenszerű. Már a cím is jelzi, nem is beszélve a narratív összekötő szövegekről, hogy Vajdának ezzel a kötettel célja van, és hogy ezt a célt új perszónája tűzte ki, azaz a kötet, úgy ahogy áll, a mai Vajda Mihály perszónájának, pontosabban e perszóna kialakulási folyamatának dokumentációja. Történeti bevezetés egyfajta nyugat alkonyába, nyugat tragédiájába, vagy nyugat sorsába.

Ezzel a félfordulattal kapcsolatos problémáimról később még szólni fogok. Egyelőre csak annyit mondanék, hogy a tanulmányokban ízlésem szerint túl sok a túl hosszú idézet. Bizonyára nem azért, mert Vajda – másokkal ellentétben – nem tudta volna e számtalan idézet helyét saját gondolataival megtölteni. Ezekkel a hosszú és gyakori idézetekkel Vajdának több célja van. A legfontosabb ezek közül megítélésem szerint az, hogy felkínál az olvasónak egy alternatív olvasatot: nem kell neki hinni, az idézetet másként is lehet olvasni. Ez szerintem öncsalás. Már csak azért is, mert Vajda maga nem interpretál, hanem megint trambulinként használja az idézeteket saját gondolatainak kifejtésére. Ebben, mint sok másban, valóban Heideggert követi. Így persze másfajta interpretációra nem ad módot, ellenben inkább arra késztet, hogy, ha nem is ténylegesen, de legalább gondolatilag, ugorjuk át az idézetek felét.

A kötet a „Napnyugatról” szól. Véleményem szerint Vajda a Nyugattal szembeállított úgynevezett Keletet erősen misztifikálja, és leegyszerűsítve prezentálja. Kelet csak a Nyugat szemszögéből létezik. De hát Vajda számára a Kelet csak kontraszt, hiszen történetei ebben a könyvben, ahogy később íródott és kötetben még meg nem jelent tanulmányjaiban és esszéiben is, a Nyugatról szólnak. Eddig is a Nyugatról szóltak – hiszen filozófiai elmélkedések lévén mi vagy ki másról szólhattak volna –, de eddig nem volt nyomatékos a kontraszt, a szembeállítás azzal az igen homályos valami mással. Miután Vajda kedélye mindig radikális volt, sőt romantikusan radikális, könnyű lesz korábbi munkáiban az ezekhez a mai gondolatokhoz vezető szálakat felfedezni. De a hangsúly eltolódik, a szkeptikus majd a tréfacsináló maszk tragikussá változik. A mai Vajda más perszónával és más hí-

vószavakkal, de valamilyen módon visszatér saját kezdeteihez. Csak elismétem, hogy a „tökéletes bűnösség korszaka“ és az „elsivatagosodás“ között feszülő, döntő filozófiai különbségek mögött ugyanaz a kedély rejtőzik. Hasonlóképpen a „transzcendentális hontalanság“ és „Isten halott.“ között. Az utóbbi esetben a filozófiai különbség is kétséges.

A kedély és a perszóna rövid vázolója után eljutottam a hívószavakhoz. Csak az utóbbi tizenöt év hívószavait említem, de azokat sem történelmi megjelenésük sorrendjében. Mindezek a hívószavak a végső kérdésekre vonatkoznak.

A kivételes helyet betöltő hívószavak első csoportja az úgynevezett posztmodern hívószavak köré rendeződik, úgy, mint Isten halála (megöltük Istent), esetlegesség, végesség, a metafizika destrukciója, az ontológiai különbség, továbbá a felvilágosodás, humanizmus és racionalizmus kritika. A második csoport többé-kevésbé hagyományos filozófiai fogalmakat bírál és értelmez újra, mint igazság, megértés, tudás, szabadság, megismerés, ész, szenvedély, tudattalan. A harmadik csoport a jelen végső kérdéseit érinti, mint modern, posztmodern, nihilizmus, kultúrakritika.

Egy helyen Vajda azt mondja Heideggerről, hogy őt nem lehet „lefordítani“, hanem bele kell lépni világába. Ez minden filozófus esetében így van. De miután az ember belép egy másik filozófus világába, akkor, mikor nincsenek többé izmusok és iskolák, ki is kell lépnie onnan. Igyekszem belépni Vajda Mihály filozófiájába, bizonyára nem teljes sikerrel, de előrebocsátom, hogy ki is fogok lépni onnan, nem azért, mert én jobban látom a mai világot, mint ő, hanem, mert bár majdnem mindenben Vajdához hasonlóan látom, de egy lényeges kérdésben teljesen másként. Pontosabban szólva, nem a középső, hanem a kései Vajdához viszonyítva másként. Vajda egy kései írásában kikel az úgynevezett „haladáshitűek“ ellen, és ezt az érzést magam is osztom. De én ugyanúgy kelek ki a „hanyatláshitűek“ ellen is, és ebben Vajda manapság, úgy látom, nem partnerem. Az volt középső korszakában, mikor nagyra becsülte Max Weber férfiaságát, aki nem hitt sem haladásban sem hanyatlásban, és kellő szkepticizmussal, de mégis, saját világáért viselte és vállalta a felelősséget, és igenelte az éle-

tet. A *Mesék Napnyugatról* című kötet szerint azonban erre csak az emberfeletti ember lenne képes.

Persze nem látok bele Vajda elméjébe. Lehet, hogy utolsó megjelent könyve után írt tanulmányainak egyikében másikjában csak nyilvábanosan gondolkozott, és fel akart hívni minket a további együttgondolkodásra, hiszen sokszor mondja – számos Arendt parafrázisában –, hogy azon gondolkozunk, ami megismerhetetlen. De nem a gondolkodás jelenik meg írásban, hanem a gondolat, amit a retorika hordoz. Legalább három Vajda tanulmányban (*Retteg, s ezért a természet urává ... Miért a Nietzsche reneszánsz? és Kundera siratja Európát*) a retorika nagyon erős, hangos. De hadd lépjek egy pillanatra megint vissza Vajda korábbi gondolkodásába. Azt írja egy helyen (Ilisszosz 65), hogy nem szabadna kategorikus kijelentéseket tennünk. Persze ezt bizonyára nem szó szerint érti, hiszen akkor mindannyian Molière figurákká válnánk, hanem úgy, hogy nem tudásként, nem igazságként, hanem hipotézisként illene megfogalmaznunk azt, amit igaznak tartunk. Ennek tudatában fogom tehát problémáimat is elmondani. Feltételezem, hogy Vajda igaznak tartja mindazt, amit utóbbi tanulmányaiban mond és azt is, hogy nem tudja, vajon mindez igaz-e. Végül hozzá kell tennem, hogy a hanyatlás-narratíva nem csak Vajda utóbbi írásaiban jelent meg. Benne van már az általam olyannyira szeretett *Physis* tanulmányban is, Heidegger „létfeljejtésének“ elemzése kapcsán, és a *Nem az örökkévalóságnak* kötet számos játékosan aforisztikus mondatában is. De – hogy Hévízi Ottóval szóljak – van olyan, hogy „kérdéstörténet“. Mivel nem tudok ebben a korlátozott időben Vajda kérdéstörténetéről kiadósan beszélni, csak azt tudom mondani, hogy számos hívószó és – a Heidegger könyv óta sporadikusan megjelenő, – fontos allúzió, az általam előbb említett három írásban lett csokorba kötve.

E kerülőút után visszatérnék a hívószavakhoz. Mint már az előbbiekből is kiderült, nehéz róluk külön-külön beszélni, mert többnyire egy csomagon belül jelennek meg, s a csomagtól függően módosul értelmezésük is. De egy bizonyos: a modernségről szólva Vajdát nem érdekli, hogyan működik, melyek az intézményei, hogyan lehet ezeket esetleg jobbítani, s az sem, hogyan lehet vagy érdemes itt és most

élni, minthogy másutt és máskor nem lehet. Úgy látja a modernséget, ahogy a tízezer méter magasan repülő utas a házakat vagy a hegyeket: ezek hegyek, ezek házak. Ugyanakkor maga is ezerszer visszahőköl ettől a távoli perspektívától. Miután leírja, hogy Auschwitz, Gulág és Bős-Nagymaros azonos (NÖ 189), ezt azonnal bizonyos fokig vissza is szívja, azzal, hogy a nüanszok fontosak, s hogy egy-két évtized sem közömbös. Ezt nevezte Márkus Vajda szkizofréniájának. De ez a szkizofrénia valahogyan következik a metafizikai örökségből és az örökség kritikájának együttesétől. A transzcendentális bizony nem empirikus. Hogy lehet a transzcendentális filozófia szellemében gondolkozni, és mégis empirikusan látni és ítélni – ez a nagy kérdés. Egyfajta filozófusi elme bizony hajlik az általános felé, még ha ezerszer el is átkozza, mint Vajda, aki a transzcendentálisra és az empirikusra egyaránt törekszik, nagy perspektívában, mi több, gyakorta nagy elbeszélésben is gondolkodik, miközben tudja, látja, hogy ez a hiúságok hiúsága, és persze kudarcot vall. De hadd idézzem megint Heideggert, ki szerint minden filozófia kudarcot vall, csak az a kérdés, hogyan. Nos, Vajda szépen és elegánsan vall kudarcot.

Az „Isten halála“, transzcendentális hontalanságként interpretálva, továbbá a Létfeljtés egy csomagban elfér. Ehhez kapcsolódik a felvilágosodás, továbbá a humanizmus-kritika. Az ember ma a lét ura akar lenni, ahelyett, hogy a lét pásztora lenne. (Mellesleg én irtózom a lét pásztora kifejezés bukolicus nosztalgijától.) Vajda elegáns oldala, hogy nem veszi át a Heidegger iskolától a németek által kidolgozott idealizáló görögség-képet, bár később, Nietzsche elemzése kapcsán erre is hajlamot érez. A görögség kép helyett, főleg a *Mesék* kötetből kezdve, a zsidó vallást jelöli meg, mint azt a vallást, melyben nincsen Létfeljtés, ahol ismerik az ontológiai különbséget. Ezt kitűnő elemzésnek tartom, de annál problematikusabbnak azt, ami ebből minden valószínűség szerint következne. Yerushalmi szép elemzése szerint a zsidóságnak a Templom pusztulása óta nincs története. Változások vannak, de történelem nincsen. A keresztény Európának van története, a zsidóságnak csak attól kezdve, hogy a keresztény-nyugati kultúrába lép. Ez a kultúra Vajda szerint a Létfeljtés kultúrája, nihilista, és – mint később hozzáteszi –, a világ elsivatagosodásához ve-

zet. Nos, egyáltalán nem akarom bagatellizálni az efféle leírások igazságtartalmát, utóvégre lehet a modernséget a homo sapiens univerzális perspektívájából nézni, lehet azt mondani, hogy nem tudjuk meddig fog tartani a mai rohanás a mindig új felfedezések és technikák felé. Hiszen semmi sem megy végtelenségig. Mi történik, ha mindez nem megy tovább? Miféle kataklizmáknak nézünk akkor elébe? A modernség túlélése nem bizonyos, de az ellenkezője sem az. Az ígéret és a figyelmeztetés egyaránt fontos. Vajda a figyelmeztetés oldalán áll. Még abban is igaza lehet, hogy a ma uralkodó tendencia megállíthatatlan. De persze itt van az érem másik oldala; nem az ígéretről beszélek, egyedül a számvetésről. Hadd legyenek szubjektív: nem tudom elfogadni, hogy a homo sapiens általunk ismert történeteinek egyetlen korszakát, melyben a nőknek valami esélyük nyílik arra, hogy legjobb képességeiket kibontakoztassák, nekem valaki nihilizmusként és sivatagként, és csak nihilizmusként és sivatagként írja le. Bizonyos, hogy a középkori zsidó vallás nem ismerte az ontológiai különbséget, mégsem szeretném, ha házasságközvetítő adna össze egy olyan férfivel, akit sosem láttam azelőtt. Hasonló dolgokat mondhatnék el a japán vagy indiai nők sorsáról, akik az ideális úgynevezett Keleten éltek. Persze Vajda ezzel egyetértene. Nem erre gondolt. Éppen itt a szkizofrénia. Magam részéről Collingwooddal inkább azt mondanám, hogy nem tudjuk összemérni a veszteségeket a nyereségekkel.

Vajda például többek között azt írja Kunderáról: „Amit Kundera idézett írásában nem lát még („még“ vagy „meg“, nagy különbség, a kéziratban sajnos „még“ áll) az az, hogy Európának ez az akár vallási, akár kulturális formában megnyilvánuló univerzalizmusa készítette el a talajt a világ világtalanná válásához, elsivatagosodásához“. És még máshoz is előkészítette a talajt – tennem hozzá –, mint például annak a mondatnak a magától értetődőségéhez, hogy minden ember szabadnak született: Arendt, akire Vajda olyan sokszor hivatkozik, az érem mindkét oldalát megmutatta., a másodikat például az *On Revolution* vagy a *Crisis of the Republic* című könyveiben. De persze minden értelmezőnek joga van a mazsolázgatáshoz. Ahogy Lukács szokta mondani, „*Je prend mon bien ou je le trouve.*“ „*Die Wüste wäch-*

st“, a sivatag növekedik, mondta Nietzsche, több mint száz évvel ezelőtt, ahogy az ellenkezőjét is mondta. Ne feledjük el, hogy nála Is-ten úgynevezett halála a szabadság ígérete is. Miért ismétljük meg ma, hogy növekedik a sivatag? És miért csak ezt? Hátha ma nem növekedik. Vagy talán nem szükségképpen, ellenállhatatlanul növekedik.

Vajda szerint persze növekedik, de Vajdának van egy felülmúlhatatlan aduja – Auschwitz.

Ezért előrebocsátom, hogy nem azt tartom problematikusnak Vajda kései írásaiban, hogy arra figyelmeztet, hogy a nyugati civilizációban a sivatag növekszik, hanem azt, hogy szemben korábbi önmagával, és szeretett filozófusával, Nietzschével, ezekben az írásokban nem vált perspektívát. Nincs többé játék, kétely és humor. Továbbá, hogy a korábban nála megfigyelhető nagy feszültség a transzcendentális és empirikus szint között eltűnni látszik. Ezekből az írásokból – számomra legalábbis – hiányzik a jótékony szkizofrénia. Mikor például a globalizációt nevezi meg az elsivatagosodás legújabb szakaszának, Vajda összetéveszti a tízezer méter magasból elének táruló látványt egy földi kirándulással. Igaz, megtette ezt Heidegger is, akkoriban nem kis politikai mellégondolkozással; persze ő ebben az esetben nem a megismerhetetlenen gondolkozott.

A Vajda perszóna itt tehát szabad utat nyit Vajda radikális, mi több, romantikus kedélyének. A tanulmányok szépek, jól vannak megformálva, egyenes vonalú retorikájuk is lenyűgöző. De – számomra legalábbis – nemcsak az fontos, hogy valaki hogyan mondja azt, amit mond, hanem az is, hogy mit mond. A „hogyan“ amúgy sem lehet vitába szállni, Vajda sem ezt teszi, mint például a Kundera írásból is kiderül.

Mielőtt azonban rátérnék Vajda felülmúlhatatlan adujára, néhány szót kell szólnom egyéb fontosabb hívószavairól, már amennyire a következőkben szerepet játszanak. Mindenekelőtt a kontingencia fogalmára, mivel ez a fogalom fontos szerephez jut Vajdánál a *Változó evidenciák* kötettől kezdve. Vajdát nem érdekli a kontingencia, sem mint logikai, sem pedig mint ontológiai kategória. Nem is tekinti a „véletlen“ egyik változatának. Kétféle értelmezéssel találok nála:

az egyik lényegében azonos a transzcendentális otthontalansággal, Isten halálával, saját emberi véletlenszerűségünk tudatával vagy élményével. Az ehhez kapcsolódó gondolatok közül egyre döntőbbé válik a modern európai ember halálfélelme, az, hogy mi nem tudunk a halállal mit kezdeni, és félelemből – mint ezt Pascal mondja – állandóan a nyulat kergetjük, nem azért mert meg akarnánk fogni, hanem, mert a kergetés közben elfeledkezünk a halálról. A kontingencia másik értelmezése, – különösen Vajda középső korszakában – arra vonatkozik, hogy a történelmi események lefolyása nem törvényszerű, nem szükségszerű, és előre nem látható.

Az igazság fogalma kapcsán meg kell jegyezni, hogy Vajdát nem érdeklik az olyan kérdések, mint „mi az, hogy igazság“, hanem inkább az igazság fogalmának használata, azaz, hogy mit kezdenek, mit tesznek az emberek ezzel a fogalommal, milyen fegyvereket kovácsolnak vele. Ez főleg a második korszakában, a totalitáriánus ideológiák és a hagyományos filozófia kritikájában fontos értelmezés. Később átveszi Arendttől a gondolkodás és megismerés megkülönböztetését, mely szerint az előbbi – az ész – a megértésre, az utóbbi – az értelem – az igazságra törekszik, de nem egészen az arendti, ortodox kantiánus értelmezésben.

A racionalitáskritika és a humanizmuskritika is végigkíséri Vajda egész harmadik periódusát. Hogy a gondolkodás – a megismerhetetlen valóság gondolkodás – miért ne lenne racionális, azt nem igen értem. Ha Vajda arra gondol, hogy intuitív, akkor erre azt lehetne felelni, hogy a tudományos megismerésben az intuíció éppen ilyen jelentős szerepet játszik. De kétségtelen, hogy az, amit Weber a „világ varázstalanításának“ nevez, tehát elsősorban a racionalizáció, Vajda számára is kulcskérdés. A racionalizáció kritika nála szorosan összefügg a nyúl vadászattal metaforáival, és így végső soron Isten halálával.

A kultúrkritika is egy fontos hívószó Vajdánál. Mivel mindenki úgy határozza meg a maga által használt fogalmakat, ahogy akarja, nem fogom Vajda definícióját kritizálni. Vajda szerint, ha két ember radikálisan elutasítja a jelent és annak tendenciáját, akkor – amennyiben kiutat lát ebből, főleg emberek által elősegíthető kiutat – kultúrkritikus, mint Lukács, amennyiben nem lát ilyen kiutat, akkor

nem kultúrkritikus, mint Heidegger. Így a fiatal Vajda elidegenedés-kritikája kultúrkritika volt, de akármit mond a későbbi Vajda az európai kultúra elsivatagosodásáról, mindezt nem lehet kultúrkritikának tekinteni.

Most visszatérnék Vajda adujához, a világ elsivatagosodásának igazolására; tehát Auschwitzhoz, elsősorban a „*Miért a Nietzsche reneszánsz*“ című szép tanulmányához:

„Nietzsche, ez a hihetetlenül érzékeny ember előre jelzett egy olyan emberi állapotot, melyben Auschwitz is természetessé, szinte magától értetődővé válik.“ Majd „Auschwitz már, mint potencialitás is az európai emberhez tartozik, a létezők egy sajátos halmazának elemeihez, melyek valamennyien viszonyulnak, s a maguk egyéni módján viszonyulnak létükhöz. Auschwitz mint realitás azután az európai ember egy sajátos állapotának kulminációja. Egy olyan állapotnak, olyan kultúrának, melynek legalapvetőbb törekvése a halál tagadása, titkos reménye pedig a halál megsemmisítése“. Továbbá egy Arendt parafrázis: „A totalitárius hatalmak összeomlottak ugyan, a monoteista monokulturális konformizmus azonban a szabad világban is folytatja diadalmenetét. A szabadságból nem maradt más, mint az úgynevezett (sic!) emberi jogok. Ma Auschwitznak nem kell megismétlődnie ahhoz, hogy a halálfélelem szülte agresszivitás megnyilvánulhasson. Végül is ez rejlik a globalizáló furor, a magunk európai életformáját mindenkire rákényszeríteni kívánó törekvések mögött is.“ Most pedig vessünk egy pillantást a „*Retteg, s ezért válik a természet urává*“ című szintén kiváló írásra: „Betekintés abba, ami van. Az európai kultúra léte a kényszerítő keret, mely arra kényszerít bennünket, hogy mindent eszközzé tegyünk. Így szól ma a világunk valamennyi kultúráját maga alá gyűrő európai lét ...a gondolkodás tehát, mely ezt feltárja, nagyon következetesen nem az embernek tulajdonítja azt, ami van, mert nem az ember, nem a létező a lét. Ez a lét még csak párbeszédre sem ad lehetőséget.“ Szerény megjegyzés: Vajda azt írja, hogy azon gondolkozunk, ami megismerhetetlen, továbbá, hogy nem tehetünk kategorikus kijelentéseket. Honnan tudja akkor tehát ő vagy akár Heidegger azt, ami megismerhetetlen, honnan tudja azt, amit leír, mégis kategorikusan állítani?

Rekonstruálhatatlan humanistaként csak azt tudom odakiáltani ezeknek a szépen és jól megírt radikális gondolatoknak: „Nicht ihr Freunde, diese Töne!“

Minden további nélkül elfogadom, azaz igaznak tartom Vajdának azt a gondolatát, hogy Auschwitz a modern európai kultúra terméke és ezzel persze az európai emberé, elsősorban a német emberé. (Az utóbbi félmondat ellen Vajda persze tiltakozna.) De nem fogadom el, hogy Auschwitz valami lételméleti szükségszerűséggel következne az európai kultúrából, hiszen, – hogy Vajdával szóljak – a történelemben kontingenciák uralkodnak. Például Európának az első világháborúban történő bűnbeesése nélkül sem Gulág, sem Auschwitz nem lett volna. Vajda erre azt válaszolhatná, hogy meglehet, ezt nem tagadja, de a modern európai kultúra elsivatagosodása akkor valami másban fejeződött volna ki, mint mondjuk ma a globalizációban. Lehet, hogy ez a lételméleti nagy narratíva szempontjából mindegy, de nekünk, halandó embereknek nem mindegy. A most „ügynevezettnek“ keresztelt emberi jogokért Vajda annak idején vállalta az üldöztetést.

A Nietzsche írás végén ebben a vonatkozásban Vajda „köztes területekről“ beszél, melyekben mégis lehet tenni valamit. Nem értem, hogy miért nem elég jó ez nekünk, s azt sem, hogy mik között köztes. Nem értem, hogy miért kell a jó szívvel elbocsátott földi megváltást földi armageddonnal helyettesíteni. Az egyik éppen úgy lehetséges, mint a másik. S ha semmit sem tehetünk ügyükben – s ezzel egyetértek –, akkor is mindkét scenárióban egyaránt gondolkozhatunk, bár egyiket sem ismerhetjük, tehát jobb – megint egy hipotetikus Vajdával szólva –, ha a létfelejtés-narratívát sem áruljuk egyetlen igazság gyanánt.

Nem tekintem igaz kijelentésnek azt sem, hogy az európai kultúrában Auschwitz természetessé, magától értetődővé válik. Hiszen nem vált azzá. Már akkor sem, mikor megtörtént. Miért titkolták el Németország lakói elől a megsemmisítő táborokat? Miért nem merte Auschwitz parancsnoka, Höss, elmondani a saját feleségének, hogy mi folyik ebben a lágerben? Talán azért, mert természetes volt, magától értetődő? Amiről Kertész beszél, az teljesen más; ha már a láger mindennapjait élem, akkor számomra az lesz a természetes, mint minden élet.

Vajda kísérletet tesz a megérthetetlen és megmagyarázhatatlan Auschwitz megértésére, vagy legalábbis e megértés megközelítésére. A modern európai ember tagadja a halált, meg akarja semmisíteni. Ez a furor vezetne Auschwitzhoz? Ahhoz, hogy gyilkoljunk, egész népeket irtsunk ki, nem kellett modernné válni. A kedvenc keleti népek, na meg saját atyáink is csak ugyanezt tették. Emberekre vadásztak, jóval korábban, minthogy nyulakra vadásztak volna. A tömeggyilkosságot nem lehet, sosem lehetett, és ma sem lehet pusztán a halálfélelemből levezetni; továbbá Auschwitz – ezt nem kell Vajdának mondanom – nem közelíthető meg pusztá pszichológiai eszközökkel, még akkor sem, ha ezt a pszichológiát a létfelejtés narratívájához kötözöm. Jó-zsef Attila két sora is bölcsebb ennél: „Ős patkány terjeszt kórt miköz-tünk, a meg nem gondolt gondolat“. Az ideológiák, melyek valóban modern európai termékek, bonyolultabb alakzatok, minthogy a halál-hoz való viszonyunkból vezessük le őket. S persze azok sem magya-rázzák meg, vagy értetik meg velünk Auschwitzot.

De talán a Létfelejtés narratíva nem is az igazságot gondolja el, hanem inkább egy modern európai emberre méretezett terápia. Vajda írja a már elemzett Nietzsche tanulmány vége felé: „...az európai emberiség gondolkozó része Auschwitz és a Gulág nyomán ráébredt arra...hogy a „köztes területeken“ bekövetkezett minden haladás elle-nére a haladás hite nem akadályozhatja meg a félelem szülte agresszív kitörését és tombolását, hogy csak egy radikálisan (sic!) más perspek-tíva teszi egyáltalán lehetővé, hogy – ha valóban akarjuk – tényleg megértsük a létfeledés korát s benne az emberek sorstalanná válását. Hogy az Umwertung aller Werte nem úgy értendő, hogy eddigi álér-tékeknek bizonyult értékeink helyébe másokat kell állítanunk, hanem úgy, hogy ne igazságokba és értékekbe kapaszkodjunk, hanem próbál-junk szembenézni önmagunkkal, a delphoi parancs értelmében meg-ismerni önmagunkat, mindegyik a maga személyes önmagát, ami fel-készíthet bennünket arra, hogy befogadjuk az eseményt, megéljük a traumát“. Egy személyes megjegyzésem van az idézet második részé-hez. Vajda elverte a port rajtam egyik tanulmányában – szerintem jog-gal –, mert azt mondtam, hogy a filozófusok a legyent a létből veze-tik le, míg a létet a legyemből konstituálják. És íme, mint filozófus,

Vajda ugyanezt teszi. Ami pedig a mondandót illeti, az esemény befogadása mégis csak valamiféle megváltásra – ha nem is a bűneinktől és a haláltól, hanem az egoizmusunktól és a halálfélelmünkötől való megváltásra – utal, míg a traumára való felkészítés erőteljesen sztoikus színezetű. Vajda bizonyára nem veszi zokon, ha azt mondom, hogy mindezzel olyan mélyen áll az európai tradícióban, ahogy éppen csak lehet. Hogy egy általa nem kedvelt filozófust idézzek, itt van Rhodus, itt ugorj, mert amúgy sem tudsz túlugorni rajta.

A terápiáról, mint önmagunk megismeréséről, már más összefüggésben beszéltem. Most hadd idézzem meg inkább ismét József Attilát, a bölcset: „hiába fűrösztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat“. Persze, ha Vajda ezt nem tudná, nem írta volna meg *Tükörben* című könyvét. Igaz, nem csak barátok a tükrök. „*In der Welt sein*“ mondotta a fiatal Heidegger, s ez a leírás nem vallott kudarcot.

Ami pedig a nyúl vadászatot illeti, sokunknak gyönyörűsége telik benne, mint Vajdának is a filozófiában, saját nyúl vadászataiban. S persze az élet sem mindenkinek pusztá nyomorúság – mint Pascal gondolta –, hanem a legnagyobb ajándék, amit kaphatunk, és mi, sivataglakók is élvezzük az első tavaszi napot, a jó zenét, a könyveket, a szeretetet és a szerelmet, és még azt is, amit a „köztes területen“ teszünk, igenis a haladásért, akár van eredménye, akár nem. Sokan közülünk szívesen újra is választanák Nietzsche értelmében azt az életet, amit éltek, ha nem kellene ezzel újraválasztani mások halálát és szerencsétlenségét is. A mai sivataglakó sem feledkezik meg – mert tudja, hogy nem szabad megfélekeznie – a huszadik század traumáiról, és minden traumák traumájáról: Auschwitzról. De azért még nem érzi ezt a rövidre sikerülő életét sivatagnak.

Vajda Mihálynak persze erre is van válasza. A Kundera tanulmányt ezzel – a számára pontosan kiválasztott – idézettel fejezi be: „A veszély abban rejlik, hogy – valamennyien – valódi sivataglakókká válunk, és még otthon is érezzük benne magunkat.“ Nem emlékeztet-e ez az idézet arra, hogy mindannyiunk tudata fetisizált?

Hadd foglaljam össze. Egyrészt gyönyörködöm abban, ahogy Vajda radikális kedélye, ifjúkorához visszatérve, egyelőre nyugvópont

jutott egy radikális filozófiában, másrészt ellenben úgy érzem, hogy a parabázis, a játék, a humor, a perspektívaváltás, a szkizofrénia feladásával valami vesztendőbe is ment.

Persze nincs nyereség veszteség nélkül. Még a filozófiában sem. Igaz, folytatása következik.



Vajda Mihály válasza

Ha nem tudok válaszolni, annak több oka is van. Ettől függetlenül, hadd mondjam először, hogy nagyon-nagyon köszönöm ezt a gyönyörű szép összefoglalást.

Már amikor először olvastam, akkor is nagy élvezetet okozott. Nagyon tudatosan nem készültem előre a válaszra, bár tudtam, hogy bajban leszek. Ha összefoglaltam volna magamnak a gondolatmenetedet, akkor tíz perc alatt biztosan tudtam volna valami összefüggőt mondani. De itt újra beleéltem magam a szövegedbe – amelyet persze, amint az szokásod, igen lelkesen adtál elő –, ettől nehezebb dolgom lett, de én szándékosan ezt a nehezebb utat választottam. Amiből az következik, hogy szinte semmire sem fogok válaszolni.

Elkezdhetnék persze vitatkozni a legutóbbi „nagy narratívám“ természetéről – csak hogy ez a nagy narratíva nem létezik. Én nem hibát követtem el, amikor neked odaadtam számos olyan tanulmányt, amely még nem jelent meg kötetemben. Én vállalom az álláspontomat. Az egyik a tanulmányok közül ugyan megjelent kötetben – ha nem is az enyémekben –, a Ludassy-Festschriftben, de azt nem is idézted, az a politikáról szól. A „nyúl vadászat“ viszont megjelent, az maga a Mesék. Hogy a Mesékben, mint kötetben elvesztettem volna a humoromat és a kedélyemet, azt meg nem hiszem. Amit viszont elhiszek, az az, hogy ezek az utolsó dolgozataim, amelyeket neked kéziratban adtam oda, hogy ezek külön-külön – hangsúlyozom –, hogy külön-külön tényleg azt a látszatot kelthetik, mintha az történne, hogy „ez az ember most hirtelen elvesztette a kedélyét, elment a jó kedve az élettől“, és így tovább; „már nem is lát részleteket, csak a hanyatlás nagy narratíváját“.

Én ezzel szemben azt hiszem, hogy ha majd ezek is kötetbe kerülnek más írásokkal együtt, akkor a nagy narratíva – ha egyáltalában beszélhetünk ilyenről – kicsit másképp fog kinézni. Éppen, hogy valamifajta distanciát mutatnak majd – mindenféle narratívával, a fejlődés és a haladás narratívájával szemben egyaránt. De miről is beszélek már megint? Valamiről, ami nincs, egy kötetről, a legközelebbi kötetről. De csak ezzel tudok neked válaszolni az elsötétülő nagy narratívát illető gondolatodra.

Hadd mondjak valamit: ül itt a teremben két úr – nem muszáj megneveznem őket, de biztos nem haragszanak akkor sem, ha megnevezem őket –, akik szintén látnak elsötétülő tendenciákat az írásaiban. Én is látok. Ők azonban, veled ellentétben, nem beszélnek nagy narratíváról. Ha én ma a jelent nem szeretem, az egyáltalában nem jelenti azt ugyanis, hogy sötétben látom az emberiség jövőjét. Mert, hogy az emberiség jövőjével egyáltalában nem foglalkozom. Az érdekel, ami van. Ha lenne nagy narratívám, az, megeshet, tényleg valami negatív utópia lenne. De, még egyszer hangsúlyozom: nincsen ilyen. Még csak lehetőségként sem mondom mást, mint amit Arendt mondott: ha a mát az jellemzi, hogy „die Wüste wächst“, akkor az lenne a szomorú, ha ebben a sivatagban valamennyien jól éreznék magunkat. Lehetséges ilyesmi, én sem zárom ki ezt a lehetőséget. Kedélyembe az illik bele, hogy egyszer így, egyszer úgy tekintsek a persze megjósolhatatlan jövőre. Viszont abban a pillanatban, amikor a részleteket tekintem, azonnal marhaságnak látok bármiféle jövőkép felrajzolására irányuló igyekezetet; bármilyen sötétnek is lássam pillanatnyilag a dolgok állását – tekintetbe véve, hogy mindannyian csak egy néhány évtizedet élünk –, teljesen nevetségesnek érzem a siránkozást. A sivatag egyre nő?! Nem élhet mindig mindenki boldog korban! Talán ezzel fejeződne be ez a bizonyos még nem létező kötet. Van ilyesmire utalás a Spinoza halál-felfogásáról szóló írásomban, ahol azt mondom, hogy a probléma magva: az európai ember nem tud megbékélni a végeességével. Spinoza talán-talán azzal kísérletezett, hogy képessé váljunk arra, hogy magunkat az egész részeként tekintsük. Nem igazán sikerült ez neki sem. És, akármennyire akarok is, tudok én nem európai lenni? Muszáj európainak lennem, csak európai tudok lenni, csak Európát tudom választani.

Nézzük meg hát, hogy ezen az Európán belül mi a lehetősége egy másfajta filozófiai attitűdnek. ... Úgy néz ki valahogy, hogy Európán belül egyrészt vannak nagy narratívák, másrészt ezek a nagy narratívák eleve problematikusak; tudnunk kell, hogy nem vagyunk képesek előre látni a jövőt. Ezért szedtem elő azt a gondolatot – tulajdonképpen a késői Heidegger egész filozófiájának alapgondolatát –, hogy ha problematikusnak érezzük is ego-centrikus kultúránkat, akkor sem tehetünk mást, mint hogy felkészülünk, megnyitjuk magunkat valami új lehetőségre, melyet nem láthatunk előre, s amit mi tudatos, főleg politikai cselekvéssel nem vagyunk képesek előhívni. Szerintem Heidegger – de ezt megírtam már vagy ötször – ezt a tanulságot vonta le dicstelen politikai szerepléséből; a probléma nem abban állt, hogy mihez csatlakozott, hanem, hogy egyáltalában azt hitte, hogy egy politikai mozgalom kollektív emberi akarat segítségével meg tudja változtatni a világunkat.

Na, már most, ha adva van egy emberi cselekvéssel át nem alakítható létállapot, amelyet minden további nélkül elfogadni nem tudok, akkor sem szeretnék beletörődni az adott léten belül (ez Heideggernél a Gestell) mindenbe, ami körülvesz, s így ebben a szituációban szűkeképpen skizofrénné válik az ember. Ezt mondtam Márkusnak is annak idején: persze, hogy skizofrén vagyok. Látok, lehetségesnek tartok mindenféle nagy narratívákat, ezeket vázolom – ez a foglalkozásunk, mit tegyünk – másrészt azt mondjuk: kérem szépen, néhány évtizedet élek, s nem tudok lemondani arról, hogy megkeressem az egészen belül azt a meghatározott helyet, ahol mégiscsak lehet tenni valamit. Szigeteket teremthetünk, oázisokat a sivatagban, ahol valahogy megvagyunk, ahol elszórakozunk, ahol értelmes és szép dolgokat csinálunk, talán még segítünk is másokon, ami önmagában máris azt jelenti, hogy megnyitjuk magunkat egy esetleges, de nem politikai döntéseken keresztül megteremtődő új egész-lehetőségre. Én körülbelül így látom ma a lét állapotát, de most már nem szeretnék tovább visszaélni az időtökkel.

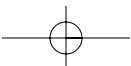
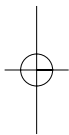
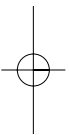
Egyet mondanék még, egy nagyon-nagyon fontos dologról. Azt mondtad, hogy engem mindig a végső kérdések érdekelnek; nehéz lenne ezt tagadni. Ezt a végső kérdést úgy szoktam megfogalmazni:

mindig az érdekel, hogy tulajdonképpen mivel is foglalkozik a filozófia. A filozófia persze a végső kérdésekkel foglalkozik. Megszűnik az lenni, ha nem foglalkozik vele. De hogy lehet ezt összeegyeztetni azáltal, hogy kétségtelenül ma már meglévő meggyőződéssel, hogy nem az általános, hanem az egyes az érdekes? Ez egyrészt, azt jelenti – amit nem említettél az Ilisszosz-parti beszélgetésekből, melynek az első tanulmánya Kierkegaard-t idézi – amit ő mond, hogy az általánossal szemben, amitől megöli az embert az unalom, keressük meg a releváns, a jogosult kivételt. Na, már most: a jogosult kivétel az az egyes, amely valamilyen értelemben magában hordozza az általánost.

Ha tetszik, ez volt öreg mesterünk „különösség gondolata“ is: felmutatni azt az egyest, melyben jelen van valamiféle általános. Az egészen egyedi persze valakinek csak az ujjlenyomata, ez kétségtelen tény. Ez éppen a sivatag felé mutató tényező, hogy egyre több az olyan egyes, melynek csak az ujjlenyomata egyedi. Én azt hiszem, hogy az emberben – minden egyes emberben – lehetősége szerint legalábbis, van valami olyan egyedi, individuális is, ami nem az ujjlenyomata. Az, ami általános és közös, az a híres descartes-i common sense, ami mindenkiben egyforma. Nehéz megérteni, hogy Descartes ott mit is beszél, mégis azt hiszem, hogy igaza van. Az ész mindenkiben egyforma. Ami az egyes, az valami speciális, és ezek mind értékek lennének, ha nem ez a sivatagi nyomás nehezedne ránk.

Ha végső soron úgy foglaltad össze, hogy abból a skizofrén nagy narratívából, amivel mindig játszottam – vagy nem mindig, hanem az utóbbi időben játszottam –, győzött ez a sivatag a szabadság lehetőségével szemben, erre azt mondom: nem. Én csak a szabadság veszélyeztetettségét szeretném az utóbbi időben megmutatni, azt, hogy hol van veszélyeztetve a szabadság.

Számomra is a szabadság az érték, csak hát azt hiszem, hogy ez nem azt jelenti, hogy megpróbáljuk akár erőszakkal is az értékeinket érvényesíteni. Nem. A magatartásunkban próbáljunk meg szabadok, individuálisak lenni, de ez az egyesnek a feladata, nem pedig holmi intézményeké, pártoké, államoké.



Boros János

Negatív küldetés

– Vajda Mihály etikája –

*„nincs nekim semmifajta morális küldetésük
– hanem egyszerűen csak ilyenek“
Vajda Mihály*

Félreértések elkerülése végett jelzem, hogy nem Vajda Mihály etikaelméletéhez kívánok megjegyzéseket fűzni, mert ilyen nincs (számtalan helyen jelezte viszolygását az efféle alkotásoktól), és még csak nem is arról a személyes etikai felelősségvállalásról fogok értekezni, amely a hetvenes évek óta műveiben felismerhető. Inkább arra a kérdésre keresem a választ, hogy a szabad és felelősséget vállaló gondolkodónál milyen szerepet játszik az etika a társadalom leírásában és az általa képviselt normatív társadalomelméletben. A címben megfogalmazott „negatív küldetést“ csak a marxizmus vagy talán inkább a „realitásnak nevezett szocializmus“ vonatkozásában értem, ami viszont a demokráciára vonatkoztatva nyilvánvalóan pozitív.

Természetesen Vajda Mihály tagadná, hogy bármiféle küldetése lenne, de miután „megszólt“, és mindannyiunk nyelvét használja, olvasóinak, értelmezőinek joga van az írói munkásságában megfogalmazódó implicit üzenetet úgy értelmezni, mintha azzal explicit küldetést vállalt volna. Vajdát nem Vajda ellen olvasom, és nem is Vajda Misut kívánom Vajda Mihály szerző mögött fölfedezni, hanem a műveiben megjelenő rejtett vagy rejtőzködő etikai alapállás kifejezett tételének lehetőségére szeretnék utalni. Vajda idézi Derridát, aki szerint „a beszédben felfüggesztem egyediségemet, s ezzel az aktuussal lemondok szabadságomról és felelősségemről“.¹ Talán nem túlzás azt

¹ Vajda Mihály, *Ilisszosz- parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001, 95.

állítani, hogy Vajda Mihály írásaiban folyamatosan felfüggesztette egyediségét, a másiknak, a Másiknak írt, határozottan lemondva arról a szabadságról, hogy szövegeit kizárólag maga értelmezze. „Egyediségének“ ez a felfüggesztése azonban nem vezet ahhoz a kollektív szubjektumhoz, amellyel Lukácsnál, Adornónál, Horkheimernél találkozhatunk: szövegbe írt egyedisége annyiban függesztődik föl, amennyiben éppen radikálisan egyedi, egyéni hangon szólal meg, és ezzel hívja ki az *egyedi* értelmező figyelmét és szabadságát.

Írásainak stílusa közel áll a szabad, kötetlen beszédéhez: mintegy felszólít az együtt-gondolkodásra, együtt-értelmezésre, beszélgetésre. Szövegei arról tanúskodnak, miként jutott el egy közép-európai értelmiségi a második borzalmas háború² tanulságaival megerősített fiatal kori marxizmusától a dialógusból, kommunikációból fejlődő, etikán alapuló demokratikus meggyőződéshez. Legalábbis e meggyőződésnek szövegeiben való megjelenéséhez, szövegeinek demokratikus meggyőződésről tanúskodókként való értelmezhetőségéhez.

Vajda társadalmi felelősséget vállaló gondolkodó, de nem jutott el egy olyan társadalometika tételes és explicit megfogalmazásához, amelyről életműve valójában szól. Másként kifejezve, Vajda „elénk ír“ és „elénk él“ egy közösségi, vagy ha úgy tetszik, társadalmi értelemben felelősség-vállaló, formája szerint etikai fogalmakkal leírható életet, egy megírt és értelmezhető intellektuális művet, anélkül, hogy törődött volna ennek közvetlen fogalmi kifejtésével. A szövegeiben megjelenő etikai fogalmak az ő számára tartalommal mintegy maguktól töltődnek föl, minden teoretikus erőfeszítés nélkül. Köztudott, hogy a nagyon régiek, a próféták és az egyházatyák, hamis prófétának tartották azt, aki a morális kvalitásokat másokon kéri számon. Vajda nagyszerű példája, ha nem is az igaz prófétának, nyilván tiltakozna egy ilyen vallási hasonlat ellen, de annak a karakternek, amely nem várja el a saját etikai alapállását másoktól. Ezért is válhatott Vajda korunk egyik példamutató demokratájává, és ezért kívánok itt elsősorban erről beszélni.

² Vajda Mihály egyetlen európai háborúról beszél, v.ö. Vajda Mihály, „Megoldás a falomlás?“, Vajda Mihály, *A történelem vége*, Budapest, Századvég, 1992, 127.

Vajda látszólag ellentmond ennek az értelmezési megközelítésnek, amikor hangsúlyozza, „(n)em osztom ... az 'írástudók felelősségének' eszméjét. Az 'írástudók' a világ vagy saját közösségük sorsáért, az ilyen vagy olyan szintű politikáért csak olyan mértékben felelősek, mint az adott egység bármely más tagja, polgára. Milyen jögron követel magának az 'írástudó' valamilyen különleges szerepet a világban?“, majd kevéssel később így folytatja: „Nem szabad, hogy az 'írástudók' valami fajta 'ügynek' kötelezzék el magukat: csakis az igazságnak vannak elkötelezve“. ³ Mi más ez, ha nem az írástudó felelősségvállalása: nem egy mozgalmi ember vagy egy párttag kinyilatkoztatása, hanem a tényleges értelmiségi megnyilvánulása, aki az igazságot és az igazságosságot, vagy ha tetszik, e kettő feltételét, a szabadságot keresi. ⁴ Vajda munkássága e fogalmak elméleti és gyakorlati artikulálása, és lázadás minden béklyó ellen, ami akadályozza ebben.

³ Vajda Mihály, *Orosz szocializmus Közép-Európában*, Budapest, Századvég, 1989, 167k.

⁴ Vajda számos írásban ellenáll annak, hogy politikusként értelmezzék: kifejezetten értelmiséginek tartja magát. V.ö. pl. „Értelmiségi vagy politikus?“ írását, *A történelem vége* című idézett kötetben, 151–159. Talán sehol nem fejezi ki ezt az etikára visszavezethető vagy abból épülő értelmiségi attitűdöt, mint ebben az írásban: „tiltakoztam az ellen, hogy részt vegyek az ország alternatív politikai jövőjének kidolgozásában s küzdjek annak megvalósításáért, vagyis hogy egyértelműen politikai feladatot vállaljak. Ez a feladat számomra teljesen idegen volt, aminek semmi köze sem volt egész tevékenységemhez. Nem akartam, hogy a rendszer rám kényszerítse a politikuslétet. Hajlandó voltam sok mindent feláldozni a szabadságért. Ezt azonban értelmiségiként, s nem politikusként tettem.“ 158–159. Vajda felfogása a politikus szerepről igencsak „klasszikus“, vagy akár mondhatnánk, max-weberi. Lehet ez fiatalkori marxizmusa maradványa, az erkölcs és politika ellentéte képzetének következménye is. Ha azonban azokat a nézeteket tekintjük, melyek folytonosságot feltételeznek az erkölcs és a politika közt, és a demokrácia valamennyi elmélete ilyen vagy ilyenek kellene lennie, akkor Vajda műve és hatása nagyon is politikainak tekinthető. Vajda nem kíván politikus lenni, de a legtöbb demokrácia-elmélet alapján értelmezhetjük radikális, etikai alapú politikai (hatású) gondolkodónak is. Rawls kantiánus társadalomelméletében például a társadalmi diskussziókban nyílt sisakkal felelősséget vállaló személy már eleve politikai szerepet vállal (v. ö. pl. *Az igazságosság elmélete* – fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997 – 53–59. paragrafusait), arról nem is beszélve, hogy az amerikai pragmatikusok és különösen Dewey szerint, a demokráciában – amely minden ember, mindannyiunk, közös politikai formációja – közösségi felelősségünk révén, valamennyien politikusok vagyunk.

Miközben tanulságos az, amit Vajda mond, talán még hangsúlyosabb és követelőbb az, amit nem mond, holott, vagy talán éppen azért, benne van szövegeiben, az, ami elénk áll a sorok mögül. Kant hangsúlyozza, a tisztességes ember előtt meghajlik énem akkor is, ha ezt kifelé nem mutatom, és nem mondom. Ez a meghajlás akaratlan, nem-akart, az akarat maga: a gyakorlati ész törvénye – és: a demokrácia törvénye, vagy még inkább a demokrácia törvényhozó törvénye is. Vajda szövegbeli énje ugyanúgy meghajlik a szüntelenül keresett és remélt etikai elvek előtt, mint ahogy minden bizonynyal számos olvasójának énje is akaratlanul meghajlik ez előtt a nyitott és kereső beállítódás előtt. Kantnál az etika nem parancsolatok rendszere, hanem az igazságosságra való dinamikus nyitottság, a mozgó és saját törvényeit kereső racionalitás, az igazságosságnak a konkrét helyzetekben való nem nyugvó keresése. Ez Kant etikájának legfontosabb tartalma, és nem (ahogy sokan feltételezik) a „kötelesség“ fogalma, a jelenség- és noumenális világ különbsége, és főként nem a posztulátumok.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy Vajda nyitott, dinamikus etikájának néhány elemét feltárjam, és jelezzem, hogy minden rigorózus szisztematizálási szándék nélkül az elemekből, a vázlatokból, a „beszélgetésekből“, ha *akarjuk*, egy „egész“, vagy legalább is egy egész torzószerű képe rajzolódik ki. A személyes demokrácia egy törvénye vázolódik föl, ahol nem annyira a tartalmat, mint inkább a személyes példa formáját kell megértenünk – hogy segítségével magát a demokráciát is, remélt jövőnket, újra, jobban értsük. Mindehhez rövid pillantást kell vetnünk a Vajda által megtett szellemi útra.

