

AZ ALIG TÓL A TÚL IG

BEVEZETÉS VAJDA MIHÁLY GONDOLKODÁSÁBA
PSZEUDO-LEXIKON

AZ ALIGTÓL A TÚLIG

**BEVEZETÉS VAJDA MIHÁLY
GONDOLKODÁSÁBA**

PSZEUDO-SZÓTÁR

DUPress

DUPress

Az aligtól a túlig

Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába

Pszendo-szótár

SZERKESZTETTE
SZÉPLAKY GERDA
VALASTYÁN TAMÁS

Dupress–Líceum–Kalligram
Debrecen–Eger–Budapest, 2015

Szerkesztette és az előszót írta:
Széplaky Gerda, Valastyán Tamás

Borítóterv:
Andorka Tímea

A kötetben **Gábor Sára** fotói szerepelnek

ISBN 978-963-318-470-7

A könyv a Debreceni Egyetem és az Eszterházy Károly Főiskola támogatásával jött létre.

TARTALOM

A szerkesztők előszava SZABÁLYTALAN	13
<i>alig</i> Aczél Géza (SZINO)LÍRA A nyolcvanéves Vajda Misunak	17
<i>alkony</i> Gulyás Gábor ÚTON VALAHOVÁ	19
<i>Athén</i> Nemes László ATHÉN, HELLÁSZ, EURÓPA	23
<i>barátság</i> Kardos András KIK AZ A BARÁTSÁG?	33
<i>beszélgetés</i> Weiss János A BESZÉLGETÉS FILOZÓFIÁJA	59
<i>b(l)aszfémia</i> Gyenge Zoltán KÍGYÓTÓL MARVA	74
<i>Budapest</i> Kornis Mihály NEKROLÓGUNK BUDAPESTBEN	84
<i>csak</i> Valastyán Tamás AZ OKKAZIONALITÁS POÉTIKÁI (Borbély Szilárd költészetében és Vajda Mihály filozófiájában)	107

életidő

Barbara Smitmans-Vajda

AZ IDŐ HALAD ELŐRE

123

emlék

Vajda Júlia

EMLÉKEZNI ARRA, AMIRŐL BESZÉLNI NEM LEHETETT

„NEM EMLÉKSZEM A GYEREKKOROMRA”

Vajda Júlia interjúja Vajda Mihállyal

135

én

Darabos Enikő

VAN, ÉS (MAJD)NEM) ÉLVEZI

159

evidencia

Takács Ádám

EVIDENCIA ÉS TÖRTÉNELEM – EGYNÉHÁNY TÖRTÉNELMI

EVIDENCIA FÉNYÉBEN

170

gondolatlanság

Biró-Kaszás Éva

ADALÉKOK EGY BEFEJEZETLEN MONDATHOZ

180

gyerekkor

Radics Viktória

TALPALATNYI KŐ

194

„hm”

Esterházy Péter

OLVASÓNAPLÓ-TÖREDÉK

– töredék –

209

humor

Thiel Katalin

A HUMOR – MEGHALLANI ISTEN NEVETÉSÉT

215

igazság

Kántor Péter

AZ IGAZSÁGRÓL

Vajda Misunak, születésnapjára

222

irodalom

Bazsányi Sándor

MINERVA BÖGLYE

224

ismétlés

Antal Éva

ILISSZOSZ, IRÓNIA, ISMÉTLÉS

229

Isten

Sümegi István

„TÚL, TÚL MESSZE TÚL...”

236

kádárizmus

Pólik József

SZÁMVETÉS A KÁDÁRIZMUSSEL

251

Lukács György

Erdélyi Ágnes

HOZZÁRENDELTE FORMÁK

268

megérteni

Loboczky János

MEGÉRTENI, NEM TUDNI

278

méltóság

Hévizi Ottó

AZ-E, AMI?

(Például az arany szabály)

285

metafizikakritika

Tallár Ferenc

METAFIZIKA ÉS DEKONSTRUKCIÓ

(Avagy hogy került a Nagy Generáció a Hálóba?)

307

modernség

Angyalosi Gergely

AZ IMPRESSZIONIZMUS MINT VILÁGNÉZET ÉS ÍZLÉS

(Egy régi tanulmány margójára)

323

nácizmus

Schwendtner Tibor

TIRANNIA ÉS FILOZÓFIA,

AVAGY NÁCI VOLT-E HEIDEGGER?

331

napnyugat

Marsó Paula

MESÉK

(Napnyugati vendégház)

349

nyúl vadászat

Széplaky Gerda

FÜVET ENNI, MINT A NYÚL?

355

önéletrajz

Biczó Gábor

AZ ANTROPOLÓGIAI PORTRÉ MINT „ÖNARCKÉP”?

367

önmeghatározás

Pór Péter

MI AZ, HOGY FILOZÓFIA, MI AZ, HOGY FILOZÓFUS?

378

performativitás

Kicsák Lóránt

ESETLEG

386

prófécia

Balogh László Levente

SZKEPTIKUS PRÓFÉCIA

398

rend

Bernhard Waldenfels

ADÓDIK REND / IL Y A DE L'ORDRE

407

sárkányfogvetemény

Deczki Sarolta

VISSZA A HUZATBA!

423

sivatag

Heller Ágnes

A SIVATAG METAFORÁJA VAJDA MIHÁLY FILOZÓFIÁJÁBAN

434

szabadság

Nádas Péter

HOL FELLEMLHETŐ

447

szakma

Sutyák Tibor

A TÚLON TÚL

(Személyesség és filozófia Vajda Mihály gondolkodásában)

464

tanúság

Gábor György

ÉN LÁTTAM, ÉN HALLOTTAM

(Auschwitz és autopszia, avagy lehetséges-e
tanúvallomás a megsemmisítő táborokról?)

474

túl

Bacsó Béla

TÚL – MIN?

494

TABULA GRATULATORIA

503

DUPress



DUPress

A szerkesztők előszava

SZABÁLYTALAN

Pszendo-szótár – ez a kötetünk egyik alcíme. De azt is írhattuk volna, hogy játék. Játék a szavakkal. Játék azzal, hogy az egyik legjelentősebb kortárs magyar filozófus gondolataira történő reflexiókat miképpen lehet közreadni úgy, hogy az akár laikusok érdeklődését is felkeltse – kiváltképp, mert ez a filozófiai életmű a laikusoknak is szól. De ha már játék a filozófiával és játék a szótár műfajával, akkor játsszunk el a híres kanti transzcendentális kérdéssel is: jóllehet szótárak vannak, hogyan lehetséges, hogy éppen Vajda Mihály gondolkodói mentalitását próbáljuk a szócikkek alfabetikus rendje szerint megközelíteni? Hiszen Vajda a filozófia meritumát már régen nem rendekben gondolja el, sőt talán azt sem fogadná el, hogy vele kapcsolatban egyáltalán meritumról beszéljünk. Mi azonban úgy véljük, esetében igenis szó van erről: érdemben változó evidenciák diszkontinuitása rajzolja meg pályája ívét.

Mindezt kétféle szótár-toposz, két különböző archiválási technika összetartozó igyekezetével lehetne leginkább meghatározni. Az egyiket Borges jól ismert „kínai enciklopédiája” adja, amelyben burjánzik a különbség, hely-telen társításokban követik egymást a külön-külön pontosan s jól definiálható elvek, fogalmak, lények. Együttes taxonómiájuk azonban az interlineáris szakadások, a teljes elválasztottság miatt maga a tiszta lehetetlenség. Michel Foucault szerint – akinek igencsak elnyerte tetszését Borges kínai enciklopédikus tervezete –, amikor az abban megfogalmazódó világgal szembesülünk, „tulajdon gondolkodásunk határain járunk”.¹ A másik archiválási-taxonómiai mód Ferdinand Escher szintén közismert képein reprezentálódik: egy intramundán térben vagyunk, bárhonnan induljunk is el, bármit érintsünk is útközben, bármennyi szintet járunk is be, mindig ugyanoda jutunk – a kiindulási ponthoz, önmagunkhoz. Ekkor az egységet adó önazonosság terében formálódik a rendeződés elve.

Vajda legutóbbi, *Túl a filozófián* címet viselő könyvében, miközben felidézi Phaidrosz – általa többször is érintett – önismereti programját, azt írja: „Filozófus vagyok, így hát önmagamat vizsgálom, mert csak önmagam megismerésén keresztül jutok el ahhoz, amiben benne vagyok, a világhoz.”² Vajda Mihály mindig is tulajdon gondolkodásának határain járt és jár: önmagán keresztül a világra, a világon keresztül önmagára kérdezve rá. Korai fenomenológiai munkáiban csakúgy, mint

¹ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris, 2000. 9.

² Vajda Mihály: *Napló és önéletírás – filozófia az irodalom határán*. In: Uő.: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 291–292.

aztán politika-filozófiai ihletettségű könyveiben, később a Heidegger-interpretációkban vagy az élettörténet-rekonstrukciós kísérletekben. Írásaiban – de a vele való beszélgetések során is – a konkrét tapasztalat és a tiszta fogalmiság egymást feltételezve teszik lehetővé, hogy a gondolat megszülessen. Ám hogy valóban világra is jöjjön, ahhoz valami olyan erő kell, amit leginkább lélekként azonosíthatunk. A filozófiai gondolatnak a lélek ad életet. Csakhogy Vajda filozófiája lényegileg különbözik a hagyományos „spirituális önismereti gyakorlatoktól”, mivelhogy nem nélkülözi a test által átélt és színre vitt pátosz, a szenvedély vagy a szenvedés érzését. Saját testi tapasztalatain túl kíméletlen őszinteséggel elemzi azokat a gondolati tartalmakat is – a hétköznapiak jelentéktelen eseményeitől az álmvilágon át az irodalmi fikciókig –, amelyeket a klasszikus filozófiák többnyire nem érintenek, mert nem mernek vagy nem tudnak komolyan venni. A pátosz révén megnyilvánuló eleven lelkierő egyéníti Vajda Mihály szövegeit, s különlegessé teszi nemcsak a hazai, hanem a nemzetközi filozófiai kultúrában is.

Rendhagyó témaválasztásaihoz kitartóan keresi az autentikus megszólalási formát, a megfelelő stílust, s miközben rendre kilép a szigorú filozófiai diskurzusból, mindig ügyel arra, hogy esszéi reflexív, gondolkodó szövegek maradjanak. A *Tükkörben* címet viselő könyv jelzi először, hogy itt többről (vagy inkább másról) van szó a „szakfilozófiákban” való kételkedésnél. Az egyre irodalmiasabb stílust az a sajátos hangvétel határozza meg, amely az esetlegességek demonstratív bejelentéseiből, a nem-tudás provokatív állításaiból, sőt nemritkán blaszfémikus kiszólásokból szerveződik. Könyvei mögül a „szakember” helyett az esendő, az elme végességével és a test mulandóságával harcait nap mint nap megvívó ember lép elő, aki mindazonáltal magával hurcolja az egész napnyugati bölcséleti tradíciót, melyben identitása gyökerezik. A sajátos hangvétel egy megváltozott filozófiai attitűdöt jelöl, amelynek könyvről könyvre felerősödő tónusai egy radikálisan más-ként gondolkodó filozófus portréját rajzolják meg. S bár Vajda *alig* talál kapaszkodókat önismereti kalandjaihoz, mégis azzal kísérletezik, hogy *túl*lépjen azon a kevésen is, ami bizonyossággként adott. A meritum nála ilyen módon a határok módszeres lebontását jelenti: módszeresen kintebb és kintebb merészkedik a biztonságot adó filozófiai hagyományból, maga mögött hagyva a napnyugati kultúra otthonos zugait, hogy kiállhasson végül a huzatba – oda, ahová (megirigyelve Szókratészről a kiváltságos helyet) talán mindig is vágyott.

Vajda legnagyobb teljesítménye minden bizonnyal abban áll, hogy képes élénk állítani a filozófust esendő emberként. Talán ő maga a „jogosult kivétel”, akiről Kierkegaard nyomán nemegyszer beszélt. De hogyan lehet bemutatni egy kivételt, egy szabálytalan gondolkodót? Szabálytalanul, alighanem. A filozófiai szótár szócikkeinek megírásához ezért – szabályt nem követve – nemcsak filozófusokat kérünk fel, hanem írókat, költőket, irodalomkritikusokat is. S mindenekelőtt tisztelőket, tanítványokat, barátokat – sőt családtagokat is, akik Vajdát elsősorban nem is a szövegein, az előadásain vagy a vele való beszélgetéseken keresztül, hanem gyermekként és feleségként ismerik, a valóban esendő embert közvetlen közletről látva. A szócikkek – szabályt nem követve – a filozófia legkülönbözőbb területeit érintik, s nemcsak értekező formában, hanem irodalmi műfajokban is: versben,

mesében, prózában, interjú-formában. A szócikkek által miközben Vajda gondolkodásának számtalan aspektusát érintjük, és számára releváns témákat járunk körül, azonközben egy gazdag problémátörténeti panoráma is élénk tárul. A Vajda filozófiáját meghatározó – gyakorta rendhagyó, mert korántsem a filozófiai hagyományból származó – fogalmak számbavétele révén pedig talán felmérhetővé válik az a roppant hatás, amit szellemi közéletünkre kortársunkként már eddig is gyakorolt.

A könyv egyúttal ajándék a szerzőktől: barátjuk, Vajda Misu 80. születésnapjára.

DUPress

DUPress

ALIG

Aczél Géza

(SZINO)LÍRA

(A nyolcvanéves Vajda Misunak)

az a gyerekkori élmény szeretetre méltóan is talányos néhány különféle hír után óvatos percet kívárva eléggé gyakran szólt oda anyámnak apám ő kedves jó barátom és a mama akinek sose volt semmilyen székely identitása himnuszt és zászlót nem emlegetve maga is szünetét kívárva góbésan maga elé mormolt ugyan apa neked sosem volt igazi barátod aztán tovább kötögetett az áldott apám pedig olvasni kezdte szégyenlősen a népszabadságot s valami különös békében ezután már keveset szóltak tanulságos az emlék és bár a történeteket az idő megbonthatatlan rétegei már lassan betemették ahogy a mai kimódolt modernség mondja süllyedni kezdtem én is az üresedő és fontoskodó diskurzusokba mígnem utamba akadtak harsány filozófusok s bár zárva termő sosem voltam a kételyekkel együtt lesni kezdtem mit hoz a holnap s a fogalomtól kapott örökségemtől bármit is alig várva szert tettem néhány szkeptikus barátságra melyekben megvillant a mélység az örök hiány melyek befogadására nem kellett szerénység hisz lényege magát adta öreg nehéz vörös bor mellé sokáig ülünk még a placcra a bizonytalanról csevegve



Gulyás Gábor

ÚTON VALAHOVÁ

Súlyos betegnek lenni remek dolog. Kizökkenti az embert a mindennapokból, arra kényszeríti, hogy számot vessen önnön végességével, saját halálával, újragondolja az életét, rácsodálkozzon, rákérdezzen olyasmikre, amelyeket eddig észre sem vett – magyarul: a betegség reflektálttá tesz. Felértékeli az emberi kapcsolatokat, a természettel lévő, elrongyolódott kötelék épen maradt szálait, olyan érzelmi gazdagságot teremt, amelyet a hétköznapi, „egészséges élet” aligha tesz lehetővé. A normálistól való eltérés más színben mutatja meg a normákat, amelyeket követni szoktunk: kérdéseknek enged teret. A patológia világába átkerülve átélhetővé válik a szó eredeti, görög értelmében vett *pathosz* (a fájdalom és a logosz együttese).

Így hát a testi nyomorúsággal szükségképpen együtt járna valamiféle szellemi szárnyalás? Ezt azért nem gondolom. Nemcsak azért, mert egyre kevésbé vagyok képes másként tételni a szellemet, mint anyagi természetű, fizikai jellemzőkkel leírható világrészt (s persze a gondolat is anyag, a lélek is anyag), hanem azért sem, mert nem gondolom feltétlenül élvezetesebbnek a reflektáltságot a reflektálatlanságnál. Ami a betegség esetében nagyszerű, az a *perspektíva*váltás. Perspektívát ugyanis egyáltalán nem könnyű váltani. Hiába döntöm el, hogy mától fogva más nézőpontból tekintek a világra, nem fog menni. Mert az nem döntés kérdése. Más helyzetbe, más állapotba kell, hogy kerüljek ahhoz, hogy a nézőpontom is megváltozzon. Egy súlyos betegség esetében ez történik. Persze csak akkor, ha nem tart sokáig, mert ilyen esetekben maga a betegség válik normálissá. Ebből a szempontból az izgalmas az, amikor két világ között közlekedem: például az egészséges mindennapokból kiszakadva átkerülök a patológia világába, vagy éppenséggel vissza.

Jó dolog a betegség – írja Vajda Mihály egyik újabb esszéjében –, pláne, ha sorozatban jön. Olyan békésen van jelen az ember fejében az érdekes, az unalmas és az állítólag lehetetlen. A minap be kellett jelentkeznem a főorvosnál a gasztroentero... tovább nem tudom. Kedves öregúr. Búcsúzik: »Akkor a viszontlátásra, Vajda bácsi!« Na, tessék! Így persze nem öröm az élet. Megyünk ki a kocsival a

kórházból, s egyszer csak magam előtt látom ragyogni a Margit körutat! Hát még ez is megvan! S én benne kocsikázom! Hurrá, feltámadtam!¹

Vajda bácsi a Margit körúton perspektívát váltott. Az egyik világból átment egy másikba. Érthető, hogy örült, mert filozófus, s a filozófus legkedveltebb foglalatossága, hogy – rendszerezéssel, általánosítással vagy intuícióval – rendre új perspektívákat gondoljon el. Erre a kauzális igazolhatóság szempontjából teljesen reménytelen törekvésre, bármennyire is kézenfekvő ezt belátni, a filozófusok jelentős része nemigen képes. Vajda azon kevesek közé tartozik, akik nemcsak belátják, de számot is vetnek munkájuk hiábavalóságával. Jó játék lehet megpróbálni belehelyezkedni Isten perspektívájába (vagy másként fogalmazva az objektív szükségszerűség perspektívájába), egy ilyen játék komoly szellemi izgalommal, élvezettel járhat, de nem feledhetjük egy pillanatra sem, hogy ez merő spekuláció. Komolytalan úgy tennünk, mintha tudnánk, hogy az a valami, amit történelemnek szoktunk nevezni, miféle cél felé halad, de az is komolytalan, ha azt állítjuk: márpedig mi tudjuk, hogy nincs célja, tudjuk, hogy nincs is történelem. Honnét tudhatnánk? Miféle perspektívából lehet erről bármi érvényeset mondani? Hol lenne az az arkhimédészi pont, ahonnan kifordíthatnám, de legalábbis igazolhatnám a világot? S hol az a világ?

Mindkettő bennem van, mondja Kierkegaard, a szubjektivitásban. Az individuumnak van világa, s nem a világnak individuuma. De annak is többféle perspektívája – a dán gondolkodó elhíresült kifejezésével élve, többféle stádiuma – lehet. Az Anti-Climacus szerzőségével („az erkölcsnemesítés és ébresztés jegyében”) közzétett *A halálos betegség* című szöveg² szerint a legsúlyosabb betegség a kétségbeesés: amikor az ember kétségbeesetten önmaga akar lenni (vagy éppen séggel nem akar önmaga lenni, esetleg azt sem érzékeli, hogy van Én-je). Az önmagasság egy viszony, mégpedig (némiképp nyakatekert módon) egy olyan viszony, amely saját magához viszonyul, s ez a viszonyulás viszonyul ahhoz is, ami mindezt tettelezte. Kierkegaard szerint egyetlen olyan perspektíva van, amelyben az ember önmaga lehet: az Isten-hit perspektívája. Az elmúlt évtized konfesszionális szövegei nyilvánvalóvá teszik, hogy Vajda a Kierkegaard által halálusként aposztrofált betegségben szenved, a nyugati gondolkodók régi nyavalyájában, s azt is, hogy a *morbus philosophicus*ból való gyógyulás útját ugyanúgy a szubjektivitás révén igyekszik meglegelni, mint a vallásos dán gondolkodó, bár kétségkívül más céllal. Vajda nem Istenhez igyekszik, hanem önmagához. Egyre közelebb, már-már kíméletlenül közel. Fizikai betegségeit is ehhez használja eszközként.

Rossz érzés súlyos betegnek lenni. És váratlan: az ember, bármennyire is peszsimista, előre nem számíthat rá. A kiszolgáltatottság, amely abból ered, hogy immár nem vagyunk képesek úgy uralni saját testünket, ahogyan megszoktuk, s a sorsunk sokkal inkább múlik mások szakértelmén, hozzáállásán és a szerencsén, mint általában, szorongással tölt el bennünket. A fájdalom, a gyengeség bénítóan

¹ Vajda Mihály: *Feltámadás*. In: Uő.: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 275.

² Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Fordította Rác P. Péter. Budapest, Göncöl, 1993.

hat. Minden nehezebb, lassabb, karcosabb. Az éjszakák hosszabbak. A fikció és a realitás közötti határ gyakran megnyílik: szabadabb az átjárás álom és valóság között. Több lesz az álom, kevesebb a valóság, ráadásul unalmasabb és fárasztóbb. Az ember fekszik az ágyon és képzelődik. Azt vizionálja, hogy meggyógyul vagy azt, hogy meghal. Elképzeli, milyen lesz majd, amikor diadalmasan visszatér a régi, azaz a betegség előtti életébe, teli energiával, magabiztosan. Elképzeli, hogyan élnek majd tovább a szerettei nélküle, a döbbenetet, amelyet a hiánya okoz, s amely aztán gyorsan elmúlik. Túl gyorsan. Rég látott ismerősökkel találkozok, s egyre kevésbé fontos, hogy ez álom vagy valóság. A restanciákra gondol, amelyeket már semmi kedve ledolgozni. Az értelmét igyekszik felidézni ennek az egésznek, a létezésnek, mert úgy rémlik neki, valamikor gondolt erről valami fontosat, az érzést igyekszik újra előhozni, amely egykor megvolt benne, legalábbis úgy sejteti. Szeretné tudni, egyértelműen tisztázni saját maga számára, hogy végtére is merrefelé, hová megy. Hová botorkál ebben az istenverte homályban? Mert valahová csak megy, ha nehezen is...

Igen. „Botorkálunk az úton” – olvashatjuk Vajda Mihály egy másik esszéjében, amelynek megírását alighanem a filozófus saját betegségeinek kálváriája inspirálta, bár a kontextusa sokkalta tágasabb. „A bajunk az, hogy nem látunk jövőt”³ – folytatja Vajda és a morál fokozatos pusztulásáról értekező Nietzsche-t idézi. *Beteg a világ*. Régi szöveg ez, sokaktól, sokszor olvashattuk. „Most azonban – hangsúlyozom – tényleg ilyen”, írja Vajda.⁴ Hangsúlyozza – egy olyan gondolkodó, akitől mindig látványosan távol állt a misztagóg-attitűd, s aki rendre komoly fenntartásokkal kezelte a kultúrkritikus megközelítéseket. Mi történt? „Most bealkonyult” – írja.⁵ Most? Pontosan mikor? Vajda nem kerüli meg a kérdést, de a rá oly jellemző válasza („mit tudom én”) nyilvánvalóvá teszi alapvető fenntartását a történetfilozófiai eszkatológia Spengler óta töretlenül népszerű felfogásával. De mégis mi az, aminek vége? A régi jó erkölcsök világának, amit Cicero nevezetes mondata óta már sok százan elsíratnak a nyugati kultúra történetében?⁶ A művészetnek – mint Hegelnél? Istennek – mint Nietzschénél? Az embernek – mint Hölderlinnél? A történelemnek – mint Fukuyamánál? A filozófiának – mint Heideggernél?

Vajda nem kívánja megmondani – mert nem tudja. Ahogyan a súlyos betegen saját halálával számot vető ember végső soron – ha kellő szigorúsággal elvonatkoztat mindattól, amit ezzel kapcsolatban tanult, amiben nevelődött, amilyenek nevelte magát – sem mondhat mást az életet követő stádiumról, mint amit Vajda ír: „tudni nem tudok semmit.”⁷ Vajda nem-tudása a Végről ennek megfelelően a legkevésbé sem drámai: mentes attól az apokaliptikus hangnemtől, amely két évtizeddel ezelőtt némiképp váratlanul – bár nem előzmények nélkül – a filozófiában

³ Vajda Mihály: *Alkony/Nightfall/Dämmerung – Götterdämmerung*. In: Uő.: *Túl a filozófián*. 59.

⁴ Vajda: *Alkony*... 61.

⁵ Vajda: *Alkony*... 61.

⁶ „Ubinam ille mos, ubi illa aequitas iuris, ubi illa antiqua libertas?” A formula történetéről lásd: Lukácsy Sándor: *Ubi sunt*.

http://epa.oszk.hu/00000/00001/00354/pdf/itk00001_1989_03_217-241.pdf

⁷ Vajda: *Feltámadás*. 269.

is nagy népszerűsége tette szert.⁸ Szelíden jelzi az igényt: lehet, hogy nem tudunk semmi konkrétat mondani róla, mégis „próbáljuk meg regisztrálni az alkonyt”.⁹ De hogyan regisztrálhatunk valamit, aminek magunk is részesei vagyunk? És mi értelme van pontosan leírni egy betegséget, ha biztosan tudjuk, hogy nem gyógyulhatunk ki belőle? Teljesíthetjük így a célunkat? Aligha. A bölcseletben ennek nagy hagyománya van. Nem tudok izgalmasabb filozófiatörténetet elképzelni annál, mint azoknak a filozófiai műveknek a sorát, amelyeknek semmiféle gyakorlati hozadéka nem lett, amelyek ambiciózus attitűdjük ellenére nem értek célt. Vajdát sem a cél motiválja, hanem az odavezető út – pontosabban szólva: az odavezető utak – izgalmai.

⁸ Éppen a Vajda által szerkesztett *Gond* című folyóiratban jelent meg első ízben magyarul Derrida nagy hatású, címében Kantot parafrázáló előadása: Jacques Derrida: A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről. Fordította Angyalosi Gergely. *Gond*, 1992/2. 129–159.

⁹ Vajda: *Alkony*... 61.

ATHÉN

Nemes László

ATHÉN, HELLÁSZ, EURÓPA

2013 augusztusának eleje, Athén. A nyári forróság időnként elviselhetetlen, másból a belvárosi házak árnyékolják a tűző napsütést, az antik világ emlékeit a sokkultúrájú modern nagyváros nyüzsgő élete ellensúlyozza. A kabócák éneke a város parkjait is beteríti. Helyiek és turisták élnek külön és közös életüket egymás szomszédságában. Ez Athén, a filozófus számára mindig misztikus, bizsergető érzéseket kiváltó örök város. Athén a világnak talán az egyetlen pontja, ahol a filozófia szó hallatán az egyszerű járókelőnek, éttermi pincérnek vagy ajándéktárgyárusnak is felcsillan a tekintete. A filozófia legnagyobb nemzetközi ünnepének, az ötvenként megrendezésre kerülő Filozófiai Világkongresszusnak ebben az évben Athén adott otthont. Jelképesnek is tekinthető módon a központi témát „A filozófia mint vizsgálódás és mint életmód” képezte. A rendezvényre a világ minden pontjáról több mint négyezer résztvevő érkezett. A filozófia végre hazatért. A konferencia tíz napja alatt többször is elhangzottak olyan kijelentések, hogy a filozófia és Európa jövője Görögország helyzetén és megítélésén fordul meg. De talán nem is kellett ezt senkinek sem különösebben bizonygatni: a hely szelleme magától értetődővé tette, hogy Görögország önmagában is filozófiai probléma.

Mi a filozófia? Mire jó a filozófia? Mikor vagyunk a filozófián *innen* és mikor kerülünk a filozófián *túl*? Amikor ezek a kérdések nyíltan kerülnek elénk komoly problémaként, az egyik kézenfekvő megoldási lehetőségként a filozófia gyökereihez való visszatérés ígérkezik. A filozófia, ahogy leginkább értjük és szeretjük, az ókori hellén kultúrában gyökerezik. Hellász semmi mással össze nem mérhető szerepet játszott a filozófiai gondolkodás kialakulásában. Ezzel összefüggésben három kérdést szeretnék körüljárni: (1) Mit jelent Hellász, azon belül Athén a filozófiának?; (2) Mit jelent Európa a filozófiának?; (3) Mit jelent az ókori Hellász és a mai Görögország Európa számára? Ezek a kérdések arra is vonatkoznak, hogy mit jelent a filozófia, mit jelent ma filozófusnak lenni, és milyen jövője lehet a filozófiának Európában.

1. Mit jelent Hellász, azon belül Athén a filozófiának?

Kezdjük azzal a kérdéssel, hogy a hellén világ, általában a Földközi-tenger térsége és Athén milyen belátásokkal szolgálhat a filozófia helyzetét és jövőbeli kilátásait firtató kérdésekkel szembeesülő mai filozófus számára. Bárki, aki Görögországba

látogat, azonnal ráésszém arra, hogy rendkívüli élmények részesévé válik. Görögország egyetlen más országéhoz sem fogható rejtélyes vonzerővel bír. Akár családi nyaralásról, akár városnézésről, akár hétköznapi emberről, akár filozófusról legyen szó, Görögország a csoda erejével hat az oda látogatóra, elsősorban három tényező: a *napsütés*, a *tenger* és az ott élő *emberek mentalitása* vonatkozásában.

Az erős napsütés filozófiai gondolkodásra gyakorolt hatását hajlamosak lehetünk alábecsülni. Léteznek azonban olyan megközelítések, amelyek ezt a tényezőt is komoly szempontként értelmezik. A tartósan erős napsütés egyfajta tudatmódosító hatást gyakorol az emberre. Ahogy Friedrich Nietzsche írta:

Érdeemes megfigyelní azokat a helyeket, ahol éleselméjű emberek éltek és élnek, ahol a szellemesség, raffinement, gonoszság a boldogság részét képezik, s ahol a lángelme mondhatni szükségképp megteremtette otthonát: ezek egytől egyig páratlanul száraz levegőjű helyek. Párizs, a Provence, Firenze, Jeruzsálem, Athén; e nevek azt bizonyítják, hogy a lángelme életföltétele a száraz levegő, a tiszta ég – vagyis a gyors anyagcsere óriási erő-szükségletének folyamatos biztosítása.¹

Albert Camus *Közhöly* című regényében a napsütés központi jelentőséget kap:

Közben nem volt ott semmi más, mint a nap és ez a csend a forrás halk neszével meg a három kis hanggal. [...] Mindenütt és megint ugyanaz a bíborszínű harsozás. A homokon csak úgy lihegett a tenger, a sok apró hullámnak gyors és fullatag lélegzetével. Csak mentem lassan a sziklák felé, s úgy éreztem, megdagad a homlokom a nap alatt. Ez az egész forróság rám dőlt, s ellenállt a járásomnak. S ahányszor csak éreztem tág, meleg lehetét az arcomon, összeszorítottam a fogam, ökölbe fogtam a kezem mindkét nadrágsebemben, megfeszítettem egész lényem, hogy legyőzzem a napot és ezt a homályos részegséget, amelyet egyre rám zúdított. [...] A nap égetését mindinkább éreztem az arcomon, s a verejtékcseppeket szemöldököm alig győzte feltartani. Ugyanolyan nap volt ez is, mint mikor eltemettem anyámat, s mint akkor, most is fáj a homlokom, és minden ér egyszerre lüktetett a bőr alatt.²

A *nap-metafizika* [solar metaphysics] fogalmát Marinos Pourgouris, ciprusi irodalmár tette újabban alapos elemzés tárgyává *Mediterrán modernitások* című könyvében. A nap-metafizika Odüsszeusz Elitisz, Nobel-díjas görög költő szóhasználati újítása, a görög természeti és klimatikus környezet meghatározó filozófiai hatásainak érzékeltetésére. Az északi hideg és a déli napsütés nem másodlagos tényezők bizonyos gondolatok születésében, hanem megkerülhetetlenül fontos szempontok. „Ahogy Camus az algériai földben és tengerben találta meg filozófiájának iga-

¹ Friedrich Nietzsche: *Eve homo*. Fordította Horváth Géza. Budapest, Göncöl Kiadó, é. n. 43.

² Albert Camus: *Közhöly*. Fordította Gyergyai Albert. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2011. 48–49.

zolasát, Elitisz, mondhatni, hasonló *ethosz*-t fedezett fel az égei-tengeri szigetekben.”³

Görögországról sokaknak a tenger és a szigetek jutnak eszébe. Geofizikai okokból, heves vulkáni tevékenységeknek köszönhetően, Görögország nagy része tengeri szigetekből áll. A *sziget* maga is filozófiai elemzések tárgya. A szigeti lét átmeneti állapotot sugall, elzártságot, de a kimozdulás vágyát is: elvagyódás és hazatérés kettősségét. A *déli gondolkodás*ról szóló könyvében írja az olasz filozófus, Franco Cassano:

Nem véletlen, hogy a filozófia a tengeren született, ahol a »lét« fogalma létrejött, a lét és a semmi között ingadozva, ahol a »létrejövés« kognitív jelentésre tett szert, olyan igazságokat vitatva, amelyek olyan erősek voltak, hogy soha nem kérdőjelezték meg vagy vitatták azokat. A tudás kilépett a kinyilatkoztatás vagy szentség formájából és a vélemény tárgya lett, vitatható, a kihívás, a retorika lehetősége, a meggyőzés és érvelés képessége: a templomból a piacra került.⁴

Cassano a görög és mediterrán gondolkodás lényegét a tengeri és szigeti lét sajátosságaiban véli felismerni. A mediterrán, elsősorban görög és olasz gondolkodásmódot a *szárazföld* és az *óceán* gondolkodásmódjával *szemben* határozza meg: ezeket egyaránt a monolitikus, abszolút igazságokra való törekvés határozza meg, miközben a mediterrán tengeri-szigeti létállapot a folyamatos mozgásban levést, találkozást, kommunikációt, egyeztetéseket, érvelési igényt állítja előtérbe. E megközelítés fényt vet a filozófia természetére is, amennyiben azt elsősorban a kultúrák és egyének közötti párbeszéd bizonyos formáiból eredezteti. A folyamatos kommunikációs, megértési és igazolási igénynek való kitettségéből fakad az a sajátos gondolkodásmód, amely a mai filozófia alapját is képezi.

Ami kifejezetten Athén városát illeti, elsősorban annak urbánus jellegére kell kitérni. Athén ma világváros. Az antik Athén mondjuk Periklész korában, lényegesen kisebb volt, ám kora legnagyobb városának számított, igen élénk közösségi élettel. Az eddig felsorolt szempontok mellett hangsúlyoznunk kell a görög filozófia *városi* jellegét. Sokan felhívták a figyelmet arra, hogy az antik korban a görög ember elsősorban a *polisz* részeként határozta meg magát, tehát városi emberként, aki saját szerepét és erényeit a többi polgár viszonylatában értelmezte. Akár a szofisták, akár Szókratész, akár később a szókratészi tanítások egyes elemeit továbbvivő filozófiai iskolák a közösségi filozófia bizonyos eszméjét igyekeztek érvényesíteni. Szókratész filozófiai működése ebben a vonatkozásban is paradigmátikus jelentőségű.

A görög és mediterrán kultúrában az emberek közötti interakciók a lakóhelyek kialakításának és az életmódnak köszönhetően gyakoribbak és elkerülhetetlenebbek, mint az alacsonyabb népsűrűségű helyeken. Ennek a ténynek jelentős filozó-

³ Marinos Pourgouris: *Mediterranean Modernisms. The Poetic Metaphysics of Odysseus Elytis*. Farnham, Ashgate Publishing Limited, 2011. 9.

⁴ Franco Cassano: *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*. Eds. and transl. by Norma Bouchard and Valerio Ferme. New York, Fordham University Press, 2012. 107.

fiai kihatásai vannak. Az emberek nyilvános helyeken való találkozásának gyakoriságával nő az olyan alkalmak előfordulási esélye is, ahol a vitás kérdések és a meg egyezésre való törekvés előtérbe kerülnek. A nyilvános szféra intenzitása hatással van a felmerülő kérdések természetére és azok megoldására tett kísérletekre egyaránt. A napi problémák inkább lokális természetűek, ezáltal a helyi társas környezettel folytatott folytonos diskurzus révén kerülhetnek közel egyfajta megoldáshoz. Ez a fajta filozófia úgyszólván *nem az örökkévalóságnak* szól.

A mediterrán gondolkodás sajátosságai újabban egyre nagyobb figyelmet kapnak a filozófiában is, elsősorban olasz, görög és spanyol, esetleg francia vonatkozásban. Roberto Esposito *Eleven gondolat* című könyvében például nemrégiben amellet érvelt, hogy az olasz filozófia ma talán soha korábban nem tapasztalt lehetőséghez jutott a világ filozófiai életében, pontosan abból kifolyólag, hogy a nagy metafizikai kérdések helyett az olasz gondolkodók hagyományosan inkább az embereket közvetlenebbül érintő életkérdésekre összpontosítanak.⁵

A mediterrán Dél sajátos életszemléletet, az ember önmagához és másokhoz való viszonyának különleges lehetőségét testesíti meg. Ebben nagy szerepe van az elmélyedésnek, a mély gondolkodáshoz elengedhetetlen *lassúságnak*. Ismét Cassanótól idézek:

A dél számára a lassúság minden tapasztalat legmagasabb formája, a bölcsek és királyok ideje, azoké, akiket nem tart markában az idő, hanem akik képesek uralni azt; a test és a világ közti mély megfelelés ideje, a várva várt bölcsességé, amely csak türelemmel érhető el, akár az utcán való sétálgatás vagy abból a célból való megállás által, hogy valami mást tegyünk. A lassúság ez a kacskaringós bölcsesség, kitenni magunkat váratlan találkozásoknak, kanyargós utaknak, ez a mellékutak szeretete. Lassúság nélkül nem csupán igazi műveltséget lehetetlen szerezni (hacsak nem téveszti össze valaki a műveltséget az intenzív és kimerítő kurzusokkal, a manapság oly divatos intézményesített agymosással), de a meditáció, a másik ember autentikus ismerete és a kapcsolatok is lehetetlenné válnak. Lassúság nélkül valószínűleg a demokrácia is lehetetlen (mivel ahhoz nemcsak viták szükségesek, hanem azok élvezete is). A szépről való kontempláció is lehetetlen. A szerelem is lehetetlen (mivel az rejtőzködést, felindultságot, csalást, tartós fantáziálást és a hódítás lassú élvezetét igényli). Még a hit is, amelyhez csak válságot és a sivatagban eltöltött időt követően juthatunk el, lehetetlen.⁶

Hasonló tapasztalatokról számol be az amerikai filozófus, Daniel Klein nemrég megjelent, hamar bestsellerré vált könyvében.⁷ Élete alkonyához közeledve Klein, egy rakás filozófiai könyvvel felszerelve, a görög Hydra szigetére utazott, hogy az élet értelmén elmélkedjen. A tavernák teraszán a helyi ismerősökkel eltöltött

⁵ Roberto Esposito: *Living Thought. The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Transl. by Zakiya Hanafi. Stanford, California, Stanford University Press, 2012.

⁶ Franco Cassano: *Southern thought*. Transl. by Sandra Palaich. *Thesis Eleven*, 2001. (67.) 1–10. 2–3.

⁷ Daniel Klein: *Travels with Epicurus. Meditations from a Greek Island on the Pleasure of Old Age*. London, Oneworld Publications, 2013.

délutánok meggyőzték arról, hogy az öregségről a nyugati világban kialakult elképzelés felülvizsgálatra szorul. Az emberi élet vége, az öregedés nem letagadni és elkerülni való stádium, hanem új belátások és élvezetek forrása, amivel a görögök, az amerikaiakkal szemben, nagyon is tisztában vannak.

2. Mit jelent Európa a filozófiának?

Filozofálni sokféle módon, hagyomány mentén és környezetben lehet. Lehet mély gondolatokra jutni a Himalájában, az erdőben vagy a sivatagban. Sok vita folyt arról, hogy a filozófia jelentéstartalma meddig terjed. Két fő álláspont fogalmazódott meg. Az egyik szerint a filozófia egy általános fogalom, viszonylag tág és laza tartalommal. Ennek megfelelően minden további nélkül beszélhetünk kínai, indiai, japán vagy afrikai filozófiáról, esetleg még az új-guineai őslakosok filozófiájáról is. A másik megközelítés kitartott amellett, hogy a filozófia egy történeti képződmény, az európai gondolkodás sajátossága. A filozófia fogalma Európában fogant meg és itt vert gyökeret, bizonyos folytonosságot mutatva maradt fenn napjainkig. Eszerint a filozófia az európai identitás egyik meghatározó eleme.

Amikor ma Európáról beszélünk, viszonylag tisztán értjük, mire gondolunk. Uthalatunk az Európai Unióra, a világ legerősebb gazdaságára, az annak részét képező vagy ahhoz más módon csatlakozott országokra. A tagországok mellett többnyire nem okoz gondot Svájcot, Norvégiát vagy akár Izlandot is Európához sorolnunk. Legalábbis a csatlakozási szándékokat illetően nagyobb fejtörést okoz Oroszország, Ukrajna és más szovjet utódállamok kérdése. Ezek az országok is részei a közös európai történetnek? Vagy mi a helyzet Törökországgal? További kérdésként merül fel, hogy vajon összességében az európai kultúra részének tekinthetjük-e az Egyesült Államokat, Kanadát vagy Ausztráliát.

Ha elfogadjuk azt a tézist, hogy a filozófia az európai hagyományhoz kötődik, a probléma sokkal összetettebben merül fel. A filozófia a hellén kultúrából ered, míg az Európáról kialakított mai fogalmaink inkább a nyugati (katolikus és protestáns) kereszténység eszméjéből. Hogyan viszonyul ez a két felfogás egymáshoz? A hellén kultúra sajátos jellemzői a keleti mediterrán kultúrákkal folytonosan fenn tartott kapcsolatából fakadtak, véletlenül sem a mai Anglia, Németország, Svédország vagy Portugália akkori szokásaiból (a magyarokéról nem is beszélve). A hellén kultúra meghatározását az évezredekkel későbbi vallási identitásból visszavezetni nyilvánvaló történeti félreértés. Mit is jelentett tehát az eredeti értelemben vett európai kultúra? Egyáltalán, hogy viszonyul ez a későbbi Európa kultúrájához?

Christos Evangeliou görög gondolkodó számára a filozófia nem érthető meg a hellén hagyomány sajátosságainak figyelembevétel nélkül. Számára az eredeti értelemben vett filozófiai vizsgálódás a következőt jelenti:

Csodálkozás és kíváncsiság, a tanulás és kritikai kérdés szeretete, mindenekelőtt pedig a szabad intellektuális keresésre, valamint a baráti eszmecserékre szánt sza-

badidő a valódi *philosophia* jellemzői, ahogy azt az antik hellének felfogták és gyakorolták.⁸

Evangelion szerint az európai keresztény kultúra több évezredes uralma megbócsáthatatlan erőszakot tett a szabad gondolkodás hellén hagyományán. A hellén filozófia lényege az egyén szabadságának hangsúlyozásán, illetve a kulturális sokszínűség tiszteletben tartásán alapult. A hellén szellem három kontinens: Európa, Afrika és Ázsia találkozási pontján bontakozott ki, nem véletlenül. Evangelion kritikusan viszonyul azokhoz az „északi” filozófusokhoz, mint Werner Jaeger és William K. Guthrie, akik az észak-európai gondolkodás egyenes ágú történeti előzményének tartják a hellén filozófiát:

A monoteista intolerancia és a teokrata despotizmus gyakorlásával, különösen Nyugat- és Észak-Európában, a pápáknak sikerült uralmuk alá hajtaniuk az elmúlt két évezred európai kultúráját. Ebben a sajátos értelemben helyénvaló azt mondani, hogy az »európai filozófia« általános jellemzése az lehet, ahogy A. N. Whitehead lakonikusan megfogalmazta: »Platónhoz írt lábjegyzetek sorozata.« Mindazonáltal nem szabad elfelejtenünk, hogy Augustinus keresztényivé tett Platónja, amennyire a teokrata vallás kinyilatkoztatott dogmáinak szolgálatára lett kényszerítve, különbözik attól a hellén hagyományban továbbélő filozófustól, aki filozófikusabb, változatosabb és toleránsabb volt.⁹

A hellén filozófia a Kelet és a Dél szellemiségéből fogant:

Úgy tűnik tehát, hogy ha az antik hellének felvilágosultságra vágytak, Kelet és Dél felé kellett tekinteniük, azaz a felkelő Nap és a meleg Szél birodalma felé. Aligha fordulhattak a Nyugat és Észak irányába, amelyek, képzeletük szerint, a sötétség, nedvesség és halál helyei voltak. Ha tehát szeretnénk azonosítani a hellén filozófia termékeny eszméinek, Püthagorasz »számelmélete«, a szókratészi »öngondozás« vagy akár a platóni »ideális állam« eredetét, tudnunk kell, merre keressük azok gyökereit.¹⁰

A filozófia görög gyökereinél egészen más Európát találunk, mint a mai. Akár az is kérdésként merülhet fel, hogy egyáltalán európainak mondható-e Hellász? A hellén szellem ennek megfelelően leginkább idegennek érezte volna magát abban a földrajzi-kulturális egységben, amit a későbbi korokra vonatkozóan és ma is Európának nevezünk:

[A]z antik hellének és filozófusaik otthon érezték volna magukat Kína, Egyiptom és India pluralista, toleráns és civilizált társadalmaiban. Egész biztosan szívesebben éltek volna ott, mint a középkori Észak-Európa monolitikus és intoleráns társa-

⁸ Christos Evangelion: *Hellenic Philosophy: Origin and Character*. Ashgate Publishing Limited, 2002. 15.

⁹ Evangelion: *Hellenic Philosophy...* 29.

¹⁰ Evangelion: *Hellenic Philosophy...* 9.

dalmaiban, furmányos olasz pápák és durva német császárok uralma alatt. A filozofikus hellének valószínűleg kevésbé érezték volna magukat otthon a széttöredezett Európa vallásilag fanatikus és »reformált« országában, filozófiailag megvilágoslatlan szellemi vezetők alatt.¹¹

Nem tudom, Misu ismeri-e ennek a derék embernek és elszánt keresőnek, filozófusnak és költőnek az írásait, de meggyőződésem, hogy az eredeti filozófia nyitottságként és kérlelhetetlen szabadságvágyként való hangsúlyozásában rokonlélekre lelne benne.

3. Mint jelent az ókori Hellász és a mai Görögország Európa számára?

Megint Nietzsche: „Még sokkal szerencsésebb lett volna, ha a *perzsák* lettek volna úrrá a görögökön, nem pedig a *rómaiak*.”¹² Talányos megjegyzés, nem vitás, de nem túl nehéz értelmezni: Nietzsche a görögök szertelenül vad szabadságvágyát (a görög *génioszt*) állítja itt a későbbi európai gondolkodást is meghatározó római szisztematikussággal és földhözragadt gyakorlatiassággal szembe. Bizonyos értelemben valami hasonló meg is történt Görögország újabb történetében. Görögország változatos és hányatott történelme során meghatározó volt a mintegy négyszáz éves oszmán uralom. Ez gátját képezte az ország nyugatosodásának, elzárta a nyugati szemlélet teljes átvételének lehetőségét, viszont kapcsolatban tartotta a görög kultúrát a keleti és déli hatásokkal.

Görögország ma is három kontinens: Európa, Ázsia és Afrika kulturális találkozási pontjaként tekint önmagára, időben és térben egyaránt, részben ebből fakad a görögök sajátos viszonyulása a mai Európát jellemző szabályokhoz. A mai Görögország sajátos történelmi, kulturális és gazdasági helyzeténél fogva folytonosan arra emlékeztet minket, hogy Európa eszméje mind a mai napig problematikus, Európa továbbra is keresi önmagát, jövője nyitott és filozófiai vizsgálódásokat igényel. A görögök Európája sokkal inkább átmeneti, a különböző kulturális hatásokból építkező eszme, mint ami az uralkodó északi és nyugati felfogásból számunkra is ismert. Amikor ma a görögök szembeszállnak a nyugatosodás globalizáló hatásaival és az Európai Unió diktátumaival, abban a kulturális hagyományuk sokszínűségéhez való ragaszkodás jeleit is fel kell ismernünk.

A középkorban és a kora újkorban Európa nem volt kifejezetten városi jellegű. A 17. század elején például Londonnak kb. 200 ezer, Párizsnak kb. 220 ezer, Rómának kb. 105 ezer, Madridnak és Bécsnek kb. 50 ezer, Berlinnek pedig kb. 25 ezer lakosa volt. Ezek a számok messze elmaradnak Szókratész Athénjának 300–350 ezerre becsült lélekszámától. Ebben az időben „Európa” legnagyobb városának Konstantinápoly (majd később Isztambul) számított negyedmilliónál is

¹¹ Evangeliou: *Hellenic Philosophy*... 23–24.

¹² Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Fordította Molnár Anna. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1988. 208.

több lakosával, de még ezt is meghaladta nagyságával a korabeli Kairó.¹³ 1593-ban egy John Sanderson nevű angol utazó Konstantinápoly lakosságát hihetetlennek tűnő módon nem kevesebbre, mint 1 231 207-re becsülte.¹⁴

Az igazi nagyvárosok tehát inkább az Oszmán Birodalom területén, Egyiptomban, Törökországban vagy a Levante vidéken voltak. Ezekre a városokra jellemző volt az élénk nyilvános élet, a kultúrák keveredése és a vallási tolerancia. A kávéházak, bazárok és nyilvános fürdők (*hammamok*) alkalmat kínáltak a különböző háttérű és gondolkodású emberek találkozására és nézeteik megvitatására. A 17. század közepétől oszmán-török közvetítéssel Európában is megjelennek a kávéházak, amelyek mind a mai napig nem eléggé értékelt hozzájárulást tettek az európai kultúra városiasodásához, ezzel együtt a nyilvános filozófiai beszélgetések közegének megteremtéséhez.

A törököket végül sikerült kiűzni Európa nagy részéről, ám hatásuk itt maradt, nem utolsósorban a nyilvános kávézás szokásának formájában. Egyfajta „trójai falóként” furakodott be a török kultúra e sajátossága az európai hétköznapi életbe, majd terjedt futótűzként szerte a kontinensen. Száz év sem telt el, és az európai nagyvárosi kávéházakban kifejtett nyilvános viták eredményeként recsegni-ropogni kezdett az európai vallási-kulturális-politikai felépítmény, hamarosan pedig már forradalmak szele járta be Európa országait.

Ma Európának az Oszmán Birodalommal fenntartott komplex viszonyát hajlamosak vagyunk kizárólag negatív módon értelmezni. Érdeemes volna pedig alaposabb filozófiai elemzésnek is alávetni ezt a nemritkán zűrzavaros viszonyt. Európa 18. századtól rohamosan felgyorsult urbanizálódása, és ennek a filozófiára, politikára és tudományra gyakorolt hatása mindenképpen fontos szempontként merülhet fel. Jürgen Habermas ma újra sokat hivatkozott könyve a társadalmi nyilvánosság kialakulásáról fontos iránymutató lehet.¹⁵ A hellén filozófia a városi nyilvánosság közegében fogant, és a filozófia későbbi felvirágzása is ebben a környezetben ment végbe, az urbanus létnek a filozófia számára is oly kedves kettősségeiből táplálkozva: nyüzsgés és ellazultság, korlátok és szabadság, tömeg és magány, fény és sötétség. „A városi szituáció lényege az, hogy itt nagy a valószínűsége az idegenek rendszeres találkozásának” – írja Richard Sennett.¹⁶

Görögország ennek a két világnak a kereszttüzében élt évszázadokon keresztül, benne őrződött meg a szabadságvágy és a nyilvános, városi kultúra mediterrán elmélyültséggel vegyes hagyománya. Ez az átmenetiség továbbra is jelen van világ-részek, kultúrák találkozásának formájában. Mint Henry Miller amerikai író, a görögök szenvedélyes barátja írja: „Egész Görögország ilyen ellentmondásos he-

¹³ Mark Mazower: *A Balkán*. Fordította Komáromy Rudolf. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2004. 67.

¹⁴ Bernard Lewis: *Isztambul és az oszmán civilizáció*. Fordította Dobrás Zsófia. Budapest, Gondolat, 1981. 116.

¹⁵ Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Fordította Endreffy Zoltán. Budapest, Osiris Kiadó, 1993.

¹⁶ Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boross Anna. Budapest, Helikon Kiadó, 1998. 143.

lyekkel van felékesítve; talán ez magyarázza, hogy Görögország azért szabadult fel, szabadította fel önmagát mint országot, mint nemzet és nép, hogy világló útke-resztesződése legyen az örökké változó emberiségnek.”¹⁷ Kövezzenek meg, de úgy vélem, Szókratész ma is jobban érezné magát Athénban, mint mondjuk Londonban, Párizsban, Berlinben vagy New Yorkban, a városoktól elkülönített egyetemi *campusokról* nem is beszélve.

De valaki még biztosan hiányzik innen. Bizony, Görögország élő lelkiismerete, Nikosz Kazantzakis az. Engedjük tehát őt is hozzászólni mindehhez:

Hellaszban minden – hegyek, folyók, tengerek, síkságok –, minden »megemberiesedik«, és emberi nyelven szól az emberhez. Nem nyomasztja, nem uralkodik rajta, hanem barátjául, munkatársául szegődik. Kelet homályos, érthetetlen kiáltása Hellász fényén átszűrődve megtisztul, megemberiesedik, *Logosszá* válik. Görögország az a szűrő, amely nagy fáradtsággal emberré finomítja a vadállatot, szabadságot teremt a keleti rabszolgaságból, józan gondolkodást a barbár bódulatból. Alakot adni az alaktalannak, mértéket vinni a mértéktelenbe, kiegyensúlyozni az egymással ösz-szeütköző vak erőket: ez a küldetése annak a sokat szenvedett tengernek és száraz-földnek, amely a Hellász nevet viseli. [...] Hellásznak ez a sorsrendelte helyzete alapvetően befolyásolta nemcsak a görögség történelmét, hanem az egész világot.¹⁸

4. Mit keresett Misu az Ilisszosz partján?

Az *igazságot*, mi mást, vélhetnénk. A filozófia az általános és egyetemes igazság keresésének bővületében él, akár a tudomány módszereinek érvényesítése révén, akár valami más, inkább metafizikai megközelítések előnyben részesítésével. Azok, akik netán ezt gondolnák, hamar csalódni kényszerülnek. Az *Ilisszosz-parti beszélgetések* elején Misu egyértelművé teszi, hogy az általános nagy igazságok kora lejárt, a filozófia célja (újra) a partikuláris megragadása:

Egyetlen egyed sem azonos a másikkal, minden egyes emberi lény, lehetősége szerint legalábbis, egy *individuum*, *azaz valami sajátos*. [...] Mindenütt az eleven a döntő. Az általánost elevenként felmutatni – ez a metafizika destrukciójának útja, melynek számára a valóban létező halott, merev, az eleven pedig csak látszat-létező.¹⁹

Misu nem metafizikai igazságokat, hanem – Szókratész nyomdokain haladva – az egyedi ön-keresés és ön-megvalósítás lehetőségeit keresi. Ennek formáját nem az emberi természet filozófiai lényegének feltárásában találta meg, hanem a másokkal folytatott folytonos diskurzusban. Ennek elsődleges formája a *beszélgetés*. A beszélgetés mindig térben és időben szituált, a beszélgetőpartner nézeteitől függően

¹⁷ Henry Miller: *Az amarusszóni kolosszus*. Fordította Balabán Péter. Budapest, Magvető Kiadó, 1993. 25.

¹⁸ Nikosz Kazantzakis: *Jelentés Grecónak*. Fordította Szöllősy Klára. Budapest, Gondolat, 1970. 143–144.

¹⁹ Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001. 8., 13.

esetleges. Az igazi beszélgetés célja ritkán örök igazságok feltárása. A beszélgetésbe bocsátkozó többnyire maga sem tudja előre, mire jut az eszmecsere végén. A lényeg azonban nem is az igazság feltárása, hanem magának a dialógusnak az életben tartása.

Misut leginkább így ismerjük: írásaiban és előszóiban egyaránt elsősorban beszélget, folytonos diskurzusban van másokkal, folyamatosan kommentál, vitázik, lábjegyzeteket ír, egyetért, kritizál, mások gondolataira reflektál. A *filozófia mint beszélgetés* eszméje hellén találmány, Szókratész filozófiai gyakorlata példázza ezt leginkább. Hajlamosak lehetünk azt gondolni, hogy az a tény, hogy Szókratész nem írt és filozófiai működését másokkal folytatott beszélgetések formájában valósította meg, másodlagos jelentőségű, esetleg a filozófiáját negatívan érintő korlát. Egy másik interpretáció szerint azonban a beszélgetés lényegi eleme Szókratész filozófiájának, sőt magának a görög eredetű filozófiának is. A filozófia beszélgetés-központú felfogása a későbbi évszázadok és évezredek során is továbbélt: a kávéházak, szalonok és más nyilvános helyek filozófusai által. Ma ennek a gondolatnak az újjáéledését ismerhetjük fel több formában, leginkább talán a *filozófiai kávéházak* terjedésében.

A filozófia a közvetlen és lokális beszélgetések révén lesz valóban és megkevlhetetlenül *politikai*. Szókratész filozófiája, majd a későbbi görög-mediterrán gondolkodás a közösségi eszmecserékből táplálkozik. A filozófus e hagyományon belül nem tudós, hanem *nyilvános értelmiségi*, aki önmaga identitását a társas környezetével való interakciók révén alakítja. A filozófus társas lény, a közösség aktív része, ezzel együtt gondolatok provokálója, egyfajta *bögöly*. Az így felfogott filozófia a demokrácia és szabad gondolkodás elkötelezett híve és legfőbb mozgatója.

Tekinthetjük-e Misut a korábban bemutatott szempontok alapján a hellén hagyományok folytatójának? Tudom, hogy Misuval osztozom Athén és Görögország szeretetében és filozofikus tiszteletében. Mégis, ha megkérdeznénk, hogy vajon mediterrán szellemű gondolkodónak tartja-e magát, szinte biztosan *nemmel* válaszolna. Úgy képzem, azt mondaná: ő ízig-vérig *kelet-közép-európai* értelmiségi. Talán megvonná a vállát és azt felelné: álmodozni persze lehet, de itt se napsütés, se tenger, se szigetek nincsenek. Rendjén is van ez így. Kérdés marad azonban, hogy a kelet-közép-európai létet nem éppen az antik Hellász és a mai Görögország helyzete és történelme felől érthetjük-e meg leginkább. Vagy azt a filozófiát, amit ebben a régióban művelünk.

BARÁTSÁG

Vajda Mihály – Kardos András

KIK AZ A BARÁTSÁG?¹

K. A.: A mai alkalommal a *Tükörben* című könyved kapcsán beszélgetünk. Annyit előljáróban tudni kell, hogy a *Tükörben* egy kritikai kötet, amely alapvetően a különböző korú, rendű és rangú barátaidat, a barátaid bizonyos könyveit, írásait elemzi és méltatja. Következésképpen abból a tradicionális és Heller Ágnes által sokat emlegetett Arisztotelész-idézetből indulnék ki, amely úgy szól, hogy „barátom Platón, de még inkább az igazság”. Azt hiszem, Misu, a beszélgetés elején mindenképpen arról kéne, hogy szót ejtsél, mit jelent és mit jelentett számodra a barátság. A barátságnak és az elméletnek volt-e valamiféle viszonya számodra az életedben? Egyáltalán: beszélj a barátságról és a barátaidról!

V. M.: Írtam Derrida elemzése kapcsán a barátságról, de nem abból szeretnék elindulni, semmiképpen sem. Hanem abból, hogy a barátság számomra mindig egy alapvető valami volt. Valószínű, hogy a barátságot tartottam világéletemben a legintimebb emberi kapcsolatnak. A szerelemmel ellentétben, amely szenvedélyes és heves lehet, majd átcsaphat éppen olyan szenvedélyes és heves konfliktusokba, többnyire egy egyenletesen hömpölygő emberi kapcsolat. Azt az illúziót nem muszáj ma már osztani, hogy egy igazi barátság egy életen át tart. Valószínű, hogy nyugodtabb történelmi körülmények között, kiegyensúlyozottabb világokban valóban volt ilyen, vagy ez volt a legfőbb jellemzője az igazi barátságnak. De hát ma azért másképp néz ez ki. Ám valami mégis megmaradt ebből. Lehet, hogy barátságok felbomlanak – az emberek „szétfejlődnek”, mondotta Lukács egyszer –, de egyvalami mégis megmarad a barátságból: a visszagondolásnak a jó érzése. Tulajdonképpen megszűnt a barátság, de jelen van egyfajta rezignált nosztalgia, hogy milyen szép is volt, bár ma nem értem már ezt az embert, ma már nem olyan vonzó számomra a magatartása, mint annak idején. Ennek ellenére nem mondanám azt, hogy most ő nekem már semmit sem jelent, egy értéktelen illúzió. Nem, ami valóban barátság volt, az nem lehetett illúzió. És akkor abból marad valami. Ott is, ahol bámulok, mint borjú az új kapura, hogy miféle jelenséggé vált az ille-

¹ Részlet Vajda Mihály és Kardos András 2006-os beszélgetéssorozatából, amelynek első része *Kérdő evidenciák* címen jelent meg 2015 februárjában.

tő. De ennek ellenére, még a „miféleségében” is van valami szeretet. Ha látom, másfajta érzést vált ki belőlem, mint valaki, akivel csak munkakapcsolatban álltam.

Szóval a barátság fontosságát én nagyon hangsúlyoznám. Mikor ennek a kötetnek az ötlete megszületett, akkor örültem is, hogy azok az emberek, akik számomra környezetet jelentettek, belekerültek. Egyszerűen demonstrációképpen, hogy igen, ezekhez az emberekhez mély kapcsolat fűzött. Persze kérdés, hogy miféle barátságok lehetségesek manapság. Nem akarom tagadni, hogy létezik a mafiózók barátsága vagy az üzletfelek barátsága, akik az egyik oldalon üzletfelek, a másik oldalon barátok. De számomra a barátság valamiféle közös attitűd az életben. Na most olykor ezt túlzásba vesszük. Ez volt a helyzet a Budapesti Iskolával. Ferire, akinek a magatartásával kapcsolatban igen sok ellenérzésem volt, ma is szeretettel gondolok. Nem elégedtünk meg azzal, hogy mindenről őszintén tudunk egymással beszélni, a baj leginkább ebből fakadt. Pontosan azért, mert valamilyen értelemben az volt az elképzelésünk – persze föl lehetett volna lázadni ez ellen, ha nekem annyira nem tetszett –, hogy a szoros barátság azt is jelenti, bár az első pillanatban egy kérdésről egyikünk ezt, a másikunk azt gondolja, de alakítsunk ki egy közös álláspontot, és kifelé képviseljük ezt. Tehát kvázi mintha valami ideológiai pártfegyelem is hozzátartozott volna a barátsághoz. Csakhogy ez nem tartozik hozzá a barátsághoz. Nem tudom, hogy hol, de ezt én le is írtam egy szövegben. Persze, a *'86-os esszé*ben, ahol azt mondom, átalakultak az emberi kapcsolataim, a Budapesti Iskolához fűződő barátság inkább már csak emlék meg nosztalgia. Új baráti köröm lett, ti. És ennek a baráti körnek mindig volt egy felszabadító jellege, szemben a Budapesti Iskolával. Ugyanis soha nem vártuk el a kötelező egyetértést. Soha, semmilyen kérdésben. A semmilyen kérdésben hülyén hangozhat esetleg, mert nyilvánvaló, hogy alapvető morális kérdésekben egyet akarunk érteni. Az nem kérdés, nem vita tárgya, hogy amikor disznóságot látok, azt disznóságnak látjuk. De nem erről van szó. Egyszerűen soha nem volt arra igényünk, hogy egyetértsünk egymással.

Persze ez egy másik szituáció, másfajta viszonylatok. Én bekerültem egy körbe, amelynek a tagjai akkor már több mint egy évtizede barátok voltak, másrésztől én egy emberöltővel idősebb vagyok nálatok. De ezt én nem érzem. Nem tudom, hogy ti mit éreztetek ebből. Távolról nézve ez is változik, mert akkor, amikor együtt dolgoztunk, még tetterős középkorú ember voltam. Ma lassan öregszem, és ez nyilvánvalóan egy más attitűdöt jelent. Mindenesetre számomra megnyugtató, hogy alapjában véve a barátság döntő eleme a bizalom. Hogy mi iránti bizalom, azt nem tudnám megfogalmazni. Tradicionálisan leginkább úgy értették, hogy mindig fogom tudni, egy meghatározott szituációban egy ember hogyan reagál – nos, ez ma nem igaz. De akárhogyan reagál a másik, akármennyire van ellenérzésem is azzal szemben, ahogyan valamire reagál, nem tudom feltételezni róla, hogy a motívumai alapján véve számomra közönségesek vagy elfogadhatatlanok.

Most nem a személyes életről beszélgetünk, ezért nem szeretnék neveket említeni. Annyit azonban elmondhatok: a rendszerváltás előtti barátaim közül jó néhányal ma is tartom a kapcsolatot, sokakkal meg nem. De a legtöbbjük másként viselkedik, mint amivel én tudok valamit kezdeni. Például Gazsi, akivel a barátság

még az ellenzéki időben kezdett szétmenni, mert az volt az érzésem, hogy egyre inkább hiányzik belőle a distancia, és ez engem irritál. Irritál, de semmi bajom vele. Az egyetlen olyan politikai tényező, akinek a szélkakasságából – mert az, hiszen volt már őszkonzervatív és megvadult kommunista – egy fillér haszna sem származott soha, semmilyen hatalmi pozícióra szert nem tett. Annak ellenére, hogy csak nézem, milyen figura ez az ember, mivé lett. De ha látom, akkor még szeretni is tudom. Mert egyetlenegy pillanatra sincs okom – nemhogy feltételezni –, semmi okom azt látni, hogy itt valaki olyan motívumok által vezettetve cselekszik és létezik, amelyek számomra alantasak. Nem. Ilyen nincs. Csak furcsa. Nem értem, hogy miért vált ilyené a lelke. Biztos ilyen volt vagy részben ilyen volt azelőtt is, amikor még nagyon szerettük egymást.

Szóval a legkülönösebb az, hogy a barátság próbája annak megszűnése. Az az igazi próba. Mert akkor volt igazi a barátság, ha megmarad a szeretetteljes és a másikat valamilyen értelemben mint egészet elfogadó érzés, bár már nem tudunk barátkozni, mert nem tudunk többé miről beszélni, ugyanis mindent másképp látnunk.

K. A.: Tudom, ez érzékeny téma, és próbálom is elkerülni, hogy a privát élet kérdéseit feszegezzük. Mégis azt szeretném kérni, hogy válassz ki egy-két barátságot, baráti kapcsolatot, és ezeket jellemezd, hogy mindez konkrétabb és valamivel érzékletesebb legyen, ami azért volna szükséges, hogy mindazokat az általános kereket, amikről eddig szó volt, és nyilván a könyv kapcsán is sokszor előjönnek majd, jobban le lehessen tapogatni. Tehát érzékibbé szeretném tenni a barátsághoz való viszonyodat. Tudnál ilyen példákat vagy kapcsolattörténeteket, barátságtörténeteket említeni?

V. M.: Nézd, az ember minden életkorszakának megvannak a maga barátságai. Nagyon nehéz kérdés, hol kell ezt igazából elkezdni. Mert az, amit előbb elmondtam a barátságról, a tinédzserkori barátságokra nem egészen áll, mármint hogy vannak szétfejlődések, ahol a melegség is tökéletesen megszűnik. Ez kétségtelen tény. Ha most becsületes akarok lenni magammal szemben, akkor azt kell mondanom, hogy a középiskolás korszakom barátságai érdekesek voltak. Az egyik oldalon volt egy baráti csoport, korántsem laza kötődés, amely az általános iskola felső tagozatából, sőt egyesekkel még az alsó tagozatból indult el. Ugye zsidó gyerekek az evangélikus elemiből. Aztán átmentünk legtöbben a Fasori Gimnázium felső tagozatába. Itt volt egy baráti együttes, amely egészen az érettségi tájáig fennmaradt. Érdekes, hogy utálom az absztrakciókat, de nem tudok egyedi figurákat és szituációkat leírni. Ez került elő a *Beszélő*-esten is. Tehát ott volt ez a társulat, egyikük nagyburzsoá csemete volt. Megúszták valahogy a kitelepítést, de ez akkor is félelmi időszak számára, amit én együtt csináltam végig vele: mikor jönnek majd az ekhós szekérrel, és viszik őket parasztnak. Nem vitték. De ott volt a hónapokon, éveken keresztül tartó félelem. Talán 14–15 éves korban nem is tud az ember úgy igazán félni. Aztán megtanul. Kedveltük egymást a szülőkkel is kölcsönösen. A papáját elvitték. Nem tudom pontosan, hogy halt meg, mindenestre

holokausz-ügy. De a mama élt, és a mama félelmei nagyon is ott vibráltak a levegőben. Azt hiszem, eleve egy hisztérikus asszony lehetett. Ahányszor fölmentem hozzájuk a lakásukba – egy leválasztott lakás volt –, ott vibrált a levegőben a félelem. Aztán jött a második, az igazi büntetése szegény fiúnak, hogy nem vették föl az egyetemre, és beráncigálták három évre a hadseregbe. Itt jött egy törés.

K. A.: Ez mikor volt?

V. M.: 1953-ban, tehát már a bomló Rákosi-rendszerben. Katona lett. Még jártunk is őt látogatni a budaörsi laktanyába. Nem abba a nagy klasszicista épületbe, hanem kijebb volt a laktanya, hogy ma megvan-e még, fogalmam sincs. És egyre kevésbé tudtunk egymással érintkezni, mert őt, szegény szerencsétlent meghatározta az a frusztráció, hogy mi arra a nagyszerű egyetemre járunk. Mondtam neki, hogy kell a papír, és majd te is megszerzed – valóban meg is szerezte később. De hát akkor mégis ott szenvedett a nyomorult laktanyában. Nem tudtam, de sejtettem, hogy nem lehet nagy gyönyör. Ő mégis folyton arról panaszkodott, hogy lemarad, nem arról, hogy milyen szar a katonáélet. Attól félt, hogy ő egy bunkó lesz. Mindennek az eredményeképp egyre nehezebben érintkeztünk egymással. Később is az egész életét meghatározta a katonaság, bármiben sikertelennek érezte magát, mindig ez a három év volt az oka ennek a sikertelenségnek.

Van egy analógia ehhez. Én a '70-es évek elejétől igen gyakran jártam Kolozsvárra, és jó néhány embert szerettem ott, kellemes estéink voltak. Ittunk, sétáltunk, ez-az. És folyton szó volt arról, hogy nehéz a helyzetünk. Én akkor kezdtem látni, mi az, hogy egy nemzeti kisebbséghez tartozni. Visszautasítok mindenféle népies vagy milyen vádat, hogy a liberális értelmiség szarik a néptársainkra. Erről szó nincs. Másrészt nem ebben nőttünk fel, észre sem vettük, hogy ez probléma. Csak akkor, mikor a helyszínen érzéketlenül láttuk. Ez igaz. Aztán egyre romlott a helyzet, tudjuk. Persze lehet, hogy hiba a mi készülékünkben is volt. Mert amikor ők kezdték a kádárista Magyarországot afféle földi paradicsomnak tekinteni, akkor elnémultam. Én tudtam, hogy ők mint magyarok elnyomás alatt élnek. Tudtam, hogy ott a hétköznapiak sokkal, de sokkal nehezebbek, mint itt. De hogy ez a földi paradicsom lenne, és a két rendszer mint rendszer alapjaiban különbözne egymástól – ezt én nem tudtam elfogadni. Legfőképpen azért, mert ha ez itt földi paradicsom, akkor én csak egy kötözködő bolond vagyok. Hiszen ezt a gyönyörűséget, ami van, nem tudom gyönyörűségnek látni. Ugyanaz történt, mint szegény Tamás barátommal, egy idő után nem tudtunk egymással érintkezni. Ő mondta, hogy jaj de jó nektek ott. Én mondtam, hogy jaj de rossz nektek itt. De kb. ennyi.

Hozzá akarom ehhez tenni visszatekintve, hogy én máig is azt mondom, a struktúra azonos volt, és a struktúra valamit azért jelent. Az élet persze sokkal könnyebb volt, azt akkor is tudtam, mert láttam Csehszlovákiát és Ceaușescu Romániáját, személyes kapcsolatok miatt. De azért mégis az asztalra csaptam a '79-es konferencián Firenzében, amikor nagyon jellegzetes módon az egész kelet-európai disszidens tábor összejött. Két magyar volt jelen, Haraszti Miklós meg én, és ő egyszer csak kiállt, és azt mondta, hogy semmi különbség nincs Magyaror-

szág, az NDK, Csehszlovákia, Oroszország között. Én olyan dühös lettem, hogy rettenetes: hogy tud valaki ekkora hülyeséget mondani? Én azt feleltem, hogy amit Haraszi elmondott, az strukturálisan igaz, ezek azonos struktúrájú rendszerek. De azért történelem is van, és a történelem itt '56. Magyarországon nem lehet azt csinálni, amit Romániában vagy Oroszországban. Az képtelenség. Ezért jött létre az a bizonyos kádárista vezetés: úgy csinálni ugyanazt, hogy az individuális alattvaló számára mégis valami radikálisan másnak tűnjék. Én értem, Haraszi azt akarja elmagyarázni, hogy ez csak másnak tűnik. De ez a „tűnik” egy döntő dolog, mert itt emberek élnek, akik a boltban tudnak valamit vásárolni, akik időnként utazhatnak még nyugatra is, keletre meg szabadon utazhatnak és így tovább. A különbség abból adódik, hogy a magyar vezetés az '56-tól való félelemre épített. Ilyen dolgokat nem lehetett megbeszélni a román barátaimmal, és itt a barátságok feszültté váltak. Mínsz Gazsi. Gazsi mindezt tökéletesen tudta. Pontosan tudta, hogy miről van szó.

Szegény Tamással azonban nem tudtunk aztán soha többé igazán összejönni. Teljesen elhidegültünk egymástól, vele szemben nem is érzek melegséget, de nagy örömmel gondolok vissza a gyerekkorunk bizonyos epizódjaira. Például, amikor a még el nem vett ostorosi szőlőbirtokukon nyaraltam, és nagyon jól éreztük magunkat. De ez a barátság 14 éves korunkban érte el a tetőpontját.

Az az érdekes, hogy az egész társaságban aztán egyetlenegy olyan ember volt, akivel elemibe nem jártam együtt, és egy időre ő lett a legjobb barátom. Rabinovszky Máté, aki filmrendező lett Franciaországban. Előtte élt Algériában, aztán onnan is lehetett menekülni. Így most Franciaországban lakik. Vele megmaradt a melegség, sőt egy időben mintha a barátság is újraéledt volna, mikor kezdett ide járni, és itt rendezett televíziós darabokat. Akkor szerettük volna föléleszteni a barátságot, de nem ment igazán. A legutolsó találkozáskor nyelvi okok is szerepet játszottak, volt ugyanis egy francia barátnője, és ezért tolmácsolással kellett érintkezni egymással. És akkor már nem ment valahogy. Az a furcsa, hogy annak a korszaknak a barátságaiból egy maradt meg végig, Kende Laci. Akivel iskolába nem jártam együtt. A Damjanich utcában volt egy területi díszcsoport, csupa zsidógyerek. Szóval ez a zsidó kölyökbanda bement a fasori baráti körbe, és ott aztán fölszedtem Kendét. És Kende azóta folyamatosan a barátom.

És még egy érdekes epizódja van ennek a történetnek: egyszer csak megjelent a színen Vető Tamás, aki szintén a kamaszkori társulathoz tartozott. Fölhívott telefonon. Koppenhágában nagyon befutott karmester, sok műsorban szerepel, a rádióban vezényel, meg interjúkat ad. És mostanság, ha jön, és összejön, mindig találkozunk, és jól kijövünk egymással. Na most itt van egy nagyon furcsa valami. Miért ő az egyetlen, aki ha felmerül a múltból – mert Kende soha nem a múltból merült föl –, akkor minden nehézség nélkül, remekül tudunk egymással kommunikálni. Valószínűleg azért, mert rajta természetesen nem hagyott nyomot az '56-tól mind a mai napig lezajlott magyar történelem. Nem volt részese. Megmaradt distanciáltnak, és megmaradt valamilyen értelemben ironikusnak. Röhög magán, hogy magyarul kicsit elfelejtett, de dánul soha meg nem tanult. Szóval ilyenek. Tudunk egymással beszélni. Én viszont itt éltem kettős életet. Valószínűleg ez

hoz össze bennünket, mert itt kevesen vagyunk ilyenek, akik kívül vagyunk ezen az örölményen, ami itt folyik. És kívül lenni ezen az örölményen nagyon bonyolult dolog. Mit jelent ez, hogy kívül lenni ezen az örölményen? Ha arról van szó, hogy melyik oldalhoz tartozom, akkor meg tudom mondani, és nem hezitálok egy percig sem, nem mondom azt, hogy egyikhez sem, vagy mindenki le van szarva. Ja, a politikusai mindkét izének le vannak szarva, ez nem vitás, de nem erről van szó. Hanem arról, hogy én máig szeretném, bármennyire lehetetlennek érzem, hogy megpróbáljunk szót érteni egymással.

Tegnap említettem neked, hogy szóba került a harmincéves évforduló, és számomra az lett volna az egyedül érdekes találkozás, ha az aláírók egyetlen jobboldalija, Csoóri eljön, és vele beszélgetünk. Csoóri személy szerint reménytelen, valószínűleg. Nem értem, hogy miért. Soha igazán közel nem álltunk egymáshoz, de jóban voltunk. Írtam a könyvről, ami akkora felháborodást váltott ki baloldali körökben. Aczél Gézának azt mondtam, hogy én erről fogok írni, és megteszek mindent, hogy megértsem, mi ez a könyv. Nem abból indulok ki, hogy Csoóri megőrült, hanem abból, hogy meg akarom érteni, mi az, ami Csoóri számára olyan nagyon másként látszik. Megpróbáltam önkritikus lenni, és minden megpróbáltam lenni. Maximális megértéssel közeledtem a dolgokhoz, és úgy gondoltam, hogy az úgynevezett baloldalon kevesen tettek így. Amikor megírtam a szöveget, azt mondtam Gézának, hogy mielőtt publikálok, kérlek, kéziratban küldd el Sanyinak, mert én azt szeretném a leginkább, ha Sanyi válaszolna rá. Vagy ha nem is válaszol, legalább írjon két sort: köszönöm, hogy próbáltál megérteni. Vagy valamit. Aki nem reagált, az Csoóri. Na most ezek után mit csináljak?

Ezek után sincs bennem nagyobb düh, nincs bennem semmilyen düh Csoóri-val szemben, csak a reménytelenség érzése. A reménytelenség érzése azért, mert én szeretnék valamilyen értelemben párbeszédet, nem látom ugyanis más kibontakozási lehetőségét a dolgoknak. Persze a párbeszéd vége az is lehet, hogy nem értesz engem, de én feltételezem rólad, hogy nem vagy gazember, feltételezd te is rólam, hogy nem vagyok gazember. És ez nem a politikusokra vonatkozik, félre ne értsd, hanem az értelmiségiekre, akiknek eszük ágában sincs azt hinni, hogy a feladatuk az értelmezés, megértés. Nem, ők harcosok a saját vezérük mögött. Mintha ők is politikusok lennének. Verik a tamtamot. A jobboldali újságot nem bírom olvasni, mert ott is csak tamtam van, egy olyan szöveg, ami megőrjít. A baloldali újságban a szövegek többsége nem őrjít meg. De ők miért mondják nekem, mikor én is úgy gondolom, és én miért mondjam nekik, mikor ők is úgy gondolják? Akkor hagyjuk abba. Egymással kéne beszélgetnünk. De ilyen nincs, hanem mindenki a saját elvtársaival beszélget, és állandóan megerősíti önmagát abban, hogy jaj de jól gondoljuk mi, azok meg gazemberek. Ezzel mit lehet kezdeni?

Vető kívül állt ezen az egészen. És ebben az értelemben azt érzem, hogy én nagyon kevesekkel együtt most is kívül vagyok ezen a dolgon. Nem a megosztottságon. Nekem a megvadult nacionalista dumáktól, meg attól, hogy az árpádsávos lobogók környezetében hajlandók beszélni, ettől hányingerem van. Nem erről van szó. Hanem arról, hogy szeretnék látni egy-két úgynevezett jobboldali értelmisé-

git, akivel le tudok ülni, és azt mondani, hogy most akkor gondoljuk meg, miért van ez, hogy ilyen mértékig nem tudunk egymással szót érteni. A baj az, amit egy-két jobboldali értelmiségi is belát. A baj az, azért ilyen sekélyes ez a nagyvárosi büdös zsidó kultúra, mert a környezetében nincsen semmi, mert ami nem ez lenne, egy gyökeres etikus magyar kultúra, az nem létezik. Az 1867-től szétment, mondja Szegfű. Azért olyan sekélyes és szar ez a nagyvárosi zszurnalista kultúra, mert nem kell semmihez sem alkalmazkodni. Ez fontos. És hát a sors iróniája, hogy amikor Gergely Andrissal egyszer összefutottunk, rám nézett, és azt mondta: „Tudod, mi a baj ezzel a magyar népies kultúrával?” Ugye, ő a jobboldalhoz tartozik. „Tudod mi a baj? Az, hogy nincs.” Na most a nincsből frusztráció következik. Nem az a baj, hogy antipatikus. Az a baj, hogy nincs. Nulla.

És akkor meg mit csináljunk? Mondjunk egy nevet. Nem tudom, kit. Jókai Anna? Kivel értsek szót? Csoóri sem egy nagy író, költő, de azért van benne valami. Illyést becsülte, és Illyés egy író volt. Annak a megromlása. És a liberális kultúra nyugati sikerei. Mert egy ideig csak Konrád György létezett a német irodalomban. Aztán lett Esterházy, lett Nádas, aztán lett Kertész, aztán lett mindenki. És ma már sikk azonnal fordítani a magyar regényt, mert az biztos nagyszerű. Kétségtelen, sokkal jobb, mint a német. Elvesztették a történelmüket, tehát elvesztették az irodalmi képességeiket is. Amennyire képesek absztraktnan nagyon jól gondolkodni, olyannyira nem képesek valami érzékibb kultúrát megteremteni. Az átpolitizált baloldali izé, Günter Grass-szal egyetemben – azt felejtjük el. Jobboldal nincs is Németországban. Nem tudom, mi van a lelkük mélyén. Valószínűleg nincs is lelkük mélye. Németországban volt egy iszonyatos sokk. A nagy összeomlás katarzist eredményezett, csak a katarzis nem tudom, mennyire volt mély. Ott egy ember, aki valamit is ad magára, nem lehet a szó igazi értelmében konzervatív. Csakhogy a konzervativizmussal, jobboldalisággal együtt kidobták az egész régi német kultúrát úgy, ahogy van. Ez azért egyfajta megromlása a civilizációnak. Lehet, hogy igazságtalan vagyok, nem tudom. Ingerültté és idegessé tesz a filozófia, és ami ott van. Egyszerűen unom. Okoskodók, mindent tudnak.

Szóval itt van a barátság: Vető Tamás egyszer csak felbukkant a semmiből. Ha jön, akkor menni kell koncertekre. Szóval ez volt egy korszaka a barátságnak. De volt ebben is egyfajta skizofrénia. Mert ezek a barátságok, mint a szavaimból kiderült, az evangélikus elemiben kezdődtek, aztán jött az evangélikus gimnázium, majd a Zója, ahova átvonultunk kollektíve. De ezzel párhuzamosan lett nekem két barátom a vegyipari technikumban is, akik nem voltak ebbe a körbe integrálhatók, más-más oknál fogva. Még később, '56 után tettem egy kísérletet, hogy az egyiküket – legalább a periférián – integráljam ebbe a körbe, de nem nagy sikerrel. Ebből a két emberből egyik sem él már. Ha most utólag visszatekintek, látom, még lelkifurdalásom is volt, hogy a csajok miatt elhanyagoltam őket. Azt hittem, hogy fontos barátságok, de az a nosztalgia, ami hozzátartozik egy megszűnt barátsághoz is, ott nem igazán élt tovább.

És akkor jött lassan az egyetem. Furcsa egy intézmény volt. Alig akadt olyan ember, aki komolyabb intellektuális igényekkel rendelkezett volna.

K. A.: Bocsánat! Tegyük egy pillanatra kitérőt. Soha nincsen tisztázva rendesen, hogy a Lenin Intézet egész pontosan micsoda volt. Kik jártak a Lenin Intézetbe, és mi köze volt az egyetemhez?

V. M.: Eredetileg az egyetemi orosz intézet volt.

K. A.: A bölcsészkar keretein belül?

V. M.: Igen. Aztán valahogy ehhez hozzácsapták a marxizmus–leninizmus szakot is. Később, amikor én bekerültem, abban az évben önálló egyetemmé vált. 1953. De rossz pillanatban vált önálló egyetemmé, mert ugyanakkor fölborult a világ. Emlékszem, hogy egy Kassai Géza nevű szörnyeteg – valamilyen másodvonalbeli moszkovita kommunista – volt az igazgatója; ő előadta, hogy pártkádereket és magas szintű marxista ideológusokat képzünk. Na most hogy keveredtem én ebbe a szarba bele? Röviden elmondom. Úgy keveredtem bele, hogy hezitáltam, hova menjek egyetemre. Gondoltam, legyen matematika. Az volt az egyetlen tantárgy, amiből akárhányadik osztályban én voltam a legjobb. Tehát megyek matematikusnak. Jó. Aztán rájöttem, nem elég, hogy én tudom a legjobban megoldani a matematikai házi feladatokat. Bár a vegyiparban még az órán is én tanítottam néha a tanárnő helyett, azt mondta ugyanis, hogy én jobban tudom. De láttam, semmi invenció nincs bennem a matematikát illetően, eszembe nem jut matematikai problémákon gondolkodni. Nyilvánvaló volt, hogy mi lesz ebből. Az, hogy az ember elmege alkalmazott matematikusnak a MÁV-hoz, és csinálja a menetrendet. Ehhez nekem nincs kedvem.

Másrészt én már nagyon kiábrándult voltam, ami a szocializmus építését illeti. Persze akkor ez benne volt a légkörben, de én már két évvel azelőtt is kiábrándult voltam, és felismertem annak a zsidó értelmiségi körnek a naivitását, amely makacsul ragaszkodni akart hozzá, hogy a szocializmus az egyetlen megoldás, nevezetesen arra, hogy többet ne legyen Auschwitz. De egyrészt nem vette észre, hogy ott is lehet Auschwitz, másrészt nem vette észre, hogy semmi sem véd meg. Nem érdekes. Mindenesetre akkor én rájöttem, hogy itt valami baj van. És ha baj van, akkor ugye matematikus fejjel az úgy néz ki, hogy vagy az elképzelés rossz, vagy rosszul hajtják végre. És én eldöntöttem, megtanulom az elképzelést azon a marxizmus–leninizmus szakon, ami a Lenin Intézetben van. Elég hamar rájöttem, hogy kicsit naiv voltam. Konrád is ott kezdett a Lenin Intézetben, de aztán megszökött, és még egy-két embert ismertem, aki szintén megszökött. Én nem szöktem meg. Mert nem tudtam, hogy hova. E mögött volt valami furcsaság, amit pontosan nem értek. Valószínűleg onnan adódott, hogy soha az életben nem volt egy jó magyartanárom. Máig is gyakran rásütik a jó matematikusra, hogy a humán tárgyakhoz hülye, vagy egy humán beállítottságú gyerekekre, hogy meg fog bukni matematikából. Mivel én jó voltam matematikából, eleve nem is volt bennem ambíció, hogy magyarból is jó legyek. Nem tanultam meg olvasni, írni, semmit nem tanultam meg. Minden attól jött, hogy később átnyergeltem, de kezdetben még a

filozófián belül is csak valamiféle logikai micsodával kezdtem el bütykölni. Nem. Kezdetben Husserlrel kezdtem el bütykölni. Na mindegy.

Miután odakeveredtem, már az első évben észrevettem, hogy ott is szörnyű bajok vannak. Egyrészt minek tanulunk annyi oroszot? Más nyelvet meg nem is lehetett tanulni. Másrészt meg nem kaptam választ semmire, ami engem izgatott. Akkor átmentem filozófiára. Abból az évfolyamból egy-két ember a filozófiában perifériálisan, de megkapaszkodott. Mindenesetre két ember volt, Juditon kívül, akivel igazán jóban voltam. Az egyik Licskó Gyuri, a másik pedig Herédi István. Herédi Pista egy fura figura volt. Jóban voltunk, gyakran találkoztunk, mégis voltak szünetek. Aztán eljött 1957. október 23-a. Egyszer beállított novemberben, és azt mondta, hogy „engem begyűjtöttek október 23-án, szervusztok”, azzal elment. Nyilvánvaló, beszervezték. Közölte velünk, hogy beszervezték, ő rólunk nem óhajt jelentéseket küldeni, és többet nem barátkoztunk. Szegény az alkoholizmusba pusztult bele. Licskó viszont egy egész életen át hűséges barát. Iszonyatosan becsülöm, mert nem érdekelte, hogy kirúgtak bennünket. Szóval ilyen barátságok is vannak.

A barátsághoz valamilyen értelemben hozzátartozik az, hogy vannak közös témáink, amelyeket megfogalmazunk. Közös témánk lehet más okos emberrel, akinek ez vagy az a foglalkozása, de a baráti körök bizonyos tekintetben mégis az azonos – nagyon rossz szájjal használok a szót – szakmai érdeklődés köré épülnek. E köré épült esetemben is az első igazi baráti kör, a Budapesti Iskola. Én nagyon jól tudok felületesen barátkozni olyan emberekkel is, akiknek más a szakmai érdeklődésük, de van bennük spiritusz. Meg olyan emberekkel, akiknek azonos a szakmai érdeklődésük, csak talán más lelki alkatok. Persze manapság azért sokat számít, hogy többnyire 40 évvel fiatalabbak. Tegnap mondtam neked, hogy a tanítványaim közül egyetlenegy ember van, Lóri, akivel bizonyos értelemben egy intimitásba hajló viszonyt alakítottunk ki egymással. Én nagyon jól megvagyok a volt tanítványaimmal, jót beszélgetek velük, néha elszórakoztatjuk egymást. Nem hiszem azt, hogy emberileg mások, egyszerűen generációs értelemben annyira különböznek, hogy nem tud létrejönni az a fajta intimitás, ami utoljára még veletek kialakult. Az intimitásnak egyik eleme az is, hogy a Budapesti Iskolában mindig elolvastuk a többiek összes írását. Nagy komolykodva leültünk, órák hosszat kritizáltuk egymást. A mi jelenlegi körünk szintén egy szakmai kör is, persze abban az értelemben nagyon különböző, hogy nincs megbeszélve, mik a közös témáink, leszámítva azt, hogy együtt dolgoztunk a Heidegger-fordításon. Semmi ilyesmi nincsen, de mindig számítunk arra, hogy a másik gondolata nagyon jól megközelíthető lesz a számunkra. Legyünk őszinték, igen bonyolult kérdés ez. Kéne találnunk a magyar filozófián belül egy olyan figurát, aki nagyon okos, érdeklí a dolog, csinálja rendesen, tisztességes ember, de egész más irányultsággal viszonyul hozzá. Nemigen találok ilyen figurát. Most akkor jó, kérdezzük meg, hogy azért idegen valaki, mert annyira másképp viszonyul a dolgokhoz, vagy abban, hogy másképp viszonyul, eleve egy emberi másság nyilvánul meg, amit megfogalmazni nagyon nehéz lenne. Ezt nem tudom. Tehát a kérdés: miért van az, hogy a legintimebb barátsághoz kétségtelenül hozzátartozik egyfajta azonos – talán nem is azonos világlá-

tás, nem is azonos érdeklődési kör, hanem valami beállítódásbeli hasonlóság. És aztán föltehetjük a kérdést, hogy a beállítódásbeli hasonlóság vajon oka-e a közös érdeklődésnek, és ezen keresztül annak, hogy könnyen létrejöhetett a barátság közöttünk, vagy pedig fordítva van: közeledni kezdenek egymáshoz emberek, és ennek következtében az érdeklődésük hasonul egymáshoz. Nagyon nehéz lenne válaszolni. Mindenesetre nem szabad kihagyni ezt a mozzanatot, mert hazug lesz az egész kép, ha a barátság pusztán csak emberi kvalitásokat vesz számításba, és az érdeklődésbeli közösséget figyelmen kívül hagyja.

Említettem, két kör volt, amelynek én a része voltam: a Budapesti Iskola, meg a mi mostani körünk. Az az érdekes, hogy a jelenlegi egész másképp működik. Nem állítom, hogy a Budapesti Iskola esetében a témáink teljesen azonosak voltak, de azért sokkal szűkebb, közelebb volt a tematika. Nálunk ez nincs, aztán néha kiderül, hogy mégis van. De most természetes számunkra, hogy mindenki más, nagyon különböző karakterek voltunk és nagyon különböző stílusokat fejlesztettünk ki. Az alapvető irányultságbeli azonosság mellett tematikailag jelentősen eltérünk egymástól. Itt-ott van érintkezés, például Bélával a fenomenológia, ami engem ma már különösebben nem izgat, de mégis onnan indultam. Gergővel az, hogy a mai francia filozófiához ő ért a legjobban közülünk. Veled van a legtöbb tematikai hasonlóság, csak hogy te máshonnan fejlesztetted ki a gondolataidat, mint én. Mert te ritkán mész bele közvetlenül teoretikus témákba, sokkal inkább egy kritika kapcsán vész fel egy teoretikus kérdést. Mindenesetre azt gondolom, hogy az irányultság lényegileg azonos, a téma különböző. Azonos irányultság egy nagyon széles értelemben vett közös szakmai érdeklődésen belül – ez a legközelebbi, legintimebb barátsághoz nálam mindenképpen hozzátartozik. Talán nem mindig volt így, és valószínűleg nem mindenki számára van így.

K. A.: Szeretném, ha még egy dolgot tisztáznánk. Körözl körülötte, de jó volna végiggondolni, hogy a barátság és a világlátásbeli vagy politikai beállítódás milyen kapcsolatban volt és van az életedben. Számodra az igazán intim baráti kötődésekben fontos, hogy az illető legalább alapirányát tekintve ugyanúgy lássa a világot, mint te? Vagy pedig adott esetben ellentétes vagy egymást opponáló világlátásokkal is működik egy közvetlen emberi viszony?

V. M.: Azért nem tudok a kérdésre válaszolni, mert nálam ilyen még nem volt, mármint hogy alapvetően eltérő világlátás barátok között. És rögtön arra gondol az ember, hogy azért nem volt, mert nem lehetséges. Persze feltehetem a kérdést, hogy mi lenne, ha X hirtelen radikálisan másként kezdene gondolkodni, mondjuk, a politikában. Mi lenne a következménye? Valószínűleg eltávolodnánk egymástól. De már az elején mondtam, hogy a szeretet attól még nem feltétlenül múlik el. Persze Magyarországon igen nehéz erről beszélni, mert itt egyfajta állóháború a politika. Említettem, én a maximumig megpróbáltam elmenni Csoórinál, de ott sem direkt politikáról volt szó, tehát nem arról írtam, hogy, mondjuk, miként viszonyulunk az egészségügyi reformhoz. Amihez különben én sehogy sem viszo-

nyulok, mert mit tudom én. A híreket sem érdemes kinyitni, mert állandóan erről a hülyeségről van szó.

Az agy megroppanása, ami folyik politika címén ebben az országban. Sok gazember van, és a mi oldalunkon is, épp te szoktál a liberális közgazdászokról szóló rémhírekkel traktálni. Azok is szörnyetegek, nem tudnék velük barátkozni. Azért, mert nem értem, hogy lehet ezt gondolni. Szeretném megérteni, csak sajnos egyre szkeptikusabb vagyok. Valószínűleg az ő kifogásaikra én sem tudok semmi értelmessel reagálni. Nem tudom. Persze esetemben itt még egyfajta skizofréniát is nyugodtan ki lehet mutatni. Pontosabban nem kell kimutatni, hiszen beírtam a szövegeimbe, hogy igenis, én skizofrén vagyok.

K. A.: Erről lesz még szó.

V. M.: Jó. Az egyik oldalon tökéletesen egyetértek egy olyan kultúrkritikával, ami nem a felelősöket keresi, nem azt hajtogatja, kiket kell kiirtani ahhoz, hogy szép legyen a világ. Hanem más irányba megy... És hát szívesen leülök Martinnal, hogy igyunk arra, egyszer csak elkövetkezik a második kezdet. Másrészt meg azt mondom, ezt mi úgysem érzük meg. Ő is azt mondta, hogy mit tudom én, hány ezer évig fog ez még tartani. Vagy csináljunk valamit, próbáljuk kicsit élhetőbbé tenni a környezetünket. Épp itt van az alapvető dolog: engem nagyon idegesít, amikor valaki azt hiszi, hogy csak centrálisan lehet megoldani a problémát, és nem látja, hogy ezt a világot csak úgy lehetne elviselhetővé tenni magunk körül, ha mindenki a maga helyén próbálna valamit tenni. Marxista beidegződés, hogy csak radikális megoldás létezik, ami a világot a feje tetejére állítja. De nem lehet a feje tetejére állítani a világot, ennélfogva olyanokkal nem tudok barátkozni, akik azt hiszik, ha miniszterek lesznek, akkor majd ők megoldják. A fenét! Semmit sem oldanak meg. Jobb esetben nem zülленek el. Persze ettől még kell, hogy legyen miniszter is.