Belépés a marxizmusba – kifelé

Vajda úgy lépett be a marxizmusba, hogy mindjárt ki is lépett, legalább is kifelé indult belőle. (Derridától tudjuk, minden „belépés“ egyben „kilépés“ is, és „viszont“. Vajda gondolkodásának dekonstruktív elemeire még visszatérek.) Ha néhány megjegyzést teszek a marxizmus etikájáról, akkor ez sajátos módon úgy érvényes Vajdára, mint valami olyan, aminek talán már az első pillanattól hátat kívánt

fordítani. Bár egyes írásaiban, mint például „A dialektika nyomában“ (1972) címűben, maga is küzd a marxizmus akkor még „haladónak“ állított és dialektikának nevezett etikai „apóriájával“, hogy miként lehet a rosszból jó, pontosabban, hogyan lehet rossz tettel a rosszból jó világot teremteni, de etikai magatartása akkor és azóta is fejlődésében értelmezhető azokkal a kanti fogalmakkal, melyeket mintha ő is időnként meghaladottnak vagy meghaladhatóknak tartana.⁵

Hogy Vajda „küzdelmét“ más oldalról támogassam, hadd említsem a Marx etikáját komoly kritikával illető, baloldaliként indult amerikai gondolkodó, Alasdair MacIntyre véleményét. Szerinte Marx soha nem elemzi részletesen az etika szerepét a munkásmozgalomban, nem világos nála az etika szerepe a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet során, továbbá adósunk marad a szocialista és a kommunista társadalom etikájával. Bernstein e hiányt kitöltendő, kantiánus alapokat kívánt volna adni a munkásmozgalmi etikának, Kautsky viszont MacIntyre szerint egyszerűen durva utilitarizmust képviselt. Bárhogy is, az etika nyitott kérdése maradt a marxizmusnak, amelynek egyik alaptétele, hogy az elnyomásra, a kizsákmányolásra épülő, a „rossz“, a „kapitalista“ társadalom megszüntetése feltétele az új gondolkodásnak, a „jó“ világ eljövételének. Más szóval: ellentétben Hegellel, nem a gondolkodást, hanem a fennálló viszonyokat kell először megváltoztatni, és az új viszonyok majd új gondolkodást is fognak eredményezni.⁶

Ha először kell a társadalmi struktúrát megváltoztatni, és ettől várjuk a fogalmak átalakulását, ha először kell lerombolnunk a meglévő társadalmi-intézményeket, hogy aztán egyfajta *creatio ex nihilo*-val teremtsünk új világot, akkor elvileg egy bizonyos „időszakaszra“ üres, átmeneti állapotot, a „semmi“ állapotát kell feltételeznünk, ahol senki és semmi nem tudja garantálni – hiszen nincsenek intézmények, nincsenek hozzájuk kapcsolódó fogalmi struktúrák, átmentett maga-

⁵ Vajda Lukácsra támaszkodó, részben Fichte hatását is mutató Kant-értelmezése – például a feltételezés, hogy Kant etikája statikus jelenségvilágot feltételezne, avagy telje- sen figyelmen kívül hagyná a cselekedetek következményét – igencsak vitatható.

⁶ V.ö. MacIntyre, A., *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan, 1966, 210.–214.

tartás- vagy viselkedésminták –, hogy „abból“, tulajdonképpen a „semmiből“, ráadásul „semmi által“, egy valóban jobb vagy jó társadalom és fogalmi szerkezet fog kialakulni. Természetesen az abszolút „semmi“, az üresség állapota nem létezik, de a társadalmi szövet, a hagyományok szétrombolása egy a semmihez közeli állapotot hoz létre az áldozatul esett társadalmakban.

Talán e belső feszültségek, az említett apória vezettek ahhoz, hogy a marxizmusnak mindig kettős volt a viszonya az etikával. Egyrészt célként megfogalmazott alapelvei az emberiség és az emberség legnagyobb eszméi, az igazságosság, a teljes inkluzivitás, a demokrácia. Másrészt azonban elkövette azt a tévedést, amelytől Kant óvott mindenkit, aki univerzális etikát kívánt kidolgozni vagy képviselni: tartalmi, sőt ami még rosszabb, történelmi-univerzális meghatározását kívánta adni annak, ami *a* jó. Ráadásul az egyetemes jót az egyedi vagy partikuláris rosszon áthaladva, „itt és most“ kívánta meg- vagy újrakonstruálni, vállalva egy olyan periódust, melynek teoretikus kimenetelei (mint a fogalmakkal való későbbi viaskodás is jól mutatja Lukács Györgynél, Heller Ágnesnél és Vajda Mihálynál) és gyakorlati következményei (a „létező szocializmusok“ története), a folyamat „fogalminak“ is nevezhető „természetéből“ eredően, mindig kétségek maradtak és annak is kellett maradniuk.

A marxizmus a „jó“ egyetemes fogalmát konkrét történelmi tartalommal akarta feltölteni, arról állította, hogy egyetemes, ami csak viszonylagos lehet. A fiatal Lukács ezt az ellentmondást még a bolsevizmushoz való „megterése“⁷ előtt pontosan megfogalmazta: „nem lehet egy történelmi ténymegállapítást az erkölcsi akarás, az új világrend akarásának pillérévé tenni.“⁸ Megkérdezi, „lehet-e a jót rossz eszközökkel, a szabadságot az elnyomatás útján elérni; létrejöhet-e egy új világrend, ha létrehozásának eszközei csak technikailag külön-

⁷ Lukács György kifejezetten is hitnek nevezi a „bolsevik döntést“, hitnek, melynek általa is idézett jelmondata, „credo quia absurdum est“. v.ö. Lukács Gy., „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma“,

<http://www.marxists.org/magyar/archive/lukacs/bmep.html>

⁸ Lukács Gy., id. mű.

böznök a régi rend joggal utált és megvetett eszközeitől?⁹ Nyilván nem véletlen, hogy Vajda Mihály éppen ezt a kérdést emeli ki „A dialektika nyomában“ írásában.¹⁰ Lukács azt írja *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* művében, hogy „A bolsevizmus azon metafizikai feltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik“¹¹, melyről Vajda azt állítja, hogy eszerint a „rossznak pozitív történelmi szerepet tulajdoníthatunk ... A cikkben Lukács *expressis verbis* ki is mondta: A proletariátusnak Kant és Fichte gondolkodását kell tette váltania, azt a gondolkodást“¹², amely, Lukács szerint Hegelnél megszűnt haladó lenni. Hegel már nem a modern demokráciák kortársa az alapítás értelmében: az első modern demokrácia alapítói, az amerikai alkotmányozók a klasszikus logika hívei voltak, és az alaptörvény megalkotásával megtették azt, amit velük egy időben Kant a gyakorlati ész elméletében megfogalmaz. Kantot nem véletlenül kapja föl majd a tizenkilencedik század első amerikai gondolkodó-nemzedéke, Emerson és Peirce, majd pedig W. James és Dewey.

Senki nem mutatta meg eddig elfogadhatóan, hogy az egyedi és felelős személy konkrét etikai mérlegelése hogyan vehető alá a dialektika törvényeinek: ha nincs igen/nem logikai eszközöm, ha nem tudom egy cselekedetről „ott“, a cselekvést megelőzően, az adott helyen és időben, akkori tudásom és legjobb szándékaim figyelembe vételével eldönteni, hogy jó vagy rossz, akkor cselekvésem valamilyen lesz, de nem értékelhető morális értelemben jóként vagy rosszként. Megszűnik az etikai cselekvés lehetősége, a jó és rossz procedurális-normatív fogalma, amiként megszűnik az adott cselekvésről való egyértelmű beszéd *lehetősége* is. Aki például a kategorikus imperatívusz mellett kötelezi el magát, annak számára egy ilyen helyzetben maga a

⁹ Lukács Gy., id. mű

¹⁰ Vajda Mihály, „A dialektika nyomában“, *Változó evidenciák*, Budapest, Cserépfalvi-Századvég, 1992, 53–99, továbbá, Márkus Gy., Vajda M., *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*, II. Budapest, Argumentum, Lukács Archívum, 1997, 208–270.

¹¹ Idézi Vajda M. id. mű 53, Márkus Gy., Vajda M., 208.

¹² Vajda M., id. mű, 56, Márkus Gy., Vajda M., 212.

kategorikus imperatívusz számolódik föl. Ennél ugyanis a maxima struktúráját egyértelműen meg kell határozni (egy konkrét cselekvés elve egyetlen, nem lehet így is, meg úgy is cselekedni, egyetlen tér-időben lezajló cselekvést nem határozhatnak meg egymásnak arisztotelészi értelemben ellentmondó szándékok), majd éppen az ellentmondás elvét, mint minden gondolkodás és kommunikáció feltételét figyelembe véve kell megpróbálni az egyedi cselekvési elvet egyetemessé, természet törvény-típusúvá tenni. Ahogy a gravitáció sem lehet olyan, hogy lefelé is eshet a kő, meg fölfelé is, ugyanígy az etikai törvény sem lehet ilyen – legalább is a klasszikus, a kantai és a legtöbb kortárs modellben. Nem lehet elképzelni olyan etikát, amely nem ad receptet arra, hogy egy adott cselekvés egy adott helyzetben milyen gondolatmenet vagy logika szerint tartható jónak vagy rossznak.

Ugyanígy problematikus a konkrét cselekvés *értékelése* a „történelmi“ nézőpont szerint. Ha az egyedi, konkrét, személyes cselekvéseket vagy életstratégiákat, akár habitusokat és karaktereket a „történelem“ felől próbáljuk meg értelmezni, akkor nagy történelmi folyamatokra hivatkozva az *eszközt-szentesítő-cél* „elvéhez“ juthatunk. A történelem egészére hivatkozva – ahol a „történelem“ fogalma maga is egyetlen, a történetiségnek alávetett értelmezés eredménye –, egy bizonyos történelmi kifejeletet jónak, egy másikat rossznak nevezve, a kijelölt jó elérésére kijelölt tett (ahol a „jó“ és az adott helyzet értelmezése is történeti, nyelvi, pszichológiai, stb. értelemben relatív) értelmezése olyan mértékben válik viszonylagossá, hogy egyéni morálról már nem lehet beszélni, pusztán kétséges célokról és bizonytalan eredetű eszközökről. A történelem-értelmezések sokfélesége miatt kérdéses a „történelem“ alkalmazása olyan konkrét és meghatározható esetekben, mint egyetlen cselekvés egyetlen elve.

Egyetlen, tartalmi érvényességű és mindenki számára „kötelező“ történelemfogalomról csak akkor beszélhetnénk, ha létezne a világnak és a történelemnek egyetlen érvényes, mindenki által elfogadott magyarázata. A modern kor jellemzője viszont éppen az, hogy ilyen egyetemes magyarázatot nem fogadunk el. Ha valaki egyetlen magyarázatot próbál a társadalom egészére ráerőltetni, az még a modern kor előtti társadalmi formák és gondolkodásmódok rabja, a központosított,

egyelvű emberi együttélés képzetének képviselője. Rorty megfogalmazása szerint az ilyen még papként vagy idealista filozófusként gondolkodik és cselekszik, de nem az általa javasolt irodalmi kultúra tagjaként.¹³ Ahogy Sartre a modern kor filozófiájának önreflexióját kifejezi, az érvényesnek tekinthető itt is: „nem létezik a Filozófia (...) Válogatásában *filozófiák* vannak.“¹⁴ Ráadásul, Sartre szerint a huszadik század egyik sajátos felismerése, hogy „a Történelem önmagát nem ismerve alakul“¹⁵.

Antropológiai kitérő

Ha a kortárs antropológia fogalmait is használni akarjuk itt, akkor azt mondhatjuk, a marxizmus az általa átalakítani kívánt társadalmak vagy akár emberek számára nem tudott „élményközelivé“ válni. Clifford Geertz ezt a fogalmat Heinz Kohutra hivatkozva használja. Élményközeli a szerelem vagy az „öntudat“, élménytávoli viszont a pszichológiai vagy az idegfiziológiai leírás. Az antropológia hitelességének egyik fő kérdése, hogy tudja-e „a bennszülöttek szemszögéből látni a dolgokat?“¹⁶ Amikor történelemfilozófiai geometriával vagy akár „dinamikával“ közelítette meg a marxizmus a hagyományos társadalmakat, hogy azokat egyetlen történelem-értelmező filozófia segítségével átalakítsa, vajon nem abba a hibába esett-e, hogy, az antropológus szavával élve, teljesen élménytávoli rendszert próbált egyik napról a másikra emberek százmillióival elfogadtatni? Társadalmat persze úgy sem lehet szervezni, hogy mindent az egyedi ember élménye felől értelmezzünk. A probléma, amire a marxizmus nem

¹³ V.ö. Rorty, R., „A nyugati értelmiség vándorútja“, fordította Boros János és Orbán Jolán, *Jelenkor*, 2006/4.

¹⁴ Sartre, J-P., „Marxisme et existentialisme“, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960. 9. „A nos yeux, la Philosophie n'est pas (...) En fait, il y a des philosophies.“

¹⁵ Sartre, J-P., id. mű, 31. „L'Histoire se fait sans se connaître“.

¹⁶ Geertz, C., „A bennszülöttek szemszögéből: Az antropológiai megértés természetéről“, Geertz, C., *Az értelmezés hatalma*, Válogatta, a kötetet összeállította Niedermüller Péter, Budapest, Osiris, 2001, 227–245, 230.

talált megoldást, minden antropológia módszertani kihívása is, hogy miként lehet az egyes, a kisközösség, a bennszülöttek, és a nagy teóriák közt közvetíteni. Clifford Geertz ezt a módszertani nehézséget a következőképpen írja le: „a kérdés az, az egyes esetekben miképpen lehet ezeket a koncepciókat hadrendbe állítani annak érdekében, hogy az emberek életmódjának olyan értelmezését tudjuk adni, amely nem tapad kizárólagosan saját szellemi látóhatárukhoz – a boszorkányság etnográfiját nem egy boszorkány írja –; viszont nem is teljesen érzéketlen életük megkülönböztető jelentőségű tonalitása iránt – azaz a boszorkányság etnográfija nem egy mértantudós tollából származik“. ¹⁷ További kérdés természetesen, hogy az antropológus jogot formálva a boszorkányság érvényesnek tartott leírására, „viszonosan“, figyelembe tudja-e venni, és jogosnak tudja-e ítélni a boszorkány antropológus-leírását: ameddig ezt nem tudja megtenni, addig még egy kolonializációs stratégia és kultúra rabja és képviselője, melyet Rorty, mint említettem, az „irodalmi kultúra“ segítségével lát meghaladhatónak.

Az irodalmi kultúra képviselői, az új, a szelíd lázadók – akik közé Vajda Mihály is sorolható – „visszaírnak“. Nem csak a „boszorkány“, a „bennszülött“ ír vissza, de visszaír az értelmiségi a marxizmusnak, amely nem tudta értelmezni élettapasztalatát. Valami olyasmi történik itt Vajdánál, és talán mindenütt a legjobb gondolkodóknál a kelet-európai poszt-koloniális társadalmakban, ami a kolonializmus utáni időszakban a bennszülöttekkel történt: a leigáztak, az elfoglaltak, a kizsákmányoltak, az antropológusok által leírtak Kant szavaival „nagykorúsodnak“, és elkezdenek visszaírni. James Clifford így fogalmazott a posztkoloniális helyzetről, ami Kelet-Európában ma igen csak érthető: „Michel Leiris fogalmazta meg az első terjedelmesebb elemzést az antropológiai tudás és a kolonializmus összefüggéseiről. ... Vajon a föld többi részéről kialakított európai tudást mennyire alakította a Nyugat hatalomvágya? ... Leiris rámutatott egy alapvető egyensúlyvesztésre: a nyugatiak évszázadokon át tanulmányozták a

¹⁷ Geertz, C., id. mű 229.

világ többi részét, és beszéltek a nevében, fordítva ez nem áll fenn. Egy új helyzetet harangozott be, olyat, amelyben a megfigyelés tárgyai elkezdenének 'visszaírni'.¹⁸ Különösen is érthetővé válik, ha játszunk a fogalmakkal, és behelyettesítünk, és azt mondjuk parafrázálva, hogy „az emberek viselkedéséről kialakított marxista tudást mennyire alakította a Párt vagy a Szovjetunió hatalomvágya?“, vagy „a marxisták évtizedeken át tanulmányozták a világ többi részét, és beszéltek a nevében, fordítva ez nem áll fenn“, vagy „új helyzet következett, a megfigyelés tárgyai elkezdtek 'visszaírni'“. Értelmezésem szerint ilyen, a marxizmusnak visszaíró, magát a marxizmusból kiíró értelmiségi Vajda. A mai értelmiségi olyan letűnt vagy letűnőben lévő értelmiségi helyzetből jön, ahol még egy egyetemes fogalmi készlet és struktúra rabja volt mindenki, és olyanba érkezik, amely visszaír, amely „irodalmi“, amely tudja, hogy bármely fogalmi készlet és értelmezési horizont elavulásra van ítélve, és ezért jobban hisz a regényeknek és a költeményeknek, mint a vallási, ideológiai műveknek, vagy akár azoknak a filozófiai műveknek, melyek elfelejtkeznek saját történetiségükről.

Clifford Geertz vagy általában a modern, huszadik századi antropológia rámutatott, hogy az „én“, egy személy, egy diszkussziós közösség történelemfogalma kultúráról kultúrára olyan mértékben eltér, hogy nem igazolható egyetlen, kultúráktól független, átfogó történelem- és személyfogalom. A filozófiai és etikai iskolázott társadalom-konstruktor kizárólag formális-etikai alapokra alapozhatja társadalmát: a minden törvényalkotást és törvény-végrehajtást átható türelemre és tiszteletre. Minden társadalom, a nyugatiak is, bennszülöttekből, és nem filozófusokból állnak: a sikeres társadalomteremtő, a társadalmi békét elhozó tervező nem hatol be a bennszülöttek tartalmi fogalmakkal leírható világába, megmarad a tiszteletet biztosító formáknál. A bennszülöttek, mint Geertz kutatásai kimutatták, a tiszteletet, az együttérzést, a békén-hagyást és örömeikben való osz-

¹⁸ Clifford, James, „Said Orientalizmusáról“, *Magyar Lettre Internationale*, 2000. 39.sz. 74.

tozást (kakasviadalom részvételt és a hatóságok megjelenése esetén a menekülést) értik,¹⁹ de azt nem, ha valaki rájuk akarja „alkalmazni“ saját értékrendjét vagy történelem-fogalmát. Ez a saját történelemtől, tehát élettől, vagyontól, nyelvtől, a moralitás lehetőségétől és a szabadságtól való megfosztást jelentené – és ennek az „egyszerűnek“ vagy „természetinek“ nevezett kultúrák tagjai és közösségei is ellenállnak.

A marxizmus „létező szocializmusbeli“ vereségének talán egyik fő oka, hogy nem hitte el, úgy is lehet igazságosságra alapozott politikai struktúrát konstruálni, hogy nem kell a bennszülöttek kultúrájába és történelmébe beleszólni. A beleszólás antropológiai tévedés volt, ahogy György Péter magyarországi összefüggésben kifejti, a „Kádár-rendszer antropológiájának“ csődje. Amikor azt állítja, hogy akkoriban „a múlt ... nem hiányzott szinte senkinek ... a Kádár-korszak hangsúlyozottan nem a történeti Magyarország egy korszaka volt“²⁰, akkor igaza van, de talán nem hangsúlyozza, hogy ugyanakkor ez lesz a globalizált modernitás is: az egyébként senkinek nem hiányzó történelemnek oda űzése, ahova való – a tanulságunkra szolgáló történelemkönyvekbe. Ám a történelem fölszámolása nem a relikviák, a szimbólumok erőszakos, külső, „filozófiával meglapozott“ kiűzése lesz, hanem az emberek szabad választásának eredménye. Ehhez pedig szabadságot, függetlenséget, jogbiztonságot és demokráciát kell biztosítani, amiből ráadásul nagy valószínűséggel következni fog az a viszonylagos „modernkori“ jólét is, ami a történelem múzeumba tételének további döntő feltétele. Vagyis nem azt a rendszert kell ajánlani, amely „politikailag ellenséges gesztusnak tekintette, ha

¹⁹ Mindazt, amit Geertz a jávai, a bali, a marokkói népekről mint „bennszülöttekről“ írt, a megváltoztatandókat megváltoztatva, minden további nélkül alkalmazhatjuk például az európai „népekre“ is. V.ö. ezekhez az összefüggésekhez Geertz, C., *Az értelmezés hatalma*, Niedermüller Péter (szerk.), Budapest, Osiris, 2001. Különösen a két írás, „Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról“, fordította Lovász Irén, 144–193, és „A bennszülöttek szemszögéből: az antropológiai megértés természetéről“, fordította Kovács Éva, 227–245.

²⁰ György Péter, *Kádár köpönyege*, Budapest, Magvető, 2005, 48.

valaki a procedurális demokrácia játékszabályai szerint járt el²¹, hanem azt, amelyik ennek lehetőségi feltételeit megteremti, és érvényesülését garantálja – de ennél többet nem tesz.

Történelem és etika

Ha nincs egyetlen érvényes gondolkodásmód, ha nincs egyetemes történelemfogalom, akkor nincs egyetemes történelmi etika sem. Ha nincs törvény, amit egyetemesnek fogadunk el, akkor nincs egyetemes etika sem. (Úgy tűnik, napjainkban az „emberi élet“ számít leginkább olyan értéknek az etikai diskusziókban, mely az „egyetemes“ fogalmát helyettesíti. Továbbá általánosan elfogadott diszkusziós „háttérnek“ és feltételnek tűnik a „racionalitás“, az ésszerűség, a kommunikálhatóság és az érvelhetőség követelménye.) A gondolkodás és a megismerés nem tudja többé átfogni, megérteni vagy magyarázni az „egészet“, legyen az a kozmosz, a „lét“, a „történelem“, vagy az etika. Habermas szerint „[a] filozófia többé nem vonatkozhat a totalizáló tudás értelmében a világ, a természet, a történelem, a társadalom egészére. A világnézetek elméleti kivonatai nem csak az empirikus tudományok tényszerű előrehaladásával értéktelenedtek el, hanem még inkább az ezen előrehaladást kísérő reflexív tudat által“.²² Következésképpen nem tudunk elgondolni olyan társadalmi, politikai vagy akár „forradalmi“ cselekvést sem, amely jogosultnak kiált(at)hatja ki magát arra, hogy az egész társadalom politikai, gazdasági, kulturális szerkezetét egyetlen elv szerint átalakíthassa.

Az eddigieket összefoglalom, és tovább próbálok érvelni. A klaszszikus „igen-nem“ logika a nem történelmi dimenziójú és idejű egyedi

²¹ György P., id. mű, 55.

²² Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 15. „Philosophie kann sich heute nicht mehr auf das Ganze der Welt, der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft im Sinne eines totalisierenden Wissens beziehen. Die theoretischen Surrogate für Weltbilder sind nicht nur durch den faktischen Fortschritt der empirischen Wissenschaften, sondern mehr noch durch das reflexive Bewusstsein, das diesen Fortschritt begleitet hat, entwertet worden.“

életben és a tettek morális megítélésében továbbra is nem csak működőképes, de egyenesen az etika föltétele. Hegel történetileg ugyan relatívvá és „dialektikussá“ tette a logikát, de a történeti dimenzió alkalmatlan az egyedi cselekvések jóságának vagy „rosszaságának“ megítélésére. Mára nyilvánvalóvá vált, hogy magának a történelemnek a fogalma, vagy akár a történelemtől és a cselekvésről való gondolkodás formái sokfélék lehetnek. Ezért bárki dönthet a maga számára egy történelem-felfogás, vagy egy etikai gondolkodás mellett, de ezt még a történelem (pontosabban a saját történelem-fogalma) nevében sem teheti kötelezővé mások számára.

Az olyan fogalmak, mint az ígéret megtartása, a másik ember, mint ember feltétlen tisztelete, a megajándékozottság viszonzására való törekvés, nem lehetnek olyanok, hogy egyetlen gyakorlati, ha tetszik „perszonális“ viszonyrendszerben dialektikus értelmezést nyerjenek. Ígéretet egy másik embernek nem a világtörténelem összefüggésében, hanem közvetlen, személyes viszonyban teszek belátható tér- és idő-léptékkal.

A marxizmus egyes képviselői feltételezték, hogy egyetlen korszak történelmi cselekvésében képesek lesznek új etikát létrehozni, a hegeli dialektikus logikával az igen-nem-szintézis többszörös etikai ugrását megtenni, és a jó társadalmat akár időlegesen rossz eszközök alkalmazásával is megvalósítani. A klasszikus logikában nem következhet rosszból jó, a dialektikusban ennek lehetőségét vizsgálják. A darwini evolúciós törvények szerint lehetséges, hogy egyszerűbb struktúrákból összetettebb, a korábbiak akár ellentmondó összefüggés jöjjön létre, ám ez időigényes folyamat, és az elemi lépések itt is, sőt itt jobban, mint másutt, igen-nem logikával működnek – egyébként elpusztulna a felépülő evolúciós termék. Egyéni etikai cselekvések idődimenziója jócskán belül van az igen-nem hatótávolságán, és nincs értelme evolúciós értelmezést adni nekik. Ezért is jogos föltenni a kérdést, vajon személyek, mint a moralitás „helyei“, képesek-e átlátni a dialektikus vagy evolúciós átalakulás sajátos, a mindennapi észjárással követhetetlen dimenziójú távlatát, és felvenni a forradalmi akció által felgyorsított sebességű – és ezáltal minden hangoztatás ellenére klasszikus értelemben –, *történelmietlen* ritmusát. A huszadik

századi történelem azt mutatta, hogy erre individuumok nem képesek. A társadalom pedig alapvetően egymással kapcsolatban álló individuumokból áll, és a morális felelősség, mint a társadalom cementje, elsősorban maga is individuumokhoz köthető. Etikai trilógiájának konklúziójában az etikát Heller Ágnes is az individuumhoz köti: az etika számára nem egyetemes vagy történelmi elvek alkalmazása, hanem leírás és elbeszélés. Az etika konkrét morális karakterek felismerhetővé tételévé és bemutatásává válik.²³ Az etika nem egyetemes szabályok, hanem a közvetlen megértés és empátia ügye, mely mögött természetesen érvényesül néhány olyan gyakorlati racionalitás-szabály, mint például a kategorikus imperatívusz. Ha az egyének egyéni és nem-történelmi dimenziójú életében érvényesül az etika, ha ez az etika helye, akkor az egyéni élet szövésének textúráját kell az etikában és az etikával magunknak is szőnünk, szőni segítenünk, vagy éppen a szövet struktúráját egyedileg megfejtenünk. Értelmezésem szerint ez az, amit Vajda Mihály is fölismer, és írásaiban demonstrál.

Mint korábban utaltam rá, a nagy normatív történelmi elbeszélések buktatója természetesen nemcsak az egyes emberek és társadalmi csoportok vagy akár társadalmak lassúsága és „fejlődés-képtelensége” volt, hanem az is, hogy magának a normának, az elgondolt jó társadalomnak a megfogalmazása is történelmi esetlegességeknek volt kitéve, mintegy maga sem tudta kivonni magát a dialektikus történelmi viszonylagossá válás lehetősége alól. Ezzel azonban saját univerzalizmus igényét már születésében megkérdőjelezte.

Vajda Mihály számára ez a belső ellentmondás az első pillanattól nyilvánvaló, hiszen életrajzi írásában az egykori fiatalemberről mondja, „[m]ire lelkesedésünk a kommunisták 'új rendjéért' alábbhagyott, késő volt már, jóllehet a feleszmélés folyamata jószérével egy évtizedig sem tartott. Csakhogy ennek az eszmélésnek az éveit felnövekvésünk éveit is voltak. S így a nyelv, melyen megtanultuk kifejezni ma-

²³ Heller Ágnes, *General Ethics*, Oxford, Blackwell, 1990 (2. kiadás), *A Philosophy of Morals*, Oxford, Blackwell, 1990, *An Ethics of Personality*, Oxford, Blackwell, 1995.

gunkat, a kommunizmus nyelve, a marxizmus-leninizmus volt. S mint tudjuk (...): 'Nyelvem határai világom határait jelentik' (Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6.). Nem felejtettük el a világegés tanulságait.²⁴ A fiatal Vajda Mihály a világegéssel a háta mögött és borzalmával emlékeiben, hamar fölismeri a történelmi cselekvés és az etika közti ellentmondásokat. Mivel azonban hosszú ideig a tanult fogalmi sémákkal fejezi ki magát, ifjú évei e fogalmi keretkből való kitérés kísérletként is értelmezhető.

Hogy egy példát említsek – talán akkoriban nem is olvasta még a klasszikus pragmatikus filozófusokat –, a Dewey által a demokrácia-kritériumaként megfogalmazott elvet maga is fölismeri, mely szerint a „bátorság szép erény, de a jó társadalomnak egyik igen fontos kritériuma, hogy benne még azok is tisztességesek maradhatnak, akik alkatilag gyávák”.²⁵ A demokrácia a szabadság, vagyis a moralitás lehetőségének biztosítása. Rorty is hasonlókat állít, mondván, „[v]alójában azt a szabadságot értékeljük a legtöbbre, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk.”²⁶ Kimondhatjuk Vajda nyomán a tételt, *ahol a gyávák és a gyengék is morálisak, avagy az emberek a közéletben veszély nélkül is morálisak lehetnek, ott van demokrácia*. Kant híres példájában az ész ténye, vagyis a moralitás valóságossága éppen határhelyzetekben nyilvánul meg – és az 1949 és 1989 közti magyarországi időszakot nyugodtan nevezhetjük határhelyzetnek. Mint ahogy 1933 és 1945 közt is határhelyzetbe került az európai kontinens egy része. Ám Kant hangsúlyozza, a moralitás megtapasztalt valóságossága még nem jelenti, hogy ténylegesen morálisak is tudunk lenni. Megélhetési megfontolásaink, a ránk bízottakért érzett felelősség, vagy egyszerűen saját életünkért való aggodás nem-morális tettekre kényszeríthet bennünket, akkor is, ha tudjuk, mi lenne a jó. A határhelyzet-korszakok nem kedveznek az individuumnak, nem adnak esélyt a moralitásnak és feltételének, a szabadságnak, a gyengék vagy gyávák moralitásának – és

²⁴ Vajda M., id. mű, 185.

²⁵ Vajda M., id. mű, 106.

²⁶ Rorty, R., *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 122.

ki mondhatja magáról, hogy nem gyenge és nem gyáva bizonyos helyzetekben, vagy legalább azt, hogy nem tud elképzelni olyan helyzetet, amelyben gyenge és gyáva lenne? A diktatúrák ágensei hihetetlenül kreatívak voltak a történelem folyamán abban, hogy létrehozhatnak gyávává- és gyengévé-tevő helyzeteket. A demokrácia az a társadalom, ahol az ilyen típusú ágensek nem léteznek: ez jobb a társadalomnak, jobb az individuumoknak, és talán a legjobb azoknak, akik diktatórikus körülmények közt ágensek lennének.

Ha mindezt Kant nyelvezetében kívánnánk kifejezni, gondoljunk Kant gondolatkísérletére, amikor azt a helyzetet kell magunk előtt megjelenítenünk, hogy fővesztés terhe mellett is képesek vagyunk az igazmondásra vagy a hamis tanúság megtagadására – függetlenül attól, hogy valóban vállalnánk-e a tényleges fővesztést. Ez egyébként Kant bizonyítása, hogy az etika valóságos, hogy az etika a fogalmi struktúráinknál mélyebben van, mélyebbről ered, azokat mintegy föllülbírálja. Ez az, aminek számos nyelvfilozófus és a pragmatikus Rorty kétségbe vonja lehetőségét, de az összehasonlító kulturális antropológia empirikus kutatásai mintha mégis Kant „transzcendentális” érveit támasztanák alá sajátos és módszertanilag természetesen nem „szigorú” módon. A demokrácia nemcsak, hogy nem ismeri a valódi etikai döntésért járó fővesztést, de még az azért járó büntetést sem, hanem jogalkotásába és törvényhozásba mintegy „becsatornázza” az individuum szabad morális döntését, annak lehetőségét és következményeit. Ha valami, akkor csak az ilyen formális-etikai módon felfogott demokrácia lehet stabil. A fennmaradó demokrácia csak a morálra, a moralitás valóságossága formális biztosításának garanciáira épülhet, és ezt ismeri föl impliciten Vajda, amikor a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján a kádári világ hamis konszenzusát elemzi.

A posztkoloniális demokrácia megvalósíthatósága felé

Mint említettem, a fiatal Lukács számára nyilvánvalónak tűnik, hogy a kanti filozófia és a demokrácia szorosan összefüggenek, miközben Hegel dialektikája nem alkalmazható a morál összefüggéseire. Szerinte, hogy a régi elnyomottak ne váljanak a forradalom után maguk is elnyomóvá, hanem elérkezzék „az igazi szabadság korszaka, amely egyáltalában nem ismer elnyomót és elnyomottat, annak a proletariátus győzelme múlhatatlan előfeltétele ugyan – mert ezzel akkor felszabadul az utolsó elnyomott osztály is –, de csak előfeltétele, csak negatívum. Hogy igazán bekövetkezzék, ahhoz egy ... világrendnek az akarása szükséges: a demokratikus világrendé.”²⁷ Lukács és Vajda egyetértenek: a demokrácia megkerülésével nem lehetséges elnyomásmentes társadalmat létrehozni. Tudomásul kell venni, hogy a demokrácia fáradtságos, embert felőrlő és lassú, talán nem eredményez látványos, egyik napról a másikra történő politikai átalakulást, de vívmányai tartósak lehetnek, és megnyerheti az emberek nagy részének támogatását: „a demokrácia ... emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik tudatosan és becsületesen végig akarják csinálni. De ez, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája.”²⁸ Lukács bolsevik megtérése előtt a demokrácia mellett foglal állást, szinte szó szerint úgy, mint kortársa, a demokrácia nagy amerikai teoretikusa, John Dewey, aki ugyanúgy feloldhatatlannak tartja a bolsevizmus morális dilemmáját. Talán nem túlzás azt mondanunk, hogy ez az a pont, ahova Vajda Mihály eljut, ahova visszajut, ahova vissza- vagy előírja magát a hetvenes-nyolcvanas években.

Vajda forradalom helyett a történelmi folyamatban bíz, mivel szerinte a demokráciához szükséges, hogy az egyének önnön szabadságukat felismerjék. Ez azonban nem valamiféle fordulattal következik be, hanem történelmi folyamatok révén, „melyet nem kibontakoz-

²⁷ Lukács Gy. id. mű.

²⁸ Lukács Gy. id. mű.

ni segít, hanem éppen megakadályoz egy olyan forradalmi fordulat, melynek eredményeképpen a 'tartalmi' igazság és igazságosság birto­kosai minden lehető eszközzel ki akarják erőszakolni, hogy a maguk ... partikuláris gyökerekkel rendelkező ... igazsága testet öltjön. ... A demokrácia igazi ellenlábasa a modern világban nem a partikularitás­ok megléte és 'önzése', hanem azok létjogosultságának kétségbevoná­sa.²⁹ Ezt az elvet az újabb korban először John Stuart Mill (1806–1873) fogalmazta meg *A szabadságról* című művében. Saját maga, teste és tudata fölött az egyén az úr, és a társadalom ne gyako­roljon ezeken hatalmat: „az egyéniség szabad fejlődése a jólét legfon­tosabb lényege”³⁰. A gondolat-, szólás- és cselekvési szabadság korlá­tozása egyszerre akadályozza az új, hatékonyabb eszmék és magatar­tasformák létrejöttét és az elfogadott igazságokba vetett bizalom fenntarthatóságát. Ezzel az elvvel lép színre Vajda Mihály, a kulturális antropológus, a radikális moralista, a posztkoloniális gondolkodó a rendszerváltás előtti, „szabadnak” még nem nevezhető években.

Olvasatom szerint Vajda ugyanakkor az 1990-es évek elején még nem jut el oda, hogy megfogalmazza, miként biztosítható a demokrá­cia. Amikor demokratikus vagy „egyre demokratikusabbá váló” hatal­mi struktúráról beszél, akkor a társadalmat, az emberi közösséget, a demokráciát még mindig a hatalom fogalma segítségével értelmezi. Holott minden valódi demokrácia a hatalmat ellenőrzi, a hatalmat ve­ti alá, ha tetszik, az egyénekből kiinduló és arra hivatkozó morális ha­lalommal győzi le az uralkodó hatalmat, az individuumok, az egye­dek, a személyek kanti vagy rawlsi megállapodásával, az individuu­mokban megnyilvánuló valóságos moralitás formális szövetkezésé­vel, mondván, hogy a demokrácia polgáraiként nem engedünk senkit hatalmaskodni magunk fölött, nem engedjük át szabadságunkat, felelősségünket, nem engedjük bitorolni saját átruházhatatlan és mor­alitásunk feltételét képező autonómiánkat. Jegyezzük itt meg, Sartre

²⁹ Vajda M., *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már Marxista?*, Budapest, Gondolat, 1990, 26.

³⁰ Mill, John Stuart, *On Liberty*, <http://www.bartleby.com/130/3.html>

már a hatvanas évek elején hangsúlyozta, mintegy rímelve Marx egyes meglátásaira és a fiatal Lukácsra, hogy „a marxizmusnak meg kell tanulnia, hogy elismerje azokat a konkrét egzisztenciális körülményeket, amelyek különböznek egyik közösségről a másikra, és hogy tiszteletben tartsa az ember individuális szabadságát”³¹. Sartre is Kant moralitását és Mill demokrácia-felfogását kéri számon a marxizmuson.

1989-ben talán afelé történt egy kis lépés, hogy az individuum logikája nyerjen társadalmi és politikai érvényességet, vagyis az etikai igen-nem klasszikus logikája, fölváltva a „csoportos“, történelmi-dialektikus logikát. Vajda szerint az „európai típusú racionalizmus legyőzött egy másikat; e kettő logikáját kell elemeznünk és szembeállítanunk egymással, ha meg akarjuk érteni az összeomlás 'jelentését', azt az egész folyamatot, amely 1989 közép-európai forradalmaiban csúcspontot ért ki.”³² Két évtizeddel később inkább hajlunk arra, hogy ne forradalmaknak nevezzük ezeket a változásokat, legalábbis nem a francia, de még csak nem is a bolsevik forradalom értelmében, hanem egyfajta logikai vagy racionális visszarendeződésnek vagy „előre-rendeződésnek”. A „létezett szocializmusban” az individuumok egyszerűen nem hitték el, hogy föl kell áldozniuk magukat néhány olyan nemes cél érdekében, amelyek egyre elérhetetlenebbnek tűnnek, miközben társadalmaik egyre inkább elmaradnak a nyugatiakhoz képest. Nem anyagi értelemben (ezt legalább az értelmiségiek még „elfogadták” volna), hanem racionális értelemben: ha volt forradalom Kelet-Európában, az a ráció forradalma volt az évtizedes félrevezetések és üresjárat után. E racionális forradalom egyben etikai is annyiban, ahogy a magát megalkotó individuum, szembe találva magát saját szabadságával és felelősségével, önmaga cselekvéseit, etikáját is formálja. A ráció, ha csak egy pillanatra is, visszatért önmagához, hogy

³¹ V.ö. *Britannica* enciklopédia, Marxism must learn to recognize the existential concrete circumstances that differ from one collectivity to another and to respect the individual freedom of man.

³² Vajda Mihály, *A történelem vége?*, Budapest, Századvég, 1992, 27.

Hegel fogalmát használjuk. Az emberi cselekvés azon mindenkiben meglévő közös „magja“, amelyet Michael Walzer „vékony moralitásnak“ nevezett, visszavette az őt megillető helyet.³³ 1989-ben természetesen még senki nem tudhatta, hogy ez egy hosszú, új típusú, a szabadság garanciáival és a moralitás lehetőségeivel megáldott, de veszélyeknek kitett út első állomása pusztán. Olyan korszak következett, melyet minden további nélkül értelmezhetünk Clifford Geertznek a gyarmati sorból felszabadult országokról mondott szavaival, „inkább megélni, mintsem elképzelni kell e korszakot, s ez meglehetősen lehangoló élmény“.³⁴

A posztkoloniális korszakban új szavakra, új identitásra van szükség: a szabadság mindig új azonosságot hoz létre, és elkerülhetetlenül tevődik föl a kérdés, „Kik vagyunk, és egyáltalán kik csinálták ezt az egészet?“³⁵ A kelet-európai országok posztkolonialista-posztszocialista korszakának talán leginkább kijózanító összefüggése, hogy az első években nyilvánvalóvá vált: legalább Kantnál, kétszáz évvel ezelőtti időknél kell elkezdni, azzal, hogy „legyen bátorságod saját értelmet használni“, és hogy magadnak magad által okozott kiskorúságából csak a saját erődből keveredhetsz ki. A kelet-európai országok képtelenek voltak önerejükből azonnal a szabadság, a felszabadultság, az érett demokrácia komolyan vételére és megalkotására. Saját és a nyugatival összhangban lévő demokráciájuk kialakításában a nyugati országok sem nyújtottak átfogó és hatékony segítséget. Ezért aztán, mintha Marx kívánna minden jót (ideiglenes vagy végleges?) búcsúzóul, amikor a kis kelet-európai nemzetállamocskák „individuális“ szabadságuk első pillanatától olyan történeti, kulturális és antropológiai *szükségyszerűnek tűnő* törvényszerűségeknek kezdtek engedelmesskedni, amelyeket Clifford Geertz a posztkoloniális országokkal kapcsolatban már 1973-ban így foglal össze: „Most, hogy állam is

³³ V.ö. Walzer, M., *Thick and Thin*. Notre Dame – London, University of Notre Dame Press, 1994.

³⁴ Geertz, C., „A forradalom után: A nacionalizmus sorsa az új államokban“, Fordította Jakab András, Geertz, C., id. mű, 119.

³⁵ C. Geertz, id. mű, 126.

van, nem csak álom, a nacionalista ideológia gyártásának a feladata jelentős mértékben megváltozott. A továbbiakban a feladat nem a népnek egy idegenek uralta politikai rendtől való távolságtartása, és nem is ennek a rendnek a halálát ünneplő tömegdemonstrációk szervezése. Most a feladat egy kollektív alany meghatározásában vagy legalábbis annak a kollektív alannak a meghatározási kísérletében áll, melyhez az állam tettei belsőleg kötődhetnek: egy olyan kísérleti 'mi' létrehozásáról vagy az ebbe az irányba tett próbálkozásról van szó, akinek az akaratából a kormány tevékenysége látszólag spontán módon történik. S mint ilyen, a tartalom kérdése a viszonylagos fontosság és két nagyon elvont kérdés – 'A hagyományos életmód' és 'A kor szelleme' – közötti viszony körül forog.³⁶ Ez az általános fogalmakkal történő leírás valószínűleg valamennyi felszabadult kelet-európai országra érvényes. A kollektív alany meghatározása két szélsőség felé sodorta ezen országok közvéleményét, és a szembenállást határozottá, a feszültségeket szinte feloldhatatlanná tette. Előállt a morálisan, történetileg és kulturálisan is paradox helyzet, hogy a legtöbb országban „a kor szellemét” azok a pártok kezdték képviselni, amelyeket – antropológusok és szociológusok megállapítása szerint – a korábbi elnyomó pártok tagjai alakítottak.

Vajda láthatóan maga is küzd az új valóság fogalmi leírásával, vagy ami ugyanaz, megalkotásával, ám, mint maga is jelzi, a kilencvenes években láthatóan nem tud szabadulni attól a terminológiától, amelyet a marxizmussal megtanult, és az ezzel járó gondolkodásmódtól: elutasítja tartalmát, de formájában számos elemét tovább hurcolja magával. Például úgy véli, a demokratikus társadalomban is kell egy élcsapat, amely irányítja azt. Így értelmezhetjük kijelentését, mely szerint „csak abban az esetben lehetséges igazi társadalmi újjászületés, ha kialakul a társadalomnak egy olyan csoportja, amely alkalmas

³⁶ Uo.

a társadalom irányítására, s amelyet a társadalom is elfogad, mint vezetésre hivatottat”.³⁷ A demokráciának éppen erre nincs szüksége. Nem kell irányítás, ne mondja meg senki, hogy „mi a teendő”. Ráadásul Vajdának ez a kijelentése ellene mond az imént említett milli elvnek is. Nem élcspat kell, hanem jó iskolák, ahol demokratává, polgárrá, morális lényekké nevelik az új nemzedékeket. Az emberek, a polgárok maguk dönthessék el, hogy mit kezdenek életükkel, és amíg másokat nem fenyegetnek, teljes szabadságot kell, hogy élvezzenek. Jó alkotmányra van szükség, az etikában iskolázott és annak szabályait betartó törvényhozókra és politikai tisztségviselőkre, világos, szabályos, törvényes számonkérhetőségre és ennek törvényesen garantált automatikus működésére, és mindenekelőtt kiváló iskolai és egyetemi képzésre. Ahogy Dewey hangsúlyozza, ha törődünk a demokráciával, az emberek majd törődnek magukkal.

Ez a törődés azonban úgy tűnik, továbbra is nehéz feladat Kelet-Európában. Felsorolni is hosszú azokat a tényezőket, amelyek akadályozzák a demokrácia megalkotását, majd a fennmaradásával való törődést: a régi struktúrákban kialakult kötélközösségek [*Seilschaften*]³⁸ törvényszerű fennmaradása, aránytalan vagyoni gyarapodása, majd újra politikai hatalomra kerülése; az emberek közéleti iskolázatlansága, a demokrácia morális alapfogalmaiban, jogi intézményeiben, cselekvési lehetőségeiben való járatlansága (miért a demokrácia a legjobb közösségi együttélési forma, hogyan működnek az intézmények, milyen eszközök állnak rendelkezésre a működésmódok befolyásolá-

³⁷ Vajda M., id. mű, 51. A könyv előszavában fölteszi Vajda a kérdést, mi az esélye egy új *politikai elit* kialakulásának (10–11.), és ebben a művében (1992) sem jut el arra a meggyőződésre, hogy ha szüksége van elite a demokráciának, az csak kulturális, intellektuális, tudományos, gazdasági, talán „morális” elit lehet, de nem politikai.

³⁸ *Seilschaft* – Kötélközösség: a hegymászók három-négytagú csapatai, akik egyazon kötéltre kötve, egymást biztosítva másszák meg a sziklát. Ha egyikük zuhanna, a többi, ugyanarra a kötéltre csatlakozó társ megtartja. Az új német szövetségi tartományokban így hívják azokat a volt SED (Németország Szocialista Egységpártja – az ottani MSZMP) tagjaiból álló „csapatokat”, amelyek összefogva, egymással információs és baráti kapcsolatot ápolva a gazdaság és a politika bizonyos szegmenseit próbálják a saját tulajdonukba venni, vagy a maguk befolyása alá vonni.

sára, hogyan lehet magukat az eszközöket megváltoztatni, hogyan lehet az egyéni és csoportérdekeket képviselni a törvényhozásban, a végrehajtásban, stb.); a tényleges nyilvánosság hiánya; a különböző társadalmi rétegek vagy népcsoportok történeti félelme, mely elnyomja bennük, vagy háttérbe szorítja a tényleges demokrácia vágyát; a széleskörű filozófiai iskolázottság hiánya. Ez utóbbihoz kapcsolódik az, amit Geertz a „kollektív alany“ meghatározásának nevez. Ameddig egyetlen geográfiai területen együtt élő emberek nem tudják valamilyen szinten kimondani, hogy *miért* alkotnak *egyetlen* közösséget, egyáltalán akarnak-e azt alkotni, és ha igen, milyent, addig és ott nem hozható létre a szabad társadalom, azaz a belülről, vagyis az individuumok felől támogatott demokrácia. A legkülönbözőbb próbálkozások vannak a politika különböző szintjein és oldalain, de azok eltérő történeti, pszichológiai, szociológiai vagy kulturális okokból nem képesek a kelet-európai új, demokráciáknak nevezett alakulatok egészét, az ott élő emberek gondolkodását és hitét megragadni és átjárni. A posztkoloniális társadalmakban élők nem hiszik el, hogy lehetséges a demokrácia, és ezért a maguk, a saját csoportjuk, a hozzájuk hasonlók kis, biztonságos, *soft* diktatúrájában inkább reménykednek, mint az átfogó demokráciában. A tényleges demokrácia pedig a félelem hiánya, a teljes politikai megnyílás a másik felé, a teljes és garantált szabadság és tolerancia, a diktatúra teljes hiánya mindenhol és minden szinten. Nem véletlenül terjedt el a mondás, a demokráciában nincs félelem, a demokraták nem félnek.