Másrészt én őszintén mondom, hogy nekem nem bajom egy emberrel, ha másképp gondolkodik. Nem tartom attól gyilkosnak. Hatszázszor idéztem Wittgenstein aforizmáját, ahol azt mondja, van a vitában egy pont, ahol az egyik a másikat vagy eretneknek, vagy őrültnek nyilvánítja. Amikor eljutunk eddig a pontig, és nézzük egymást, valószínűleg a szeretet sem megy már. Nem hiszem, hogy tudtam szeretni olyanokat, akikről egy idő után az lett a véleményem, hogy eretneknek vagy őrültek.

K. A.: Szeretnék rátérni a könyvre. Bizonyos értelemben már régóta benne vagyunk, de most konkrétan is bele akarok lépni. Ha a kötetet a barátság szempontjából nézem, akkor két világosan elkülönülő viszonyulási mód rajzolódik ki. Két módon viszonyulsz azokhoz az emberekhez, akikről írsz. Egyik oldalon vannak, mondjuk, a Fehér Feriről, Márkusról és Heller Ágiról szóló szövegek. A másik oldalon az Angyalosi Gergelyről, Hévizi Ottóról és másokról szóló szövegek. Ezekben az eltérő jellegű írásokban érezhetően másfajta a viszonyod az egyik korosztály vagy az egyik baráti kör szövegeihez, valamint a másik csoport munká-

ihoz. Azt szeretném először megkérdezni, hogy a Budapesti Iskola volt tagjairól jóval az iskola felbomlása után keletkezett kritikáid, illetve a fiatalabb nemzedékhez tartozó barátaidról szóló kritikáid mögötti viszonyulásban látsz-e bizonyos eredendő különbségeket? Vagy pedig amiről én most beszélek, az utólagos, kvázi befogadói, hermeneutikai pozíciója annak az embernek, aki olvassa egybegyűjtve ezeket az írásokat?

V. M.: Ezt annak kell eldöntenie, aki olvasta, és nem annak, aki írta. De eleve óriási a különbség, hiszen a volt Budapesti Iskola tagjairól írott esszéim valami lezárlathoz tartoznak. Nem csak abban az értelemben, hogy annak a barátságnak mint barátságnak az intenzitása és az a kvalitás, ami akkor, ott létezett, az megszűnt. Hanem abban az értelemben is, hogy az írásaim tulajdonképpen visszatekintenek ezeknek az embereknek a munkásságára. A leghatározottabb Feri esetében. Az élete utolsó pillanataiban a konfrontáció, hogy végül is hova jutottál te, hova jutottam én. Ennek a végiggondolása. De majdnem ilyen jellegű az Ágiról szóló írás is. Ő nem is vette észre, de alapjaiban kérdőjelezem meg azt az etikai pozíciót, amit ő képvisel, és ennek a belső ellentmondásosságát – jó, persze, legyen belső ellentmondásosság, máshogy nem tudok filozofálni, minden filozófia belsőleg ellentmondásos. Fölrobban! De vegyük észre, hogy az. Ő azonban nem veszi észre. Nem veszi észre, hogy a morálprédikáció az egyik oldalon és a személyiségetika a másik oldalon: ez ég és föld, semmi közük egymáshoz. Ezt írtam meg, csak nem ilyen durván. És mivel nem ilyen durván írtam, észre nem vette, hogy mit írok. Márkus megint más. Van egy írás, amit nem is tudom, miért tettem bele. Négy könyvnek az *ÉS*-recenziója: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla és Hévizi Ottó. Te hiányzol belőle, technikai okokból. Itt menet közben van valami, semmi lezárulás. Bár mintha a Béláról szóló szöveg bizonyos tekintetben hasonlítana az Ágiról szólóra.

K. A.: A lekerekítettség értelmében?

V. M.: Igen, a lekerekítettség, a lezárttság a döntő. Az addigi életműnek egy áttekintése, illetve az addigi életmű értelmének a kibányászása volt a célom. És ez talán valamennyire sikerült is. Nem tudom, Bélának valaha is eszébe jutott-e, hogy ő ezt gondolta, mindenesetre nem Arany János-i „gondolta a fene” gesztussal utasította vissza az írást, hanem azt mondta, „hú de szép”. Igazából nem beszélünk meg soha. Ottónál ez egyfajta folyamat, meg Gergőnél is. Egy bizonyos pillanatban egyszer csak rálátok valamelyik munkájukra, és akkor megnézem, hogy most ők itt mit csinálnak. Azt mondtam korábban, hogy soha nem volt olyan típusú közös – főleg nem kötelező – elméleti platform a mi jelenlegi körünkben, mint ami a Budapesti Iskolánál. Ennek ellenére mégis azt tudom mondani, hogy itt bizonyos értelemben több a közösség, sokkal mélyebb, mint ott volt. Az ottani közösséget egy személy tartotta össze, Lukács György, és egy hamis hit, hogy a marxizmus keretein belül kell megoldanunk a problémáinkat. A mi mostani közösségünk szorosabb, és ez az Ottó által a legtöbbször használt kifejezés, az „alaptalan

alap”. Bélánál arra jutottam, végül is afelé halad, hogy valamit megértsen, amit nem lehet diszkurzíve megérteni. Erről szól az életműve. Nem akar és nem is képes pontosan fogalmazni, mert akkor félresiklana az egész. Ottónak kimondottan ez a témája. És Gergőnél is nagyon sokszor előkerül, hiszen neki egy alapvetően ellentmondásos feladatot kell megoldania. Ő ugyanis hivatásos kritikus. Te sok irodalomkritikát írtál életedben, mint ez kiderült számomra, de nem volt olyan fontos neked. Gergő azonban hivatásos kritikus, akinek havonta öt kritikát minimum meg kell írnia. Nem tudom, miért alakult így, és nem tudom, hogy szereti-e. De neki meg kell írnia az öt kritikát, mert a *Beszéltől* szoltak, vagy a *Magyar Helikontól*, és akkor írja, írja, írja. A fő foglalkozása bizonyos értelemben az, hogy kritikus. És ugyanakkor egy mélyen, teoretikusan gondolkodó és gondolkodni képes ember, aki nagyon jól látja, hogy ma az irodalomkritikának nem lehetnek kánonjai. Amikor odavágja azt, hogy ez egy szar, akkor el kell kezdenie járkálni e mondat körül, a nélkül a meggyőződés nélkül, hogy igenis, meg tudom pontosan mondani, mitől az. Nem tudom pontosan megmondani, mert ahhoz kánon kéne, princípium kéne, hogy mi a jó regény, és mi a rossz. De hát ilyen nincs. Minden csak önmagában áll, és önmagában lehet megítélni.

Voltaképpen ez a közös. Amikor téged olvastalak, akkor döbbsentem rá, hogy te képviseled ezt a legcizelláltabb és a legegyértelműbbet. Ezért is lett Bretter a centruma a köteteknek. A döntő eleme az egésznek, hogy tudjuk, miként lehet kritikailag állást foglalni. És az most teljesen mindegy, hogy a morális magatartásról, a politikáról, a gazdaság működéséről, az X által írott regényről vagy az ökológiai problémákról van szó. Lehet állást foglalni annak ellenére, hogy nincs hova rekurálni. Wittgenstein már az '50-es évek elején vagy közepén tudta, hogy nincs alap, de azt mondta, hogy vannak bizonyos tradíciók, amiket megtanultunk, erre építünk. Egy kicsit összeszova dolgokat: mert egyaránt megtanultam, hogy Ludwig Wittgensteinnek hívnak, és azt is, hogy az ember nem jut fel a Holdra, de ez azért nem azonos, hiszen közben a Holdra feljutottunk. Tehát ő azt mondta, hogy nincsenek végső elvek, ezzel szemben egy adott környezetben, egy adott kultúrában, egy adott társadalomban, egy adott időszakban mégis vannak végső evidenciák, amiket egyszerűen megtanulunk, és eszünk ágában sincs kétségbe vonni. Mi tovább jutottunk: nincsenek végső evidenciák, és mégis van valami. Én ezt egyszer úgy fogalmaztam meg a kótáblákkal kapcsolatban, hogy megvan a két kótábla, de nincs rájuk írva semmi.

K. A.: Mit jelent ez a metafora?

V. M.: A metafora azt jelenti, hogy nem tudunk megfogalmazni végső alapelveket semmilyen vonatkozásban. Fölsoroltam huszonhetet, de még nyolcvanatot föl lehetne sorolni. Ezzel szemben azt állítani, hogy minden egyenértékű, az sem lehetséges. Mert valamilyen értelemben olvashatatlanul mégis van valami azon a kótáblán, és az áthágása valószínűleg halálos bűn. Mennyivel egyszerűbb volt, amikor a Tízparancsolat állt a kótáblán. Tudtad, hogy mihez kell tartani magadat.

Teológiai kérdésekbe nem akarok belemenni. Mindenesetre mindannyian az eredendő bűnben fogantunk, tehát bűnösök vagyunk. Ennek ellenére még inkább bűnösök leszünk, ha megszegjük a parancsolatokat. A lényeg mégis az, hogy van hét főbűn, meg vannak parancsolatok. Csak nem tudjuk, mik azok. Én azt hiszem, hogy ha van valami közös a világlátásunkban, akkor pontosan ez: hogy én ugyan nem tudom, mit szabad és mit nem, de van olyan, hogy valamit nem szabad, ezt tudom. És a másiknak azt fogom mondani, „te, öreg, ezt nem szabad”. És a másik rám fog nézni, és azt feleli, „én is úgy hiszem”. De sohasem fogunk tudni arról beszélgetni, hogy miért nem szabad, mert abban a pillanatban, amikor felvetődik a kérdés, hogy miért nem szabad, akkor már szabad. Na ez az, ami olyan radikálisan szembeállítja a mi közös világlátásunkat mondjuk Kis Jánoséval.

És ebből következik, hogy nagyon nehéz az irodalomkritika, és mégsem olyan nehéz. Mert ugye – ezt mindig röhögve mondom – Angyalosi előtt egyetlen műalkotás állta meg eddig a helyét, a *Sinistra körzet* Bodortól. A többi szerint hibás, valami el van rontva. A *Sinistra körzetről* mindannyian azt mondjuk, hogy remekmű, de egyikünk se fogja tudni megfogalmazni, hogy miért. Angyalosi kifejlesztett egy olyan kritikai attitűdöt, amelyben pontosan ez fejeződik ki, hogy nincs végső alapelv, amire rekurálhatnánk, és mégis el tudjuk dönteni. Nem azt állítja, hogy muszáj eldönteni, de el tudjuk dönteni. Tudom. Az se biztos, hogy közöttünk mindenki ugyanarra a műre fogja azt mondani, hogy remek. Sőt, néha valaki azt mondja rá, hogy szar. De amikor én azt mondom, hogy remekmű, a másik meg azt mondja, hogy szar, akkor mind a ketten tudjuk, hogy végezetül egyikünk se képes valamire visszavezetni az ítéletét, hogy nézd meg, itt van. Ennélfogva megengedhető, hogy az egyik remekműnek tartsa, a másik szarnak. Természetesen ez azelőtt is így volt. És éppen ebben áll a mai értelmiségi struktúránknak a nagyobb őszintesége: azelőtt is így volt, csakhogy régen abszolút módon bebizonyíthatónak vélte az ember, hogy az úgy van, ahogy ő mondja, a másik meg hülye. Most nem azt mondjuk, hogy hülye, nem is azt, hogy más az ízlése, mert ez nem ízlés. Mindenesetre ebben a viszonylatában ő valami más. Kész. Többet ne is mondjunk.

K. A.: Szeretnék rátérni egy furcsaságra, bár végül talán paradox módon ki fog derülni, hogy nem is furcsaság. Az esszéikben az olvasó érzi azokat a hangsúlyáttevéseket a te gondolkodói és emberi pályádon, amikről az előbb beszámoltál. Jómagam a kötet legdrámaibb és legfelfokozottabb írásának mégis a Feriről szóló szöveget tartom. Tegnap olvastam el újra, és nagyon gondolkoztam, hogy mi módon kérdezzem meg azt, amit meg szeretnék kérdezni. Bizonyos értelemben Koestlérnek a *Sötétség délben* című regényét használok fel, de tulajdonképpen Feriről akarsz beszélni, illetve a Ferivel való vitádat akarod explicálni. A szöveg legelején egy hosszú Fehér Ferenc-idézettel indítasz, az utazásotok során visszaemlékszik Feri a Budapesti Iskolára, hogy miként bomlott fel stb. Mégis mintha az egész szöveg rejtőzködés volna. Miközben hevesen vitázol, és Lukács kommunista fordulatának a legneuralgikusabb gondolatait idézed, tehát az egész szövegen átizzik, hogy te itt nagyon érintve vagy, a Fehérrel való közösséged és vitád egy áttételen keresztül íródik meg, így óhatatlanul fölvetődött bennem a kérdés, hogy

mi is lehet ennek a mögöttese. Tehát hogyan és miért így épül ki egy írás szövege, amely bizonyos értelemben pszichologizál, amely az emlékezésnek, egy explikálható vitának, az összetartozásnak és elkülönülésnek az anyaga? Mindez „alap-talanul” azon alapul, hogy a Ferivel való kapcsolatod egyszerre volt egy nagy vita vagy különbözőség és mély összetartozás? Hogy van ez?

V. M.: Nehéz erre válaszolni. Először pontosítanom kéne a kérdést, mielőtt válaszolok rá. A rejtőzködés volt nálad a kulcsszó, de én nem értem, hogy hol rejtőzködöm. Kivételesen erre a szövegre nagyjából emlékszem, és nem tudom, mit értesz rejtőzködésen.

K. A.: Azt értem rejtőzködésen, hogy néhány oldaltól eltekintve az egész szöveg, a tartalma, a felszíni rétege, másról szól, mint amiről egyébként a Fehérrel való vita. Át van konvertálva egy anyagra, ami Koestlernek a *Sötétség délben* című művéből indul ki, és eljut Lukács és a Hegel kapcsán...

V. M.: Koestlert Feri hozta be a szövegbe, és nagyon érdekes, hogy behozta. Mintha egy olyan mondat is szerepelne benne, hogy Koestleren keresztül értettünk meg valamit.

K. A.: Igen. A „nagy narratíva” keretében, mondja Feri.

V. M.: Igen. De fogalmam sincs, hogy ő a többes számot milyen jogon használja. Egy beszélgetésre emlékezett vajon, ahol ezt kölcsönösen tisztáztuk egymással? Különben neki ott egyes szám első személyt kellett volna használnia. Említem a Fehérről szóló írásnak a *Dosztojevszkij*-könyvet vizsgáló fejezetében, hogy ő ott Koestlerre hivatkozik, még csodálkozom is, hogy ezt nem húzták ki annak idején. Valószínűleg nem tudták, hogy ki az a Koestler, mert másképp lehetetlen lett volna. Szóval Koestler mint centrum. A rejtőzködés pedig talán egyszerűen csodálkozás, hogy Ferinek ennyire ott volt már Koestler, mert én nem emlékszem, hogy nekem ennyire ott lett volna. Nem azt mondom, hogy hazudik, legfeljebb annyiban, hogy többes szám első személyt használ, persze az nem hazugság... Meg hogy mindig mindenben egyetértettünk állítólag. Szóval, Koestler... Feri úgy csinál, mintha már világosan átláttuk volna, hogy is van ez. Akkor hogyhogy ő ragaszkodott a legtovább közülünk a „nagy narratívához”, ahhoz, hogy szocializmus ugyanis kell? Tudniillik ez bizonyosan kiderül a *Szükségletdiktatúra*-könyvből. A *Szükségletdiktatúra*-könyvnek három szerzője van, és a három szerző nem rejti véka alá, hogy melyik fejezetet ki írta. És a fejezetek stílusa olyan mértékig nem egyeztethető össze, ami igen ritka egy egységesen koncipiált könyv esetében. Márkus egy analitikus elemzését adja a szocialista rendszer működésének. Ági leírja a szocialista rendszer legitimációjának a történetét. Feri meg térdre esik, és könyörög Istenéhez: engedd megérnünk, hogy egyszer legyen egy tisztességes szocializmus, mert szocializmus nélkül nem tudunk élni. Ezzel szemben ez egy gazember-ség, ami itt volt körülöttünk. Megérteni Ferit – lehet, hogy ez az, amiért rejtőzkö-

dök, hiszen nem írom le a szövegben, hogy én szeretném megérteni, de nem értem. Erre gondoltál?

K. A.: Talán igen.

V. M.: Én is úgy csinállok, mintha közös történetünk lett volna. Holott nekem már 199X-ben, a Feri halála után...

K. A.: 1994-ben halt meg Feri.

V. M.: Azt tudom. Akkor 1996-os a szöveg.

K. A.: Bocsánat, bocsánat. Arra gondoltam, hogy 1994. augusztus 25-én hangzott el egy előadásod Feriről, ami megjelent aztán a *Népszabadságban*.

V. M.: Rögtön Feri halála után nekem el kellett számolnom magammal a lelkeemben a hozzá fűződő viszonyommal. És ez a szöveg, ami a *Népszabadságban* lejött, két évvel később valahogy a kezembe került. Most utánagondolva azt kell hogy mondjam, a kegyelet pillanata valószínűleg lehetetlenné tett egy olyanfajta nyílt és talán durva vitát, mint amire nekem szükségem lett volna a szembenézéshez. Hogy ezt a másik három Feriről szóló írásban megtettem-e? Azt hiszem, igen. Határozottan emlékszem, hogy a *Dasztojevskij*-könyvet rettegtem újra kézbe venni, mert féltem, hogy Ferinek a messianisztikus beállítódása – amiben ő a leginkább hasonlított öreg mesterünkre – mindent tönkretesz, és csak akkor lehet ezt a szöveget elolvasni, ha az ember valamilyen értelemben hisz még a szocialista jövőben. Aztán rájöttem, hogy a könyv ettől függetlenül is nagyon jól olvasható, mert őszinte; hiába van ott az a messianisztikus hit, azt le lehet róla vakarni.

Tehát az első szöveget '94 augusztusában, két hónappal a halála után írtam. És akkor még a megrendülés – mert a halál mindig megrendülést jelent – nem engedte, hogy ez egy durva polémiává váljon.

K. A.: Szerintem egy nagyon kemény vita ez az írás.

V. M.: Kemény vita. Más oknál fogva, de az Ágiról szóló szöveg is ilyen. Igen kemény, csak nincs explikálva a keménység mint keménység. Én azt hiszem, néha jót tesz egy szövegnek, ha az ember nem vagdalkozik, néha meg rosszat tesz egy szövegnek. Az az érzésem, hogy ennek az írásnak tulajdonképpen jót tett.

K. A.: Egyetértek.

V. M.: Jót tett, hogy nem vagdalkozott. Ezzel szemben az Ági-szövegnek rosszat tett, mert nemcsak Ági nem érti, hogy ez egy igen-igen éles polémia, hanem még embert nem láttam, rajtad kívül, aki értené. Senki nem vette észre, hogy itt van egy nagy baj, pedig ez lett volna ennek a könyvnek a funkciója. Hiszen itt nem

életműveket elemzek. Sehol. Esetleg Lukácsnál, ott talán egy nagy összefoglalás van.

K. A.: Térjünk vissza a Fehér-kritikához.

V. M.: Igen. Összefoglalva, én azt akartam mondani, hogy minden verbális tiltakozása vagy önkritikája ellenére, Fehér élete végéig megmaradt a „nagy narratíva” álláspontján. És mikor ezt megírtam, én már tudtam, hogy egyáltalán nem szabad vagy kell jó végnek lenni. Azt sem hiszem, hogy van rossz vég. Mi az, hogy vég? Tudniillik itt a döntő, hogy ott zárul le a történet, ahol én meghalok. És ez az a pont, ahol nincs mit csinálnom sem Heller, sem Hévizi kritikájával, mert nem veszik észre, hogy nekem ott zárul le a történet. Én megtanultam Heideggernek a leckéjét. Minek tervezzem el a világtörténelmet, amikor nekem csak az adatott, amit látok? Egy történetfilozófia nem csak azért nem jó, mert nem lehet kitalálni előre a történelem irányát. Azért nem jó, mert nem számol az egyed végességével. Ez az, ami itt – azt hiszem, először – ki van mondva. És a végén a játék, amit nem biztos, hogy igazán értettem. Valamilyen értelemben ez jött elő: Hegel kontra Nietzsche. És az is előkerül, hogy számunkra az Öreg lehetetlenné tette, hogy megközelítsük Nietzschét. Egy olyan mértékű ellenérzést épített belénk, valamiféle védekező mechanizmust, aminek megvolt az eredménye. Már a bölcsészkaron voltunk, amikor Nádor Gyuri, aki ott mozgott a Lukács Iskola határán, egyszer csinált egy szemináriumot nekünk a *Túl jön és rosszon*-ból. A minimális törekvés nem volt bennem, hogy bármit is megértek a szóban forgó műből. Olyan fokú volt az elzárkózás. Heideggernek az első könyve, ami a kezembe került, valószínűleg a *Nietzsche*-könyv. Szóval ahogy megérkezett a *Nietzsche*-könyv, rögtön egy példányt elhoztam, és olvasni kezdtem. Megnézegettem, és láttam, hogy Heidegger azt mondta, ő az utolsó metafizikus. Ez kerül elő ebben a Fehér-polémiában. És tudom, hogy jobbat ma sem tudnék írni. Egy torzóban maradt életművet nagyon szépen összefoglal. Nagy kár, hogy rajtunk kívül ezt sem olvasta senki.

K. A.: Van egy másik írásod a kötetben, amit nagyon fontosnak érzek a gondolkodásodnak a szemléltetése szempontjából. Ez pedig a Márkusról szóló tanulmányod. Ennek is leginkább egy meghatározott pontjára gondolok. „Apukám, te skizofrén vagy!” – mondta Márkus. Azt szeretném, ha a Márkus szemüvegén és a te szemüvegeden keresztül próbálnánk rekapitulálni a filozófiai skizofrénia állapotát. Mert azt hiszem, ez nagyon sok mindent megvilágít abból, hogy miféle úton vagy ösvényen bolyongunk most már hetek óta. Hogy értelmezted, Márkus mire mondhatta ezt?

V. M.: Egyértelmű volt. Egyszerűsítsük le, és nevezzük kultúrkritikának. Én megmutatom a kultúrkritikának azt a fajtáját, ami azért fordul át politikába, hogy megtalálja a felelőst, mert azt ki kell irtani.

K. A.: Általában ezt szoktuk kultúrkritikának nevezni.

V. M.: Ezt szoktuk kultúrkritikának nevezni. Én próbálom megmutatni különböző gondolkodóknál. Heideggernél nem tudom mindenütt, mert van, amikor így működik, de nem mindig. Nietzsche-nél viszont soha. Ő nem a felelősöket keresi, hanem leír egy világállapotot, amit lehet szeretni vagy nem szeretni. Az ilyen típusú kritika megvizsgálja a folyamatokat, de nem akar felelősségre vonni senkit, hogy ide jutottunk, mert tudja, ezzel egyúttal az ember istenítésének a maximumát állítaná. És akkor a rosszért is, a jóért is mi vagyunk a felelősök.

Egy Heidegger-konferencián került elő legelősebben a kérdés, azzal kapcsolatban, hogy én elfogadom-e, ez a világ befejezte önmagát. Heidegger szerint ugyanis az első kezdet több kibontakozást nem enged meg, így nincs más lehetőség, mint várni egy új kezdetre. Mivel nem vagyunk mi a Jóisten, nem tudjuk előidézni, hogy bármi lényegileg megváltozzék. Heidegger „pietista” lett a végére, valószínűleg annyira szégyellte magát, csak nem mondta ki, hogy miért – mert elfogadta a náciakat, és lelkesedett is egy ideig értük.

Tehát önmagában a kultúrkritika számomra releváns és még szimpatikus is. A leginkább Wittgensteinre tudnék itt hivatkozni. Nem szeretem azt a világot, amely körülvesz engem... Nem tudom, hogy elmagyaráztam-e, milyen különbséget látok én a kétféle kultúrkritikai attitűd között?

K. A.: El, igen.

V. M.: De ott Márkusnak elmagyaráztam-e? Fogalmam sincs. Talán nem fejtettem ki világosan, hogy én utálom azt a kultúrkritikát, amely felelősöket keres, és a felelősök eltávolításával a világot megválthatónak tekinti. Ma már jobban meg tudom fogalmazni. Nem csak arról van szó, hogy az egész megváltoztatására való törekvés bizonyos embercsoportok kiirtásával jár, és a világot rosszabbá teszi. Nem csak ezért nem hiszem, hogy ilyen tekintetben kell tenni valamit. Hanem amiről az előbb is beszéltem: véges emberek vagyunk. Talán ez az egész el van rontva, de akkor sem igaz, hogy mindennapi dolgokat ne lehetne jobbra tenni. Dehogynem lehet. És az mindenkinek örömet okoz. Az is örömet okoz, hogy jobb tantervet találunk ki Debrecenben, és ez még a kompetenciánk keretein belül van. Nagyon sok olyasmit tehetünk, ami szebbé teszi annak a néhány embernek az életét, akivel kapcsolatban vagyunk, akinek segíteni tudunk. Ez a kettő nem üti egymást.

A világ talán ronda, de attól még érdemes benne szép dolgokat csinálni. És nem lehet olyan ronda, hogy semmi szép ne férjen bele. Ez egy alapvető dolog. És ez az, amit tegnap elmondtam röviden Kristeva kapcsán. Ő nagyon szereti Arendtet, de látja, hogy Arendt a végső dolgokon akar gondolkodni, és úgy érzi, csak akkor érdemes élni, ha lehetséges olyan politika, mint az alkotmányozók periódusában. Ezt a hülyeséget – vagyis ez nem hülyeség, ez a következménye annak, ha valaki csak a legáltalánosabb absztrakciókban tud gondolkodni, és azt hiszi, hogy a világot vagy egészében kell megváltoztatni, vagy sehogy. Kristeva azt állítja, hogy amit a politikának tulajdonít Arendt, az lehetséges a szerelemben, meg mindenhol másutt. Lehet olyan dolgokat csinálni – és emberek közösségén belül

is –, amelyek nem világrengetőek, mert nem hoznak létre új amerikai alkotmányt, de néhány embernek az életét szebbé, jobbá teszik. Ne csináljunk úgy, mintha örökké élnénk, és csak akkor lenne egy tettek, egy gondolatnak értelme, ha az hat a végtelenségig. Egy fenét. Ha öt percre hat is, hozzátartozik ahhoz, hogy mi véges lények vagyunk, és végső soron a halhatatlanságra törünk. Arendt szerint a politikában halhatatlanok leszünk, mert megőrzi az emlékünket. Ez valószínűleg önmagában is nagy hülyeség.

Szóval egyszerűen arról van szó, hogy vegyük észre, véges lények vagyunk. És szerintem ez Heidegger visszavonhatatlan érdeme. Ilyen meg olyan, néha fölfoghatatlan, hogy micsoda örülményekbe keveri magát, szövegileg is, de egy biztos: a célja megcsinálni a véges ember filozófiáját, szemben azzal az egész tradícióval, amely a történelem végtelenjén belül akarja a filozófiai gondolatot kibontani. Lehet, hogy ebből már Nietzsche is sokat megértett, ezt én már nem tudnám átgondolni. Lehet, hogy Heidegger Nietzsche-kritikája tökéletesen igazságtalan. Ez mindig így szokott lenni, ha valaki észreveszi, hogy túl sokat tanult valakitől, akkor arról bebizonyítja, hogy az előd nem tudta még elgondolni sem, amit ő mond. Ez emberi gyarlóság. Mindenesetre Heidegger ezt jól megfogalmazta.

K. A.: Akkor lehet vége a gondolatmenetnek, ha ennek fényében a filozófiai skizofréniát rekapituláljuk.

V. M.: Ez megtörtént most már. Világos, hogy miről van szó. Ha nézzük a jelen pillanatban a világállapotot, akkor azt mondom, hogy ezt én nem szeretem. De körülbelül most már oda jutottam, hogy az egész filozófia tényleg ontoteológia. Köszönöm, jó, értem, ez van. És ezzel én tovább nem foglalkozom. Ha húszéves lennék, remélem, már akkor is lenne annyi eszem, hogy arra a belátásra jussak, nem a mi kompetenciánk, hogy a világtörténelmet igazgassuk. Az a Jóisten kompetenciája. Ezzel szemben azon érdemes gondolkodni, hogy mi szép vagy mi jó, amit létre tudunk hozni. A mindennapoknak egyfajta filozófiai analízise. És nem abban az értelemben, ahogy Ági annak idején csinálta, mert az bele volt építve egy világtörténelmi perspektívába.

A skizofrénia onnan van, hogy másképp látom a világtörténelmet, amelyről azt mondom, hogy semmi közöm hozzá. És ebből nem az következik, hogy összemlokok resignáltan. Nagyon is érdemes szép dolgokat csinálni egy ronda világon belül. Ha a címét nézzük a magyar kiadásnak: *A sivatag és az oázisok*... Te találd ki, hogy ez legyen a címe?

K. A.: Nem tudom, lehet, hogy én, de nem emlékszem.

V. M.: Mert szó van benne erről, de hát eredetileg *A politika* volt a címe... Tehát ha a címét nézzük, kicsit hamis elvárásokat kelt, mert kevés szó van benne az oázisokról és nagyon sok a sivatagról. Szóval Arendt elindul egy ilyen irányba.

Pontosan arról van szó, hogy adva van egy kultúránk. Ennek a velejét fogalmazza meg Descartes mester. És akárhogy ugrálunk, nem nagyon tudunk kilépni

ebből a racionalista, dualista tradícióból. Nem tudunk buddhista szerzetessé válni, mert nem abban a kultúrában nőttünk föl. De mit lehet mégis csinálni ezen a kultúrán belül? Hol vannak azok a pillanatok, amikor mégiscsak ki tudunk egyezni a végességünkkel? Mindig erről van szó.

Vannak gyönyörű pillanatai az életnek. Én ebben az előadásban próbáltam utalgatni erre: elakad a lélegzetünk, belépve egy katedrálisba, vagy rátekintvén egy Van Gogh-képre – ez az a pillanat, amikor létrejön egyfajta kapcsolat az egészszel, amit nem fogalmazhatunk meg, de érzésként megjelenik. Nekünk, szemben a keleti emberrel, ez a sovány megoldás adatott. Ha a művészetet képek vagyunk igazán befogadni, akkor valami olyasmi történhet velünk, ami a keleti emberrel megtörténik. De hol van már a keleti ember? Tibetbe kellene elmenni, és megnézni, létezik-e még a keleti ember. Japán abból a szempontból is élmény volt, hogy a tradícióból nagyon sokat lehetett érezni. Sokkal kevésbé nyüzsgők és ingerültek, pedig ugyanazt a szörnyű, megvadult ipari világot élik, mint mi. A ketősség megvan, mert más a tradíció. Az életet ugyanúgy élik, csak talán kicsit más-hogy viszonyulnak hozzá. Magától értetődően csinálják.

Mindenesetre itt van a skizofrénia. Mintha Márkusban az az igény lett volna, hogy „édesapa, vagy abbahagyod ezt a sok izét, ami a marxizmusban is benne volt, Heideggert, ami kultúrkritika a javából, Lukács megfogalmazásában meg végképp, szóval vagy leszoksz erről, és egyszerűen tudomásul veszed a világot – akkor értem, hogy bütykölni akarsz ezen-azon, rendben –; vagy valamilyen értelemben elfogadod, hogy ez a világ rossz, de akkor meg vonulj ki belőle”. Egy konferencia keretében ezt remekül el lehet játszani, de nem volt olyan nagy különbség. Ő is azt akarta mondani, amit én. Szar a világ, ahogy van, úgyse tudjuk megváltoztatni. Szórakozunk ezzel-azzal. És ha szórakozás közben másokat is felvidítunk, akkor még jobb. A „Mit szabad remélni?” kanti kérdésére azt lehet mondani, hogy semmit sem. Hagyjuk abba a reményt. Persze azt is tudjuk, hogy ezt nem lehet tudomásul venni. Ezt is vegyük tudomásul. Jönnek a szörnyű pillanataink.

K. A.: Egy kérdésem volna még – ha tetszik, egy nyelvfilozófiai indíttatású kérdés. Az egész könyved és az egész mai szöveg is arról árulkodik, hogy van a gondolkodásodban egy olyan elem, méghozzá központi elem, ami nem kizárólag ezeket a nagy narratív struktúrákat dekonstruálja, hanem olyan értelemben is visszamegy az „alaptalan alapokig”, hogy a válasz bizonyos értelemben átalakítja a kérdést. Megmondom, mire gondolok. A könyved és a mai interjú alapján én nem azt kérdezném tőled, hogy mi a barátság a te filozófiai perspektívádból, mert úgy vélem, hogy a „Mi a barátság?” forma számodra nem releváns. Hanem, mondjuk, valami olyasmit találnék ki, hogy „Kik az a barátság?” A „Kik az a barátság?” azért paradoxon, és azért jött a számra, mert a „Kik a barátaid?” tradicionális értelemben nem filozófiai, hanem érzelmi, lelki, életvitelbeli kérdéssé transzformálja a „Mi a barátság?” filozófiai problémáját. A „Kik az a barátság?” pedig azzal játszik, azzal próbál játszani, hogy bár nyilvánvalóan a „Kik a barátaid?” kérdés az, ami téged mozgat, nem teszel le a filozófia univerzalizmusának egy bizonyos fokáról.

V. M.: Teljesen jól van a dolog. Ezt az *Ilisszuszban* fogalmaztam meg Kierkegaard kapcsán. A jogosult kivétel. Mi a barátság, meg mi tartja össze a barátságot, erről beszélhetek hosszan. Pillanatok alatt könnyű Katát táncba vinni. Egy életen át absztrakciókban mozogtam, és néha fellázadok, hogy nem érdekelnek az absztrakciók, úgyse lehet megfogalmazni, de az mégis képtelenség, hogy csak azt mondjam, nekem Kardos András a barátom, nézzetek rá Kardos Andrásra, és tudni fogjátok. Ellenben azt mondom, hogy nézzetek rá Kardos Andrásra, és próbáljatok gondolkodni akkor a mi kettőnk viszonyán. Úgy gondolkodni, hogy abból ne jöjjenek ki absztrakt szövegek. Hanem létrejöjjön, mondjuk, egy leírás. Na ez az, amit Kierkegaard kapcsán megpróbáltam megfogalmazni. Alapjában véve, ha választanom kell filozófiai stílusokat... Én sokat heideggereztem az utóbbi másfél évtizedben, de a Heidegger filozófiai stílusától – most mondom ki először ennyire becsületesen – föláll a hátamon a szőr. Idegesít. Mit komolykodik ez a hülye? Papol is ráadásul. Minden papoló idegesít. Hanem akkor nekem kik is? Akikről még alig-alig írtam: Montaigne, Kierkegaard meg Wittgenstein.

K. A.: Utolsó kérdésem tulajdonképpen már elhangzott. Megpróbálom átfogalmazni, hogy a magam számára kicsit tisztábbá tegyem az álláspontodat. Mi a következménye számodra a filozófiával kapcsolatos dekonstruktív vagy destruktív beállítódásodnak a filozófiai nyelvre, és főképpen a filozófiai kérdésre vonatkozóan? Tehát mennyire preformál a kérdés maga a válaszadást illetően? Másrészt mennyire van lehetőségünk egy más típusú kérdészmódba vagy kérdő módba beállni? Van-e neked ehhez meggondolt viszonyod?

V. M.: Van, nem olyan nagyon meggondolt, de nagyon határozott viszonyom. Ugyanis én abszolút képtelenségnek érzem, hogy egy absztrakt filozófiai kérdést föltegyek, és megpróbáljam megválaszolni. Néha belekényszerítenek, a japán szövegneél azt mondták, hogy én pedig arról tartok előadást, hogy *Information and Ontology*. És álltam, mint a hülye, hogy miről is? Aztán rájöttem, hogy majd én kitalálom, miről szól ez. Szóval nem szeretem ezt a szituációt, én nem teszek fel kérdéseket, de amikor nekem felteszik, válaszolnom kell.

Mégis akkor hogy kezdek bele? Mit kérdezek? Előszedek egy szöveget. Ha untat, kidobom. Veszek egy másik szöveget, és állati érdekesnek tartom. És ott elkezdek kérdezni. Ezt csinálom. És így egy stílus is alakul bizonyos értelemben. Mert mindig az van, hogy az én rejtőzködésem azért rejtőzködés sokak számára, mert sose teszek föl az utóbbi időben semmiféle kérdést. Lehet, hogy a *Fasizmus*-könyv az utolsó, de a fene tudja. Mert a *Husserl*-nél már nem tettem föl kérdést, hanem ott a szövegek vittek. De a *Fasizmus*-könyvben még absztrakt kérdést is föl tettem, hogy mi a fasizmus. Ma már nem tenném.

Szóval a kérdés úgy indul, hogy van egy szöveg, egy mondat, egy bekezdés, egy fejezet, egy egész könyv, amelyre – úgy érzem – valamilyen módon tudok reagálni. És az mindegy, hogy filozófiai, vagy sem. Természetesen az ilyenfajta kérdés valamilyen értelemben preformálja a választ. Sőt a stílust is.

K. A.: Az általunk ismert hagyományozott nyelvi készletek alkalmasak-e arra, hogy abból a pozícióból kérdéseket tegyen föl az ember, amely pozícióból te ma a szövegekre rátekintesz? Vagy pedig ez egyben egy nyelvkritikát és egy nyelvátalakítást is igényel?

V. M.: Nem igényel semmiféle nyelvkritikát és nyelvátalakítást, hanem be kell látni bizonyos pontokon, hogy a nyelvvel semmire sem megyünk, mert a nyelv szükségképpen olyan absztrakciókban mozog, amelyek a dolog lényegéhez valamiért nem jutnak el. Arról szól az a három variációban létező, de most végül egy variánssá összegyűrt szövegem, amelynek pontosan az a döntő üzenete, hogy benne élünk ebben a racionalista kultúrában. Nekünk állandóan vannak racionális kérdéseink, melyekre racionális válaszokat akarunk adni. Az egyetlen a korai Wittgenstein, aki azt mondta, hogy a kérdésnek sincs értelme, ne adj rá választ. Ezt a neopozitívizmus irtó jól megtanulta, kidob mindent. Kizárólag természettudományos kérdésekkel foglalkozunk, csak azt nem olvasták el, hogy Wittgenstein szerint ha minden feltehető kérdést megválasztunk is, de az életproblémáinkat még csak nem is érintettük. Márpedig a filozófia az életproblémáinkról szól. Ne beszéljünk mellé! Most állandóan mellébeszélünk, és tudóskodunk az egyetemeken. Hát nem erről szól a filozófia! A filozófia az életproblémáinkról szól. El akarunk jutni ahhoz az élményhez, hogy ez a karteziánus ego hajlandó végre tudomásul venni, nem ő a centrum, hanem ő egy része az egésznek.

Spinoza kísérletezett ezzel. Aki becsületes, muszáj bevallania, hogy nem lehet megérteni az *Etika* végét. De oda úgyse jutunk el. Akkor mi van? Azt lehet mondani, hogy vannak más kultúrák, amelyek nem a karteziánus egóra épülnek. Már a Biblia értelmezésében minden benne van. Mi Isten teremtményei vagyunk, akiket az utolsó napon teremtett meg Isten, és minket tett meg az egésznek az urává. Mi vagyunk a végrehajtó közeg Isten és az egész mindenség között. Mi vagyunk a főnők. Aztán a nagyfőnököt kidobtuk, és most már igazán mi vagyunk a nagyfőnők. De vannak más kultúrák, amelyek nem ebből indulnak ki. Amelyek az embert nem a természet urának, hanem a természet részének tekintik. És egy ilyen kultúrán belül biztos lehetséges az életproblémáinkra választ adni. Csakhogy önekik nem kötelező a választ egy diszkurzív, racionális formában megfogalmazni. Megvilágosodás kell. Vannak zen buddhista történetek, ahol a mester bottal üt a tanítvány fejére, mert az azt mondja, hogy „már értem”. „Ne értsed te, fiam, világosodj meg! És azt ne közöld velem, hogy mit jelent a megvilágosodás.”

Talán ezen a kultúrán belül egyetlen lehetőségünk a művészet, amely nem diszkurzív. Még akkor sem, ha a szavak művészete, a líra vagy akár a regény, amely racionális mondatokból áll többnyire. Amikor nem abból áll, akkor nem lehet elolvasni. De nem mondja el, hogyan vannak a dolgok. Csak valamit hirtelen megérzel. És ez a hirtelen megérzés, ez az, ami lehetőséget nyújt a mi számunkra. Azon pedig nem gondolkodom, hogy akkor mi módon lehetne ezt a két kultúrát valahogy kiegyenlíteni egymással. Sehogy. Ezért tűnik pesszimistának az én *Mesék*-könyvem. Mert azt mondom, hogy ez a fajta technikai kultúra mindent maga alá

gyűr. Persze, mindent maga alá gyűr, de végső soron mégsem oldja meg a problémáinkat. És ezért bármelyik világban akkorát robbanhatnak, hogy átalakulhat egy egészen más kultúrává. Nem mondom meg, hogy ez merrefelé mozog. Nietzsche is erre gondolt, egy kétszáz éves dráma, de a végén még talán ez hozza meg a reményt. Ennyi neki elég volt, nem akart róla többet beszélni. Ma már én se szeretnék. Azelőtt mindig erről beszélgettünk.

K. A.: Köszönöm szépen.

DUPress

DUPress



DUPress

BESZÉLGETÉS

Weiss János

A BESZÉLGETÉS FILOZÓFIÁJA

„Wir sind ein Gespräch”¹

Vajda Mihály filozófiai pályáján nagyjából az ezredforduló körül egy új szakasz vette kezdetét: a posztmodern filozófia helyébe a beszélgetés filozófiája lépett.² Kezdjük tehát így: egy 1995-ös Miskolcon tartott előadásában Vajda a *Medvetánc* 1987-es, a posztmodernre vonatkozó körkérdésére tekintett vissza:

Mint kiderült, a magyar értelmiség számos képviselője, azok, akik válaszoltak a körkérdésre, saját életproblémájaként él át filozófiai kérdéseket, ami Nyugaton sokkal ritkább jelenség, s ami talán még meglepőbb: az újabb hallgatás időszakában a posztmodern hívévé szegődött. Ami [...] nem jelentett más, mint annak tudatosítását: valami *új* kezdődik. S nemcsak nálunk, hanem az *egész modern világban*.³

E sorok megszületésekor (legalábbis) a filozófia, a filozófiával szembeni beállítottság tekintetében Magyarország még az „egész modern világ” szerves része. Vagy másképp fogalmazva: a posztmodern elmélete a magyarországi filozófiának és szellemtudománynak egy olyan korszaka volt, amikor úgy nézett ki, hogy a magyar történelem képes integrálódni a fejlett Nyugatba. Aztán az évtized vége felé ez a remény szétesni látszott. A kérdés az, hogy az új körülmények között hogyan lehetséges filozófiát művelni, és egyáltalán milyen filozófia lehetséges. (Azt kizárhatjuk, hogy egyszerűen visszatérhetnénk a hetvenes-nyolcvanas évekbeli Közép-Európa-vita paneljeihez, és megint arról beszélnénk, hogy itt mi minden van más-

¹ Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996. 39. (Magyarul: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Fordította Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 41.)

² A posztmodern filozófiáról szóló legfontosabb tanulmányok *A posztmodern Heidegger* (Budapest, T-Twins, 1993.) című kötetben jelentek meg. E program kiindulópontja: „Ugy tűnik, az európai emberiség modernitásnak nevezett korszaka végéhez közeledik.” (*A posztmodern Heidegger*. 9.)

³ Vajda Mihály: *Nem az örökökévalóságnak*. Budapest, Osiris, 1996. 114–115. Kiemelések tőlem: W. J.

képp, és miért, mint Nyugaton.⁴) Ilyen körülmények között születik meg az *Ilisszosz-parti beszélgetések* című kötet, amelyről azt szeretném állítani, hogy nemcsak beszélgetéseket tartalmaz, hanem indirekt módon a „beszélgetés” átfogó elméletét is fölvezet.

*

Az *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* című könyvében Martin Heidegger ezt írja: „Beszélgetés vagyunk, és ez mindig azt jelenti: egy beszélgetés vagyunk. [...] A beszélgetés és annak egysége hordozza a jelenvalóletünket.”⁵ Egyelőre nyitva hagyhatjuk, hogy kik is vagyunk „mi”, kit (kiket) is takar a „jelenvalólet”. Mindenesetre e gondolat programatikus átalakítása alkotja a 2001-ben megjelent *Ilisszosz-parti beszélgetések* alapját. A könyv öt beszélgetést tartalmaz; nem előadásokat, és nem is magyarázatokat (mint Heidegger műve). A beszélgetés nem az egyetemi filozófia része, nem tartozik az iskolafilozófiába. A tét most jóval nagyobb, mint a filozófia átadása, a filozófiába való bevezetés, vagy a filozófiával való ismerkedés. A tét az *önmegismerés*. Ezzel is kezdődik a kis könyv:

A filozófia mint önismeret, avagy másképpen fogalmazva reflektált élet: az emberiség vagy egy közösség vagy éppen egyetlen individuum önismerete. Ebben az értelemben Kant negyedik, antropológiai kérdése, »mi az ember?« [...] valóban a filozófiai kérdésnek tűnik. Csakhogy ez a kanti ember nem más, mint az emberiség. Voltak persze korok, és Kant kora még ilyen volt, amikor a filozófus úgy gondolta, hogy a kérdést ebben az általános formában kellene megválaszolni, ha erre nem feltétlenül vagyunk is képesek.⁶

Schiller ezzel kapcsolatban még egészen másképp érvelt: voltak korok, amelyekben az individuum, a közösség és az emberiség még nem estek szét, vagyis az individuum és az emberi nem még közvetlenül egyek voltak. De ez gyakorlatilag csak a görögöknél volt így; a modernséget ezzel szemben a meghasonlás jellemzi: „A nem képe nálunk [...] felnagyítva szétoszlik az egyéneken – de töredékek formájában, nem különböző vegyítésekben, úgyhogy egyénről egyénre haladva kell keresgelnünk, hogy összeszedjük a nem totalitását.”⁷ Így Kantnak is el kellett vol-

⁴ Vajda nemrég válaszolt egy Közép-Európával (pontosabban e fogalom aktualitásával) kapcsolatos körkérdésre. A válasz – ha jól látom – két téziszből áll. (1) Közép-Európa mint önálló térség létezik, ami azt is jelenti, hogy a Nyugathoz való integrációja nem sikerült. (2) Közép-Európa mégsem létezik, mert hiányzik belőle a belső-megélt kohézió. „Az az érzésem, hogy annak idején nagy buzgalmunkban csak egyről feledkeztünk meg: arról nevezetesen, hogy ezek a közép-európai népek utálják egymást.” Lásd Vajda Mihály: Csak röviden. 2000, 2014. július – augusztus. 17.

⁵ Heidegger: *Erläuterungen...* 39. (Magyarázatok... 41.)

⁶ Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. Pécs, Jelenkor, 2001. 7.

⁷ Friedrich Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. In: Uő.: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Fordította Mesterházi Miklós és Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2005. 168.

na választania egymástól az egyénre és a nemre vonatkozó kérdést. Azt is tudjuk, hogy ezt a fejleményt Schiller egy komplett kordiagnózissá építi ki:

Mi lehet az oka annak, hogy a nem minden előnye dacára az egyének viszonylatában [...] hátrány mutatkozik? Miért minősülhetett az egyes görög kora képviselőjének, s miért nem merheti ugyanezt az újabb kor egyes embere? Azért, mert amaz a mindent egyesítő természettől, emez a mindent szétválasztó értelemről kapta formáit.⁸

Mindenesetre most már látjuk, hogy Kant elsietetten azonosította a kérdés háromféle szubjektumát. Az önismeret mint folyamat mindig a beszélgetésen keresztül zajlik le; és az önismeret – bármelyik szubjektumról is legyen szó – sohasem külsődleges, hanem hozzátartozik az identitásunkhoz. „A beszélgetés [...] hordozza a jelenvalólétünket.”⁹ A beszélgetésnek magában a könyvben kétféle értelme van.

Egyrészt a könyv valóban egy beszélgetésről szól, amely Szókratész és Phaidrosz között zajlik Platón dialógusában. Ebben fölmerül, hogy többféle beszélgetés (modern szóval: diskurzus¹⁰) lehetséges, de csak az önismeretre vonatkozó diskurzusnak van filozófiai relevanciája, s így valóban ez a filozófia tárgya. Az összes többi diskurzusra tekintettel Szókratész ezt mondja:

Nekem azonban egyáltalán nincs időm az ilyesmire, s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi feladat értelmében – önmagam megismerjem, s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak.¹¹

Jó tíz évvel később Vajda újra fölidézi ezt a beszélgetést:

A szövegben [...] szó sincs filozófiáról. [...] De ha tekintetbe vesszük, hogy mi az, ami Szókratészt állítólag mindig is legjobban izgatta, a bölcsesség szeretete ugyanis, a filozófia, akkor az itt emlegetett önmegismerés, a delphoi feladat követelménye nem lehet más, csakis a filozófia. *Filozófus vagyok, így hát önmagam vizsgálom, mert csak önmagam megismerésén keresztül jutok el abhoz, amiben benne vagyok, a világhoz.*¹²

⁸ Schiller: *Levelek*... 169.

⁹ Heidegger: *Erläuterungen*... 39. (*Magyarázatok*... 41.)

¹⁰ A szövegben helyett mindenütt a „beszély” szó szerepel, amely a DIANOIA sorozat egy fontos terminológiai javaslata volt; időközben azonban – ahogy látom – mégis inkább a „diskurzus” szó honosodott meg.

¹¹ Platón: *Phaidrosz*, 289e–290a. Fordította Kövendi Dénes fordításának felhasználásával Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005.

¹² Vajda Mihály: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 291–292. Kiemelés tőlem: W. J.

Mindenesetre a delphoi felirat köré szerveződik egy hosszabb beszélgetés, amelyet Vajda mind az öt részben felidéz:¹³ ezt jelzi a címben szereplő „beszélgetés” szó. De akkor miért a többes szám? Talán azért, mert ennek a beszélgetésnek van egy környezete: a filozófiai diskurzust más diskurzusok veszik körül.

Másrészt a könyv egyes fejezeteit magukat is tekinthetjük beszélgetéseknek. Így már érthetőbb lenne a többes szám: beszélgetések egy beszélgetésről. Ebben az esetben természetesen nem jó az „Ilisszosz-parti beszélgetések” cím, ehelyett mondhatnánk „Duna-parti...”-t is. Csak azt kellene megmondanunk, hogy kivel is beszélgetünk. A beszélgetőtársunk Szókratész, pontosabban az általa képviselt

¹³ „PHAIDROSZ: Mondd csak, Szókratészem, nem innen valahonnan az Ilisszosz mellől ragadta el a hagyomány szerint Boreasz Oreithüiát?

SZÓKRATÉS: Így mondják!

PHAIDROSZ: Vajon nem éppen innen? Kellemesnek, tisztának és áttetszőnek látszik itt a víz, és alkalmasnak rá, hogy lányok játsszanak a partján.

SZÓKRATÉS: Nem, hanem úgy két-három stadionnal lejjebb, ahol Agra szentélyéhez kelünk át; arrafelé oltára is áll Boreasznak.

PHAIDROSZ: Még sose vettem észre. Viszont – Zeuszra – mondd csak, Szókratész, te úgy hiszed, hogy igaz ez a mitikus elbeszélés?

SZÓKRATÉS: Ha a bölcsék módjára nem hinnék benne, nem keltenék feltűnést; nagy bölcsen elmondanám, hogy Boreasz szele sodorta le a közeli szikláról a lányt, amint Pharmakeia nimfával játszott, és minthogy ilyen véget ért, ezért mesélték róla, hogy Boreasz ragadta el innen – vagy az *Areiosz pagosz*ról, mert az a szóbeszéd is járja, hogy onnan, és nem innen ragadta el. Én azonban, Phaidrosz, egyébként kellemes időtöltésnek gondoltam az ilyesmit, csak éppen egy szörnyű okos, fáradhatatlan és nem túlságosan szerencsés ember foglalatosságának – és nem egyéb okból, csak azért, mert aztán meg a hippokentauruszok alakját lesz kénytelen kijavítani, utána a Khimairáét, majd felé özőnlík a Gorgók és Pégaszuszok tömege, és egyéb csodás lények különös sokasága. S ha az ember nem hisz bennük, és mindegyiket megpróbálja valami valószínű dologra visszavezetni, mintegy józan paraszti ésszel élve, ugyancsak sok szabad időre lesz szüksége. Nekem azonban egyáltalán nincs időm az ilyesmire, s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – önmagamát megismerjem, s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondok nekik, elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamát vizsgálom: vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és nem tüzes jelleg jutott osztályrészül.” Platón: *Phaidrosz*, 229b–230a. Egy híres elemzésben Derrida e szöveg alapján arra próbált válaszolni, hogy miért nem érdekli Szókratészt a mitológia, illetve hogy ennek fonákján hogyan határozza meg a filozófiát. „Sétálni küldeni a mítoszokat, elköszönni tőlük, szabadságot, elbocsátani őket, ez a szép megoldás, a *khairin*, ami mindezt egyszerre jelenti, kétszer fog félbeszakadni, hogy befogadja a két »platóni«, tehát »szigorú értelemben eredeti mítoszt« [...] A két mítosz ugyanarra a kérdésre következik, és csak egy rövid periódus, épp csak egy kitérőnyi idő választja el őket. Igaz, az első nem válaszolja meg, ellenkezőleg, felfüggeszti a kérdést, jegyzi a szünetet, és várakozást kelt a másodikhoz elvezető újrakezdés iránt.” Jacques Derrida: *A disszemináció*. Fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 67.

filozófia, vagy még pontosabban, az általa képviselt filozófiai princípium. Ez a princípium pedig nem más, mint az önmegismerés elve. A kérdés tehát az, hogy mi lett az önmegismerés elvéből? „Beszélgetés vagyunk”, mondta Heidegger. Eszerint az egész történelmünk a szókratészi hagyatékvaló beszélgetés (mondhatnánk talán Nietzsche stílusában). Így a beszélgetésnek vagy a diskurzusnak egy bonyolult struktúrája lesz: a beszélgetés csak a beszélgetéshez kapcsolódhat.¹⁴ Vagy másként fogalmazva: az önismeret maga is az önismeret elvével való beszélgetés formájában bontakozik ki. Vajda nem hivatkozik Schillerre, de az ő gondolata a könyv rejtett strukturálóját: az ő szétválasztásaiból kiindulva lehet fölvezetni egy komplett kordiagnózist, pontosabban annak különböző dimenzióit.¹⁵

*

A filozófia az embereket azzal törekszik megnyugtatni, hogy önismeretre, az önmagukon végzett gondolati munkára szólítja fel őket. Igen, a filozófia számomra arra való, hogy felmutassa az embereknek a gondolkodás, az önmagukkal és másokkal folytatott beszélgetés lehetőségét.¹⁶

A könyv azzal is kísérletezik, hogy ezt az önmagunkkal folytatott beszélgetést az „ismétlés” kierkegaard-i kategóriáján keresztül ragadja meg, de ennek most nem szegődöm a nyomába.¹⁷ Inkább csak az érdekel, hogy – Vajda nyomán – hogyan lehetne szétszálazni a beszélgetés egyes dimenzióit.

¹⁴ Nagyjából így értelmezte Niklas Luhmann a *kommunikáció* fogalmát: „Mint egyes esemény nem fordulhat elő. Minden kommunikáció más, hasonló típusú operációkat feltételez, amelyekre reagálni tud, és amelyeket stimulálni tud. Egy ilyen fajta rekurzív vonatkozás nélkül nem is találnának alkalmat arra, hogy lejátszódjanak.” Lásd Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. I. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. 190.

¹⁵ Van egy Epiktétosz-töredékünk, amely Sztobaios közvetítésével maradt ránk, és amely minden bizonnyal a Szókratész–Phaidrosz-dialógus legjelentősebb hellenizmus korabeli recepciója: „Miért érdekelne engem – mondja Epiktétosz – hogy vajon a létező dolgok atomokból, vagy osztatlan részekből, vagy tűzből és földből vannak-e összetéve? Nem elegendő megtanulnom a jó és a rossz természetét, valamint a növekvés és a háritás, továbbá a készítés és az elutasítás kritériumait, és ezeket mintegy szabályokként alkalmazva rendeznem el az élet dolgait? [...] Nem azt kell-e mondanunk, hogy hiábavalósággal foglalkoznak azok, akik ezeket egy filozófus tanításához elengedhetetlennek tartják? Talán fölösleges a Delphoiban fölírt parancs: »Ismerd meg önmagad«? – Nem fölösleges – feleli valaki. – No és mi az értelme? Ha valaki egy karénekesnek azt az utasítást adja, hogy ismerje meg önmagát, nem arra utasítja-e, hogy legyen tekintettel a kórus többi tagjára, valamint arra, hogy velük összhangban énekeljen? – De igen, arra utasítja.” Talán csak egyetlen új elem jelenik meg ebben az eredetihez képest: az önmegismerésben az egyéni és a kollektív szempontok már mindig is elválaszthatatlanul összefonódnak. Lásd *Epiktétosz összes művei*. Budapest, Gondolat, 2014. 309.

¹⁶ Vajda: *Ilisszozs-parti beszélgetések*. 19. Kiemelések tőlem: W. J.

¹⁷ Most csak azt szeretném ezzel kapcsolatban kimondani, hogy Derrida ebben egy lehetetlen lehetőséget lát: „Az ismétlés egyszerre van előírva és megtiltva, egyszerre lehetetlen

(I)

A posztmetafizikai korban az embert a maga individualitásában akarjuk megismerni; pontosabban az önmegismerés az emberre mint egyedi lényre irányul. Az emberre már csak azért is mint egyedi lényre vagyunk kíváncsiak, mert egyébként eltárgyasítanánk. Ez pedig már azt jelenti, hogy a „mi az ember?” kérdését a „ki az ember?” kérdésébe kell átfordítanunk.¹⁸ A filozófia történetében ezt a fordulatot Martin Heidegger hajtotta végre. „Heidegger a »mi az ember?« kérdése helyett a »ki az ember?« kérdését kívánja feltenni.”¹⁹ De az utána következő leírás mintha elmozdulna Heideggertől.

A »ki az ember?« mint kérdés azonban csakis abban a formában tehető fel, hogy »ki ez az ember?«. Ezt a kérdést azután látszólag kétféleképpen válaszolhatjuk meg. Vagy felmutatom az illető személy helyét a világban: »ő az Amerikai Egyesült Államok elnöke«, »ő a fiam tanítónője«, »ő a legjobb barátom« stb., vagy *elmesélek egy történetet*. Nem feltétlenül a szóban forgó személy élettörténetét. Elmesélek *valami-lyen* történetet, amely jellemzi ezt a személyt, amely megvilágítja az ő karakterisztikumát, azt, ami rá nézve sajátos.²⁰

Ebből a kettőből az előbbi Vajda járhatatlannak tekinti, és így csakis a történetek elmesélése marad vissza az individuális önmegismerés lehetséges közegeként. Egy kicsit nehezen tudnám erre fölfűzni a könyv tartalmi elemzéseit; de a vezérfonalat mégis a *Phaidrosz* következő helyéhez kötném: „Ezért [...] önmagam vizsgálok: vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és nem tüzes jelleg jutott osztályrészül.”²¹ A mű legújabb fordításához készült egyik jegyzetben Simon Attila azt írja, hogy Tüphón egyes források szerint százfejű szörny, mások szerint félig emberi, félig állati teste van, mindenesetre a „zabolátlan természeti erőket” képviseli.²² De én azt hiszem, hogy a szembeállítás inkább azt sugallja, hogy Tüphón egyszerűen a gonoszt szimbolizálja. Az önmegismerés így arra vonatkozik, hogy meg kell tudnom, jó vagyok-e vagy gonosz. Mintha a delphoi jók erre biztatna: járj utána, gondoldj utá-

és szükségszerű, mintha az lenne előírva, hogy az elkerülhetetlent el kell kerülni.” Lásd Jacques Derrida: *Wie nicht sprechen*. Wien, Passagen Verlag, 2014. 120. (36. jegyzet)

¹⁸ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 11.

¹⁹ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 8. Lásd ehhez Heidegger híres előadásait, amelyeket az 1934-es év nyári szemeszterében (mint frissen megbukott rektor) tartott. „A lényegre vonatkozó kérdés egy előzetes kérdés. Az igazi és megfelelő előzetes kérdés nem a mi-kérdés, hanem a ki-kérdés. Nem azt kérdezzük, »mi az ember?«, hanem »ki az ember?«. Úgy tűnik, mintha ez csak szóhasználati kérdés lenne, és mégis ezzel a kérdéssel a válasznak már egy egész határozott irányt adtunk.” Lásd Martin Heidegger: *Gesamtansgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998. 34.

²⁰ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 8.

²¹ Platón: *Phaidrosz*, 230a.

²² Platón: *Phaidrosz*, 14.

na, jó vagy-e vagy gonosz! A „ki vagyok én?” kérdése így arra vonatkozik, hogy mindenáron meg kellene tudnom, hogy mit érek, mennyit érek. A filozófus-lét így nem ahhoz kötődik, hogy jó ember vagyok-e vagy rossz, hanem ahhoz, hogy *tisztában* kell lennem önmagammal.

Ha jól látom, a könyv elemzései ehhez a kérdéshez két alapvető szempontból szólnak hozzá. (1) Biztos, hogy olyan tisztán működik az isteni és a gonosz szembeállítás? (És most tekintsünk el attól, hogy Platónnál ez a szembeállítás a szelíd-ség–egyszerűség, illetve az összetettség–tüzesség dualitásaként jelenik meg.) Előfordulhat, hogy az Isten kér az embertől valami gonoszt? Vajda ebben az összefüggésben az Ábrahám–Izsák-történetet idézi föl. Utána azonban nem kommentálja azt, hanem a dialógus-stílust meghosszabbítva mintegy megvitatja. Szókratészszel mondatja:

Nem értem. Valami itt hiányzik. Nevezetesen a történet eleje. Nem tudom, kiféle-miféle lehetett az az isten, aki Ábrahámot fiát követelte égőáldozatul a maga számára, s fogalmam sincsen, vajon miért tette ezt. Egyáltalán, hogy egy isten áldozat bemutatását *követeli, parancsolja?* – van valami furcsa ebben.²³

Furcsa: Szókratész csak beszél és beszél, de a beszédének leírásakor az „istent” kisbetűvel kell írni, mert ő nem a monoteizmus bázisán áll. Kicsoda tehát ez az isten, vagy Isten? Könnyű észrevenni, hogy a monoteizmus–politeizmus szembeállítás itt semmit sem segít, és ekkor Szókratész egy idegent is bekapcsol a beszélgetésbe: „Mondd csak, idegen! Meg tudnád-e mondani, miért követeli ez az isten Ábrahámot, hogy feláldozza neki a legkedvesebbet, egyszülött fiát? Mit vétett Ábrahám, vagy mi az, amit áldozatának fejében az isten felajánlott volt Ábrahámnak?”²⁴

A történetnek kétségtelenül van valamilyen abszurd eleme, amit Isten kér, amire Isten biztatja az embert, az összeegyeztethetetlennek tűnik mindazzal, amit Istenről vagy az istenekről gondolunk. Van-e olyan gyilkosság (olyan emberi gonoszság), ami valamire tekintettel (mondjuk, a hit meglétére tekintve) igazolható? A „ne ölj!” parancs, vagy általánosabban a „ne kövess el gonosztettet!” nem feltétlen parancs-e, nem éppen ezt követeli-e Isten tőlünk? Nem értjük. És erre a nem-értésre csak részlegesen vagy egyáltalán nem válaszol az, hogy elvesztettük a közvetlen kontaktusunkat az akkori kultúrával. De ez már Szókratész és Phaidrosz dialógusának idején is elhalványodott. Az idegen maga is szeretne megfejtést erre a szövegre. Majd a következőt mondja: „Magam nem vagyok tudós írásmagyarázó, héberül sem tudok; ha tudnék héberül, talán könnyen megértettem volna a történetet és Ábrahámot.”²⁵ Az idegen még keres valakit, aki tud héberül, aki

²³ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 91.

²⁴ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 91.

²⁵ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 89. „Talán”, mindenesetre Vajda itt beiktat egy lábjegyzetet Kierkegaard-ról, amely azt sugallja, hogy a *Félelem és reszketés* szerzőjének sikerült ez a megértés. És „talán” azért, mert írásmagyarázó volt, és tudott héberül. De sem ebben nem

közvetlen kapcsolatban áll *azszal* a kulturális kontextussal, de ilyent már nem lehet találni. „Miért hiszed, hogy Athénban akár csak egyetlen férfiút is találsz, aki e nyelv tudója volna? Merthogy tudós írásmagyarázó nagyokos akad itt bőven, de egy sincs közöttük, aki a görögön kívül más nyelven is beszélne.”²⁶ Ez a kontextus végleg elveszett, de mivel egy analóg történet a görög mitológiából is rendelkezésünkre áll, ezért a megértésre mégis van némi esélyünk. (Csakhogy ez az analógia több ponton, és így a teológiai leglényegesebb ponton is billeg: az Ábrahám-történetben a hit igazolásáról vagy bizonyításáról van szó, az Iphigénia-történetben viszont a hadiszerencse kikényszerítéséről.)

(2) Nagyjából a 20. századra vesztette el aktualitását a kérdés, hogy az ember *eredendően* jó-e avagy gonosz. Ennek helyébe az a kérdés lép, hogy mi a gonosz eredete, hogy hogyan (és miért) lesz az ember gonosszá. Vajda ebben az összefüggésben Freud elméletére hivatkozik, pontosabban először is Freudot idézi:

Az emberi együttélés csak akkor lehetséges, ha kialakul a többség, mely erősebb, mint minden egyes ember, és minden eggyessel szemben összetart. Ennek a közösségnek a hatalma most már mint »jog« helyezkedik szembe az egyén hatalmával, melyet mint »durva erőszakot« elítél. Az egyén hatalmának helyettesítése a közösségével, ez a döntő kulturális lépés.²⁷

Más szóval: a kultúra a közösség létrejöttéhez kötődik.²⁸ A kultúra kialakulásával együtt az embernek önmagát korlátoznia és fegyelmeznie kell. Vagyis speciális értelemben az emberi ösztönökről való lemondásról, illetve azok megzabolázásáról van szó.²⁹ „Freud a többi között hosszasan elemzi, hogy a szexuális élet milyen mértékű korlátozásoknak van alávetve a nyugat-európai kultúrában.”³⁰ A szexuális élet korlátozása és az ösztönök elfojtása mint a kultúra feltételei egyúttal az agresszió forrásai is.

Az agresszió pedig nem más, mint a gonosz alakja, vagy talán inkább annak indukálója. Tüphón így nem a maga adottságánál fogva gonosz, hanem az agressziói teszik gonosszá. Vajda ehhez hozzáfűzi: „Ha ennek az elképzelésnek valami ellene szól, akkor talán éppen az a tény, hogy a mindennek előtt a szexuális ösztönöket sújtó korlátozások 20. századi leépülése nem látszik az [...] agresszív megnyilvánulások csökkenéséhez vezetni.”³¹ Igen, ezt minden fenntartás nélkül elfogadhatjuk. De még akkor is észre kell vennünk, hogy Vajda ellenvetése nem ma-

vagyok biztos (Kierkegaard egzisztenciális ismeretei meglehetősen szerénynek mondhatók), sem abban, hogy Vajda valóban ezt akarja-e mondani.

²⁶ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 89.

²⁷ Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Fordította Linczenyi Adorján. In: Uő.: *Esszéik*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1982. 358.

²⁸ Freud az egyén és a kultúra olyan szétválasztásához kapcsolódik, amely Schillerből kiindulva került be a német idealizmus, a német romantika és a weimari klasszika gondolkodásába, de ennek mégis egy sajátos alakot ad.

²⁹ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 80.

³⁰ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 80.

³¹ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 81.

gára az agresszió elméletére, hanem csak az agressziónak a szexuális elfojtáshoz való hozzákötésére vonatkozik. Ha az agresszió forrásait nem redukáljuk a szexuális elfojtásokra, akkor mondhatjuk, hogy a gonosz forrása az agresszió. Ismerd meg tehát önmagad, a benned lévő agresszióra tekintettel; de ebben az esetben nem kellene mindenkinek és szükségképpen gonosznak lennie.

(II)

A beszélgetésnek van egy általános síkja is, amelyen az emberiség helyzetét vesszük számba. Ehhez Vajda a heideggeri technika-elemzést idézi föl. „Az európai ember úgy véli, hogy ő a létezők ura, az a létező, amelyet nem tartóztathat föl semmifajta természeti korlát, akadály, amely képes a természetet, a külsőt is, s a maga természetét is újjáformálni.”³² De kanyarodjunk most egy kicsit vissza Heidegger saját megfogalmazásaihoz! A *Die Technik und die Kehre* című tanulmányában így fogalmaz:

Így a modern technika mint a megrendelő feltárás nem pusztán emberi tevékenység. Ezért az a kihívás, amely az embert maga elé idézi, a valóság mint az állag megrendelésére irányul, és úgy veszi ezt a valóságot, ahogy megmutatkozik. Ez a kihívás az embert összegyűjti a megrendelésbe. És ez az összegyűjtés az embert arra koncentrálja, hogy a valóságot mint állagot megrendelje.³³

A „technika” értelmezése itt nemcsak bonyolult, hanem mintha öncélúan szofisztikált is lenne. Heidegger a végsőkig kiaknázza a szavak legmélyebb jelentésrétegeit: a technikának nem annyira a létrehozáshoz és a megcsináláshoz van köze, hanem a meglévéőséghez.

De nézzük a *Spiegel*-interjút, hátha ott sikerül érthetőbben fogalmaznia:

Közben az elmúlt harminc év alatt alighanem világosabbá vált, hogy az újkori technika planetáris mozgalmá olyan hatalom, melynek történelemformáló nagyságát alig lehet túlbecsülni. Számomra ma az a döntő kérdés, hogyan rendelhető hozzá egyáltalán valamely és melyik politikai rendszer a technikai korszakhoz. Nem tudom a választ erre a kérdésre. Nem vagyok róla meggyőződve, hogy ez a demokrácia.³⁴

Heidegger itt egyszerűen azt akarja mondani, hogy a technika egy planetáris összefüggésrendszer; az szinte érthetetlen, hogy Heidegger itt – az akkori szokásoknak megfelelően – miért nem a világrendszerre utal, s így miért nem a „kapitalizmusról” beszél. Az interjú készítői természetesen azonnal „ráugrottak” a demok-

³² Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 64.

³³ Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, Neske, 1985. 18–19.

³⁴ <https://drive.google.com/file/d/0ByBmdFWIrZRhVEM0V0RDtU9yNGs/edit>. A továbbiakban ha külön nem jelölöm, erről a helyről valók az idézetek.

rácia említésére. „Nos »a« demokrácia csupán gyűjtőfogalom, nagyon különböző elképzelések sorolhatók alá. Az a kérdés, lehetséges-e még ezen politikai forma átalakítása.” De az szinte biztosra vehető, hogy Heidegger itt (vagy itt még) nem magáról a demokráciáról akart beszélni.³⁵ Aztán az interjú egy későbbi helyén a demokrácia mégis szóba kerül, az interjú készítői mondják: „Ön 1945 után nyilatkozott a nyugati világ politikai törekvéseiről, és ennek során a demokráciáról, a politikailag megfogalmazott keresztény világnézetéről és a jogállamiságról is beszélt, és mindezen törekvéseket »felemasságoknak« nevezte.” Heidegger egy kicsit tiltakozik, de aztán nagyjából elismeri, hogy tényleg így gondolja.

Ehhez a következő megjegyzést fűzhetjük: Heidegger minden bizonnyal azt akarja mondani, hogy a demokrácia is tehetetlen a planetáris technikával szemben. De pont ezzel kell szembeesíteni a demokráciát? Ha egy más összefüggésbe emeljük át a gondolatot, akkor azt mondhatjuk, hogy a technikai fejlődés elszakadt a mindennapi életvilágtól, és azzal szemben önállósodott. Egy dolog, ha ezt deskriptív értelemben kimondjuk: az is feltűnik, hogy Heidegger az 1966-os interjújában pontosan harminc évre tekint vissza. 1936-ban kezdődött a német gazdaságnak a hadiiparra való rohamos gyorsaságú átállítása. A technika korszaka Heideggernél a háborúval, illetve annak közvetlen előtörténetével kezdődik. De érdekes módon a pusztítási potenciált nem (vagy csak nagyon-nagyon vonakodva) integrálja a technika fogalmába. A „technika” fogalmának meghatározásához érdemes egy kicsit visszalépnünk: ez Heideggernél a mesterkedés (*Machenschaft*) fogalmából következik, pontosabban annak utódja. Ezt az utóbbit Heidegger a *Beiträge* című könyvében (1936-ban) így határozta meg:

A mesterkedés a csinálás és a csináltság uralma. De itt nem az emberi tevékenykedésre, szorgoskodásra és ennek menetére kell gondolnunk, hanem megfordítva, ez a maga feltétlenségében és kizárólagosságában csak a mesterkedés bázisán lehetséges. Ez a létezők (mint létezendőségek) bizonyos igazságának kimondása.³⁶

Ha figyelmesen elolvassuk ezt a passzust, akkor a technika két aspektusa tűnik szembe: a) ez a létezők mint létezendőségek uralma, b) egyfajta végzetként feszül az emberek fölé.

Ha némi szabadsággal interpretálhatjuk Vajda elemzéseit, akkor azt mondhatjuk, hogy a technika lényege az *erőszak*.

Nem olyan könnyű megválaszolni a kérdést, hogy mit is értünk erőszakon. Sokszor összekeverjük a kényszerrel, s minthogy a hatalom, ha ellene szegülnek, kényszerrel kell, hogy alkalmazzon a hatalommal is. Hannah Arendt odáig megy, hogy

³⁵ Ha a kapitalizmus és a kommunizmus dualitásában gondolkodunk, akkor világos, hogy az utóbbi is egy technikai hatalom; legalábbis azóta, amióta Lenin úgy határozta meg, hogy az nem más, mint szovjethatalom plusz villamosítás.

³⁶ Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. 65. kötet. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994. 131–132.

megállapítja – s minden valószínűség szerint igaza is van ebben –, hogy »az erőszakot alig-alig tekintették valaha is önálló jelenségnek«.³⁷

Ha ugyanis a hatalom fenomenájáról szóló igen tetemes irodalmat áttekintjük, rögtön észrevevessük, hogy az erőszakot azért nem méltatták figyelemre, mert bal- és jobboldal egyhangú vélekedése szerint a hatalom és az erőszak egy és ugyanaz a dolog, illetve az erőszak nem más, mint a hatalom legeklatánsabb megnyilvánulása.³⁸

De itt teljesen különböző jellegű fogalmakról van szó: a hatalom viszony, az erőszak viszont inkább egy olyan eszköz, amelyet az ember a célja elérése érdekében vet be.³⁹ Hannah Arendt ezt a különbözőséget úgy ragadja meg, hogy a hatalmat és az erőszakot nem lehet visszavezetni egymásra. „Hatalom és erőszak között nincsenek mennyiségi vagy minőségi átmenetek: sem a hatalmat nem vezethetjük le az erőszakból, sem az erőszakot a hatalomból.”⁴⁰

De akkor – heideggeriánusan kérdezve – mi lenne az erőszak *eredete*? Hannah Arendt fölvet egy hipotézist, amely szerint az erőszak forrása a rossz (vagy a gonosz). Ugyanakkor ettől mintha rögtön vissza is lépne: „Ez nem azt jelenti, hogy az erőszakot egyenlőnek tartom a rosszal.”⁴¹ Igen, de attól az eredete lehetne még. Mindenesetre Arendt az egész perspektívát határozatlanná teszi: „Ha tehát számot akarunk vetni az erőszakkal, nem marad más, mint hogy utánajárjunk lényegének és természetének.”⁴² Vajda mintha egyértelműen átvinné ezt az elképzelést: „Az erőszakot többnyire már önmagában is rossznak tekintjük, hogy jogosan-e, az megint más kérdés, rossznak mert... Az indoklás talán mellékes is. Hát még ha az erőszakot rossz cél érdekében is alkalmazzák!”⁴³ De minél közelebbről és minél kimerítőbben írjuk le az „erőszak” fogalmát, annál kevesebb esélyünk van arra, hogy a technikával vagy annak lényegével azonosítsuk. De mondhatjuk-e azt, hogy a technika erőszakos, hogy a technika a hatalom egyik megnyilvánulási formája? Ez véleményem szerint mindenképpen összefér a technika heideggeri jellemzésével.⁴⁴

(III)

A beszélgetésnek van egy olyan síkja is, amelyen a konkrét politikai-kulturális közösség önmagával folytat beszélgetést. (A fentiekben már idézett előadásokban

³⁷ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 73–74.

³⁸ Hannah Arendt: Hatalom és erőszak. Fordította Szabó Csaba. *Vulgo*, 2005/3. 138.

³⁹ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 75.

⁴⁰ Arendt: Hatalom és erőszak. 153.

⁴¹ Arendt: Hatalom és erőszak. 153.

⁴² Arendt: Hatalom és erőszak. 153.

⁴³ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 76.

⁴⁴ Hannah Arendt kimondja a technika – Heideggernél is meglévő – démoni „hatalmát”.

Heidegger ebben az összefüggésben „népről” beszél; a népnek is van teste, lelke, szelleme. De én mégis inkább a „politikai-kulturális közösség” terminusát használnám.) Mindenesetre e közösség önmagával folytatott beszélgetésében alakul ki annak mentális állapota; ezt az állapotot egyrészt a beszélgetés ténye (intenzitása, kulturáltsága), másrészt a beszélgetés témái alakítják. Vajda nem sokkal a rendszerváltás után, a *Világosság* 1991. szeptemberi számában ezt írta annak esélyeit kutatva:

Ami a magyar társadalomban az európai tradícióktól eltér, az a kezdeményezőképességnek, ha nem is a hiánya, de alacsonyabb foka [...], és mindenekelőtt a tolerancia [szintje]. Mindezek jelentősen hátráltathatják, de hitem szerint megakadályozni nem tudják egy – nyilván nem a leggazdagabbak közé tartozó – jóléti társadalom kialakulását.⁴⁵

És eltelt pontosan tíz év: most már világos volt, hogy egy nyugati típusú jóléti társadalom kialakulására nincs esély. De azért, mert az emberek passzívabbak voltak vagy alacsonyabb a tolerancia-szintjük?

Vajda most egy új értelmezési keretet vázol föl. Ezen a szinten, a politikai közösség önmagával folytatott beszélgetésében háromféle diskurzus található.⁴⁶ (1) Van egy mitikus diskurzus, amely nyilvánvalóan a közösség önmagára vonatkozó hiedelemrendszerét jelenti, amely meglehetősen makacs a racionális megközelítésekkel szemben.⁴⁷ (2) A tudományos diskurzus magában foglalja a technikai fejleményekkel kapcsolatos vitákat ugyanúgy, mint a felvilágosítás értékeit követő diskurzust, valamint a demokrácia formálására vonatkozó kísérleteket. A diskurzus eme formája megfelel a nyugati országok közvéleményét foglalkoztató kérdéseknek. (3) De a filozófiának is részt kell vállalnia a társadalom életének alakításában, mégpedig a maga értelemadó képességével. Ennek a filozófiai diskurzusnak azonban már nincs köze a posztmodernhez. „Előadásom elején azt mondtam, hogy elgondolásom szerint a közösség lelki állapotának elemzését a közösségen belüli diskurzus uralkodó típusainak elemzésével kellene helyettesíteni.”⁴⁸ A fentiekben a diskurzusoknak ezt a „rendjét” próbáltam áttekinteni.

S mintha most oda lyukadtam volna ki, hogy a közösség csak abban az esetben lehet képes önmaga történetét szerencsés vágányokra állítani, ha a nemzet öntudatát képviselő mítosz, és a társadalmi, gazdasági, politikai modernitást képviselő tudo-

⁴⁵ Vajda Mihály: *A történelem vége?* Budapest, Századvég, 1992. 103. (Milyen boldog volt az a kor, amikor ez az óvatosság is már-már pesszimizmusnak számított.)

⁴⁶ „Nem arról van szó, hogy a pluralista és toleráns filozófiának kellene a diskurzusok szövegeit összehangolnunk, a dirigens szerepét vállalnia. Csupán arról, hogy a mítosz és a tudomány mellett neki, az erőszakos értelemadónak is meg kell szólalnia ahhoz, hogy a közösség a maga jövőjét megválaszthassa.” Vajda: *Illyász-parti beszélgetések*. 41.

⁴⁷ Vagyis Vajda mintha elfogadná: nincs esély arra, hogy ezt a diskurzust valamiféle felvilágosodással föl lehetne számolni, amiben pedig a rendszerváltás után még sokan reménykedtek.

⁴⁸ Vajda: *Illyász-parti beszélgetések*. 41.

mány összhangja vagy éppen viszálya nem nyomja el a harmadik fajta diskurzust, azt, amely az értelemadásra törekszik, illetve arra, hogy a másik két diskurzus magától értetődőnek tekintett értelmét folyamatosan felülvizsgálja.⁴⁹

Az, hogy a közösség a maga történetét szerencsés vágányokra állítja – ez lett volna a rendszerváltás lényege. A fentiekből láthatjuk, hogy ezt kétféleképpen lehet elhibázni: a) vagy nem is kerül sor értelemadó diskurzusokra, mert valahogy felőrlődnek a mítosz és a tudomány közötti térben, vagy b) ilyenekre sor kerül ugyan, de ezek valamiért nem lesznek képesek arra, hogy kontrollálják a másik két diskurzus evidenciáit. A siker feltétele tehát az, hogy a diskurzus tere elég tág legyen ahhoz, hogy az értelemadó diskurzusok számára legyen hely, és ezek még kellően hatékonyak is legyenek. Vajda szerint Magyarországon a tér hiánya volt a kudarc legfőbb oka. Ahogyan azt Kis János is látta: „1989-ben megítélésem szerint [...] senki sem próbált meg a nemzeti közösség adott állapotából következően, azt végiggondolva adni értelmet a jövőnek, az el-jövőnek.”⁵⁰ Valószínűleg ezt úgy kell érteni, hogy a rendszerváltás utáni években a két első beszélgetés harca zajlott, olyan megrogzottn és elkecseregetten, hogy közöttük nem alakulhatott ki egy diskurzív tér. (Vagyis nem maradt hely az értelemadó diskurzus vagy beszélgetés számára.) Ennek a közvetítő diskurzusnak az lett volna a feladata, hogy a felek kölcsönösen tudomásul vegyék a másik diskurzus legitimitását, csak így lett volna esély a tér pluralizálására. Ehelyett a kilencvenes évek legelején a „ki kit győz le” harca indult el.⁵¹ Semmiképpen sem szabadott volna a végsőkéig kiélezni a mítosz és a tudomány harcát. És ezt talán a filozófia akadályozhatta volna meg. De egy ilyen diskurzus számára nemcsak hely nem volt, hanem valószínűleg hiányzott a rá vonatkozó szükséglet is. Még az sem tudatosult, hogy értelemteremtő diskurzusokra egyáltalán szükség lenne. „Ennek valószínűleg az az oka, hogy a kommunista rendszer összeomlása nem volt élményszerű.”⁵² E körül a tézis körül már a kilencvenes évek elején élénk vita alakult ki.

Most Kis János egy alapvető jelentőségű dolgozatából szeretnék idézni: „Egészében figyelemre méltóan sikeres volt a rendszerváltás játszmája. A legmértékartóbb számítás szerint is jó háromnegyed évig állt fenn [az] a bizonytalanság, amely többször is a hatalom összeomlásához vezethetett volna.”⁵³ De nem vezetett.⁵⁴

⁴⁹ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 41.

⁵⁰ Kis János: Reform és forradalom között. *Világosság*, 1993/11. 10.

⁵¹ Már az ezredforduló körül a rendszerváltás mindkét meghatározó pártjának teljesítménye mint megbecsülésre és tiszteletre méltó jelent meg; miközben nemsokára mindkettő eltűnt a politikai porondról.

⁵² „Mert, ahogy Nietzsche mondja: »alapjában véve senki semmiből nem ért többet – a könyvekből sem – annál, mint amennyit eleve tud. Ha valaki nem tud megközelíteni valamit az élményei révén, akkor nincs is füle hozzá.«” Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 42. A belső Nietzsche-idézet helye: *Ecce homo*. Fordította Horváth Géza. Budapest, Göncöl Kiadó, 1994. 57.

⁵³ Kis: Reform és forradalom között. 16.

⁵⁴ „Ilyen helyzetben rendkívül nagy az esélye, hogy mindenki a lehető legrosszabbat várja az ellenfeleitől, és lépéseit ehhez a számításhoz igazítva újabb szerencsétlen lépéseket

„A sikeres rendszerváltás esélyeit [javítja], ha gyenge a társadalom politikai mobilizálhatósága. Ez biztosítja, hogy a szabályozott játszmát elfogadó aktorokat ne sodorhassák félre új, a játékszabályokat mindenestül felrúgó szereplők.”⁵⁵ Így a tömegek passzivitása tulajdonképpen úgy jelenik meg, mint a rendszerváltás sikerének feltétele.⁵⁶ Aztán hamarosan mégis az a tézis vált általánosan elfogadottá – valószínűleg Bibó István nyomán –, hogy egy közösségnek egy forradalmi átalakulásban meg kell tapasztalni a maga erejét, csak így alakulhat ki a belső szolidaritáshoz szükséges mi-tudat. Végső soron tehát e mi-tudat hiánya miatt nem maradt hely az értelemadó diskurzus számára. Csakhogy most egy nagyon érdekes összefüggéshez jutottunk: meglehet, hogy az adott politikai közösség éppen az erőszak sikeres elkerülésének következtében vált képtelenné egy diskurzusra. Ez azonban egy nagyon kétséges eredmény, mindenesetre Vajda óvatosságát mutatja a következő mondat: „Arra a kérdésre azonban nem tudnék választ adni, hogy a diskurzus terének ez a pluralizálódása miféle hatások eredményeként következhetne be.”⁵⁷ De bárhogyan is vélekedjünk most erről a kérdésről: a konkrét politikai közösségben a „rossz” az értelemadó beszélgetések elmaradását jelenti (bármilyen is legyen ennek az oka).⁵⁸

*

A beszélgetéseknek mindig arra kell irányulniuk, hogy megkeressük a bennünk lévő Tüphönt. „Ezért [...] önmagam vizsgálok; vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet.”⁵⁹ Megtudtuk azt is, hogy három Tüphón van: van egy az egyes embernek, egy az emberiségnek és egy a politikai közösségnek. De hogyan viszonyul ez a három Tüphón egymáshoz? Nehéz lenne megmondani, hiszen Tüphón minden alkalommal más-más alakot ölt magára. Inkább kezdjük másképp: mi a filozófia helye ebben a koncep-

gerjesszen a másik oldalon. Legkevésbé az a valószínű, hogy elmaradjon a senki által nem kívánt összecsapás. Magyarországon mégis a legkevésbé valószínű forgatókönyv következett be.” Kis: Reform és forradalom között. 16.

⁵⁵ Kis: Reform és forradalom között. 16.

⁵⁶ „[A békés rendszerváltás] csak azért volt lehetséges, mert a magyar társadalom mobilizálódási hajlandósága rendkívül gyengének bizonyult. A népszavazási kampány két hónapját leszámítva *nagy tömegek nem vettek részt a rendszerváltás cselekvő alakításában*. Létezett politikai közvélemény, s annak hullámváltozása döntően befolyásolta a hatalmon lévő és a hatalomba betörő elitek közötti erőviszonyokat. De az átalakulás küzdelmeit ez a közvélemény az elitek hagyták.” Kis: Reform és forradalom között. 17. Kiemelés tőlem: W. J.

⁵⁷ Vajda: *Ilissziosz-parti beszélgetések*. 41.

⁵⁸ Vajda ezért végül csak egy minimalista meghatározást ad: „Pontosabban: abban biztos vagyok, hogy ilyen fajta átalakulások [a diskurzív tér pluralizálódása] csak a közösség történetének katartikus pillanataiban történhetnek meg, a kontinuitás külső körülmények és/vagy belső válság eredményeként bekövetkező megszakításakor.” Vajda: *Ilissziosz-parti beszélgetések*. 41.

⁵⁹ Platón: *Phaidrosz*, 230a.

cióban? Az eddigiek alapján azt sejthetjük, hogy a filozófia két szinten helyezkedik el: a filozófia egyrészt a beszélgetés általános elmélete (vagyis a Tüphónnal való szembenézés, annak legkülönbözőbb alakjaiban), másrészt egy olyan speciális diskurzus, amely az értelemadásra irányul. Lehet-e egységesíteni ezt a két filozófia-felfogást?

Nem hiszem, hogy a filozófiának az lenne a feladata, hogy az állítólag egyre felelőtlenebbé és lelkiismeretlenebbé váló emberiség lelkiismeretét képviselje. Ha nem tud mást, mint Kasszandra szerepét eljátszani, akkor eleve kudarcra van ítélve. Senki nem hallgat Kasszandrára. Már Hérakleitosz is arról panaszkodott, hogy az emberek nem hallgatnak a logoszra, még akkor sem, ha ő azt nekik kifejezetten elmagyarázza.⁶⁰

A filozófia lelkiismereti funkcióját még valamikor a posztmodern diskurzus bontotta le, amiben a magyar szellemi élet – mint láttuk – nagyjából párhuzamban állt a világgal. A kérdés az, hogy a beszélgetés elmélete nem kelti-e újra életre ezt a lelkiismeretet. Nem kapcsoljuk-e az önvizsgálatot óhatatlanul is a lelkiismerethez? Ebből a szituációból kétféleképpen próbálhatunk kitörni. (1) Mondhatnánk azt, hogy a fenti idézetben csak az emberiség funkciójáról van szó, (Vajda még a hetvenes évek elején írt is egy tanulmányt *Az emberiség funkcionáriusa* címmel.⁶¹) A másik két esetben semmiféle aggodalmat sem kellene, hogy keltsen, ha Tüphónnal nézünk szembe. (2) Azt is mondhatnánk, hogy a lelkiismereti funkcióhoz egy olyan pátosz és univerzális tudás-igény kötődött, aminek megjelenése nem szükségszerű, még akkor sem, ha a filozófia egyfajta önvizsgálatként lép fel. Sőt talán azt is sejthetjük, hogy a diszkurzív tér pluralizálása már maga is ebbe az irányba mutat. A filozófia mint értelem-adás a diszkurzív térnek egy olyan átalakulásával jöhet létre, amely a kultúra belső pluralizálásával, rugalmassá és játékosá válásával függ össze. Meglehet tehát, hogy még mindig a posztmodern program megvalósításáról van szó, és ezért elsieltett volt a bevezetésben idézett szavak értelmezése? „[De] abban biztos vagyok, hogy [a diszkurzív tér pluralizálódása] csak a közösség történetének katartikus pillanataiban történhet meg.”⁶² Ez a különösség szférájában megjelenő Tüphónnal való szembenézés feltétele; de nem lehetne esetleg az eredménye is?

⁶⁰ Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 63.

⁶¹ Lásd Vajda Mihály: *Változó evidenciák*. Budapest, Cserépfalvi – Századvég, 1992. 133–147.

⁶² Vajda: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. 41.

Gyenge Zoltán

KÍGYÓTÓL MARVA

„Ó, minő talány az ember! – kiáltott fel a herceg. – Igen, barátom – mondta Curval. – S ezért mondta egyszer egy szellemes ember, hogy kár vesződni a megértésével, inkább meg kell baszni.”

(Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*)

A fenti idézet *de Sade* márkitól származik, idézi Vajda Mihály tanár úr, az MTA Doktora, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja a *Mesék Napnyugatról* című könyvében. Egészen pontosan a Hatodik mese végén. (Kár, hogy nem a *Hetedik*-ben. Milyen jó összehasonlítás lenne a *Hetedik levéllel*! De azért arra még visszatérek.)¹

Amikor elért a felkérés, hogy írjak valamit Misu születésnapjára, és a szerkesztők azt mondták, szócikkeket kellene írni, szinte azonnal a „baszás” jutott eszembe. Aztán érezvén, hogy ez kissé meredek, és ez az átkozott szövegszerkesztő is folyton aláhúzza, javasolni akartam az „aktus”-ra cserélést. Két okból: egyrészt szalonképebb akartam lenni (mégis egy születésnapi kötetről van szó), másrészt az „a” előbb van, mint a „b”, és ha ABC-sorrendbe teszik, sanszom van rá, hogy írásom az első helyre kerül. Gondoltam, leírom, hogy az aktus az arisztotelészi *Organon*-ban mit jelent. Egészen pontosan azt, hogy az *energeia*, amelyet latinul *aktualitás*-nak fognak nevezni, mennyiben más, mint a *potentia* – a görögben:

¹ Nem akartam lábjegyzetet írni, mégis. Amikor befejeztem jelen írást, és el akartam menteni, találtam egy „Misu” nevű file-t a gépemen. A pont tíz éve készült írásomat a 70-es Festschriftbe. A Sade-idézet mottóként ugyanaz. Döbbenetes! Totál elfelejtettem. Elgondolkodtam: kihagyjam? *Ismétlem* magamat. A korábbi írásom (még a létezése is) – ez gyakran megesik velem – teljesen kiesett. Mondjuk, másról szól. De a kezdés és idézet ugyanaz. Egyébként a legritkább esetben olvasom az írásomat, ha már megjelent. Ha néha mégis, akkor néha döbbenten fedezem fel, „nocsak, ez egy elég jó gondolat”, máskor, pedig „ezt nagyon másképp kellett volna”. No, de az első könyv, amit fordítottam – így retrospektíve úgy látom – talán nem véletlenül: *Az ismétlés* volt. Akkor ennyi belefér. Ezért úgy döntöttem, hagyom. És tíz év múlva – immár tudatosan – ugyanezzel fogok kezdeni a „Misu 90”-ben. Ha ezt is „elfelejteném”, szóljatok!

dünamisz. Meg még talán azt, hogy milyen nagyszerű az arisztotelészi meglátás, mely szerint ontológiai szempontból a valóságban létezés (*actu*) megelőzi a lehetőségben való létezést (*potentia*), és mindez mennyire fontos lesz Aquinói Szent Tamásnál, aztán a capreolusi hagyományban, hogy az idős Schelling a pozitív filozófiájában majd új jelentést adjon neki azáltal, hogy a Daß-sein és Was-sein között éppen ezen az alapon tesz különbséget, megnevezve a legfontosabbat: az egzisztenciát. És persze ide egy klassz német idézet jött volna, sok görög és latin szóval, meglábjegyzetelve, meg-magam-lábjegyzetelve, de nagyon, mert piszok sokat írtam ám erről, és erre mindig, hangsúlyozom: mindig fel kell hívni a figyelmet, hogy ugyebár el ne vétsük saját fontosságunkat, ön-értékelésünket (ezt különösen szeretem!), és persze mindezt beletéve egy kurva hosszú körmondatba (a „kurvát” is aláhúztam), hogy már senki, mondom: senki – magamat beleértve – ne emlékezzen arra, mi a francot akartam egyáltalán írni. És ekkor nagyot ásítottam.

Van valami, amit nagyon unok: ha mások untatnak engem, miközben magukat szórakoztatják. Persze vannak – Kierkegaard után szabadon –, akik maguk ugyan unatkoznak, ám másokat szórakoztatnak. A nagy dán eddig jutott. Én szeretném viszont azt látni, hogy létezik egy harmadik lehetőség: valaki nem unatkozik és másokat sem untat. Ha viszont ezt várom el, amit ugyan általában nem kapok meg, akkor én sem untathatok másokat és nem utolsósorban magam sem unatkozhatok.

Aztán egy másik idézetre lettem figyelmes: „Hogy valaki milyen filozófiát választ, az tehát attól függ, milyen ember: mert egy filozófiai rendszer nem valami holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk, hanem áttelekésíti annak az embernek a lelkét, akié.”² (Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba*. Endreffy Zoli fordította [őt igazán kedveltem], megjelent a *Válogatott filozófiai írásokban*. Budapest, Gondolat, 1981. 35.) Ez tehát Fichte. Misu idézi a *Túl a filozófián* című, tavalyelőtt megjelent kötetben. Érdekes – gondoltam –, éppen ezt az idézetet választottam az *Ad hominem*-sorozat mottójának. Még 2004–2005-ben. Azóta is ott díszleg a megjelent kötetek belső borítóján.