Elsősorban és főként természetesen a demokrácia széleskörű meggyőződéssé válásáról van szó, mely közös volt az utolsó két évszázad olyan nagy politikai gondolkodóinál, mint Emerson, Dewey, Rawls, Rorty, Habermas vagy Derrida. A közös demokrácia szavai új szavak, történelme új történelem, történelem-utáni, racionális, filozófiai-történelem: nem-történelem, hanem egy új, irodalmi kultúra nyitánya. E kultúra szavait, fogalmait, összefüggéseit, élményeit és működésmódjait kellene egyre több embernek Kelet-Európában elsajátítani. Az iskolákban, egyetemeken a demokrácia és a demokratikus gondolkodásmódnak kellene az oktatási programok elsőrangú tantárgyának, képzési metodológiájának és pedagógiájának lenni. Már kisiskolás

korban kevesebbet kellene tanítani az egyszikű és kétszikű növények különbségéről, és többet a saját felelősség-vállalásról, és arról, hogy mit jelent demokráciában élni, demokratikus intézményeket létrehozni és használni. Az iskolák önálló, felelős, a másik embert elismerő és a közösségi létet saját létezésük feltételeként és kiegészítőjeként megélő individuumok képzését végeznék. Amíg nem leszünk a szabadság, a moralitás értelmében „képzett“ individualisták, addig nem leszünk demokráciák, és ha nem leszünk sokan ilyenek, akkor nagyon sokára *sem* lesz ténylegesen és *boldogan* működő demokrácia.

Az individuum felfedezése

Vajda Mihály szerint a demokráciához felelős individuumokra van szükség, és a demokrácia feltétele az önállóan gondolkodó, a gondolatot meggondoló egyének fellépése és kommunikációja. Az 1990-es években egyértelműen visszautasítja bármiféle nagy, átfogó és egyetlen érvényes világmagyarázat lehetőségét, és a közvetlen, az egyedi, a véletlen érvényesülését keresi, úgy a filozófiai gondolkodásban, mint a társadalom értelmezésében vagy az egyének morális, esztétikai preferenciáiban – ha ugyan nála ezek elválaszthatók. Elemzéseinek középpontja az egyén, melynek akarata nem vethető alá egyetemes törvényeknek, tekintettel arra, hogy senki nem tudja megmondani, mik is ezek az egyetemes és mindenkire érvényes törvények. Ebből a felfogásából természetesen következik az, hogy bár egy univerzális fogalmakkal értelmezett társadalom vagy történelem helyett az egyén oldalára áll, nem alakít ki vagy fogad el olyan általános fogalmi készletet, melybe „kapaszkodva“ a mindenki számára érvényes demokratikus társadalom alapelveit megfogalmazhatná.

Csírájában formát kap Vajda Mihálynál annak lehetősége, hogy minden egyes ember morális mérlegelése legyen a demokrácia összetartó ereje, amikor Kis Jánossal vitatkozva kijelenti, „[a]kármilyen széles legyen is az a konszenzus (ha tetszik, érzelmi konszenzus), amelyen az alkotmányos demokrácia nyugszik, ez nem jelentheti azt, hogy a demokratikus állam polgárainak vállalniuk kell, mintegy e

konszenzusból eredő következményként, hogy a politikai morál elveitől állítólag független magánerkölcsi elveiket az egész társadalmat érintő, alapvető kérdések diszkussziója során félreteszik.³⁹ Vajda mindezt az abortusz-vitában veti föl, és állításával csatlakozik mindazokhoz, akik szerint a demokrácia csak a felelős individuumok moralitására építhető, alaptörvénye és jogalkotása csak ebből vezethető le. Eltér azonban a demokrácia teoretikusaitól abban, hogy ezt a morált „tartalmi“ értelemben fogja föl, és nem pusztán a kanti-rawlsi értelemben vett formális morált tekinti a demokrácia megalapozójának. Nem is véletlen, hogy Vajdának nem tartozik gyakran használt fogalmai közé a Heller Ágnesnél és a kortárs angolszász irodalomban előforduló „formális demokrácia“. Eszerint nem a magánerkölccsel kapcsolatos tartalmi vélemények, hanem az etika formális értelemben procedurális felfogása lehet minden demokratikus (legyen az alkotmányos, törvényhozási, végrehajtó vagy bírói) politika alapja. Mivel Vajda Mihály nem a formális és procedurális etikára utal, nála a magánerkölcsöt is „felhasználó“ társadalmi gyakorlat bizonyos helyzetekben „harcra“ vezethet: „[vannak] *azonban olyan konfliktusok, amelyekben a harc az egyetlen megoldás*, de nem azért, mert a két fél képtelen meglátni az igazságot, hanem mert a két fél igazságai kibékíthetetlenek“⁴⁰. Talán jobb lenne, ha itt nem metafizikai jellegű igazságról, hanem társadalmi igazságosságról lenne szó, mert, amint Rorty sok helyen mondja, az igazságot soha nem fogjuk megismerni, ám az igazságosságot könnyen felismerjük. A baj ezzel a harccal az, hogy könnyen kibékíthetetlen konfliktusokra vezet – és ekkor a küzdő felek *vagy* a teljes hatalom megszerzésére törekszenek, akár a demokrácia árán is, *vagy* kiegyeznek, hogy az igazság metafizikája és következés-

³⁹ Vajda Mihály, „Lehet-e többféleképpen ugyanazt gondolni?“, *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris, 1996, 241–252, 250.

⁴⁰ Vajda Mihály, „A filozófia szerelmese – Európa szerelmese“, *Nem az örökkévalóságnak*, 253–267, 266.

képpen a metafizikák igazságai maradjanak az ilyen „tudományok” intézményeiben (tudományos műhelyek, campusok, templomok, vallási közösségek, családi otthonok, baráti körök), és a társadalmi vitákba, megegyezés eredményeként, törvénybe foglalva, csak az igazságosság kérdései kerülhessenek be.

Vajda „harci” felfogása mögött hagyományos történeti félelmek rejlenek, hogy olyan demokráciában rekedünk meg, ahol senki nem tud kultúráján túltekinteni, és szűk értelemben etnocentrikus marad. „A kultúrák közötti viszony, ha azok nem tudnak békésen feloldódni egymásban – s itt megint durván kell, hogy fogalmazzak: ha mi nem tudjuk a másikat békésen beleintegrálni a miénkbe –, harc.”⁴¹ Fel sem merül, hogy a kultúrák közti békés viszony a kölcsönös tisztelet is lehet, eredménye pedig az utca és a hivatal törvényében való kiegyezés, valamint a saját kerten belüli törvény szabad, individuális meghatározása. Vagyis a békés formális együttélés és tartalmi egymás mellett élés. A modern demokrácia csak így létezhet, a politikai harc pedig kizárólag az átfogó társadalmi igazságosság megvalósítása körül foroghat. Ne felejtjük el, Habermas a harcot már a hetvenes években hatalommentes kommunikációval, konszenzusra törekvő kommunikatív cselekvéssel helyettesíti.

Vajda Mihály nagyra értékeli Rorty javaslatát az átfogó toleranciára, és minden kultúrának, etnikumnak ugyanazon társadalmi nyilvános térben való elfogadására, mondván, „[ha] a világ ilyen irányban alakul, akkor még haladásról is beszélhetünk”⁴², mégis fél attól, hogy a közösségi térből nem vonulhatunk nyugodtan vissza a hozzánk hasonlóan gondolkodók klubjába, mivel állandóan attól kell tartanunk, „a másik klubban valami készül ellenünk”.⁴³ Ez az, amitől a tényleges és valóban működő demokráciában nem kell tartanunk – legalább is azon a szinten, hogy saját klubunkban sem nyugodhatnánk meg. Szükség van az éberségre és a demokrácia működésének folyamatos

⁴¹ Vajda Mihály, „A kultúrkritika egyedüli alternatívája?”, *Nem az örökkévalóságnak*, 299–319, 317.

⁴² Vajda M., id. mű 316.

⁴³ Vajda M., id. mű. 318–319.

ellenőrzésére, ez azonban az erős és mindenki által támogatott demokratikus törvényekre való tekintettel soha nem válhat veszélyhelyzetben vívott harccá, hanem mindig nyílt társadalmi térben zajló vita. A demokráciában minden embert képviselő egyetemes törvény az, hogy mindenkit, minden csoportot, kultúrát, etnikumot, annak érdekeit, létezési feltételeit védeni kell mindaddig, amíg azok nem sértik egy másik csoport, kultúra, etnikum érdekeit és létezési feltételeit. Ez a törvény nem mondja meg, hogy milyen légy és hogyan gondolkozz, de előírja és „ellenőrzi“ a másik legális tiszteletét és tűrését. Ez a demokrácia formális szabálya, mely értelmetlenné teszi a társadalom nyílt terein az úgynevezett „kulturharcot“, következésképpen a kulturális nézeteltéréseket elküldi az egyetem, a klub falai közé vagy a magánszférába. Az éberség a demokráciában csak a demokrácia törvényeinek betartására vonatkozhat, de semmi másra. Ha éberen garantáljuk a demokráciát, akkor a demokrácia garantálja, hogy a másik klubban semmi nem készülhet ellenünk.

Újabb, inkább esztétikai tárgyú írásai tanúsága szerint Vajda Mihály félig-meddig kétkedve olvassa Jungot, aki szerint az „emberiség nagy problémáit sohasem általános törvények, hanem mindig az egyes ember beállítottságának megújítása oldotta meg.“⁴⁴ Bár mint láttuk, a társadalmi vitákban megkerülhetetlennek tartja az egyéni morális felfogást, nem hiszi, hogy ez a nagy problémák megoldásához vezethetne. Nem is kell, mondhatnánk, hogy ahhoz vezessen, hiszen az egyén tartalmi morális felfogásának már egészen más szerepe van a demokráciában, mint a hagyományos társadalmakban. Egyrészt formájában nincs mit megújítani, ezért nem kell több forradalom, tartalmában viszont mindig új és új életformákat találhatunk föl, ehhez azonban kevésbé morális megújítás, mint inkább intellektuális és esztétikai képzelőerő és alkotókészség kell. Talán éppen Jung ellenpéldájaként, Kafkának „A törvény előtt“ elbeszélését idézi, jelezve, hogy az egyes ember tehetetlen a törvény hatalmasságával szemben.

⁴⁴ Jung, C. G., *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*, Budapest, 1993. 8.kk. ford. Nagy Péter, idézi Vajda M., *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001, 28.

Ám Kafka még egy birodalom-méretű monarchia hivatalainak tapasztalatával írja műveit, és éppen e hivatalok huszadik századi *totalis* eluralkodása közepett. A demokráciában azonban az egyes embernek *általában* nem kell a törvénnyel szembeszállnia, melyeknek alapelve minden ember védelme. Hiszen itt már közösen megállapodtunk az együttélés alapjaiban, és a törvényeket, végrehajtásukat és a bíraskodást is mi magunk, együtt, a teljes és átfogó tolerancia és esélyegyenlőség elvei, mint alapelvek szerint hozzuk és alkalmazzuk.

A marxizmus, ahonnan Vajda indult, a birodalmi gondolkodás és mentalitás utolsó mutációja: a demokrácia vagy a nyílt társadalom nem ismerhet saját társadalmán belül és kívül másfajta „erőszakot“, „harcot“, vagy „birodalmiságot“, mint saját önvédelmét. A demokratikus gondolkodás formális közösség-alapító, és mint ilyen nem jobb-, és nem baloldali, ahogy Kant vagy Rawls sem tekinthető jobb- vagy baloldalinak.

Ahhoz, hogy a demokráciát megalapozó, felelős individuumról továbbiakat mondjak, ide kívánkozik néhány szó egy olyan próbálkozásról, amely termékeny, provokatív volt a maga idejében, és amely tanulságos lehet számunkra abban, hogy az individuum milyen értelmezését keressük, és milyen érvényesítését javasoljuk ahhoz, hogy biztonságossá tegyük világunkat a demokrácia számára. Sartre-ra kívánok utalni, akinek egzisztencializmusa Vajdától eltérő, azt időben megelőző, de azzal legalább irányultságában párhuzamos kísérlet volt, az egyén, a közvetlen emberi létező kiszabadítására, az általános fogalmak és a belőlük eredő történelem-felfogás és intézményalkotás béklyójából.

Közbevetés: Sartre egzisztencializmusa

A marxizusból kifelé érkező, és annak fogalmi struktúráit meghaladni kívánó gondolkodásnak Vajda Mihály mellett két jelentős képviselője, más–más módon, Jean-Paul Sartre és Heller Ágnes.⁴⁵

Jean-Paul Sartre (1905–1980), aki generációs hovatartozásával Lukács (1885–1971) és Vajda (szül. 1935) közt félúton helyezkedik el, a dogmatikussá váló marxizmus „egzisztencialista” megújulását javasolja. Fölismeri, hogy a társadalmi folyamatok mechanikus-történeti értelmezése nem „ér el” közvetlenül a társadalomban élő emberhez. Javaslatát ugyanakkor megállíttá: bár hangsúlyozza az egyedi ember önálló értelmezésének fontosságát minden társadalomelmélet számára, nem jut el ahhoz a szabadságon alapuló individualizmushoz, melynek minden demokrácia megalapozásánál ott kell lennie.

Sartre, miközben soha nem leplezte egyetértését és szimpátiáját a baloldali, marxista gondolkodással, melyet egyetemi tanulmányaitól függetlenül, önerőből sajátított el, már az 1950-es évek második felében fölhívta a figyelmet, hogy a marxista gondolkodók nem veszik figyelembe a konkrét egyedi emberi életet. (Heller Ágnes kísérletet tett erre később, a hatvanas években.) Kierkegaard-ra hivatkozva állítja, hogy „a létező embert egyetlen eszmerendszer sem tudja beolvasztani magába”, továbbá „a *szubjektív* élet, abban a mértékben, amennyiben megélt, nem lehet tudás tárgya”.⁴⁶ Ehhez természetesen Freudnak és a pszichoanalízisnek is van néhány szava, és a filozófiatörténet nagyjainak, Arisztoteléstől a dekonstrukcióig vagy az analitikus filozófiáig. Az, hogy az „emberben”, cselekedeteiben, fogalmakkal mi „ragadható” meg vagy mi konstruálható, ráadásul mi van a fogalmakon kívül,

⁴⁵ Heller Ágnes etikájáról részletesebben írtam, „A morálfilozófus mint írók – Heller Ágnes deskriptív etikája”, Kardos András, Radnóti Sándor, Vajda Mihály (szerk.), *Diotima*, Budapest, Osiris, 1999, 69–85.

⁴⁶ Sartre, Jean-Paul, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986 (eredeti kiadás: 1960), 15–16. „L'homme existant ne peut être assimilé par un système d'idées. ... la vie subjective dans la mesure même ou elle est vécue, ne peut jamais faire l'objet d'un savoir.”

ami pedig kívül van, az a fogalmaktól függetlenül, vagy azok „függvényében“ van úgy, ahogy fogalmakkal utalunk rá – ezek a filozófia régi kérdései. A fogalmiság nélkül és azon kívül *számunkra* nincs semmi, ám intuíciónk félreérthetetlenül jelzi, hogy van valami „más“, „ott“.

A cselekedetekre vonatkoztatva mindezt, Arisztotelész a „fegyelmezetlen ember“ (*akrates*) fogalmával tárgyalja azt a jelenséget, amikor valaki tudja, hogy mi a jó, mit kellene egy adott helyzetben tennie, de elhatározása dacára mégis az ellenkezőjét teszi⁴⁷. Aquinoi Tamás a szenvedélyekre vezeti vissza a jó megtételének hiányát⁴⁸, Davidson pedig arra jut, hogy a fegyelmezetlenségben az a sajátos, hogy „a cselekvő nem képes magát megérteni: elismeri, hogy saját szándékos cselekvésében van valami lényegileg tompa“.⁴⁹ A különböző szerzők arra jutnak, hogy van valami az „ember“-ben, amit nem képesek megragadni, ami mintegy kisiklik a kezük közül. Fölvetődik a kérdés, hogy ha az ember vagy a személy megragadása a kialakított fogalmi készletekkel és a hozzájuk tartozó metodológiákkal nem lehetséges, akkor hogyan lehetne az „emberre“ alapozni olyan látszólag biztos empirikus alapokon álló szerkezeteket, mint egy állam vagy egy politikai berendezkedés. A történelem ellenáll a totális értelmezésnek és úgy tűnik, az „ember“-nél hasonló a helyzet. Időzzünk továbbra is Sartre-nál, hogy aztán visszatérjünk Vajda Mihályhoz, megfogalmazva egy következtetést, mint választ, arra a régi kérdésre, hogyan lehet az egyénre alapozni a demokráciát.

Sartre meggyőzően elemzi, hogy a marxizmus miért nem szólította meg az egyes embereket, de nem alkot olyan fogalmi készletet, amely az egyéni embert figyelembe vevő vagy arra alapozó társadalmi vagy politikai konstrukciót támogathatna. A válasz a kérdésre, hogy milyen fogalmi készletre lenne szükség, mint remélem sikerül rámutatnom, nem az „egzisztencializmus“, hanem a demokrácia egy-

⁴⁷ Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1150b–1151a.

⁴⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, P.II.Q.77.Art.2.

⁴⁹ Davidson, D., „How is Weakness of the Will Possible?“, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980. 21–42, 42.

szerű, formális morálra alapozott logikája, ahogy azt Dewey, Rorty vagy Rawls javasolja.

Sartre egy logikai struktúrájában definiálatlan személyes tervezetet állít a közvetlen tudás elől „elbújó“ emberi valóság helyére,⁵⁰ amely „nem határozható meg fogalmak által; miközben *emberi* tervezetként mindig *érthető*“⁵¹, ahol ez a tervezet soha nem absztrakt fogalmaknak a nagy Tudásban való összefoglalása, hanem konkrét adottságokkal való konfrontáció, amely jelentéssel teli cselekvéssé válik. Ez az „egzisztenciális tervezet az őt jelölő szóban, nem mint jelölt – ami, elviekben *kívül* van –, hanem mint eredeti alapja és saját struktúrája lesz ott.“⁵² Nem az ember elvont leírására van szükség, hanem a tanulmányozott folyamatokba való folyamatos megismerő-cselekvő behelyezkedésre. Az egzisztenciális antropológia az embert, mint éppen *akkor* a cselekvő-megismerő folyamatban valamivé váló és minden tárgyiség feltételeként ottlévő létezőt vizsgálja, ahol „a kérdező, a kérdés és a kérdezett egyetlen“ valóságot alkotnak.⁵³ Sartre úgy látja, hogy a marxizmus nyújtja az egyetlen használható, egyszerre történeti és strukturális antropológiát, amely megpróbálja az embert totalitásában megragadni. Ugyanakkor a marxizmus belsejében törést fedez föl, mivel az „hajlik arra, hogy vizsgálataiból kiküszöbölje a kérdezőt, és a kérdezettet az abszolút Tudás tárgyává tegye.“⁵⁴ Pedig épp azok a fogalmak, melyeket a marxizmus a társadalom leírására használ (kizsákmányolás, elidegenedés, fétiszizáció, eldologiasodás), közvetlenül az egzisztenciális struktúrára utalnak. A munka fogalma, mint az ember életének újraalkotása, szorosan összekapcsolódik az

⁵⁰ Sartre felfogását *Questions de méthode* művének konklúziójából (*Conclusion*) mutatom be, id. mű 154–164.

⁵¹ Sartre, id. mű, 154. „un *projet personnel* ... a deux caracteres fondamentaux: il ne peut en aucun cas se définir par des concepts; en tant que *projet humain* il est toujours *compréhensible*“.

⁵² Sartre, id. mű 155. „le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera, non comme le signifié – qui par principe, est *dehors* – mais comme son fondement originel et sa structure même.“

⁵³ Sartre, id. mű, 157. „le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un“.

⁵⁴ Sartre, id. mű, 158. „le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un *Savoir absolu*“.

előre-vetés, előre-haladás (*pro-jeter*) fogalmával. Sartre szerint az egzisztencializmusnak éppen a marxizmus által feltárt adottságokhoz kell új tapasztalati tartalmat adnia. A marxizmusba kívülről bekerült mechanikus determinizmust hibáztatja, mint ami megakadályozza, hogy a társadalom és az ember megértése saját létéből (*existence*) történjen, vagyis abból a megértésből, ahol a megértő kérdezőként egyszerre kérdezett és kérdés is.

Sartre, Kierkegaard-ral ellentétben, nem állítja szembe az irracionális egyediséget az Egyetemes tudással. Egzisztencializmusa magába „a tudásba és a fogalmak egyetemességébe akarja visszavezetni az emberi kaland meghaladhatatlan egyediségét”.⁵⁵ A marxista antropológiának az emberi létezés megértése lenne az alapja, mivel „az ember maga, mint emberi létező és az emberi megértése nem választhatók el egymástól”.⁵⁶ Sartre 1957-ben megállapítja, a kelet-európai marxista pártok a hatalom és az „abszolút Tudás” birtokosaiként saját antropológiájuk alapját számolják föl, és így kezükben a „marxizmus embertelen antropológiává fog degenerálódni, ha nem veszi föl ismét magába az embert, mint saját alapját.”⁵⁷ Nem elégséges, hogy a marxizmus leírja a tőke működésmódját és a kolonizáció rendszerét. A saját életét, tudását és társadalmát egyetlen folyamatban újra-létrehozó, kérdező és kérdezett ember középpontba állítása nélkül a marxizmus elvesíti történeti esélyét. Sartre azt állítja, „attól a naptól fogva, amikor a marxizmus az antropológiai Tudás alapjaként fölveszi az emberi dimenziót (azaz az egzisztenciális tervezetet), az egzisztencializmusnak nem lesz többé létalapja”.⁵⁸ A nagylelkű felajánlás ellenére, napjainkra nemcsak a marxizmus, hanem az egzisztencializmus is

⁵⁵ Sartre, id. mű 159. „il [l'existentialisme] veut dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts, réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine”.

⁵⁶ Sartre, uo. „l'homme même, en tant que l'existence humaine et la compréhension de l'humain ne sont pas séparables”.

⁵⁷ Sartre, id. mű, 161. „Le marxisme dégénérera en une anthropologie inhumaine s'il ne réintègre en soi l'homme même comme son fondement.”

⁵⁸ Sartre, id. mű, 163–164. „A partir du jour où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c'est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du Savoir anthropologique, l'existentialisme n'aura plus de raison d'être.”

visszaszorult az egyetemek és a filozófiatörténeti tanszékek falai közé, mintegy igazolva Lakatos Imre vagy Richard Rorty – más-más teoretikus környezetben megfogalmazott – téziseit, melyek szerint tudományos elméleteket, filozófiai rendszereket nem megcáfolnak, hanem az általuk fölvetett problémák és megoldási javaslatok egyszer csak érdektelenné válnak. Új problémák, új felismerések, új elméletek nem cáfolják, helyettesítik a korábbiakat: ami régen probléma volt, mára már nem az, így cáfolatuk nem érdekkel többé senkit sem.

Sartre felajánlása a marxizmus számára bár talán idejében jött, de nem talált „hivatalosan“ halló fülekre. A Kelet-Európában hatalmon lévő marxista pártokat és vezetőiket, miközben nem hallgattak az aggódó „egzisztencialista“ javaslatokra és jóslatokra, elsodorta a történelem. Igazolták Sartre megállapítását, „soha nem hallottam, hogy egyetlen marxista is megváltoztatta volna véleményét.“⁵⁹. Ezzel nyilván a politikai vezetőkre utal, hiszen a marxizmus vezető gondolkodói, elsősorban éppen a Kelet-Európában élők közül sokan, szakítottak az egzisztenciális és morális deficitjével szembesülni képtelen és az eredeti marxizmus képest jelentősen megváltoztatott és sterilizált rendszerrel. Mindeközben új problémák, új kérdések, új eszmék kezdtek érdekelni az új generációkat, és Sartre egzisztencialista felajánlása ezért is tárgyaltanná vált: egyrészt halálával az ő „mozgalma“ is kifulladás, Franciaországban új gondolkodási irányok jöttek elő (strukturális, posztmodern filozófiák, dekonstrukció), másrészt érdekelt-ség híján már nem is volt, ki meghallja fölajánlását.

Ne felejtsük azonban azt sem el, hogy Sartre egzisztencializmusa alkalmatlan volt azt a fogalmi készletet nyújtani, amire egy emberarcúvá váló marxizmusnak szüksége lett volna, és amire a demokráciának napjainkban is szüksége van. Ez a fogalmi készlet ugyanis, Kanttal, Hegel után Dewey-val építhető föl, vagy ma még időszerűbben Rawls segítségével, és kevésbé az olyan, inkább a magánszférába tartozó szavakkal, mint az egzisztencialista „emberi kaland“. Rawls Kant-recepciója, a kategorikus imperatívusz társadalmi átfogalmazá-

⁵⁹ Sartre, id. mű, 27. „je n'ai pas entendu dire qu'un seul marxiste eût changé d'avis“.

sa „tudatlanság fátyla“ mögötti törvényhozással, visszahozza a társadalomelméletbe az igen-nem logikát, a politika, a törvényhozás, a végrehajtás és a bíraskodás egyértelmű beszédmódját. Ebből a szempontból nem tekinthető mellékesnek, hogy a Vajda Mihály után következő magyarországi filozófus nemzedék egyik legjelentősebb alakja, Kis János, az igen-nem ellentétpárokat, saját elemző, azaz *analitikus* politikafilozófiai gondolkodási módja sine que non-jaként fogadja el. Szerinte nem „a politika erkölcsmentesítése hiányzik a harmadik köztársaságnak, hanem az, hogy megszilárduljon a politikai morál minimuma, melyet senki nem sérthet meg konzekvenciák nélkül.“⁶⁰ Márpedig ez a felelős individuum megjelenése a politika elméletében, melyben az egyén felelős mérlegelésére való hivatkozás az igazságos törvénykezésnek és politikának (törvényhozásnak, végrehajtásnak, bíraskodásnak) megkerülhetetlen feltétele.

A felelős individuum

Ugyanakkor úgy tűnik, Vajda Mihály továbbra is ellenáll, hogy a politikában a demokráciát megalapozó individualizmust minden további nélkül elfogadja. Az új gondolkodás individualizálását azért tartja megkérdőjelezhetőnek, mert egyetlen individuum világlátása, idioszinkratikus nyelve és morálja sem tekinthető mások számára kötelezőnek. Ezzel viszont még mindig olyan hatalmi beszédmódot alkalmaz, amelyet maga is meg kíván haladni: „(a)ról van szó, hogy senkinek sem áll módjában eldönteni, hogy végül is melyik konstrukció – mert minden álláspont konstrukció – felel meg a tényeknek.“⁶¹ Természetesen ő is tudja, hogy a tényeknek nem felel meg egyetlen konstrukció sem, a konstrukciók maguk a tények: de ezek a tények szabad egyedek által feltárt olyan összefüggések, melyek a szabad

⁶⁰ V.ö. Kis János, *A politika, mint erkölcsi probléma*, Budapest, Élet és Irodalom kiadó, 2004. 15.

⁶¹ Vajda Mihály, *Ilisszozs-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001., 34.

kommunikáció agoráján megvizsgálatnak, és szabadon, mások által elfogadtatnak – vagy sem. Mint a neves Platón kutató, Brumbaugh rámutatott, az ideáknak megvan az a sajátságuk, hogy tudatról tudatra költöznek, ha a tudatoknak azok valamilyen szempontból érdekesekek vagy relevánsak.⁶² Hagyjuk meg az individuumoknak és az ideáknak, hogy tegyék a maguk dolgát: a demokráciának csak az együttélés formáját kell rögzíteni és biztosítani, azt, hogy semmiféle olyan eszme nem tűrhető, amely bármely más, egyetlen individuumot is fenyegetne, a fenyegetés legtágabb és mindenre kiterjedő értelmében.

„Az igazság perspektíva kérdése“, ám nem áll rendelkezésünkre más igazság. A demokrácia is perspektíva kérdése: a huszadik század végének kelet-európai értelmiségije számára nem látszik más alternatíva, mint a szabadságra alapozott és azt teljes mértékben biztosító és abból kiinduló demokrácia – és annak elsajátítása, népszerűsítése. Az ilyen demokrácia a kanti morál szabadságára épül: a történelmet nem alakítja, a történelmet egyedül ítélni meg, miközben a történelem értelmezése a demokrácián belüli szabad játékká válik, minden további politikai relevancia nélkül. Ebben az értelemben a nyugati demokráciák a történelem végét jelentik, és azt is kell jelenteniük. A demokráciában többé nem csak a hagyományos metafizikák és igazságelméletek nem léphetnek föl konstituáló erőkként, de még az olyan romantikus moralisták sem, mint Bibó vagy Patočka, akikről Vajda azt írja, hogy „pátoszalanul intranszigen magatartásuk egyiküknél sem valamifajta elméleti meggondoláson vagy beállítódáson, nem a kategorikus imperatívusz érvényességének 'belátásán' alapul, hanem valamifajta bizalomérzésen és szereteten, amely elkötelezi őket a világ és a maguk feladata iránt“.⁶³ Erre a fajta intranszigenziára a demokráciában máshol van szükség: a tudományban, a törvényalkotásban vagy a művészetekben – de többé nem új alaptörvények megalkotásában vagy a politikai szerkezet átalakításában. A demokrácia fölött nem dispo-

⁶² V.ö. Brumbaugh, R. S., *Platon*, Hagen, Universitát – Gesamthochschule, 1988.

⁶³ Vajda Mihály, „Min alapszik a szabadság és felelősség világa?“, *Nem az örökkévalóságnak*, 67–77, 69.

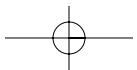
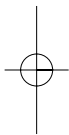
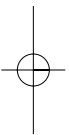
nálhatunk, talán hasonlóan ahhoz, ahogy a tizenkilencedik század amerikai polgárháborújában minden kérdéssé vált, de egyetlen dolog nem: az amerikai alkotmány, a politikai rendszer és a kormányforma. A világtörténelem egyetlen olyan polgárháborúja volt, melynek végén a politikai formáció ugyanaz maradt, mint előtte. Nincs jobb, nincs tovább: a demokráciát, az individuumot, a szabadságot, az alapjánál „ott lévő” formális morált minden áron védeni kell. Ezek az elvek az egyedüliek, amelyeket védeni kell és védeni szabad, minden áron, akár a világ legerősebb hadseregével is. De ez az a demokrácia, amely meg is véd minden individuumot, minden csoportot mindaddig, amíg azok nem fenyegetik a demokráciát.

Vajda Mihály nyilván egyetért Derridával, aki szerint „[d]emokratának lenni azt jelentené, cselekvésünk közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban.”⁶⁴ Ha helyesen értelmezem, Vajda Mihály ebben az értelemben demokrata. Társadalomelmélete, demokrácia-felfogása egyre inkább dekonstruktív és egyre kevésbé rekonstruktív.⁶⁵ Filozófiai vándorútján „nem az örökkévalóságot”, hanem az igazságos társadalmat, a társadalmi igazságosságot kereste, keresi, és eljutott arra a meggyőződésre, hogy a nyugati típusú demokrácia a legfőbb érték, amivel ma az emberiség rendelkezik. Az új Budapesti Iskola létezik, nem rekonstruktív, hanem dekonstruktív, pragmatikus: ahogy Vajda Mihály, Misu mondja, ha a világ „ilyen irányban alakul, akkor még haladásról is beszélhetünk”.⁶⁶

⁶⁴ Derrida, J., Interview, *Le Monde*, 2004. október 10. „Etre démocrate, ce serait agir en reconnaissant que nous ne vivons jamais dans une société assez démocratique.” Ez természetesen a „dekonstrukció egyenlő igazságosság” tétel megfogalmazása, és nem valamiféle „rémítő fertőzés”, ami a Heideggeréhez hasonló metafizikai programokon belüli vagy azokhoz kapcsolódó választások esetén fenyeget bennünket. V.ö. J. Derrida, *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, Budapest, Osiris, 1995, 55–67. Idézi Vajda M. *Nem az örökkévalóságnak*, 76–77.

⁶⁵ V.ö. Vajda Mihály, „Mi is csak téblábolunk itten”, *Nem az örökkévalóságnak*, 124–136. 131. o. jegyzet. „Többször elmondtam már: a rekonstrukciótól dekonstrukció lett, és ezzel a Budapesti Iskola meg is szűnt létezni.”

⁶⁶ Ezen írás előadás-változata nem hangzott el a konferencián, időhiány miatt. Így Vajda Mihály spontán válasza sem született meg.



Deczki Sarolta

Téblábolós filozófia

Téblábolni általában annyit tesz, mint tanácstalanul toporogni, ide-oda állni. A tébláboló nem tudja, hogy hol a helye, hol az a perspektíva, ahonnan biztonsággal tudna reflektálni a környező világra. Akárhová is teszi le lábait, nem szilárd a talaj alattuk, és nem marasztaló az adott helyből feltáruló látvány. Arrébb áll hát néhány lépéssel, ám az így feltáruló világ már magán viseli az ő nyomait is; a téblábolás jelei óhatatlanul beleszövődtek a világ tapasztalatába. Az egykori jelenlét a most megélt konstituens eleme, a tébláboló tanácstalanságában így egyre biztosabban fűzi bele magát a világba, és egyre több nyomba szórja szét magát benne. Azaz lassan, apránként szert tesz valamilyen viszonylagos bizonyosságtudatra: létének lenyomatait egy ideig visszatükrözi számára a letaposott talaj, ám ezek csupán egy gyakorlott nyomolvasó számára állhatnak össze – ha összeállnak – egységes történeté. A tébláboló azonban pontosan azért téblábol, mert már rájött arra, hogy sem más, sem a saját nyomait nem képes egységes történeté összeolvasni, s mert „azután persze a téblábolás valamifajta nyelvjátékká, azaz életformává lesz”¹ Téblábolása a „magabiztos bizonytalanságé”², amely a játék őszinte örömét tudja találni abban a gesztusban, amellyel és ahogyan perspektíváit váltogatja.

Mindez Vajda írásaiban azonban messze túlmutat valamilyen modoros, öncélú nyelvjáték-gerjesztésen. Vajda filozófiai életformája nem azért lett a téblábolás, mert a csetlő-botló szofista szerepében akar tetszelegni, hanem mert többféle szerepet tart valószínűnek, hitelesnek, s ezek legalábbis kétségessé tesznek olyan attitűdöket, melyek

¹ Vajda Mihály, *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris-Gond, 1996, 124-5.o.

² Uo.

töretlenül menetelnek egy kitüntetett telosz felé. Vajda filozófiai beállítódását e helyett alapvetően okkasionális jellegűnek látom: okkasionális abban az értelemben, hogy az esetlegességet konstituens elvként ismeri el, azaz aktuális, „égető életproblémák“ képezik töprengései tárgyát, melyeket hajlandó akár többször is, újra és újra körbejárni, még ha más és más következtetésekre jut is. Okkasionális tehát abban a vonatkozásban, hogy a világba való térbeli-időbeli beleszövődöttsége életproblémává transzformálja számára a filozófia klasszikus kérdésselvetéseit, melyek azonban többnyire nem abszolút módon, hanem szituatívén adódnak. Úgy is mondhatnánk, hogy amibe téblábolása közepett beleütközik, az filozófiailag lesz jelentős számára – legyen szó bármilyen jelenségről Vajda környező világában. Ebben az esetben pedig autentikus filozófiai metodológiának kell elismernünk a téblábolást. Autentikus azért, mert *par excellence* bölcséleti folyamatok eredője, ám azért is, mert olyan mozgást indukál, amely a legmegfelelőbb módon képes az általa feltárni kívánt területre reflektálni.

Válság és kudarc

Úgy gondolom tehát, ez a gondolkodás bizonyos értelemben hű marad a heideggeri és a husserli fenomenológiához – még akkor is, ha ennek a két német filosz talán csak kevéssé örülne. Vajda filozófiai pályafutásának kezdetén meghatározó volt a fenomenológia klasszikus műveivel való találkozás, s noha már korai monográfiáiból is kiderült, hogy ezen gondolati alakzatokat inkább vitatkozva-bírálván tettem magáévá, számomra úgy tűnik, hogy a fenomenológiának, ha nem is betűjét, de szellemét olykor tetten érhetjük írásaiban. Mert úgy látom, Vajda számára komolyan sohasem jelent meg tétként az, hogy a világot zárójelbe téve evidenciákat mutasson föl, ellenkezőleg, ő úgy akarta és akarja „magukat a dolgokat“ felmutatni, hogy mind a felmutatás aktusába, mind pedig a felmutatottba – és ha jól látom, a felmutató saját létebe is – belekalkulálja a kontingenciát. Az itt és most esetlegességét, azt, hogy a dolgok bizony másként is lehetnek, még ha né-

mely esetben ez a másképp-lét akár riasztó következményekkel is járhat. Husserl maga ezen riasztó következményeket – melyek azonban akkoriban nem csupán lehetőségekként voltak jelen – akarta kiküszöbölni, kiirtani az európai kultúrából, s mintegy terápiás módszerként kínálta a fenomenológiát, mely szándékai szerint egyetlenként lett volna alkalmas Európa válságának leküzdésére.

Nem mintha Vajda számára ne lenne tétje annak a jelenségnek, amit a filozófiában az „Európa válsága“ kifejezés jelöl. Ha tartható az a meglátás, miszerint Vajda számára a filozófia nem függetleníthető az életproblémáktól, akkor nem nehéz rámutatni arra, hogy gondolkodását kezdettől fogva meghatározta a válságba való belegyökerezettség, ami csakhamar filozófiai válságtudattá mélyült. Amiről így ír: „A filozófiához viszont – ahhoz a filozófiához persze, amilyenek én *őt* tudom – nem kell más, mint az a mélységes meggyőződés, hogy nem mindig az az igaz, amit a többség gondol, még csak az sem, amit a hozzám legközelebb állók többsége. Meg hát az sem, amit én magam gondolok.“³ De hogyan jön ez a törőlmetszett szkepszis – Husserl legalábbis annak nevezné – ahhoz, amit Európa válságának nevezhetünk? Úgy, hogy a tébláboló pontosan azért lépked ide-oda perspektívák, igazságok között, mert sem tisztességesnek, sem hitelesen megalapozhatónak nem tartaná azt, ha makacsul kitartana egy nagy igazság narratívája mellett. Európa válsága pedig nem csupán a nagy igazságok, narratívák felbomlásához kötődik, hanem paradox módon ahhoz is, ahogyan ezek igyekeztek túlélni magukat, és az egyetlen hiteles magyarázati modellként valamint hatékony terápiaként – filozófiai megváltástanként – fellépni. Ahogy Sutyák Tibor vázolja: „Husserl válságról beszélt, Vajda viszont kudarcról szól, s ez nem egyszerűen frazeológiai kérdés, még csak nem is kultúrpeszimizmus- vagy optimizmus ügye. Husserl legsötétebb víziója az volt, hogy Európa végképp elveszíti önmagát és megszűnik Európának lenni. Vajda ellenben nagyon is beleérti Európa fogalmába azt, amivé alakult, vagyis az

³ *Létra a szoba közepén. Széplaky Gerda és Gulyás Gábor beszélgetése a hetvenéves Vajda Mihállyal, Vulgo* 2005/1–2. 265–6.o.

öntranszcendentálás önexpandálásként való folytatólágosságát. Európa kudarca nem az, hogy levált önnön identitásáról, hanem az, hogy megőrizte, de nem járt jól vele, sőt, senki sem jár jól vele.⁴ Paradox módon a nagy igazságok (narratívák, mítoszok) akkor léptek föl feltétlen érvényt vindikálva maguknak, mikor minden érvényesség megkérdőjeleződött már, s ismét csak paradox módon olyan energiák mozgósításából merítették lendületüket, erejüket, hitelüket, amelyek irányultságukban egyszerre voltak reaktívák és bizonyos értelemben túlhaladtak. Egyszerre hordozták magukban a megváltás ígését, a filozófia gyakorlati beteljesülésének reményét, valamint azt a lehetőséget, hogy minden jó szándék ellenére a fakticitás olykor komikus, olykor heroikus esetlegessége egy végtelenbe kitolt telosz alkatrészévé válik. Amit Vajda úgy fogalmaz, hogy összemosódik a kulturális és az egzisztenciális; az egyéni döntések jelentőségét megkérdőjelezi egy lendületesen masírozó társadalmi-kulturális program, amely túlon túl magabiztos – ám nem bizonytalanságában.

A fenomenológia mellett természetesen a marxizmusra gondolok. Úgy látom, hogy Vajda filozófiáját ez a két gondolkodásmód indította útjára, és ezek a mai napig meghatározóak számára; újra és újra szükségét érzi, hogy elszámoljon velük, visszanyúljon hozzájuk, illetve – noha jócskán átértelmezve, alkalmazva – reintegrálja őket gondolkodásába⁵. Sőt, úgy tűnik, mintha Vajda egy időben nem találta volna lehetetlennek, hogy a két nagy, szemlélet- és gyakorlatformáló igénynyel fellépő gondolkodásmód termékenyen hasson egymásra, és talán együttes erővel kezeljék Európa válságát.

⁴ Sutyák Tibor, *Talpalatnyi kérdésés*, Vulgo 2005/1–2. 422.o.

⁵ Azon a marxizmuson, ami Vajdánál konstitutív szerepet játszott, elsősorban persze a Lukácssal és a Budapesti Iskolával való együttműködését valamint konfrontációit értem. Idézem Vajdát: „Miután kapcsolatba kerültem a Lukács-tanítványokkal, majd magával Lukácssal is, egészen az ő szellemében azt éreztem feladatommak, hogy szembeállítsam a Marx nevében elrontott világot az „igazi marxizmussal“. Az öreg a marxizmus rekonstrukciójáról beszélt. Eltartott aztán vagy húsz évig, míg a rekonstrukciós törekvés végeredményeként sikerült a marxizmust dekonstruálnom“. (*Létra a szoba közepén*. Id. kiad. 268.o.) S mintha hasonlóképpen Husserl és Heidegger sem eresztené Vajdát: időről időre visszanyúl hozzájuk, és vitatkozik velük.

Ennek a törekvésnek egyik legekleatásabb darabja a *Szembesítés*⁶ c. dialógus. Már maga a forma is meghökkentő, hiszen Vajda írásai közt kevés hasonló megoldással találkozhatunk (kivéve az *Ilisszoszparti beszélgetések* egyes darabjait), s tudtommal ez az első ilyen kísérlete. Úgy gondolom, nincs könnyű helyzetben az, aki ezzel a filozófiai műfajjal próbálkozik manapság, hiszen könnyen torzulhat keregetté és anakronisztikussá kísérlete. Vajda azonban mintha azért választotta volna éppen ezt a formát, mert nem tudta volna másként artikulálni a benne felmerülő kérdéseket. Nem tudhatom persze, hogyan született ez az írás, de úgy tűnik, ilyennek kellett lennie. Mintha a benne megfogalmazódott kételyek és vívódások eleve lehetetlenné tették volna az egyszerűságot, a higgadt, száraz prózát. Vajdának több hangra, több perspektívára volt szüksége ahhoz, hogy végre elszámolhasson tapasztalataival, valamint hogy szembesüljön velük. Talán itt kezd nyomatékosná válni a filozófus skizofréniája, ami innentől kezdve többé nem szűnik meg determináns tényező lenni Vajda gondolkodásában.

Tehát négy fiatalember a marxizmusról és a fenomenológiáról vitatkozik. Arról, hogy vannak-e esélyeik akár együtt, akár külön-külön érdemben választ adni Európa válságára. S ha igen, akkor hogyan, s egyáltalán, mi fűzheti össze e két egymástól látszólag oly sokban különböző gondolati alakzatot. Egyrészt az, amire már fentebb is utaltam, hogy mindkettő túl közel jutott hozzá, hogy filozófiai megváltás-tanként lépjen fel, de ez most itt nem játszik túl nagy szerepet. A döntő vonás, ami egy táborba tereli őket, az egyrészt praktikus törekvésük; a filozófia gyakorlati megvalósításának igénye, s másrészt ezzel összefüggésben a megcsontosodott, objektíválódott formákkal szembeni türelmetlenség. S itt máris ellentmondással találkozunk, hiszen mind a fenomenológiáról, mind pedig a marxizmusról kiderült idővel, hogy maguk sem állnak messze attól, hogy az abszolút igazság szószólóiként adják el magukat – ugyanakkor azonban mindkettő képesnek mutatkozhat arra, hogy több-kevesebb sikerrel kezeljen ak-

⁶ Vajda Mihály, *Változó evidenciák*, Budapest, Cserépfalvi – Századvég, 1992

tuális életproblémákat, s érdemi választ adhasson gyakorlati kérdésekre. Ahogy a dialógus egyik szereplője fogalmaz: „a megismerés valóságos vagy nem valóságos voltát illető kérdésnek az emberi gyakorlatától független felvetése skolasztika, értelmetlenség”⁷, valamint „az igazság gyakorlati kérdés”⁸. A filozófia kérdéseinek csupán akkor van értelmük, ha nem távolodnak el túlságosan onnan, ahol kifejezetten gyakorlati jelentősége van annak, hogy mi az igaz, és mi a hamis. Ha nem nagy ívű, végtelen teleológiát hiposztazáló programokat akarnak meghirdetni, és a világot megjobbítani, hanem érvényes és használható mondanivalójuk van az itt és most kontingenciája számára is. Kétségtelenül mind a fenomenológiában, mind a marxizmusban található ilyen tendenciák, hiszen programja szerint mindkettő abból indult ki, ami adott.

Ami pedig adott, az nem levezetett, nem egy pusztá exemplár, hanem kitüremkedik saját kontextusából, s nem tűri a mellébeszélést, a skolasztikát, hanem állásfoglalásra kész. Az adott, ami előttem áll, megérint, és arra kényszerít, hogy számoljak vele, és így akár arra is képes, hogy átstrukturálja tapasztalatom mezejét. Az ily módon előforduló a figyelem teljes jelenlétét követeli. Szétbomlaszt egy bejáratott világtapasztalatot, ám saját maga, mint új szempont felmutatásával, újjá is építi azt. Úgy gondolom, ez az az ígélet vagy lehetőség, ami benne rejlett a fenomenológiában és a marxizmusban akkor, amikor Vajda számára tét volt ezek játékba hozása. Ezek az alternatívák azonban egyszersmind túl messzire is vezettek, oda, ahol már nem lehetséges a tapasztalatbeli felmutatás, vagy legalábbis meglehetősen rossz tapasztalatok kötődnek hozzájuk. Vajda azonban inkább ragaszkodott a lehetőséghez, mint a beteljesüléshez, s inkább maradt az adottságoknál, nyitva tartva magát arra, hogy újra meg újra rájuk csodálkozzon, ha úgy adódik. Inkább körbejárja azt, ami előtte áll, s inkább tébláboljon, ahelyett, hogy tudóskodó magyarázatokba bonyolódna.

⁷ *I.m.* 27.o.

⁸ *I.m.* 35.o.

Ezzel a filozófiai alapállással azonban nem lehet világot megváltani. Márpedig a nagybeteg Európának gyógyírra van szüksége. De valóban így van-e? Nem abba betegedett-e bele Európa, hogy mindenféle csodadoktorok próbálták kikúrálni? Hogy nem megérteni akarták, hanem megváltani? A megértés azonban inkább meditatív tevékenység, s látszólag kevésbé kötődik a praxishoz. Az a praxis azonban, ami többféle igazságra figyel, ami csodálkozással kevert komolysággal tekint az előtte állóra, éppen az aktivitás visszatartásában képes hatékony terápiaként fellépni. Éppen a benemavatkozás gesztusa, vagy ahogy Heidegger fogalmaz, a lenni-hagyás jelent egy olyan alapvetően praktikus létviszonyt, ami sikerrel kezelheti azokat az igazságokat, melyek zavart jelentettek az európai önértésben. S ebbe éppúgy belefér a fenomenológia és a marxizmus igazsága is, feltéve, ha más igazságok is megférnek mellettük.

Ám ha közel akarunk maradni a dolgokhoz, féltő, hogy elveszítjük a távlatok nyújtotta rálátás lehetőségét. Beleragadunk abba, ami az orunk előtt van, és nem is látunk ennél tovább. Az adottságra való figyelés kicsinyes partikularizmussá torzul, ami ismét csak hajlamos a kontingencia kimerevítésére. Márpedig a filozófia – s persze Vajda is – nem azért akar közel kerülni a dolgokhoz magukhoz, hogy aztán a rájuk hanyatlásban verjen tanyát – itt Heidegger *Lét- és idő-*beli elemzéseire is gondolhatunk, amit Vajda nem is téveszt szem elől. Az otthonosságba való belevezetés szélesre tárja a kaput az előtt a magatartás előtt, amit Vajda Arendt nyomán gondolatlanságnak nevez, ez pedig „a forrása az ideológiák hatalmának, a legkülönbözőbb – nemzeti, vallási, populista – fundamentalizmusok terjedésének”⁹. Ám ez korántsem jelenti persze, hogy a közel kerülés, az otthonosság feltétlen ilyen következményekkel kísértene. A gondolatlanság éppúgy lehet jellemzője a távolról való gondolkodásnak, a nagy igazságok

⁹ Vajda Mihály, *Mesék Napnyugatról*, Budapest, Gond–Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2003, 175.

hiposztázálásának. A két attitűd közös sajátja, hogy elfojtani igyekeznek, vagy legalábbis nem tekintetbe venni a másként-gondolkodás lehetőségét, túl komolyan veszi magát, és nem hajlandó megnyitni magát a megértés előtt.

Csak

Itt azonban, ha nem vagyunk elég óvatosak, csakhamar bizony a kultúrkritika szólamaiba gabalyodunk, ami a jobban-tudás lekezelő fölényével bosszant. Vajda pedig folytonosan konfrontálódik ezzel a kihívással, hiszen – amennyire én látom – gondolkodásának alaptendenciái, azaz ennek okkasionális jellege készleten újra meg újra arra, hogy az adottra reflektáljon, ám mindeközben képes legyen „distanciával kezelni a világot s önmagát”¹⁰. Ezen megfontolások szellemében azonban a kultúrkritika kifejezetten reaktív és doktriner hajlandóságokat mozgósít „teoretikus tiranniája”¹¹ érdekében. Sokszoros tehát a feladat, amit a tébláboló filozófus magára vesz, véget nem érő, hiszen nem nyugodhat meg egyik álláspontonál sem, próbára teszi őket – mindeközben azonban próbára (vagy továbbmenve: kockára) teszi saját magát is. Nem csupán megmerevedett pozíciókat igyekszik kérdésessé vagy nevetségessé tenni, hanem ha úgy adódik, saját magát is szívesen kineveti. Ahogyan Széplaky Gerda summázza: „Vajda [...] önmagát próbálja szüntelen kísérletezéssel elének állítani – és iróniával teszi ezt, anélkül, hogy gőg lenne szavában. Iróniája abban áll, hogy felismeri, szerénytelenség volna bármiféle önmagán túlmutató prioritást felmutatni, ezt nem viselné el a gondolkodás becsületessége. Megoldásokat találni a hiányzó válaszokra, merev formákkal elfedni az élet megannyi nüanszát – mindez csakis megváltáskereséssel ke-

¹⁰ Vajda Mihály, *A posztmodern Heidegger*, Budapest, T-Twins Kiadó – Lukács Archivum – Századvég Kiadó, 1993, 180.o.

¹¹ Vajda Mihály, *Tükörben*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2001, 128.

csengtethet.¹² A szubverzió aktusa aláássa a reflektáló én pozícióit, és talán ekkor mutatkozik meg a legtisztábban az a faktum, hogy ez az én mindig a világba kireflektálhatatlanul beleszövődött alany, aki sohasem képes maradéktalanul feltárni sem saját magát, sem világát. A szubverzió pedig így nem más, mint ennek a beleszövődöttségnek a folytonos próbára tévése, új és újabb horizontok felnyitása, a perspektívák változtatása abban a biztos tudatban, hogy a tekintet egyszerre csak egy nyalábot mutathat meg a világból, míg számtalan nézőpont marad láthatatlanul. A szubverzió filozófusa azonban gyönyörködik ebben a látványban, vagy legalábbis rácsodálkozik, és igyekszik megérteni. Ide-oda lép, körbejár: téblábol. Szemügyre veszi a világot valahonnan, majd arrébb lép, visszatekint saját hűlt helyére, lábában már a következő lépés lendülete, és közben olyanok jutnak eszébe, hogy például miért van inkább a lét, nem pedig a semmi. Miért vagyok inkább itt, nem pedig ott, miért vagyok éppen most, nem pedig egy pillanattal előbb vagy később.

Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy gondolkodásunk ne emelkedjen magasan az adott fölé, ám mégis képes legyen distanciával kezelni magát a világot; hogy ne fogalmazzon meg végérvényes válaszokat, ám mégse hagyjon támpont nélkül; hogy ne ragaszkodjon egy kitüntetett világmagyarázó mítoszhoz, ám ne is engedjen utat az *anything goes* anarchista káoszának – nos, ha mindehhez ragaszkodunk, akkor első lépésben éppen ezt a ragaszkodást kell feladnunk. Kérdéssé válik ugyanis mindenféle ragaszkodás érvénye, igazolhatósága, míg kétségtelen, hogy vannak olyan hitek, melyeket nem lehet értelmesen sem kétségbe vonni, sem megalapozni. S ha a filozófia becsületes akar maradni, akkor nem akarja ezekre az ingoványos területekre is rátenni a lábát. És ha a filozófia becsületes akar maradni, akkor ki sem kerülheti őket. Körbe kell járnia, rá kell látnia, számolnia kell vele, de nem törheti fel. A gondolkodás olyan határainál vagyunk, melyeket nem lehet gondolatilag megragadni úgy, hogy ezzel ne tennénk kockára a gondolkodói *étoszt*. Vajda mintha egyre érzékenyebbé válna

¹² Széplaky Gerda, *Egy formabontó gondolkodó*, Vulgo 2005/1–2. 437.

ezekre a határokra. Sejti, hol húzódnak, de még arra sem vállalkozik, hogy legalább belülről markáns demarkációs vonalakat húzzon. Mert úgy látom, tisztában van azzal, hogy e tekintetben nincs belül és nincs kívül: ezek az ingoványos vidékek bárhol és bármikor a tébláboló lába előtt teremhetnek, és amit becsületes gondolkodóként tenni lehet, az ... nem derül ki, hogy mi. Vajda e tekintetben már nem ad útmutatást – mert nem akar útmutató filozófus lenni. Megáll, és azt mondja, hogy „nem tudom“, „nem értem“ vagy csak annyit, hogy itt nem lehet továbbkérdetni. S miért nem? Csak.

Ez a *csak* azonban nem egy türelmetlen *csak*, amivel a szülők akarják elhallgattatni a gyereket, amikor az afelől nyaggatja őket, hogy mondjuk miért kék az ég. Vajda nem türelmetlen, és nem is flegmatikus vagy cinikus. Ez a *csak* annak a belátása inkább, hogy előttünk áll valami, amit noha megmagyarázni nem tudunk, s talán nem is értünk vele egyet, akár idegenkedhetünk is tőle, de nem ítélnéljük meg. Ezért nem tudja elfogadni azt a módot, ahogyan Kis János az abortusz kérdését megítéli, mert noha „praktikusan egyetért“ vele, ám úgy véli, a pragmatikus racionalitásnak csupán korlátozott illetékessége van olyan kérdésekben, ahol hitek, beállítódások döntenek. Ezeket nem szabad figyelmen kívül hagyni, különben könnyen belesétálhatunk a cinizmus szillogizmusaiba, hiszen vannak kérdések, melyek a pusztá ész segítségével megválaszolhatók ugyan, ám „már a kérdést sem szabad feltenni.“¹³ Itt Vajda Wittgensteinnel ért egyet, aki szerint „a nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk“¹⁴. Ha pedig teljes egészében hiteinkre hagyatkozunk – ez is szörnyű következményekkel járhat: ez vezethet a „fundamentalizmusok terjedéséhez“.

Kérdések, melyeket nem szabad feltenni: noha praktikus jelentőségük meghatározó lehet – akár az európai válságszituáció szempontjából is, hiszen az európai gondolkodás mintha túl nagy hajlandóságot mutatott volna arra, hogy túlságosan frivolan kezelje őket. Vajda azonban csökönyösen toporog, és nem hajlandó betenni a lábát

¹³ Vajda Mihály, *Mesék Napnyugatról*. Id. kiad. 177.

¹⁴ Uo.

oda, ahol már nem érzi magát illetékesnek. Azt azonban gyakorlati következményekkel együtt gondolkodó, alapvetően praktikus látásmódja nem engedi, hogy itt hátat fordítson. Mert gondolkodni mégis kell, és élni is kell, és „égető életproblémáinkat“ is kezelni kell – még ha a végén mást nem is tudunk mondani, mint hogy *csak*.

Ezért az önismeret reménytelen pátosza. Reménytelen, mert kimeríthetetlen, betéblábolhatatlan területet nyit fel az, aki ide merészkedik, és noha az eltévedés esélye jókora, eredménnyel vajmi csekéllyel kecsegtet. S pátosz mégis, mert együtt vállalja fel az európai gondolkodás nagy és talán leginkább tiszteletreméltó hagyományát: a konzekvens önvizsgálat szellemében nemcsak tudni, hanem tenni is a jót – még ha erre egyre kevesebb is a remény. Aki arra szánja magát, hogy „idegen dolgok“ vizsgálata helyett az önmegismeréssel és az önkimunkálással foglalkozzon – nos, az inkább előbb, mint utóbb kénytelen számot vetni az úgynevezett idegen dolgokkal is, mert rádöbben arra, hogy csak úgy tud hitelesen rákérdezni magára és arra, ami adódik, ha nem kerül meg az idegenség kérdését sem, s nem zárja le életvilágát azok előtt a jelenségek előtt, melyek úgylis beleavatkoznak mindennapi praxisába. Az „ismerd meg önmagad“ delphoi parancsa ennek szellemében Vajdánál így tér vissza: „a filozófia személyessé vált, ha nem volt mindig is az. [...] Megőrizni nincsen már mit, a hajlékot újjáépíteni akarni meg komikus gesztusnak tűnik, valami újat építeni akarni meg... nincsen semmi biztos fogódzó, s mégis tudjuk: muszáj magunkat megértenünk s világunknak értelmet adnunk.“¹⁵ Visszatér – vagy éppen megmarad – tehát Vajdánál az értelemadás fenomenológiai igénye, mint ahogyan az a szintén Husserltől származó gondolat, mely szerint önmagunkat nem tudjuk megérteni akkor, ha nem veszünk tudomást a minket körülvevő világról. Azért tudjuk csak a világból megérteni magunkat, mert olyan lények vagyunk, akinek egyik lába itt, a másik ott: tér-időbeli (és még persze számos egyéb) relációban vagyunk egyszerre illetve egymást követve jelen. A macacs magunkba fordulás pedig ugyanoda vezet, ahová az a gesztus,

¹⁵ Vajda Mihály, *Tükörben*. Id. kiad. 11.

amellyel túl messze, „idegen dolgokba“ rugaszkodunk önmagunktól: a mást megérteni képtelen gondolatlanságba, a nagyléptékű filozófiába. Hogyan is lehetne hát olyan szavaknak, mint határ és mérték új értelmet adni akkor, amikor az értelemadás kényszere egyúttal azzal a kockázattal is jár, hogy túl magabiztosan végezzük dolgunkat? Vajda ezért választja inkább a magabiztos bizonytalanságot, a téblábolást.



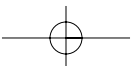
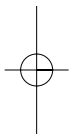
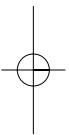
Vajda Mihály válasza

Alapjában véve azt hiszem, jobban megfogalmaztad azt a bizonyos téblábolást, mint ahogy én meg tudtam volna fogalmazni valaha is. Igen, amikor bennem ez a szó fölmerült, ez tíz éve volt éppen, amikor az akkori tanítványaimtól a 60. születésnapomra – ha jól számolok – kaptam egy „Festschriftet“, és abban a „Festschriftben“ a Petri-féle téblábolás döntő mozzanatként merült fel.

Már nem emlékszem pontosan mit, de én írtam erről a „Festschriftől“. Ott történt az, igenis történt – a filozófia történik, ezt az utóbbi időben egyre határozottabban gondolom –, hogy egyszer csak rádöbentem: nem, hogy ez a téblábolás valami pejoratív szó lenne, hanem, hogy igenis nekem ez kell. Tudniillik, a téblábolás az egyetlen olyan mozgás, amelyik a filozófia történéseit le tudja írni a számomra. Ha arra megy, baj van. Ha visszamegy, akkor is baj van. Ha csak körbe- körbejár, akkor is baj van. De ha csak téblábol, akkor egyszer csak belelép valami nagy ...izébe, és akkor, hú-hú, ebből lesz talán valami. Pontosan úgy, ahogy ezt te leírod.

Azt is nagyon érdekesnek találtam, hogy azt mondtad, hogy már akkor is jelen volt a téblábolás, amikor én a fenomenológiát próbáltam a marxizmusból, a marxizmust a fenomenológiából megérteni. Persze segítségemre voltak fenomenológus marxisták nyugaton, Enzo Paci elsősorban, de számomra nagy felszabadulást jelentett az, amikor én ezt a dialógust írtam, melyet idéztél, mert akkor még marxistának gondoltam magam, és mégis képes voltam vele szemben számomra releváns alternatívákat megfogalmazni. Miért, miért? Ezen mostaná-

ban szoktam gondolkodni. Kötelezőnek éreztem tán, hogy marxistának tekintsem magam? Kicsit. Ott voltam Lukács György mellett, és azt éreztem, hogy neki igen, ennek az öregembernek már nem mondhatom a szemébe, hogy „ugyan hagyjuk öreg, hülyeség ez az egész, ezt ne csináljuk.“ Ennélfogva magamat is egy kicsit arra köteleztem, hogy bennragadjak ebben, meg hát abban is nőttem fel. De a fenomenológia felszabadította marxista szemléletemet, lehetőséget adott egy olyanfajta marxizmusra, amely már régen nem a marxizmus reneszánszát jelentette, hanem egyszerűen csak egy olyanfajta marxizmust, amit láthatóan Derrida is akar Marx kísértetei könyvében – ha jól értem Derridát. Így születik a téblábolás és az a filozófia, amely nem akar útmutató lenni.



Fehér M. István

Lukács egzisztenciális döntése

I.

Vajda Mihály filozófiai írásaiban újra és újra fölbukkan a Lukács György gondolkodásával való kritikai számvetés igénye; azt lehet mondani, hogy írásai jelentős részét valamilyen formában végigkíséri a Mester életművével való szembenézésre irányuló törekvés. E tény persze korántsem meglepő, hiszen a Budapesti Iskola tagjaként az Iskola többi tagjával együtt döntő ösztönzéseket kapott Lukácstól – olyan ösztönzéseket, melyekre az idő előrehaladtával ugyanakkor (az Iskola többi tagjához hasonlóan) egyre kritikusabb szemmel tekintett, s fokozódó mértékben távolodott el tőlük. Ennek ellenére – ama helyenként rendkívül kritikus megjegyzések ellenére, melyek némelyikét a következőkben még idézni fogom, s melyek talán legprovokatívabbja így hangzik: manapság „Lukács György nem létezik filozófusként” –, ennek ellenére egy nem régi írásában úgy fogalmazott: amióta Lukácsról először hallott – ami úgy ötven évvel korábban lehetett – „Lukács nem ereszt azóta sem”.¹ A két kijelentés közti különbség, a kettő közötti távolság nem csekély feszültséget jelez, s azokat a koordinátákat jelöli ki, melyek között Vajdának – s talán nem csupán egyedül neki – a lukácsi életműhöz való viszonya napjainkban szélesebb körökben kifejeződik.

Az állítás, „Lukács György nem létezik filozófusként”, fölöttébb erőteljes: kiélezett, sarkított, ám hogy légből kapott vagy alaptalan volna, aligha állítható. Elegendő ehhez csupán a hazai vagy nemzetközi filozófiai diskusszió jelenlegi témáira egy pillantást vetnünk. Lukács György neve – más klasszikus marxista szerzők nevéhez ha-

¹ Vajda Mihály, *Tükörben*, Debrecen, Csokonai, 2001, 14., 7.

sonlóan – alig-alig bukkan föl, immár abban az értelemben sem, hogy műve heves kritikákat, dühödt ellenkezéseket vagy kategorikus elutasításokat váltana ki. Ám nyilvánvalóan, Lukács filozófiai létezése vagy nem-létezése nem valamifajta statisztikai állításként, a rá való pozitív vagy negatív hivatkozások számának függvényében értendő. Hanem sokkal inkább szubsztanciális értelemben: úgy, hogy korunk filozófiai tudata, úgy tűnik, egyszerűen leírta vagy – ha úgy tetszik – túllépett rajta; úgy, hogy a lukácsi gondolatkörnek napjaink aktuális kérdései számára egyszerűen nincs lényegi mondanivalója, s ebben az értelemben állítható akkor: „Lukács György nem létezik filozófusként“. S mégis, ennek ellenére: ha csak hazánkra pillantunk, azt látjuk, hogy még a kilencvenes években is működött – s még ma is működik – Szegeden az 1979-ben alakult Lukács-kör,² s hogy Lukács egyes időskori gondolatai – talán öntudatlanul, mindenesetre a rá való hivatkozás nélkül – továbbra is, szinte föld alatt hatnak. A Lukácsiskola ugyan korán és meglehetősen egyértelműen és egyöntetűen elhatárolódott az időskori *Ontológia* több ezer oldalas kézírathalmazától,³ s félreérthetetlenül kudarcnak nyilvánította, ám a nyolcvanas években szélesebb értelmiségi körök találtak valamiféle kapcsolódást hozzá. S ha Heideggerrel distanciálódni akar valaki, akkor azt látni, hogy kritikai elhatárolódásának horizontját ma is ritkán az időskori *Ontológia* nembeliség-felfogása rajzolja ki. Ez utóbbi felfogás jelen van már persze *Az esztétikum sajátosságában* – abban a műben, mely még korábban egymást követő egyetemi generációk számára jelentett mértékadó vonatkoztatási pontot az esztétikai és művészetelméleti kérdésekben való tájékozódás számára.

² A Kör negyedszázados történetéhez lásd most Sarnyai Tibor, *Valódi műhely. A Szegedi Lukács Kör története (1979–2004)*, Budapest, Áron Kiadó, 2005.

³ Lásd Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály, „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969“, *Magyar Filozófiai Szemle* XXII, 1978/1, 88–114. Lásd újabban Kis János: „Lukács György dilemmája“, *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*, szerk. Dénes Iván Zoltán, Budapest, Argumentum Kiadó, 2004, 200.

Ha egyfelől „Lukács György nem létezik filozófusként“, hogyan, hogy másfelől mégsem „ereszt“? E feszültség felszínre hozása és nyílt megfogalmazása, úgy gondolom, Vajda föltétlen érdeme. Azt mutatja ugyanis, hogy az első állítással a probléma még koránt sincs elintézve – attól, hogy „Lukács György nem létezik filozófusként“, maga a probléma, a Lukács-probléma – hogy úgy mondjam – nagyon is létezik még. Miként egykor Heideggerről mondták, kőként fekszi meg a kortárs filozófia gyomrát: sem kiköpni, sem lenyelni nem tudja, – valami hasonlóra utal Vajda kettős paradox állítása Lukácssal kapcsolatban: „Lukács György nem létezik filozófusként“, ám ennek ellenére mégsem „ereszt“.⁴ S olyannyira így van ez, olyannyira nem ereszt, hogy az idézett írás vége felé Vajda fölteszi a jellemző kérdést: „De vajon nem a fiatal Lukács kísértete bolyong-e közöttünk?“⁵ Hiszen – hogy csak egyetlen kézenfekvő fiatalkori helyet említsünk – hogy' is hangzott „A tragédia metafizikájá“⁶-ban? „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya [...] az ember vágya önnön valóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcását síkságos életűttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa“;⁶ a vágy, hogy életünk kontingenciák sorozatának halmozódásából igazi szükségszerűségre tegyen szert.⁷ E kísértet, sugallja Vajda, még egyszer visszatérhet.

Mint említettem, a Lukács életművét illető kritikai számvetés keresztülhúzódik Vajda írásain – érvényes ez persze a Budapesti Iskola más tagjaira is. Jelen hozzájárulás keretében szűkre kell szabnom a kört. A lukácsi életműből a továbbiakban az 1918–19-es döntésre, annak gondolati háttérére koncentrálok, s Vajda legutóbbi írásaiban található idevágó reflexiókat próbálok részben rekonstruálni, részben némely vonatkozásban továbbgondolni, új összefüggésekbe rendezni. Hozzájárulásom végén a téma körül folyó diszkusszió egy új szempont bevonása általi kiszélesítésére teszek javaslatot.

⁴ Vajda Husserllel kapcsolatban használja ezt a fordulatot: „a [...] megemészthetetlen Husserl kiköphetetlennek bizonyult.“ (*Tükörben*, 40.)

⁵ Uo., 11.

⁶ Lukács György, *Ifjúkori művek*, szerk. Tímár Árpád, Budapest, Magvető, 1977. 503.

⁷ Lásd uo., 497. kk.

II.

A jelen összefüggésben egyik legrelevánsabb észrevétel Vajda „Művészet és játék helyett forradalom – Miért tűnt el Lukács György“ című, már idézett írásában található. Lukács „marxizmushoz és kommunizmushoz való fordulása mögött valami mély bizonytalanság rejlett“, írja Vajda.⁸ Lukács ezzel szemben, mint arra a „Tükörben“ című írás utal, „biztos tudásra vágyott.“ Az utóbbi hely kontextusát érdemes hosszabban is idéznünk.

„Nem az volt a baj, máig sem az a bajom a marxizmussal, Lukács hitével – írja Vajda –, hogy rá hivatkozva mérhetetlen sok szörnyűséget, égbekiáltó bűnöket követtek el. Megtörtént ez már másokkal is. A baj az, hogy a hitet [...] *biztos és megalapozott tudásnak* tekintik. Hogy nem a kinyilatkoztatásra, hanem a megértő észre hivatkoznak. [...] [Lukács] nem megérteni akart, hanem *biztos tudásra vágyott*. S minthogy egyre kevésbé lehetett biztos benne, hogy az 1919-ben egy hirtelen döntéssel megszerzett biztos tudása valóban tudás, joggal nevezte magát a végén *gescheiterte Existenz*-nek, bukott egzisztenciának.“⁹

Lényeges és minden szempontból jogos ebben az idézetben hit és tudás megkülönböztetésének igénye. Egy utalás erejéig megemlítem, hogy nem volna reménytelen vállalkozás kimutatni, miszerint Lukács még a *Történelem és osztálytudat*ban is érzékeli a kettő közötti különbséget, és saját filozófiai választását ennek megfelelően nem – vagy legalábbis nem egyértelműen – igyekszik *tudásként* föltüntetni. E műnek a történelmi racionalitást állító egyik fontos tézise úgy szól: „a történelmi folyamat a mi tetteinkben, a mi tetteinken keresztül halad végig a maga útján“,¹⁰ ám ez az állítás maga Lukács szerint sem több mint „módszertani bizonyosság“, melyre „nem létezik anyagi garancia“, s mely bizonyos értelemben egyenesen – mint fogalmaz –

⁸ Vajda Mihály, *Tükörben*, 15.

⁹ Uo., 7.sk. (Az első két kiemelés F. M. I.)

¹⁰ Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, Budapest, Magvető, 1971. 268.

„vallásos hitnek“ is nevezhető.¹¹ Ez utóbbi megjelölés persze az „oportunistáktól“ származik, ám Lukács itt mindazonáltal, némileg provokatív és emfatikus módon, magáévá teszi. Ezzel szemben, mondjuk, *Az ész trónfosztásában* szereplő megfogalmazásokban ez a nyíltan problematikus jelleg már nem bukkan föl többé: amiről szó van, csupán az, milyen filozófiai nézetrendszer képes megalapozni a racionalitás téziséét, hogy tehát „a dialektikus és történelmi materializmus [...] az egyetlen világnézet, amely a haladást és az ésszerűséget filozófiailag következetesen meg tudja alapozni“.¹² Ám hogy létezik valami olyan, mint a történelemben immanens racionalitás, az immár további problematizálásra nem szoruló, szilárd és megingathatatlan bizonyosságként, s korántsem csupán hitként jelenik meg.

Vajda Mihály idézett kötetének egy másik megállapítása szerint Lukács választását alapjaiban motiválta az a belátás, mely szerint „a filozófia nem képes elvégezni a maga feladatát, nem képes végrehajtani azt a feladatot, melyre hivatott lenne: a már Descartes által vágyott *fundamentum absolutum inconcussum*-ot megteremteni“.¹³ Kicsit lejjebb pedig hasonlóképpen így fogalmaz: Lukács „[a]z egyház helyett egy mozgalomra talált, melynek filozófiája az ő értelmezésében az össz-helyzet megoldását ígérte. Egy új világ ígérését hozta, mely már pusztán léteben is a filozófia megoldhatatlan kérdéseinek megoldása: mégis megteremti szubjektum és objektum identitását“.¹⁴ E második elemzési sík első pillantásra mintha ellentmondana az elsőnek, ám – mint mindig röviden utalok rá – mindkettő valóban megtalálható Lukács akkori gondolataiban, és az ellentmondásosság látszata is föloldható.

A tényállás persze fölöttébb paradox, s jellemzően világít rá Lukács gondolati ingadozására. Egyfelől, úgy gondolom, valóban igaz az, hogy – mint Vajda fogalmaz – Lukács „marxizmushoz és kommunizmushoz való fordulása mögött valami *mély bizonytalanság* rejtett“. Ebből az látszanék viszont következni, hogy a marxizmusban Lukács meglelted –

¹¹ Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 267. k.

¹² Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Budapest, Magvető, é.n., 1978. 516.

¹³ Vajda Mihály, *Tükörben*, 16.

¹⁴ Vajda Mihály, *Tükörben*, 16.

vagy legalábbis meglelni vélte – a keresett és vágyott bizonyosságot, azaz benne és általa „biztos és megalapozott tudásra” tett szert. Hogy ez mennyire nincs így, illetve hogy a helyzet ennél jóval összetettebb, azt a *Történelem és osztálytudat* kicsit alaposabb elemzése mutathatja meg. Ebből kitűnik ugyanis, hogy nem annyira a föltétlen bizonyosságot adó elmélet vezet az általa implikált cselekvéshez, a forradalomhoz, mint inkább fordítva: a cselekvés, a forradalom hivatott valamely új világ megteremtése révén az emberi természetben létrehozni azt a fajta metamorfózist, amely lehetővé teszi a keresett és vágyott ellentmondásmentes abszolút filozófia megalkotását. Egy sajátos gondolati ellentmondás révén ezáltal az első elemzési szint is igazolódik. A marxista elmélet annyiban vezet ki a bizonytalanságból és nyújt „biztos és megalapozott tudást”, amennyiben olyan cselekvésre ösztönöz, amely a maga végbemenése során és által a „biztos és megalapozott tudás” létrejöttének ígéretével kecsegtet. Közelebbről szemlélve a „biztos és megalapozott tudás” sajátos értelemben vett megelőlegezéséről, elővételezéséről van tehát szó. A (vélt) bizonyosság felé vezető útra magára rávetül az út végén körvonalazódó cél fénye: a bizonyosság. A hit, hogy adva van valamely út a „biztos és megalapozott tudás” felé, így észrevétlen maga is metamorfózison megy keresztül: e hit hit jellegét levetve – most már önmaga is – „biztos és megalapozott tudássá” válik.

III.

A Lukács 1918–19-es döntését illető, Vajda és a Budapesti Iskola más tagjai által folytatott diszkusszióhoz (nemrég Kis János írt hosszabb tanulmányt Lukács döntéséről¹⁵) szeretnék kiegészítésképpen

¹⁵ Lásd Kis János, „Lukács György dilemmája”, *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és esztörténeti tanulmányok*, szerk. Dénes Iván Zoltán, Budapest, Argumentum Kiadó, 2004, 167–200. E tanulmány, melyre részleteiben itt nem lehet kitérni, visszatekintve összegzi a tanítványok (Heller, Márkus, Vajda, Kis, Bence) Lukács marxista fordulatát illető korábbi írásainak magyarázatkísérleteit, és a fordulat diszkontinuitását illető tételnek egy újabb, ún. deliberatív változatát fejt ki.

egy új szempontot javasolni, s ezzel a vita horizontját némiképp kitágítani. Nem pozitivitásra, hanem egyfajta negativitásra, nem tette, hanem tett elmulasztására próbálom ráirányítani a figyelmet.

Mivel e megközelítés korántsem kézenfekvő, helyénvaló lesz néhány magyarázó megjegyzés. A negativitásokra irányuló vizsgálatokkal óvatosan kell bánni, mivel szokatlanok és jogosságuk rendkívül erősen kontextus függő: igazolásukat csakis a mindenkori kontextustól nyerhetik el. Általában ugyanis pozitivitásokra, nem negativitásokra keresünk magyarázatot. Arra, hogy miért történt az, ami történt, nem pedig arra, hogy miért nem történt az, ami nem történt. Egyszerű példával élve: ha ebben a konferenciateremben valaki hirtelen fölsikolt, majd kirohan, ez magyarázatot kíván. Nem arra várunk magyarázatot, hogy akik ülve maradtak, miért maradtak ülve, azaz miért mulasztottak el kirohanni, hanem arra, hogy aki cselekedett, miért cselekedett így. Ám a kontextus változhat: ha mondjuk, megszólal valamiféle hangszóró (s örömmel látom, hogy ilyesféle tényleg van a teremben), mondván, tűz van, mindenki azonnal sietve hagyja el az épületet, erre pedig mindenki kirohan, egy ember viszont továbbra is ülve marad, akkor ez utóbbi – ez a negativitás, ez a mulasztás – az, ami magyarázatra vár.

Ezek után a Lukács döntése körül folyó diszkusszió kontextusának általam javasolt kiszélesítése a következőképpen vázolható. Az, hogy Lukács 1918–19-ben csatlakozott a kommunista párthoz és üdvözölte a bolsevik forradalmat, nem tekinthető kivételes eseménynek. Az első világháború végét követően Európa több országában alakult ki forradalmi helyzet, s főleg a vesztes országok egy részében következett be balra tolódás vagy baloldali fordulat. Ezzel párhuzamosan – vagy már azt megelőzően – számos úgynevezett polgári értelmiségi fordult rokonszenvvel a baloldal felé, s lett őszinte meggyőződéssel és elkötelezettséggel a szociáldemokrácia vagy a kommunizmus híve. Lukács fordulata – az, hogy egy hét leforgása alatt úgymond Saulusból Paulus lett – közvetlen ismerősei számára persze a meglepetés erejével hatott, ám a korabeli Európa történeti-intellektuális háttere előtt nem tekinthető egyedi, kivételes, megmagyarázhatatlan eseménynek. Számosan helyezték reménységeiket – joggal, jog nélkül – a világforradalom közelgő eljövételébe.

A történeti helyzet egy-másfél évtized múlva azonban radikálisan megváltozott. Azzal párhuzamosan, hogy a bolsevik forradalom a sztálini diktatúrába fordult át, és létrejött a Komintern, egyre több értelmiségi ábrándult ki a kommunizusból, illetve a marxista mozgalomból, és fordult el tőle. Ami azt illeti, a húszas évek végére, illetve harmincas évek közepére, amikor a nagy perek megindulnak, a kezdeti csatlakozók döntő többsége már rég elfordult a mozgalomtól. Jelentős formátumú és elméleti felkészültségű teoretikus értelmiségi jószerivel egyetlen egy maradt: Lukács György.

Ezen háttér előtt igazolható a negativitásra vonatkozó kérdés jogosultsága. Ami a lukácsi életműben magyarázatra vár, ebből a perspektívából szemlélve tehát nem annyira az – pontosabban nem *csupán* az –, hogy Lukács miért vált kommunistává 1918–19-ben – hiszen nem állt egyedül ezzel a döntésével, más polgári értelmiségiek is léptek erre az útra –, mint inkább – illetve éppannyira – az is, hogy amikor a mozgalom totalitárius kibontakozásának hatására-tapasztalatára a csatlakozó értelmiségiek, egyik a másik után, hagyták el a mozgalmat és fordítottak hátat neki, akkor Lukács miért mulasztotta el ugyanezt tenni. E kérdés vizsgálata persze visszavezethet az 1918-as döntéshez, s akkor ezt úgy kell vizsgálnunk, mint olyan döntést, amely – a későbbi fejlemények fényében – visszavonhatatlannak bizonyult, avagy – esetleg – *már eleve* visszavonhatatlan döntésként hozott meg.

Hogy' is fogalmazott Lukács „A tragédia metafizikájá”-ban? „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya [...] az ember vágya önnön valóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcását síkságos életűttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa.” Ezekhez az állításokhoz nagyon is illeszkedik Lukács 1918-as döntése. „A tragédia ott kezdődik – írja Lukács –, ahová a véletlen csodája az embert és életét fölrepítette”.¹⁶ A döntésre egyetlen aktussal, *uno actu* kerül sor, a „lét csúcsa” azután már „síkságos életűttá, [...] mindennapi valósággá” válhat.

¹⁶ Lukács György, *Ifjúkori művek*, 496.

Innen szemlélve nem minden alap nélkül állíthatjuk: Lukács döntése eleve visszavonhatatlan döntésként konstituálódott, ilyenként hozatott meg. A „lét csúcásán“ kibontakozó „síkságos életút mindennapi valóságával“ egy újabb radikális fordulat: a szakítás melletti döntés nyilvánvalóan nem fér össze.¹⁷

¹⁷ Az itt jelzett problémát – egy Lukács és Heidegger döntését illető párhuzam háttére előtt – némileg részletesebben próbáltam vizsgálni egy korábbi írásomban; lásd „Heidegger és Lukács. Száz év mérlege“, *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, szerk. Fehér M. István, Budapest, Atlantisz, 1991, 73–111. Itt többek között utaltam a következőkre: „A maga politikai állásfoglalását [...] Lukács sohasem vonta vissza, míg Heidegger, az eltökéltségre vonatkozó, a *Lét és időben* kidolgozott gondolataival összhangban – melyek szerint késznek kell állni a döntés lehetséges és mindig is szükséges revideálására, visszavonására – nagyon is fölmondhatta a politikával kötött [...] kapcsolatot. Lukács nézőpontjából mármint Heideggerrel szemben felhozható, hogy eltökéltség-fogalma üres és formális marad, Heidegger szemszögéből viszont az a megjegyzés tehető, hogy egy olyan pozíció elfogadása, mely önmagát visszavonhatatlannak deklarálja (lásd: 'Right or wrong, my party') ezzel a formalitásra vonatkozó problémával ugyan nem kell, hogy megküzdjön, ám másfelől azt a veszélyt hordozza magában, hogy az ember lemond szabadságáról, vakká válik a situáció változásai iránt, melyek őt alkalmasint pusztán instrumentummá fokozhatják le – instrumentummá ti. az ideológiai kihasználhatóság értelmében, és vakká, amennyiben az állítólagos megváltás állapotában elveszti a világ fejlődésével való eleven kapcsolatot“ (uo. 104. kk.).

„Egy bizonyos, a legabsztraktabb szinten, [Lukács] élete végéig meg volt győződve a kommunizmus igazságáról“, írja egy újabb írásában Vajda Mihály. „A kommunizmus az ő szemében nem volt más, mint az emberiség megváltására tett – ilyen-olyan 'efemer' okokból elrontott – kísérlet“ (Vajda Mihály, „A különbség“, *Holmi* XV, 2003, 821. k.). Úgy gondolom – s ez egy további párhuzam lehet Lukács és Heidegger között –, hogy hozzávetőleg Heidegger is így látta a nemzetiszocialista mozgalmat. Egyértelműen jelzi ezt egyfelől a *Bevezetés a metafizikába* nevezetes és heves reakciókat kiváltó helye, mely szerint annak, amivel a „nemzetiszocializmus filozófiaként házalnak“, az égvilágon semmi köze nincs „e mozgalom belső igazságához és nagyságához“; másfelől az 1966-os *Spiegel* interjú, melyben Heidegger az előbbi, 1935-ben elhangzott mondat mellett továbbra is kitarva egy helyen így fogalmazott: a nemzetiszocializmus ugyan jó irányban indult el, „ezek az emberek azonban a gondolkodást illetően túlon túl igénytelennek mutatkoztak ahhoz, hogy valóban explicit viszonyt teremtsenek mindahhoz, ami manapság történik és már három évszázad óta úton van“. (Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 4. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1976, 152.; magyarul *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest, Ikon, 1995, 99.; „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger“, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, szerk. G. Neske, E. Kettering, Pfullingen, Neske, 1988, 81–111, itt 105.; magyarul „Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című művéhez“, id. kiadás, 14.)



Vajda Mihály válasza

Köszönöm az előadást, nagyon érdekes volt.

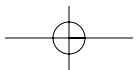
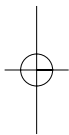
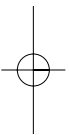
Amit itt elmondani szeretnék, az legfőképpen személyes. Amikor az a mondat szerepel ugyanazon kötet előszavában, amelyben a „Lukács nem létezik filozófusként“ mondat is oly hangsúlyos, hogy „Lukács mégsem ereszt, mindmáig nem ereszt“, akkor valamilyen értelemben nem is tartalmakról, hanem magatartásról volt itt szó.

Nagyon sok problematikusát elmondhatunk Lukács életéről, de kitérő nem? Nem ez a probléma; a késői írásait én ma, még professzionális feladatként sem tudom olvasni. Unom őket. Nem azért, mert kritikai ellenvetéseim lennének, ilyen az embernek minden szöveggel kapcsolatban lehet, nem. Nem érdekelnek, mint szövegek. Ezzel szemben a személyisége – akivel volt szerencsém kapcsolatban lenni –, az ami nem ereszt, ami hat rám. Az a szenvedélyessége, hogy a filozófia nem professzió, nem foglalkozás, aminek a szabályait be kell tartani, és rendes filozófiai tisztviselőként meg kell írni a munkáinkat, és a tanuló ifjúságnak továbbítani kell bizonyos tudást; hanem hogy nem lehet, hogy ha az ember elindult ezen az úton, akkor feladja. Ez az, ami megmutatkozott már az ő legkorábbi gondolkodásában is: a gondolkodás iránti elkötelezettsége. Nem tudok mást csinálni, mint jól vagy rosszul, de megpróbálom elgondolni azt a világot, amely körülvesz engem. És ezt csinálta mindvégig, még akkor is, mikor ez az elgondolása – ahogy ugyanis a világot elgondolta – ma már számomra minden, csak nem vonzó.

Személyesen én csak azt az embert ismertem, aki azt gondolta, amit én ma már nagyon nem szeretnék gondolni. Ennek ellenére ez az elkötelezettsége a gondolkodás iránt nem ereszt – ez az, ami Lukácsnál olyan faszcináló. Biztosan ez az egyetlen magyarázata annak, hogy egy embernek, aki ilyen rémségeket mondott, mint például, hogy „a legrosszabb szocializmus is jobb a legjobban a kapitalizmusnál“; hogy ennek az embernek a környezetéből nagyon határozottan és egyértelműen kritikai gondolkodás fejlődhetett ki.

Itt kiderül valami, ha Lukácsról beszélünk: hogy tartalmak természetesen fontosak, de a filozófia az valahogy a személyiségnek a kérdése. Nyilván nem lehet ezt megtanulni senkitől, de ha az ember egy ilyen személyiség környezetébe kerül, mint amilyen Lukács volt, és ez a személyiség őt megragadja, akkor ez egy életre szóló valami. Éppen ezért bármilyen durvák is néha a kritikai megjegyzéseim az ő munkásságának tartalmi részét illetően, mindig szükségesnek tartom azt is hangsúlyozni, hogy ezt az embert én szerettem, és tanultam tőle valamit, ami nekem fontosabb, mint bármiféle filozófiai tartalom. Ezért nagyon örülök, hogy egy rólam szóló filozófiai konferencián szó volt Lukácsról és nem méltatlanul, minden kritika ellenére.

Nekem nem az a fontos, hogy a hitéhez ragaszkodott. Nekem az a fontos, hogy egyfajta nem szűnő elkötelezettség jellemezte a gondolkodás vonatkozásában; a gondolkodáshoz való elkötelezettséghez ragaszkodott. Mindannyian beleélünk a világba, nem lehet úgy létezni, hogy ne éljünk bele. Az, hogy ez nem elég, hogy állandó feladat az, hogy belegondoljunk a világba – ez sugárzott Lukácsból.



Hévízi Ottó

Hogyan alaptalan Vajda Mihály filozófiája és mi végre?

„És ha reméliünk, akkor a reménység ellenére reméliünk.“
(Nicolas Pavillon, *Alet püspöke leveléből*
Antoine Arnauld-hoz, 1664. augusztus)¹

Cicero epés megjegyzésére a filozófusok alaptalan bölcsességéről – mármint hogy: „Nincsen olyan képtelenség, amit ne mondott volna valamely filozófus“ – az egyik késői érintett, Wittgenstein különös módon nem védekezően válaszol: „A bölcsesség hideg, és ennyiben butaság. (Ezzel szemben a hit szenvedély.) (...) Ne félj attól, hogy akár képtelenségeket beszélj! Pusztán csak a magad képtelenségére kell jól odafigyelned.“² *Szenvedélyes* filozófus kevés van a wittgensteini (pontosabban: kierkegaard-i)³ értelemben, az pedig egészen ritka eset, hogy valaki közülük oda is akarjon figyelni saját képtelenségeire. Vajda Mihály ezen ritka kivételek közül való. Ez a szenvedély és figyelem nála több mint paradox: drámai. Egyszerre teremt és pusztítja filozofálásának alapjait. Nyelvünkben a hit és a hűség ugyanabból a tőből ered, így talán nem lesz *teljesen* félreérthető, ha azt mondom: Vajda hitetlennek hívő, hívőnek viszont hitetlen. Mert filozófusi szenvedélyessége ugyanolyan erővel köti ahhoz, amihez nem

¹ Idézi Lucien Goldmann, *A rejtőzködő Isten*, ford. Pödör László, Budapest, Gondolat, 1977. 109.

² Wittgenstein, *Észrevételek*, ford. Kertész Imre, Budapest, Atlantisz, 1995. 84. o. (A 'képtelenség' az Unsinn fordítása.) A „minden bölcsesség hideg“ tételhez még annyit Wittgensteintől, hogy „bölcsességgel az élet éppoly kevésbé elrendezhető, mint amilyen kevésbé lehet hideg vasat kovácsolni“. I. m. 79. (A Cicero-idézet: *De Divinatione*, II., 56.)

³ Kierkegaard *Félelem és reszketésének* egyik főmotívuma az, hogy „a hit - szenvedély“. I. m., ford. Rácz Péter, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 115.

tud hűtlen lenni, mint amilyenel ugyanez a szenvedély egyúttal elle-
ne is hat bármiféle hithűségnek.⁴

Wittgenstein jó néhány nézetében távol áll ugyan Vajdától, filozó-
fálási habitusukban viszont szerintem rokonlelkek, ezért ő jól ismeri e
szenvedély drámaiságát. „Nekem úgy tűnik“, mondja egy helyütt,
„mintha a vallásos hit olyan valami lehetne csak, mint egy szenvedé-
lyes döntéssel magunkra vett vonatkoztató rendszer“.⁵ Megmondja azt
is, hogy mi végre lenne jó magára vennie: „csak ha mélyen a vallásba
tudnék merülni, csak akkor hallgatnának el a kételyek“.⁶ Vajdánál is
talán csak akkor hallgatnának el, és ugyanezért nem tudnak. A hitvá-
lasztás szenvedélyes döntése sokszor végleg felül tud kerekedni a ké-
telyeken. Kivéve, ha valakiben maguk a kételyek is a szenvedély szü-
löttei.⁷

⁴ Egyik írásomat ezzel zártam a '90-es évek közepén: „A filozófusok hol nagyszabású, hol kevésbé nagyszabású tönkremenetelét látva (Nietzschéét is!) az embernek az a gya-
núja támad, hogy tényleg csak saját szisztémája hívőjeként – a szó szoros értelmében
'ön-hitten' – lehet önmagához hű egy filozófus. A kérdés sokkal inkább az: ha vannak
ellenpéldák (márpedig vannak) – ők hogyan lehetségesek?“ (Hévízi Ottó, *Kérdések a
hűségéről*, in *Miért ne hinnéd hiába?*, Budapest, Latin Betűk, 1997, 116.) Az ellenpél-
dákat említve (amelyek márpedig vannak) mindenekelőtt Vajdára gondoltam. Ami nem
véletlen: ekkoriban kezdtem tanulni – félig tőle, félig általa –, hogy mit is jelent 'alap-
talanul' gondolkodni.

⁵ Wittgenstein, *Észrevételek*, 94.

⁶ Wittgenstein, *Észrevételek*, 72.

⁷ Kierkegaard fontos meglátása, hogy nemcsak a hit, hanem a *rezignáció* végtelen moz-
dulata végrehajtásához is szenvedély kell: „Ehhez szenvedély szükséges. A végtelenség
minden mozdulata szenvedélyesen történik, és semmiféle reflexió nem képes mozdu-
latot létrehozni. A szenvedély a léte való örök ugrás, amely megmagyarázza a mozdu-
latot, míg a közvetítés agyrem, amely Hegelnél mindent megmagyaráz, és amely az egyet-
len, amit Hegel soha nem próbált megvilágítani.“ (Kiemelés az eredetiben.) *Félelem és
reszketés*, 68–69.

Hogy mikor azok? Pascaltól, a filozófia *genuin* alaptalanságának talán legelső gondolkodójától való az ismert mondás: „A szívnek vannak érvei, miket nem ismer érvelő eszünk.”⁸ A kételyek akkor lesznek a szenvedély szülöttei, ha az érvelő ész mégiscsak ismer valamit a szív érveiből. Mert ismer és elismer belőlük annyit, hogy az ész kérdései, a végső indokolhatatlanság kételyei elérhessenek hozzájuk. A drámaiság ebből fakad: a legbenső követelés kitéphetetlen, ugyanakkor igazolhatatlan. Ez az, amit jól tudott Pascal, ez a belátás öltött filozófiai formát nála a fogadásban. Wittgensteinnél és Vajdánál persze más és más a legbenső követelés, amelyet a kételyek szenvedélyes hangja megzavar. Wittgensteinben annál az örök követelésénél maradnak hangosak a kételyek, hogy világunkban nyelvünkben legyen valami biztosan tudható. Vajdánál is van kimondatlan követelés, amelyet szintén örök kételyek kísérnek, az, hogy a történelem ne legyen hiábavaló.⁹ Hogy nihilizmusában le-

⁸ Pascal, *Gondolatok*, 277. töredék, ford. Pödör László, Budapest, Gondolat Kiadó, 1983, 138. Az alaptalanság belátása világosabban van jelen egy másik megfogalmazásban: „A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is, alapelvekre épülő következtetések formájában. A szívé azonban másféle. Azt, hogy szeretetet érdemlünk, *nem bizonyítjuk be*, ha rendben elősoroljuk e szeretet okait: az ilyesmi *nevetséges* lenne.” (Kiemelések tőlem, H. O.) Im. 283. töredék, 141. A legvilágosabb megfogalmazás persze marad a 72. töredék: „Ez hát a mi igazi állapotunk; ez tesz bennünket képtelenné a biztos tudásra és az abszolút tudatlanságra. Egy széles középben lebegünk, mindig bizonytalanul és határozatlanul, az egyik végelettől a másik fele hanyódva. Mihelyt azt hisszük, hogy megkapaszkodhatunk és megállapodhatunk valami határponton, már el is mozdul, elhagy bennünket; ha pedig utánamegyünk, kicsusszan kezünk közül, tovasiklik, örökös szökésben menekül előlünk. Semmi sem áll meg számunkra. Ez a mi természetes állapotunk, és ugyanakkor ez a legellentétebb is hajlamainkkal; égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk, olyan tornyot szeretnénk építeni rá, amely a végetlenig emelkedik, ám minden fundamentumunk összeroppan, s feneketlen mélység nyílik alattunk.” Im. 36.

⁹ Nem azt mondom, hogy a történelem ne legyen *értelem nélküli* (hiszen az: értelem híján való), hanem, hogy ne legyen *hiábavaló*. Vajda írja a Fehérről szóló könyve végén: „Jóllehet mi, Lukács tanítványai, már régóta nem olyan filozófiát kerestünk, amely mint valami mankó, az isten halálával kontingenssé lett emberi egzisztenciának *értelmet* tudna adni. *De*: sem Hegelt, sem Kierkegaard-t, az igazi keresztényt, sem Nietzsche-t elfogadni – ez talán már logikailag is *lehetetlen* volt.” (Kiemelések tőlem, H. O.) *Az értelem nélküli* – az Unsinn – vállalható Vajdának, a *hiábavaló* vállalhatatlan. Nem állom meg, hogy ide ne citáljak két sort Ottlik *Budájából*: „Értelme? Értelme nincsen semminek. De hogy hiábavaló? Ami van, az nem hiába van. Fel kell tennünk, ugye?”

gyen *remélhető* cezúra, fordulat.¹⁰ Ha valaki, hát Vajda pontosan érti, mi-féle súlyok miatt nehéz az, amikről Wittgenstein ír: „A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk.“ „*Nehéz* tudni valamit, és úgy cselekedni, mintha nem tudnánk.“ S végül: „Semmi sem olyan nehéz, mint nem becsapni magunkat.“¹¹

Utolsó könyvében (*Mesék Napnyugatról*) Vajda a nagy Napnyugat-rémese, a nihilizmus ellenmeséiről, ellenfabuláiról írt. Én ezekhez a filozófiai fabulákhoz odaétem a figyelmeztetést: *de te fabula narratur*. Ró-

¹⁰ Azoknak, akiket meglepne, hogy az ódivatúan hangzó *történelmi felelősséget* ilyen erősen hangsúlyozom a mai, egyeseknél inkább csak az Igazság frivol, ha nem egyenesen cinikus pluralizátoraként elhíresült Vajda szemléletében, érdemes eltűnődniük egyik lábjegyzetén Nietzsche-ről, továbbá azon, hogy Vajda vajon milyen indítatásból tette magáévá Nietzsche affirmáció-gondolatát: „Ami a Zarathustra Nietzsche-jénél számomra talán a legmeglepőbb és a *legfelszabadítóbb*, az a történelemért viselt felelősség gondolata, a történelemért nemcsak a jövő, hanem az elmúlt értelmében is.“ (Kiemelés tőlem, H. O.) *Mit szabad remélni (Esszék Fehér Ferencről)*, Határ Könyvek, 1995, 79. o. lásd még *Tükörben*, Debrecen, Alföld Könyvek, Csokonai Kiadó, 2001, 37. o.