Ám míg az első idézetet nem tudom komolyan venni (arra még visszatérek), addig ezt a másodikat véresen komolyan gondolom. Meghatározza választásunkat, hogy milyen emberek vagyunk és fordítva: formál bennünket az a gondolkodásmód, amelyet magunkhoz közel érzünk. Hozzám közel áll Hegel, Kant és Schelling, meg persze a nagy klasszikusok, talán annak a nagyságnak köszönhetően, amit – ha létezne ilyen fogalom a filozófiában – a „fenségessel” írnék körül, valamint Nietzsche és Kierkegaard, meg a széllélbélt egzisztencialisták, de mondhatnám, mindazok, akik a filozófia és művészet (irodalom) határmezsgyéjén mozognak. Amikor Heidelbergben azt kérdeztem: miért nem hallgathatok, mondjuk, egy Nietzsche-kurzust, ott megvetően azt válaszolták, ugyan, az „csak” egy író, foglalkozzanak vele a nyomorult irodalmárok. Huszonévesen nem értettem,

² Bár nem akarok lábjegyzetet, Gerda azt mondta – és igaza van – ha idézek, akkor jelöljek. Ki merne ellentmondani? Hát jelölök. Ámde a szövegben. Misut nem jelölöm. Vagy tudja, vagy nem. Vagy jelölöm. Vagy-vagy.

miért ez a lenézés, ma pontosan tudom: nekik volt igazuk. Nietzsche „csak” egy író, és ugyanígy „csak” egy filozófus. De nem abban az értelemben, ahogy az akkor analitikus lázban égő német kollégák gondolták. Persze lehetnék még analitikus, de akkor inkább a „baszás”! (Tessék: ezt is aláhúztal)

*

Itt tartva úgy gondoltam, kellene valamit írni arról, hogy milyen ember Vajda Mihály. Sokkal inkább, mint arról, mit írt, milyen címeket kapott, hány helyen, módon és formában tanított (mondjuk, talán arról igen, hogy hogyan csinált a „homokon”, Debrecenben, szinte semmiből filozófiát, milyen remek tanítványai kerültek ki onnan), vagy mennyire fontos ember, nemzetközileg elismert, de mennyire, tényleg. Teszek rá, azt hiszem, Misu is. Ha egy szóval kellene jellemeznem – talán nem meglepő e kissé hosszás bevezető után –: *szabálytalan*. Nekem – mióta ismerem – ez jut eszembe róla. És az jó. Annyi mindenki világít fáklyaként a sötét éjszakában, mégpedig elvágólag, hogy kell lennie egy olyan igazodási pontnak, amelyhez nem igazodhat senki.

De térjünk vissza a címszóhoz! Miért pont ezt akartam választani? Nem a képi asszociációk miatt, nem az erotikus konnotáció okán, hanem mert a legjobban ennek a szónak a filozófiai közbeszédbe emelése mutatja azt a szabálytalanságot, amiről beszéltem, amit kezdetben nem értettem, aztán egyre jobban imponált és főleg – amiből nagyon sokat tanultam.

Meg a *tartásból*. Még a 80-as évek végén, hol volt, hol nem, magam voltam huszonéves, beadtam egy kandidátusit, aminek akkoriban volt házi véde. Kriptonkommunisták (az akkoriak) szemét szúrta, hogy mindenféle egzisztencialistával, meg a Lukács által ellenséggé kikiáltott idős Schellinggel foglalkozom, ráadásul mindenféle kritika nélkül. Soha nem gondoltam, hogy erre Misu – mint egyik opponensem – el fog jönni. De eljött. Hosszú lobogó szőke hajjal, egy bőr válltáskával jelent meg, aminek köszönhetően még egykori iskolatársa (derék elvtárs volt) sem mert feltenni egyetlen kérdést (sem). Ha úgy tetszik, megvédett. A véde. Aminek komoly tétje volt, mert anélkül nem lehetett továbblépni. Végül is a „véde” szónak így is megvan az értelme.

Meg az *eredetiségéből*. (Hoppá, ezekből mind lehetett volna címszó!) Misu lenne a legnagyobb magyar filozófus? Nem tudom. Soha nem kérdeztem, milyen magas. Arról viszont szentül meg vagyok győződve, hogy a legeredetibb. Ha hosszú pályáját nézzük, a megszólalás mikéntje szinte ugyanolyan fontos, mint annak tárgya. És ezen a pályán – bár nincs szerencsém gyermekkora óta ismerni – az utóbbi egy-két évtizedben sokat változott. Írásban mindenképp. A szókratészi attitűd, miszerint a filozófia nem egy akadémikus faszakodás (basszus, ezt is aláhúzza), hanem sokkal inkább *modus vivendi*, úgy vélem, nála mindig evidencia volt. Ahogy a szóbeliség. Ezért vannak tanítványai. Ám írásai egyre jobban adják vissza ezt a szóbeliséget, a közlés indirekt formáját, annyira, hogy – egyszer egy róla szóló kritikában leírtam – olvasás közben látom magam előtt. Látom, ahogy megiga-

zítja a szemüvegét, ahogy hátradobja a haját, hallom sajátos hanghordozását stb., stb. Aki ismeri, tudja, miről beszélek. Ezt így, ebben a formában senkinél nem látom. (Mellesleg szeretném követni. Erről egyszer egy villányi kiruccanás alkalmával beszélgettünk, hármásban szegény Bence Gyurival.) Talán ennek köszönhető az a határozott közeledés az irodalomhoz, ami azért korábban is érzékelhető volt. Mert szépen és érthetően a halálosan lényeges problémákat, kérdéseket a legnehezebb megfogalmazni. Sokkal nehezebb, mint valamit számtalan lábjegyzettel megtámogatni és annak fedezékéből kukucskálni.

Meg a *kérdéseiből*. Szókratésztől Wittgensteinig a filozófia legnagyobb alakjai érezték úgy, hogy a filozófia kérdései – Jaspers *expressis verbis* kimondja – sokkal fontosabbak a válaszainál. Minden kérdése további kérdést szül. Ezért nincs a filozófiának vége, nincs lezárása, ezért nincs örök filozófia, ahogy örök zene vagy tökéletes vers vagy legszebb festmény sem létezik. Úgy objektíve. Szubjektíve persze lehet erről más véleményem, bocsánat, de én jobban szeretem Nietzschét, mint Carnapot, Caspar David Friedrichet, mint – maradjunk a névnél – Jacques-Louis David monstre, helyenként kifejezetten gügye képeit, Adyt, mint Szabolcska Mihályt, és folytathatnám.

És itt jön a *Hetedik levél*. A levél előzménye sem érdektelen. Platón igen részletesen ír szicíliai utazásairól, Diókhöz és Dionüszioszhoz fűződő kapcsolatáról, és úgy „mellesleg” nagyon fontos dolgokat mond a filozófia (filozófus) és a *politika* kapcsolatáról. Ami jelen írásunk alanyát nézve igen lényeges, és talán mindenki számára – aki belekeveredett a politika sötét mótelyébe, annak is, aki nem – sokatmondó. De idézzük Platón:

Ha [...] a beteg vonakodik engedelmeskedni, minden igazi férfinak és jó orvosnak ki kell térnie szerintem az elől, hogy az ilyennek tanácsokat adjon; azt pedig, aki mégis kitart mellette, aligha nevezném igazi férfinak és jó orvosnak, hanem éppen ellenkezőleg: gyenge bábnak és kontárnak tartanám.

Folytatva:

Vannak [...] olyan államok is, amelyeknek polgárai végleg kiléptek a helyes kormányforma kerékvágásából és semmiképpen sem akarnak oda visszatérni, sőt tanácsadójuknak még azt is megszabják, hogy kormányformájukhoz ne nyúljon hozzá, mert aki változtatni merészel rajta, az halál fia; [...] aki az ilyen tanácsadói szerepet elvállalja, díbdáb embernek tartom, ha ellenben visszautasítja, talpig férfinak. (A *Hetedik levelet* Faragó László fordította, benne van a Platón Összes III. kötetében. 324a–352a. Tessék elolvasni!)

A belátás tehát abban van, hogy a beteg embertől, aki kitart betegsége mellett, és Platón ilyennek tartja azokat, akik hajlanak a csőcselék uralmára vagy a türanneiára (a kettő, tudjuk, nem áll messze egymástól), és ezen nemcsak a türannoszt kell érteni, hanem a népet is, aki ujjong neki és élteti, a filozófus tartsa magát távol a politikától. Tudjuk, nem mindig sikerül, és vannak olyan helyzetek, amikor ez szinte lehetetlen. Vagy?

Platón viszont abban talán téved – és a tévedésért súlyos árat kellett fizetnie –, miszerint a filozófus, ha van rá alkalom, próbálja meg azt, amit az államról elgondolt, a „valóságba átültetni”. Számos esetben a történelem során nem sült ki semmi jó abból, ha a filozófia (filozófus) kapcsolatba került a hatalommal. Lehet, hogy tévedek. De Platón is érdekesen fogalmaz, amikor azt mondja, hogy élni kell vele, ha itt az alkalom a „kísérlet végrehajtására”(!). Hajtson végre kísérletet a nyavalya! Főleg ne rajtam.

A kísérlet végrehajtásától eltekintve azonban érvényes lehet, hogy a „bölcshet”, ha van lehetősége arra, hogy szavaival befolyásolja a hatalmat, akkor meg kell tennie – ez egy görögtől természetes. Ha nincs, akkor ettől tartózkodnia kell. Sőt: „a bölcs embernek a hazájával szemben is ezt a felfogást kell egész életén át szem előtt tartania. Ha az a véleménye, hogy hazáját helytelenül kormányozzák, szavát csak akkor emelje fel, ha azt hiszi: nemhiába beszél...” Szerintem érdemes lenne Platónt magyarról magyarra fordítani, még népszerű is lehetne, bár ebben kissé bizonytalan vagyok.

*

De nem csak ez fontos. A kérdés „kérdéséhez” visszatérve. Az *agrapha dogmata*, az íratlan tanítás gondolata a következő sorokból eredeztethető: „a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni [...], az érte szakadatlanul végzett közös munka [...] eredményeként egyszerre csak *felvillan* a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.” (Ez is a *Hetedik levél*. 341d. Én emeltem ki.) Aki ezt tudja, mindent tud. Vagy legalábbis azt, amit Szókratész tudott a nem-tudás tudásáról. *A magabiztosság a tudást illetően nem csupán dühfős eltévelyedés, hanem az ostobaság szánalmas formája.* Szókratész nem (csak) a tudást akarta átadni, hanem meg akart tanítani arra, hogy miként viseltessünk az irónia iránt. Mert az irónia csak akkor létezik, ha benne van az ön-ironia, egyébként nem más, mint nyamvadt gúnyolódás. Miért mondom mindezt? Mert véleményem szerint Mísu azt teszi, amit egy tisztességes, öltönyös, címetek viselő, impakt faktorára (az impaktot aláhúzta, végre!) gondosan ügyelő egyetemi professzor nem tehetne: van olyan kérdés, amire a válasza: „mit tudom én?” Vagy a miéltre: „csak”. Egy rendes, nyakkendő, a tiszteletadásra folyton figyelő, nagyon fontos professzor ilyet nem tesz! Ő azért professzor, hogy mindent „tudjon”. Mísu nem is igazi professzor, nem is igazi akadémikus. Ezzel szemben mindezt egy nem rendes professzor, egy nem rendes akadémikus képes megtenni. Leírtam már, hogy egyszer Bécsben fültanúja voltam annak, hogy egy töketlen (ezt nem húzta alá) husserliánus (ezt helyesen aláhúzta) figura előadása után, aminek se füle, se farka nem volt, azt mondta, hogy mindez nagyon szép, csak egy szót sem lehetett érteni belőle. Azt is írtam, hogy erre a pompázatos konferenciára nem vett fel nyakkendőt. Korrigálnom kell (kérésére): volt nyakkendő. Ám ami lényeges, hogy az attitűd nem változott.

Ennek foglalatja pedig a *szóbeliség*. (Ez is lehetne szócikk.) Maga írja: „egyre inkább meggyőződése, hogy a filozófia, ha élni és hatni akar, valamilyen értelemben vissza kell térjen Szókratészhez. A szóbeliség felértékelődése értelmében...” Azt ugyan nem tudom pontosan, mit jelent, hogy „hatni akar” – itt kétségeim vannak (kire, mire?), de majd megmondja –, ámbár azt hiszem, semmiképp sem a fenti platóni figyelmeztetés figyelmen kívül hagyásával. A filozófia nem olyan, mint a foci, amihez mindenki ért (vagy érteni vél). Soha nem fogják tömegek ellepni az utcákat, tereket azért tüntetve, hogy filozófiát hallgassanak. Egyszer volt (tudomásom szerint) fáklyásmenet filozófia miatt, az is százhetvenhárom éve, nem hiszem, hogy hamarosan megismétlődne. Nem is kell. Ismét Platón. Alkibiadész beszéde magáért szól:

Meg aztán úgy vagyok én is, mint aki kígyómarástól szenved; azt mondják ugyanis, hogy aki ezt elszenvedte, nem akarja elmondani, hogy milyen volt, csak azoknak, akiket szintén megmart a kígyó, mert egyedül csak azok érthetik és bocsáthatják meg szavait és tetteit, melyekre kínjában vetemedett. Márpedig engem igen fájdalmas, a legfájdalmasabb helyen [...] mart meg a filozófia tanítása, a kígyónál is vadabbul.” (A *Lakomában*, fordította Telegdi Zsigmond. 218a.)

Eddig tehát rendben. Az irány kijelölése folytatódik, amikor azt mondja, ti meghallgathattok, mert magatok is részesei vagytok ennek a kígyómarásnak, a „filozófia szent tébolyának és mámorának”. Ezért hallgassatok meg – mondja –, „a házi cselédek azonban, s ha van itt más faragatlan és beavatatlan, tegyenek óriási kapukat a fülükre”. Tiszta sor. A filozófia soha nem lesz tömegsport. De nem lehet egyszerűen zárt céhben mozgó szakma sem. Igen érdekes, hogy kiszélesítése a német idealizmus nagyjait is foglalkoztatta, pedig ők sem tartoznak a legkönnyebben olvasható szerzők közé. Mégis, amikor Schelling (vagy Hegel vagy Hölderlin vagy mindhárman) a *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*-nak elkeresztelt programvázlatot írnak, komolyan hiszik, hogy eljön az idő, amikor a filozófia legalább úgy fogja megmozgatni a tömegeket, mint a vallás, és a filozófus sem lesz más, mint tudományának felszentelt papja. „A program beteljesedését az hozza, ha minden erőt erre fordítunk, mert akkor a szellem általános szabadsága és egyenlősége fog uralkodni. Ez egy olyan új vallás eljövetele jelent, amely az emberiség legnemesebb munkája révén jön el és uralja életünk minden pillanatát.” (Ezt én fordítottam. Benne van a Schelling-könyvemben.) Na, tessék! Kilépni és hatni – ez a fiatalok célja ekkoriban. És nem bezárkózni, és lehetőleg minél messzebb hajítani a kulcsot. Ars poétikám (ismétlem): előbb leszek elefánt a csonttoronyban, mint filozófus az elefántcsonttoronyban.

Akkor próbáljuk megfejteni, miben áll ez a „hatni akarás”. Ha – főként – az utóbbi írások intencióját nézem, akkor ez nem (lehet) más, mint az irodalom nyelvén való megszólalás vagy annak igénye. Tegyük hozzá: az irodalom sem tömegsport, viszont mégis többen játsszák, mint a filozófiát, amit száraznak és unalmasnak, jobb/rosszabb esetben érthetetlennek tartanak.

Az unalmasság betegségén szerintem mindenki átesik. Mondok egyet. Daniel Arasse kiváló példája annak, hogyan lehet egyszerre élményszerűen és szakszerű-

en írni egy egyébként komoly szaktudást igénylő témáról. A korán meghalt művészettörténész számos könyve jelent meg eddig magyarul, hozzáférhetővé téve a művészet- és kultúrtörténet fontos kérdéseit a szakmai háttérrel kevésbé rendelkező olvasónak. A most magyarul megjelent *Raffaello látomásai* című könyv pontosan két, húsz év különbséggel megjelent írást tartalmaz Raffaellóról. Ezekről Arasse a következőt írja: „Az első úgynevezett »tudományos« cikk volt, szerzőjének első publikációja, amellyel bizonyítani akart, ennél fogva kellően nehézkes, hogy magáénak érezhesse a szakma.” (Pataki Pál fordította.) „Hogy magáénak érezhesse a szakma” – pontos kifejezése annak a gyermekbetegségnek, amiről eddig beszéltem, a kérdés csak az, meddig ragad benne. *A megfordult világban* van ugyan lábjegyzet, de egyik sem igazi. Amikor a *Kép és mítosz*-t írtam, elhatároztam, hogy nem lesz benne lábjegyzet. Irodalomjegyzéket csak azért adtam meg, mert a kiadó – utólag láttuk: hasztalan – próbálkozott pályázni az MTA és OTKA felé. Igazuk van, hogy nem adtak! Én se adnék nekik. Arasse később magáról tesz a szakmára. Ennek ellenére tudását nem vitathatja el senki, maga is az irodalom, elmélet és művészet egyfajta szinkretizmusában mozog. És úgy melleleg, en passant, éppen hogy csak „hat”.

Azt hiszem, Misu maga sem gondolja másképp, de lehet, hogy tévedek. „Mit tudom én!” És itt térünk vissza a „baszás” kérdéséhez. (Idézőjelben is aláhúzza, és azt mondja: „durva, obszcén vagy bántó szó.” Tessék már eldönteni! Nem mindegy.) Szerintem nincs igaza Klossowskinak. A jakobinus diktatúra alapja és filozófiája merőben más, mint a sade-i tettek értelme. A tömeges, üzemszerű szintre emelt, gépiesített halál elveszi a meghalás személyességét. Korábban a Grève téren (ma L’Hôtel-de-Ville) kivégzett utolsó perce nagy, jelentős pillanat lehetett. Tömeg figyelte, az asszonyok a kivégzésekre kivitték a gyerekeket, pikniktek egy kicsit a hóhérpád hús árnyékában, közben attól függően, hogy a delikvens hogyan viselkedett: vagy szidalmazták, vagy ünnepezték. Az illető pedig soha nem érezhette magát annyira fontosnak, mint ebben a percben, soha nem figyelt rá ennyi ember, mint éppen most, az utolsó pillanatban. Egyfajta apoteózis volt számára. Ha nem kínozták meg kivégzése előtt, mert az némileg más, ugye, akkor még élvezhette is. Persze ezt nem tudom, eddig (még) nem akartak kivégezni, így felelőtlenül mondok nagy szavakat, de néhány leírás alátámasztani látszik azokat. Antoine Lavoisier, az egyik legzseniálisabb természettudós, amikor 1793-ban kivégzésre vitték, állítólag megkérte a hóhért, hogy majd emelje fel a levágott fejét, miközben azt mondta egy tanítványának, hogy pislogással fogja tudtára adni, hogy meddig él a fej a testtől levágva. A legenda szerint tizenkettőt pislogott.

Csak állok és pislogok. Nincs összefüggés Sade és a nyaktiló „bertiebsam” ténykedése között. Vagy ha igen, akkor az egyik a másiknak az antitézise. Egy Sade-ból soha nem lesz tömeggyilkos. A jól viselkedő, mindenkor mindennek megfelelő, és a megfelelést életakarat szintjére emelő szürke polgárból inkább. Mert a sokaság gyűlöli a kivételességet. Megint az a fránya dán! Nem áttall szembeszállni azzal a közkeletű – egyébként ne lepődjünk meg: hegelianus ízű – kijelentéssel, miszerint a kivétel erősíti az általánost. Lófasz! (Aláhúzta.) A *kivétel* az kivétel, nem erősíti, hanem – jó egzisztencialistaként – tagadja az *általános* érvényét, két-

ségbe vonja, harcol vele és – általában – elbukik. No, de tudni kell jól élni és jó időben elbukni – tartják a görögök. Lavoisier kivétel volt, akit legyűrt az általános. A matematikus Joseph Louis Lagrange találóan nagyjából a következőket mondta: egy fejet levágni csak másodpercek kérdése, de évszázadok sem képesek Lavoisier-hez hasonló embert adni. Pontosan ezt fejezte ki: az általános erősebb, mert többen „van”, mert hatalmában áll a kivételt eliminálni, megszüntetni, a semmibe tiporni. Lavoisier bírása, egy nyomorult jogász (mert a jogásznál nyomorultabb alakzat nem létezik) állítólag a következőket mondta: *A köztársaságnak sem tudósokra, sem kémikusokra nincs szüksége. Az igazságszolgáltatást nem szabad megállítani.* Pontosan. Ilyen az igazi jogász. Lelkiismeretét törvénynek hívja, csak hogy megfeleljen az általános elvárásainak. Vagy ha kérdez, és a moralitást adott helyzetben szembehelyezi a legalitással, akkor nem jogász többé. Érdekes volt a náci bírúk esete. Embertelen (de legális) törvények alapján, minden akkor hatályos szabályt betartva küldtek másokat akasztófára vagy húskampóra, mint a Valkűr-összeesküvés egyes résztvevőit. Mi alapján lehet ezeket a bírakat később bűnösnek kimondani? Hiszen *csak* betartották a törvényeket. Ja, hogy azok embertelenek voltak? De hol az a pont, ahonnan kezdve ezzel egy jogásznak foglalkoznia kell? Hiszen nincs mindig olyan szerencse, hogy egy gerenda végezze el a piszkos munkát, mint Roland Freisler esetében. Vagy lenni kellene minden tárgyalóteremben egy „Freisler” feliratú gerendának? Sokszor fordult, fordul elő a történelemben, hogy a bíró hallgat. Pedig eszükbe juthatna Martin Niemöller, 1937-ben Sachsenhausenba deportált német protestáns teológus mondása:

Amikor a náci elvitték a kommunistákat, hallgattam, mert nem voltam kommunista. Amikor elvitték a szociáldemokratákat, hallgattam, mert nem voltam szociáldemokrata. Amikor elvitték a szakszervezetiseket, nem tiltakoztam, hiszen nem voltam szakszervezetis. Amikor elvitték a zsidókat, nem tiltakoztam, hiszen nem voltam zsidó. Amikor engem vittek el, már nem volt, aki tiltakozhatott. (Niemöller: *Was würde Jesus dazu sagen?* Frankfurt/Main, Pahl-Rugenstein, 1986.)

Szeretném, nagyon szeretném hinni, hogy ennek a mondatnak az aktualitása nem jön el többé.

Az általános hallgat, a kivételt meg elviszik. Sade kivétel. Őt is elviszik. (Részben) egyetértve Misuval én is Nietzsche-t idézem: „A betegesek jelentik a nagy veszélyt az emberre: nem a gonoszak, nem a fenevadak.” *Részben* egyetértve Misuval és Nietzsche-vel. Kiegészíteném: a „*túl-normálisok*” jelentik a veszélyt a kivételre, nem a gonoszak, nem a fenevadak, és talán nem a „betegesek”. Túl-normálisnak azokat nevezem, akik nem kérdeznek, nem kételkednek, hanem becsukják a szemüket, befogják a szájukat, eltakarják a fülüket és megfelelnek. A nap huszonnégy órájában megfelelnek. A foglalkozásuk: *megfelelés*. Fantáziátlanok, csiszoltak, mint a parti kavics a tenger szélén, mindenhova illeszkednek, mindenhol elérnek, bárhol megfelelő módon felhasználhatók, s innentől kezdve – megint a nagy dán – lehet az „nyárspolgár, csapos vagy államminiszter”. Még a nagyon józannak látszó Schelling is azt mondja, hogy az élethez az örület valamilyen formája szükséges, csak, teszi hozzá, szabályozott formában. „Amit mi értelemnek nevezünk (ha ez

valóságos, élő-eleven, aktív értelem), az tulajdonképpen nem más, mint a *szabályozott örület*.” Majd később kimondja a német idealizmus egyik alakjától szokatlan verdiktet: „Azok az emberek, akikben nincsen benne az örület, az üres, terméketlen értelem emberei.” (Schelling: *Stuttgarti magánelőadások*. Máriabesenyő, Gödöllő, Attraktor, 2007. Weiss és én fordítottuk. Kár, hogy senki sem olvassa.) Visszatérve Alkibiadészhez. Ő is örületről beszél. Schelling ugyancsak. Misu egyetértett, amikor nagyon régen egy konferencián azt mondtam, hogy a filozófia a skizofrénia egy sajátos formája. De a skizofréniában az a jó, hogy az ember sosincs egyedül. Nem magányos. Vagy?

Van egy megoldás az ellentmondásra és a látszólagos egyet-nem-értésre. A túl-normális, a ressentiment – az a beteges, aki adott esetben megszállott vagy mániákus tud lenni. Ehhez persze helyzetbe kell hozni. Vagy helyzetbe kell jönnie. Ha ez nem történik meg, akkor meghallja a Misu által idézett mondatot, és mélyen felháborodik. Idézem: „Ó, az embernek minden olyan iszonyatot tudnia kell vállalni, amitől feláll a fasza.” Aláhúzta, pedig csak idéztem. (Sade: *Szodoma százhusz napja*. Fordította Vargyas Zoltán. Budapest, Athenaeum 2000 Kiadó, 2000.) A túl-normálisnak éppen az a lényege, hogy szokványos körülmények közt nem áll fel, de nagyon irigyl az, akinek igen. És szeretné. De ha nincs alkalm arra, hogy betegsége másképp előtörjön, akkor leéli életét, reggel elmegy munkába, aktákat visz egyik szobából a másikba, este hazamegy, fáradtan ledől, de előbb jó polgárként megveri a feleségét, gyorsan megneveli a gyereket, ha ott van és nem tud elbújni, majd egy jelentőségteljes, ám nyugodt parcellát választ magának a temetőben, aztán elmegy meghalni – ami Kierkegaard szerint nem fog sikerülni, hisz a halálhoz (gondoljunk bele, milyen kíméletlen mondat) előbb élni kellett volna. Nietzsche ismét. Azt hányja a ressentiment szemére, hogy túlon túl elégedett önmagával. „Nem bűnösök, hanem elégtelenségek kiált az égre. Még bűnökben is fukarkodtok, ez kiált az égre.” Az önelégtelt ressentiment borítja lángba a földet – Misu egy kicsit másképp fogalmaz: az lesz tömeggyilkos, az lesz mindig mindent végrehajtó, s bár talán ettől sem fog felállni neki, de kétségbeesetten megpróbál maszturbálni. (Ezt nem húzta alá.)

Azt hiszem, itt megint egyetértünk. Misu írja: „A bürokratánál »a szakértelem képes diadalmaskodni az erkölcsi megfontolások fölött«.” (Hatodik mese) Jaj, de időszerű! Bírak, jogászok, hivatalnokok! Rólatok szól. A túl-normálisról, a ressentiment-ról, aki azzal védekezik, hogy minden előírászerű volt, minden megfelelt a hatályos törvényeknek, ő csak azt tette, amire éppen kérték. És észrevehetetlenül jön el az a pillanat, amikor már egyre többet kérnek, és csak kérnek, egyre kérnek. Akkor már késő lesz.

Viszont úgy látszik, Misu szintén eljut a „normális” fogalmához, amikor felteszi a kérdést, hogy a náci gaztettek végrehajtói vajon szükségképpen szadisták voltak-e. Válasza: „Zygmunt Baumannal együtt megkockáztatom azonban azt hinni, hogy többségük »normális« ember volt. Sem kegyetlen nem volt, sem nem gyűlölte azokat, akiket likvidált.” (Hatodik mese) Ezt tudjuk Arendt könyvéből. Egyszer kimentem a Wannsee-hez. Belehallgattam a korabeli szövegekbe. Nincs abban semmi különös. Csak számok, szerelvények és menetrendek. De ez „normális”.

*

Igen, igaza van Curvalnak: talány az ember. Azért szenvedélyesen érdemes vesződni a megértésével vagy legalábbis elképzelni azt a képtelen helyzetet, amikor úgy véljük, a megértés közelébe jutottunk. De halkán felteszem a kérdést: az ember nem kivétel? Pontosabban: nem csak a kivétel ember? Itt elbizonytalanodtam. Miért? „Csak!”

Egy biztos. Ami/aki kivételes, az érdekes, és ami/aki érdekes, azt érdemes megismernünk, ha megérteni nem is vagyunk képesek, attól még ismernünk lehet; és amit megismerünk, az közel kerül, velünk-lévő lesz, ha nincs is a közelünkben, akkor is, vele a mindennap elviselhetővé, hovatovább otthonossá válik, úgy érezzük, hogy a hiánya nem pótolható. Ettől kicsit maga az élet ugyancsak elviselhetőbbé válik.

BUDAPEST

Kornis Mihály

NEKROLÓGUNK BUDAPESTBEN

„Az a bajom a mai Budapesttel, hogy [...] valamit elfelejtett önmagából. *Nem a régi önmagát* fejlesztette tovább, hanem *a régi önmagával szemben* válik valamivé, valami megfoghatatlanná, melynek nincs lelke, amelyből hiányzik az *esprit*.”¹

1.

Már nem vagyok otthon Pesten.
Nem vagyok otthon itthon.
Nem tudom, hol vagyok.

Itt volt egy város, ami tönkrement és lepusztult, de sok része, sztalinista és poszt-sztalinista színvonalon renoválva lett, ilyeneket mondtak, amikor még mondtak valamit, még akartak mondani valamit egyáltalán bármiről azok, akik itt a hatalmat megszerezni és a kezükben tartani szokták; a baloldalinak indult '56-ot elárult bolsevikok úgy érezték, hogy mondaniuk, sőt, talán még tenniük is kell valamit; rendbe hozott városnak akart látszani Pest, néhány száz akasztás után,

„Neonfényes Budapest,
oly csodás, ha jön az est,
fellobban ezernyi fény,
szinte égi tűnemény,
minden csupa ragyogás!
Árkádokkal tele út,
csillogó a Nagykörút,

¹ Vajda Mihály: *Sárkányfogvetemény*. Budapest, Kalligram, 2011. 109.

estefelé hívogat,
ez a mesés alkonyat,
valóság, nem álmodás!”
énekelte a táncdalénekes, mielőtt külföldre szökött volna.

<http://www.youtube.com/watch?v=Xoi19VvkiIk>

(Németh Lehel: *Neonfényes Budapest*. Zene: Hadai Győző; szövegíró: ismeretlen)

Apa viszont azt mondta, hogy „ahogy jöttem haza a hetesen, csak kapdováltam a fejemet, mint egy kis baltázó törpe, nem akartam hinni a szememnek: kivirultunk, kivirágoztunk, fehérre festették az Erzsébet-hídat, egyáltalán VAN Erzsébet-híd, árkádostították a Rákóczi utat, kivilágították a kirakatokat, lehet öltözni, lehet telefonálni, bentről felhívtam Bécset, az öcsémet, erről jut eszembe, hátulról teszem be, viszont egész délután próbáltalak hívni titeket, de kifingott, mire bejelentettem, ott is egészen udvariasak voltak, mintha Európában lennénk, le vannak síkálva a házak, nem is értem, reggel még semmi se volt, csak Opera rúzs meg Opera kölni, most meg be kell szarni, annyi újság van, vettem belőle húszat, egész rahedli, elalvás előtt fogom őket kitanulmányozni, Új Írás Új Ember Nagyvilág Világosság Valóság Rakéta, mik ezek? Tollasbál, Téli Magazin, végre ott tartunk, ahol tartani kell, SZÚR! de kár, hogy én már megöregedtem, mert most kéne kimenni a Vidám Parkba, és előlről kezdeni az egészet fiatalon, de negyed hat van, nemsokára nyugdíjba megyek, felemelték a fizetésem is. ez egy ilyen nap, behívatott a főnök, kaja-pia, jattoltunk, játszott a bazárit, plusz arra jön még a nyereségrészesedés meg a prémcsi, kapunk lakbérhozzájárulást is, képzeld; ilyen még nem volt, kisfiam, irigyellek, most jön be a Kánaán, mikor a bőség, mikor a mindenki, mikor a szellem, de én bezzeg mehetek a tus alá! – a Halle-lújában.²

A 60-as, 70-es, 80-as években Pest élőnek tűnt, mint a Lenin a mauzóleumban.

Valóban: görög van a fa-lóban!

Budapest még a nyolcvanas évek végén is a megszólalásig hasonlított egy úgynevezett nagyon szép európai fővároshoz. Egyesekben olyan hatást keltett, mintha itt sikerült volna a szocializmus, ami azért több mint harminc éven át elég sok pénzébe került az oroszoknak.

Mi kerültünk pénzükbe, a megvásárlásunk.

A miénk, magyaroké – vagy kiké, most magamról beszélek, nem tudom, mondhatom-e, hogy magyar vagyok, ennek megítélésében sincsen közösségem –, mi, lát-

² Kornis Mihály: *Hallelúja*. Előszőr: Uő.: *Végre első*. Budapest, Szépirodalmi, 1980. 376–377. (1980-as jelzettel 1981 májusában, cenzúrázott kiadás)

szat és illúziók javíthatatlan rabjai reménykedve szerették a Kígyó utcai Mézes Mackót meg az újjáépített Vörös Csillag Mozit a Royal Szálló helyén, '56-ban az orosz tankok lőtték szét, másodszer is, de ők építették fel aztán a József Attila lakótelepet, meg mindent, amit kaptunk, kapott főként a főváros. Russia éhezett, Vengrija zabált. Itt gyorsan lett vaj és hús és narancs és tikitaki. Az abban az időben élők számára egészen világos volt, hogy ezeket miért kapjuk. Azért, hogy akiket felakasztottak érte, de még akiket csak bebörtönöztek, azokat is felejsük el.

Itt mindennek szaga volt.

Egyre jobb szaga lett. Kellemes lett Budapest csillogó-villogó belvárosában ödöngegni! Amerikai nagynénikém, az 1916 óta Buffalóban nyomorgó Rózsika fejében, 70 éves kora tájt fölmerült, vajh nem jobb-e a szocialista rendszer, már ahogyan Kádár János találja, az amerikai demokrácia azon válfajánál, amint azt President Nixon találja. Ha az ember a memóriáját hatástalanította, nem volt rossz kérdés ez. Emlékezete kikapcsolása terén az ember igazán, már akkor is figyelemre méltó eredményeket ért el. „Örömmel közölhetem, az elmúlt évek alatt tisztábbak lettek a pesti utcák. Persze még van mit tenni! De ha nyitott szemmel körülnéznek, láthatják, hogy lényegesen tisztábbak a közterek.”

<http://www.youtube.com/watch?v=GvG0QWvGloE>

(Budapest retro 3 – A pesti utca. Papp Gábor Zsigmond sorozata; 1960.)

Senki sem akart visszaemlékezni semmire.

„Annyi szörnyűségen mentünk keresztül, ezeket a leghelyesebb elfelejteni”, mondogatta a szocialista táborlakó, akár kitelepített volt, akár nyilas, kommunista vagy biciklista. Mit is beszélek, hát akiket kommunistáknak hívtak, azok egyáltalán nem voltak kommunisták, mire felnőttem, döntő többségükben szimpla karrieristák voltak. De aki a karriert választja, az nem árulónak érzi magát, hanem egérnek, aki túl akarja élni a patkányok korát. Magát nem számolja közéjük. Az ember. Az ember mindenütt a világon embernek véli magát. Már ha él. Az ember ugye, ha még nem lőtték le, még nem dolgoztatták halálra a Gulág tengernyi munkatáborában valamelyikében, vagy nem fojtották meg gázkamrában a nácik, az „megúszták”, véli. Hiszen még él. Megpróbálja túlélni, hogy élve maradt. Nem kéri vissza elzabrált vagyonát, ha nem akar börtönbe kerülni.

Nem is lenne kitől. Mindenki sáros.

Budapesten – nem merem mondani, hogy az egész országban – aki tolvaj (olykor gyilkos), és ügyesebb a többinél, hamarabb megérti, hogy erkölcs nincs, az pont olyan duma, mint amit a pap nyom a templomban, áhítatos pofát kell vágni hozzá, de csinálni azt kell, amit velünk csinál az, akivel nem mi csináljuk, az államhatalom képviselője, illetve protagonistája, aki tolvaj (olykor gyilkos). Mikor hogy

fordul a szél. Mikor mire van szükség a túléléshez. Nem mindenki tartozik a (bűnöző) nómenklatúrába, de a protagonistája, akinek a legfelső vezetés megengedi, hogy belenyúljon a tálba, összehasonlíthatatlanul nagyobb eséllyel éli túl magát és a korszakot, mint aki nem felejt, pillanatról pillanatra. „Mert egyszer fenn és egyszer lenn a kerék, s hogy mikor elég, tudja a sors!”

http://www.youtube.com/watch?v=jC_P0qQrBfM

(*Egyszer fent és egyszer lent a kerék*. Előadó: Kazal László; írta: Seress Rezső)

A sors a franc helyén áll a magyar kamuban. „S hogy mikor elég, tudja a franc.” „A sorssal, pajtás, vitázni (cicázni) nem lehet: / egyszer rossz és egyszer nagyon szeret, / mert egyszer fent és egyszer lent a kerék, / s hogy mikor elég, tudja a sors.” Ez a kamu-élet erkölce. ’56 után Budapest lakosságát egészében, ahogy van, leültethették volna. Sokan azért is menekültek a még le nem zárt határokon át külföldre, mivel biztosak voltak benne, különben ülni fognak (minimum). Sőt, tízezrek kinyírását vették biztosra, világháborús tapasztalatok alapján. Mikor mégse egészen ez történt, hanem aki az új rendre felesküdt (a falukat azért rendesen végigverte az újjászervezett verőszervezet), állást, de még hivatalt is kaphatott, ha csak nem vett részt fegyverrel „az ellenforradalomban” – no, hát ez a kádárista fordulat itt euforikus meglepetést okozott.

Máig tart.

Itt az egész nem stimmel. (Csak egy kis emlék.) Mi nem stimmelünk, természetesen. „Száz ízzel-zamattal, még az ősz is reánk várt [...] / Súgtad: te leszel az egyetlen! / Súgtam: akarod, hogy elhiggyem? / Súgtuk: sose lehet véletlen / egy ilyen szerelem...”

http://indavideo.hu/video/Akos_Stefi_Csak_egy_kis_emlek

(*Csak egy kis emlék*. Zene: Fényes Szabolcs; szöveg: Bacsó Péter; előadó: Ákos Stefi; 1957.)

Nem stimmel az egész, és mi még mindig itt vagyunk. Az életünket nem adtuk és nem adjuk. Kaptuk. Mint a „rezsicsökkentést” kapják, akik „kapják”. Hiszen Magyarországon Horthy Miklóst sem választották meg kormányzónak. Szálasit sem nemzetvezetőnek, Kádárt se mindennek. (Ő jött mindennek, nem az Ady Endre.) Mitől volna létező egy Magyarország forma? Népköztársaság, mi az? Apostoli Kormányzóság, mi az? Kárpát-Duna Nagyhaza? Ezek államformák?

Mitől volna Budapest város: polisz, mikor semmiféle közössége nincs?

Senkinek, senkivel.

Még az árulásban se vagyunk egyek. Sem Pesten, se vidéken. Országosak vagyunk a pusztulásban – de különben semmi másban. Úgy mondom ezt, mint a leckét, mivel felhívtak az utolsó órán, Vajda Mihály nyolcvanadik születésnapján, mi jut

eszembe erről. Az jut eszembe: miért „hagyta abba” a filozófiát. Amiért én a színházat, sokkal előbb. Nincs közösség hozzá. Ha a nézőtéren kizárt a közös csönd, akkor minek a színház? Az egyetlen ab ovo politikus művészet. A klasszikus filozófia pedig az egyetlen politikus tudomány. „Attól félek, hogy a *puer robustus sed malitiosus* egyelőre diadalt arat. Legalábbis az óvilágban. Akkor meg kinek és minek csináljuk a mi magaskultúránkat? – csak daczból?”³

Az ember nem szívesen beszél a falnak.

„Csak ülj a földre és beszélj az égre”? Radnóti sejtette – (*Mivégre*) –, miért nem ülsz le, és miért nem beszél az égre. De hóhérrá kellett vonszolni ahhoz, hogy utolsó pár versében meg is fogalmazza. Én ebben az életben egyszer voltam, egy hétig valóságos közösségben. Budapesten, 1956. október 23-ától október 30-áig, a Köztársaság téri vérengzésig. De másnap, amikor odasétáltunk, és dermedten sétatíkáztunk a meglincselt, lábuknál fogva felakasztott hullák közt, a bokáig erős utcaszemétként körülöttük, már mindenkinek megvolt újra a maga arca. Amihez nekem semmi közöm. Reméltem, neki sincs az enyémhez. Állítólag 1848 tavaszán és nyarán is volt pár jó napjuk a 19. századi pestieknek. Lehetséges. De azt már tudom, el kell fogadnom: ez a város, ez az ország, honszerelmem tárgya, egyike a világ azon pontjainak, ahol válságos történelmi szituációkban kiemelkedően nagy számban jelenti fel egyik ember a másikat, azért, hogy azt fogják el és öljék meg vagy börtönözzék be vagy veszítse el állását vagy a lakását, ám mindenekelőtt a célból, hogy amije van még, tárgyi birtoka, az övé lehessen. Aki jelentette. „A vén budai hársfák békésen suttognak / elpihen a lombokon a szél! / Már Hold ragyog a bástyán / és úgy érzed, boldog vagy...”

<http://www.youtube.com/watch?v=J4NrboKukMM>

(*A vén budai hársfák*. Részlet a *Bástya-sétány* 77. című operettből. Szöveg: Dalos László; zene: Eisemann Mihály; előadó: Ajtai Andor)

Én úgy tudom, hajszál híja, hogy élek. Hogy ne lettem volna tehát, amíg ifjú, boldog. Hamar és magamnak kellett rájönnöm, ha élni akarok, akárhány halottat látok magamban és magam körül, magamat mégsem szabad annak gondolnom. Akarnom kell valamivé lenni. Úgy szokás. Az élet élvezetes. Apukám azt mondta. Hát én meg nagy élvező vagyok! Ha engem Szép Ernő írt volna, én azt mondanám egy jó kis egyfelvonásosban a kérdésre: „– Maga mit mível itt folyton? – Kérem, én élvezek.”

Öröm-élő vagyok, egy örömfű.

Fél életemben arról írtam, mennyire szeretek élni. Habár – vagy éppen azért, mert – igaz volt. Ma is igaz. De már nem esik jól rajta nevetnem. Szeretem az életet,

³ Vajda Mihály: *A végzetes bukás*. In: Uő.: *Sárkányfogvetemény*. 129.

bennem ez a komolytalan, a léha. Az emlékeimet szeretem Pestben, nem a mai várost. Nem a magas kő-tüskéket a Bécsi utcában. Nem a falanszter-metrókat, az orrom előtt becsapott autóbusz- és villamosajtót, a Gödröt a Nemzeti Színház helyén. A Gigantikus Halálbogár Új Épületeket, amelyekből egyre több van, nem létezőeknek látom, grandiózusan pocsék hiánynak, igen feltűnő állami szabotázs-nak – de egyre több van belőlük. Most már ezek vannak Pest helyett. Úgy kerülgetem őket, mint eltakaríthatatlan kutyaszarokat. Magamban szeretem Pestet.

Legyünk szigorúbbak, magamat szeretem Pestben: a halottak Budapestjét.

Amit még a szüleim is ismertek. Nem sokat ismerek abból se. A régi Józsefváros, a Krisztinaváros, a Terézváros és az Erzsébetváros nagy része felnőtt koromban érkezett belém. A sors kínos ajándékaként a Várkerület legpenészesebb házában is laktam vagy tíz évet. Nem szerettem. A gonosz kísértetek miatt. A Várkerület borzalmas. Előtte, a Gül Baba utcai albérletemben is pocsékul éreztem magam, fene vitte volna el a jódogom. Annak a szép utcának az én bajomhoz semmi köze. Épp nem tudtam írni. Ezt akkor így mondtam, holott valójában én nem tudok írni. Megszán olykor egy-egy baráti erő, megszáll, mint Prágát a Varsói Szerződés egyesített ereje, és kisegít a bajból.

Ők temetik bennem Budapestet.

Én a halottakhoz tartozom, ha még nem is vagyok halott. Elég ciki. Mindig is odatartoztam, közéjük, a szívem mélyén. Misu ezt érti, talán Misu is így van evvel. Egy házban laktam Vajdával a hetvenes években a Gül Baba-lejtőn. Amit nem szerettem, nem miatta: ő és családja volt benne az egyetlen jó nekem. A Gül Baba utca fölött azonban, a Vérhalom teret izgatottan szerettem.

Vérhalom tér.

Kifejező elnevezés. Őriz valamit egy államilag megőrizni sosem kívánt titokból. A mindenáron mindig föld alá gyömöszölni kívánt titok állandó jelenléte a legfőbb tartalma Budapest aurájának – vagy az volt. Ma már nem érzem. Ha szabad nevetségesen pontosnak lennem, amíg az orosz megszállás tartott, addig volt Budapestnek jól megragadható, ámbar titkos jelentése, kínja, költészete, bája. Jelentett valamit, anélkül, hogy azzal feljeleníteni akart volna. Apokaliptikusan nyilvánvaló volt Pest, és rengeteg helyen megnyilatkozott, botrányosan kitakaródzott, itt meg ott. Ez volt az élete. Hivatalosan tüntetően nem vették tudomásul. Budapest pillanatról pillanatra napvilágra tárta magát, pirkadatkor megrepedt a Duna fölött az ég, megnyílt a titkok ezere, mégpedig anélkül hogy (fel)jelenhető lett volna. E néma jelentés volt Budapest aurája. Elkaphatatlan. Mesélt magáról. Volt büntudata, sebzett, és álmai. Pletykái. Még vénen is csinos kurva volt, de jószívű. Hogyan táncolt az Andrássy úton a víg tavaszi napfény! Az aszfalt közepén ragyogott, lobogott, mintha tükörben! Krúdy írt róla, istenem, de szépen! S remény volt az Ál-

lami Opera épülete, magában. „Meghalt a cselszövő, elmúlt a rút viszály, országunk élni fog, mert László (Béla, János, Ferenc, József, Mátyás) nagy király...”

<http://www.youtube.com/watch?v=J0s2ZqRwnjo>

(*Meghalt a cselszövő*. Részlet az *Erkel* című filmből [1.24-től]. Rendezte: Keleti Márton; V. László király: Rösler Endre; Hunyadi László: Udvardy Tibor; 1952.)

Élőhalott, reménykedő járókelőktől hömpölygött a belváros a Corvin áruházától a Brammerig, Mikulástól Új Évig, megillették Krúdy Gyula szépségesen kanyargó, cirádás mondatai, Mátyás Iván, Gelléri Andor Endre szerelmes imái, Ottlik és Vas szava, Kosztolányi és Szép Ernő és Tandori költészete. De hát mi, pestiek hódolói voltunk az örökifjú hölgynek, még Budán is, akik benne laktunk, s végignéztük, hogy az összes martalóc átgázol bájaiban. Azért szerettük. Túlélte, kiheverte. Szép volt Pest és Buda is, eltaposva is, befogott pofával. Jelentett Budapest a számunkra, akik benne laktunk, valami néma szerelmet is. Kitartást, tartását egy képnek, jelek sorának, viszonyt.

Olvastuk a várost.

Ezért ritkították az állami hatóságok Budapestben azt, ami budapesti mindenkor.

1904-ig szükségesnek tartották elpusztítani az óvárost (mit veszítettünk akkor, ma Prágában szemlélhetjük), ahhoz, hogy az első Erzsébet híd a mai helyére kerüljön, 1934-ben eltüntették a Rácvárost, másik nevén a Tabánt. Miért is. Hogy a Krisztina úri közönségét ne ingerelje a „szerb, bosnyák, török” nyomor. A második Erzsébet híd felépítése során a három legszebb pontját pusztították el a pesti belvárosnak, az Apponyi teret, a Ferenciek terét, illetve a Blaha Lujza teret. Ma effektíve felszámolják a valamikori ország egész Budapestjét, irtják és pusztítják, írmagja se maradjék, mert néma jelentéseire fölfigyelt, és nem tűri az új *Puer robustus sed malitiosus* (Hobbes) nómenklatúra (Gyilasz). Magunkról beszélünk. Akkor is, ha az ellenségeinkről. Magunk vagyunk. Rólunk szól az egész história. Nem vagyunk kíváncsiak jelentéseinkre.

Ennek az önmagát öldöklő városnak – országnak? – a logosza az, ami – vagy aki? – abban évszázadok óta tagadja magát.

Gondoltam eddig.

Most már azt mondom: én nem akartam tudni eddig, hogy nem vagyok. Én tagadtam ezt, a reményben fuldokolva. Valamilyen relációban vagyok csak, nem?

Olyan könnyű lett volna belátni ezt idejekorán?

Nem tudom.

Harminc éves korom körül a Vérhalom tér sarkán, a Gül Baba lejtő fölött, egy kastély toronyszobájába mászhattam föl bántatlanul, harcba indulhattam az életkedvemért hetente háromszor, e helyen nagyon sokáig nem kértek pénzt azért, hogy észhez térjek, csak föl kellett másznom egy toronyba, ami ugyan nem volt elefántcsont, nem Babitsé volt, hanem Illyés Gyuláé és Kozmutza Flóráé. Ők akkor már régen másutt laktak, Tihanyban. Ki volt adva ez az úribudai kastély, ám a toronyszoba-lakrészt Flóra néni legkedvesebb tanítványának odaadta fillérekért, mert azon a Budapesten még elképzelhető volt, hogy nemzetünk sorsüldözött poeta laureatusa, illetve az ő híresen szigorú felesége hozzájáruljon, hogy Mérei Ferenc legszőkébb, de legmeghódíthatatlanabb, ezért talán a legtehetségesebb munkatársa nehézéletű férjével együtt Illyésék egyik ingatlanjának legszebb kilátású pontján húzzák meg magukat, mi több, még az ellen sem volt kifogásuk, hogy személyemben egy „szocialista jövőnkkel szemben ellenséges” (korabeli hivatalos megfogalmazás ez rólam) seggfejet (ezt már ma én teszem hozzá) önismereti célú analízisben részesíthessen. Illegálisan. Lehet, hogy Illyés ezt azért engedte, mert annyira utálta, amit írok?