¹¹ Wittgenstein, L., *A bizonyosságról*, ford. Neumer Katalin, Budapest, Európa, 1989, 52.; Észrevételek, 94. és 53. Az már az értelmezőt terhelő súly és nehézség, hogy: „A *mélyén* megragadni a nehézséget, ez a nehéz.“ 73.

¹² Amikor a Nyugat nihilizmusáról szóló – ad notam: „die Wüste wächst“ – nietzschei és heideggeri tanítás vajdai változatát itt rémmesének nevezem, akkor bármilyen különösnek hangozzék is, éppen Nietzsche szellemében (pontosabban: az ő szellemi egyikének szellemében) vélek eljárni. A Nietzsche-től származó „die Wüste wächst“ frázis, mint ismeretes, a heideggeri filozófiában az európai nihilizmus költői emblémájává lett, pontosabban: szerintem azzá laposodott. Szeretném röviden bemutatni, milyen dionüszoszi irónia laposodott el ily módon nála (de lehet, hogy már a kései Nietzsche-nél is!) baljós dörgedelemmé. Előljáróban: természetesen vitán felül áll, hogy Heidegger, amikor a „die Wüste wächst“ diktumára hangolva felépíti a Nyugat *Gestelljéről* szóló nagy és (a szó leíró értelmében) építő-épületes kultúrkritikai narratíva-konstrukcióját, akkor Nietzsche-schére megy vissza. Nem mindegy azonban, hogy *melyik* Nietzsche-schére. A korai és kései Nietzsche vehemens kultúrkritikájára megy vissza, *A tragédia születése* és *A hatalom akarása* felfogására. Csakhogy a „sivatag egyre nő“ frázis nem ezekből a – meggyőződésem: legkevesebb eredetiséget mutató, mert hol még csak posztromantikus, hol már csak reaktív, nemet-mondó – korszakaiból való Nietzsche-nél, hanem a *Zarathustraidőkből*. Az *Így szólott Zarathustrából*, amelyben Nietzsche éppenséggel a *distanciáját* fejezte ki az e frázissal jelképezett beállítódással szemben, ennél fogva félreértés azt minden további nélkül nietzschei vagy zarathustrai *állításként* érteni és citálni. A „die Wüste wächst“ nem az igenlő Zarathustra diktuma, hanem saját Árnyék-alakjának, az ő hiábavalóság-tudatával küszködő és a maga hazáját kereső, búskomor és rajongó Vándor-árnyékának – a vén varázsló hárfájával kísért (!) – dalát keretezi *A sivatag lányai között* c. szövegben. Annak a Vándor-árnyéknak a dalát fogja közre, akit „szabad szellem“-nek nevez ugyan Zarathustra, de jónak látja figyelmeztetni: „Jól vigyázz,

lad szól a mese. Mindenekelőtt Vajdáról szól. Mert nála sincs másként, mint a legnagyobb szenvedéllyel kételkedő gondolkodóknál, akiknél a filozófia nem más, mint „magunkat vizsgálni“ (Szókratész), mint „történetet, vagy ha úgy tetszik, mesét“ mondani magunkról a módszerről értekezve (Descartes), mint a „szkeptikus szellem“-nek meghagyni a maga idejét, hogy föltámadjon bennünk a kigondolt megoldásainkkal szemben (Kant), mint „önmagunkon munkát végezni“, felfogásunkon, kívánságainkon, mintegy „párbeszédet folytatva magunkkal“ (Wittgenstein), mint „munkákkal egyszersmind magunk ellen dolgozni“ (Kierkegaard), mint „önvalómat“ írni, egyfajta „akaratlan és észrevétlen mémoires“-t (Nietzsche).¹³

nehogy a végén még fogságba ejtsen valami szűk falú hit, valami kemény, szigorú agyrém! Mert csábít immár és kisért téged minden, ami szűkös és szilárd.“ (*Így szólt Zarathustra*, ford. Kurdi Imre, Budapest, Osiris / Gond, 2000, 327.) A Vándor-árnyék dala – akárcsak a vén varázslóé röviddel az előtt (*A nehéz szívűek dala*) – annak bravúrosan ironikus imitációja, mintha valaki jól megtanulta volna a zarathustrai igenlés leckéjét, pedig egy fenét tanulta meg. Zarathustra barlangjának látogatója, a „fölmagasló emberek“ a dal utáni lármát és nevetést követően (amelytől Zarathustrát „rosszkedv és gúnyos indulat“ töltötte el) csakhamar jámboran a szamar elé rognak, hogy Istenként imádják! A frázis: „A sivárság egyre nő: sivárságok bűjtatója, jaj neked!“ tehát ebben a kontextusban jelenik meg a Vándor-árnyék dalában (*Így szólt Zarathustra*, 363, 368. o.), mégpedig annak illusztrálására, hogy miként is hangoznék az európai moralitásnak – a „morális oroszlán“ vagy „morális bögmajom“ bőgéséhez-bömböléséhez hasonlított – ünneplés nagyáriája. Azaz: a „die Wüste wächst“ éppen hogy a „morális bődülés“, a nagy „erény-bömbölés“ frázisa. Semmi köze tehát a zarathustrai *igenléshez*, a dionüoszosi immoralizmushoz. Éppen ellenkezőleg: a *reaktív* morális kultúrkritika – Nietzsche által eredetileg paródiába és ironiába (nem mellékesen: önironiába) fordított – jelképe lehetne inkább.

¹³ A hivatkozások sorrendben – Platón, *Phaidrosz*, ford. Kövendi Dénes, Ikon, é. n. 73.; Descartes, *Értekezés a módszerről*, in *Válogatott filozófiai Művek*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, 169.; Kant, *Levél Marcus Herznek*, 1771. június 7., *Prekritikai írások*, ford. Tengelyi László, Budapest, Osiris / Gond-Cura Alapítvány, 2003, 670.; Wittgenstein, *Észrevételek*, 29., 112.; Kierkegaard, *Szerzői tevékenységéről*, ford. Hidas Zoltán, Budapest, Latin Betűk, 2000, 17.; Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, ford. Tatár György, Budapest, Ikon Kiadó, é.n., 13. A sort Vajda két megjegyzésével zárom. Az első szókratikus, a másik pedig a nietzschei *mémoires* témájába vág. „Igen, a filozófia számomra arra való, hogy felmutassa az embereknek a gondolkodás, az önmagunkkal és másokkal folytatott beszélgetés lehetőségét. Hogy felszólítsa őket: ne csak a tőlük idegen dolgokat vizsgálják, s főként önmagukat ne tőlük idegen dolgokként vizsgálják, hanem, Hannah Arendttel szólva, a gondolkodás útján életüknek, s ezáltal az őket körülvevő idegen dolgoknak is értelmet adjanak.“ *Illusztrációs beszélgetések*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001, 19–20. „Azt mindenképpen be kell látnunk, hogy az autonómiát mint egyedülálló értéket csak egyféléképpen lehet minden kompromisszumtól mentesen, következetesen képviselni: ha minden kommentárt mellőzve rámutatunk arra a személyre, akiben megtestesül. Ha elmesélem élettörténetét.“ *Tükörben*, 48.

Ennyit szenvedélyes proológusként, amely után kissé epikusabb lejtéssel folytatom.

Úgy alakult, hogy közvetlenül egymás után olvastam el Vajda két legutolsó könyvét, a 2001-es *Ilisszosz-parti beszélgetések*-et és a rá két évre, 2003-ban megjelent művét, a *Mesék Napnyugatról*-t. Nem emlékszem, hogy Vajda egymást követő írásai közt akadna még két ennyire más végkicsengésű könyv. Térben és időben messze kószáló dialógusok után egyetlen, hatalmas rémmesei ívet alkotó fabulák lánccolatát olvastam, melyekkel a levegős Ilisszosz-part helyett inkább egy zord, kolostori társalgóban, *fabulatoriumban* találtam magam.¹⁴ Vagy inkább egy ennél is szűkebb helyen, egy régi athéni cellában, mondjuk, ahol egy idősen is örökifjú filozófus egykor aiszópuszi meséket írva búcsúzott mindattól, amitől búcsúznia kellett. De ha búcsúról nincs (és ne is legyen) szó: a következtetésekben, amelyekre a *Mesék* fabula-füzére kifut, benne van akár egy második fordulat *lehetősége* is Vajda filozófiai pályáján. Egy lehetséges második fordulaté, mármint az első után, amikor is Vajda a marxi-lukácsi aktivista modernizmusból, amelynek metafizikai önhittsége egy idő után megfeküdt a gyomrára, egy jótékony Husserl-diéta után végül egy posztmodern Heideggerrel kúrálta ki magát.¹⁵

Akár újabb fordulatot hoz az új évezred Vajdánál, akár nem (ez majd elválik), életemben másodszor észleltem hirtelen és éles teoretikus változást egy hozzám igen közel álló gondolkodónál. Az első a fi-

¹⁴ Kicsák Lóránt a *Mesékről* szólva kifejezetten „keserű” hangvételről ír, vö. Kicsák Lóránt: Michou le fatalist, in Nagyerdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára, szerk. Orosz László, Debreceni egyetem, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005, 37.

¹⁵ Már az első fordulatnak is megvolt a maga belső feszültsége, dichotómiája, vagy ha tetszik, megvoltak a maga *drámai* kételyei. A *Változó evidenciák*, Budapest, Cserépfalvi – Századvég, 1992. 1989 októberi keltezésű előszavában írja Vajda: „...jöllehet... a történelemből arra a következtetésre jutottam, hogy a kollektivisták társadalom gondolata nem egyeztethető össze az európai történelem által kimunkált alapértékekkel, nem vagyok képes arra, hogy a testvériség eszméjét mint romantikus álmod *egyszerűen csak feladjam*”. (I. m. 5. o., kiemelés tőlem, H. O.) A szóhasználat elmond mindent: egyszerűen csak feladni az eszmét, hogy a történelem, még ha nem is megváltástörténet, de legalább nem hiábavalóság-történet, ez a legbenső követelés *elárulása* lenne számára. A hűség kérdése, úgy látom, innentől válik nála *problématörténetté*.

atal Lukács fordulata volt 1911-ben, '14-ben és főképpen '18-ban. Előadásomban egyebek mellett szeretném megmutatni azt is, hogy Lukács végigvitt fordulata és Vajda lehetséges fordulata között vannak bizonyos érintkezési pontok.

Röviden összefoglalom, hogy miben látok radikális változást Vajdánál a dialógus-könyv és a fabula-könyv között. Először is: az előbbi beszélgetéseinek a korai Platón aporetikus dialógusai a filozófiái előképei. Az utóbbi mintái viszont mintha a kései Nietzsche harcos búcsúiratai lennének, *A bálványok alkonya* (innen való a könyv fabula-mottója),¹⁶ s még inkább *Az antikrisztus*.¹⁷ Másodsor: az előbbi, ha roppant erős fenntartásokkal is, de elismeri a nyugati gondolkodás ön-

¹⁶ Hogyan lett végül az „igazi világ” – mese. Egy tévedés története.

¹⁷ Vajda ugyan Nietzsche „fanatikus és megszállott *Antikrisztusá*”-ról beszél (*Mesék*, 63. o.), de a kontextusból kiviláglik, hogy ez a nietzschei fanatizmus és megszállottság egyrészt nem a „szelídség” ellen van (Jézus ellen), másrészt pedig az, aki ellen viszont *jogosan* fanatikus és megszállott, a „zsidó-keresztény kultúra embere”, aki „nemcsak dekadens, hanem teli van nehezteléssel, gyűlölettel és bosszúvágygal”. (Uo.) A megszállottság kérdése egyébként is nehéz kérdés Vajdánál. *Az Antikrisztus* Nietzschéje, mondhatnánk, az egészséges megszállottságra példa nála, aki éppen a bosszúvágy, a ressentiment kultúrájának betegét gyűlöli megszállottan. Ezzel szemben Hitler gonosztevő „megszállottságát” Vajda betegnek nevezi, nem gonosznak; ő tehát a beteg megszállottságra lehetne példa. (134.) Ez a különös distinkció talán csak a *Mesék* egész szemléletéből, az ész platóni-descartes-i zsarnokságán és a felvilágosodáson mint szekularizált kereszténységen való túllépésből érthető meg, ha megérthető. Egy általánosabb, és egyben személyesebb nézőpont mindehhez, az *Ilisszosz*-könyvből: „bennünket, a modernitás számító nihilizmusába hajló kor szülőlteit, mely korban a számítás racionalizmusát többnyire csak a gyávaság vagy a gonoszság keresztelzi..., a racionalizáló mítoszmagyarzatokkal szemben igenis gyakorta faszcinál a megszállottság, az, ha valaki hisz, szilárdan, megingathatatlanul hisz valamiben, még ha látjuk is e hitben rejlő veszedelmeket (amikor látni akarjuk, olyankor nevezzük vakhitnek).” *Ilisszosz*, 100.

kritikai-korrekcións potenciálját.¹⁸ Az utóbbiban viszont a napnyugati civilizációnak sem mentsége, sem reménye nincs arra, hogy ne teljessüljön be rajta megérdemelt sorsa, a globalizmusban testet öltő nihilizmus.¹⁹ A harmadik vonás ebből fakad: a dialógus-könyvet differen-

¹⁸ Az *Ilisszozs-parti beszélgetések* platformját kontinuosnak tartom Vajda '90-es évekbeli felfogásával, ezért példákat odáig visszanyúlva fogok hozni. A *Nem az örökkévalóságnak* művében mondja Vajda Rortyt kommentálva: „magam is úgy gondolom, hogy vállalunk kell etnocentrizmusunkat, mert nincsenek olyan végső igazságok és értékek, amelyekre rekurálhatnánk. S az is igaz: a mi értékeinknek egyre inkább alapvető elemét képezi a tolerancia, nyugodtan állíthatjuk tehát, hogy mi egyre inkább *igyekszünk* a maximumot elfogadni mások értékeiből. De nem szabad, a mi saját külön bejáratú és semmivel meg nem alapozható értékrendünk szerint nem szabad megszépítenünk a dolgokat. (...) Ha nem paríroznak, mi mindig kiirtjuk és rezervátumba kényszerítjük indiánjainkat.“ *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris Kiadó, 1996, 318–319. A beszélgetés-könyvben ugyanez a nyitott vég (antifatalizmus) jelenik meg: a roppant kritikus hang a nyugati nihilizmussal szemben, de ami ugyanakkor az európai kultúra és civilizáció emberét akarja megszólítani. És nem véletlen, hogy *kérdéssel* akarja megszólítani, mert van még értelme a kérdésnek. „Bennünket, ezredforduló európai emberét egyrésztől persze a tudásra való magabiztos törekvés, a büszke öntudat jellemez, hogy lassan mindent tudunk és mindenre képesek vagyunk... (...) Másrésztől mégiscsak *bizonytalanokká* váltunk: vajon korlátlan, isteni tudásunk nem a mindent elsőpörni látszó nihilizmus cinkosa-e? Távrolról *sincs kizárva*, hogy beavatkozásunk a teremtsé dologába katasztrófához vezet majd.“ (*Ilisszozs*, 62–63., kiemelések tőlem.) Azért mondom 'antifatalizmust', mert ahol csak nincs „kizárva“ a végső katasztrófa és ebben még csak „bizonytalanokká váltunk“, ott nem lehet beszélni a globalizmusnak mint a Napnyugat fatális végének bizonyosságáról.

¹⁹ „A mai világ minden még létező egyéb kultúrája [mármint az iszlámon kívül, H. O.] intencióit tekintve behódol a globalizáló Európának“, mondja Vajda, amihez Husserl-t idézve hozzátesszi: „Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is.“ *Mesék*, 281. A keresztény Európa kultúrájának globalizációjáról szóló vajdai rémmesében – mely kultúra „ma maga alá gyúrni látszik az egész világot“ (274.) – úgyszólván diabolizálódik a Napnyugat: „A természet feletti uralom öszvetségi gondolatának megvalósítását a keresztény kultúra Európája vállalta magára. Igyekszik a létezők egészét, magától értetődően minden más kultúrát is maga alá gyúrni, s minden valós vagy képzelt veszély ellenére, hogy ugyanis e tevékenységével már talán a közeljövőben lakhatatlanná teszi a Földet, mely létezésének terül adatott, ebben az igyekezetében nagyon is sikeresnek bizonyul.“ (281.) De a keresztény Napnyugat nemcsak diabolizálódik, hanem aeternizálódik is: „S ha a zsidó keresztény Egyistent megöltük is..., *mindaddig, amíg van valami, s nem már a semmi van*, a zsidó eredetű *keresztény isten él*, méghozzá a maga originális formájában: annak a kultúrájának a formájában él, amelynek embere nem akar a 'lét pásztora' lenni, még ha sokan erre buzdítják is, hanem – az istengyilkosságot követően egyre erőteljesebben – ragaszkodik hozzá, hogy a 'létezők urává' legyen.“ (Kiemelés tőlem, H. O., 275.)

ciált racionalitás-fogalom jellemzi, a dialogikus belátás megújuló harcáé az instrumentális ész túlerejével szemben.²⁰ A fabula-könyvben viszont úgyszólván szerkezeti elvnek mutatkozik „az ész zsarnokságának” példázata.²¹ Hiszen: amíg az előbbi örök dialógus-hősöket lát a nyugati tradíció alapeszméinek megeremtőiben, addig az utóbbi már csak mesék, értsd: halott alternatívák hőseiként eleveníti meg a nyugati gondolkodás elbukott lázadóit. Negyedszer: a dialógus-könyv kétellyel tekint a zsidó tradícióra, azon belül is az ábrahामी áldozat mítoszára, a „szeretet feláldozása“-ra.²² (A szintén 2001-es *Tükörben* egyenesen a „két üres kőtábla” képével zárul.) A *Mesék Napnyugat-*

²⁰ Csak egy példát idézek erre: „Meg vagyok győződve róla, hogy a tudomány legújabb eredményeit mérlegelő filozófiai diszkusszió csak akkor értelmes, ha a filozófusok nem képviselnek semmiféle szilárd álláspontot, ha a tudományos haladás hívei és ellenfelei nemcsak hevesen egymásnak rontanak – mi újat tanulhatnának ebből? –, hanem valóságos kérdéseket tesznek fel önmaguknak és másoknak. Kérdéseket azon a feszültségmezőn belül, amelyet a két szélsőség szembenállása teremtett. (...) Az ezen a szélsőséges álláspontok megszabta feszültségmezőn belül *rákérdezhetünk legalább az áthidalhatatlan véleménykülönbség okára.* (...) Ha véleményét [mármost a filozófusét, H. O.] meg nem is hallgatják, kérdéseit attól még meghallgathatják. *A kérdések ugyanis elbizonytalanítják az embert, míg a kategorikusan megfogalmazott állítások csak semmire tekintettel nem lévő harcra ingerelnek.*” *Ilisszosz*, 64–65. (Kiemelések az eredetiben.)

²¹ A fordulattal Vajda Nietzsche-t idézi, vö. *Mesék*, 19., másutt egyetértően foglalja össze Nietzsche ama véleményét, hogy „a filozófia már megszületésének pillanatában is az ész zsarnokságát képviseli”. (233.) Az ész első európai zsarnok-filozófusának kérdésében viszont a *Mesék* álláspontja nem egyértelmű. Vajda könyve kezdetben elfogadja Nietzsche véleményét, „Hogy Szókratész volt az úgynevezett etikai racionalizmus atyja, az közhelyszámba megy.” (20.) A könyv azonban más következtetésre jut végül: a fordulat csak Szókratész után következett be; ebben, teszi hozzá Vajda, „Nietzsche egészen biztos, hogy tévedett”. (272.) – Egyet kell értenem Sutyák Tiborral, aki a *Mesék* kapcsán írott tanulmánya szerint (lásd *Vulgo*, hetedik évf. 1–2. sz.) szintén csak kevésbé tud azonosulni Vajda e műben képviselt ráció- és tudomány-felfogásával.

²² Vajda, miként fogalmaz, abban még tudja Derrida Ábrahám-értelmezését követni, hogy az áldozatban a felelősség „a kötelességgel, az etika általánosságával szemben” fejeződik ki, abban viszont már nem, hogy „a felelősség ne tartozna számadással az embernek, az emberinek.” *Ilisszosz*, 103. Az egyszülött fiát feláldozni hajlandó Ábrahám története „nemcsak az etika feláldozásáé. A szeretet feláldozásáé is. (...) De ha Isten megöltük, akkor a másik iránti felelősséghez, a másik irántihoz, aki ember, legyen mégoly idegen is, nem a kötelességen, hanem csakis a szereteten keresztül vezet az út. Mert ha nem, akkor megint a kötelesség rideg általánosságával szembesültünk”. (104.)

ról ellenben mintha a zsidó hagyomány szakrális és egyben filozófiai apoteózisát adná azzal, hogy az ontológiai differencia eleven tanúját látja a zsidó tradícióban, amelyet mind a létet felejtő kereszténység, mind a létezőt felejtő iszlám megtagad.²³ Végül ötödször (utalva a *Phaidrosz* szókratészi kérdésére): a dialógus-könyv a „szelídség“, az „isteni rész“ mindig is igen szerény létehetőségeinek illúziótlan, de állhatatos keresésére voksol.²⁴ Ezzel szemben a fabula-könyv, úgy tűnik, már inkább a dionüszoszi immoralizmus „tüphónikusságának“ elfogadására hajlik, mondván a morál-genealógus Nietzschevel: „A *be-tegesek* jelentik a nagy veszélyt az emberre: *nem* a gonoszak, nem a fenevadak.“²⁵

²³ Idézem a *Tizenötödik és végső mese* preambulumát: „ha Daniel Siboney *A három monoteista vallás. Zsidók, keresztények és muzulmánok eredetük és sorsuk tükrében* című könyvét olvassuk, mély meggyőződésünkkel válik, hogy a heideggeri ontológiai differencia a tradicionális zsidók világában szinte kézzelfoghatóan jelen van, a beletekintés az individuális létezés szakadékába hozzájuk tartozik, a kereszténység és az iszlám viszont – mindegyik a maga módján, s más–más következményekkel – igyekszik megfelelni róla.“ *Mesék*, 265.

²⁴ A *Phaidrosz* Szókratészének dilemmájáról írja Vajda: „Azt hiszem, arról van szó, hogy jóllehet önmagának megismerése közvetlenül nem eredményezheti Örethüia történetének 'igazabb' tudását, az önmagával való szembenézés, annak vizsgálata, hogy ő vajon mint ez az egyedüli ember valami szörnyeteg-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészül, végül is inkább ezt a szelíd és egyszerű, minden elvakultságtól mentes lényt segíti kibontakozni, aki nem fogja tüzet okádván sem a mítosz szentségének nevében a racionalitás könyveit mint valami síváran emberelleneset, sem a józan paraszti értelem nevében a mítoszt mint a bornírtság könyveit máglyára vetni. Ebben a történelmi pillanatban Platon Szókratésza, aki a diskurzusok relativitásának belátását eredményező önismeret parancsát követi, közelebb áll szívemhez, mint Hérakleitosz...“ *Ilisszosz*, 37–38.

²⁵ Idézve: *Mesék*, 119. Lásd ehhez a de Sade-ról és a Nietzsche-ről szóló „meséket“. Jellemző ugyanakkor az is, hogy Vajda szenvedélyes kételyei hol szabnak határt a dionüszoszi lehetséges apoteózisának. Amikor Vajda idézi Sloterdijkot („a teoretizáló Szókratészt mint dionüszoszit rehabilitálni lehetne, ő lehetne a 'muzsikáló' vagy az 'örjögő' Szókratész“), akkor ezt fűzi hozzá: „Ha nem lenne mindig olyan józan, ha néha muzsikálna, ha néha örjögene, talán becsületesen végigbilleghetne az individuáció szakadékának szélén, anélkül hogy beletekintene, de anélkül is, hogy bárkit becsapna: tudván, s nem is tagadván, hogy a szakadék szélén muzsikál és örjög!?”

Csak hogy, ha nem akarjuk többé a megváltás, különösen az evilági megváltás ígéréteinek hazugságát, ha ettől hányinger környékez bennünket, akkor végül is nincsen emberre szabott megoldás.“ *Mesék*, 165.

Ha ezek a szembeállítások megállják a helyüket, az annyit jelent, hogy a dialógus-könyvnek és a fabula-könyvnek – bármennyi átfedés is legyen egyébként a koncepcióik között – igen eltérő a platformja. Megkockáztatom, sokban diametrálisan ellentétes válaszokat adnak.²⁶ A két platform ellentétét úgy jellemezhetem röviden, hogy az egyik még innen van a Napnyugaton, a másik mintha túl lenne rajta. Az egyik szókratizmusának, bármennyire illúziótlan is, még akad beszélgetnivalója ezzel a hagyománnyal, a másik viszont már nem dialogizál vele. (A mese nem beszélgetés.) A fabula-könyv a nihilizmussal szembeni filozófiai kísérletek hiábavalóságának praeteritum imperfectumával, befejezett múltidejével a maga részéről felmondja a dialógust a napnyugati zsarnok-rációval. Létezésünk kontingenciájának igenlésére pedig (miként a Perzsia és India felé forduló Nietzsche is)²⁷

²⁶ A legszembetűnőbb fordulat (Vajda reflektál is rá) a heideggeri Sein/Es *mint Isten* azonosításban mutatkozik: „Sibony megingatott abban a meggyőződésében, hogy a lét, a *Sein...*, az *Es gibt Es-e...* nem értelmezhető Istenként, egészen pontosan a mono-teista vallások Isteneként anélkül, hogy a heideggeri gondolkodást meg ne fosztanánk filozófiai rangjától, s ne tekintenénk valamifajta szégyenlős vallásnak. (...) Ha Isten nem a legfelsőbb *lény*, nem valami, egyáltalában nem is létező, azaz a létezők nyelvén szólva semmi (maga a Semmi?), akkor azonos azzal, amit Heidegger Létnek nevez, *Esnek...*“ *Mesék*, 269–269. Lásd ehhez Vajda álláspontját *A posztmodern Heidegger*-ben: „a lét nem Isten, s nem is Isten lényegtere“. (I.m. 16. o.) Kérdés persze, hogy ez vajon nem jelenti-e a kételkedő Vajda számára bizonyos értelemben a diszkrét búcsút Heidegertől, pontosabban búcsút a heideggeri *létigazság*-konceptiótól, amelyet – Hannah Arendt ellenvetésében osztozva – egyre kevésbé tud elfogadni: „Arendt mintha... magyarázatot adna arra, miért tűnik úgy, mintha a heideggeri gondolkodásban is benne lenne valami a vallásokéra emlékeztető vonás, azaz, hogy miért gyanakszunk: Heidegger gondolkodása sem 'gondolkodás', hanem igyekezet az Igazságot megismerni“. *Mesék*, 271.

²⁷ Természetesen Zarathustrára és Manura gondolok.

már csak Napkeleten lát esélyt, a zsidó tradíciónál és egyes távol-keleti magas-kultúráknál.²⁸

Fordulat volna ez, vagy csak egy élesebb változás? Majd elvállik. Egy tény: valami ismét változónak mutatkozik a vajdai filozófiában. De nem is a minősítés a döntő kérdés itt.²⁹ Ismereteim egyes filozófiák kisebb-nagyobb fordulatairól arról győztek meg, hogy egy gondolkodás irányváltása mindig hosszabb ideje fennálló dilemma következménye. Ezért tartom másodlagos kérdésnek, hogy miből fordul át mi-be egy filozófia vagy, hogy mi ennek a kiváltó oka. Sokkal fontosabb, hogy *min fordul meg* egy filozófiai gondolkodás, miközben változást mutat: hogy platformját miféle tartósan fennálló kételyek és dilemmák teszik egyáltalán fordulatképesé.

Ezért a fő kérdés, amely elvezethet annak megválaszolásához, hogy miképp alaptalan és mi végre Vajda filozófiája, így tehető fel: *Mi történik meg dilemmaként Vajda gondolkodásában, ami a platformjai közti hirtelen változásban – esetleg fordulatban – ütközik ki?*

²⁸ A keleti kultúrákra nézve lásd *Mesék*, 229. és 281 sk. o., a zsidó tradícióhoz pedig lásd: „Csak a zsidók ragaszkodnak macacsul a maguk tökéletes tökéletlenségéhez. Számukra az ontológiai differencia kiküszöbölhetetlen.“ I. m. 277. Habár ez az utóbbi gondolat számomra elfogadhatatlan – mert minden ember, ha tetszik, „tökéletesen tökéletlen“ (kontingens), ugyanakkor az intencionális viszony ehhez (a „ragaszkodás“) mindenkinél individuális *lehet* csak, és nem szavattal fennállásáért semmilyen közösséghez való tartozás –, nem szeretném félreérteni vele Vajda szándékát. Ez ugyanis, ha jól látom, paradox módon a *kritikai* viszony tudatosítását célozza a valláson (a zsidó tradíción) keresztül. Mégpedig nagyjából hasonló kritikai érvénnyel, ahogyan Wittgenstein ír a keresztény tradícióról: „A kereszténységben a Jóisten mintegy azt mondja az embereknek: Ne játsszatok tragédiát, vagyis mennyországot meg poklot a földön. A mennyország meg a pokol az *én* dolgom.“ *Észrevételek*, 25. Vajdánál Isten azt mondhatná: Ne játsszatok a földön globális megváltódsit és kirekesztődsit. A megváltás és a kirekesztés az *én* dolgom.

²⁹ Félreértés ne essék, nem azt mondom, hogy *nincs* döntő kérdés egy filozófia éles változásánál, mondván ésszerű (túlságosan is ésszerű) módon: minden fordulat okvetlenül visszavezethető egy új tapasztalatra vagy egy új történeti fejleményre. Habár az utóbbi évekre visszagondolva egy efféle „ésszerűen“ okadatoló magyarázat éppenséggel nagyon is kézenfekvő lenne Vajdánál (elég az ikertornyok lerombolására, az iraki háború kezdetére és az intifádára gondolnunk, egyes ithoni fejleményekről nem is beszélve).

A dilemma Vajdánál megítélésem szerint a heideggeri Esemény (Ereignis) kérdésességéhez kötődik. Pontosabban: ahhoz, hogy miképpen tudja a maga számára *nyitottnak tartani* a nihilizmussal való szakítás, történelmi megújulás, azaz egy epokhális metanoia lehetőségét. Biztos vagyok benne, hogy Heidegger gondolkodása azért lett egykor jótékony *pharmakon* Vajdának, mert megmutatta: egy filozófus ki tudja gyógyítani magát abból, hogy nihilizmus-kritikája valamely ideológiába és politikai mozgalomba vetett (egy-igaz) hit platformján akarjon történelmileg hatékony lenni. Megmutatta, hogy van kilábalás abból, amit Vajda úgy nevez, Heidegger „tragikus-heroikus aktivista filozófiája”.³⁰ Mégpedig a nélkül van kilábalás, hogy a történelemért viselt *általános* felelősség terhét elhárítaná magától. Azt hiszem, Vajda csak egy erősebb megszorítással tudott kilábalni a maga aktivizmusából. Azzal, hogy ez a felelősség messze-menőkig személyes, *saját* felelősség legyen.

A heideggeri Kehre jelentőségét Vajda abban összegezte a maga számára, hogy az epokhális fordulat *lehetséges*, ám csak olyan Eseményként lehet az, amely „az ember által, de nem az embertől esik meg”.³¹ Azaz: szólhat egy új cezúrának, egy másik kezdetnek a törté-

³⁰ „Nagyságához tartozik különben – írja Vajda a kései Heideggerről –, hogy anélkül, hogy valaha is nyilvános önkritikát gyakorolt volna, belátta: az a fajta kultúrkritika, amely a gondolkodónak, a költőnek, az építésznek, a politikusnak azt a képességet tulajdonítja, hogy megnyisson egy új világot, megmarad metafizikának, amely Isten helyére az embert, meghatározott embereket állít.” *Tükörben*, 129. Heidegger nagyságához, engedessék meg itt ellentmondanom Vajdának, az önkritika elmaradása már nem tartozik hozzá – mondom ezt éppen Vajda szellemében. Mert akinél a történelemért viselt általános felelősséget nem kíséri személyes felelősség, az akarata és tanítása ellenére is *személyében* ad abszolúciót a Ge-stell világának minden léhaságáért.

³¹ *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó / Lukács Archívum / Századvég Kiadó, 1993, 103.

nelemre vonatkozó remény (mármint: hogy nem hiábavaló), és nem kell, hogy az egyben a megváltásnak is szóljon.³² Lehet a magunk felelősségére vállalt saját döntésünk feltenni azt, hogy a történelem nem hiábavaló, és nem kell, hogy ezt a feltevést egyben belátásból fakadó döntésnek higgyük.³³ Noha Vajdánál mindez egy majdani történelmi fordulat ontológiai differálását, elválasztását jelentette a létezők hatókörétől, maga az elválasztottság, ha jól látom, éppen az Esemény megtartásáért volt elfogadható neki. Azért történt meg, hogy a majdani fordulatot a Lét eseményeként (értsd: kivonva az ember-létezők csak nihilizmust beteljesítő hatóköréből) *egyáltalán* lehetségesnek tudja elgondolni. Vajda az Esemény ontológiai differenciája révén úgy tartotta meg lehetségesnek a történelmi fordulatot, mint halasztás-

³² Az Esemény Vajdánál nem egy jobb vagy szebb *világot* ígér, hanem csak egy másik *kezdet lehetőségét*, egy másik világ (történelem) kezdetét. Ez, ha tetszik, a második megszorítás, amellyel Vajda elfogadta a heideggeri ajánlatot. „Heidegger legmélyebb belátásai... nem változtatnak azon, hogy bizonyos pillanatokban magam is úgy érzem: itt-ott Heideggernél is a régi ontoteológia köszönt rám. Különösen azokban a pillanatokban, amikor a másik kezdet, az új történet valahogyan mégiscsak valami 'jobbként' és 'szebbként' sejlik fel. Lehetséges a másik történet, nem tőlünk függ azonban, hogy elkezdődik-e. De hogy annak jobbnak vagy szebbnek kell lennie?” *Nem az örökkévaló-ságnak*, 335.

³³ „Az ilyenfajta ideológia [ti. a magukat Hegellel igazoló 'hivatásos forradalmárok' ideológiája, H. O.] lehetőségét, amely az erkölcs jogát a legjobb esetben is csupán valami irracionális függelékként tudja elfogadni, csak az olyan filozófia zárhatja ki, amely a hegeli *belátás* helyére a *hitet* vagy az *akaratot* állítja.” *Mit lehet remélni?* 76. Ez az 'akarat' megint a történelemért viselt *saját* felelősség kérdéséhez vezet, amely a nietzschei igenlést oly fontossá tette Vajdának. És talán ez tette azzá Lukács bolsevizmus-cikkét is, erről írja: „Lukács bolsevizmus-cikkében még felcsillantak egy másfajta látásmód lehetőségének körvonalai. Ha magához a célhoz a *megvalósítására törő akarat* is hozzátartozik, ha a cél nem Isten által adott, hanem valami, amiért, akárcsak az alkalmazott eszközökért én magam viselem a felelősséget, akkor a cél nem valami rám kényszerített eszköz, akkor mint felnőtt ember, magam mérlelhetem *saját* megcélzott tettem súlyát. A kérdés nem az, hogy vajon Isten parancsát rossz eszközökkel is végre kell-e hajtanom, hanem hogy *akarom-e a tettet, a magam tettét*.” (Kiemelés az eredetiben.) *Mit lehet remélni?* 72–73. Ez a történelemért (a képtelen múlt- és a csaknem lehetetlen jövőigenlésért) restrikció nélkül elgondolt, azaz nem az észigazságok vélt egyetemességéből dedukált felelősség: „Nincs semmifajta olyan észigazság, melyből a filozófia a felelősséget dedukálhatná. Az felelős valamiért, akit felelősségre lehet vonni. A felelősség történelmi tény, amely el nem rejtetté válhat.” *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó / Lukács Archívum / Századvég Kiadó, 1993, 17.“

ban-levőt.³⁴ Az Eseménynél „a döntés... a létben megy végbe”,³⁵ nem a létezők világában; ezért lehet új kezdet. Így lehet remélhető, új kezdet, és ez a filozófiának is képes rendeltetést adni. A filozófia szerepe így az lehet, hogy amennyire tud, nyitottan várakozó³⁶ legyen (mint Heidegger nyomán Vajda fogalmaz) a „szent”-nek, „a hiányzó isten lényegterének”³⁷ megnyílására. Azaz, hogy a kitarító várakozásban a *kérdező* filozófia kiütköztesse az egy-igaz igazságok kontingenciáját; hogy viszályukban megmutassa a belátás vagy éppen a tudomásul nem vett beláthatatlanság hiányát, és ezzel tompítsa a nihilista furort és a ráció gyilkos önhittségét.

³⁴ A *Tükörben* írja Vajda: „De vajon lehetetlen-e olyanfajta gondolkodással kísérletezni, amely az individuum sorsát vizsgálja korunkban, és körültpogatja számára a jó, az értelmes élet lehetőségeit – nem ígérve az emberi történelem semmiféle pozitív perspektíváját, nem ígérve történelmet egyáltalán, lehetségesnek tartva akár a nihilizmust mint a modernitás valószínűleg bekövetkező veszélyét?” Ehhez lábjegyzetben pedig hozzáteszi: „Biztosan nem kötelező ezzel egyidejűleg megnyitni magunkat az Ereignis számára. Vagy talán nekünk, filozófusoknak mégis ezt kellene tennünk? Nem az-e az egyedüli módja megőrizni vagy éppenséggel helyreállítani az egyén méltóságát, ha mégsem zárjuk ki egy nem nihilista világ ugyancsak valószínűtlennek tűnő lehetőségét? Ha a filozófus nem kívánja a pap vagy a jó szerepét vállalni, akkor ezt a lehetőséget sem szabad talán kizárnia, anélkül természetesen, hogy hamis reménnyel kecsegtetné az emberiséget.” (Im. 54., 63.)

³⁵ A *posztmodern Heidegger*, 96.

³⁶ Heideggernél, írja, a „harmincas évek aktivista filozófiáját, az erőszakot és a merészség *reménynélküli* heroizmusát... egy olyan filozófia váltja fel, melyben az ember a *felkészült várakozásra* van ítélve”. A *posztmodern Heidegger*, 95. o. (Kiemelések tőlem, H. O.)

³⁷ A *posztmodern Heidegger*, 96.

Ez volt, amennyire látom, Vajda posztmodern platformjának éthosza.³⁸ Ennek van vége a mai Vajdánál.³⁹ Egyébként nem csak a

³⁸ Idézem e platform legjobb összefoglalását Vajdától: „egyrészt elfogadom Heidegger kultúrkritikáját, azt a nézetét, hogy az 'első kezdettel' beindult nyugati gondolkodásunk pályájának végére ért, még ha bevégeződése, megeshet, hosszabb időt is fog igénybe venni, mint az egész eddigi nyugati történelem; így hát meg kell nyitnunk magunkat az eseményre (Ereignis), egy másik kezdetre, amely nem lehet emberi törekvés eredménye (Heidegger megtanulta rövid náci elkötelezettségének leckéjét!), hanem a Lét felől jő el; másrészt mégis úgy gondolom, hogy éppen mert ez a bevégeződés, ha a véges emberi létezés perspektívájából tekintjük, gyakorlatilag végtelennek tekinthető, nem ülhettünk öلبe tett kezekkel az új kezdetre, mint Messiásra várván: kompetenciánk keretein belül igenis formálhatjuk világunkat, javíthatunk rajta, elviselhetőbbé tehetjük.“ *Tükörben*, 53.

³⁹ Nincs platform *evidenciák* nélkül. Vajda ezt írja 1989-ben: „Ha már abban a bizonyosságban nőtem volna fel, hogy az európai kultúrkör kimunkálta értékek elfogadása esetén az egyén szabad kezdeményezésén alapuló gazdasági és politikai berendezkedés „a lehető világok legjobbika” – ami ma számomra evidencia –, s netán még azt is eleve evidenciának tartotam volna, hogy az emberi egzisztencia alapvető kérdéseire csak a vallás tud *megnyugtató* választ adni, a filozófiának nincs és nem is lehet rájuk megnyugtató megoldása, akkor szegényebb lennék valamivel, nevezetesen a filozófia tapasztalatával.“ (*Változó evidenciák*, 6. o.) „Hogy azonban a halott Isten világában nem engedhetem meg magamnak azt a luxust, hogy az egzisztenciális dimenziókat félretoljam, az *számomra* ma ugyancsak evidenciává vált.“ (7. o.) Mindez három evidenciát rögzít. Vajda filozófiája számára ekkor, 1989-ben (1) a szociális kérdésekre a polgári demokrácia megnyugtató „világi” (nem vallási, értsd: megváltás-hitű) választ jelent, (2) az egzisztenciális kérdésekre viszont a „világi” filozófiának nem lehet megnyugtató válasza, ilyen választ csak a vallás adhatja, ám ugyanakkor (3) a saját filozófiájában nem engedheti meg magának ez utóbbi kérdések félretolását. Nem vitás, hogy ezekkel az evidenciákkal még összeférhetett a posztmodern platform. Ha ennek a plurális platformnak a lehetséges megváltozásáról beszélek az utóbbi évek Vajdájánál, akkor viszont nyilvánvalóan az evidenciáknak is változniuk kellett. Kérdés tehát, hogy a fenti három evidenciából mi változott meg nála. A harmadik biztosan nem: az egzisztenciális kérdések, amelyek a Semmivel szembesítik az embert, továbbra sem félretelhetőek számára. Az elsőt azonban biztosan nem nevezné ma már a saját evidenciájának. Az ész zsarnokságának nihilizmusát beteljesítő, Napnyugat diktálta globalizációt aligha tartaná (még kissé voltaire-i ironiával sem) „a lehető világok legjobbjának“. A második evidencia mai meglétének megítélése nehéz kérdés. Rávágnám ugyan, hogy ez az evidencia sem változott nála, de a zsidó tradícióban az ontológiai differencia tanúját és a heideggeri Sein/Es-ben kvázi isteni pozíciót („a Semmiét?”) feltételező mai felfogása elbizonytalanít. Ha Vajda a számára ma is legfontosabb filozófusánál, Heideggernél a létfogalomban – még ha sajátos módon is, de mégiscsak – *egybevonva látja* a filozófiát és a vallást, akkor ebből két út következhet. Vagy marad mindennek ellenére a filozófia inkompetenciájának belátása az egzisztenciális kérdések megoldásában (ennek ára azonban csak a távolság lehet Heideggertől), vagy a filozófia válasza rájuk – a heideggeri értelemben véve – vallási lesz (ennek ára viszont csak a távolság lehet saját szenvedélyes kételyeitől, mondhatni: egész eddigi filozófálási habitusától).

mainál, hiszen e platform teherbírása soha nem volt túl nagy ahhoz, hogy elbírija Vajda szenvedélyes kétélyeit. Különben nem kísértette volna Vajdát már a 90-es évek közepén is a gondolat, hogy intellektuális válsága miatt fel kell hagynia a filozófiával.⁴⁰ Mégis, most pontosan minek van vége nála? Annak a *bizalomnak* talán, amely az ő gondolkodását épp a legkevésbé hozzáférhető, legbenső követelésében határozza meg: hogy van-e esélye a (napnyugati) történelemnek az epokhális fordulatra, bármily későn is történjék meg a bevégződése. Egyszerűbben: véget tud-e érni egyáltalán a nyugati nihilizmus történelme, hogy új kezdete lehessen. Azt a bizalmat látom erősen megcsappanni, mondhatni: a kritikus szint alá zuhanni nála, hogy civilizációnk, legyen bár mégoly nihilista is, képes lesz valamikor helyet adni a „hiányzó isten lényegterének“. Hogy képes lesz, valamikor annak lenni-hagyására, engedésére legalább, még ha képtelen is létezésünk kontingenciáját igenelve – alázattal lenni iránta.

A posztmodern, ez a kétségkívül napnyugati vívmány csak ettől a bizalomtól megtámogatva volt alapul vehető Vajda filozófiája számára – eddig. A globalizáció ugyanis (mármint ami a *Mesék Napnyugatról* szerint a globalizáció lényege: a keresztény Napnyugat militáns világ-kolonializációja, planetáris imperializmusa) épp ennek a posztmodern iránti bizalomnak vetett véget Vajdában. Az így értett globalizációt ugyanis nem egyszerűen szent-*idegennek* tartja a mai Vajda, hanem kifejezetten szent-*ellenesnek*. Nem véletlen hát, hogy a *Mesék*

⁴⁰ *Tükörben*, 114. o. Különben, nagyjából ez volt a pillanat '96 végén, ha jól látom, amikor Vajda számára a kettőnk kedélye, vagy inkább habitusa közti különbség kiütöközött. (A kedély a filozófiában fontos dolog, ezt jól tudni Vajdától, lásd a *Nem az örökkévalóságnak* lábjegyzetét, i. m. 180–181. De tudható ez Wittgensteintől is: „Ha azt mondják olykor, hogy a filozófia vérmérséklet kérdése, van ebben némi igazság. Bizonyos hasonlatok iránti előszeretet – ezt nevezhetjük a vérmérséklet kérdésének, és sokkal több ellentét alapszik ezen, mint hinnénk.“ *Észrevételek*, 34. Előszeretettel használt hasonlat nálam az 'Abgrund' alaptalansága éppúgy, mint Vajdánál a 'Verfallen' nihilizmusa.) Hogy mi volt az, amitől – legalább is naplójának nyilvánosságra hozott részletének tanúsága szerint – idegenkedett bennem? Valami személytelenséget és tétnélküliséget látott a dolgaimban. „Ki beszél itt?“ Életem legfontosabb szellemi figyelmeztetése volt ez. Hogy igaza volt-e? Egy ilyen kérdést – hogy Popper Leóval szóljak – az ember nem dönt el hamar, és főleg nem siethet eldönteni a maga javára.

platformja a kései Nietzsche idézi, kis híján a hadüzenet és az átokmondás Nietzsche-jét is. Vajda nem megy el ideig, pontosabban, nem ideig megy el. Hanem a szakításig, leszámolva – ahogy Nietzsche teszi – az „igazi világ“ után a „látszatvilággal“ is. Szakítva a Nyugat metafizikai megváltásainak után a metafizika-ellenes bölcseleti kísérletek látszat-világával is, a látszattal, hogy egyáltalán lehetnek volna alternatívái a napnyugati nihilizmusnak – és hogy lehetnének-e ilyenek a jövőben. Az antinihilista mesék hiábavalóságában Pascaltól Derridáig és tovább (abban, hogy csak meséknek tudtak és tudnak bizonyulni) kiütközik a mégoly vonzó látszatok teljes erőtlensége. A *Mesék Napnyugatról* ezért Vajda *átlépését*, transzgresszusát proklamálják a militáns globalizáció kultúráján Napkelet felé. Vajda fabulakönyve a globalizáció atlanti agressziójára orientáls transzgresszióval látszik válaszolni. Ezzel az új, mondhatni „totálisan kritikai“⁴¹ válasszal Vajda saját dilemmája kétségkívül más megoldást nyer.

⁴¹ A frázissal arra utalok, hogy Vajdánál a modernitás-kritika – saját akarata ellenére való! – totálissá válása *lehetőségként* már jelen volt a posztmodern platform regnálása idején is: „Aronsonnal szólva Kundera bizonyára belső és differenciált kritikáját adja a modernnek. Valahogy így: 'Nem szeretem ezt a világot, de a totális kritika sehová sem vezet; leírom tehát ezt a nem-szeretem-világot, s megnézem benne az emberi lét lehetőségeit.' Persze ha aztán úgy látom, hogy az egyénnek többé semmifajta lehetősége nincsen..., akkor kritikám – indirekt úton – ismét csak totálissá lesz.“ A *Mesék*ben a globalizáció tapasztalatával Vajdán úgyszólván saját profécija teljedt be. A modernnel szembeni kritika (malgré lui-mème) totalizálódása, amely egyébként sokat megértet a kultúrkritika egyre inkább *felerősödő* kritikájából is Vajdánál, mélyen összefügg a globalizálódott nihilizmus diabolizálódásával és főleg aeternizálódásával. Idéztem már tőle: „S ha a zsidó keresztény Egyistent megöltük is..., *mindaddig, amíg van valami, s nem már a semmi van*, a zsidó eredetű *keresztény isten él*, méghozzá a maga originális formájában: annak a kultúrának a formájában él, amelynek embere nem akar a 'lét pásztora' lenni..., hanem... ragaszkodik hozzá, hogy a 'létezők urává' legyen.“ *Mesék*, 275. (Kiemelések tőlem, H. O.) Az új kezdethez tehát a *semmiig* kell előrefutni vagy visszahátrálni; az okatlan reményből (lásd az alább kifejtendőket) itt lesz abszurd remény.

Csakhogya akkor is ugyanaz a dilemma nyerne így más megoldást nála. Hiszen látnivaló, hogy ami ezzel a transzgresszióval megtörténik, pontosan *ugyanazért* történik meg, mint amiért Vajda posztmodern fordulata megtörtént a nyolcvanas években: az Esemény létlehetőségének a megtartása érdekében. A Nyugat virtuális elhagyása másik válasz, másik megoldás az Esemény létlehetőségének – Vajda által mindenki másnál mélyebben végiggondolt és megszenvedett – krízisére.

A posztmodern keretén belül Vajda úgy mentette meg az Esemény lehetőségét, hogy az ontológiai differenciával azt halasztóan kivonta a nihilizmust beteljesítő létezők köréből, és egyúttal megpróbált a Nyugat egykori, még nem nihilista forrásaiból meríteni. Ezért tért vissza az Ilisszosz partjára. A transzgresszió Vajdája viszont az Esemény létlehetőségét, úgy látom, azzal igyekszik megmenteni, hogy a zsidó tradíció antinihilizmusára támaszkodva az egész létfeledő nyugati kultúra elé próbál visszajutni. Mutatva egy hagyományt, amelyben ez az antinihilizmus, a még el nem feledett Lét rettentő tapasztalata – valóság volt. Mutatva ezt nem a múltért és talán nem is magáért a zsidó tradícióért, hanem főleg azért, hogy hallja, akinek van füle rá: *ami egyszer valóságos volt, az mindig lehetséges. Még ha lehetetlen is.*

Ezzel előadásom kérdésének második felére, mármint hogy „mi végre“ volna alaptalan Vajda filozófiája, tőlem telhetően megadtam a választ: az Esemény megtartása, a második kezdet teoretikus megmentése érdekében. Hátra van a kérdés első fele: hogy ez a filozófia „hogyan“ alaptalan.

Az *Ereignis* – abszolútum: nem a történelmi megváltás, hanem az *abszolút történelmi cezúra* gondolata, egy történelmi fordulaté, amely megtöri a nihilizmus történés-láncolatát. Per definitionem: az Esemény feltétlensége éppen azt *jelenti*, hogy nem-feltételezett a nihilizmustól, így lehet egyáltalán új kezdet. Nos, Pascal és még inkább Kant óta nem lehet nem tudomást venni arról, hogy egy kritikai filozófia, bárhogy is gondolkodjék az abszolútumról, ezt a szó mélyebb értelmében csak alaptalanul teheti. Természetesen nem a zavarosság vagy ostobaság értelmében véve alaptalan az a filozofálás, amely még

legbenső követeléséről, az abszolútumról is csak kételyektől megkísértve tud gondolkodni. Az ilyen filozófiai gondolkodás az *Abgrund*, a szakadék jelentésében véve alaptalan: minthogy saját alapjaira vonatkozó kételyei a megalapozhatatlanság szakadékaival, az Alapjainccsel szembesítik. Vajda filozofálásánál számomra ma senki gondolkodása nem mutat meg többet ebből a szakadékból. A kérdés azonban most az, *hogyan* mutatja meg.

Förlállítottam valamikor egy tipológiát a kritikai filozófiák alaptalanságáról.⁴² Kant, miként már Pascal is, csak meggondolt *önkéntes-séggel* engedte létezőnek előfeltételezni az ens rationis-t mint abszolútumot, ez az első változat.⁴³ Nietzsche visszatérés-gondolata viszont bevallottan egy „képtelen ötlet” elgondolása volt (ahogyan ő nevezte az első filozófus, Thalész egység-gondolatát); Nietzschénél az ugyanannak örök visszatérésére mondott *képtelen* igen jelenti a létesülés felülmúlhatatlanságának, feltétlenségének elfogadását.⁴⁴ Vajda felfogása azonban nem velük, hanem sokkal inkább két másik alaptalan elgondolással mutat hasonlatosságot. Ahogy a posztmodern szemlélet platformján Vajda az Esemény lételemét megtagadta – tehát mintegy kiemelve a kontingens létezők nihilista világából –, az engem a kései Wittgenstein, illetve Rorty alapállására emlékeztet. A mindenhol relativitást látó gondolkodásuk ugyanis mindkettőjüknél indokolatlanul, sőt igazolhatatlanul, egyszóval teljességgel *oktalanul* tart fenn egy szegletet a Feltétlen követelése számára. E Feltétlent Wittgenstein a logikailag biztos tudásban (Sicherheit) hiposztazálja, holott tudja, hogy minden nyelvjáték relatív, Rorty pedig a saját kul-

⁴² Suppositio relativa, in *Miért ne hinnéd hiába?* 45. skk. Lásd ehhez még *A megfontolás rítusai. Tanulmány az autochton ítélkezéstről* c. könyvem. (Gond Alapítvány Kiadó, 2004, 453 skk.)

http://www.britannica.com/nobel/micro/527_68.html. Marxism must learn to recognize the existential concrete circumstances that differ from one collectivity to another and to respect the individual freedom of man.

⁴³ Pascal fogadás-teóriája annyiban mutat rokonságot ezzel az alaptalanság-típussal, hogy Isten létezésére fogadni (az előnyösség *evidenciája* mint egyfajta ens rationis) nem mond ellent Isten létezésének *nem-evidens* voltának.

⁴⁴ Lásd *A megfontolás rítusai* két Nietzsche-fejezetét, i. m. 94–126., 127–241.

Hogyan alaptalan Vajda Mihály filozófiája és mi végre? 117

túránk értékei melletti feltétlen kiállásban érvényesíti, holott tudja, hogy minden érték relatív. Velük rokonítom a *posztmodern* Vajda válszát. Oktalanul – oktan kérdezőként – mindeddig kitartott az Esemény lehetőségének abszolútuma mellett, holott tudta, hogy ami van, és létezőként adva lehet, az mind relatív.

A *Mesék Napnyugatról* viszont mintha más megoldás felé fordulna. Olyan szemlélet felé, amely Kierkegaard és a fiatal Lukács irónia-fogalmának alaptalanságával mutat rokonságot. Azzal a rezignáltabb és keserűbb⁴⁵ szemlélettel rokon, amely az adott realitás semmivé válására, a saját világ, a Nyugat semmisségére is kész volna igent mondani – bármennyire „körömszakadtáig” ragaszkodik⁴⁶ is hozzá –, ha

⁴⁵ A *Mesék Napnyugatról* modalitásának megítélésében eltérő a véleményem Széplaky Gerdáéval, aki nagyívű és egyébként érzékeny tanulmányt szentelt Vajda stílusai elemzésének a *Vulgo* legutóbbi számában. „Vajda Mihály egyre kedélyesebben és közvetlenebbül beszél”, mondja éppen a *Mesék* kapcsán. („Egy formabontó gondolkodó”, *Vulgo*, id. szám 445.) Kedélyesség? Ez volna talán a legutolsó fogalom, amely Vajda e műve kapcsán eszembe jutna. Való igaz, Vajda formabontó filozófiai stílusa, iróniája és humora többekben kelti fel a kedélyesség és a közvetlenség érzését. Én ugyanakkor szeretném figyelmükbe ajánlani – a humorban, iróniában, egzisztenciális önreflexióban Vajdához igen közelálló – Kierkegaard egyik megjegyzését: „Az irónia is és a humor ott bujkál a könyvben, ám mintha mégsem „akarná szétrobbantani ’a racionalista kultúrát’, melyhez különben mindketten körömszakadtáig ragaszkodunk”. Levél a hiányról. Köszönet Kardos Andrásnak, *Alföld*, 2005. május.

⁴⁶ Vajda egyik legújabb kritikájában írja Kardos András régen várt, gyűjteményes kötetéről, *A véletlen tekintet-ről*, hogy Kardos írásainak egyik alapszava, a halál végig ott bujkál a könyvben, ám mintha mégsem „akarná szétrobbantani ’a racionalista kultúrát’, melyhez különben mindketten körömszakadtáig ragaszkodunk”. Levél a hiányról. Köszönet Kardos Andrásnak, *Alföld*, 2005. május.

egyszer ez az *abszurditás* kell egy immár remélhetetlen történelmi fordulat reményéhez.⁴⁷ A zsarnok-rációnak, a globalizáló Napnyugatnak, a saját világának egyetlen rémmesévé összeálló fabula-füzérrrel búcsút mondó Vajda az Esemény létlehetőségét másodszor menti meg, ezúttal nem az oktalanság, hanem az abszurd erejénél fogva.

⁴⁷ Nem mintha az abszurditással – miként Nietzsche örületével is, aki belenézett önnön szakadékába – Vajda nem vetett volna számot. A rólam szóló, hivatkozott naplójegyzetében összefoglalta, hogy mit mond neki az én álláspontom a „modernitás kátyújából való kiút” ügyében. Nagyjából az, úgymond, „bölc Wittgenstein“-ét: „tetszik, nem tetszik, ez van, ha belátni nem is akarjátok. Talán egyszer megértitek majd, hogy a szörnyűségek transzgressziójára irányuló törekvés csak abszurditást vagy örületet eredményez.” *Tükörben*, 114. Mennyi keserű gúny és tehetetlenség van ebben a „bölc” jelzőben! Mintha azt mondaná: ha ez a bölcsesség, akkor cseszszétek meg a bölcsességeket. Vajon a történelmi *tapasztalataink* volnának mások? Nem hiszem, hogy ez lenne a döntő. Inkább a történelemmel szembeni *elvárásaink* mások (és persze a legbenső követelés szenvedélye). Valóban úgy vagyok ebben, ha tetszik, wittgensteinianus, ahogyan Vajda idézi tőle (az *Észrevételekből*): „E civilizációnak a... szelleme a szerzőnek idegen és ellenszenves.” Azt viszont már nem tenném hozzá, amit Wittgenstein hozzátesz, hogy: „Ez nem értékítélet.” Dehogynem az. A *magam életének* az ítélete róla. Ennek az életnek azonban nincs (nem lehet) léttörténeti általánossága, ezért értékítélete általános történelem-értékelésre, mint értelemtulajdonításra sincs feljogosítva. Hiszen: vajon ki beszélne itt – a léttörténeti Igazság nevében? De nem csak ezért nem tudom elfogadni az értelemvesztésnek a „nihilizmus” nevével jelzett léttörténeti narratíváját, a korai-kései Nietzsche-től éppúgy nem, mint Heidegger-től, Fichtétől, Lukács-tól, Vajdától sem. A nihilizmus mint létfelajlás a történelem fogatkozása a léti igazságban, értelemvesztés. Csakhogy semmi sem szenvedhet el veszteséget és fogatkozást olyanban, ami nincs neki. Ha az értelemnek nem *tulajdonsága* a lét, ez fordítva is igaz: a létnek sem tulajdonsága az értelem. (Ez az egész kérdés egyébként ott van már valahol a fiatal Lukácsnál is. Lukács beszél a történelem *értelem nélküli* „arabeszékjéről”, csakhogy azt – a kultúrkritikusok megváltást követelő kedélyével – azonnal *értelmentlen* fátumnak, „sorsnak” fordítja le, amellyel bűn nem harcba szállni. Fatális „sors”? Itt már megint tudni véljük, hogy mire megy ki a játék: hogy a Lét a nagy kockajátékban okvetlenül azzal van elfoglalva, hogy ellenünk csaljon. A messianizmus és a fatalizmus csak prognózisában ellentétes, antropomorfizmusában nem.) De nem is ez az igazi kérdés nekem, miként (a nem korai-kései) Nietzsche-nek, sőt talán Vajdának sem. Hanem az, hogy a történelem értelem-nélkülisége egyben a maga történetét élő ember életének hiábavalóságát is jelenti-e? Hogy vajon kibírja-e az ember minden maga által tulajdonított értelem és minden maga által kitűzött cél *kontingenciájának* és *provizórikusságának* tudatát? Hogy vajon tud-e az ember az „ami van, az nem hiába van” pusztá *feltevésével* – és hogy ez mindenkor csak feltevés marad! – együtt élni.

A kérdésre, „hogyan alaptalan“ Vajda filozófiája, vagyis az igazságok relativitásával számoló gondolkodásában miként van helye mégis a Feltétlennek, mindezek alapján így válaszolhatok: van, hogy az oktalanság felé, és van, hogy az abszurditás felé közelít a vajdai filozofálás alaptalansága. De csak közelít, mert persze mindkettőre kétellyel tekint. Az egyik túl kevés neki, a másik túl sok.⁴⁸ Ezért pontosabb, ha azt mondom, hogy amikor Vajda az új kezdetről, a Feltétlen történelmi létehetőségéről gondolkodik, akkor az oktalanság és az abszurditás *feszültségterében* mozog. A Nyugatban bízni tudó remény oktalansága és a Nyugaton túllépő remény abszurditása az a két pólus, amelyek között Vajda szenvedélyes filozófiája oscillál – a saját világa iránti bizalom foka szerint.

A fiatal Lukács fordulatainak kérdése az *aktivizmus* dilemmája volt. Az, hogy mi hozza el biztosabban a megváltást: előlegező módon magunkban és a magunk körében élni a „szelídség“, az „isteni rész“, a megváltottság világát, VAGY „Tüphón“ módjára, az etikait feláldozva, gyökeresen szakítani a fennállóval, és e tragikus-heroikus aktivizmussal egyáltalán lehetővé tenni a megváltás eljövételét. Vajda alapkérdése viszont inkább az *inaktivizmus*, a megváltáson ügyködő kultúrkritika metafizikai naivitásától való tartózkodás dilemmája. Az, hogy mi tartja biztosabban távol a nihilizmus korának létezőit a Lét talán lehetséges eseményétől, és mi az, ami mégis nyitottabbá teheti őket rá: ha az alapokra-kérdőként egymás és önmaguk faggatói lesznek saját nihilista kultúrájukon belül, vagy ha nem lógnak tovább a mesék tején, és a Napnyugat menthetetlenségének proklamálásával, kultúrájukat is átlépve, ennyiben önelveszejtő módon válnak igent-mondóvá.

A fiatal Lukács és az idősen is örökifjú Vajda dilemmája tehát tartalmilag merőben ellentétes. Abban viszont már nem vagyok biztos, hogy di-

⁴⁸ Vajda kételkedő szenvedélye ezért drámai. Más (kierkegaard-i) szóval: nem lépi túl az etikum szféráját. A vállalt oktalanság (a posztmodern remény) bizonyos értelemben túl kevés volt neki; ennek alapszava a Vajda-szótárban a „skizofrénia“. Az Esemény létehetőségének az abszurd erejénél fogva megtartott reménye viszont alighanem túl sok lenne neki. Ez ugyanis végső soron a szó legszorosabb értelemben véve *hitként* lehetne csak a sajátja. Csakhogy Vajda a létezés retentő, abszurdan paradox, (ön)áldozati afirmálását – a nietzschei „megoldást“ – éppenséggel bármiféle hittel vagy reménnyel *szemben* tekintené megoldásnak a maga számára.

lemmájuk formája, avagy szerkezete is az volna. Hiszen látnivaló, hogy mindketten egy lehetséges történelmi fordulat mint *abszolútum* felől gondolkodnak, noha egyiküket a megváltás-keresés metafizikai aktivizmusa hajtja, másikat ellenben a megváltás-keresés nihilizmusának inaktíválása, éppen a fordulat lehetségességének megmentése érdekében. És azt sem nehéz észrevenni, hogy az alternatíva, amelyben mindketten gondolkodnak – hogy a jövő újra nyitott lehessen –, igen hasonló. Ez mindkettőjüknél az abszolútumot már a nihilista életvilágban előlegező és egyben kivárhozó „skizofréniának”,⁴⁹ vagy a magunk menthetetlenül nihilista életvilágával való áldozatos⁵⁰ szakításnak az alternatívája. Vajda alaptalan filozófiája az

⁴⁹ Lásd Vajdától „A filozófus skizofréniája” című írást a *Tükörben* kötetből, 53–63. De a fogalom feltűnik már a *Nem az örökkévalóságnak* című kötetben is: „Heidegger tényleg másképp akarta feltenni a kérdéseket. S a végén talán azt látta be, hogy nem rajta, nem rajtunk múlik, képesek vagyunk-e erre. De vajon több-e ez, mintha azt mondom: nincsen más, mint türelmesen kivárni, míg valami Isten kisegít bennünket a kutyaszorítóból? És addig? Addig a skizofréniára. A kivárás, meg az ideiglenes válaszok, önfelelt játék a lehetőségekkel – azzal a figyelmeztetéssel: Vigyázz, én játszom, ne higgy nekem! Arról állítok valamit, amiről nem tudhatok semmit.” I. m. 294–295.

⁵⁰ A *Mesék* új fejleménye, a distanciált viszony Heideggertől összefügghet azzal is, hogy a heideggeri várakozás természetén „skizofréniájának” Vajda itt, úgy tűnik, fölébe helyezi a nietszchei megoldást: az affimációt mint (ön)áldozati igent-mondást. Legalábbis ez tűnik a Patočka-esszé befejezéséből: „Patočka, egybehangozón a késői Heideggerrel, úgy véli talán, hogy a nihilizmus ellen az ember nem tehet mást, mint hogy megnyitja magát az eseményre, amely által, amelyben visszanyerheti az egész abszolút értelmét, legyen bár az csupán illúzió. Ez azonban csupán *hit* vagy *remény*. Nietzsche viszont lát olyan megoldást is, amely nem pusztán a hitre vagy reményre épít, sőt, mindenfajta hit és remény feladását jelenti. Ez a nietszchei megoldás nem a relatív értelem keresése az abszolút értelmetlenség közepette, ahogyan Patočka látja. A nietszchei megoldás valami nagyon egyszerű, jóllehet szinte végtelen erőfeszítést követel meg: nem más, mint az *igenmondás az életre*.” I. m. 215. Ehhez idézi Nietzschét a dionüoszosi orgiazmus bőségéből fakadó (antikartikus) áldozatiságáról: „Igen-mondás az életre, még ennek legidegenebb, legkeményebb gondoljait-bajait közepette is; akarása az életnek legmagasabb rendű alakjainak *áldozat-mivoltában* is a saját kimeríthetetlenségünknek örvendve. (...) *Nem* arról van szó..., hogy a borzadástól és az együtt-szenvedéstől szabaduljunk, *nem* arról, hogy valami veszélyes indulati aktus révén, e vehemens kicsapódásban megítszuljunk...: hanem arról, hogy a borzadáson és az együtt-szenvedésen túl magunk legyünk *magá a létrejövés* gyönyöre – az a gyönyör, mely még a megsemmisülését, ennek gyönyörét is képes magában hordozni...” Nietzsche megoldása Vajda számára abban is el-lenponozza Heideggerét, hogy nem gondolkodik „létiigazságban”: „*Nietzsche a nihilizmust nem az abszolút igazságként akart értelemmel állítja szembe*.” I. m. 214. (Kiemelés az eredetiben.) Ez Vajda régi (belső) vitája Heideggerrel, lásd ehhez még *A posztmodern Heidegger* Scheler-esszéjét, amely Schelert épp e tekintetben Heidegger elé helyezi (lásd i. m. 52.), illetve Arendtnek a *Mesék*-ben többször citált bírálatát az igazság és értelem heideggeri azonosításával szemben.

alternatívában megnyíló, magában a dilemmában megmutakozó szakadék értelmében alaptalan. Kierkegaard szavai jutnak eszembe: mindenki aszerint válik nagygyá, amit vár, és amivel viaskodik.⁵¹

Apropó, nagyság. Minden nagy filozófia *valamiben* nagy. Egyik (a konstruktív) az épületességben az, másik (a dekonstruktív) az alaptalanításban. Számomra Vajda filozófiai nagysága az utóbbiban, a megújuló alaptalanításban, a szenvedélyes kételyeit kihívni és megformálni képes gondolkodásában rejlik. Egy olyan filozófiában, amelynek *alaptalansága* a legkevésbé sem irreális, sőt éppenséggel a kelet-közép-európai *realitás* egyik legpontosabb megnyilatkozása. Azé a realitása, amellyel szembenézve már Ady is „két meggyőződésű ember”-nek tudta csak vallani magát. Mondván: csakis a Nyugat útját kívánhatjuk a sajátunkénak, miközben a „századokkal nálunk előbb járó kultúrtársadalmak eredményei már elvették titokban minden gusztsunkat”,⁵² Vajda gusztsát még inkább elvették. Ezért látom őt egy másik korszak, de egy sokban hasonló realitás „két meggyőződésű” filozófusának.⁵³ Olyannak, aki ha skizofrén,

⁵¹ Vö. *Félelem és reszketés*, 24.

⁵² Ady Endre, „Két meggyőződésű emberek,” *Ady Endre Publicisztikai Művei* III. kötet, 340.

⁵³ A „két meggyőződés” a periféria tudata. Ezt leginkább a végeláthatatlan sorban állás során feltámadó heves készletés alternatívájához hasonlíthatnám: tolakodjunk-e vadul előre (magasztalva a sorban állás tétjét), avagy hagyjuk-e ott a sort (fitymálva-megbélyegezve ezt a tétet). A közép-kelet-európai realitásból fakadó periféria-tudat annyit jelent, hogy többnyire egyszerre lenne készletésünk mindkettőre; ezt aligha értené meg olyasvalaki, aki a sor elején (vagy a legvégén) áll. Két idevágó idézet erről *A posztmodern Heideggerből*: „Még mindig az a sorsunk, hogy ne a saját történelmünket írjuk. Valami anakronisztikusat teszünk: a rohanó technikát akarjuk felépíteni egy olyan korban, amikor a 'haladottabb' népek kezdik már a technika lényegének sötét oldalait belátni. Nekünk pedig még mindig „*utolérnünk*” kell. Nincs más utunk, mint hogy megvalóítsuk az oda-állítót, a *technika lényegét*. Nem lenne ehhez adekvátabb a beteljesült nihilizmus filozófiája, valamifajta pozitívizmus? A válasz talán ez kell legyen: miközben arra kényszerülünk, hogy felállítsuk az oda-állítót, tudatában vagyunk korszerűtlenségünknek és anakronizmusunknak. És *gondolatilag szeretnénk már túljutni ezen*.” I. m. 114–115. Egy másik megfogalmazásban: „míg Nyugaton mindenki úgy véli, hogy a modernitás kétszáz éves története lezárult, s eljött a 'posztmodern' kora, addig mi, akik eddig az Orosz Birodalom periferiáján éltünk, most pedig hirtelen Európa periferiájává léptünk elő, minderről látszólag tudomást sem véve makacs igyekezettel 'modernné' akarunk válni. Vajon nem rejlik valami reménytelenül anakronisztikus a törekvéseinkben?” I. m. 185.

kételkedő oktalansággal is, de persze csakis a maga világának, a Nyugatnak képes reménykedője lenni, miközben (az alaposan elvett gusztusával) azt is tudja, hogy egy másik kezdet reménye igazából csak az abszurd árán, saját nihilista világát átlépve lenne fenntartható.

Ami nagyjából annyit tesz röviden – Alet püspökének szavaival és a magunk kissé tört kelet-franciaságával szólva –, hogy: „ha remélünk, akkor a reménység ellenére remélünk.“



Vajda Mihály válasza

Nagyon szépen köszönöm neked is Ottó.

A tendenciája Ági és Ottó expozéinak nagyjából azonos, mindkettő azt elsötétülést hangsúlyozza. Ági legutolsó korszakom, egy le nem zárult korszakomban jelentkező nagy narratíváról, a hanyatlás nagy narratívájáról beszél. Ottó ezt nem állítja. Mintha egyáltalában el akarta volna kerülni, hogy nekem megint egy újabb nagy narratívát tulajdonítson. Nem tudom, melyiküknek van igaza, de a hasonlóság kettőtök beszédében tagadhatatlan.

Nagyon sokat tanulok itt. Mondtok valamit, hogy nálam ez vagy az jelentkezik; csakhogy azt a dolgot én még sosem gondoltam. Amikor mondjátok, elkezdek a mondottakon gondolkodni, s lehet, hogy ilyenkor bajba kerülök, mert ilyenkor utólag kiderül, hogy egy perióduson belül bármiről beszéltem is, egy általam észre sem vett irányba mozogtak a gondolataim. Kétségtelenül ez a helyzet a legutóbbi könyveimmel is. Utólag lettek könyvekké. Mindenki látja ezt, amikor kezébe veszi a kötetet. Egyik sem egy megtervezett könyv, s aztán valamiképpen mégis azzá válik. Úgy néz ki, „mintha“ könyv lenne, az is, de szó sincs megtervezett könyvekről. Valamennyi véletlenül állt össze azzá, amivé összeállt, kiderült, hogy az esszék láthatóan valami felé mutatnak. A Mesékben már próbáltam ezt a magam számára is tudatossá tenni, de hát az Ilisszosz-parti beszélgetések? Ott én azt hittem, hogy azt csak egy dolog tartja össze, nevezetesen, hogy ugyanazt az idézetet mind az öt esszébe belekomponáltam. Vicc, játék, sem-

mi más. Te pedig azt mondd, Ottó, hogy igenis volt neki koncepciója. De ezt a hályogkovács mindig csak a mások reflexióin keresztül veszi észre. Így most én nagyon sokat tanulok mindkét eddig elhangzott előadásból.

Rendkívül érdekes a számomra, amikor azt állítod, hogy ebben az alaptalanság már az Ilisszoszban átmegy az abszurdba. Valahogy talán tényleg ez a helyzet. Én azt többé hinni tényleg nem tudom, hogy majd csak rendbe tudjuk hozni a világot. De láthatóan mégis hinni akarom, hogy a világ azért még rendbe jöhet, ha mi nem is tudjuk rendbe hozni. Az alaptalanság azt jelentette, hogy majd várunk az eseményre, most meg már semmire sem várunk. Mégsem akarom ezt a hitet, a lehetőség hitét feladni. Az esemény létlehetőségének hitét. Nem is gondolom, hogy feladtam volna.

Nagyon elgondolkodtatott az, hogy te ezt ilyen mértékig kapcsolod össze zsidósággal. Fene tudja, hogy van ez. Mindenki tudja, hogy zsidó vagyok, azt is tudja mindenki, hogy ezen mindig is gondolkodtam. Legutóbb a Vulgónak adott interjúban megint előkerült. Ott azt mondtam, hogy én egészen magyar is vagyok, meg egészen zsidó is. Azt nagyon pontosan meg tudom azonban mondani, mit jelent az, hogy magyar vagyok. De hogy mit jelent a zsidóságom, arról fogalmam sincs, de igenis zsidó vagyok. Fogalmam sincs, mit jelent ez, mert nem vagyok vallásos, nincsen zsidó kultúrám, soha semmiféle zsidó közösséghez nem tartoztam, ma sem szeretnék odatartozni, ez nem érdekel. És mégis az vagyok. És itt most azzal jössz, Ottó, hogy én gondolatilag afelé mozgok, amit a zsidóságba beleképelek. Hogy nagyon is megfelel nekem a zsidóságot venni alapul, mert a zsidó vallásnak nincsen igazi teológiája. Lehet ezt is állítani, meg azt is lehet állítani: a hittételek érdektelenek, a fő az, hogy „a szombatot megszenteljed“. Én nem szentelem meg ugyan, de hogy mégis mi az, amit zsidó gondolkodásnak lehetne nevezni, az érdekelt, s talán öntudatlanul is hatott rám.

Nem zárom le ezt a gondolatmenetet, nem tudom lezárni, csak azt mondom: Ottó állítása meglepett, hogy nálam az alapok a zsidóság irányába mozognak vissza. Tudatosan ezen én nem igyekeztem, inkább csak párhuzamot vontam a korai görögöknek nietzschei inter-

pretációja és a zsidó létezés tragikumuma között. Aztán láttam, hogy ilyesmi másoknál is felmerül. Olvastam például egy *Mi a zsidó?* című amerikai könyvet, ahol ugyancsak felmerül ez a lehetőség.

Köszönöm szépen a gondolatot, megpróbálom végiggondolni, hogy tényleg van-e ebben valami. Már csak azért is el tudom ezt képzelni, mert vitathatatlan, hogy manapság minden vén zsidó egyre inkább elkezd ilyen irányban gondolkodni. Túléltem a holokausztot, nem voltam ugyan lágerben, csak gettóban, annak is a könnyített fajtájában. Egyet azonban tudtam 9–10 éves koromban, hogy ugyanis szinte lehetetlen, hogy én ezt túléljem. S az abszurd bekövetkezett – túléltem. Aztán úgy felejtettem el az egész történetet, ahogy minden rendes elfojtó elfelejti, amihez a társadalmi elfojtás persze nagyban hozzásegített. Most meg egyre inkább jönnek vissza az emlékek, ahogy visszajönnek a nyugati holokauszt túlélőknél is. Jön vissza a társadalmi gondolkodásnak e vonatkozású fölélnkülésével is; ez azért mégiscsak volt valami, nem lehet csak úgy elmenni mellette. Talán vannak ilyen gyökerek abban, ahogyan újabban gondolkodom. Fene tudja, hogy van-e ez az új gondolkodás, de ha te ezt állítod, meg Ági is, akkor csak-csak van.

Mitől van valami? Attól, hogy mondják. Minél többen mondják, annál inkább van. Muszáj így olvasnom magamat, még ha magam nem vettem is ezt észre. Kell, hogy legyen ez a tendencia, merthogy mindketten észrevettétek. Végig kell a dolgot gondolnom.

Kunszt György

**Reflexiók Vajda Mihály
Daniel Sibony A három monoteista
vallás című könyvéhez
kapcsolódó vallásfilozófiai írásaira**

Vajda Mihály röviddel megjelenése után elolvasta Daniel Sibony *A három monoteista vallás – Zsidók, keresztények és muzulmánok eredetük és sorsuk tükrében* című könyvének magyar fordítását, amelyet a Múlt és Jövő Kiadó 2002-ben tett közzé. Sibonynak erről a művéről Vajda Mihály *Mesék Napnyugatról* című kötetének *Tizenötödik és végső mese* című fejezetében azt írta, hogy „A könyv filozófiailag megbabonázott“, majd ezt a mellbevágó kijelentést rögtön azal folytatva, hogy (a könyv) „valamiképpen lehetővé tette számomra, hogy bizonyos dolgokat másképpen gondoljak végig, mint ahogyan eddig tettem“ (266–267.).

Ez a Vajda Mihály gondolkodásában bekövetkezett rendkívüli esemény talán érzékelhetővé és talán valamennyire meg is érthetővé válik számunkra, ha meggondoljuk, hogy Vajda Mihály – aki mondhatni mindig kerülte, hogy vallásfilozófiai kérdésekbe bonyolódjék, viszont már évtizedek óta igen intenzíven foglalkozott Heideggerrel – most hirtelen egy olyan heideggeri kulcsot kapott a Sibony által tárgyalt három monoteista vallás titkának megfejtéséhez és értelmezéséhez, amely az ő személyes előtörténetének szemszögéből nézve is elfogadhatónak, sőt üdvözölhetőnek tűnt.

Ez a Sibony által átnyújtott kulcs annak állítása, hogy az égő csipkebokorból Mózesnek elhangzott kinyilatkoztatás vallásfilozófiai lényege egyértelmű rámutatás Heidegger filozófiájának centrális motívumára, az ontológiai differenciára. Sibony itt Mózes II.könyve 3.fe-

jezetének 13. és 14. versére utal, amely a Károli-féle fordításban a következőképpen hangzik: „Mózes pedig monda az Istennek: Ímé én elmegyek az Izrael fiaihoz és ezt mondom nékik: A ti atyáitok Istene küldött engem tihozzátok; Ha azt mondják nékem: Mi a neve? Mit mondjak nékik? És monda Isten Mózesnek: VAGYOK A KI VAGYOK. És monda: Így szólj Izrael fiaihoz: A VAGYOK küldött engem ti hozzátok.“

Sibony olvasatában ez azt jelenti, hogy Mózes megpróbált rákérdezni Isten személyazonosságára, azonban negatív választ kapott, mert Istennek nincsen személyazonossága, nem heideggeri értelemben vett „létező“, hanem a „Lét“ maga. Sibony szerint ez világos beszéd, a vallások azonban (sokszor még a judaizmus is) elkövetik azt a hibát, hogy a Lét-et („Isten“-t) Lény-nek fogják fel, s ezzel elfedik (sőt: mondhatni meghamisítják) a Mózes II / 3, 13–14 szerinti kinyilatkoztatás lényegét. Ennek a hibának Vajda Mihály a *Tizenötödik és végső mese* fejtegetéseiben (*Mesék Napnyugatról*, 268.) a lét perszónifikációja nevet adta.

Vajda Mihállyal 1989 óta vagyok személyes és egyre barátabb kapcsolatban, s neki köszönhetem, hogy felhívta a figyelmemet Sibony könyvére, amely rám is igen nagy hatást tett. Ugyanakkor a Sibony-féle felfogást több tekintetben is súlyosan problematikusnak éreztem. Aggályaimat és ellenvetéseimet (alaposabb tárgyalhatóságuk érdekében) levélben írtam meg Vajda Misunak, amire válaszolt, de néhány kérdés válaszában még elnapolódott; most ezek némelyikének szóba hozására teszek kísérletet.

Legsúlyosabb megválaszolatlanul maradt aggályom az volt, hogy vajon Heidegger el tudta volna-e fogadni azt a módot, ahogy Sibony értelmezte a felfogását a Biblia Istenének és az ontológiai differenciában szereplő Lét-nek a viszonyára vonatkozóan? Heidegger *Die Onto Theo-Logische Verfassung der Metaphysik* című írására emlékezve nekem úgy tűnt, hogy nem. Ebben Heidegger azt mondja, hogy „der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie lautet: die Causa sui.“ (Magyarra fordítva: „a filozófiában Isten szakavatott neve a Causa sui.“) Ezt a filozófiai Istent azonban Heidegger rögtön eltolja magától azzal, hogy „zu diesem Gott kann der Mensch weder

beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“ (Ehhez az Istenhez az ember nem tud imádkozni, s nem tud neki áldozni. A Causa sui előtt az ember nem borulhat térdre, s ez előtt az Isten előtt nem is muzsikálhat, és nem is táncolhat.“) Ezt a megállapítást aztán rögtön azzal tetézi, hogy „Demgemaess ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht naeher.“ („Ennek megfelelően az isten-nélküli gondolkodás, amelynek a filozófiai Istent, az Istent mint Causa sui-t fel kell adnia, talán közelebb áll az isteni Istenhez.“) Ez számomra azt jelentette, hogy Heidegger eltolja magától a filozófiában Isten helyére állított deperszonalizált absztrakciót, hogy megmaradhasson az Ószövetség Istenének élő relitálásánál. Még az ateizmust is szívesebben látja, mint az Isten helyére állított filozófiai absztrakciót.

Persze, felmerülhet az a gondolat, hogy Heidegger ugyan nem volt hajlandó a Causa sui-t állítani a bibliai Isten helyére, de végső fokon talán csak azért, hogy majd a Lét-et állítsa oda helyette.

Bizonyosság érdekében Wilhelm Weischedel *Der Gott der Philosophen* című nagy kétkötetes munkájának Heidegger-fejezetéhez fordultam. Ebben Weischedel Isten és a Lét heideggeri kapcsolatát vizsgálva a következő kulcsfontosságú téziseket idézi Heideggertől (Első kötet, 492.): „Das „Sein“ – das ist nicht Gott und nicht der Weltgrund“ (*Über den Humanismus*). („A „Lét“ – az nem Isten és nem a világ alapja.“) Ezt követően a következőt idézi: „Auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein“. Azután: „Ob der Gott lebt oder tot bleibt ... ob Gott Gott ist, ereignet sich aus dem Konstellation des Seins und innerhalb ihrer“ (*Die Technik und die Kehre*). („Ha van, Isten is létező, létezőként áll a létben.“ és „Hogy Isten él-e vagy halott marad ..., hogy Isten Isten-e, a lét konstellációjából eredően történik és a létben belül“..) Nekem úgy tűnik, hogy ezek az idézetek kizárják a Sibony-féle felfogás akadálytalan levezetését Heideggerből.

Nyilvánvaló, hogy a Heideggerre hivatkozó, deperszonalizációs szándékú Sibony-féle felfogással szemben a legélesebb ellenvetések-

re a bibliai hagyomány fenntartására és folytatására törekvő modern zsidó és keresztény gondolkodás részéről lehet számítani. *Átlépni a remény küszöbét* című könyvében II. János Pál azzal ajánlotta olvasóinak a 20. sz. közepe után alkotó legjelentősebb nem-szekularizált zsidó gondolkodó, Emmanuel Lévinas tanulmányozását, hogy Lévinas „folytatja – éppen úgy, mint Martin Buber és Franz Rosenzweig – azt az ótestamentumi perszonalisztikus hagyományt, amely adekvát módon hangsúlyozza az emberi „Én“ és az abszolút fenséges isteni „Te“ relációját“. Martin Buber *Ich und Du*, s Franz Rosenzweig *Der Stern der Erlösung* című könyve a 20. századi gondolkodás olyan klasszikus művei, amelyek hatósugara messze túlnyúlik a szűkebb értelemben vett zsidó gondolkodáson, s katolikus oldalról velük egyenrangúan jelentős az osztrák Ferdinand Ebner *Das Wort und die Geistigen Realitäten* című műve. Hármójukat tartják a 20. századi dialogikus perszonalizmus megteremtőinek, amely egyben az egzisztencializmus egyik döntő fontosságú irányzatának is tartható. E biblikus háttérű irányzat szellemének érzékeltetésére érdemes idézni Ebner két mondatát: „Das wahre Du des Ich ist Gott“ és „Gott ist uns... nicht nur geistig sondern auch physisch nahe: nahe im jedem und vor allem im naechstbesten Menschen, im Naechsten, in jedem, der da ein Leid zu tragen hat“ (*Fragmente, Aufsätze, Aphorismen – Zu einer Pneumatologie des Wortes*, 33. és 268.o.). („Az igazi Te az Énnek az Isten“ és „Isten nem csupán szellemileg, hanem fizikailag is közel van: közel minden, mindenekeelőtt a hozzánk legközelebb lévő emberben, a felebarátunkban, mindenkiben, akinek szenvedést kell hordoznia.“) Azt hiszem, hogy a 21. században nem lehet adekvát módon beszélni a monoteizmusról Buber, Rosenzweig, Lévinas és Ebner figyelembevétel nélkül, s ez természetesen Sibonyra is érvényes, bármennyire gondolatébresztő legyen is különben a koncepciója.

Sibony könyvének további – rendkívül érdekes és termékeny – motívuma az, hogy a heideggeri ontológiai differenciára támaszkodva miként igyekszik megragadni a judaizmus, a kereszténység és az iszlám közötti alapvető különbségeket. Szerinte az ontológiai differencia az Isten és az ember közötti szakadék áthidalhatatlanságát jelenti. Ennek szigorú tudomásulvétele Sibony szerint csak a judaizmusban ma-

radt meg, a kereszténység és az iszlám pedig szerinte e szakadék áthidalására irányuló kísérleteknek fogható fel. Vajda Mihály – többek között – ennek a Sibony-féle gondolatnak az elmélyítésére törekszik több tanulmányában, s különösen foglalkoztatja, hogy a kereszténység történelmileg miként torkollott a modern technikába, a globalizációba és a nihilizmusba. Vajda Mihály ezeket elsősorban a „hajtsátok uralmatok alá a Földet“ ószövetségi parancsából, a weberi protestáns etikából és a pascali rettegésből igyekszik levezetni. (Lásd elsősorban az *Európa* című tanulmányát.)

Én inkább azt hangsúlyoznám, hogy a kereszténység nem csupán a zsidó, hanem a görög és a római kultúrából is ered, s ezek folytatódásának a modern technizálásban és globalizálásban döntő szerepük volt. E három forrás szintetizálása azonban soha sem sikerült kielégítő módon a kereszténységben, s ezek a szintetizálási kudarcok különösen fatálissá váltak a kapitalizmusban, amelynek döntő szerepe volt (és van) a technika felpörgetésében, a globalizálódási folyamatokban és a legfelső – a vallási és erkölcsi – értékek elértektelenedésében, vagyis a nihilizmushoz vivő (biblikus kifejezéssel élve:) mammonisztikus tendenciák totalizálódásában.



Vajda Mihály válasza

Az elején három kérdést említettél, melyet annak idején nem tudunk végigbeszélni a Sibony kapcsán, de én itt ebből csak kettőt fogtam fel.

Az egyik kérdés a heideggeri Lét, valamint Isten teológiai fogalma közötti kapcsolat. Eszem ágában nem volt, amikor erről irkáltam, filológiailag rendesnek lenni. Általában soha semmilyen vonatkozásban nem jutott még eszembe filológiailag rendbe tenni a dolgomat. Elkezdtem azon gondolkodni, hogy az az értelmezhetetlenség, ami végigvonul Heidegger egész életművén, ez a körbejárkálása a lét fogalmának, a lét szónak – ha úgy tetszik –, ez valamilyen értelemben értelmezhető számomra a Sibony alapján úgy, hogy ne kelljen Hei-

degger létét a teológia Istenévé alakítani. Éppen az, amit te is többször, több vonatkozásban is idéztél, hogy ugyanis Heidegger a leghatározottabban tiltakozott ez ellen az azonosítás ellen.

Heidegger számára a lét minden volt, csak nem Isten, minthogy a lét egyáltalában nem létező. Amit nem idéztél, az az „Idő és lét” című előadása, ahol az 'es gibt'-et elemzi. Amiből kiderül, hogy az adott pillanatban legalábbis a lét nem volt más a számára, mint az 'es gibt' 'es'-e, amely 'gibt', amely ad. Annak eredményeképpen tehát, hogy az 'es' (valami, ami nem létező) ad, van egyáltalában valami. Valami, ami nem létező (mint Isten), azaz az 'es' eredményeképpen van egyáltalán valami. Én csak ennyit akartam elmondani ebben a tanulmányban, amivel tudom, hogy Heideggert és Sibonyt egyaránt meghamisítottam, de én magamat írtam, mit csináljak?

A filológiai kritikád, azt hiszem, száz százalékosan áll. Köszönöm. Magam mentségeként hadd mondjam el, hogy nekem eszem ágában sem volt azt hinni, hogy én itt filológiailag rendben lévő dolgot művelek. Hogy a nihilizmust le lehet-e vezetni a kereszténységből vagy sem...? Ahol először magam is írtam ezekről a dolgokról egyenesben a Vigíliának, ott azt állítottam, hogy több fajta keresztény tradíció van. Az említett az egyik tradíció, amelyik nemcsak keresztény, hanem zsidó-keresztény tradíció is persze (természet urává válni). A másik keresztény tradíció viszont valóban szelídebbé tette a világot, ellentétben azzal, amit a globalizáció, s a szerintem belőle következő nihilizmus jelent, tehát a zsidó keresztény kultúra első tradíciójával.

Én nem azt akarom mondani tehát, hogy a kereszténység fatális módon határozza meg az európai kultúrát, s ennek nincsen, és nem lehet másfajta végeredménye, mint az egész világnak ez az agresszív globalizálása. Jelen van egy másik keresztény tradíció is. A jelen pillanatban azonban ezt a másik keresztény tradíciót, ha nem is magán a keresztény hívők körén belül, de az európai kultúra egészén belül alapjában véve elnyomottnak érzem.

Licskó György

Kontingencia-élmény – tudomány – történelem

Vajda Mihály *Mesék Napnyugatról* c. könyve sziporkázó gondolatgazdagságával ragadja meg az olvasót. A tizenöt esszét tartalmazó művet két szempontból tartom nagyon értékesnek és érdekesnek. Egyrészt azért, mert az európai kultúra valóban fontos problémáit boncolgatja mind a történelemre, mind a jelenkorra vetítve, másrészt pedig azért, mert ezt a vizsgálódást a filozófia legadekvátabb módján műveli, azaz: nem törekszik valamilyen rendszer létrehozására, hogy annak logikáját követve ítélezzék, hanem kérdéseket, problémákat vet fel, amikre saját felfogása és ismeretei szerint ad többnyire meglepő válaszokat. Az ily módon elővezetett és elemzett témák közül itt azzal a kettővel, a könyv 4. és 12. fejezetével, „meséjével” foglalkozom, amely rám a leginkább gondolatébresztő hatással volt. A két jelzett fejezet – témáját tekintve – kapcsolódik egymáshoz. Az egyik annak a minden területre kiható változásnak a filozófiai vetületét elemzi, amelyet a kelet-közép-európai embernek át kellett élnie a 18. és 19. században; a másik az európai történelem antikvitásbeli sajátos kezdeteit vizsgálja Patočka interpretációja alapján.

A kontingencia-élmény alapja: az új tudományos világkép

A könyv negyedik meséjében Vajda *kontingencia-élménynek* nevezi azt a sokrétű változás okozta életérzést, amit az európai embernek az újkori történelemben tudomásul kellett vennie, amikor a sokévszázados, hagyományokra orientált életmód és világfelfogás gyökeres átalakuláson ment keresztül. Úgy látja, hogy ez a folyamat

Nyugaton lassabban, fokozatosabban, több generáció életén keresztül teljesedett ki, míg az Európa középső és keleti régióiban, különösen a német nyelvterületen élő embernek mindezeket hirtelen, egy-két generációra zúduló életérzéseként kellett átélnie a 18. század végén és a 19. században.

Érdekes kissé elgondolkodni a terminológián, amit Vajda itt kiinduló kategóriaként használ. A *kontingencia* fogalma az Oxford University Press gondozásában megjelent The English Illustrated Dictionary szómagyarázata szerint: *chance, occurence*, illetve *thing incident to another* – azaz: valamely előre nem látott esemény; illetve valaminek az esetleges kísérelése. Az olasz Novissimo dizionario della lingua italiana a szó (contingenza) filozófiában használatos jelentését a következőképpen adja meg: *la possibilità dell'esistenza*, azaz: a létezés lehetősége. Az ugyancsak olasz Dizionario Garzanti della lingua italiana közli a legbővebb magyarázatot: *proprietà dei fatti, che possono essere o non essere (contra necessità)* – vagyis: olyan események jellemző tulajdonsága, amelyek (szemben a szükségképpennel), létezhetnek (létre jöhetnek) is meg nem is.

A szokatlan terminus technikust – *kontingencia-élmény* – tehát egyfajta bizonytalanságérzetként értelmezhetjük; olyan életérzéseként, amely mind a változó életkörülmények, mind pedig a hagyományos, az antropomorfizáló tendenciát felváltó új világfelfogás nyomán töltötte el az európai embert. Vajda figyelmének középpontjában a német nyelvterület filozófusai állnak, s azt boncolgatja, hogy ők miként reagáltak erre a bizonytalanságérzetet keltő élményre, aminek eredményeként a kor legnagyobb hatású filozófiai műveit alkották meg. A reagálás a szerző szerint egyfelől erősebben vagy gyengébben metafizikai jellegű volt. Vagy nem akarták tudomásul venni a kontingenciát, vagy elutasították azt, és feladatul tűzték ki egy másfajta, a régítől eltérő, de mindenestre biztonságérzetet nyújtó társadalmi lét megteremtését. Másfelől azonban létezett a minden metafizikát az emberi élet nyers valósága jegyében tagadó reflexió is, más szóval a kontingencia tudomásulvétele, elfogadása. Ezzel a felfogással különös és érdekes, új megvilágításban áll előttünk a német filozófia legjelentősebb, Kanttól Nietzscheig terjedő korszaka.