Nem valószínű, de elképzelhető. Javulást remélt.

Állandó rendőri kísérettel jártam 1978–79-ben Illyés Gyula házába, gyónni a legszebb nőnek Budán. Hetente háromszor! Valónak éreztem magam. Valék. S valék szomszédja éppen Erzsikének. Még szinte minden barátom élni látszott a hetvenes években, ha nem is érezte jól magát, és aki abban a hiszemben volt, hogy gondolkodik, az tudta, itt alapjába’ nem stimmel valami.

Azt is tudni vélte, mi.

Nem tetszett a rendszer.

Ezek voltak a művészek, a filozófusok, többnyire állástalan himpellérek, helybeli hírességek, önsorsrontók, afféle öngyilkosok, akiknek a szerencsétlensége abban állt, hogy minden igyekezetük ellenére se tudtak meghalni. Szégyellték, úgy hiszem. Én mindenesetre nem akartam meghalni. Kilógtam közülük. Élni akartam csak azért is. Azt hittem, az én diadalmas különutam, pesti titkos tudásom, hogy ebben a nyilvános helyben, nekem még itt is illedelmes öröm élni, végre élhetek, nagylétet is elvégezhetek.

Nemzeti nagylétünk nagy temetője, Krahács!

És csak a halál semmi. Amiben lubickolok, elejétől máig. Holott sokan elmentek, addig próbálkoztak, míg csak sikerült végre. Talán ők már sejtettek egy s mást. Aki éppenséggel tudta, hogy nem egyszerűen nem vagyunk, hanem még kevésbé és egyre kevésbé leszünk – no hát, az fogta magát és csak azért is elment. Mint

például Petri. Ő még arra is vigyázott, futotta a tehetségéből rá, hogy úgy végezzon magával, gyilkossá ne legyen. Bennem viszont máig kikezddhetetlen és gyógyíthatatlan a remény, hogy ahány napja akad az embernek, annyi esélye. Akkor is, ha mind nehezebb meghalni. Ebből különben ki lehetett volna találnom, hogy mi vár rám. Na ja, az ember utólag könnyen okoskodik.

Nincs honnan meghalni, az azért egyre feltűnőbb lett.

Meg nincs is hová. Az meg a másik.

Se élet, se halál. Bennragadtunk az élet-liftben. Nem múlunk el magunknak. Mások pedig még annyira sem törődnek velünk, hogy lássák. Annalesek – hehe – semmi nem őrzi meg azt, ami nem is volt semmi. Aki nem is volt senki. Hacsak nem egymásnak! De a másíkról leghamarabb feledkezünk meg. Annál mi sem gyorsabb.

Nagy, bűdös levés van.

Már a hetvenes években is hullottak az emberek, mint a legyek, ám a döntő kérdést illetően – él-e az ember, amikor azt hiszi? – máig tanácstalanok vagyunk. Szerencse is kell az öngyilkossághoz. Megfelelő pillanatban megfelelő minőségű gáz s szolgáltatása, szabadságvágyunk és bátorság: jól célzott döfés a magunk szívébe. Könnyű, túlságosan is könnyű eltéveszteni a célt, valaki másba döfni. Nagyság is kell az elmúláshoz.

Az elmúlásnak csak a látszatához is! Hogy valaki ezt az egészet végigcsinálja és utána még a bornírt temetését a Sírkerti úti Sörkert fázós búsongásain át a nem garantálható teljes megsemmisülés komor esélyének elviseléséig, ahhoz bizony lenni kell valakinek, mégiscsak. De akkor meg ott vagyunk, ahonnan elindultunk. Innen nem lehet elmenni. Se. Kitakarhatjuk magunkat a képből, ám a világ attól nem válik valóságosabbá. Nem lesz, mert nem volt Budapest. Ismeretes az idevonatkozó közmondás:

„Magyarország nem volt, hanem nincs.”

2.

Budapest elfelejtette, el akarta felejtteni történetéből, annak kezdetétől mindmáig azt, aminek a nemzeti mítoszban nincs, mert nem lehet legitimitása.

Szegfű Gyulának nem kell Budapest.

Németh Lászlónak sem kellett, sőt egészen más okokból, de Lukács Györgynek sem kellett. Egy-két nemzedék szerette volna, hogy legyen Budapest: Széchenyi Istvántól Podmaniczky és Lánchy León meg Adyn át egészen Bay Zoltánig, aki hazajött Pestre, nehogy Nobel-díjat kapjon. A mérsékelt liberálisok. Mi haszna? Budapest hivatalosan megjelenő, a nemzet tükrében látni engedett önképe alapján torz, a kezdet kezdetétől nem ön maga. Igazat Budapestről kevés nagyregény mondott, a *Pál utcai fiúk* jut először eszembe, aztán *A befejezetlen mondat*, Ottlik *Budája*, Lengyel Péter *Cseréptörése* és a *Párbuzamos történetek*. Meg Mándy novellái és Örkény *Egypercesei*. Talán – de az se nem regény, se nem novella, hanem kínlódás – a *Napkönyv*. Költőkről már szoltam. Viszont a hivatalos Magyarország, az egymást követő és Budapest-politikájukban nagyon is egymásra hasonlító, „reálisan létező” kormányzati kurzusok Tisza Istvántól máig, sose vállalták Budapestből azt, ami pesti.

Csipkésre hazudták.

Ami a magyar kultúrából az európai kontextusba illeszkedett, az a tegnapi Budapest volt. Amire büszke lehetett volna a hivatalos Magyarország: nemcsak a hidakra, de a Tudományos Akadémiától a zsidósággal való nagy kiegyezéséig mindenre: az Andrássy úttól Csepelig, a szállodasortól a Kós Károly tervezte Wekerle-telepig, a belvárosi nagykörutaktól a szélesebben városiasodó Pest környéki falukig, a százszorszép Városligetig, az egészre. Csakhogy Krúdy azt írja, Ferenc Jóska, ha nagy-nagyritkán a Várban aludt, Dunára néző palotaszárnyban nem tűrte lakását, és a Krisztinaváros látképét volt hajlandó megbámulni csak, mikor rosszkedvében kipillantott a Palota ablakán. Egyedül a németajkú városrész látványát viselte el, mert a túlsó ablakon túli Lánchídról, Pestről a forradalom jutott eszébe, Petőfi és Kossuth, a zsidók meg a modern.

Itt a főnökök Pestet látni se bírták.

A Hősök tere a városrész mondandója ellenében terveztetett. A pesti identitás mindig szálnalmas volt, mondták rá, legyintve, zsidó, vagy azt mondták, „kispolgári”, „közönséges”, Disznótor a Lipótvárosban, *Ki a gettóból!* Na persze. Kóbor Tamás, Komor András, ezek a komor emberek, ezek az Örkények, Spirók, Kertészek, Kornisok – hát honnan szalajtották ezeket? A hivatalnak a múlt valóságosabb valóságával szemben érzett gyűlölete mára magával kapcsolatos utolsó illúzióitól is megfosztja Budapestet: bődületesen hibás épületek, szobrok, kerület-rekonstrukciók jellemzik a város új képét. Hogy ennek törvényszerűen így kell történnie, hogy Budapest szellemiségének unheimlich mivolta a legfőbb igazsága, a belső tartalma, azt Nádas *Párbuzamos történetekje* fokozhatatlanul esztétikusan unheimlich kíméletlenséggel, igencsak pontosan ábrázolja. Mint öntudatos budapesti lakos, utoljára Széchenyi István vállalta teljes tudatossággal városát, mint nemcsak a szerelmét, hanem a jövőjét is – és meg sem állt Döblingig. Budapestnek az első világháború óta – vagy előbb? az is lehet, hogy Árpád és Csepel vezér

megérkezése óta – nincsen jövője. Ha csak nem a politikusoknak nevezett nagykutya cinikus nyilatkozataiban. Már az is szép teljesítmény, ha győzzük észlelni, amit Budapesttel tesznek.

„.....
omló káprázatok, felsült remények –
Meddig győzi az ép ész televénye
emészteni a rideg törmelékét?”⁴

A mai Budapest üressége a jövőtlen létezés nyílt, leplezetlen megnyilatkozása. Akik ma Budapest urai, egyenesen gyűlölik ezt a várost, azonosítják épületek ezreiben megtestesülő, tagadhatatlan múltjával, és „pesties atmoszféra”-pusztító indulatokat támaszt a szívükben. Nincsenek törekvéseik, nincs világos tudatuk. *Puer robustus sed malitiosus*.

Budapest kétségkívül a reformkori, majd K. und K., ezzel párhuzamosan ’48-as illúziók szülötte, továbbá erőteljesen rajta hagyta nyomát a város képén az emancipáció és az asszimiláció lehetőségének illúziója és a zsidó magyarság (már ha van ilyen, vagy magyar zsidóság) kényszeresen optimista Budapest-imádata is. Befogadásuk lehetőségében görcsösen és vakon himni vágytak – 1944-ig? 2010-ig. Mindezt, a város sajátos, Bécsnél is izgalmasabb egzotikumát óhajtottá lepucolni először Horthy „fehér” kurzusa, azután Rákosi „vörös” kurzusa, végül a legvidámabb barakká „renoválni” akarta Kádár János. Most pedig itt van a *puer robustus*. Világos, hogy mit akar: semmit. Fantáziátlan, kiáltón gondolattalan Budapestet óhajt. Kellemetlenet, magával azonosat. Ami olyan, hogy nincs.

Csak létezik.

Unokáink is léteznek, de nem élhetnek. Épp most szüntetik meg a gimnáziumban tanulás lehetőségét számukra, már csupán a röghöz kötött kurzus-jobbágság vagy a „hamuba sült” emigráció között választhatnak. Nem vagyok biztos benne, ez az alternatíva megérdemli-e, hogy a választás fogalmával illessük.

3.

Annyira rosszul éreztük magunkat a kádárizmusban, hogy többnyire sikertelen öngyilkosságokat követtünk el, mikor éppen nem a rendszer megdöntésével kísérleteztünk. Valójában nem volt választási lehetőségünk.

Itt ez alaphelyzet.

⁴ Petri György: *Vörösmarty*. In: Uő.: *Összegyűjtött versek*. Budapest, Magvető, 2003. 68.

Vagyok, de nem élek. Csak a magam nevében beszélek. Tulajdonítok magamnak mindenfélét, nagyon mulatságos, ám nem az élet része. Még csak nem is a halál része.

Nem tudom, mi ez. Majd kitalálok. Mint szoktam.

Nem csak '56 vagy 1944 óta problematikus errefelé. És nem csak errefelé. Szerte Európában, a létezés maga. Tamás Gazsi tudja. Nemrég kaptam tőle egy erről (is) szóló levelet: „Charles d'Anjou és X. Gergely pápa idején a vezető ideológus nem kisebb ember volt, mint Aquinói Szt. Tamás – a legyőzött seregeket rutinszerűen fölkoncolták, a meghódított városokban kiirtották a lakosságot, külön e célból készült gyilkológéppel (afféle darálóval) fölszeletelték és szétmorzsolták a csecsemőket. Irén bizánci császárnő (Kr. u. 840 körül) megvakította a fiát, VI. Konsztantint, olyan módszerekkel – nem részletezem –, amelyekbe a fiú belehalt. (A dérk fiú korábban kolostorba záratta a feleségét, ahol az éhen halt, hogy – törvénytelenül – elvehesse a szeretőjét.) Mindezt igazolták az udvari kancelláriákon dolgozó jogászok, a teológusok, az olyan pártfanatikus írók, mint a posztumusz bosszúállás monumentálisan és démonian dühöngő megtestesítője, a rosszhiszeműség ideálja, Dante. Konradint, az ifjú császárt lefejezték az ellenfelei – mindössze azért, mert csatát vesztett. Amikor Niképhorosz bizánci császár vesztett csatát, akkor Krum bolgár kán (majd: cár) lefejeztette, a fejet karóra tűzette, majd aztán a koponyát ezüstbe foglaltatta, és belőle ivott egész hátralévő (hosszú) életében. Ekkoriban alakult ki a mindenkire univerzálisan érvényes természetjog elmélete, ugyanezek az udvari kancelláriákon és teológiai akadémiákon. De te nyilván nem ezekre az időkre gondolsz, hanem a XIX. századra. Nem kell, hogy emlékeztesselek rá, hogy miként tartotta be a hadijogot I. Ferenc József és báró Haynau, amikor a vesztes ország miniszterelnökét és hadseregének tábornokait kivégeztette október 6-án. (Ezt nevezte a ma is köztisztületben álló br. Kemény Zsigmond »eréllyel párosult bölcsesség«-nek.) Ennyit a »globálisan legitim kérétek«-ről. Még a nürnbergi pörben is szerencsétlenül vegyült a nélkülözhetetlen igazságtétel a Siegerjustiz elemeivel (hogy a magyarországi népbíróságokról ne is szóljunk). De ez semmi. A XVIII–XIX. században – tehát az I. világháború gyálázata előtt – ment végbe a modern gyarmatosítás. A nyugati államok mindenfajta legitimáció nélkül (csak a színes fajok alacsonyabb-rendűségére való hivatkozással – innen ered a rasszizmus) meghódították a fél világot. A hajófenékben Amerikába hurcoltak sok millió fekete rabszolgát. A beavatkozás okozta járványok és éhínségek mintegy felére csökkentették Afrika népességét. A tömeges kivégzések-ről, kínzásokról, korbácsolásokról, tömeges erőszaktelekekről, nők százezreinek, talán millióinak prostituálásáról nyilván tudsz. Ez volt a nyugati liberalizmus virágkora. Az első világháború előtt Magyarországon a lakosság 6,5%-ának volt szavazati joga, a választások mégis csalással, itatással, lekenyerezéssel, hisztériakeltéssel mentek végbe. Mindig ugyanaz a párt – a Szabadelvű Párt – nyert. A lakosság kb. felét kitevő nemzetiségeket a képviselők 2-3%-a képviselte. (A nemzetiségeknek nem voltak állami iskoláik, nyelvük be volt tiltva a hivatalos érintkezésben,

laposkák szerkesztői többnyire börtönben ültek.) A munkásosztályt senki. (A szociáldemokrata párt csak a Horthy-korszakban jutott be a parlamentbe. A parasztságot akkor se reprezentálta senki, mint ahogy azóta sem, soha. Ha eltekinünk a kiskazda stb. csalóktól.) Mindezekben az időkben az általad emlegetett »mózesi kőtáblák tekintélyét« mindenki elfogadta. Az uralkodókat pápák és bíborosok eskették föl. A hadseregek előtt a kereszt jelvényét vitték. A megvesszőzött kisiskolások misére, istentiszteletre, hittanra jártak. A gyarmatok megkínzott lakosságát megkeresztelték. A zsidópogromokat a kora középkor óta papok vezették, kezükben (és bizonyára lelkükben) a Bibliával. Azt képzelni, hogy a borzalom a XX. századdal kezdődött – beleértve a faji alapú népiertást –, súlyos és kárhazatos tévedés. [...] Sok szeretettel ölel, Gazsi”

A levél sokkal hosszabb. Sokkal-sokkal hosszabb. Nem tudok vele vitatkozni.

A századforduló „Pestje” után sem érvényes nosztalgiáznom.

Népiertás a világ kenyere.

4.

Már a szüleim se tudták, hogy nem vagyunk.

Én bezzeg sejtettem!

Mit akarhattam egyáltalán. Úgy a szívem mélyén, mi a túrót? Mostanában sokszor töröm a fejem rajta: eszmélésem óta mindent megtettem, hogy ezt a vigasztalan, mert halott valóságot ne vegyem tudomásul. Azt sem értettem, illetve rosszul értettem, ami a városommal történt és történik.

Amit én teszek vele.

Az én szemem láttára teszik, az történik vele. Már életében halott státuszom nem jelenti azt, hogy nem szenvedek, nem utálkozom, sőt, hogy nem érzem magam istenien néha. Előnek tapasztalom magam. Állapotommal ez már csak vele jár. De semmit nem jelent.

Temetem az illúziók Budapestjét.

Azok fejében élt csak, akik élni szerettek volna benne, és a maguk módján éltek is: otthon voltak benne, akár a költő az égben, amíg hinni tudott valamiféle jövőben. Ezért tettem pontot én az első mondatom után ott, hogy „már nem vagyok otthon Pesten”. Nem idézhetem végig azt a mondatot. Akik Kosztolányi nagy mon-

datát a szivükben őrzik, tudják, csorbíthatatlanul így hangzik: „Itthon vagyok itt e világban / s már nem vagyok otthon az égben.”

E versnek, elejétől végig Budapest – miye is? A színtere?

Otthona?

„Van már kenyerem, borom is van,
van gyermekem és feleségem.
Szívem minek is szomorítsam?
Van mindig elég eleségem.
Van kertem, a kertre rogyó fák
suttogva hajolnak utamra,
és benn a dió, mogyoró, mák
terhétől öregbül a kamra.
Van egyszerű, jó takaróm is,
telefonom, úti bőröndöm,
van jó-szívű jót-akaróm is,
s nem kell kegyekért könyörögnöm.
Nem többet az egykori köd-kép,
részegje a ködnek, a könnynek,
ha néha magam köszönök még,
már sokszor előre köszönnek.
Van villanyom, izzik a villany,
tárcám van igaz színezüstből,
tollam, ceruzám vigan illan,
szájamban öreg pipa füstöl.
Fürdő van, üdíteni testem,
langy téa beteg idegemnek,
ha járok a bús Budapesten,
nem tudnak egész idegennek.
Mit eldalolok, az a bánat
könnyekbe borít nem egy orcát
és énekes ifju fiának
vall engem a vén Magyarország.
De néha megállok az éjen,
gyötrődve, halálba hanyatlón,
úgy ásom a kincset a mélyen,
a kincset, a régít, a padlón,
mint lázbeteg, aki föleszmél,
álmát hüvelyezve, zavartan,
kezem kotorászva keresgél,
hogy jaj, valaha mit akartam.
Mert nincs meg a kincs, mire vágytam,

a kincs, amiért porig égtem.
Itthon vagyok itt e világban
s már nem vagyok otthon az égben.”⁵

Attól tartok, az én egem Budapest volt.
„De nincs már.
Akár a föld.”

5.

A vének sosem ismernek rá az új városban „rég” városukra. Már Hérakleitosznak rettentő herótja volt a korabeli (minek mondjam?) „polgári demokrácia”-eszmé lángra kapta láttán. Ephesos már nem az, aki volt, mondta, és kivonult. A városfalakon túl játszó gyermekkel volt hajlandó elbeszélgetni csak, aki még azt éli, ami az első pillantásban változtathatatlan.

Az benne a pillantás.

Felnőtt eszünk már a múltban mozog, vél mozogni. A valóság a jelenben van. Olyan, amilyen. Ellenségesnek látjuk mi, öregek, mivel megcsínáltuk: megcsínáltak látjuk a valóságot, és azért mondjuk valótlanak. Hérakleitosz magára volt dühös.

Budapest fikció.

Kornis Mityunak egy szava nem igaz. Stendhal, Proust, Krúdy, Mándy, Nádas annak a világnak észleli eszritjét, amire ő emlékszik, amit nem a maga tűrhetetlen valótlanágában (realitásában), még kevésbé annak kitudhatatlan jövő idejében, hanem a jelen prompt következményeiben észlel. Akik megérik, talán a 2010 körüli aluljárók koldus-bűzének édességéről költenek vöröset és feketét, megtalálják az idejüket benne, maguk teremttette valóságuk jelenét a múltban. S felejtendő múltó múltjuk, jelenük a *Párbuzamos történetekben*: megalkottatik. Nem kezdődik, nem végződik, ha élet. Él vele, aki él.

Kornis Mityunak egy szava nem igaz.

Azon gondolkodám, miként fogom szólítani rég nem látott hazám.

Félek.

⁵ Kosztolányi Dezső: *Boldog, szomorú dal*. In: *Kosztolányi Dezső összegyűjtött versei*. Budapest, Szépirodalmi, 1980. 261–262.

Onnan tudhatnám, ha merném, hogy beszarásnak érezném, ha kimondanám. Megtanítottak nem-beszarni. Szerencsére. Így bennem marad minden félelem.

Félek, hogy az iskolatársaim egyszer addig vernek, míg meg nem mondom nekik, hogy nem szeretem őket. Félek, hogy a zsidók is leköpdösnek, ha olvasnak a gondolataimban. Én olvasok az övéikben. Én is leköpdösném magam, ha zsidó volnék. Tudniillik én zsidó vagyok. Hivatalosan eltörölték már a zsidóságot, mint a jobbágyságot is, de hát azért azt nem lehet eltörölni. Még Hitlernek sem sikerült. Még a Sztalin is belehalt! Pollacsek bácsi mondta az *Engelsz (sic)* téren.

Félek, hogy mégis élek.

A múltat végképp eltörölni, rabszolgahad. Különben kiderül a turpisság. Anyukám is indul. Apukám is nyel egyet és indul. A Föld fog sarkából kidőlni. Megtörtént. Semmik vagyunk. Minden lettünk? Félek, hogy nem vagyunk. De én már nem teszek úgy. Hát akkor nem is tudnék. Itt a foglyul ejtett lakosság mindig azt kell mondja, mutassa, hogy ő nincsen foglyul ejtve. Nem vagyok foglyul ejtve, kikérem magamnak. Ajkamról, lám csak, ki se fog a nóta. Örülök, mint majom a farkának, itt lenni. De tényleg. Szabad elhatározásból születtem. Pestinek. Mikor az utcán elmegyünk egymás mellett, nem gondoljuk, hogy egy cipőbe járunk. Pontosan tudjuk, aki úgy néz ki, azt jobb, ha kikerüljük, aki meg úgy néz ki, azzal úgy nézünk össze, mintha nem néznénk össze. Ez kicsit idegesítő. Végül is senkiről nem tudhatod. Rólad se tudhatják. Senkiről nem tudni. Akkor derül csak ki, amikor már az utcán akasztanak, azok, akik akasztani szoktak, a rendőrök eltűntek. Szabad a vásár, mondják, akik nézik. Mi is majdnem néztük, még jó, hogy későn érkezünk, minket is felakasztottak volna a Másodikjánospálpápa téren. Vagy hol.

Kinek építették a parlamentet?

Az ország választóinak nem. Nincs is választás. Hányadszor mondom! Úgy látszik, zavar. Azért annyira nem, hogy meghaljak miatta. Kamu, tízből kilenc és félszer kamu. Akkora, mint a Szentpéter tér, de függőlegesen felfelé is a legfinomabb anyagokból, óriási kupolával, ciráda-csipkés tornyokkal. Az megy oda be, aki van. Itt dzsentrik vannak, meg reformátusok, meg munkások, meg katolikusok, meg szociáldemokraták, meg parasztok, bűdös parasztok, meg bűdös zsidók, bűdös, rohadt buzik meg disznófejű nagyurak, hát hogy vagytok, sötétben bujkáló ellenforradalmárok, látjuk, hogy megvagytok, mind lógni fogtok, ti is, köldöknéző értelmiségiek, körúti írók, költők, a csürhe, tanulatlan bárók, botoztató nemzeti urak, oláhok, szőröstalpúak, mozdonyszőke cigányok, bérből és fizetésből élők zsírján meggazdagodva élősködő kozmopoliták, nagykapitalisták, biboldók, svábok, pénzéhes bankárok, dobutcai habitűék, volksbundisták, nyilaskeresztesek, a mazsihisz maffia, a bármire hajlandó közalkalmazottak, de várjatok csak, lesz még egyszer ünnep a világon. Úgy nézünk át egymáson, mintha nem néznénk át egy-

máson, Budapest, a bűnös város. Nincs vele mit tenni. Ha nincs, hát szarrá tenni. Zsidók építették, Izraelbe tessék.

Félek.

Vagy úgy teszek, de már el is felejtettem, hogy úgy teszek.

Felmerül a kérdés ugyanis: miért és mitől félne egy halott, ha már nem él? S miért nem mindegy neki, hogy halott-e a város, amiben ő sem él? Épp kihültem annyira, hogy válaszolni tudjak.

Olybá tűnik: végigtévedtem az életemet.

Mityu nincs. Misu sincs, ez mondható? Ugyan. Hagyd abba. Van.

S hogy létezik-e, vagy épp csak van-e: fejezd már be. Végig itthon voltam. Az ott-hontalanságban otthonosan berendezkedtem, benne voltam, benne vagyok, benne maradok még a Kozma utcában is. Elvoltam ebben az öncsalásban, amit a szülővárosommá tettem, Bécsnél is szebb, művelt, „haladó” magyar fővárossá, a Móricka, ahogy azt elképzei. Hisz én ide nem kellettem. Ady, Kosztolányi, Babits, József Attila, Radnóti és Ottlik sem, a pesti háztetők. Velük, emlékükkkel együtt tűnök el. Tűnünk el. Már emlékek se vagyunk. Egyszerűen csak vagyunk.

Szégyenszemre.

„Az Úttörő Áruházban teli van repülőkatyveszokkal a mennybolt. Jó kis repülőkatyveszok. Benne ülnek a bombázóban, csak a fejük nem látszik ki. És az égen van egy nagy hálózat, abban kell közlekedni nekik. Olyan hosszú cérnákon lógnak, de ez harci cérna, mondta a pénztáros, direkt a honvédségtől kapják, mindennap kétszer bekapcsolják, és az olyan szép, ahogyan föl-le bukózva repülnek a JAK-ok, a TU-k. Körülöttük meg vagy hetvennel tépnek a picik. Azon a kék égen! Mi mindig azt vártuk a nagynénémmel, mikor lő már egyet a vadászgép. Sose lőtt. Nem tudom, nekem azt mondták, azelőtt lőtt is.

Úgy meg-megállt néha, mintha akarna, aztán csak tehetetlenül egy helyben rázkódott... Még nevettek is az eladók, amikor kiabáltam: – Bumm, durr, csináld! – a cipőosztály erkélyéről, ahol pont egy vonalban lehetett állni velük.

– Hős, bátor partizán! Hurrá!

Elromlott a lövője.

Keringtek egymás farkában hangtalanul: gyönyörű, szürke testű, ruszki repülők.”⁶

Vagy a Jégbüfé vízfüggöny kirakatüvege előtt álldogálok. Mind a mai napig. Anyám odabenn forró szimpláját issza, a feketét, a keserűt. Nem tehetek semmit.

⁶ Kornis Mihály: *Halálfolklór, Repülők*. In: Uő.: *Végre élek*. Pozsony, Kalligram, 2006. 191.

Itt vagyok, ragyogok, mint a fekete szurok. Festschriftokba írok, akkor még mit mondjak. Nagyon is létezem.

Elmondok egy imát még, aztán abbahagyom.

Van tavasz Budapesten.

Először cseperegni kezdenek az ereszek, a jégcsapok, a tűéles-hideg levegő már jólesik, enyhül, szél jön, az utcák kivilágosodnak, kora délelőtt kisüt a nap, a Vár-megye utca sarkán ragyog egy tócsa, a többi eltűnik, a fekete hóbuckák illa berek, nád a kerek, hóvirágot árul egy néni a Ferenciek temploma előtt, kerek kosártál-cán, tíz fillér egy csokor, veszek, egyet anyunak, hogy meglepjem, meg árvácska, talán az is van, olyan kék, április négyről szóljon az ének,

<https://www.youtube.com/watch?v=kERNKGDZIKE>

(*A felszabadulás dala*. Zene: Rossa Ernő; szöveg: [nincs jelölve]; előadók: Magyar Rádió és Televízió Gyermekkara, Magyar Rádió és Televízió Szimfonikus Zenekara, vezényel: Csányi Sándor)

bolondok napja, tűzoltózenekar ébreszti az utcát, de már kurvakorán, ámbár munkaszüneti nap, munka hadának a lépése dobog, zendülő vének az égre lobog,

https://www.youtube.com/watch?v=KU_wBPA4IzY

(*Bécsi Munkásinduló [Munka hadának...]*. Szöveg: Édes István; Zene: Samuel Porkass; előadók: Vasas Központi Művészegyüttes Ének- és Zenekara, vezényel: András Béla)

vagyis maradhatok ágyban, csak bekapcsoljuk a rádiót, hogy hallgathassuk, Petőfi a csatába, beleszart a gatyába, mi itthon maradunk és rántott csirkét eszünk, aztán májusban kimegyünk a Lukácsba, szintisza extázis, egy ilyen gangos bérházban uszoda, mélyvíz is, kisvíz is, hát illet én még egyik reinkarnációmban se láttam, örület, sikítok a boldogságtól, itt mindenki ismer mindenkit, és mégse csak evvel van elfoglalva, hanem áhítatosan bemerül vízbe, tele van vízzel a bérház-udvar, bedobja a habtestét, aki meri, merem, zöld mohás szikla közepéből víz tör ki! feltör a kőből, nagy ívben dörögve a fejemre, itt gyógyul meg, aki béna, kínzó lumbágómtól ezen áldott hely kigyógyított, ezennel a szenvedő emberiségnek figyelembe ajánlom, hát én is, én is, boldog vagyok, itt már tavasszal kezd nyár lenni, és a szüleim a születésnapomon mind a két fülemre akasztanak egy ágon két cseresznyét, csak ennyire van pénzünk, de azt mind egyedül eszem meg, és piros, tudom, nézem a húsát, rózsaszín-erezett, mintha a szájamba harapnék, csak ez nem fáj, hanem édes és akárhányszor megkóstolhatom, zengjen a dalunk, pajtás, fákon újul a hajtás, fogadjuk a tavaszt dallal...

<http://www.youtube.com/watch?v=mbzOns4XVus>

(*Májusköszöntő*. Zene: Kadosa Pál; szöveg: Raics István; előadó: Various Artists)

mindjárt jön a nyár, a reggel tiszta vízzel lesikált kirakatok fölé piros-kék-fehér csíkos redőnyöket húznak, a drága finom árut az ablak mögött nehogy kiszívja a nap, csak a nyakamat, nyári szombaton délután és este és vasárnap délután is Pesten mindenki de mindenki sétál, sétafikál, egymással jön szembe a sok felnőtt, nem félnek, ettől a nyártól vannak mind oda, látszik a arcukon, krémfagylaltért állnak sorba, a pesti krémfagyi az vizes és csomós és nagyon finom, különöst a citrom meg a csoki, a Károlyi-kertbe este nyári koncertra lehet menni, azok is hallgathatják, akik nem férnek be, egész közelről, padról, a kerítésen lógva, ám aki kunyerál és szép ruhába' van, beengedik, ha nincs jegye is, pont mielőtt kezdődik a koncert, de annak egy forintért párnát kell venni és besuhanhat a szünetben, aztán jön az augusztus, szandáloed délidőn beleragad a járda aszfaltjába, hiába locsolják az utcát, kánikula, qah, pestinek érzi magát ilyenkor mindenki, és kimegy a Palára, kimegy a Dagályba, hol gyöngyözve harmatozik az emberi test, és nagy a belátás, kicsi a kilátás, oroszlánosan ordít ránk a nap, és merevek vagyunk a kék-fehér fecskénkben még, amerre nézünk, lányok, barnabőrű habléány, bája bűvöl Pest-Budán...

http://slagermuzeum.network.hu/video/bagya_andras_dalai_psota_iren_barnaboru_hableany

(*Barnabőrű habléány*. Zene: Bágya András; szöveg: Hárs László; énekel: Psota Irén)

ez volt és maradt az életünk, ez a blöff, az életfogytiglani pesties kamu, gyönyörteli semmibevétele a semmibevételünknek, részt vettünk, részt akartunk venni benne, ez a lényeg, magunkba feledkezve, éljen az egyetlen, tehát örök és megbonthatatlan, objektíve értéktelen élet

http://www.dailymotion.com/video/x12oeuk_nekem-csak-budapest-kell-napfeny-a-jegen_music

(*Nékem csak Budapest kell*. Részlet a *Napfény a jégen* című filmből. Rendezte: Bán Frigyes; zene: Fényes Szabolcs; szöveg: Romhányi József, szereplők: Mezei Mária, Kiss Manyi, Psota Irén; 1962.)

van szőlő, de még lágú kenyér is akad, a Retek utcai péknél sütik, vannak példátlan sütik a Fény utcai Augusztinál is, lehet üldögelni augusztus éji enyhületben az Egyetem eszpresszó járda-teraszán, még van hely, van helyünk, vannak helyek a városban, hajnalban olvasok gépelt Artaud-t az ívlámpák fényénél és a szomszéd asztalnál kilesik a címlapot, tudják, kit olvasok, akarják, azonnal kölcsönkérik, azonnal kölcsönadom, szeptemberben sárga levelek borítják a főutcákat, belegázolni cipőben isteni, úgy recseg, kislehelőnyi madár csicsereg a Kossuth Lajos utcában tarlódo lombok közt is, meg az Andrássy úton is, mikor Petrivel és Mayával sétálgatok hajnalban, hogy levegőt vegyünk, s ha a fölöttünk dübörgő, fülsiketítő veréb-ujjongásban fejünkre fehérret pötytyintenek, szerencsénk lesz! csak Gyuri rázza feljűk az öklét, fordított szent Ferenc, a verebek tisztán értik, kinevetik, köszön a tél, elsötétül a város, amilyen a szíve, olyan a levegő, október komor,

rendőrileg különlegesen is biztosított, októberben úgy van, mintha nem úgy volna, mintha ez az október nem október volna:

„mintha ez a nyár nem nyár volna
nap helyén kopasz fej lángolna
mintha e könnyű vászonöltöny
volna tikkasztó párabörtön
mintha fuldokló buboréka
a vízről elpattan egy béka”⁷

de akkor aztán visszavonhatatlanul hideg lesz, hideg van, törött reverű bőrkabátok, nyuszasapkák, műszőrme-kucsmák jönnek, vele a NOSZF, Nagy Októberi Szocialista Forradalom, hehe, november hetediké, locspocs van, vigasztalan locspocs és kontextushiány, kávéfőző szűrőbetét-hiány, annak a hiánya, hogy itt valami is valamihez kapcsolódhatna, következhetne egyik dolog a másikból, egy új ház a másikból, egy új tett valamelyik régebbiből, de nincs, csak Budapest van, meg Buda meg Pest van, csak Sarlós István nincs, helyette Tarlós István van és Kornis Mihály sincs. Ez van. Szilveszter, mint hányás. Utcára hányja-veti magát a népnek nevezett csúrhévé lett túlélő-sereg, el van keseredve, mert itt van, de nincs. És itt van.

És nincs és nincs.

Budapest van.

http://www.youtube.com/watch?v=jHOD3d_hD84

(*Cseh Tamás énekel*. Tévéfilm [42 perc 25 másodperc]. Rendező: Fehér György; zeneszerző-előadó: Cseh Tamás; szövegíró: Bereményi Géza; 1980.)

⁷ Petri György: *Mintha*. In: Uő.: *Összegyűjtött...* 199.

DUPress



DUPress

CSAK

Valastyán Tamás

AZ OKKAZIONALITÁS POÉTIKÁI

(Borbély Szilárd költészetében és
Vajda Mihály filozófiájában)

Nyelv
nélküli helyben. Csak.¹
Ne higgyed, hogy bajt okoz, ha be-
letekintünk abba, ami van.²

Fordulatok

Ahhoz, hogy Borbély Szilárd költészetének és Vajda Mihály filozófiájának lehetséges paralelizmusait megközelíthessük, szeretném kedves olvasóimat visszavezetni a kilencvenes évek elejére-közepére. Ekkor ugyanis mind Borbély Szilárd, mind Vajda Mihály esetében, pontosabban szövegvilágaik alakulásában egy lényeges fordulat látszik bekövetkezni: Borbély 1995-ös *Mint. minden. alkalom.* című kötetével a hallgatás, az elnémulás (amelynek útját s dramaturgiáját a *Hosszú nap el* hivatott reprezentálni nála) felől tér vissza a nyelvhez, a nyelvnek a hasonítás kínálta elbizonytalanító, köztes helyeihez, Vajda Mihály pedig az 1993-as *A posztmodern Heideggerrel* és az 1996-os *Nem az örökkévalóságnak* című könyvével talál rá arra a „szerény” fogalmiságra, amellyel immár revelatíván mondhatja ki s kérdezheti meg, hogy

Nincs megváltás. Láthatóvá vált a végeesség. Újból gyermekké kell lennünk, hogy ismét meg merjük kérdezni: mit is jelent az tulajdonképpen, hogy mi (emberek) és Isten

¹ Borbély Szilárd: *Légigék.* In: Uő.: *Adatok.* Debrecen, KLTE, 1988. 30.

² Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról.* Budapest. Gond-Cura Alapítvány, Palatinus Kiadó. 2003. 287.

és az istenek és a szent és minden létező és maga a lét (az esemény) is végesek vagyunk?³

Persze számos változás, elmozdulás figyelhető meg mindkettejük pályáján ekkoriban, ám ezek a költőnél összességében a nyelv hordozta s teremtette szituativitás elfogadásában kulminálnak, a filozófus esetében pedig egy olyan magatartás megformálásában, amelynek *conditio sine qua non*ja „a végességünkkel való őszinte szembenézés”.⁴ Mindkettő, tehát a szituativitás afirmálása és a végesség reflexiója az okkazonalitás sokszínű, váratlan léteseményeit és alakzatait engedi hatni a kauzalitás egységes, kiismerhető rendformáihoz képest. Borbély Szilárd költészetének és Vajda Mihály filozófiájának párhuzamos olvasása a legújabb kori magyar költészet és filozófia történetében is izgalmasnak s felszabadítóan mutató kilencvenes évek megértéséhez, újrameséléséhez adhat impulzusokat.

A vers ateleológiája

Indulásakor Borbély Szilárd határozottan szakítani próbál azokkal a költészeti konvenciókkal, amelyek nem hajlandók vagy nem képesek tekintetbe venni a versnyelv autoaktív, autológiai erejét, olyan gondolkodásmódoktól s eljárásoktól határolja el tehát magát, amelyek a nyelvet meg akarják terhelni valamiféle tendenciózus etikai vagy szubsztanciális mondanivalóval, ahelyett, hogy a nyelv önteremtő energiáira támaszkodva mintegy performatívan kezelnék az alkotás egész folyamatát. A performatívumok felszabadításával tudniillik lehetőség nyílik eljutni önmagunkhoz: „Hogy *mi a költészet*? Valódi mibenlétéről nem tudunk semmit. A költészet csak magáról beszél, minden másról hallgat. Tehát rólunk szól, legsajátabb dolgainkról. Ezért nem érthetjük meg másképp, csak önmaga és önmagunk korlátaiban belül.” Ezek a mondatok az első kötet, az *Adatok* Fülszövegében olvashatók, s voltaképpen sűrítvényei a könyv nagyszabású esszéjének, *A lírai én más-ságának*. Ebben a szövegben fogalmazódik meg a költő konvenciókritikai attitűdjének az egyik legfontosabb elve:

A vers [...] nem illeszthető be semmilyen célelvű rendszerbe. Nem egyszerűen megismétli magát, hanem állandóan mutánsokat hoz létre. Nincs hozzá megnyugtató módon alkalmazható elmélet. Természete szerint próteuszi. Tudását nem árulja el: ki kell tőle csikarni. A hozzá közelítő elemzőnek egy bizonyos határhoz jutva el kell némulnia.⁵

A versnyelv ateleológiája – kiélezetten fogalmazva – két alternatívát hordoz magában. Egyfelől a teljes elnémulást (a szerző ugyan „elemző”-ról beszél, de

³ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993. 16. Kiemelés a szerzőtől.

⁴ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 19.

⁵ Borbély Szilárd: *A lírai én más-sága*. In: Uő.: *Adatok*. 14–15.

semmi nem utal arra, hogy a költő figurája ne lehetne szintén ilyen elemző, sőt), s Borbély Szilárd pályáján ilyen pontként (is) értelmezhető a *Hosszú nap el* című kötet. A költészet s önmagunk „korlátaiba” ütközni, nos ez eredményezheti a megszűnés dramaturgiáját. Ugyanakkor – másfelől – ezek a korlátok felértékelhetik az adott beszéd- s lét-szituációkat, helyi értékükön kezelve a megszólalás (vagy ahogy a költő nevezi, a megszólítás) alkalmait. Ilyennek tekinthető az 1995-ben megjelent *Mint. minden. alkalom.* című kötet. Ennek is megvan a dramaturgiája, összefoglalóan az okkazonalitás, a helyzetek kínálta pillanat és cselekvés *hic et nunc*-ja határozza meg. Az első kötet idején a költő leginkább még az adódó alkalmak ünnepi mivoltát hangsúlyozza, s ezen kivételes alkalmak megtörténhetőségéhez köti a lírai én létrehozásának, megteremtésének lehetőségét:

Ha a vers azt mondja: én: az nem a mindennapi ént jelenti. Nem azt, aki tesz-vesz, eszik-iszik, beszél. A verssel találkozni alkalmat jelent: ünnep. És egyre ritkább az ünnep életünkben. A verssel találkozni annyit tesz, mint a nyelvvel találkozni. A versben mindig jelen vagyok én, akkor is, ha rejtve. A nyelv ugyanis a versben mindenkor énként szólít meg. Még ha többes számban beszél is. Még ha a tárgyak és dolgok nevében szól is hozzám. Nekem ad alkalmat. Mert a nyelv mindenkor használóját jelenti. Nincs közös nyelv: a nyelv egyéni. A vers tehát egyéni nyelven íródik, és csak így lehet olvasni. Ezért szólít meg engem, ezért lehet alkalom számomra.⁶

A későbbiekben ez a kivételesség, ünnepélyesség visszaszorul s helyet ad a mindennapiság mozzanatainak, annak az ének, „aki tesz-vesz, eszik-iszik, beszél”. A *Mint. minden. alkalom.* lírai énjeit azon kapjuk éppen, amint villamosra várnak, moziba mennek, sétálnak, a bazárban béméskodnak, bevásárolnak, s mindeközben megkonstruálódásuk grammatikai folyamataira is rálátunk: a korábbi „rejtett” mivoltuk nyilvánvalóvá válik a nyelv strukturális és metaforikus megszerveződésében, az éneknek grammatikai identitásuk lesz, ami korántsem kevésbé titokzatos persze, mint a korábbi létállapotuk.

a van vagyok a semmiben a vágy
az én helyett ben versbenén a tárgy.⁷

Az én okkazonalitásának és grammatikai meghatározottságának ezen összefüggése, egybefonódása véleményem szerint egy jelentős fejlemény Borbély Szilárd költői pályáján, ám ezen összefonódás érlelődése nem kevésbé érdekfeszítő a versnyelv alakulása szempontjából. Ezen érlelődés egyik legszembetűnőbb vonása az alkalmiság profanizálódása, azaz kioldódása az ünnep kivételességéből. Ennek a fordulatnak a példája a *Mint. minden. alkalom.* című kötet. Az alkalom többé már nem az ünnep oka, hanem – mintegy önérvényt szerezve – magának a megszólal-

⁶ Borbély: *A lírai én mássága*. 18.

⁷ Borbély Szilárd: *Mint. minden. alkalom.* Budapest, József Attila Kör, Balassi Kiadó, 1995. 63. [az énvér]

lásnak, a nyelvnek az apropója, kiváltója, produktív közege. Helyesebben az occasio válik logosszá. S a lírai én e logosz által megszólalva s megszólítva képes immár önmagát is re-produkálni, újra megteremteni.

A szerénység filozófiája

Vajda Mihály gondolkodásának, még inkább mentalitásának a nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján lezajlott változásait általánosságban fogalmazva a modernitással való konfrontációja határozza meg. Ezen átalakulást a marxizmussal való fokozatos, önkritikus leszámolás indítja el, a husserli fenomenológiával történő találkozás után pedig Heidegger metafizika-kritikája az az impulzus, amely révén Vajda teljesen máshogy képes viszonyulni a modernitáshoz. A modernitás kitüntetett projektjei, a marxista társadalomfilozófia, illetve Husserl „szigorú” fenomenológiai látásmódja voltaképpen ugyanannak a metafizikai dualizmusnak a foglyai, amelynek a célja, hogy „biztosítsa *az ember* (az ész) *hatalmát* a létezők egésze felett. Az ember a létezők urává kíván válni, azaz le akarja győzni a természetet, és oly módon kívánja alakítani a történelmet, hogy ember irányította mozgása megfelelően az ész elveinek”.⁸ Ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy ez a „győzelem” az egyéni vagy közösségi megválthatóság egyszeri vagy kivívott megtörténekezés formájában, vagy éppenséggel a halhatatlan szellem „univerzális észigazságai” révén következik be.⁹ Vajda tehát végső soron a szubjektivisztikus filozófiai magatartás hübrisztől fordul el – s ebben segít neki a heideggeri filozófia. E szubjektivisztikus törekvés a modernitásban éri el csúcspontját, amikor „az emberi tudat a lét urának adja ki magát”.¹⁰

Az ettől a pozíciótól történő elfordulás lehetőségét Heidegger a híres *Humanizmus-levele*-ben fogalmazza meg: „Az ember nem a létezők ura. Az ember a lét pásztora. Ebben a »kevesebben« az ember nem veszít el semmit, hanem éppen elnyer valamit, amennyiben a lét igazságába jut.”¹¹ Ezt az idézőjeles *kevesebb*-et kellene megértenünk ahhoz, hogy Vajda fordulatát kellő mélységében átláthassuk. Ezt nevezi a szerénység filozófiájának, amely a metafizikai szubjektivisztikus törekvések hübriszének alternatívája lehetne. Fontos itt a feltételes mód használata is:

Nem tudjuk, miképpen lehetne egy másikat, *a szerénység filozófiáját* állítani annak a filozófiának a helyére, amely a szubjektum köré épül, s az embert a létezők urává ki-

⁸ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 11.

⁹ Vö. Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 17. Illetve Edmund Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In: Uő.: *Válogatott tanulmányai*. Fordította Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat, 1972. 323–367.

¹⁰ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 12.

¹¹ Idézi Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 14–15. A Heidegger-locust lásd: Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő.: *„...költőien lakozik az ember...”*. Válogatott írások. Szerkesztette Pongrácz Tibor. Budapest, Szeged, T-Twins Kiadó/Pompeji, 1994. 146–147.

vánja tenni. Heidegger filozófiája legalább elbizonytalanít bennünket. [...] De megvilágosodik-e valami számunkra e bizonytalanságon keresztül? Talán.¹²

Végeredményben ez az elbizonytalanodás/elbizonytalanítás a legtöbb, amit a szerénység filozófiája kínálni tud, tudniillik programmá nem válhat. Vajda számára egyre fontosabbak lesznek a győzedelmes igazság totalizáló eseményei ellenében a szerénység aktusai, a „nem tudjuk, miképpen...” állításban rejlő belátás kontextualizálta események igazságai, amely eseményeket nevezhetjük akár az éppen-így-adódó lét alkalmainak is. Ezeket az alkalmakat a szubjektum nem uralni akarja, hanem valamiképp pusztán viszonyulni szeretne vagy próbál meg hozzájuk. Oly módon méghozzá, hogy a saját hübriszre hajlamos elfogultságait zárójelezi. A lefokozott vagy visszavett vagy a „kevesebb”-re hangolódó szubjektum ily módon rábukkanhat a környező léte adódó alkalmaihoz való viszonyulásra:

A lét az, ami ad (van, adódik), az azonban, *hogy ad, nem kegy*: a »jelenvalóság« nélkül a lét nem lehetne megvilágítva. Valamifajta »funkciót« tölt be hát az ember a léttel kapcsolatban (a lét pásztora abban az értelemben, hogy a létnél mint pásztor *alkalmazva* van?).¹³

A mostani gondolatmenetünk szempontjából (is) nagyon fontosnak tartom ezt a zárójeles-kérdőjeles formában megfogalmazott, bizonytalanságban maradt/hagyott megjegyzést: a lét pásztora mint *alkalmazott, alkalmazásban lévő* jelenik meg itt. Ezáltal tudniillik Vajda, és nem mellesleg éppen az okkazonalitás egyik pregnáns jelentésének közbeiktatásával, a heideggeri gondolatnak („az ember a lét pásztora”) éppen azon jellegét gyengíti le – számomra rendkívül szimpatikusan –, ami benne olyannyira nyugtalanító: a kiválasztottságot, kitüntetettséget, elhivatottságot. Heidegger szerint tudniillik a pásztor méltósága abban áll, „hogy maga a lét választotta ki őt igazságának őrzőjéül”.¹⁴ A pásztori mentalitásnak ebben a felfogásában jöllehet benne van a lét hívásának való megfelelés, amely eminensen az őrzés magatartásformájában kulminálódik, tehát valóban tekinthető egyfajta szolgálatként, a „kevesebb” létmódként. Mindazonáltal ezen felül még megnyílna benne a pasztoralitásnak azon jellege, amelyet Foucault pl. „azoknak a hatalmi technikáknak” a jellemzésekor használ átfogó fogalomként, „amelyek az egyének felé irányulnak, és céljuk, hogy folyamatosan és állandóan uralják őket. [...] Ezt az individualizáló hatalmat pásztornak hívjuk”.¹⁵ Nos, azt gondolom, hogy Vajda

¹² Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 18.

¹³ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 15. Második kiemelés tőlem – V. T.

¹⁴ Idézi Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 15. A Heidegger-szövegrészletet Vajda fordításában idéztem – Misu eredetileg ezt a tanulmányt ’89-ben, az *Utak és tévutak Heidegger műveinek újabb kutatásaiban* című német–magyar filozófiai szimpóziumra előadásként írta meg –, Bacsó Béla fordításában így hangzik ez a szakasz: „a pásztor [...] méltóságát az adja, hogy maga a lét kell hogy igazságának igazába [Wahrnis] hívja.” Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. 147.

¹⁵ Michel Foucault: *Omnes et Singulatim (Mindenkét és egyenként is): A „politikai ész” kritikája felel* (Előadások a Stanford Egyetemen 1979. október 10-én és 16-án). In: *A modernség políti-*

komolyan és őszintén fontolóra veszi a „kevesebb” dimenzióját, ami filozófiájának mind a retorikájában, mind a tematizációjában megjelenik. „Az embernek azonban *csak* az a méltóság jutott, hogy a lét pásztora *lehet*.”¹⁶ Ezen a retorikaira felhozható példán az is látszik, hogy Heidegger kissé deklaratív fogalmazását és lényegi fókuszálását Vajda elhagyja, helyettük különös módon egyfajta kentaur szintaksziszra építi mondandóját. Egyfelől egy megszorító-kijelölő jelentésárnyalattal („csak”) a méltóságot kiemeli a metafizikai általánosságból, egyéníti, másfelől a lehetőségként adódik az ember számára, hogy a lét pásztora legyen, de csak abban az esetben, ha képes szembenézni a végességgel.

Fontos tehát, hogy a „kevesebb”-re hangolódó szubjektum ne totalizálja a létet sem, mert akkor egyszerűen visszakanyarodnánk Hegelhez.¹⁷ Az alkalom, az okkázio figyelembevétele a létesemény végességeinek szerény reflexiója, az ember léteseménybe való belebocsátkozásának, a lét önadódásának történő megnyílás egy módja, ami lehetőséget nyújt az ember számára önnön metafizikai szubjektivisztikus totalizációjának felfüggesztésére. Mindezt akár hívhatjuk a vajdai filozófia okkasionális ontológiai kísérletének is.¹⁸ Bár hogy e „szerény” fordulat mennyire nehezen kivitelezhető, azt mutatja Heidegger *Lét és idő*ének kudarca, helyesebben az, amiben Vajda e kudarc okát látja. Tudniillik még az a Heidegger is, aki felismeri a modern szubjektum metafizikai önteltségének torzító mivoltát, jelenvalólét-analízisével benne ragad a modernitás csapdájában. Erről szól Vajda *Physis* című szövege.

Heidegger jelenvalóléte, megalkotójának minden szándéka ellenére, a metafizikai kultúra individuuma maradt: olyan egyén, akinek – még ha világban-benne-lét is – önmaga a kiindulópontja. A jelenvalólét végső soron a *modern korszak* szubjektumával azonos: megmaradt a fausti embernek, aki a *természetet* (és törvényeit) fürkészi, hogy azt önmaga kedvére használhassa, hogy a világ urává legyen, azaz legyőzze a halált.¹⁹

Mindazonáltal Heidegger Vajda szemében mégsem maradt modern gondolkodó, ám az ő modernitás-kritikája nem pusztán egy romantikus antimodernista program. De mi szükséges ahhoz, hogy e kritika posztmodern irányba mutasson? Nos, Vajda kilencvenes évekbeli fordulatát ez a kérdés határozza meg. A válaszkísérlet a *Lét és idő* utáni Heidegger physis-fogalmának Vajda általi rekonstrukciója mélyén rejlik.

kai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl. Michel Foucault írásaiból. Szerkesztette, fordította és a bevezető tanulmányt írta Szakolczay Árpád. Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete, 1991. 46.

¹⁶ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 19. Kiemelések tőlem – V. T.

¹⁷ Ami Heideggernek nem feltétlen jelentene problémát, de Vajdának annál inkább.

¹⁸ Mondjuk, a fenomenológiai és a politika-filozófiai törekvések utáni „fázis” lenne ez Misonál, amely megmarad egészen, sőt igazán ez vezet el az élettörténet-rekonstrukciós íráshoz.

¹⁹ Vajda Mihály: *Physis*. In: Uő.: *A posztmodern Heidegger*. 73.

Mindeközben

A végeesség láthatóvá válásával az, ami van, nem, úgymond, metafizikailag értékelődik fel/újra, hanem saját jogon, okkasionálisan. Éppen így adódik, és nem másképp. Bár másképp is adódhatna. Sommásan úgy is mondhatnánk, hogy a létező létének nem oka van, hanem alkalma. Létének alapját nem az oka adja, hanem ez az alap mintegy feloldódik alkalmiságában. Léte kimerül abban, hogy alkalmoszerűen adódik. Alkalomadtán lehet és van a lét. Mindazonáltal az okkazonalitás helye a modernitásban ellentmondásos. Ennek természetesen számos forrása és oka van, az egyik legfontosabb talán a rendeződések, rendképzési elvek elbizonytalanításához kapcsolódik. Az alkalom ti. éppen arról ismerszik fel, hogy nem rendelődik alá semmilyen elvnek. Márpedig a modernitás nem szűkölködik rendképzési elvekben. A leglátványosabbak minden bizonnyal az episztemikus és technicizált formákhoz kötődnek. Ezeket általánosságban a tudományos ész eredményeiként szokás emlegetni.

A művészi vagy par excellence költői formát azért nem soroltam fel az előbb a rendeződési séma oldalán, mert a modernitásban az egyenesen a dekompozíciós aktivitás manifeszt megnyilvánulása. A forma elve itt nem más, mint a destruktív teremtés. Ez a paradoxon nem kis részben éppen az okkazonalitásnak és fungibilitásnak köszönhető. Azt persze nehéz eldönteni, hogy ezek szimptómák-e, vagy maguk is performatívan járultak hozzá a szubjektív fantázia és az objektív világ közötti áthidalhatatlan szakadék létrejöttéhez. A szubjektív fantázia és az objektív világ mint a modernitás elliptikus univerzumának két fókuszpontja, vagy máshogy fogalmazva, de tovább már nem fokozva a képet *more geometrico*, a modernitásban rejlő rendeződések feszításvánának két szélső pontja Jacob Taubes inszcenálásában mutatja azt az agonális helyzetet, amelyben a valóság mind pontosabb megragadása, ábrázolása a tét. A XVIII. század végére, tulajdonképpen a barokktól kezdve úgy alakulnak ezt illetően az erőviszonyok, hogy a természettudományos valóságfogalom már, mondhatni, teljes egészében magáénak tudhatja a győzelmet, legalábbis ha a középkori szimbolikus interpretációs rendek és a Szentírás fundamentális rendjének visszaszorulását tekintjük. Ebben a szituációban Taubes szerint részint a költészet érvényességi körén belül életre kel a világ szimbolikus interpretációja és mint a fantázia produktuma lepleződik le, azaz „világteli korrelátum nélkül marad”,²⁰ részint tovább folytatódik a küzdelem a valóság eidetikus ábrázolása, színes, sokértelmű, szimbolikus és allegorikus képekben történő költői újrateemtése, illetve a világnak a modern tudomány általi egyértelmű, algebrikus és algoritmikus megragadása között.

Ebben a scénárióban a világ-talan, világát vesztett teremtetőerő, vagyis a minden valóság-alapot nélkülöző imagináció mint a költészet szervezőelve megtalálja és felértékeli önmaga számára az okkasionális, fungibilis és kötetlen pillanatokat és helyeket, vagyis a legkülönbélebb s legváratlanabb alkalmakat, a bármelyik pilla-

²⁰ Jacob Taubes: *Noten zum Surrealismus*. In: Uő.: *Vom Kult zur Kultur*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2007.² 136.

natban és bárhol odahagyható, tetszés szerint és sokféleképpen cserélhető occasiókat affirmálja. Parfümök, asszonyi harisnyákon megvillanó fények, ruhafodrok, utcazajok lesznek verstémák. *Ad hoc* adódás a *more geometrico* levezetés helyett. Ennek a váltásnak és átértékelődésnek megvannak persze a poétikai formák változásában is követhető nyomai. Taubes Baudelaire-re utal, akinek a költészetében

a művészi teremtés aktusa [...] többé már nem egy példászerű teremtést utánoz, nem a világ rendjét követi, hanem felbontja és lerombolja ezt a rendet azért, hogy a lélek mélyéből megalkossa az egyedi, különös részek új világát és létrehozza a *sensation du neuf*-öt [a frissesség érzését].²¹

Egyszóval a modernitás költői tendenciáiban felértékelődik az okkazonalitás a kauzalitással szemben. Mindez a szubjektív benső státuszát is átértékeli, méghozzá oly módon, hogy az kevésbé a teremtés szubsztanciája – persze erre is találunk példát, a zseni személyében, de ez idővel egyre halványodik –, mint inkább egy erőaktivitás iniciatívája lesz („a lélek mélyéből megalkossa...”). A szubjektív belső mint iniciatív teremtőerő sokféleképpen képezi meg önmagát modern és posztmodern története során. Némi túlzással azt is mondhatnánk, hogy minden alkalommal mindig máshogyan teremti meg, különös eseteihez igazítva-igazodva performálja önmagát és a saját világát.

Nos, az alkalmiság is tekinthető úgy, mint amely szintén részét képezi annak a konvencionak, amelyet Borbély már indulásakor le akar bontani, át szeretne alakítani. Ugyanakkor a fentiek fényében azt is megállapíthatjuk, hogy az innovatív hagyományszegmensnek is az egyik darabját képezi, s mint ilyent a költő kitünteti érdeklődésével és figyelmével. Először is a költői megszólalás, megszólítás közegeként, egyáltalán a kifejezés eminens helyzeteként kerül előtérbe. „Amikor a nyelv megszólít, alkalmat ad, hogy visszatáljunk a megosztatlanság állapotába, vagyis arra, hogy kilépjünk az időből. Egyszóval: kifejezni magunkat.”²² A lélek számára a versbeli kifejezés mindenekelőtt: ünnep. Borbély Szilárd költészetének elején a lírai én még ilyen unikális metafizikai hangoltságban találja magát, a konvenciókritika itt s ekkor még mintha arra irányulna, hogy megteremtse a nyelv és használója, lelke, énje osztatlan tiszta tereit:

az én úgy kerül szembe önmagával, mintha angyal jelent volna meg neki, hogy attól kell tartania, elveszítheti látását. Pedig csak most kezd széttekinteni. Mert ez a táj egységes és oszthatatlan, és maga nyílik meg a tekintet előtt. Mindenütt, ahová néz, önmagára ismerhet, és érzi, hogy nincs egyedül. Képzelete az emlékezet lesz, emlékezete pedig a gondolkodás. Gondolkodása maga a nyelv. Az én pedig a lélek nyelve, amely a versben alkalmat talál arra, hogy megszólítson.²³

²¹ Taubes: *Noten zum Surrealismus*. 137.

²² Borbély: *A lírai én mássága*. 17.

²³ Borbély: *A lírai én mássága*. 19–20.

Egy ilyen tiszta tér lehetséges megformálódása pl. a mesei szituáció. A korai *Léigéék* című vers voltaképpen úgy is olvasható, mint amely a mesei sémából és szituációból próbálja megteremteni a lírai én autoaktív tiszta terét, ami a fentiek értelmében egyet jelent a megszólalás, megszólítás terének megalkotásával. A vers mottója – *édesapám meseötleitől* – egyszerre teremti meg a meghittség légkörét, valamint indítja be az emlékezés munkáját. S ezzel már benne is vagyunk abban az autoaktív iniciatívában – de nyugodtan nevezhetjük identifikációs spirálnak is –, amelyet az előbb idézett szöveg, *A lírai én mássága* jelenített meg ily módon: képzelet, emlékezet, gondolkodás, nyelv, én, vers. A *Léigéék* egészének enigmatikus játékába e helyt most nincs mód belemenni, ezennel pusztán utalni szeretnék arra, hogy a verskezdeti szó már eleve az alkalmiság hangulatát, lét- és beszédmódját intonálja, tovább olvasva pedig világossá válik, hogy *in concreto* a mese szituációjába rántja bele olvasóit a költemény:

Egyszer seholsincsen senem fény nélkülien.

Ha tovább is olvassuk a szöveget, s még egy kicsit engedjük, hogy a verskibontakozás a hatalmába vonjon bennünket, akkor amellett, hogy még inkább megtapasztalhatjuk a mesei nyelvi séma ironizálása révén keletkező invenciót, afelől is megbizonyosodhatunk, hogy az okkazonalitás versszervező erőként hat:

Ott. Mintha nemholban várakozó seholban. Nyelv nélküli helyben. Csak.

A „csak” tulajdonképpen lehetne a par excellence alkalmiság hívószava. Ha „csak”-ot fűzünk mondandónk menetébe, akkor mindenképpen megszakad nyelvünk, beszédünk narratív rendje: vagy kiemeljük a következő mozzanatot a kijelölő-megszorító határozószó közbeiktatásával, vagy éppenséggel hagyjuk ellengeni, aláhullani addig a pontig fenntartott identifikációs, véleménybeli, tematikus vagy bármilyen értelemben vett integritásunkat. Mondjuk úgy: kinyilvánítjuk azt, vagy talán még pontosabban: megnyilvánulunk afelől, hogy újra-kezdhetjük, de akár abba is hagyhatjuk az egészet. A „csak” tehát nem egyszerűen a befejezés és/vagy egyúttal az újakezdés, egyáltalán valamilyen váltás jelzése, hanem az alkalom önreflexív nyoma a nyelv terében. A *Léigéék* „csak”-ja ráadásul egy teljes szintaktikus rendet borít fel. Vagy éppen ural a maga frivol módján egy teljes mondatban megformálódó világot. A mesei elemek katakretikus feloldásában alakuló verstérben a „csak” képes már-már katartikusan hatni. Egyszerre spontán módon és szubsztanciálisan.

Később az alkalmiság már nem pusztán a megszólalás/megszólítás helyzeteire utal, hanem mindenekelőtt maga lesz verstéma. A '95-ös *Mint. minden. alkalom.* már címében is revelálja a költői én- s léteremtés e lényegi változását, s valóban: a versek a legváltozatosabb formákban viszik színre az okkazonális tematikát. A lírai ént udvarlás közben találjuk, ismerős helyeken sétálgat, parkban, házak között a hóban, moziba, színházba megy, lifttel közlekedik, a férfiak és nők közötti lehet-

séges viszonyokon morfondírozik, különböző dolgokat, játéktárgyakat szemlél, pl. sakkot, keljfeljancsit, a tárgyak, dolgok mikéntjét, kézhezállóságát latolgatja, a legkülönbébb módokon adódó léthelyzetekbe merül bele, mint pl. amikor egy kisfiú és egy kutya a kerítésen át nézi egymást, s *mindeközben* e világszegmensekbe, léttörténés-darabokba, esemény-mozzanatokba történő saját grammatikai és egzisztenciális beleszövődésének lehetőségeit veszi számba önreflexíven vagy éppen ironikusan-játékosan. *Mindeközben*: nos, ez az, amit szeretnék kiemelni. Merthogy a lírai én nyelvi megformálódása és létbeli keletkezése performatívan s tranzitívan megy végbe: törekenyen és ekvilibrisztikusan tartoznak egymáshoz.

Ha véget ér a vers én véget érek
([*ha véget ér a*)

Csak azt tudnám hogy mikor kezdik el
az életem amelyben most vagyok
egy átmenet az egyikből a másba
([*csak a*)

A versbe mindig minden alkalom
([*a versbe*)

a könnyű köztességben mely lebeg
a feltételelességet kioltva
([*olyan mint ha*)²⁴

A paratextuálisan is nyomatékositott esetiség, véletlenszerű, alkalmi kezdet után a poétikus kibomlás is végig parallaktikus és paralogikus marad, eltolódások, kibillenések, kihagyások mozgásformáiból, azaz önnön hiányaiból épül a versszöveg, grammatikai elemek önálló szerepeltetése, mikrologikus, az értelem peremére kitolt s kivitt jelentésmódosulások alkalmazása mentén szerveződik a mű.²⁵ Ebben a rend-kívüli rendben a feltételelesség is csak érthetetlen, helytelen és zavaró taxonómiát jelentene, ezért hát kioltódik.

Leginkább két síkon, a lírai én önironikus identifikációja, valamint eminens tevékenysége, a versírás, a költészet reflexív számbavétele területén érvényesül az alkalmiság poétikai elvként történő szerepeltetése. Az [*én azt talál* kezdetű tizen-négy soros szövegtestben variálódik a lírai én önazonossága, olyannyira, hogy voltaképpen csak ezekben a variációkban, ezen variációk által van, lehet egyáltalán ő az, aki.

Én azt találom ki hogy én vagyok
amelyben elfér az aki vagyok

²⁴ Borbély: *Mint. minden. alkalom.* 7., 8., 9., 52.

²⁵ Ehhez vö. a *Mint. minden. alkalom* fűlészövegének játékos-önleplező szerzői „utasítását”: „Meg még a nyelvtani viszonyok elcsúszásai, ahogy nem fedik le a dolgokat, elárulják a szerző hasonmását, aki ezeken a helyeken keresi a szerzőt.”

hogy ki vagyok az mindig alkalom
magam vagyok akit elgondolok
magamban lenni mint egy képzetet
már van egy én amely majd én leszek
az én akit majd én elképzelek
az én vagyok az aki én leszek
az alkalom amely a képzelet
az én aki vagyok csak alkalom
amelyet én találok hogy magam
más alkalmakban elképzelhetem
az én vagyok magamról én tudom
itt volna most a minden alkalom.²⁶

A sorvégi rímhelyzetben lévő szavak is az önidentifikációs kísérletre utalnak, e kísérlet egzisztenciális, imaginatív és kognitív jellegét erősítik fel, amennyiben a létige jelen- s jövőidejű alakjai mellett a gondolkodás, a képzelet és a tudás igei és nominális alakjai váltakoznak a szöveg jobboldali peremén. Illetve háromszor (a harmadik, a tizedik és a tizennegyedik sorban, itt a szöveg utolsó szavaként, tehát hangsúlyos helyen) az „alkalom” tűnik fel a sor végén (egyszer pedig, többes számban, a tizenkettedik sorban). Ha kiemelten olvassuk ezeket az „alkalmi” sorokat (sorrendben: „hogy ki vagyok az mindig alkalom”, „az én aki vagyok csak alkalom”, „magam / más alkalmakban elképzelhetem”, „itt volna most a minden alkalom”), akkor érzékelhetünk egy enyhe fokozást az én megszerveződésének okkasionális szcenírozásában. A „mindig” időhatározói nyomatékosítás még pusztán, mondjuk így, bejelenti az általános jelleget, a „csak” már kifejezetten hangsúlyozza azt, a „más” elmélyíti, a „minden” pedig, nos, mondanám, hogy totalizálja az alkalmiságot, de ez talán olyan oximoron lenne, amely felfalja önmagát, merthogy az alkalmiság totalizálása maga is pusztán egy alkalom a lírai én számára önmagát újraírni.

Holott maga a költői tevékenység mély szkepszissel párosul a *Mint. minden. alkalom.* című könyvben. [*a költészet már kezdetű vers a poétikus szövegszerveződés, létalapítás és énteremtés lehetetlenségét mondja:*

a versek már a nyelvet át nem írják
csak verset írnak át a verstelenbe

A „verstelen” nyelv itt artikulált formája – részint utalás a nyelv pusztán instrumentalizált, használatban lévő, poétikus erejétől abszolút megfosztott jellegére, de olvashatjuk e sorokat a konvenció hatalmának s az invenciót megölő törvényeinek való megfelelés éles kritikájaként is. A fosztóképző felkavaró-kreatív használatához hasonlóan katartikus a megsemmisítés a költemény közepén olvasható sorokban:

²⁶ Borbély: *Mint. minden. alkalom.* 25.

az áthatolhatatlant nem remélik
a forma mögött lévő tiszta formák

A formák reményeként megkomponált poétikai erő tagadása, azaz annak visszavonása, hogy a forma tiszta lehetősége révén áthatolhat a világunkba az éteri, az idea, a napsütötte, az angyali stb. – mindez, ha tetszik, az előzőekben olvasott „verstelen”-ség iterációja, újra csak mélységesen szkeptikus kritikája lírai helyzetünknek. A verszáró három sor pedig önkritikus-önreflexív módon jeleníti meg, mintegy inversifikálja a poézis lét- s forma-lehetőségét:

a versben elbeszélhető valóság
amely még nincs csak lesz alakja majdan
a költészetben nem találja formát.²⁷

Ebben a végsőig kiélezett szkeptikus és önkritikus megjelenítésben ismét főszerepben tűnik fel a „csak” – mint a keletkezés folyton halasztódó határpontja, mint a diszkontinuus rend hívószava, mint egy újabb alkalom a befejezésre. Hiszen rajta fordul át a magát önnön lehetetlenségébe átíró, (vég)szó szerint („nem találja formát”) az intermittens vég felé tolódó versmenet. A „csak” a „még nincs” és a „lesz (...) majdan” közti hely-telen teret jelöli, így módon, illetve a kihagyással, szóróvidítéssel a zárlat önmagába transzformálja a hiányt, par excellence megnyilvánítva újra az okkaszinalitás poétikai elvének egyik legmeghatározóbb jellemzőjét. A vers beszélője pedig – akiről eddig még szót sem ejtettünk, talán azért, mert a szöveg pusztán mondódik, „a nyelvtani viszonyok elcsúszásai”²⁸ révén adódik-formálódik, vagy még inkább azért, mert – „minden bizonyval nem egyéb, mint hasadás a dolgok rendjében”.²⁹

Alkalomadtán

A posztmodern kondícióban a modernitással konfliktuózus viszonyba kerülő, saját végességével szembeütköző gondolkodó én élesen kritizálja mind az önnön szubjektivitását abszolutizáló szubjektumot, mind a létet totalizáló mentalitást. Az előbbi esetben a megismerő- s képzelőerő maga alá gyűr minden tőle különböző létaktivitást, az utóbbinál meg oly mértékben szubszumálódik, hogy teljességgel megszűnik mindenféle konzisztenciája. Vajda számára már a nyolcvanas évek közepére-végére világossá válik, hogy a modernitás nagy projektumai, a természettudományos, a történelem-, társadalom- s művészetfilozófiai diskurzusok többszörösen elvétik a kérdés módját, amíg a szubjektív önkény és az egyetemes ész

²⁷ Borbély: *Mint. minden. alkalom.* 62.

²⁸ Vö. a *Mint. minden. alkalom.* fűlszövegével.

²⁹ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok.* Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 17.

szerint kérdeznek. Ezen az alapon tudniillik a kikérdezett, a megértendő szóhoz sem juthat, mert – maradva a metaforánál – elnémítja azt a hamis bizonyosság.

Nos, Vajda számára éppen azért értékelődnek fel a nagy elbeszélések hamis bizonyosságai ellenében a mikrológiai mozzanatok, a különböző módokon, azaz éppen-így-adódó alkalmak, merthogy valóban szeretné azokat kikérdezni, szóhoz juttatni. S végső soron a *Lét és idő* utáni Heidegger is azért kezdi el igazán érdekelni, mert valószínűleg úgy gondolja, hogy a *physis* heideggeri alapszavával valami egészen más képes szóhoz jutni az addig metafizikailag megtapasztaltakhoz képest: „A *physis* nem más, mint a *logos*.”³⁰ Vajdának ezt az erős interpretációját szeretném most még inkább felerősíteni, aminek segítségével talán beláthatjuk azt is, hogy *mutatis mutandis* a Vajda által művelt okkasionális ontológiának – amely nem más, mint, ismét hangsúlyoznám, „a végességünkkel való őszinte szembenézés” – a *physis* az alapszava.

Látnunk kell persze, hogy az okkazonialitás a modernitáson belül is képezett már alternatív diskurzusformákat. A kauzális vagy mechanikus világmagyarázati modellekhez képest például felszabadítólag hatott a koraromantikus törekvések „szuverén szubjektumában lejátszódó okkazonalista” aktivitás, aminek eredményeképpen ugyan – ahogyan arra Norbert Bolz kiváló tanulmányában rámutatott – a valóság a fantázia révén eliminálódik, de a lét pusztán helyzeti, szituatív jellege felerősödik.³¹ Ugyanakkor egy lényegi különbség egyáltalán nem engedi, hogy a vajdai filozófiában újjáéledő okkazonialitást bármiféle rokon viszonyba hozzuk a koraromantikusokéval: ez pedig éppen a szuverén szubjektum önképében rejlik. Amíg ugyanis a koraromantikusok szubjektuma önmagát összességében s végeredményben totalizálja és végteleníti – pl. „az éneklődés esztétizálása révén”³² –, addig a szubjektum Vajdánál megtapasztalható szuverenitása mindenekelőtt önnön végességének belátásában áll, a lét-dimenzió „kevesebb”-jének a felelős megfontolásában. Ennek a „kevesebb”-nek a végiggondolásában, a szerénység dimenziójának a felmérésében jöhetett számításba Vajdánál Heidegger *Lét és idő* utáni *physis* fogalma.

Mint már idéztük fentebb, a jelenvalólét Vajda szerint azért nem képes a létanalízis tárgyaként megtapasztalni önnön végességét – a halálhoz viszonyuló lét fogalmának kimunkálása ellenére sem –, mert olyan egyén maradt, akinek „önmag a kiindulópontja”. A *physis* fogalom bevezetésével valami alapvetően megváltozik: a kiindulópont megválasztása mellett a viszonyulás módja. Immár nem arról van szó, hogy a szubjektum kiemelten tekint önmagára a természettel (*natura*) való viszonyában, nem is arról, hogy pusztán vele szemben áll; tehát az ember nem is része a természetnek s nincs is rajta kívül. Vajda Heidegger nyomán azt állítja, hogy az ember és a természet (immár *physis*ként tekintve) egymás által keletkezik. Helyesebben ezt így nem mondja sehol, mert az ilyen megfogalmazásokban még

³⁰ Vajda: *Physis*. 77.

³¹ Vö. Norbert Bolz: A feladatul kapott Isten. Fordította Major Enikő. *Vulgo*, 2002/1. 166.

³² Bolz: A feladatul kapott Isten. 166.

mindig hat s visszhangzik a hübrisz. Márpedig az egész *Physis*-tanulmányban Vajda azon van, hogy ezt a hübriszt teljességgel kihagyja a probléma végiggondolásából. Mindazonáltal mégiscsak az ember tapasztalja meg önmaga végességét.

Nos, a *Physis*-tanulmányban kirajzolódik egy olyan mintázat, amely alapján ez a tapasztalás elgondolható: a *physis*, a lét és a nyelv közötti átkapcsolások adják ki e mintázatot. Vajda idézi Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című tanulmányát: „*Physis* a keletkezés, az önmagát a rejtőzködőből kihozás, s így annak előállítása.”³³ Majd kicsit később így ír: „Ha a *physis* és a *logos* lényegszerű összetartozásáról beszélünk, akkor nem azt mondjuk, hogy a *physis* »tartalmazza« a *logos*t. A *physis* nem más, mint a *logos*. Mégsem felesleges azonban, hogy két szavunk van rá.”³⁴ A *physis* és a nyelv között ezen a ponton megtörténő átkapcsolás egy, a különbséget fenntartó azonosítás, amely úgy jöhet létre, hogy radikálisan leválasztódik a *physis* a naturáról. Mindezzel egyszersmind „egy újfajta létviszony”³⁵ keletkezése előtt is szabaddá válik az út, megjelenik tehát a vajdai gondolatmenetben az a mintázat, amely révén leírhatjuk önmagunk végességének revelatív tapasztalatát. Amire e végesség-tapasztalat valójában referál, az olyasmi, amit Heidegger és Vajda a „rejtőzködő”-nek, „ellenállhatatlan”-nak neveznek. Viszont ahhoz, hogy ez a „rejtőzködő”, „ellenállhatatlan” megnyilvánuljon, állíthatjuk – ha már a nyelv dimenziója bekapcsolódott a folyamatba –: mintegy performatívan szükséges maga a tapasztaló is.

A rejtőzködő önmagát kényszeríti létre az ember által, a rejtőzködő önmagát hozza el otthonosságából az ember által. Az ember arra kényszerítették, hogy erőszakot alkalmazzon az ellenállhatatlannal szemben, s ezzel az erőszakalkalmazással »segíti« a rejtőzködőt önmaga elő-állításában; s ezen az aktuson keresztül, amely a *physis* aktusa, maga (az ember) jelenvalólétre szoríttattatik.³⁶

Itt a megszokottól merőben eltérő jelentésben találjuk az „erőszakalkalmazás” kifejezést: az ember és a *physis* egymás általi létre-jövésében, létre-szólításában az ember oldalán jelenik meg mint nyers erőaktivitás, amellyel nem önmagát tolja mintegy rá a *physis*re, hanem a *physis*t segíti saját formája megtalálásában, miáltal ő maga is „(az ember)” alakot nyer, azaz „jelenvalólétre szoríttattatik”. Ugyanakkor Vajda érveléséből világossá válik, hogy ez az ember oldalán működésbe lendülő „erőszakalkalmazás” a teremtői, alkotói folyamattal azonosítható, ami a lét-dimenziónak a kevesebbre-hangolódás által történő feltárhatóságához szolgál újabb adalékul:

Az ember teremtő, teremtő aktivitása azonban, melyre a *physis* szorítja, nem teszi őt a *physis* urává (ő maga a *physis*), hanem a rejtőzködő áll elő. A keletkezés, a rejtőzködőből magát előhozás folyamata (*physis*) és az emberi alkotás, az emberi je-

³³ Vajda: *Physis*. 76.

³⁴ Vajda: *Physis*. 77.

³⁵ Vö. Vajda: *Physis*. 81.

³⁶ Vajda: *Physis*. 78.

lenvalólét azonosak. Az ember kihívja a feltörekvő-időző működést, e működés emberi mű – a műalkotás, a költő szava, a gondolati kivetülés, az épület, az államalkotó cselekvés – által kihívja elő-áll.³⁷

Értelmezésem szerint a végesség megtapasztalása révén elő-álló „újfajta létviszony”-t lehetne a vajdai okkasionális ontológia origópontjának tekinteni. Innen kiindulva és a physis-lét-nyelv mintázatát tekintetbe véve olyan attitűdöt sajátíthatna el az ember, amely révén másfajta világok lehetőségét lenne képes feltárni s affirmálni. De ehhez elengedhetetlen a „megbékélés véges voltunkkal”.³⁸

*Nincs megváltás. Láthatóvá vált a végesség. Újból gyermekké kell lennünk, hogy ismét meg merjük kérdezni: mit is jelent az tulajdonképpen, hogy mi (emberek) és Isten és az istenek és a szent és minden létező és maga a lét (az esemény) is végesek vagyunk? Mi, a metafizikai korszak felnőttjei, akik nem merünk gyerekek lenni, csak az embert ismerjük és a nem jelenvalólét-szerű létezőt.*³⁹

A véges voltunkkal való szembesülés, sőt megbékélés valóban radikális fordulatot kíván a gondolkodó embertől. Vajdában már a nyolcvanas évek végén megvolt a törekvés erre, elszánásának érzelmi töltetét mutatja az imént idézett gondolat kis-sé hektikus retorikája, az „és” kötőszóval nyomatékosított felsorolás, a végesség jelentéskörén belüli halmozás. A heideggeri filozófiával való találkozás által ezt a fordulatot Vajda mélységes empátiával és elképesztő gondolkodói erőfeszítéssel végül kimunkálja. S ennek eredményeként születnek meg az okkasionális ontológiai kísérletek.

Ezen kísérletek nyomán a véges, a „kevesebb”-re hangolt szubjektum elfogadja a lét éppen-így-adódó alkalmait; a halhatatlan szellem ingatag elméleti építményeivel szemben, a „legyen” kíváncsi ellenében a fakticitás eseményeit affirmálja. Ez az okkasionális kísérleti kedv hatja át a *Nem az örökökévalóságnak* című kötet szövegeit. Míg *A posztmodern Heidegger*ben még a gyermekké válás szükségességét hangsúlyozza, a '96-os könyvben már voltaképpen meg is mutatja, milyen az, ha a filozófus gyermekként merészel kérdezni.⁴⁰

Mi tehát a filozófia? Önreflexív tevékenység? Folyamatos rákérdezés a gondolkodásunkra, magatartásunkra, [...] azaz folyamatos kritikai tevékenység, az eltérő életvilágainkat megalapozó mítoszok kritikája, a magától értetődőre *gyermeki* merészséggel rákérdező kritika? Heller ezt írja: »Az, aki tudja, hogy mindent tud, ingerülten válaszol a gyermeki kérdésekre: 'csak', 'mert így van', 'mert mindenki ezt te-

³⁷ Vajda: *Physis*. 79. Itt feltűnhet, hogy az alkotás, „emberi mű” fogalmához Mísu az effektív művészeti, költői teremtés mellett a gondolkodás, az építészet és a politikai tevékenység műveleteit is odaérti, ily módon a jelenvalólétnek egy plauzibilisebb fogalmát teremtve meg.

³⁸ Vajda: *Physis*. 85., 86.

³⁹ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 16.

⁴⁰ *A posztmodern Heidegger*ben éppen a gyermeki kérdés és perspektíva relevanciája felől értelmezte Pongrácz Tibor: A stílus, a fordítás és a gyermek. *Határ*, 1995/1-2. 218–224.

szi’, ’miért kérdezel annyit?’. A filozófus azonban *akarja, hogy a gyermeki kérdéseket feltegyék.*»

Csakhogyné Heller a gondolkodásra, az önreflexióra való felhívást csupán a filozófiához vezető *első lépésnek* tekinti: a filozófus gondolkodásra, önreflexióra szólít, arra, hogy szkeptikusak legyünk, de ezt csak azért teszi, hogy továbbléphessünk, hogy keressük az igazat és a jót, s e kettő egységét, a legyent, melynek megfelelően aztán megváltoztathatjuk a létet magát.⁴¹

Ezekből a sorokból kitűnik, hogy gyermekké válni nem csupán a kérdezés mérészségéhez szükséges, de a válaszlehetőségek latolgatása során is meg kell próbálkozni a gyermeki nyíltság és őszinteség erejét felszabadítani magunkban. Hogy ne csupán az első lépés legyen gyermeki a filozófiához vezető úton, hanem maga a közelítés egésze. Hogy ne pusztán ingerülten legyünk képesek azt mondani: „Csak”, hanem felszabadultan, olykor frivolán, olykor dacosan, reménykedve, nyomatékosítva, egyszóval tanácstalanságunkat s bizonytalanságunkat nem rejtve véka alá. S igen: egy olyan paradox határozó- s mondatszóval illeszkedve a gondolkodás és az újfajta létviszony ilyen alkalmához, amely egyszerre jelöli s nyilvánítja ki a lezárást és a megengedést. Az állítást és a kérdezést.

A *Nem az örökkévalóságnak* című könyv eredetileg tervezett címe, ha jól tudom, az volt, hogy: *Csak*.

⁴¹ Vajda Mihály: *A filozófia szerelmese – Európa szerelmese*. In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest, Osiris/Gond, 1996. 259. Ebben az írásban Misu Heller Ágnes gondolkodását értelmezi emfaticusan s kritikusan, és elmondhatjuk, hogy a nyolcvanas évek végének, kilencvenes évek elejének filozófiai fordulatához Vajdánál a heideggeri filozófiával való találkozás mellett leginkább a kortársak, az ún. Budapesti Iskola tagjainak gondolkodásával történő kritikai számvetés járult hozzá.

ÉLETIDŐ

Barbara Smitmans-Vajda

AZ IDŐ HALAD ELŐRE

I.

Az idő halad előre. És jól van ez így, legalábbis a legtöbb vonatkozásban. Csak-hogy kénytelenek vagyunk vele rohanni, tekintet nélkül korra, betegeskedésre és velünk született apátiára. Ez olykor kellemetlen.

Gyermekkoromban, abban az időben, amikor szigorúan alkalmazták e közmondást: »Maradj, ahol születted, és keresd a kenyered becsülettel«, [...] az átlagos ember tízévesen minden helyet ismert, mit testi szemének látni adatott, és nyolcvan éve volt rá, hogy kényelmesen kitapossa a maga ösvényét.

Ma már nem így van. A kis államok megszűntek, a nagy államok pedig úgy dobálják ide-oda polgáraikat, akár a tollaslabdákat, és a nyugodt szubjektum vagy arra kényszerül, hogy szakítson az emberi szeretet minden kötelékével, vagy hogy utazással töltsen az életét, légballoon gyanánt vetődve hol erre, hol arra, mindig aszerint, ahogy a viszonyok hozzák, vagy ami még rosszabb: mindig ugyanarra az untig ismert útra meredve, mint valami istállómeister; röviden: csak azok maradhatnak otthon, akik halálos betegek vagy a bolondok házában laknak; és meghalás és utazás elengedhetetlen életfeltételek lettek, [...] nincsenek már nemzetek, csak kozmopoliták...¹

„Nyolcvan év”: a megszokott módon eltelő emberi életnek ezt a hosszát már cirka két és fél évezreddel Annette von Droste-Hülshoff vesztfáliai költőnő idézett szövegének keletkezése előtt is lehetségesnek tartották. A legismertebb példa a 90. zsoltárban található: „Életünk ideje hetven esztendő, vagy ha több, nyolcvan esztendő...”,² egy másik példa pedig Sámuel második könyvében: „Most nyolcvan esztendő vagyok...”³

„Az idő halad előre.” – Lapidáris mondat, afféle „népi bölcsesség”, világunkban minden ember magától értetődő tapasztalata: a költőnő ezzel vezeti be *Joseph* című, töredékben maradt elbeszélését. Ezután azonban ágaira bontja az időt: gyermekkorára utal, „arra az időre”, amelyet nem meghatározott dátumok közé fogva határoz meg, hanem olyan korszakként írja körül, ahol a régi közmondás

¹ Annette von Droste Hülshoff: *Joseph*. In: Uő.: *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. Szerk. Bodo Plachta és Winfried Woesler. 2. kötet, 19.

² Zsolt 90,10

³ 2Sám 19,36

még szigorú szabálynak számított: „Maradj, ahol születél, és keresd a kenyered becsülettel.” E közmondás állandóságra szólít fel, az állandó azt jelenti: állhatatos, állandó marad. Aki ehhez tartja magát, élete elejétől fogva egészen a végéig – nyolcvan éven át – a maga jól ismert környezetében, mely szintén ehhez tartja magát, útját nemcsak megtalálhatja, hanem ki is taposhatja, mégpedig igen kényelmesen; vagyis: mentesül mindattól a fáradságtól, amivel az jár, ha mindig új utakat kell keresni és járhatóvá tenni, mentesül a megszokott dolgok elhagyásából fakadó elbizonytalanodásoktól és az újításokkal együtt járó szabálytalanságoktól.

A „nyugodt szubjektum” ideje összhangban látszik lenni környezetének idejével. „Az az idő”, a közmondás ideje, olyannak tűnik, mint az „Egyszer volt” a mesékben és mítoszokban, „idő-tlen” idő, mely nem mérhető egyéni és történeti módon; a tájékozódásban mindenesetre segítenek a napszakok és évszakok természet adta ritmusai, a hold- és napkelték és -nyugták. „Az az idő” egyfajta visszafelé fordított utópia, nem-idő egy nem-helyen, amihez kívánságok teljesülése is kötődik, távol, a nem meghatározható múltban, „amikor a kívánságoknak még fogantja volt”, ahogyan jó és rossz mesebeli meghatározásainak is, a nekik megfelelő jutalommal és büntetéssel. „Azzal az idővel” a költő a „most idejét” állítja szembe, és ezt fölöttébb mozgalmas időként éli meg: e „most” idejében – ellentétben a „mese-idővel” – felbomlanak a jól ismert, meghitt életformák, és megszűnik az állandóság, ez az idő nincs tekintettel az egyes ember időbeliségére. Az egyes ember nem számít, lemarad, nem tud együtt haladni, nem tud lépést tartani az idő előrehaladtával. Az idő túl-lép az egyes ember életidején.

A költő „most-idejétől” több mint százötven esztendő választ el bennünket, valamint e százötven év történelme, összes nagy sebességű technikai találmányával, mégis úgy látszik, az ő „most-ideje” egyidejű a mi időnkkel, a ma élők idejével: politikai, személyes és társadalmi szempontból mozgalmas kor, ahol a szubjektum már nem leli nyugalmát. Ebben az állandó útonlétben és hányatottságban „meghalás és utazás” összetartoznak, mi több, „elengedhetetlen életfeltételek”. Az ember „úton-léte”, amennyire történelmét visszakövethetjük, minden korban egzisztenciájához tartozott.

Az egyéni és a nép-„vándorlás” – ma migrációról beszélnek – emberi egzisztenciánk archetipikus képeként rögzült; a kezdetektől napjainkig különböző kultúrák valóságos és mitikus történetei tanúskodnak erről. Egyik példa erre *Gilgames*, aki szüntelenül keresi az örök élet fűvét, a kiutat az élet vége elől menekülve. Az *Ószövetség* és az *Újszövetség* „vándorlásról” szóló szövegei központi jelentőségűek Izrael régi és új népe számára: *Ábrahám* útra kelése az „Ígéret földjére”, *Mózes* és népe menekülése Egyiptomból, a *Jézus-család* menekülése Egyiptomba mint az új élet feltétele. 1Móz 47,9: Jákób az évek túl magas számával adja meg személyes vándorlásának idejét, ez a szám ellentmondani látszik életidejéről szóló kijelentésének, ugyanakkor őseinek hosszú hagyományában áll: „Vándorlásom éveinek a száma százharminc esztendő. Életem rövid volt, tele rossz napokkal. Nem értem el atyáim vándorlása éveinek a számát.” Az „*Exodus*”-nak kettős jelentése van: egyfelől a kivándorlás egy területről, akármi legyen is önként vagy nem önként

vállalt indító oka. Másfelől az ember végérvényes kilábalása önmagából és a világból: meghalás és halál.

Exodusunk mindig úton van velünk mint saját árnyékunk. Ha nincs meg, akkor nem vagyunk. Ha már nincs jelen, akkor már nem vagyunk jelen, vice versa. Ez a tény éppen annyira kikérdezhetetlen, amennyire banális: mindannyian szimbózisban élünk ezzel a Limes-szel, az pedig velünk. Még ha „a kezdődő újkor titkos elvárásai közé tartozik is az emberi életidő meghosszabbításának elvárása”,⁴ maga az élet nem pusztán „Limes-eszme” – Edmund Husserlnek erre a megfogalmazására hivatkozik Hans Blumenberg⁵ –, hanem Limes-faktum. Bár az erről a faktumról való többé-kevésbé tudatos tudás – akármilyen életvilágban és életformában is – kezdettől fogva közös minden emberben, mégis különbözik e tudás az egyes emberekben aszerint, hogy ki hogyan tapasztalja meg individuális életidejét vándorlása során. Öntudatunkhoz és autonómia-tudatunkhoz lényegi módon tartozik hozzá, hogy egyéni életidőnk nem lehet kollektíve gleichsaltolni.

II.

Életidő és világidő című könyvében Hans Blumenberg azt vizsgálja filozófiai-diagnosztikai módon, amit nemcsak Annette von Droste-Hülshoff, hanem kereken kétszáz évvel korábban már *Michel de Montaigne* is szemléletesen ír le. Történeti példák alapján Blumenberg annak a kérdésnek ered nyomába, hogy az életidő és a világidő összeférnek-e vagy összeférhetővé tehetők-e egymással, és ha igen, mennyiben.

Annak tudata, hogy natalitás és halandóság között epizódként vagyunk belebocsátva a világ menetébe – először az egyén pillanataként, aztán a faj pillanataként is –, [...] azzal az egyszerű és számunkra magától értetődő észleléssel kezdődik, hogy a világ nem a saját életünkkel ér véget, ahogy nem is vele kezdődött, és ez a tudat mindig újra föllelhető abban, hogy egyetlen generáció sem képes beletörödni ebbe a fatalitásba. Az is felismerhető, hogy az elementáris konfliktus előrefelé haladva nyíltan kiéleződhet, ezt pedig a következő formulával fogalmazhatjuk meg: egyre kevesebb idő egyre több lehetőségre és kívánságra.

Ezzel a formulával újra az ördögre bukkanunk – ő tudja, hogy kevés ideje van – és az ördöggel paktálás mitikus csábításának lényegére, e paktum veleje ugyanis szükségképpen az, hogy a mágia, az erőszak vagy az illúzió eszközeivel a világidőt az életidő mértékére kényszeríti, az élet határát a beállott világ-telítettség pillanatára rögzíti...⁶

⁴ Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. 147.

⁵ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 11. A jelen írás keretét szétfeszítené, ha belebocsátkoznánk Blumenberg és Husserl e témában folytatott vitájába, valamint Husserl előadásába „a belső időtudat fenomenológiájáról” (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*), de ajánlanánk ezeket részletesebb kifejtésre és megvitatásra.

⁶ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 73.

Blumenberg a *Faust*ra utal: Faust határtalan vágyait az ördög, akivel megkötötte paktumát, ekképp mérsékli: „Egy miatt van bennem rossz érzet: Rövid az idő, hosszú a művészet.”⁷

Az életidő és világidő kongruenciája mint téboly című fejezetben Blumenberg a közelmúlt ördögi példájaként Adolf Hitlert nevezi meg.

A történeti tapasztalat ismeri a világidő erőszakos redukcióját az életidőre, ha nem is adatott meg a beteljesülés annak az elhatározásnak, amely egy túl nagy hatalommal felruházott egyénben fogant meg abban a hiszemben, hogy egy pillanatra kezébe adták és saját döntésére bízta a dolgok összességét. [...] Ha ő maga arra ítéltetett, hogy megsemmisüljön, [...] akkor legyen halálra ítélve minden [...]. A freudi nyelvezetet kibővítve »abszolút nárcizmusnak« nevezhetnénk ezt.⁸

Blumenberg Hitlernek arra a megnyilatkozására hivatkozik, amelyet 1980-ban hozott nyilvánosságra Nikolaus von Below, aki évekig a Luftwaffe katonai segéd-tisztje volt. Eszerint Hitler úgy tekintett magára, mint akit „a sors parancsa irányít, hogy teljesítsen be mindent egyetlen rövid emberélet idején belül”. És panaszkodott: „Az idő – újra és újra az idő.” Ha pedig nem sikerülhet neki, hogy fedésbe hozza egymással az életidőt és a világidőt, vagyis a világra vonatkozó céljait a személyes céljaival, akkor nincs más alternatíva, csak ez: „Nem kapitulálunk, soha. Elpusztulhatunk. De a pusztulásba egy egész világot viszünk majd magunkkal.” Blumenberg számára ezzel különösen világossá válik,

mi módon függ ez esetben minden attól a koincidenciától, amelyben a saját pusztulás a tébolyultan maga-teremtette dolgok pusztulásával esik egybe. [...] Csak a vég felől jelenik meg teljes világossággal, mennyire példátlan volt Hitler elhatározása, hogy összehangolja saját életidejét a világidővel. Mivel elhitette magával, hogy a világ történeti létezése egyetlen férfi életétől függ, ezért számára az, hogy rendelkezék annak érdekében, ami esetleg túlélheti őt, éppoly visszataszító volt, mint annak tiszteletben tartása, ami túlélheti.⁹

Az a kérdés merül fel bennem, hogy az ilyen „abszolút nárcisztikus” ember különbözik-e és miben különbözik a „normális halandótól”, aki közelgő halála közvetlen közelében, pszichotikus haláltébolyából kiáltva azt követeli hozzátartozóitól és barátaitól: „Ti mindannyian, velem kell jönnötök!” Továbbá: Miben különbözik ez az „abszolút nárcisztikus” ember azoktól a *sumér pap-királyoktól*, akiket ékszerekkel díszített udvari szolgálói zenélve és énekelve követtek a halálba abban a reményben, hogy „dacolni fognak az alvilág khtonikus isteneivel és dé-

⁷ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 72. A Goethe-idézet Márton László fordítása, vö. Johann Wolfgang Goethe: *Faust – a tragédia első része*. Szerk. Kocziszkó Éva, Budapest, IKON, 1994. 83.