Vajda roppant érdekes gondolatmenete arra inspirált, hogy megkíséreljem tágabb keretek közé helyezve értelmezni e korszak kultúráját a benne kibontakozó kontingencia-élmény szempontjából. Ha nem csupán magára a filozófiai, hanem a vele szoros kapcsolatban álló tudománytörténeti-tudományelméleti fejleményekre is tekintettel vagyunk, akkor talán árnyalatokban gazdagabb képet kapunk e korszak kultúrájának filozófiai vetületéről is. Az újkori tudomány, pontosabban – Kuhn terminológiájával élve – a vele együtt járó *paradigmaváltás* gyakorolta ebben a korszakban a legnagyobb hatást a filozófusokra. Elég, ha arra az ismert, bonyolult címét viselő műre gondolunk, amely – szerzője szándéka szerint – prolegomenákat tartalmaz minden jövőbeni filozófiához, amely igényt tart arra, hogy tudományként fogadják el. A mindennapi életben pedig – a szó direkt és átvitt értelmében egyaránt – „gőzerővel” bontakozott ki az ipari társadalom, aminek során az ember arra *vállalkozott*, hogy már ne csak a közvetlen módon adódó természeti energiákat (víz, szél, nyers emberi izomerő, igavonó állatok ereje) használja fel, hanem egyre inkább a tudomány jóvoltából, s csakis az új tudományos ismeretek birtokában hozzáférhető, célszerűen átalakított természeti erőket (vacuum, elektromosság) is igyekezék a saját hasznára fordítani. Az (elsősorban európai) ember élettevékenységének ez a mai napig tartó „kalandja” kezdetben nagyon is érzékelhető szerepet játszott a kontingencia-élmény kialakulásában és egyre erősödő hatásában. A filozófia végül is ezekre a hatásokra reflektált; benne csapódott le és fejeződött ki az a *gond*, amivel az európai ember az immár saját tevékenysége által is gyorsan változó s e változással elkerülhetetlenül többé-kevésbé bizonytalanra vált világban a helyét és életének új lehetőségeit kereste.

Bízást állíthatjuk tehát, hogy éppen az új tudomány s a hozzá kötődő, hatékonyságát gyorsan növelő technika kezdeti korszakának volt meghatározó szerepe a kontingencia-élmény kiváltásában. Valóban érdekes kérdésfelvetés, hogy mi volt erre a filozófia reflexiója, és milyen hatást váltott ki ez a reflexió ebben a korszakban? „Biztos vagyok benne – írja Vajda –, hogy Hume-ot a Brit Szigeteken nem azal a döbbsen szorongással olvasták, amivel Közép- és Kelet-Európában Kantot, akinek a megismerés lehetőségeit illető megalapozott

szkepszise megrázó élményt jelentett kora magaskultúrájának számos képviselője számára.¹ Nos, jómagam nem vagyok biztos benne, csupán föltételezem, hogy ha Hume nem is, de Anglia egykori püspöke, George Berkeley, teológiával vegyes filozófiája sem lehetett kevésbé meglepő hatású világszemlélet saját korának művelt és érdeklődő kortársaira. Pedig az ő szélsőséges elképzelése sem más, mint a kopernikuszi fordulatnak nevezett új világgép okozta döbbenet sajátos filozófiai lecsapódása. Nagyon leegyszerűsítve: képzeljük csak el azt a 300–400 évvel ezelőtti embert, akinek „meg kellett emésztienie“ ezt a fordulatot! Akinek akkor először kellett tudomásul vennie, amit ma már az általános iskolás gyerek is megtanul, hogy az, amit „napnál világosabban látunk“, (hogy ti. reggel a Nap megjelenik, majd egy nagy félkörívvel bejárva eltűnik a horizont ellenkező oldalán), az egyáltalán nem úgy van, vagyis nem hihetünk a saját szemünknek. És miért nem? Mert az új tudomány reprezentatív képviselői (Kepler, Kopernikusz, Galilei, Newton stb.) nem csupán állítják, de bizonyítják is, hogy a Nap a Földhöz képest nem mozog, hogy a világmindenségben mozdulatlanul áll ott honunk örült sebességgel forog velünk együtt, sőt még száguld, kering is a Nap körül; s mindezt – akár tetszik, akár nem – higgyük el, értsük meg, akkor is, ha mit sem érzékelünk az egészből, vagy éppen annak az ellenkezőjét tapasztaljuk. S ha ez valóban így van, ha nem igaz, amit napnál világosabban látok, akkor mi lehetek biztos? – kérdezhetette a kibontakozó új tudomány felfedezéseivel „szellemileg fejbe kólintott“ európai ember.

Bizonyára minden addiginál nehezebb lecke lehetett ennek a csak értelmünkkel felfogható világgépnek a tudomásul vétele, ami ellen a hagyományosan érzékszerveire hagyatkozó ember értelme és ösztöne kézzel-lábbal és „józan ésszel“ tiltakozott. A lecke megtanulásában persze voltak élenjárók és voltak lemaradók. Az e téren mutatkozó különbség Európa történelmének sajátos jellegzetessége. A je-

¹ Vajda Mihály, *Mesék Napnyugatról*, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2003. 53.

les történész, Kosáry Domokos írja: „Európa történeti struktúrája olyan különböző szintű, egyenlőtlen fejlődésű zónák együtteséből épült fel, amelyek egymással állandó kölcsönhatásban álltak, mint egyazon összefüggő, nagy modell részei. A fejlődés élén járó epicentrumot, központi zónát, „fennsíkot“, viszonylag alacsonyabb szintű peremzónák, oldalzónák vették körül, többféle övezetben és változatban.“² A kelet-közép-európai peremzónáról pedig megjegyzi: „*Ha viszont a legszükségesebb feltételek minimuma már kialakult, a felzárkózás irányába mutató új törekvések, főleg az új eszmék viszonylag gyorsabb ütemben tudnak teret hódítani.* A folyamatot ugyanis elősegítheti, hogy a későbbi felzárkózók sok tekintetben a fejlettebb zónákon már kialakult mintákat és azokból leszűrt tanulságokat tudnak követni.“³ A történész szerint tehát a centrum és a peremzónák között kölcsönhatások érvényesültek. Ha valóságghú képet akarunk kapni a korszakról, akkor a kölcsönhatásokat ugyanúgy figyelembe kell vennünk, mint a különbségeket. Nyugat- és Kelet-Közép-Európa természetesen már a 18–19. században is jelentős fejlődésbeli különbséget mutatott, de korántsem létezett valamiféle ahhoz hasonló elzártság, mint amit a 20. század politikai megosztottsága produkált a képletes értelmű „vasfüggöny“ vagy a nagyon is valóságos berlini fal formájában.

Az említett kölcsönhatás talán leginkább az eszmék terjedésére vonatkozik. Az új tudományos nézetek és a felvilágosodás gondolatai Európa középső és keleti régióiban is jelen voltak. A gazdasági és politikai viszonyok sokkal inkább érzékelhető különbsége nem állította meg az új eszméket a peremzónák határain. A művelt, új dolgok iránt fogékony, érdeklődő emberek ezeken az elmaradottabb területeken is nagyjából a centrumbeli társaikkal egyidejűleg vagy csak jelentéktelen késéssel tanulmányozhatták a fent említett zseniális tudósok talán eleinte képtelennek tűnő, meglepő gondolatait. Éppen a német nyelv-

² Kosáry Domokos, *Újjáépítés és polgárosodás 1711–1867*, Budapest, Háttér Lap- és Könyvkiadó, 1990, 12.

³ Kosáry; i.m. 15. (Az én kiemelésem – L. Gy.)

terület egyes részeiről található erre jó példák. *Alexander Humboldt* 1828-ban vállalta a Német Természettudományos Szövetség vezetését, amely már 1822-ben megalakult – *Deutscher Naturforscher Versammlung* néven. Az esemény azért érdekes, mert hasonló társaság a centrum jeles hazájában, Angliában csak néhány évvel később, 1831-ben jön létre, *British Association for the Advancement of Science* titulusal. De számunkra talán még ennél is meglepőbb, hogy a történelmi Magyarországon (a kultúra, nevezetesen az oktatás szempontjából német nyelvterülethez tartozó⁴), Selmecbányán 1763 és 1770 között akadémiaiá vá fejlődött a korábbi bányatiszti iskola, amihez jelentős anyagi támogatást adott Mária Terézia kormánya. A királynő még tankönyvek írását is elrendelte. Déliusz Kristóf 1773-ban írt *Anleitung zu der Bergbaukunst* c. tankönyvét francia nyelvre is lefordították és 1778-ban Párizsban is kiadták. Az akadémián folyó oktatás pedig oly sikeressé, messze földön híressé vált, hogy amikor 1794-ben, a francia forradalom utolsó évében, a Közjóléti Bizottság egyik ülésén Fourcroy egy új iskola létrehozására tett javaslatot, a „selmeci módszer“ alkalmazása mellett érvelt. Ennek eredményeként alakult meg az *École des travaux publiques*, amiből majd a későbbiek során fejlődik ki a világhíres *École polytechnique*. 1786-ban Selmecbányán alakult meg a világ első műszaki tudományos egyesülete, a *Sozietät der Bergbaukunde*, amelynek 13 európai országból regisztrált tagjai között olyan neveket találunk, mint Lavoisier, Goethe és Watt.⁵

A csupán kiragadott példákként említett fejlemények kapcsán persze jogos a kérdés: miért létezett akkor mégis számottevő különbség a modernitás térhódításában a centrumok és a peremzónák között? A válasz az eltérő társadalmi érintkezési formákból, szokásokból vezethető le. A polgárosodó (nagyjából nyugati) területeken a középkori

⁴ Selmecbányán ez időben német nyelven folyt az oktatás, mivel a magyar nyelv ekkor még nem rendelkezett a megfelelő tudományos terminológiával.

⁵ A Selmecbányára vonatkozó adatok forráshelyei: Dr. Rosta István, *Fejezetek Magyarország technikatörténetéből*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995, 149., ill.: *A magyar bányászat évezredes története*, Budapest, Országos Magyar Bányászati és Kohászati Egyesület, 1997, I. köt., 247.

rendi világhoz képest új, másféle társadalmi élet kezdett meghonosodni: a polgári szalonok művelődésre, kultúrára, társalgásra berendezkedő világa. Azért létezett a centrumok és a peremzónák között jelentős különbség az új eszmékhez való viszony tekintetében, mert az említett példák a peremzónák hagyományos társadalmi viszonyai között nem találtak olyan érdeklődésre és buzdító fogadtatásra, mint a nyugati centrumokban. A peremzónák régi hagyományokhoz sokkal inkább ragaszkodó, azokat őrző társadalmi élete kevésbé volt hajlamos a modernitás gondolatainak befogadására és terjesztésére. Az említett ragyogó kezdeményezések ezekben a térségekben az új tudományos eszmék afféle elszigetelt kis oázisai, édenkertjei maradtak, amelyekben a modernitás nyugati szele által oda vetődött magjai ugyan hamar szárba szökkenő, erős törzsű fákká serdültek, de ezeket inkább csak messzi földről látták és csodálták, környezetük általában elfordult tőlük vagy nem vett tudomást róluk. Összegezve: ezeken a területeken nem alakult ki az a polgári társasági érintkezési forma, amely munkájukat és kezdeményezéseiket érdeklődéssel kísérte volna, az a közeg, amely viszont „Napnyugaton” az új eszmék adekvát befogadója lett.

Ennek igazolására említhetünk egy figyelemre méltó, bár kevésbé ismert példát a 18–19. századi Franciaország, Anglia és részben Észak-Olaszország polgárosodó világának ekkor kibontakozó „civil társadalmá”-ból. 1737-ben *Francesco Algarotti* olasz szerző tollából nagysikerű könyv jelent meg Milánóban, a mai ember számára bizonyára meglepő címen: *Il Newtonianismo per le donne* (A newtonianizmus a nők számára). A könyv írója nem volt tudós, csupán a tudomány népszerűsítésének szenvedélyesen elkötelezett, művelt publicista. A könyv a milánói kiadást követő két éven belül Párizsban és Londonban is napvilágot látott, s 1812-ig 16 kiadást ért meg.⁶ A számunkra furcsa cím azonnal érthetővé válik, ha magunk elé képzeljük –

⁶ Bővebben erről lásd: Fehér Márta, *The Triumphal March of a Paradigm – A Case Study in the Popularization of Newtonian Science*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995, 99–105.

mondjuk – a párizsi szalonokat, a feltörekvő polgárság rendszeres találkozóhelyeit. A polgárosodó városi társadalom e tipikus, egyre általánosabbá váló összefüggéseit a ház úrnője szervezte, ő vezette, irányította a társalgást, akár olyan formában is, hogy előkészítette egy új könyv valamely részletének a felolvasását, megbeszélését. Algarotti tisztában volt azzal, hogy a könnyed társalgást kedvelő, talán általános műveltséggel is rendelkező polgárok nem értik meg Newton eredeti szövegét, de érdeklődésük felkelthető iránta, ha egy könyv közérthető nyelven ismerteti a nehezen követhető tudományos zsargonnal kifejtett elméletet. Kitérő érzékkel azt is felismerte, hogy milyen lehetőséget rejt a polgári szalonok világa az új eszmék terjesztése szempontjából. S mivel azt is tudta, hogy milyen sok múlik az összefüggéseket szervező, a társalgásokat irányító hölgyeken, magától értetődőnek tartotta, hogy könyvének hozzájuk szóló címet adjon.

A 18–19. századi szalonokban folytatott társalgásoknak nagyobb szerepük volt az új tudományos és filozófiai eszmék terjesztésében, mint ahogyan azt ma, az elektronikus médiához szokottan gondoljuk. Ropolyi László „Az egyenlőség eszméje Newton harmadik törvényében” címen publikált tanulmányában kimutatja, hogy Newtonnak mindenekelőtt a dinamikai szituációt tartalmazó harmadik törvénye mennyire alkalmas volt ebben a korban bizonyos társadalmi-ideológiai következtetések levonására is. R. B. Carterre hivatkozva írja: „A newtoni világrendszer ideológiai tartalmának hasznosítására gondolt annak idején Rousseau, aki a naprendszer működése newtoni leírásának mintájára is gondolkodott társadalmi szer(ve)ződési problémákon.”⁷ A szóban forgó harmadik törvény szerint ugyanis „ha egy test vonz vagy taszít egy másik testet, akkor az is azonos mértékben vonzza vagy taszítja őt”.⁸ Így a rendszer középpontja sem eleve adott – fejti ki Ropolyi –, hanem a kölcsönhatások következtében a rendszernek elkerülhetetlenül közös tömegközéppontja van. Az ilyen dinamikai

⁷ Ropolyi László, „Az egyenlőség eszméje Newton harmadik törvényében”, *Tudomány és történet*, Budapest, TYPOTEX Kiadó, 2002, 275.

⁸ *A tudomány csodálatos világa*, (szerk: Jack Meadows), Budapest, Phaidon Press Ltd., 1987; Helikon Kiadó, 1990, ford.: Szilágyi Tibor, 74.

situációnak a társadalmi berendezkedésre vonatkoztatása a hatalmi viszonyok kölcsönös kiegyensúlyozottságát, a közös ügy, a res publica, a köztársaság képzetét jeleníthette meg a „harmadik rend”-hez tartozók számára. Ezért volt, ezért lehetett a közérthető nyelven közreadott newtoni gondolatoknak oly nagy sikere, ezért ért meg Algarotti fent említett könyve 16 kiadást Európa nyugati régióiban. S nem kétséges, hogy „Napnyugaton” az ilyen és hasonló művek a társasági élet közkedvelt témái lettek – mint ahogy az sem kétséges, hogy a peremzónákon, ahol nem alakultak ki ezek a társalgási formák, az új eszméket népszerűsítő írásművek sem találtak szélesebb befogadó közege.

Túlzás nélkül állíthatjuk azonban, hogy a modernitás eszméi a perifériákon is jelen voltak, csakhogy – mint láttuk – elszigetelten, a tudomány kis édenkertjeiben virágoztak, lombosodtak, azok határain túl rejtve maradtak, érdektelenségbe fulladtak. A kontingencia-élmény a peremzónákon azért lehetett a gondolkodók számára valóban megrázóbb, azért válthatott ki drasztikusabb filozófiai reakciót, mert az ott élő filozófusok nem érzékelték – *nem érzékelhették* – azt a társadalmi igények táplálta, jórészt laikus, de folyvást erősödő érdeklődést, amely ösztönös, de egyben érdekek által is motivált kíváncsisággal viseltetett a modernitás iránt.

A kontingencia erősebb vagy gyengébb metafizikai elutasítása viszont már a felvázolt háttér nélkül, önmaga is kiválthatta a más irányú filozófiai választ: a kontingencia elfogadását; a minden metafizikai konstrukciót elvető, az életet a maga valóságában elfogadó és igenlő filozófiai álláspontot. Leghatározottabb képviselőjének azért kellett oly szenvedélyesen és mindenirányú érveléssel szembeszállnia az európai kultúra utóbbi közel kétezer éves hagyományaival, mert a kontingencia elutasítását is jórészt e hagyományok „szellemi tehetlenségi nyomatéka” kényszerítette ki. Aki – mint Nietzsche – az effajta életigenlésre vállalkozott, annak valóban minden addigi értéket át kellett értékelnie, s az egész emberi történelmet is más megvilágításba kellett helyeznie. Szakítana kellett minden olyan történelemfelfogással, amely akár transzcendens, akár valamilyen rendszeralkotó gondolkodás logikája szerint konstruált evilági cél felé haladásban látta az emberi történelem értelmét.

Az ókori magaskultúrák és a történelem

Ezen a ponton térek rá a 12. „mesé”-ben felvetett, számomra szerfölött fontos problémára: melyik ókori magaskultúrában kezdett az ember valóban történelmivé válni? Vajda Mihály Patočka felfogását osztja, aki szerint csak az európai embernek van igazán történelme. Annak az embernek, aki az antik görög világban túllépett a háztartás, az oikosz keretein, az életkörülmények változatlan újratermelésének mítoszok által körülhatárolt elméletén és gyakorlatán, s ezzel egyszer s mindenkorra bevonult a kockázatoktól soha nem mentes, kalandokkal teli világba.

E felfogáson töprengve felmerült bennem a kérdés: tényleg a görög polisz embere tette meg az első lépéseket ezen az úton? Amennyiben csak az utóbbi két-két és félezer évet tekintjük, akkor valóban úgy tűnik, hogy sorsfordító változás kezdődött az ókori görög agorán, a szabad athéni polgárok közvetlen demokráciájának színterén, valamint a filozófusok hagyományokra rákérdező, okokozati viszonyokat kereső és elemző iskoláiban. Azt sem érdemes vitatni, hogy az ennek köszönhető kimagasló eredmények nélkül az egész újkori európai kultúra is elképzelhetetlen. De jusson eszünkbe, hogy ezek a korábbi viszonyokhoz képest határozottan más irányba mutató fejlemények lehetőségét az ókori városok, pontosabban városállamok teremtették meg, ami viszont nem a görögök „találmánya” volt. A város-állam mint sajátos, új társadalmi képződmény, a mezopotámiai kultúra szülötte. A téma egyik kiváló szakértője, *Gwendolyn Leick* írja: „A város, mint találmány Mezopotámia vitathatatlan öröksége [...] Mezopotámia örökbecsű érdeme [...] a szociopolitikai egység, a városállam.”⁹ Ebben a térségben már évezredekkel a klasszikus görög ókor előtt „feltalálták” és felépítették az első városokat, amelyekben az ott élő emberek túlléptek a falusi életmód, az élet pusztá fenntartására irá-

⁹ Leick, Gwendolyn, *Mezopotámia. A városok evolúciója*, Budapest, Gold Book Kiadó, 2004. 14. Ford.: Orémuszné Kertész Tímea (A könyv angol nyelvű címe: *Mezopotamia: the Invention of the City*, Penguin Books Ltd., 2001).

nyuló élettevékenység keretein. Ugyancsak Leick könyvében olvashatjuk: „Miután az ember a környezeti adottságokhoz alkalmazkodva csatornahálózat és töltések kiépítésével elterelte a vizet, lehetővé vált a déli síkság mezőgazdaságának kialakítása. Csak ezután indultak fejlődésnek a nagyobb közösségek: *az emberek a mindennapi megélhetésen túl felesleget termeltek; kulturális tevékenységeik differenciálódtak*, s egy új közösségi létformába, a városba tömörülve éltek mindennapjaikat.“¹⁰

Az idézett szakemberi vélemény eltér attól, amit Patočka nyomán Vajda hangoztat: „... azzal mindenképpen nehéz lenne vitába szállni – írja Vajda –, hogy a görögséggel kezdődő európai kultúrán kívül egyetlen olyan kultúra sem létezett, amely ne önmaga változatlan formában való fenntartására törekedett volna, amely tehát még-megnem-valósult, megvalósítandó, a fennállót transzcendentáló célokot tűzött volna ki maga elé“.¹¹ Úgy vélem, ez a felfogás (talán nem is olyan nehezen) vitatható. Valóban történelemelőtti vagy történelem nélküli az ókori mezopotámiai városállamok korszaka, s az ember, aki ezt az újdonságot megalkotta? Hiszen bennük alakultak ki először azok az intézmények, amelyek a későbbi városi kultúrák alapjait is jelentik, pl. a tevékenységek szerint elkülönülő munkamegosztás, az újraelosztó gazdálkodás, a főpapi és királyi központok, az oktatási intézmények stb. Itt kezdődött az akkád és sumer városállamok között a termékfelesleget felhalmozó és értékesítő kereskedelem, itt rögzítettek először írásban tulajdonosi viszonyokat rögzítő szerződéseket, az egyének közötti ügyes-bajos esetek rendezését szolgáló törvényeket, az itt létrehozott ún. cserépkönyvtárakban csoportosították témák szerint katalogizálva az ugyancsak felhalmozott ismereteket, a (kétségtelesenül még tapasztalati) tudást. Az ékírásos agyagtáblák még arról is tudósítanak, hogy ezekben a városállamokban már az időszámításunk előtti második évezredben bankárok igyekeztek minél magasabb uzsorakamatra szert tenni. E korszak egyik kutatója, *Josef Klima* írja:

¹⁰ I. m. 13. o.(Az én kiemelésem – L. Gy.)

¹¹ Vajda, i. m. 207.

„A kereskedelmi viszonyok fellendülésével a termelés fejlődése nyilvánvalóan megkövetelte az üzemeltetési eszközöket. Így alakultak meg a „bankcégek“, melyek hosszú időre [...] jövedelmező foglalkozást jelentettek. Számos esetben családi vállalkozások voltak, nemzedékről nemzedékre öröklődtek; az ilyen vállalkozók cégtábláján Babilonban ez állhatott volna: „Egibi és fiai“, vagy Nippurban „Murasu és fiai“. Ha e két cég kereskedelmi irataival meg akarnánk ismerkedni, a kereskedelmi és ügyleti táblák százait kellene áttanulmányoznunk.“¹²

Az idézett szakmai megállapításokat figyelembe véve – úgy vélem – kissé egyoldalú túlzás azt állítani, hogy „... a történelemelőtti, már írásbeliséggel rendelkező magaskultúrák sem lépték túl egyfajta monumentális háztartás kereteit“.¹³ Már magát a *történelemelőtti magaskultúra* fogalmát is ellentmondásosnak érzem, ha ezen az antik görög világ előtti városi kultúrákat értjük. Ezeknek a városi kultúráknak szerintem már megvolt a maguk történelme, csak nem volt Hérodotoszhoz hasonló történetírójuk, aki fontosabb eseményeiket rendszerezte és írásban megörökítette volna. A görög polisz és a mezopotámiai városállamok közötti kétségkívül meglévő különbség fokozatbeli. A Tigris és az Eufrátesz partvidékein, egy-kétezer évvel az antik görög világ klasszikus korszaka előtt, a technikai és a társadalmi-politikai szerveződési képességek és lehetőségek is kezdetlegesebbek voltak. De a városállammá szerveződés ebben a folyók közötti térségben indult diadalútjára, ezt az utat a sumérok és az akkádok kezdték építeni. A lehanyatlásukat követő évezredekben alkotásaikra, mint a görögökénél sokkal régebbiekre, vastagabban rakódott rá az idők pora.

Miután egész kultúrájuk évezredekre feledésbe merült, nagy régészeti szenzációt jelentett az ásatások alkalmával feltárt cserépkönyvtárak felfedezése, s ékírásos jeleiket sem volt könnyű megfejteni. Hősi eposzuk azonban többek között Gilgames és Enkidu nagy kalandjáról

¹² Josef Klíma: Mezopotámia. Ősi civilizáció a Tigris és az Eufrátesz mentén. Gondolat Kiadó, 1983, 142. Fordította Ágh András.

¹³ Vajda, i. m. 206–207.

regél, arról a nagyra törő *vállalkozásról*, amelynek során a veszedelmekkel teli Humbaba birodalmába mennek, hogy megszerezzék és – az Eufrátesz szent vizén úsztatva – hazavigyék a csodálatos cédrusokat. Ezen a kezdetleges fokon e kalandos vállalkozás éppolyan kiemelkedően fontos „történelmi esemény“, mint a görögök hősi eposzának trójai háborúja és Odüsszeusz kalandos bolyongása a tengeren. S azzal se minősítsük jelentéktelenné a mezopotámiai magaskultúrát, hogy pusztulásának okáról is csak feltételezéseink vannak.¹⁴

Ha igazságosak, méltányosak akarunk lenni, akkor azon a tényen sem szabad nagyvonalúan átsiklanunk, hogy az ókori európai magaskultúrák is lehanyaglottak. Utánuk, a Római Birodalom bukását követő évezredben, az európai feudális társadalmak ugyancsak az ön-ellátó gazdálkodásra, az élet egyszerű és lényegében változatlan újratermelésére rendezkedtek be. Tagadhatatlan viszont, hogy az antikvitásnak – hanyatlása után mintegy évezreddel – csakis Európában volt reneszánsza, csakis itt elevenítették fel és formálták át saját koruknak és akkori igényeiknek, törekvéseiknek megfelelően az ókori értékeket és hagyományokat. Európában ezt azért lehetett megtenni, mert ha pogány művekként a kolostorok falai közé zártan is, de megőrződött, ott lappangott a háttérben a görög-római kor sok jeles szellemi alkotása és szocio-politikai hagyománya. A modernitás szerencsésen tudta ötvözni és új eszmékké formálni az ókori hagyományok két maradandó jellegzetességét: a görögök spekulatív és a rómaiak gyakorlati készségeit.¹⁵

¹⁴ Újabb feltételezések szerint a csatornarendszerekre, öntözésre alapozott mezőgazdasági termelés során kimosták a termőtalajból az évezredek során leülepedett szerves és ásványi anyagokat, s az ily módon egyre csökkenő termőerejű föld nem tudta eltartani a gyorsan növekvő létszámú városi lakosságot.

¹⁵ Forbes, R. J. *Man the maker*, New York, Henry Schuman. Inc., 1950. c. technikatörténetében szellemes aforizmával jegyzi meg, hogy a görögök nagyszerű matematikusok voltak, de nem voltak jó mérnökök, míg a rómaiak kiváló mérnökök voltak, de nem voltak jó matematikusok. (A szerző a matematika fogalmát a szó eredeti értelmében használja, azaz a tudást, az ellentmondásmentes gondolkodást érti rajta.)

Befejező gondolatként fontosnak tartok még valamit hangsúlyozni. Azt, hogy az európai antikvitás mindkét összetevőjét – a görögöt és a római – együtt kell értékelnünk, ha reális képet akarunk alkotni kontinensünk történelmének erről a valóban rendkívüli korszakáról. Érthető, hogy mi, filozófusok hajlamosak vagyunk csak a görögök teljesítményeire koncentrálni, hiszen könnyedén fel tudjuk sorolni több tucat görög filozófus nevét, de nagyon meg kellene erőltetnünk szürkeállományunkat, ha csak féltucatnyi római filozófust akarnánk megnevezni. A „filozófusok hiánya“ azonban nem csökkentheti a rómaiak teljesítményét, mert az más téren, a technikában, az állam- és birodalomszervezésben, a jogalkotásban volt kiemelkedő. Sok tekintetben, elsősorban szociopolitikai vonatkozásban a rómaiak hagyományozták az európai utókorra használható precedenseket. Egyáltalán nem véletlen, hogy a nagy francia forradalom napjaiban Saint Just egyik beszédében általános követelményként hangoztatta, hogy a forradalmároknak – úgymond – rómaiakká kell válniuk. A görög agorán, a törvényben előírt évenként 42 alkalommal megtartott népgyűlés a közvetlen demokrácia nagyszerű, klasszikus példája volt, de ez a (kissé megszépítő messzeségből ránk ragyogó) periklészi korszak az újkor sokmillió államában már nem gyakorolható.¹⁶ Sőt egyre kevésbé volt gyakorolható már a római korszakban is. Ezért ők alakították ki a *res publica* képviseleti rendszerének olyan kezdeti formáit (*senatus*), amelyekre az újkori európai polgárság támaszkodni tudott demokratikus intézményrendszerének felépítésekor.

¹⁶ Érdekes módon merült fel a közvetlen demokrácia eszméje napjaink legmodernebb technikájával kapcsolatban. Az 1970-es években Franciaországban Simon Nora és Alain Minc közösen írt tanulmányukban, amelyben a számítógépes technológia társadalmi-gazdasági-politikai felhasználhatóságának lehetőségeit elemzik, megalkották a „számítógépesített agora“ kifejezést. Ezen azt értették, hogy a számítógépek általánosságú válaszkor (ha már minden háztarás rendelkezik egy központi computerrel összekapcsolható PC-vel), a fontosabb politikai kérdésekkel kapcsolatban könnyen és egyszerűen kinyilváníthatná véleményét vagy hozhatna döntést az állampolgár. A mikroelektronikus technika közvetítésével tehát a modern korban is felidézhető lenne egyfajta „közvetlen“ demokrácia. (Lásd: Nora, S.-Minc, A., *A számítógépesített társadalom*. (Jelentés a francia köztársasági elnök számára.) Budapest, Statisztikai Kiadó Vállalat, 1979.

Mindezekre a nyilván jól ismert fejleményekre itt csak azért emlékeztek, hogy amikor az európai történelem e sorsfordító kezdeteiről elmélkedünk ne csupán – kissé egyoldalúan – a görög filozófusokra gondoljunk. A görög filozófusok valóban felülmúlhatatlan érdeme – ahogyan Vajda Arendtre és Patočkára hivatkozva hangoztatja – a hagyományos, mítoszok vezérelte, önmagát változatlanul ismétlő életvitelre történt kritikus *rákérdezés*, a hozzá szükséges nyilvánossággal, az agorával. A kérdezést követő gyakorlati *válaszolás* azonban már jobbára a rómaiak érdeme. Abban az értelemben, hogy ők tudták jobban megadni a kérdésekre az életigenlő válaszokat – mégpedig saját életvitelükkel. Ők tudták a görögöknél is jobban megmutatni, hogy mi mindenre képes az egyhangú ismétlődésből kimozdított életet élő ember, aki nagyra törő tervei nyomán, a polisz kereteit is szétfeszítve, milliós lakosú nagyvárost, világbirodalmi központot alkot, amelyben a modern nagyvárosi élet minden jellegzetességének kezdeti formái megtalálhatók. Amennyire a görögök érdeme volt a sorsdöntő kérdés tudománya és művészete, olyannyira volt a rómaiaké az effajta kérdésekre adandó életigenlő válaszolás gyakorlati tudománya és művészete.

S ha a rómaiak, a görögökkel ellentétben, nem filozófusaikról váltak az utókor számára híresekké, az ő gyakorlatra orientált bölcselkedésük sem elhanyagolandó. A szokásosnál több figyelmet érdemelnének azok a mindennapi tevékenységre vonatkozó apró életbölcseiségek, bölcs mondások, amelyek a rómaiaktól maradtak ránk – s ezek nem is tucat számra, de százszámra sorolhatók. Köztük talán legnevezetesebb a bizonyára mindenki által ismert, Pompeiusnak tulajdonított „*Navigare necesse est, vivere non est necesse*”¹⁷. Úgy vélem, ennél jobban, egyértelműbben, tömörebben nem is lehetne kifejezni a nietz-

¹⁷ A Pompeius és Caesar közötti harcok idején egy alkalommal Pompeius seregének egyik része a kontinensen, másik része Szicíliaiban állomásozott. Élelmezésükhöz nagy mennyiségű gabona tengeren történő szállítására volt szükség, de a tenger viharzott, a hajósok nem akarták vállalni a kockázatot. Ekkor hangozott el, mintegy parancsként, Pompeius szájából a szállóigévé vált bölcs mondás. (Lásd: Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok.)

schei életre-igent-mondásnak – ha úgy tetszik, a kontingencia elfogadásának – a követelményét. Felesleges bizonygatni, hogy ennek a bölcs mondásnak nem az életet értelmetlenné látó rezignáció az értelme, hanem éppen ellenkezőleg: olyan életnek a szenvedélyes igénylése, amiért érdemes embernek, kérdésre, gondolkodásra, cselekvésre kész embernek lenni. Hajózni – *vállalkozni, kockáztatni, próbálkozni, kísérletezni, új dolgokra törni, a felmerülő váratlan akadályok okozta nehézségeken úrrá lenni* – kell, mert a meglévőt azonos szinten és módon reprodukálás egyhangúsága már a kétezer évvel ezelőtti polisz és urbs állampolgárát sem elégtette ki. Az élet ezáltal – ahogyan Nietzsche felismerte – ugyan „tragédiadús” létezéssé válik, de egyedül ez méltó a gondolkodni-kérdezni-válaszolni-cselekedni képes élőlényhez, az emberhez.



Vajda Mihály válasza

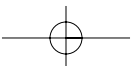
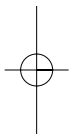
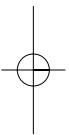
Köszönöm szépen ezeket az érdekes, részben kritikai kiegészítéseket egy-két mesémhez.

A kontingencia-élmény és a tudomány viszonyát illetően valahol beszélek én erről, de amikor a kontingencia-élmény nyugati, illetve közép és kelet-európai jelentkezését szembeállítottam egymással, akkor valószínűleg sokkal inkább gondoltam a modernitásnak a társadalom egészébe való betörésére, mintsem a tudás modernizálására. Ez egy döntő eleme a dolognak, erről egy pillanatig sem szabad megfeledkezni, hiszen a tudás modernizálódása jelentette azt, hogy az ember kiakolbólitott abból a fix pozícióból, melyben hosszú évezredekben keresztül leledzett.

Egyszer csak kiderült, hogy nem vagyunk a világmindenség középpontja, hogy nem vagyunk olyan rendkívüliek sem az élővilágban (például Darwin idevágó tanai). Egyre inkább kiderült az is, hogy nem igaz az sem, hogy minket egyértelműen az ész, ez a diktátor irányít, amiről többször szó volt ma már. Talán a pszichoanalízis jelentett egy harmadik ilyen nagy rúgást. Ez mind nagyon fontos volt, de ezek oda-

fönt, a felső régiókban történő mozgások. Amikor a modernitás a hétköznapokba betört, amikor azok a struktúrák, melyek a hétköznapi ember egyszerű életlehetőségeit radikálisan alakították át, és néha életlehetetlenséggé alakították át, az biztos, hogy Közép- és Kelet-Európában – Kelet-Európában inkább csak a szocializmus eredményeképpen – bekövetkezett ez. Ezek itt sokkal abszurdabbak, sokkal meglepőbbek és sokszor elkészerítőbbek voltak, mint az a nagyon keserves, de mégiscsak évszázadokon át tartó fejlődés, ami Angliában, Hollandiában vagy Franciaországban ment végbe. De kétségtelen tény, hogy ezt a szempontot, melyet én csak érintettem, te pedig kiégszítetted, nem szabad elfelejteni.

Ez a történelem itt meg ... Egy kicsit bajban vagyok, mert nem tudom, hogy ezt az egészet én a Patočkától szoptam-e, vagy pedig valamilyen értelemben próbáltam magam is végiggondolni. Azt hiszem, nem. Ez a mondat engem egy kicsit szíven ütött, hogy „a történelem előtti, már írásbeliséggel rendelkező magas kultúrák sem lépték túl egyfajta monumentális háztartás kereteit.“ Egyetlen egy okos reakcióm lehet erre: én ezt nagyon nem gondoltam végig.



Loboczky János

Vajda Mihály „korszerűtlen elmélkedései“, avagy „téblábolások“ Napnyugaton

„Búcsúzom Tőled, kedves Olvasó. Ne higgyed, hogy bajt okoz, ha beletekintünk abba, ami van. Megeshet, a *megértés* (kiemelés tőlem, L.J.) talán még élvezetesebb is, mint a küzdelem.“¹

Vajon Vajda Mihály filozófiai meséinek „tanulmányaként“ olvashatjuk ezt a három mondatot a könyv zárásaként? Talán még „rajta is kaphatjuk“ a szerzőt: lám-lám, az egyetlen igazság hirdetésének veszélyes mivoltáról beszélő Vajda mintha itt valamiféle szentenciával kívánná lezárni könyvét. Persze, ha közelebb megyünk a szöveghez, nagyon is szembeötlő a megengedő hangsúly. A 'ne higgyed' felszólítás ugyan, de a szabad vizsgálódás bátorságára biztat. A 'megeshet' és a 'talán' pedig nyilvánvalóan önmagáért beszél. 'Talán élvezetesebb' (vagy talán hasznosabb, de hát itt éppen nem a haszonelvű racionalizmusról van szó, és nem is az izzadságszagú küzdelemről, amellyel minden áron meg akarjuk győzni a másikat az igazságról), mintha ez a fordulat is az életre való nietzschei igent mondáshoz állna közel.

Ez a kis hermeneutikai bevezető Vajda Mihálynak arra a jól ismert vonására utal, hogy a mindig ironikus és önironikus, a mondatai mögül játékosan, csúfondárosan kikacsintó homo ludens számára az evidenciák természetesen változó evidenciák, olyannyira, hogy saját szkeptikus álláspontját is megkérdőjelezi. Ugyan számára evidencia,

¹ Vajda Mihály, *Mesék Napnyugatról (a továbbiakban M.Ny.)*, Budapest, Gond-Cura-Palatinus, 2003. 287.

hogy nincsenek egyetemes értékek, egyetemesen érvényes igazság, de azt is kimondja, hogy az univerzális szkepszis önellentmondás. Inkább arra biztat, ezt sem a kellés rigorózusságával, hogy igyekezzünk távol tartani magunkat megrögzöttségeinktől. A filozófus dolga nem az ítélezés, hanem a megértés, mármint a gondolkodásmódok, a hagyománytörténekek különböző perspektíváinak a szemügyre vétele. Ahogyan Hannah Arendttől idézi *A posztmodern Heidegger* című kötetben: „Elméletileg szinte minden nagy gondolkodó esetében bebizonyíthatjuk, hogy hajlik a tirannikusra (Kant a nagy kivétel).”²

Vajda Mihály éppen azt a gondolkodót példázza, aki tudatosan kerül a tirannikus legcsekélyebb látszatát is. Ő is azon filozófusok közé tartozik, akik merik taglalni az egzisztenciális kérdéseket, életproblémáinkat, de egyáltalán nem akarják megfellebbezhetetlen módon megválaszolni azokat. Vajda nem az örökkévalóságnak akar írni, „csak” filozófiai lábjegyzeteket fogalmaz meg. (No, persze ne felejtjük el, hogy bizonyos értelemben az egész Platón utáni filozófia nem más, mint lábjegyzetek Platónhoz.) A lábjegyzetek azután szinte már a „fő szöveg” szerepét veszik át, önmagával folytatott nagyszabású dialógusokká válnak.

Elmélkedései, meséi, lábjegyzetei egyfelől (mármint a szigorú tudományosság szemszögéből) ezért „korszerűtlenek”, „téblábolások” a napnyugati kultúra különböző szellemi vidékein. Másfelől azért is megy szembe bizonyos mai trendekkel, mert távol áll tőle mindenfajta kultúrkritikai hevület, a planetáris technika világa felett sem kíván profétikusan ítélezni. Ezt legutóbbi kötetének bizonyos fokig elkomoruló hangvétele ellenére is láthatjuk. A Nietzschétől kölcsönvett 'elsivatagosodás' kifejezés nyilván nem véletlen, de én itt is erősebbnek érzem az életre igent mondás gesztusát. A „nincs *egyetlen* igazság” nem könnyedén felvett mindent relativizáló póz, mivel az igazsággal szemben a „testreszabott igazságok” állnak. A test itt, ha jól ér-

² Vajda Mihály, *A posztmodern Heidegger*, Budapest, T-Twins – Lukács Archívum – Századvég, 1993. 165.

tem, egyszerre érzéki és szellemi jellegű. A test az individuum hordozója, az a hangszer, amelynek megvan a maga hangoltsága.

A hermeneutikát azért hoztam szóba az előbb, mert Vajda Mihály emberi és filozófiai viszonyulásának talán egyik fontos elemét jelenti. Tudom, hogy írásaiban viszonylag kevészer (vagy alig) szerepel a hermeneutika kifejezés. Talán azért, mert van valamilyen „módszertani“ mellékzöngéje (a hermeneutika mint a megértés és értelmezés módszertana !?). Vajdától pedig mi sem áll távolabb, mint valamiféle módszertani önkorlátozás, illetve pedantéria. Bárhogy is van, az nyilvánvalónak látszik, hogy a hermeneutika heideggeri-gadameri értelemben vett univerzális aspektusa szólal meg („a megérthető lét a nyelv“) a Vajda „testére szabott“ viszonyulásban.

Még két hermeneutikai vonatkozást érdemes megemlíteni. Az egyik a szóbeliség-írásbeliség kérdése. Föltehetően nem túlzok, ha arra utalok, hogy egyik legkedvesebb filozófiai hőséhez, Heideggerhez hasonlóan Vajda Misu esetében is többek között kifejezetten a személyiség vonzereje keltette fel az érdeklődést írásai iránt, mondhatni a metakommunikációval dúsított szóbeliség varázsa. Amivel persze nem elvarázsolni, hanem inkább provokálni, „éber léten“ tartani akarja hallgatóságát. Írásainak élőbeszédszerűségére pedig a jól ismert kötetcímek, illetve „műfaji meghatározások“ is világosan utalnak (*Nem az örökkévalóságnak; Ilisszosz-parti beszélgetések; Mesék Napnyugatról*). Ez az élőbeszédszerűség ugyanakkor hallatlanul pontosan árnyalt írásmódot jelent, amelybe a folytonos önkorrekció, vagy a nyelvi kifejezhetőség határainak bevallása egyaránt hozzátartozik. Mint például a gonosz banalitásáról szóló fejtegetésének egyik részében: „Hogy a valóságérzék hiánya és a gondolatlanság sokkal nagyobb pusztítást vihet végbe, mint a gonosz ösztönök?! Nem! Képtelenség! Ha kifejezetten nem erkölcsi karakterű, normális körülmények között jelentéktelen, a világ szempontjából jelentéktelen rossz tulajdonságok a világtörténelem legszörnyűsebb bűntetteihez vezethetnek, akkor... Nem tudom befejezni a mondatot. Arendt sem tudta. Gondolom erre utalt, amikor hangsúlyozta, hogy Jeruzsálemben meg lehetett tanulni egy leckét anélkül, hogy mindjárt magyarázatot találtunk volna az elbizonytalanító jelenségre, teória-gyártásról meg szó sem eshe-

tett. A leckét azonban láthatóan nehéz volt megtanulni, valószínűleg ma is nehéz, talán részben azért is, mert nem tudjuk a jelenséget megmagyarázni: nem fér bele racionális világgépünkbe. (Mely szerint a gonoszítottakat a gonoszok, a nagy hősi tetteket a nagy hősök, a jó tetteket a jók követik el, s az amolyan konformak, mint ez az Eichmann... Megint nem tudok egy mondatot befejezni.) Ha meg nehéz a leckét megtanulni, akkor a legegyszerűbb azt állítani, de persze azt is hinni, hogy nem is volt semmiféle lecke feladva (mindannyian jártunk iskolába).³

Az ígért másik hermeneutikai vonatkozás a hermeneutikai kör Heidegger által is hangsúlyozott megközelítésmódja.⁴ Vajda, ugyan egyáltalán nem proklamálva a dolgot, maga is valami hasonlót művel. Ha ironikusan akarom kifejezni magam, akkor azt is mondhatnám, hogy Vajda „téblából a hermeneutikai körben“, ami egyáltalán nem önmaga körül forgás, inkább a dolgoknak egyre tágasabb perspektívából való szemügyre vétele.

A „téblából“ ugyanakkor egyáltalán nem bizonytalanság, této-vaság. Inkább a lényeges kérdésekre, problémákra való, véletlenszerűnek tűnő rátapintás képességét jelzi. Emellett a változó evidenciák közepette is van egyfajta fix pont: az emberre szabott mérték. Éppen ebből a szemszögből hangzik nagyon is meggyőzően a nietzschei Übermensch egyáltalán nem szokványos értelmezése: „Csakis Zarathustra, nem pedig Nietzsche tudott elképzelni egy másfajta magatartást, az emberen túli emberét. Maga Nietzsche csak az embert ismerte.“⁵

³ Vajda Mihály, *M. Ny.* 144.

⁴ Lásd Heidegger: *Lét és idő*, 32. §: „A megértésnek ez a köre nem egyszerű kör, amelyben bármely tetszőleges megismerésmód mozog, hanem magának a jelenvalólétnek az egzisztenciális elő-struktúráját fejezi ki. A kört nem szabad vitiosus-szá alakítani, akár csak megtúrttá is...A 'körbenforgás' a megértésben az értelem struktúrájához tartozik, amely fénoménnek a jelenvalólét egzisztenciális szerkezetében, az értelmező megértésben van a gyökere. A létezőnek, melynek számára világban – benne – létként önnön létére megy ki a játék, ontológiai kör-struktúrája van.“ Ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I., Budapest, Gondolat, 1989. 296.

⁵ Vajda Mihály, *M. Ny.* 65.

Az elterjedt elemzésekkel szemben, amelyek Zarathustrát és Nietzsche-t azonosítják, itt nagyon is hangsúlyos különbségről van szó. Zarathustra perspektívája az egyik lehetséges perspektíva, de erről csak vízióink lehetnek. Az Übermensch nem valamiféle teleologikus végcélja az emberi nemnek, amelyről csak sejtéseink lehetnek. Nietzsche tehát nem egy „magasabb nézőpont“ profetikusképviselője, nem valamiféle kérérlhetetlen kritikusa a modernitásnak, hanem analitikusa, ahogyan Vajda hangsúlyozza: egyáltalán az emberi állapot analitikusa. Olyan értelmezője, aki ugyanakkor nem retten vissza attól a józan ésszel teljesíthetetlen szándéktól, hogy belátást nyerjen az emberi létezés elviselhetetlen titkaiba.

Az emberi lét egyik alapvető dilemmája a modernitásban az „Isten halott“ szituációjában sem oldódik meg. Ha Isten meghalt, ha megöltük, akkor ugyan megoldódni látszik a több ezer éves dilemma: „Hogyan lehet Isten végtelen jóságával összeegyeztetni azt a sok borzalmat, azt a mérhetetlen fájdalmat, mellyel nap, mint nap találkozunk a világban? Úgy, hogy megöljük Őt vagy rájövünk, hogy már régen megfojtotta a részvét. Nietzsche *Zarathustrájában* mindkét változattal találkozunk... de hogyan tudhatjuk akkor elviselni azt a mérhetetlen fájdalmat, mellyel szembesülünk, ha Isten híján tekintünk bele individualitásunk szakadékába?“⁶

A *Mesék Napnyugatról* számomra egyik legizgalmasabb okfejtése a nihilizmusról szól. Az egyik, ezzel kapcsolatos gondolatmenet a kilencedik mesében olvasható. Vajda itt Kis János abortuszról szóló könyvéből vett radikális kérdéshez kapcsolódik. A Kis Jánostól vett idézet: „Senkit sem szabad megölni pusztán azért, hogy tetszőleges számú másik embert megmentsenek a haláltól. De vajon miért nem szabad?“⁷

Vajda reflexiója: „Válaszom: már a kérdést sem szabad feltenni. Miért? Csak. „A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk“

⁶ Vajda Mihály, *M. Ny.* 157.

⁷ Kis J.: *Az abortuszról. Érvék és ellenérvék*, Budapest, Cserépfalvi, 1992. 58.

(Wittgenstein: *A bizonyosságról*).⁸ Az alap, illetve fundamentum hiánya ugyanakkor mégsem jelenthet egy mindent megengedő életorientációt. Ahogyan a *Nem az örökkévalóságnak* egyik tanulmányában (Min alapszik a szabadság és felelősség világa?) írja: „Vagy a hit, vagy valami gyanús tisztátalanság? De talán lehet egyszerűen nem érteni is. Vagy abban hinni, hogy szabadon és felelősséggel, szolidárisan cselekedni sokfajta meggyőződés alapján vagy éppenséggel minden alap nélkül is lehetséges.”⁹ Vajda felfogásában tehát, ha jól értelmezem, az ún. posztmodern állapot egyáltalán nem pusztán szkepszis, főleg nem értékek meg nem gondolt elutasítása. Ha visszatérünk a Napnyugat könyvből vett idézethez, ott meglehetősen egyértelmű a megfogalmazás: „Persze, a félreértések elkerülése végett, muszáj hangsúlyoznom: a nihilizmus nem abban áll, hogy nem követjük vakon a tradíciót, hogy rákérdünk akár legalapvetőbb értékeinkre is. Ellentéte, a gondolkodás „gyakorlatilag azt jelenti: minden egyes esetben, amikor nehézségekkel szembesülünk az életben, mindent újból megfontolunk.” (Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 176.) A nihilizmus abban áll, hogy ha nem találunk ésszerű okot fenntartani bizonyos értékeinket, akkor az 'anything goes' álláspontjára helyezkedünk vagy éppen minden megfontolás nélkül az ellenkezőjüket nyilvánítjuk értéknek, s nem kívánjuk életproblémáinkat újból és újból nyilvánosan megfontolni. Ezzel azonban a többséget, akiknek életszükségletük, hogy orientálják őket, kiszolgáltatjuk bárkinek, akár a 'gonosz' propagandistáinak is.”¹⁰ A gondolat Hannah Arendttől származik, de ugye jól értem az azzal való azonosulást? A „ritualizált”, gondolattalan kétely elutasítását? A filozófia persze nem adhat recepteket életszükségleteinkre, de valahogyan mégiscsak orientál? Az elutasítás nem ab ovo a hagyományoknak, szellemeknek szól, hanem az Igazságnak, a Szellemnek. Ahogyan „*Derrida és a szellemek*” című írásában Derrida Marx-értelmezése kapcsán megfogalmazza:

⁸ Vajda Mihály, *M. Ny.* 177.

⁹ Vajda Mihály, *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris – Gond, 1996. 77.

¹⁰ Vajda Mihály, *M. Ny.* 177.

„Derrida úgy gondolja, elég kimondani – s ezt kimondta, hogy Marx úgy hadakozik a kísértetek, a fantomok, a lidércek ellen, mintha azok leválaszthatók lennének a szellemről, s ennek megfelelően a fantomok és a lidércek terhes világát – hiszen ne is vitassuk, nagy terhet raknak azok az ember vállára, mindenki tudja ezt, aki „eleve tiszteletben“ „tartja“ „azokat a másokat, akik már nincsenek, vagy még nincsenek ott, jelenleg élőkként, akik már halottak, vagy akik még meg sem születtek“ (Derrida: *Marx kísértetei*, Pécs, Jelenkor, 1995. 8.) –, felszámolva ezt a világot (mármint a fantomok és lidércek terhes világát) ez a valaki a nagybetűs Szellemnek engedi át a terepet, akkor már azt is kimondottuk: az illető nem is lehet képes beváltani az igazságosságot illető – amúgy tiszteletre méltó és elvben beváltandó – ígéreteit, hiszen a Szellem tirannus. No meg, ha leválasztjuk róla a szellemeket, a kísérteteket, a fantomokat és lidérces álmainkat, akkor semmivé foszlik, s a világ helyén máris ott terpeszkedik a minden emberi mozzanatot, a hagyományok pluralitását nélkülöző, a csupáncsak a konformitást megtűrő sivatag.“¹¹ Most megint inkább kérdezek: Vajda Mihály követendő mintája az örökké elbizonytalanító, ugyanakkor a jó (!?) és a szép (!?) eszméinek jelenlétét – még ha ezeket nem is lehet egyértelműen definiálni – hangsúlyozó Szókratész? Nyilván nem véletlen, hogy Vajda nem ért egyet Nietzsche azon felfogásával, hogy Szókratész az „aszketikus pap“ első képviselője, vagyis a napnyugati racionalizmus ősatyja.

Befejezésül pedig még egyszer a nihilizmusról. Vajda Nietzsche-interpretációjában a nihilizmus éppen nem minden értéknek, vagy főként nem az életnek a tagadása: „Az életnek a görögök tragikus szemléletével egybehangzó elfogadása, amely tudomásul veszi a szenvedést, a harcot, az idegenséget, s mindenekelőtt a halált, mint ami hozzátartozik az élethez, éppen az ellenkezője a nihilizmusnak, amit Nietzsche azon világ-szemlélet következményének tekint, amely az igazságnak tekintett hamis ígéretekre épül...Az 'igazság akarásának' következményeként, annak következményeként, hogy az európai

¹¹ Vajda M.: Derrida és a szellemek, *Beszélő*, 2005. január, 102.

történelemben megalapozatlan, hamis meggyőződéseket örök igazságokként kezeltek, szükségképpen elkövetkezett a nihilizmus kora.¹²

Mondandóm indításaként a *Mesék Napnyugatról* epilógus-, pontosabban mottószerű záró mondatait idéztem. Most végül a könyvet záró gondolatmenetet idézem. Hogy ez túlságosan keserűen hangzik? Nem föltétlenül, hiszen az itt emlegetett kísértés nem kell, hogy szükségyszerűen magával rántsa az embert, még ha túl sokszor meg is esett ez már az emberi történelemben: „S ha Nietzsche, a pszichoanalízis, Heidegger s – őt is megemlíteném itt, mert rendkívül fontosnak érzem – Wittgenstein lehetőséget adtak is, hogy gondolkodásunkban többé ne áltassuk magunkat, s tudomásul vegyük lét és létező szakadékát, az emberek többsége nem képes ezt belátva élni. Az ebbe való igazi betekintés bizonyára az őrületbe visz. Innen az Arendt említette kísértés a lét értelmét és a lét igazságát azonosítani, elhithetni magunkkal, hogy létünk esetlegességéért, minden hiányért a Másik a felelős, aki nem hajlandó belátni, hogy a létnek általam-általunk belátott értelme maga az IGAZSÁG. Meg kell tehát semmisíteni.”¹³

A Másik megsemmisítésének kísértése mellett azért mégiscsak ott van a Másik megértésének lehetősége is.



Vajda Mihály válasza

Két kérdésed tulajdonképpen ugyanaz volt, csak egyszer pozitív, egyszer pedig negatív megfogalmazásban. Nevezetesen, hogy a filozófia orientál, vagy nem orientál, sőt inkább elbizonytalanít.

Én azt hiszem, inkább csak elbizonytalanít, de amennyiben ezt megteszi – nincsenek illúzióim azt illetően, hogy milyen mélyre hatol a társadalomban a filozófiai gondolat. Nem hatol túl mélyre, de aho-

¹² Vajda M.: *M.Ny.* 62.

¹³ Vajda M.: *M.Ny.* 286.

va egyáltalán eljut, ott igenis elbizonytalanít, s ezt nagyon fontosnak tartom. A gondolat Heideggertől származik, nem az én ötletem. Az, hogy felhívja a figyelmünket arra, hogy „ember, gondolkodtál már azon, hogy ezt teljes joggal lehet másképp is elgondolni?” Én azt hiszem, ez lenne ma az alapvető funkciója a filozófiának, ha egyáltalán van neki.

Többször említetted, hogy végül is tán hermeneutikus lennék, de nem nagyon használom a kifejezést, és nem nagyon hivatkozom kifejezetten a hermeneutikára. Ez igaz, nem hivatkozom kifejezetten hermeneutikai szövegekre, valószínűleg azért nem, amit mondtál, hogy ugyanis azt érezném, hogy ez beszűkít, folyton oda kéne figyelnem, hogy ez vagy az megfelel-e a hermeneutika doktrínáinak – ha vannak neki ilyenek –, vagy nem felel meg. Egyszerűbb, ha egyszerűen mindig csak azt mondom, hogy én megérteni akarok, semmi más, mint megérteni.

Még egy dolog, amit emlegettél: szóbeliség, írásbeliség. Alapvető meggyőződése, hogy iszonyatosan nehéz, és nagyon ritkán sikerül az embernek – nekem biztos –, hogy az aporetikusságot, az ellentmondásosságot, az „innen és onnan is lehet látni” kifejezze. Ez igen-csak nehéz. Szóban sokkal könnyebben megy. Szóban megy, mert néha nem is kell mondani semmit. Nagy vehemenciával állít az ember valamit, aztán egyszer csak elröhögi magát és azt mondja: „de hát...”. És ezzel el van intézve, ezzel ki van fejezve valami, ami írásban visszaadhatatlan.

A filozófiának az én ízlésem szerint vissza kéne térnie a szókratikus formához, ahol beszélgetünk egymással. Csak az a nagy kérdés, hogy hol tegyük ezt, hol beszélgessünk, hol van az az agora? Tessék nekem megmutatni az agorát, s én megyek, sietek oda! Ott akarok beszélgetni, de sajnos nem találok ezt az agorát. Illetve nem igaz; egyre több az olyan hely, ahova emberek szívesen elmennek és filozofálnak: filozófiai kávéházak... Menjünk oda, és csináljuk mi is ott! Az egyetem, sajnos, egyre kevésbé alkalmas erre, eltömegesedett. De vannak ilyen helyek, ahova viszont el lehet menni, ahol lehet beszélgetni. Ez a konferenciának nevezett dolog is lehet ilyen beszélgetés, bár ritkán az. Ez itt most tényleg az, nagyon az az érzésem, hogy

most sikerült beszélgetés helyévé tenni. János, köszönöm.

A konferenciák nagy többsége azonban nem ilyen, és amikor olvastam a programot, kissé szkeptikus voltam: Vajda Mihály válasza és a diskuszió mindig tíz perc. Beszélgetés az, amikor tíz perc alatt válaszolok és még diszkutálunk is? Mégis lett beszélgetés. Valamilyen formában, szünetekben is. Minél többet beszélgetni – ez az én igényem. Az írásbeliség persze, amint látható, szükséges ehhez, mert a mai beszélgetés apóója is az a sok-sok általam összefirkált papír volt.

Sümegei István

Mozdulatlan evidenciák

Vázlat Vajda Mihály filozófiájáról

Azt hiszem, illendőbb lenne, ha az életmű egészének áttekintése helyett, inkább az ünnepelt valamelyik könyvéről vagy kérdéséről beszélnék, s nem is akartam mást. Ám újraolvasva Vajda könyveit, hátrázott körvonalakat öltött bennem egy olyan hosszabb tanulmány terve, mely rámutat az életút kacskaringói mögött meghúzódó nagy gondolatra (arra a gondolatra mely valójában az egyetlen, s melynek vélhetően nem is lehet többes száma). Végül aztán úgy döntöttem, hogy inkább ennek a nagy tanulmánynak a vázlatát olvasom föl, s nem a *Változó evidenciákat* elemzem, ahogyan azt terveztem.

Az életmű egyik lehetséges korszakolásáról szót ejtettem az *Iliszsosz-parti beszélgetésekről* írt recenziómban.¹ Eszerint, két korszak válik el élesen egymástól: a marxista és a posztmodern, a nagy gondolat pedig a „kontingencia“ s az ebből fakadó „pluralitás“. Innen közelítve, a marxista művek inkább csak Vajda igazi filozófiájának előzményei: először meg kellett tanulnia, gondolhatjuk, hogy mindenfajta univerzalizmus lehetetlen és veszélyes, s csak miután ezt nem csupán megértette, hanem át is élte, meg is szenvedte, nyílt meg a lehetőség az igazi kérdések megfogalmazása előtt.

Milyen társadalom-, politika- és erkölcsfilozófia épülhet az igazság pluralitására? Gyógyírt jelenthet-e posztmodern vidám, kaotikus tudatlansága régi bajainkra, legfőképpen a türanniára való öntudatlan hajlamunkra? Hogyan lehet egyes szám első személyben filozofálni?

¹ Vajda Mihály, *Iliszsosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001. Sümegei István, "Jogosult kivétel", *Vulgo*, 2003. 1.

Hogyan lehetséges az igazság pluralitását úgy megfogalmazni, hogy közben ne legyen öncáfoló, amit mondunk? – ezekhez hasonló kérdéseket sorolhatunk, hivatkozva *A posztmodern Heidegger-re* és az azt követő művekre.

Nem állítom, hogy ez a megközelítés téves, de azt hiszem, hogy lehetséges ennél egy jobb (?), meggyőzőbb (?), igazabb (?) korszakolás is; mindenesetre olyan, amely mást is figyelembe vesz, mint az előző, és képes magába integrálni annak legfontosabb megállapításait is.

Eszerint, Vajda alap gondolata a „Gemeinschaft“. „Az ember [...] lényegénél fogva közösségi lény.“ „A személy [...] megszüntethetetlenül, lényegénél fogva része egy (vagy több) össz-személynek, az emberi individualitásnak megszüntethetetlen alapvonása közösségi volta.“ – olvashatjuk a hetvenes évek első felében született Max Schelerről írt esszéiben, de számtalanszor visszatér ez az evidencia a korszak többi írásában is.²

Ám ez csak a marxista gondolkodó meggyőződése volt – szólhat az ellenvetés. A posztmodern filozófus már ennek az ellenkezőjét hangsúlyozza: a filozófus nem az emberiség funkcionáriusa, csakis a saját nevében beszélhet – mondja.³ Elismerem, ez igen meggyőzően hangzik.

Éppen ezért, először, némi szimpátiát keltendő a magam föltevése iránt, hadd hívjam föl a figyelmet három posztmarxista írásra. *A Marxizmus és Kelet-Európa*-ban – abban a „levélfélében“ melyben Vajda deklarálja, hogy már nem tekinti magát marxistának – összefoglalja az elidegenedés elméletét; hangsúlyozza, hogy az elidegenedés egyik aspektusa a polgári társadalom egyedeinek elszigetelődése; majd kategorikusan leszögezi, hogy az elidegenedett társadalom kritikáját to-

² Vajda Mihály, „Hogyan lehetséges ma materiális értékétika?“, *Változó evidenciák*, Budapest, Cserépfalvi-Századvég, 1992, 194. és 200. Vö. „A dialektika nyomában“, in: I. m. 91. skk. „A szabadság és az erkölcs antinómiái“, in: I. m., 176.

³ Vö. pl. „A filozófiai kérdések iránya. Interjú Vajda Mihállyal“, in: *Majdnem nem lehet másképp*, szerk.: Fehér Ferenc, Kardos András, Radnóti Sándor, Budapest, Cserépfalvi, 1995, 431.

vábra is elfogadja. De sokkal fontosabb ennél a barátot, Fehér Ferencet búcsúztató könyve. Ennek első két esszéjében, visszatekintve Fehér marxista írásaira (Dosztojevszkij-könyvére, és egy Sartre-ról szóló hosszú kéziratára), ismét szembenéz egykori közös kérdésföltevéseikkel, s nem hagy kétséget afelől, hogy a „Gemeinschaft“ mint érték éppen annyira fontos a számára, mint a hetvenes években, s hogy az elszigetelt individuumatomokra szétesett társadalmat éppen annyira elviselhetetlennek tartja, mint egykor. Már az első esszé címe is sok mindent elárul: *Ember a transzcendentális otthontalanságban*.⁴ S végül, hadd másoljak ide egy mondatot a *Mesék*-ből: „Mi, a modernitás individuumai nem tudjuk többé hinni, hogy Isten szeretetében része vagyunk az egésznek. Az e fölött érzett fájdalomunk az individualizáció fájdalma.“⁵

Ezzel persze még nem bizonyítottam semmit, de hipotézisem megfogalmazásához talán ennyi is elég. Lássunk hozzá az életmű e föltevés szerint való korszakolásához, ennek segítségével talán meggyőzőbb érvekhez is eljuthatunk.

(1) Az első korszak legfontosabb írásai a Husserl-könyvek, *A fasizmusról* című munka és a *Változó evidenciák* című kötetbe összegyűjtött esszék.⁶ Annak ellenére, hogy a főlSOROLTAK három egészen különböző műfajt képviselnek – a filozófiatörténetet, a történeti-, történetfilozófiai értekezést és a filozófiai esszét – nem nehéz észrevenni, hogy ugyanazok körül a problémák körül forognak.⁷ Talán nem teljesen képtelenség, ha saját céljaimhoz igazodva két tételbe sűríttem ezeket.

⁴ In: *Mit lehet remélni?* Debrecen, Határ Könyvek, 1995.

⁵ Vajda Mihály, *Mesék napnyugatról*, Budapest, Gond-Palatinus, 2003, 159.

⁶ Vajda Mihály, *Zárójelbe tett tudomány*, Budapest, Gondolat, 1968. Uő.: *Mítosz és ráció határán*, Budapest, Gondolat, 1969. Uő.: *A fasizmusról*, Budapest, Osiris, 1995. (Az Előutószóban azt mondja a szerző, hogy 25–26 évvel előbb született a kéziratot. *I. m. 7.*)

⁷ A Hangsúlyok és az arányok azonban természetesen különbözőek. Az alább összefoglaltak kétségkívül központi problémái az esszéknek, jól érzékelhetően meghúzódnak a Husserl-könyvek filozófiatörténeti vizsgálódásai mögött (A „Szembesítés“-ben – In: *Változó evidenciák* – Vajda explicite is közli, hogy ezek miatt a problémák miatt fontos neki Husserl); de csak közvetve kerülnek elő *A fasizmusról*-ban, annyiban, amennyiben, végső soron ott is a modernitás megértése a cél. Vő. *I. m.* 62. sk. 78.

(a) A modernitás fölbomlasztotta az emberi közösségeket, s egyszersmind megszülte az autonóm individuumot. Ez a magyarázata transzcendentális otthontalanságunknak, s mindazoknak az egzisztenciális nyavalyáinknak, melyektől szinte elviselhetetlenül szenvedünk mindannyian.

(b) Lehetséges olyan új típusú közösségeket létrehozni, melyek – ellentétben az újkort megelőző bornírt közösségekkel – valamennyi embertársunknak otthonul szolgálnak, és az individualitásunk kibontakozását sem akadályozzák, éppen ellenkezőleg: segítik azt. Ezek a közösségek megoldást, de legalább gyógyírt jelentenek legtöbb vagy talán minden egzisztenciális problémánkra is.⁸

(Pontosabban [ez később nagyon fontos lesz]: Nem világos, hogy az individuum atomizálódása, hogyan függ össze az egzisztenciális problémákkal. Sokszor az a benyomásom, hogy – legalábbis a marxista írások szerint – az életproblémák *oka* az atomizálódás. Ez egyfelől világos: a szó modern értelmében vett egzisztenciális problémák csak az organikus közösségek fölbomlása és az individuum megszületése után fogalmazódhattak meg. Másfelől csöppet sem az: az új, nem-premodern közösségek nem szüntetik meg az individuumot; de akkor hogyan orvosolják ezeket a problémákat? A *Szembesítés* című dialógus egyik szereplője, Erich, egyenesen azt állítja, hogy a Másik is csak arra kell nekünk, hogy ne kelljen önmagunkkal szembenéznünk.⁹)

Így összefoglalva Vajda marxizmusát választ kapunk arra a Budapesti Iskola valamennyi tagjának föltehető kérdésre is, hogy miért a kapitalizmust kritizálták, amikor olyan „szocializmus“-ban éltek, amely jóval távolabb állt deklarált alapértékeiktől. Azt hiszem, azért, mert bírálókat – de inkább maradjunk csak Vajdánál – végső soron nem is a kapitalizmusra irányult, hanem a modernitásra, pontosabban

⁸ Természetesen másról is szó van ezekben a könyvekben; tisztában vagyok vele, hogy megközelítem – mivel mindent egyetlen „ügynek“ rendel alá és bizonyos „ügyeket“ elhanyagol – együgyű.

⁹ In: *Változó evidenciák*, 15.

annak absztrakt-spekulatív fogalmára;¹⁰ a kapitalizmusra csak annyiban, amennyiben benne testesült meg a kifejlett modernitás.

2. Lássuk a második korszakot! Felületesen tekintve úgy tűnhet, hogy az idetartozó munkák, az *Orosz szocializmus Közép-Európában* és a *Marx után szabadon*, Vajda valóság felé fordulását dokumentálják. Végre nem a polgári társadalom ideáltípusát bírálja, hanem azt a világot, amelyben él – sóhajthat föl az ifjú 21. századi olvasó, aki szinte semmit sem tapasztalt meg a saját bőrén abból, ami miatt valaha nagyon is adekvátnak tűnt a „tökéletes bűnösség korszakáról“ beszélni.

Ez a kép persze nem hamis, vehetjük így is, de szempontunkat tovább érvényesítve egészen mást láthatunk. A marxizmussal való szakítás nem csupán egy elmélet téves voltának belátását jelentette. Miután Vajda minden lehetőséget megpróbált megragadni, azt bizonyítandó, hogy mégis lehetséges túllépni az atomizálódott polgári világon – ennek dokumentumai a *Változó evidenciák* esszéi –, kénytelen volt kimondani, hogy ez lehetetlen. Ezzel egyszersmind azt is kimondta, hogy transzcendentális otthontalanságra vagyunk ítélve, s nincs megoldás azokra az életproblémákra sem, amelyeket a társadalmi szintű megváltás eljövételébe vetett hit eddig eltakart.

Gondoljunk egy kicsit bele, mit is jelentett kimondani, hogy sem eszkathon, sem megváltás nincs! Mintha Pascal egyszer csak arra jutna a *Gondolatok* vége felé haladva, hogy még sincs Isten, következésképpen életünk *pontosan* olyan, mint azoké a láncra vert embereké, akik közül minden nap kivégeznek néhányat a többiek szeme láttára.¹¹

A *Szembesítés* című dialógus végén Erich könyörtelen egyenességgel fogalmaz: „Aki a transzcendenciát Semminek hiszi, valóban csak akkor él következetesen, ha a felismerés pillanatában öngyilkos lesz.”¹² Mintha Dosztojevszkijt hallanánk, mondjuk Aljosa Karamazovot, amint azt kiálltja Ivánnak, hogy „Nem bírod el!”¹³

¹⁰ Vö. „Utószó“, in: *Marx után szabadon*.

¹¹ Pascal, Blaise, *Gondolatok*, Budapest, Gondolat, 1983. 199. Ford.: Pődör László.

¹² *Változó evidenciák*, 49.

¹³ Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics *Karamazov testvérek*, Második rész, Ötödik könyv, 5., ford: Makai Imre, Bukarest, Kriterion, 1991.

Maga Vajda is megerősíti, hogy a marxizmussal való szakítás nem felszabadulás volt a számára (annak ellenére, hogy a *Marx után szabadon* cím ezt sugallja): „Abban a pillanatban, amikor az egzisztenciális problémákat leválasztjuk a szociálisakról, szembe kell néznünk az előbbieket megoldhatatlanságával. Szembe kell néznünk a *semmivel*. S ez minden csak nem megnyugtató. Innen a megváltás kiirthatatlan vágya is“ – írja a *Változó evidenciák* Előszavában.¹⁴

Hogy a *filozófus* mit kezdett ezzel a tapasztalattal, nem tudjuk, erről nem született mű. Nem tudom, hogy lehetséges-e egyáltalán filozófiát írni erről. A politikai szociológia, a „létező szocializmus“ elemzése, nyilvánvalóan nem erre reagál, innen nézve inkább csak érdekes intellektuális játék, pótcselekvés.

(3) Meghosszabbítva e gondolatmenetet, adódik a sejtés: a harmadik korszak (a filozófiához való visszatérés időszaka) arra épül, hogy talán mégis van mit remélni, talán mégis lehetséges legalább valami eszkathonocska, talán mégis lehetséges olyan világ, melyben az én nem szükségképpen a semmiben sodródó monád.

Meggyőződésesem, hogy a sejtés helytálló, ám ezt aligha tudnám jól megformált érvekkel alátámasztani. Arra viszont van magyarázatom, miért nem találhatjuk meg a bizonyítékképpen idézhető passzusokat az idetartozó könyvekben, *A posztmodern Heideggerben* és *A történelem vége?*-ben. Azért, mert ez a reményt-adó nem valamilyen gondolat vagy szavakba önthető várakozás, hanem egy új *kedély*. (Hogy ez a szó pontosabban mit jelent, azt éppen Vajda egyik lábjegyzetéből tudom.¹⁵)

Nyilvánvaló, hogy ennek a kedélynek az egyik fontos előidézője a kommunista Leviathán fölfordulása, s mindaz, ami ebből Vajda szá-

¹⁴ Vö: Vajda, „Marxizmus és Kelet-Európa“, in: *I. m.* 36. Uő.: „Csak téblábolok itten“; „...lemondani a világrépről, feladni az egységet, ami egyben a reményről és a megváltásról való lemondást is jelenti, nem is olyan egyszerű: mint mondtam, igazából talán csak a költészetben lehetséges...“ In: *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris, 1996, 416.

¹⁵ Vajda, „Kibetonozott világ“, *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris, 1996, 180 skk.

mára következett: a disszidens monádot hirtelen keblére ölelte az ország, tanszéket alapíthatott, tanítványok vették körül stb.

Nem állítom, hogy ennek következtében Vajda ismét azt hitte, lehetséges ablakokat és ajtókat vágni a monádokra, s hogy ez által egyzersmind az életproblémáink is megoldást nyernek, csupán annyit gondolok, hogy a jó kedély, mint mindenkit, őt is optimistává tette az élet minden területén. (*A történelem vége?* világosan tanúskodik erről a jó kedélyről – nem is kell kinyitnunk, elég, ha elolvassuk a hátoldalon található szöveget –, sőt arról is, hogy a forradalom eufórikus pillanataiban hajlamos volt azt gondolni: a vadszocializmusból nem vadkapitalizmus lesz, hanem a műgonddal alkotó öntudatos polgárok egyéni kezdeményezésen alapuló társadalma,¹⁶ és újra úgy érezte: igenis lehetséges olyan világ, melyben a monádok mégiscsak valamilyen közösségben vagy közösségekben egyesülnek.¹⁷

A posztmodern Heidegger – ismét azt kell mondanom, hogy minden látszat ellenére – nem a relativizmus apológiája, hanem ennek a kedélynek a benyomulása a metafizikába. Vajda nem egyszerűen csak azt mondja, hogy bármi mehet. Nem, ő inkább utópiává kívánja formálni a nagybetűvel írt Igazság halálát. Olyan világot szeretne látni és remél megvalósulni, melyben a szabadság és a tolerancia alapja az igazságnélküliség.

Nem tudom elemezte-e már valaki, hogy milyen háttérrel festenek a Heidegger-idézetek és elemzések a posztmodern alapelvek explicitálásához. Azt hiszem, hogy Vajdának igaza van: mindaz kifacsarható Heideggerből, amit ő kifacsar, valóban van egy posztmodern Heidegger is, aki tagadja az aszubjektív univerzális Igazságok lehetőségét, de nem lehet nem észrevenni, hogy más Heideggerek is

¹⁶ „Miért van nálunk még mindig zsidókérdés?“, *A történelem vége?* 178. Vö. „Minek nevezzetek?“, in: *I. m.* 100.

¹⁷ Vö. pl. „Modernitás és liberalizmus“, in: *I. m.* 97. (Itt Vajda Scheler hetvenes években alaposan szemügyre vett – és a Változó evidenciák Előszavában, a többi hasonló, megváltással kecsgetető elgondolással együtt, kategorikusan elutasított – koncepcióját eleveníti föl. – Vö. „Hogyan lehetséges ma materiális értékétika?“, in: *Változó evidenciák*, 212. skk.) „Megoldás a falomlás?“, in: *A történelem vége?* 134. sk.

vannak. (Mellesleg megjegyezve: ő is tudja ezt.¹⁸) A német filozófus nem csak az objektivizmussal vitatkozik, hanem – legalább akkora hévvel, de inkább nagyobb – a szubjektivizmussal is. (A kettő nála elválaszthatatlanul összetartozik: egyaránt a létfelejtés következtében előálló objektum-szubjektum dualizmus következményei.) Azt hiszem, éppen ezért Heidegger a legalkalmasabb hős Vajda új filozófiája számára (ezért alkalmasabb, mint az ekkoriban sokszor emlegetett Rorty vagy Wittgenstein): a *Lét és idő* szerzője is elutasít mindenféle régi vágású univerzalizmust, de ugyanakkor mélyen átéli a metafizikai kérdések súlyát, s néha még valamilyen megfogalmazhatatlan utópia fölsejlik gondolkodása horizontján.¹⁹

S érdemes egy pillanatra eltűnődnünk Heidegger stílusán is. (Éppen a posztmodern tanított meg bennünk újra arra, hogy a stílus vagy a metaforák nem függetleníthetők a jelentéstől, ellenkezőleg: hatásuk meghatározó.) Akárhogyan interpretáljuk a némethoni mestert, aligha tagadható, hogy a filozófia történetének egyik legpatetikusabb alakja, s azt is megkockáztatom, hogy ez a pátosz még akkor is, eszkatologikus hangulatot áraszt, ha a szerzőtől távol áll mindenféle üdvtan. (Természetesen erről sem nekem kell Vajdát felvilágosítanom, ő is írja egy helyütt.²⁰)

Ha ezeket megfontolva tekintünk Heidegger-Vajdára és *A posztmodern* Heidegger-re, azt hiszem megkockáztatható, hogy az ő posztmodernje nem az „*Anything goes*“-on alapszik (ahogyan ezt ő is hang-

¹⁸ Vö. Vajda, „A kultúrkritika egyedüli alternatívája?“, in: *Nem az örökkévalóságnak*, 306.

¹⁹ Vajda, „Az eseményi gondolkodás és a metafizika mint a lét története“, in: *Nem az örökkévalóságnak*, 328., 335.

²⁰ Uo.

súlyozza), de még csak nem is a „*Many but not any*“-n (ahogyan ezt talán gondolja)²¹, hanem egy ahhoz hasonló liberális-ironikus utópián, mint amit Rorty Nietzschétől ihletve fölvázol.²²

(4) *A posztmodern Heidegger* után nagyon lassan, szinte észrevehetetlenül, csupán utólag rekonstruálhatóan újra változni kezdett Vajda álláspontja. Az azóta megjelent könyveiben,²³ mind kevesebb szó esik a posztmodernről és az igazságnélküliségről, mintha újra fölváltaná ezeket a marxizmussal való végleges szakítás idején elejtett kérdések, s a *Tükörben* című kötetben olvashatunk egy levelet is, melyben a szerző arról ír, hogy újra úgy érzi, fel kell hagynia a filozófiával.²⁴ Szerencsére azonban nem hagyott föl vele, az azóta megjelent *Mesék Napnyugatról* talán ahhoz hasonló fontos állomása lesz az életműnek, mint a *Változó evidenciák* és *A posztmodern Heidegger*. De erről majd legközelebb.



Vajda Mihály válasza

No, valami mégiscsak bizonyítja Ági igazát, akinek talán a legfontosabb megállapítása az volt a ma reggeli előadásában, hogy engem mindig csak a legvégső kérdések érdekelnek.

Amikor az előadó visszatér a legvégső kérdések boncolgatásához, sokkal inkább az elememben érzem magam, sokkal biztosabb talajon

²¹ „Álláspontom [...] nem szkeptikus, hanem pluralista“ – olvashatjuk a *Változó evidenciák* '89-ben írt Előszavában. – 7.

²² Vajda, „Lehet-e az igazsághoz keresztülhazudni magunkat?“, in: *Nem az örökkévalóságnak*, 355. Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*, ford.: Boros János és Csordás Gábor, Jelenkor, Pécs, 1994, 13. skk. Nem hiszem, hogy Vajda utópiája Rorty hatására született meg: azért sem mert az amerikai filozófus hivatkozott könyve csak 1989-ben jelent meg, és azért sem, mert Vajda álláspontja, sokkal árnyaltabb, végiggondoltabb, mint Rortyé.

²³ *Nem az örökkévalóságnak, Tükörben* (Csokonai, Debrecen, 2001.), *Ilisszosz-parti beszélgetések, Mesék Napnyugatról*.

²⁴ 113. sk.

mozgok, mint amikor olyan részletkérdésekről van szó, hogy mi is volt a helyzet a Sumer és az Akkád Birodalomban. A jó ég tudja! Még akkor sem érzem magam az elememben, ha arról van szó, hogy lehet-e beszélni Istennel vagy sem. Végső soron ez végső kérdés, de valahogy másképp megfogalmazva.

Az érintett meg leginkább Pista előadásában, hogy észrevette – lehet, hogy magam is utaltam erre –, és ki merete határozottan mondani, hogy az első és a második korszakom közötti írásaim, – az a politikai szociológia című mindenféle, ami mellesleg a legjobban érdekelte a világot mindabból, amit valaha is csináltam, holott azt én ma már lapos okoskodásoknak érzem –, pótcselekvés volt a számomra. Valóban pótcselekvés volt.

Abban a pillanatban egyszerűen elvesztettem annak a lehetőségét, hogy azokról a kérdésekről, amelyek engem mindig a legjobban érdekeltek akár csak ki is nyissam a számat. Megmaradhattam volna annál – mondván, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell –, cselekedhettem volna továbbra is pót. És akkor jött, nemcsak önmagában Martin, hanem az az ifjú társulat is. Egyetlen képviselője van csak jelen, Kardos Andris; később aztán persze Ottó is ehhez kapcsolódott. A társulat, melyben fordítottuk azt a bizonyos Martin Heidegger-t. Ma hirtelen megint az az érzésem – és itt most visszatérek ahhoz, ahol te lezártad ezt az egész történetet –, hogy ez a filozófia is egy pótcselekvés. Pótcselekvés abban az értelemben, hogy tulajdonképpen valami mást szeretnék csinálni. És ez a valami-mást-akarás – 70 évesen ilyen marhaságokat mondani! – igazából csak azt veteti észre velem, hogy ez a pali még mindig azt hiszi: örökké fog élni.

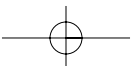
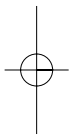
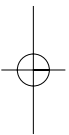
A pali mégsem hiszi, nem hiszem, hogy örökké fogok élni, ennek ellenére viszont, amíg élek, még ha élni, írni máshogy akarok is, megmarad egy: a gondolkodás iránti elkötelezettség. Ezt megköszöntem már mesteremnek a mai napon, nagyon határozottan. Arról van szó, hogy kimerültek a lehetőségei a végső kérdésekről való gondolkodás számomra adott variációinak. Most talán érthetővé válik ebben az összefüggésben, hogy miért nem az általános, hanem az egyedi és a jogosult kivétel érdekel. Mert azt hiszem, és itt most egy nagyon általános megállapítás fog következni, hogy minden egyes emberben, a

legunalmasabb, a legérdektelenebb emberben is van valami sajátos, amit érdemes megfigyelni, leírni, összefoglalni.

De hogy kell ezt csinálni, ha az ember nem regényíró? Ez az a kérdés, ami ma engem foglalkoztat. Nem azért nem regényíró, mert eddig nem írt regényt. Azért nem regényíró, mert ezután sem tud regényt írni. Nem tud regényt írni abban az értelemben, hogy az egyediséget nem tudja igazán megragadni és ábrázolni.

Ha ezek korszakváltozások, amelyeket te néztél, akkor az első korszak végtelenül egyszerű, mert általánosságok szintjén fogalmazom meg a dolgokat, azonos vagyok még ezzel a beállítódással. Aztán hirtelen ráébredek, hogy nincs semmiféle lehetőség az általánosságok ezen szintjén tényleg végiggondolni a világot, mert már azt sem tudjuk, mi az, hogy világ, minthogy minden egyes embernek saját világa van. Ekkor jön a totális pótcselekvés. Aztán jön egy korszak, amikor azt hiszem, hogy valamiféle játékos módon mégiscsak össze lehet hozni az individuálisat és az általánosat. Itt jönnek a lábjegyzetek: odafönt megfogalmazni az általánost, és azonnal visszavonni, és megpróbálni egyedivé tenni. Ez megint egy következő lehetőség. Aztán valahol kiderül, hogy ez sem működik, mert most csak egy „látzat egyediség“ van jelen.

Itt kéne valami olyan lehetőséget teremteni az ember számára, hogy a gondolkodásban valóban megragadja a jogosult kivételt. Biztosan utánoznom kellene Kierkegaard-t, mert ő mindig ezt a játékot játszotta. Ezért írt egyre-másra „félleg regényeket“. Mert amikor leírta általánosságban a teóriát, akkor valószínűleg azt érezte, hogy „jó, jó, mit beszélsz, most megint unalmas vagy“, és akkor jött egy történet. Ezért mondom azt, hogy nem gondolati korszakaim vannak, hanem stílusbéli korszakaim. Más-más stílus próbálja megközelíteni azt, ami körülvesz minket. Nem tudom, hogy lesz-e még olyan, hogy egyszer azt mondom: megnyugtató, most ez nekem sikerült. Nem hiszem, hogy Te, Sümi, ugyanazt mondod, mint Ági meg Ottó. Ők sem egészen ugyanazt mondják, jóllehet a korszakhatárok világosak.

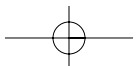
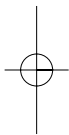
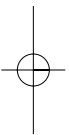


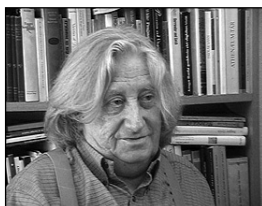
Névmutató

- Adorno, T. W. 34
Ady, E. 121
Algarotti, F. 137-139
Aquinas, T. 63
Arendt, H. 19, 21, 23-24, 29,
77, 101, 107, 120, 145, 150-
151, 154
Arisztotelész 62-63
Arnauld, A. 97
Berkeley, G. 134
Bernstein, E. 37
Bibó, I. 68
Brumbaugh, R. S. 68
Buber, M. 128
Collingwood, R. G. 21
Davidson, D. 63
Déliusz, K. 136
Dénes, I. Z. 86, 90
Derrida, J. 14, 33, 36, 56, 69,
83, 105, 114, 154-155
Descartes, R. 31, 89, 101, 103
Dewey, J. 35, 39, 48, 50, 55-56,
64, 66
Dosztojevszkij, F. M. 161, 163
Ebner, F. 128
Emerson, R. W. 39, 56
Fehér, F. 86, 99-100, 160-161
Fehér, M. 137
Fichte, J. G. 37, 39, 118
Forbes, R. J. 143
Foucault, M. 14
Fourcroy, A. F. 136
Freud, S. 10, 62
Galilei, G. 134
Geertz, C. 41-44, 53, 56
Goethe, J. W. 136
Goldmann, L. 97
György, P. 44-45
Habermas, J. 45, 56, 59
Hegel, G. W. F. 37, 39, 46, 50,
53, 66, 98-99, 110
Hérakleitosz 106
Hérodotosz 142
Horkheimer, M. 34
Humboldt, A. 136
Hume, D. 133-134
Husserl, E. 9, 11, 72-74, 81, 87,
102, 104, 161
James, W. 39
József, A. 26-27

- Jung, C. G. 60
 Kafka, F. 60-61
 Kant, I. 12, 36-42, 48-53, 58, 61, 66, 101, 115-116, 132-133, 150
 Karátson, G. 10
 Kardos, A. 62, 117, 152, 160, 168
 Kautsky, K. 37
 Kepler, J. 134
 Kicsák, L. 102
 Kierkegaard, S. 11, 31, 62, 65, 97-101, 117, 119, 121, 169
 Kis, J. 57, 67, 80, 86, 90, 153
 Klima, J. 141-142
 Kohut, H. 41
 Kopernikusz, N. 134
 Kornis, M. 15
 Kosáry, D. 135
 Kuhn, T. 133
 Kundera, M. 16, 19, 21-22, 27, 114
 Lakatos, I. 66
 Lavoisier, A. 136
 Leick, G. 140-141
 Leiris, M. 42
 Lenin, V. I. 11
 Lévinas, E. 128
 MacIntyre, A. 37
 Márkus, Gy. 20, 30, 39, 86, 90
 Marx, K. 9-12, 37, 51-53, 74, 83, 154-155, 163-164
 Meadows, J. 138
 Mill, J. S. 51-52
 Minc, A. 144
 Molière 19
 Mózes 125-126
 Newton, I. 134, 138-139
 Niedermüller, P. 41, 44
 Nietzsche, F. 10-16, 19-27, 98-107, 110, 114, 116, 118-120, 123, 132, 139, 146, 149-153, 155-156, 167
 Nora, S. 144
 Ottlik, G. 99
 Pascal, B. 23, 27, 99, 114-116, 163
 Patočka, J. 68, 120, 131, 140-141, 145, 147
 Pavillon, N. 97
 Peirce, Ch. S. 39
 Petri, Gy. 15, 82
 Platón 16, 68, 101, 103, 106, 150
 Pongrácz, T. 13
 Radnóti, S. 62, 160
 Rawls, J. 10, 35, 51, 56, 58, 61, 64, 66
 Ropolyi, L. 138
 Rorty, R. 41-42, 48-49, 56-59, 64, 66, 104, 116, 166-167
 Rosenzweig, F. 128
 Rosta, I. 136
 Sarnyai, T. 86
 Sartre, J-P. 41, 51-52, 61-66, 161
 Scheler, M. 120, 160, 165
 Sibony, D. 107, 125-130
 Sutyák, T. 73-74, 105

-
- Széplaky, G. 73, 78-79, 117
Szókratész 16, 101, 105-106,
155
Tímár, Á. 87
Walzer, M. 53
Watt, J. 136
Weber, M. 18, 23, 35, 129
Weischedel, W. 127
- Wittgenstein, L. 11, 48, 80, 97-
101, 108, 113, 116, 118,
154, 156, 166
Zizek, S. 11
- Lukács György nevét gyakori
előfordulása miatt nem szere-
peltettük a névmutatóban.





Életrajz

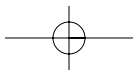
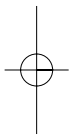
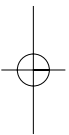
Filozófusi pályafutásomat Lukács György tanítványainak, mindenek előtt Heller Ágnesnek a tanítványaként, az akkor már kényesernyugdíjazott mesterral személyes kapcsolatot tartván a XX. századi fenomenológia tanulmányozásával kezdtem. Kandidátusi disszertációm a késői Husserl tudományfelfogását vette bonckés alá („Zárójelbe tett“ tudomány, 1968). Annak megvédése után egy évvel monográfiát is írtam Edmund Husserlről, melyben Max Scheler munkásságát is feldolgoztam (*A mítosz és a ráció határán*, 1969). Fenomenológiai stúdiumaimat követően érdeklődésem társadalomelméleti problémák felé fordult, 1970-ben könyvet írtam a fasizmusról, mely az akkori hivatalos fasizmus-koncepcióval összeegyeztethetetlennek bizonyulván magyarul könyv alakban már nem jelenhetett meg. A hetvenes évek végén megjelent viszont angolul és franciául. (25 évvel később, 1995-ben adtam ki magyarul *A fasizmusról* címen.) A hetvenes években született nagyobb terjedelmű filozófiai esszéim, melyekben az autentikus marxizmus rekonstrukciójára tett kísérletek eredményeképpen beindul saját marxista filozófiai gondolkodásom dekonstrukciója, egy kivételével ugyancsak nem jelenhettek meg magyarul. Ezeket az esszéket 1992-ben *Változó evidenciák* címen adtam közre. Ugyancsak a rendszerváltás után publikáltam azokat az írásaimat, amelyekben a marxista politikai gondolkodás tarthatatlanságával vettem számot (*Marx után szabadság*, 1990), s magyarul természetesen azokat az addig csak angol- és

olasz nyelvű kötetekben megjelent írásaimat is, melyek quasi a fa-sizmus-elemzéseket kiegészítendő a kelet-európai szocializmus rendszerét vizsgálják (*Orosz szocializmus Közép-Európában*, 1990.). Jóllehet a rendszerváltás idején még számos társadalomelméleti kérdést elemeztem (idevágó munkáimat *A történelem vége? - Közép-Európa 1989* című 1992-es kötetben gyűjtöttem össze), figyelmemet ettől kezdve alapjában ismét a szó szűkebb értelmében vett filozófiai kérdések kötik le, jelesül a filozófia lehetőségének vagy lehetetlenségének kérdése az európai metafizika összeomlása után, a lehetetlenségében is lehetséges filozófia működés módja a posztmodern korszakban. Gyötrődéseimet három kötetben adtam közre: *A posztmodern Heidegger*, 1993., *Mit lehet remélni?*, 1995., és *Nem az örökkévalóságnak*, 1996. Az utolsó öt évben kifejtett munkásságomnak kvintesszenciáját talán leginkább a következő Heidegger-mondattal jellemezhetnénk: „A rendszerről való megalapozott filozófiai lemondás csak a rendszer lényegébe történő belátásból és a rendszer lényegi értékeléséből eredhet; akkor azonban a megalapozott lemondás alapvetően más mint a rendszer kérdésével szembeni puszta tanácsstalanság.“ 2001-ben *Tükörben* címmel publikáltam egy kötetet, melyben azon pályatársaim munkásságának egy-egy mai aspektusát elemzem, akik bizonyos korszakokban gondolkodásukban és sokszor személyesen is a legközelebb álltak hozzám. Abban az évben még egy esszékötetemet jelent meg *Ilisszosz parti beszélgetések* címen. Utolsó előtti könyvem, a *Mesék Napnyugatról* számos perspektívából próbálja az újkori filozófia XIX.-XX. századi fordulatát megvilágítani. Azóta még a *Sisakrostély-hatás (Kísérleteim)* című kötetet adtam ki. Ebben - úgy remélem - sikerült elmagyaráznom, hogyan tudom elképzelni ma a filozófiát. Nevezetesen csak a személyesen keresztül tekintem megvilágíthatónak az általánost.

1961-től 1973-ig a MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa voltam. 1973-ban politikai okokból eltávolítottak az intézetből. 1989-ig „szabadúsztam“, ezidő alatt tanítottam 5 félévet a Brémai Egyetemen, háromszor egy félévet a New York-i New School for Social Resarch Graduate Faculty-ján, egy félévet a kana-

dai Trent University-n. A rendszerváltás óta a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetemen, majd a Debreceni Egyetemen a filozófia professzora vagyok. Ezen idő alatt vendégprofesszorként egy-egy félévet tanítottam a Siegeni Egyetemen és a Kasseli Egyetemen. 2005 óta vagyok professor emeritus. 2001-ben választottak a MTA levelező, 2007-ben rendes tagjának.

Vajda Mihály



Vajda Mihály megjelent kötetei

- *Sisakrostély-hatás*, Pozsony, Kalligram, 2007.
- *Mesék Napnyugatról*, Budapest, Palatinus - Gond Cura Alapítvány, 2003.
- *Tükörben*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2001.
- *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001.
- *Meditații anticarteziene*, Cluj-Napoca, Casa Cartii de Stiinta, 1999.
- Márkus György, Vajda Mihály, *A Budapesti Iskola: Tanulmányok Lukács Györgyről II*, Budapest, Argumentum Kiadó - Lukács Archívum, 1997.
- *Nem az örökkévalóságnak: Filozófiai (láb)jegyzetek*, Budapest, Osiris Kiadó, 1996.
- *Die Krise der Kulturkritik: Fallstudien zu Heidegger, Lukács und anderen*, Wien, Passagen Verlag, 1996.
- *Mit lehet remélni? Esszék Fehér Ferencről*, Debrecen, Határ Könyvek, 1995.
- *A fasizmusról, Politikai-szociológiai tanulmány*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- *A posztmodern Heidegger*, Budapest, T-Twins - Lukács Archívum - Századvég Kiadó, 1993.
- *Változó evidenciák, Útban a posztmodern felé*, Budapest, Cserépfalvi Kiadó - Századvég Kiadó, 1992.
- *A történelem vége? Közép-Európa - 1989*, Budapest, Századvég Kiadó, 1992.
- *Russischer Sozialismus in Mitteleuropa*, Wien, Passagen Verlag, 1991.
- *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1990.

-
- *Orosz szocializmus Közép-Európában*, Budapest: Századvég Kiadó, 1989.
 - *The State and Socialism, Political Essays*, London - New York, 1981.
 - *Sistemi sociali oltre Marx: Società civile e stato burocratico all'Est*, Milano, Feltrinelli, 1980.
 - *Fascisme et mouvement de masse*, Paris, Le Sycomore, 1979.
 - *Fascism as a Mass Movement*, London - New York, Allison & Busby - St. Martin's Press, 1976.
 - *A mítosz és a ráció határán, Edmund Husserl fenomenológiája*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1969.
 - *Zárójelbe tett tudomány, A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1968.

A kötet szerzői

Heller Ágnes (New York, New School for Social Research)

Boros János (Pécsi Tudományegyetem)

Deczki Sarolta (Debreceni Tudományegyetem)

Fehér M. István (Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Hévizi Ottó (Budapest, Lukács Archívum)

Kunszt György (Budapesti Műszaki- és Gazdaságtudományi Egyetem)

Licskó György (Budapesti Műszaki- és Gazdaságtudományi Egyetem)

Loboczky János (Egri Tudományegyetem)

Sümegei István (Szombathelyi Tudományegyetem)