⁸ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 80.

⁹ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 80. sk.

monaival”?¹⁰ A „normális halandó” esetében az elválás félelméről van szó, arról az érzésről, hogy egyedül marad a halálban és a halál után. A *sumér királysírok* leleteiből arra következtethetünk, hogy közösségi „exodus”-ról van szó, mind közösen hittek abban, hogy a halál után tovább- és együtt élnek. A túlvilágba való átköltözésnek ünnepélyesnek kellett lennie, miként azt más kultúrák túlvilágba vett hitéből is ismerjük. Ezzel szemben az „abszolút nárcisztikus” Hitler és követői számára a definitív végre megy ki a játék: egyetlen egyén azt hiszi, hatalmában áll, hogy erőszakkal úgy határozzon: ha megsemmisülök, semmisüljön meg velem együtt a világ!

A „gondviselésnek”, „a sors parancsának”, az „istenhitnek” sincs már érvénye, jelentés nélkül süllyednek alá – azzá lesznek, ami Hitler számára mindig is voltak: propaganda-*szavak*. Nem kapituláció az ellenség előtt, hanem a „semmiben” való eltűnés: ez az egyetlen alternatíva, amely a világ-megsemmisülés akarásával minden felelősség alól felmenti az ön-megsemmisítőt. Így a Goebbels-házaspár a „Hitler-bunker”-ban nemcsak saját élete végéről rendelkezett, hanem gyermekei életének végéről is, akik mint a hatalom propaganda-*eszközei* a hatalom bukásával szintén megsemmisülésre ítéltettek. Hitler „elhatározása, hogy az életidőt és a világidőt összhangba hozza, a politikai végérvényesség eszméjét implikálja – ahogy először a győzelemét, úgy végül a vereséget. A történelemről egyszer és mindenkorra döntení lehet”.¹¹

III.

Ezzel a háttérrel próbálom meg továbbgondolni Blumenberg elemzéseit, a kérdések ugyanis ellenállhatatlanul tolnak fel bennem azokra az életidőkre tekintve, amelyek a szóban forgó „világ-idő-diktátum” alatt még alig vagy éppen csak elkezdődtek, és az erőszak összekapcsolta őket Hitler életidejével, aki a saját „megváltása”, vagyis saját életideje és a világidő közötti differencia megszüntetése érdekében kezdeményezte a „végső megoldást”. Milyen jelentése van az „életidőnek” azok számára, akiket életük kezdetétől fogva vagy egész életük során vagy még a végén is ilyen világ-idő-rendszerbe kényszerítettek erőszakkal?

Im Spiegel című önéletrajzi szövegében Vajda Mihály önmagáról tudósít: emancipált zsidó családban született, szülei a zsidóságot „nem vallásként” éltek meg. Életük alakítását még a legfontosabb zsidó ünnepek sem határozták meg. „Gyermekkoromat elfelejtettem” – írja Vajda Mihály. „Összefüggő emlékeim 1944. március 19-e óta vannak”; a német csapatok ekkor szállták meg Magyarországot. Sejtése szerint ez az amnéziája „éppen zsidóságunkkal függ össze. [...] Azt kell

¹⁰ Vö. Ernst F. Jung: *Der Weg ins Jenseits. Mythen vom Leben nach dem Tode*. Wiesbaden/Düsseldorf, Fourier, é. n., 25. A Wolley által felfedezett Ur-i királysírokról van szó (ca. Kr. e. 2500), ahol számos csontváz ékszerei és elrendezésük egy rámpán ezt az értelmezést valószínűsítik.

¹¹ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 83.

mondanom: az ezután következő tíz hónap élményei alapvetően határozták meg egész életemet. Ettől fogva az volt a fő törekvésem, hogy megértsem a világot, amely körülvesz.”¹²

A Vajda Mihály életrajzával személyesen és történelmileg összefüggő saját életrajzom is arra késztet, hogy feltegyem a kérdést: Én magam hogyan értem meg életidőmet ennek a Hitler által elkezdett „világidőnek” a horizontján, mely világidőbe németként nemzettem és születtem bele? Szüleim független katolikusok voltak, akik – mint Vajda Mihály emancipált zsidó szülei – a maguk életidejét semmilyen tekintetben sem voltak készek összhangba hozni a Hitler eltervezte világ-idővel.

Az individuális életidők alávetésének totális eszköze volt a háború is, a „világ-idő” kimérájának másik gyilkos oldala!

A háborút mindig azzal az illúzióval folytatják, hogy ez a politikai cselekvés egyetlen formája, ahol az időbeli távolságok kivárása semmilyen vagy csak nagyon csekély szerepet játszik. Ennyiben nem csak a második világháború lesz Hitler személyes eszköze arra, hogy saját életidejét fedésbe hozza a politikai világidővel. Már az is ilyen eszköz volt, hogy Hitler önként lépett be az első világháborúba. [...] »A háborúban Hitler politikailag boldog volt.«¹³

A szolgálatmegtagadók agyonlövése statáriális eljárás során, vagy áthelyezésük a halálbiztos büntetőszázadba – így végezte a még csak 17 éves unokafivérem is –, az ellenállók meggyilkolásának összes többi módja: csak néhány a sok-sok intézkedés közül, amelyek mind Hitler „politikai boldogságát” voltak hivatottak szolgálni! Emlékeim erről az időről visszanyúlnak kisgyermekkorom éveibe. Az azt megelőző időről szüleim tanúskodtak oly sok beszélgetés során, ameddig visszagondolhatok, és a dokumentumok.

Minden egyes túlélőnek megvan a saját története, amelyet elmesélhetne, ha traumája nem ítélte némaságra vagy nem arra késztette, hogy annyira és olyan mélyen fojtsa el, ahogy csak tudja. Vajda Mihály nem tudott és nem akart beletörődni amnéziájába, ahogy Kertész Imre sem. Kertész *Sorstalanságára* és *Gályanaplójára* Vajda Mihály a „Nem betegség ez, inkább egészség” című esszéjében hivatkozik. Kertész „ha élni akart, meg kellett, hogy írja, mert nem volt képes elfelejteni, amit megélt”.¹⁴ Mert Kertész számára Auschwitz az „európai ember legnagyobb trau-

¹² Mihály Vajda: *Im Spiegel*. In: *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe*. Kasseler Semesterbücher Studia Cassellana, 13. kötet, *Franz-Rosenzweig Gastvorlesungen (1999–2005)*. Szerk. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. 171. sk. (Vajda Mihály itt idézett német nyelvű írásának gondolatai közül néhány, részint egyező vagy hasonló megfogalmazásban, a következő magyar nyelvű kötetekben olvasható: Vajda Mihály: *Önéletrajz*. In: Uő.: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat, 1990. 137–142.; Vajda Mihály: *Tükröben*. In: Uő.: *Tükröben*. Debrecen, Csokonai Kiadó, Alföld könyvek, 2001. 7. – a ford.)

¹³ Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*. 81. Sebastian Haffner idézi itt: Sebastian Haffner: *Anmerkungen zu Hitler*. München, Kindler Verlag, 1978. 14.

¹⁴ Vajda Mihály: „Nem betegség ez, inkább egészség”. *Múlt és jövő*, 2002/4. 16.

mája a kereszt óta”.¹⁵ „Auschwitz nem az ördög műve, hanem az európai kultúráé”¹⁶ – Vajda Mihály ebből az alapbeállítódásból vonja le életrajzi írásában a következtetést: „Ha nem egy új világ létrehozása volna a legfontosabb számomra, akkor biztosan nem váltam volna filozófussá.”¹⁷

Filozófusnak lenni: számára ez nem tanszékhez vagy a „filozófia szakosztály” más intézményeiben folytatott tevékenységekhez kötődött és kötődik. Vajda Mihály ennek az ellenkezőjét képviseli, és ezzel azoknak a filozófusoknak az ókorban kezdődő sorát folytatja, akik mindennapi kenyerüket nem filozófiával keresték meg, hanem számukra az élet filozofálás. Így volt ez mindenekelőtt a „rendszerváltás” előtti idők gyakorlati életében. Bár ezekben az időkben sem emigrált, életét és gondolkodását az „exodus” határozta meg, mind a mai napig. Számára ez egyfajta exodus Isten nélkül:

Az ember mint véges létező nem képes létrehozni egységes, zárt racionális világképet Isten nélkül. [...] Másfelől elérhetetlen maradt számomra az az Isten, akiben valóban hisznek, vagyis a vallásos élmény Istene. Talán egyszerűen azért, mert a kiválasztott nép Istene, aki számomra születésem révén megadatott volna, nem tudta vagy nem akarta megakadályozni a holokausztot.¹⁸

Ha Vajda Mihály számára az identitást nem Isten, nem valamely eszme és főleg nem ideológia teremti vagy őrzi meg, akkor hát micsoda? Aki ismeri őt személyesen és az írásaiból, tanúsíthatja: a személyes, politikai és filozófiai korszakok változásai és változásai közepette mindig újra és megvesztegethetetlenül az az egy törekvés hajtja, hogy megértse önmagát és a világot, és új világot alkosson.¹⁹ Ennek az alapállásnak a kiindulópontja az a pillanat volt, ahol emlékezése kezdődik: amikor, alig tíz éves gyermekként, első ízben „komolyan véve”, felnőtt és pária lett: 1944. március 19-én. „Ez volt ugyanis emancipációm napja.”²⁰ Az a tapasztalat, amelyet Nietzsche a második *Korszerűtlen elmélkedésében* ír le: az ember történeti lény, hiszen képes emlékezni, szemben a történetietlenül élő állattal. Csakhogy túl korán „szólítják elő a felejtésből”, ahol még a gyermek volt. „Ekkor tanulja meg érteni azt a szót: »volt«, a sorsnak azt a szavát, amellyel a harc, a szen-

¹⁵ Vajda: „Nem betegség ez...” 17. Vajda gyakran idézi ezt a mondatot Kertész Imre *Gályanaplójából* (Budapest, Holnap Kiadó, 1992. 27.).

¹⁶ Vajda: „Nem betegség ez...” 15.

¹⁷ Vajda: *Im Spiegel*. 173.

¹⁸ Mihály Vajda: *Wanderung der Botschaft*. In: Franz Rosenzweigs „neues Denken”. Internationaler Kongreß Kassel 2004. Szerk. Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik. Bd. II. *Erfahrene Offenbarung – in theologos*. 725. sk.

¹⁹ Vö. Vajda: *Im Spiegel*. 171–178. Beszél ebben az írásában többek közt a marxizmustól való elfordulásáról is: „A marxizmus segítségével már nem tudtam megérteni a világot.” Bármennyire tisztelte is személyesen Lukács Györgyöt, világképét már nem tudta elfogadni. (173. sk.) Ezenkívül bemutatja munkáit a fasizmusról, Husserlről, Heidegger felé fordulását és társadalmi kérdéseket tagláló elemzéseit a „rendszerváltás” előtt és után. Eközben ír legközelebbi környezetét illető szubjektív, gyakran spontán megfigyeléseiről.

²⁰ Vajda: *Im Spiegel*. 172. sk.

vedés és a csömör közelít az emberhez, hogy emlékeztesse, mi is alapjában az ő léte – egy soha be nem fejezhető *imperfectum*.²¹

De ha az ember mindig az emlékezésben él, megbénítja alkotó, teremtő erejét, mondja Nietzsche:

Minden cselekvéshez felejtés is tartozik [...]. Aki minden porcikájában csak történetien érzékelne, ahhoz hasonlítana, akit az alvástól való tartózkodásra kényszerítenek. [...] [A]z azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán éljünk, [...] van egy olyan foka az álmatlanságnak, a kérődzésnek, a történeti érzéknek, amely minden eleven lényt károsít, s végül elpusztít, legyen az akár ember, akár nép vagy kultúra.

Nietzsche ebből erre a következtetésre jut:

Ahhoz, hogy ezt a fokot s általa aztán azt a határt megállapíthassuk, amelynél a múltat el kell felejtetni, hogy ne váljék a jelen sírásójává, pontosan tudnunk kellene, mekkora is egy ember, egy nép, egy kultúra plasztikus ereje; arra az erőre gondolok, amivel valami sajátosan növekszik magától és magából, ami elmúltat és idegent átfurmál és bekebelez, sebeket begyógyít, elvesztett pótol, széttört formákat önmagából formál újra.²²

De Nietzsche kora és Vajda Mihály kora között ott a Soál A kreatív kultúrateremtés ezzel legszorosabban összefüggő problémájára már Adorno is utalt azzal a tétellel, mely szerint Auschwitz után nem lehet többé verseket írni; ezt Paul Celan, Nelly Sachs, Hilde Domin és mások a költészetükkel cáfolták meg.

Vajda Mihály Kertész Imrével hívja fel a figyelmet a feloldhatatlan körre. És közben demitologizálja a fausti ördög képét, amelyet Blumenberg és Thomas Mann *Doktor Faustus* című regénye is aktualizált:

Auschwitz nem az ördög műve, hanem az európai kultúráé. [...] A holokausz persze olyan kultúra szülötte, kulminációja, melytől, beleszületvén, elszakadni nem tudunk, s hogy a dolog még bonyolultabb, elviselhetetlenül bonyolult legyen, legjobban nem is akarunk. De megőrizhető-e egy kultúrából az, ami nekem nem egyszerűen kedves, hanem létezésem táptalaja, anélkül, ami benne botrány...?

És hozzáteszi: „Buta kérdés. A megőrzés, akárcsak az elutasítás, túl van kompetenciánk határain.”²³

Ez a szinte lakonikus konklúzió felejtésből és emlékezésből ellenállhatatlanul vezet a következő kérdéshez: gyors váltásokkal teli modernitásunkban van-e egyáltalán elegendő idő olyan teremtő alkotásra, amelyhez az is hozzátartozna, hogy minden egyén tanulhatna az elmúlt korok tapasztalataiból – kivált a kegyet-

²¹ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Fordította Tatár György. In: Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2004. 98.

²² Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 99.

²³ Vajda: „Nem betegség ez...” 15.

lenségekből, a háborúkból, üldözésekből, elűzetésekből, gyilkosságokból, az áldozat-tettes-gépezetből – és ennek megfelelően formálhatná, vagy akár meg is változtathatná a saját és kultúrája karakterét? Ehhez, Nietzschével szólva, egy emberélet nyolcvan évének minden bizonnyal nyolcvanezer évvé kellene válnia.

Szigorú értelemben nem igaz, hogy a jellem változatlan; e közkedvelt mondat inkább csak azt jelenti, hogy egy ember rövid élettartama alatt ható motívumok nem szántanak elég mélyre ahhoz, hogy elvágják a lélekben a sok évezred gyökerét. Képzeljünk el azonban egy nyolcvanezer éves embert és mindjárt nagyon is változékony jellem áll előttünk: mintha egész sereg individuum fejlődne ki egymás után belőle.²⁴

De ezzel persze még nem dőlne el, milyen irányban fejlődne az „emberiség”-jellem, bizonyára a legkevésbé valószínű, hogy visszafele, a Paradicsom felé!

Közelmúltunk is abszolút ellentétben áll az efféle utópiával. Az apokalipszis képeivel szólva: a világidőt meghatározó sárkánynak ismét új fejei támadnak, és ezek globális léptékben vágynak hódításokra. Mi, a nyugati civilizáció „felvilágosultjai” azt gondoltuk, magunk mögött hagytuk a keresztényüldözések, az eretnek- és boszorkányégetések, a keresztes hadjáratok, a kínzások legszörnyebb korszakait. Ám ehelyett visszatérni látszanak, mégpedig a legmodernebb technikai vívmányokkal (pl. mindenekelőtt a virtuális kommunikációval és fegyverekkel) szövetséget kötve. Az önmagukat kinevező „isteni harcosoknak” a „túlvilágon”, vagyis az „örökkévalóságban” ígérnek jutalmat.

Az időknek ez az elegyítése minden látszat szerint önkényes, „állati”, túl van az ész törvényein, de „rendszere” van, sőt, ezekben az új világidő-hódításokban célirányosan telepítik ezt az idő-elegyítést: azzal a céllal, hogy a „modernitás” embereit, bármely kultúrához tartoznak és bárhol vannak is e glóbuszon, olyan világ-idővel konfrontálja erőszakosan, amely életidejüktől különbözik, hogy ekképp idő-horizontjukat és ezzel politikai, társadalmi, egyéni életidejüket és életterveiket összezavarja, destabilizálja és kollektíve préselje bele a hódítók világ-idő-mintázatába, vagyis: totálisan alkalmazkodóvá és engedelmessé tegye őket. Az univerzális terror révén a világon mindenütt kiszolgáltatottá vált minden időablak: beverhetik és szétzúzhatják.

Ezzel szembesülve ki ne érezné közülünk úgy, hogy mindez „túl van kompetenciánk határain”, ki ne érezné magát tehetetlennek?!

²⁴ Friedrich Nietzsche: *Emberi – túlságosan is emberi I-II.* [41. *A változatlan jellem*] In: Uő.: *A vándor és árnyéka.* Fordította Török Gábor. Budapest, Göncöl, 1990. 121.

IV.

Mégis, a világidőkben – akárki és akármi határozza is meg azokat – minden egyes embernek a maga mindenkor személyes, természetes módon behatárolt életidejével kell meggyürkőznie, ebből az aspektusból: az idő halad előre, de mi személy szerint, minél idősebbek leszünk, nem tartunk már lépést vele.

„Minden dolognak eljön az ideje”. Ez a mondás az ószövetségi Prédikátor könyvében²⁵ szinte „időtlen”, és évszázadokon és évezredekken át mindig továbbhagyományozták és újra megfontolták, többek közt Nietzsche²⁶ és Montaigne²⁷ is, különböző perspektívából. *A sántákról* című esszéjében Montaigne az évszázakokra utal, amelyek megmaradnak akkor is, ha a naptárat megváltoztatják:

Két vagy három éve tíz nappal kurtább lett az év Franciaországban. Mennyi változásnak kellett volna követnie ezt az újítást! Voltaképpen annyi volt, mint egyszerre megmozgatni az eget és a földet. Ennek ellenére semmi sem mozdul el a helyéről: szomszédaim eltalálják a vetés óráját, az aratását, az adásvétel alkalmait, az ártalmas és kedvező napokat, pontosan ugyanúgy, ahogy ezeket mindig is kijelölték számukra. [...] Nincs más időszámításunk, mint az évek. Hány évszázada használja őket a világ! Mi van akkor, ha, mint egyesek mondják, az egek öregedvén összehúzódznak, és még az órák, a napok és a hónapok tekintetében is kétségekre taszítanak?²⁸

Az életkorról című esszéjében pedig ezt írja:

Micsoda üres ábránd azt remélni, hogy aggkori végelgyengülésben halunk meg, és ezt tűzni ki fennmaradásunk végpontjaként, amikor ez a halálnem mind közt a leg-ritkább és a legkevésbé megszokott? Csak ezt nevezzük természetes halálnak, mintha bizony természet ellen való volna, ha valaki lezuhan és kitöri a nyakát [...], és mintha rendes állapotunk nem tenne ki mindeme kellemetlenségeknek. [...] Ritka, különös és rendkívüli dolog az aggkori halál, tehát kevésbé természetes a többinél; a meghalás legutolsó és végletes formája, [...] ez az a határár, amelyen túl nem mehetünk, amelyet a természet törvénye tesz áthághatatlanná; ám ritka kiváltságai közé tartozik, ha eljuttat minket odáig.²⁹

²⁵ 3,17

²⁶ Nietzsche a *Hajnalpír*-ban nem az ember életidejéről beszél, hanem arról, ahogy az ember a dolgokhoz nyelvileg hozzárendeli a „férfi” és „női” nemeket, és arról, hogy „éppígy minden létezőt kapcsolatba hozott az ember az erkölccsel, és etikai jelentőséget rakott a világ vállára” – minderről a történelem során kiderül, hogy „tévedés”, és értékét veszti. Vö. Friedrich Nietzsche: *Hajnalpír*. Első könyv, 3: *Mindennek megvan a maga ideje*. Fordította Szabó Ede. In: Uő.: *Válogatott írásai*. Budapest, Gondolat, 1984. 50.

²⁷ Michel de Montaigne: *Mindennek megvan a maga ideje*. In: Uő.: *Esszéik II*. Fordította Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 2002. 458. skk.

²⁸ Michel de Montaigne: *A sántákról*. In: Uő.: *Esszéik III*. Fordította Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 2003. 298.

²⁹ Michel de Montaigne: *Az életkorról*. In: Uő.: *Esszéik I*. Fordította Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 2001. 407.

Aki ilyen „ritka kiváltságban” részesül, annak viselnie kell a következményeit is; ezeket Montaigne *Vergilius sorairól* című esszéjében írja le. A múlt egyre nagyobb, a jövő pedig fogy, és az életkorral ennek megfelelően a panaszok száma is egyre nagyobb, az egészséges tiszta órák megfogyatkoznak:

Nem ezt jelentette-e Janus két arca: hogy az ifjúkor maga elé tekint, az öregkor pedig hátrafelé? [...] A nyomasztó és borús napokat hajdan kivételnek tekintettem; lassanként ezek a közönségesek; a szép és derűs napok a kivételesek. Valósággal beleremegek, mint valami váratlan kegybe, ha semmi sem gyötör.³⁰

Montaigne azonban nem akarja hagyni, hogy leverje az öregkor vagy évekig tartó vesebántalmai: „Ítéloképességem nem engedi, hogy a természet által rám mért kellemetlenségek miatt lázadozzam és zúgolódjam. [...] Minthogy a szellem kiváltsága öregségében új erőre kapni, tőlem telhetően ezt tanácsolom neki.” De attól fél, a szellem már „oly szoros rokonságot tart a testtel”, hogy ezt „követi nyomorúságában”. Ha a testet „kólika gyöttri”, akkor olyan, mintha a szellem is megkapná. Montaigne azonban Platónra utalva kiutat keres e dilemmából: „A vídám és csiszolt bölcsességet kedvelem, [...] minden mord arc gyanús előttem”.³¹

Montaigne, aki a világban sokféle és messzire eljutott, aki 11 évvel halála előtt még egyszer, polgármesterként, aktívan kivette részét a közéletből – akinek életidejére eretnek- és boszorkányégetések, a hugenotta háborúk vérfürdői, hozzá közel álló emberek halála és politikai gyilkosságok estek – élet-idejének természetes behatároltságából élet-terének a tornyára való korlátozódására következett:

Legtávolabbi tervem se lát egy évnél messzebbre; mostantól csak a befejezésre gondolok; megszabadulok minden új reménytől és vállalkozástól; végső búcsút veszek minden új helytől, amelyet elhagyok; és naponta megfosztom magam attól, amim van. [...] Végül öregségem minden vigaszt abban találok, hogy eltompítja bennem azt a számos kívánságot és gondot, amelyek nyugtalanná teszik az életet.

Montaigne számára ezek közé a gondok közé nemcsak „a gazdagság, a nagyság, a tudás, az egészség” gondja és az „önmagam miatti gond” tartozik, hanem „a világ folyásának gondja” is.³²

A világ tehát mégsem közömbös számára, hiszen máskülönben megvonná tőle írásait, amelyek kiadásán haláláig dolgozott: írásait a világról, kultúráiról és szokásairól, tájak és emberek nagy és apró leghétköznapibb történeteivel együtt, legyenek azok térben és időben hozzá közel avagy távol.³³ „Ha a gondolkodással már

³⁰ Michel de Montaigne: *Vergilius sorairól*. In: Uő.: *Esszéek III.* 68. sk.

³¹ Montaigne: *Vergilius sorairól*. 70–72.

³² Montaigne: *Mindennek megvan a maga ideje*. 459. sk.

³³ Vö. Michel de Montaigne: *A tapasztalatról*. In: Uő.: *Esszéek III.* 345. skk. Leírja ebben többek közt, hogyan ítélik meg a dolgokat különböző népek más és más módon, pl. a fű-

nem jutunk tovább, a tapasztalathoz folyamodunk. [...] A gondolkodásnak számos formája van.”³⁴ Mindazon át, amit megtapasztalt, visszatérve kiindulópontjára, szülőhelyére, a saját Itt és Most-jában, a toronyban, gondolkodva és írva önmagához akar eljutni.

Ez a magatartás határozza meg Vajda Mihály életét és műveit is.

Azokat a szavakat és kívánságokat szeretném itt továbbadni a Montaigne életidejét kerekén húsz évvel túllépő Vajda Mihálynak, amelyekkel az esszé mestere zárja művét:

A legszebb életek szerintem azok, amelyek a közönséges és emberi mintához igazodnak, rendben, de csoda és elrugaszkodottság nélkül. Mármint az öregségnek némiképpen gyengédebb bánásmódra van szüksége. Ajánljuk tehát annak az istennek a jóindulatába, aki az egészség és a bölcsesség védelmezője, mégis vidám és társaságkedvelő:

*Élvezzem azt, mim van, s ne legyek beteg,
Létő-fi, ezt add, s kérlek, agyam legyen
ép, és öregkorban se kelljen
csúfjósan és citerátlan élnem.*³⁵

Fordította Szabó Csaba

tést, mi a megfelelőbb és elviselhetőbb: a nyitott kandalló tüze vagy a cserépkályha melege.

³⁴ Montaigne: *A tapasztalatról*. 345. (A magyar fordítás a német fordítás nyomán módosítva.)

³⁵ Montaigne: *A tapasztalatról*. 411. sk. Vö. Michel de Montaigne: *Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 bis 1581*. Fordította és szerkesztette Hans Stillet. Frankfurt am Main, Eichhorn AG, 2002. 417., ahol Stillet a Montaigne idézte vers szerzőjére utal, a halott barátára, La Boétie-re.

EMLÉK

Vajda Júlia

EMLÉKEZNI ARRA, AMIRŐL BESZÉLNI NEM LEHETETT

Kedves Lajos, írnám megszólításként, ha privát levelet írnék neked. De tudlak-e másképp megszólítani most, hogy neked, az apámnak, Vajda Misunak írok, csak azért, mert ez most egy nyilvánosságnak is szánt levél? Azt hiszem, akkor is az lenne a válaszom e kérdésre, hogy nem, ha nem a születésnapodra írnék, de mint-hogy arra írok, különösen inadekvátnak érezném azt, hogy ne úgy szólítsalak, ahogy immáron vagy harmincöt éve szólítjuk egymást az eredetileg belőletek, a szüleimből s belőlem álló családban. Maradok hát ennél, s így vágok bele mondanómba:

Kedves Lajos!

„Nem emlékszem a gyerekkoromra”, mondtad mindig. (Mindig? Nem tudom, mit jelent ez a mindig. Hogy már akkor is mondtad-e, amikor gyerek voltam. Erre meg én nem emlékszem.) Mindazonáltal akkor, amikor abban az interjúban, amelyet, nehéz elhinni, de immáron több mint tíz évvel ezelőtt kezdtünk el, kezdtem el veled, s melyet két évvel ezelőtt nem befejeztünk, de mondjuk, abbahagytunk (vagy csak felfüggesztettünk, ezt nem tudom eldönteni), nem ért meglepetésként, hogy ez szintén előjött. Hogy miközben a gyerekkorodról meséltél, folyton azt firtattad, miért felejtetted el a gyerekkorodat. Hogy miért nem emlékszel semmire, ami, mondjuk most így, bár te akkor tán nem pont így fogalmaztál, a vészkorszak előtt történt.

Igen, amikor az élettörténetedet mesélted nekem (s nem tudom, nem tudhatom, ugyanígy van-e, ha másnak meséled), akkor azt '44. március 19-ével kezdted, s nem 1935-tel, amikor megszülettél. Hozzátetted persze, hogy rengeteget tudnál mesélni a korábbiakról is, de hogy akkor nyilván egyszerűen a *történelmi helyzetet* írnád le. Aztán az interjú során ezt meg is tetted, meséltél a kezdetekről, de nem igazán úgy, ahogy az elején mondtad. Igazi, személyes emlékeket idéztél fel, emlékeket arról, hogy voltatok egy *másik városban*, Újpesten Manó bácsinál, meg hogy Ármin bácsiéknál Dombóváron vittétek pénteken a sóletet a pékhez, meg persze a Vörösmarty cserkészcsapatról, s benne Colíró, és most hadd ne soroljam to-

vább. Azóta persze más kontextusban is sokszor beszélgettünk erről, erről az érzésedről, hogy bár vannak konkrét emlékeid a gyerekkorodról, mégis úgy érzed, nem emlékszel rá.

De mit is jelent ez? Gyerekkori emlékeink jelentős hányadáról a legtöbben nehezen tudjuk eldönteni, valóban arra emlékszünk-e, amit elvben felidézünk. Vagy inkább csak egy fényképet montírozunk össze azzal a képpel, amit gyerekkorunkról kialakítottunk magunknak. Vagy azt tudjuk felidézni, amit valaki más – legtöbbször valamelyik szülőnk, nagyszülőnk – mesélt nekünk arról, hogy milyenek voltunk kicsiként, mi történt velünk akkor. Lehet, hogy hipnózisban – ezt mondják, akik dolgoznak vele – rengeteg olyan képet, érzést is elő lehetne hívni bármelyikünkől, amikre egyébként nem emlékszünk. Sőt, az is lehet, hogy hipnózis segítségével a tudatosan rendelkezésünkre álló emlékek „mögé” mehetnének, s előhívhatnánk helyettük egy olyat, amelyben nemcsak más képek, helyzetek, hangok stb. jelennek meg, de amelyek bizonyos értelemben ellentmondanak az amúgy rendelkezésünkre állóknak. És gondolhatnánk azt, hogy az így felidézett kép „a” valóságos. Vagy hogy legalábbis „valóságosabb” annál, amivel élünk. Általában még sincs erre igényünk. Többségünk beéri azzal az emlékmennyiséggel, ami hipnózis nélkül is rendelkezésére áll.

Persze pszichoterápiában – analitikusban, analitikusan orientáltban feltétlenül – sokszor kiderül, ahhoz, hogy bizonyos problémáink megoldhatóak legyenek, fel kell idéznünk olyan emlékeket is, amelyekről azt hittük, nincsenek nekünk. Amelyeket nem akartunk tudomásul venni. Amelyekről a terápiában azután kiderül, hogy esetleg valóban csak morzsák, de ha képesek vagyunk őket újra megtölteni érzelmi tartalommal, akkor élőekké válnak.

Freud, aki talán elsőként gondolkodik a gyerekkor elfelejtésének kérdésén – részben nyilván a korabeli Bécs polgári kultúrájának prűdériájára reagálva –, 1905-ben a *Három értekezés a szexualitásról*-ban¹ ezt az amnéziát a gyerekkori szexualitás elfojtásával magyarázza, s bár e helyütt nem fejt ki, azt a szülői, azaz közvetetten a társadalmi nyomás következményének tekinti. Ezzel – bár ma kevésbé hiszünk a szexualitás, illetve elfojtása mindenhatóságában – elindult azon az úton, mely oda vezetett, hogy mára erre – a felejtésre – is úgy nézünk, mint ami az egyéni psziché sok egyéb problémájához hasonlóan egyként ágyazódik be az individuum privát és társadalmi létébe. Freud, akit a vészkorszaknak – szerencséjére – még csak az előszele csapott meg, nem élte meg az üldöztetés kiteljesedését, így azt sem érte meg, ahogy európai múltunk e megemészthetetlen fejezetével való birkózásunkból kibontakozott az a fajta társadalmi trauma-képzet és -irodalom, amelyben immár alapvető az egyéninek és a társadalminak ezen összekapcsolása.

Alvin H. Rosenfeld *A holokauszt vége* című könyve² tulajdonképpen arra hívja fel a figyelmet, hogy az az irdatlan mennyiségű, s ennek megfelelően egyre popu-

¹ Sigmund Freud: *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Fordította Ferenczi Sándor. Budapest, Dick Manó, 1915. 50–52.

² Alvin H. Rosenfeld: *A holokauszt vége*. Fordította Kovács Sz. Anna. Budapest, Gondolat, 2013.

lárissabb szinteken is létező – a lehető legszélesebb értelemben vett – szöveg, ami az elmúlt évtizedekben született a holokausztról – s e helyütt tudatosan használok magam is ezt az amúgy a soá vagy vészkorszak megnevezésére használt *égő áldozat* jelentésű szót, hisz e bizarr szóhasználat eluralkodása maga is része e folyamatnak –, tulajdonképpen épp a szövegek eredeti céljának az ellenkezőjét éri el: egyre természetesebbé, hétköznapiabbá, s ezáltal egyre jelentéktelenebbé teszik azt, amiről beszélnek. Attól tartok, az általánosabb emlékezet-, illetve emlékezetpolitikai irodalom, amelynek persze a soá irodalma maga is részét képezi, szintén efelé halad. Miközben egyre természetesebben kérdezzük rá a társadalmak emlékezeti működésére, egyre kevésbé vesszük észre azt, hogy e kérdések megértésében csak akkor kerülhetjük el a sablonos és ellaposodó válaszokat, ha nem felejtjük ki a társadalmi folyamatok leírásából az egyént, az egyéni és a társadalmi emlékezet kapcsolatát. Azt a feszültséget, amit adott esetben a felejtési akarást képviselő emlékezetpolitikától áthatott társadalmi emlékezet és az egyén személyes emlékezete közötti ellentmondások – elsősorban az egyénben, majd következményesen a társadalomban is – keltenek. Azt, ami Németország vonatkozásában oly jól látszik az általad is annyira kedvelt és nagyra tartott W. G. Sebald nemrég megjelent posztumusz esszéjében.³

Persze, Sebald ezen esszéje is azért oly nagyszerű, amiért az általunk korábban olvasott elbeszélései is: mert egyszerre, sőt, együtt képes egyénin és társadalmin gondolkodni. Itt a társadalmon van a hangsúly, de a társadalom mögött „látszik” az egyén, halljuk a hangját, míg irodalma személyes sorsokról szól, hőseinek történetei mögött mindig markánsan megjelenik az őket körülvevő társadalom.

Az interjú és még inkább sok-sok utána (meg részben előtte) folytatott beszélgetésünk, mintha mind ugyanarról szólnának, ami azután „félíg-fikcionális” írásaidban⁴ is testet ölt: arról a törekvésekről, hogy megértsd – azaz a magad számára elfogadható magyarázatot találd rá –, miért nem emlékszel, azaz jobban mondva, miért van az az érzésed, hogy nem emlékszel a gyerekkorodra. Láthatóan tehát azon igyekszel magad is, amin a pszichoterápia.

Érzelmekkel próbálsz megtölteni, emlékként próbálsz megélhetővé tenni azokat a múltbéli képeket, amelyeket fel tudsz idézni. Melyek, mint az interjú is jól mutatja, valójában számosan vannak. Azaz nem nem-emlékszel. Emlékszel, fel tudsz képeket, helyzeteket, eseményeket idézni, csak épp az akkori érzéseidet nem leled. És azt a magyarázatot találsz rá, hogy talán azért, mert olyan rémes volt az a család, amiben felnőtél, hogy arra jobb nem is emlékezni. Másfelől, azt mondd az interjúban is, beszélgetésekben is, no meg írod máshol, hogy ’44. március 19-étől a helyzet megváltozott, attól kezdve emlékszel. Mert akkortól szebb lett a világ? Jobb lett a családi légkör? Vagy, ahogy az interjúban mondtad, attól minden más lett, hogy ekkor „minden valószínűség szerint ---- egyszerűen **megszűnt** a *nicht vor dem Kind* állapota”? Igen, ha a felnőttek végre veszik maguknak a bátorsá-

³ W. G. Sebald: *Légi háború és irodalom. A rombolás természetrajza*. Fordította Blastchik Éva. Budapest, Európa, 2014.

⁴ Vajda Mihály: Adél és fia. *Beszélő*, 2012. december, 17/12.

got, s elkezdenek őszintén beszélni a gyerekükkel, annak ellenére, hogy maguk sem ismerik már ki magukat a világban – hiszen hogyan is érthetnék azt, ami érthetetlen, felfoghatatlan és teljességgel abszurd –, attól a gyerek (is) megkönnyebbül. Hisz nyilván nehéz mit kezdenie egy gyereknek azzal, hogy a szülő nemcsak hogy érezhetően fél és nem felel az igazi – s persze ki sem mondott – kérdésekre, de szülői funkciójában is rosszul teljesít, amikor nem tudja megvédeni gyermekét. Generációd zsidógyerekei mind ezt élték meg.

Aztán meg, a felszabadulás után, hiába, hogy az a személyes biztonságokat tekintve nektek egyértelműen felszabadulást hozott, másfelől talán mégsem egészen volt az: hiszen arról, ami történt, utólag sem lehet igazán beszélni. Az élet továbbra is tele van bizonytalansággal, nemcsak abban az értelemben, hogy még jó darabig nem lehet tudni, hogy ki „jön vissza”, s ki az, aki nem, de nem lehet tudni azt sem, hogy kivel – s főleg hogyan – lehet beszélni mindarról, amit átéltek. Kiben-kiben felejteni akarás, büntudat, félelem és még sok-sok bonyolult, nyilván sokszor kezelhetetlen, s ezért aztán elfojtásra ítélt érzelm munkál, a világban „továbbra sincs rend” – akkor pedig a szülőnek továbbra is nehéz a gyerekével beszélnie. Márpedig – s talán ide akartam kilyukadni – az emlékezni tudásnak felnőtté is, de gyereknek különösen, az átéltekről való beszélgetés az egyik legfontosabb támasza. Hisz a gyereknek ahhoz, hogy értse, s ezáltal később szavakba tudja tenni az átélteket, szüksége van a felnőtt segítségére. Amit pedig nem tudunk verbalizálni, azzal kapcsolatban – hisz mind megőrizni, mind felidézni nehezebb – könnyen keletkezhet az az érzésünk, hogy nem emlékszünk rá. Nem kizárt, hogy így jön létre, vagy legalábbis így is létrejöhet az, amire a pszichoanalízisben a disszociáció-terminus született, és amit te úgy nevezel, hogy „nem emlékszem a gyerekkoromra”: az, hogy az emlékképet az érzelmi tartalom elhagyja. Meglehet, hogy az értelmezhetetlen, s ezáltal szavakba nem foglalható, ugyanakkor elfelejteni is vágyott negyvennégyes élmények utóbb sem tették lehetővé a családban a múltból, s ezáltal a gyerekkorodról való beszélgetést.

Visszatérve a több mint tíz éve elkezdett interjúnkra: egyfelől úgy érzem, meg mindenképpen remélem, az, hogy ezt csináltuk, segített neked ebben a keresgélésben. Másfelől, bennem is van egy félelem, írtam is már róla, mely szerint a világ – legalábbis az enyém – soha többé nem lesz kerek, ha már nem lesznek jelen benne azok, akik a vészkorszakot megélték. Személyes szinten nyilván ez motivál akkor, amikor tömegével meséltetem el túlélőkkel az élettörténetüket és próbálom megérteni azt, amit persze „lehetetlen” – de, Didi-Huebermannal szólva „mégis szükséges, tehát lehetséges”,⁵ és persze egyszersmind kötelező is. De veled, akivel „szakszerűen” nem is tudhatok interjúzni, ez nyilván más. Másról szól: arról a félelemtől, hogy mi lesz velem, a gyerekkorommal, a múltammal, ha te nem leszel.

Szolgáljon hát támaszul mindkettőnknek, s egyúttal az olvasónak is, hogy e folyamatban társunk lehessen, tíz évvel ezelőtti interjúnk első másfél órája – nem

⁵ Didi-Huebermann: *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 2001. 38.

csupán lényegében szerkesztetlenül, de oly módon gépelve, ami lehetővé teszi az írott szövegben a metakommunikáció minél teljesebb megjelenését.⁶

„Nem emlékszem a gyerekkoromra”

Vajda Júlia interjúja Vajda Mihállyal

Juli: *Veled is úgy akarom csinálni, ahogy más interjúmban szoktam, hogy nem akarok kérdezni, hanem te majd mesélsz, én meg figyelek és jegyzetelek, aztán majd ha te befejezted, én akkor kérdezek rá az addig felmerült dolgokra.*

Misu: Erre vonatkozóan akartam **kérdezni**, hogy hát egy ilyen interjú, az valamiről szól, életút interjú, **rendben van**. De most valaki, aki **kérdez**, annak valamilyen **célja** van ezzel. Ez most a családi **archívumba** megy? Vagy pedig bizonyos értelemben, hát itt van egy vén zsidó a kör-- a közvetlen közelemben, azt még meg sohasem kérdeztem, ebben az értelemben, tehát hogy a zsidóság **centrális** mozzanata-e a dolognak? Mert hát az ember az életét annyiféleképpen meséli el, ahányféleképpen kérdezik róla.

J: *Így van. De hát itt vagyunk én meg az unokáid, és én azt gondoltam, hogy nekünk meséld el. Mint vén zsidó nagypapa.*

M: Hogy csak úgy meséljek nektek. Jó. Helyes. De hát elkezdni--- az a helyzet, hogyha én az **elején** kezdeném, azaz ezerkilencszázharmincöttel, akkor hazudnék, mert nekem **nem ott van** az eleje. Én abból nagyon sok mindent tudok rekonstruálni, nyilván legalább két délelőttöt tudok arról is mesélni, hogy mi volt harmincöt és negyvennégy között ---- egyszerűen a történelmi **helyzetet** írnám le, amire gondolom olyan nagyon kíváncsi nem vagy-- **tehát** ahol **nekem igazán kezdődik**, az negyvennégy ----- március tizenkilenc, huszadika az a nap, ahol **minden** valószínűség szerint ---- egyszerűen **megszűnt** a *nicht vor dem Kind* állapota, ami, **gondolom**, egy teljesen természetes állapot volt, egy -- ilyen- polgárinak nevezem a családot? Valamilyen értelemben nevezhetem, mert az apám nyolcszáz pengős fizetése az egy viszonylag tisztességes életszínvonalat biztosított, nem tudom például, hogy miért költöztünk be abból a mátyásföldi **villából**, amelyet **sajnos** túl későn akartam **tényleg** megnézni, egyszer be lehetett volna ott csen-

⁶ Az interjú gépelésekor a narratív interjúk elemzésekor használt jelkészletből vettünk kölcsön néhányat: a félkövér szedés a hangsúlyosan ejtett szavakat jelzi, hosszabb szünet esetében a szünetet annak hosszával arányos kötőjel-sorozat jeleníti meg. Egy kötőjel (-) fél másodpercnyi szünetet takar, amennyiben pedig egy szórészelethez tapad, a szó félbeszakadására utal. A helyesírást a jobb olvashatóság kedvéért közelítettük a szokásoshoz, de az előbeszéd jellegzetességeit, a köznyelvi fordulatokat, a hibás ragokat, az ismétléseket, nyögeket általában változtatlanul hagytuk, illetve jeleztük. Ettől csak akkor térünk el, ha a szöveg élvezhetőségét – hiszen azt az olvasók jobbra „olvasni”, s nem szörszálhasogató módon elemezgetni fogják – ez komolyan gátolná.

getni, a Géza utca harmincegybe ---. Én mint villára emlékszem rá --- hogy **belépett** az ember **valahol**, ott egy ilyen nagy **hall**, amiből hát egy **lépcső** vezet **fölfel**e, és azt se kérdezd, hogy lent mi volt, fönt mi volt ---- és a Bora néni volt benne -----.

Nagyon kedves asszony volt, azt imádtam az ilyen cseléd-nevelő közötti státuszban lévő valakiből, **de az, hogy ilyenek voltak**, az is egy ilyen, hát valamilyen értelemben ez nem a kispolgár életformája, de nem is a **nagypolgár** életformája, hanem a kettő között. Namost ---- hogy ezekben a családokban a *nicht vor dem Kind* volt a normális, én azt hiszem. **Nem**, a gyereket **nem** beavatni a dolgokba -----.

Ez **megszűnt** negyvennégy március tizenkilencel. Valószínűleg az anyám okossága, hiszen nagyon okos nő volt ----- annak eredményeképpen, hogy most olyan idők jönnek, ahol Isten tudja, mi történik velünk. **Ezt** most már nem lehet **eltagadni** a gyerek elől. A gyerek **kímélésének** korszaka véget ért, a történelem annyira átszaladt rajtunk, olyan mértékig ---- szembefordult velünk, hogy most már nincs ennek tovább értelme. Na, ennél fogva ott kezdődik az, ahonnan én rendszeresen tudok beszámolni az életemről -----, ahol egy olyan éles cezúrát érzek, és az éles cezúra lehet, hogy **semmi** másnak nem -- szól, mint egy olyan **érzésnek**, hogy na végre, ezt vártam tőletek. És ennyiben az a komikus helyzet áll elő, hogy nekem má-, negyvennégy március tizenkilencedike valamilyen ilyen felszabadulási ünnep. **Na végre. Végre** emberszámba vettek, **végre** elmondjátok, hogy mi van. Namost **ebből** következik az a konstrukcióm, de ez **abszolút** értelemben konstrukció, hogy az előző kilenc évben engem igyekeztek **megkímélni** attól, hogy **bármit** is tudjak -- azokról a szörnyűségekről, amelyek ránk várnak, jó, ezt a szülők sem tudták, csak mindazokról a disznóságokról, nem voltak még szörnyűségek, amelyek hát sújtottak egy zsidó családot, **minden valószínűség** szerint **nem közölték** ezt velem. --- Namost, anyám okos volt, hogy ő **tényleg** titkolni akarta előlem azt, ami -- hát volt **rádiónk**, én tudom, hogy hallgattam a híreket. Még az a történet, ugye, amit az anyám szájából tudok, hogy egy ilyen rettenetesen ideges gyerek voltam, és akkor elvitt a **Pikler Emmi**hez, ugye akkor az volt a nagyság. És a Pikler Emmi aszondta, hogy -- közismert történet, mindenki tudja, hogy be kell állítani egy üres szoba közepére egy létrát, és akkor énnekem azon köll le-föl mászkálnom, nem tudom, hogy ez mire lett volna jó, mire anyám azt mondta, hogy ez hülye. Csak az lesz belőle, hogy leesik, és akkor lehet, hogy nem lesz ideges, mert hülye lesz. Úgyhogy nem csináltunk semmi ilyesmit.

Namost --- hogy ez az idegesség is abból fakadt, hogy én hallottam a dolgokat? -- **tudom**, hogy a rádióból hallottam a híreket, namost aztán valahol az meg kiderült, akkor én elárultam, azt mondtam egyszer, hogy én izé lány szeretnék lenni, és hogy miért szeretnék lány lenni? És akkor tudod, az anyám jobbra-balra --- olvasgatott, a- már tudott valamit a freudizmus, meg, meg olvasgatott benne, és akkor nagyon ideges lett, és akkor végül kiböktem, hogy azért, mert **nem akarok** katonának menni. Namost ez, hogy nem akarok katonának menni, nyilván **összefüggött** a rádióból hallott háborús **hírekkel**. Gondolom, ennek harminckilenc után kellett lennie, mert igen ----, már valamennyire észnél lévő gyerek voltam, **tehát** -- én hallottam a híreket, ha a **híreket** hallottam, akkor a Teleki Pál zsidó törvényeit is hallanom kellett, és azt pedig **tudnom** kellett, hogy zsidó vagyok, mert zsidó

hittanra kellett járnom. Mindenesetre **valamit elvártam** a szüleimtől, amit **nem kaptam meg**. Ilyen -- hát felnőttként kezelés terén ---- Ami számomra furcsább -- az az, hogy ---- miért nem kérdeztem én később **soha** rá ezekre a dolgokra --- Valószínűleg ez összefügg azzal, és ez, **azt hiszem**, hogy a generációm majd minden-, az is lehet, hogy **nem csak** a zsidó tagjaira jellemző, tehát nyilván a zsidókra fokozottabban, hogy **nem** ----- tudtunk a szüleinkhez egy normális viszonyt kialakítani, **nyilván** abból eredően, hogy úgy éreztük, hogy hát ezek nem töltötték be a szülőnek azt a funkcióját, az **alapvető** funkcióját a gyerek szemében és a gyerek szempontjából, hogy **megvédjenek** bennünket gyerekkorunkban a világ szörnyűségeivel szemben. Hogy ezek **tehetetlenek**, hogy ezek --- **kiszolgáltatottak**, hogy ezekről nincs mit várni. És minden valószínűség szerint **ezzel meg is szakadt** az a fajta **lehetőség**, hogy, hogy a szülőkkel egyfajta ilyen intellektuális kapcsolatot alakítsunk ki, nemcsak **intellektuális**, érzelmileg is **blokkolta** ez a dolgokat ---- **nem** ---- nem volt egy igazán ---- mély **kapcsolat**, szóval -- utólag gondolkodtam ezen, mert láttam én korábbi generációkat, szülő-gyerek viszonyt, nyilván sokkal tradicionálisabb volt, de akkor is volt annak, volt valami **igazi** formája, **jelentett** valamit, hogy az egyik a szülő, a másik a gyereke, azóta újabb generációknál szintén **jelent ez** valamit, **látom**, hogy mit jelent ez, már a **hozzád** való viszonyban is, a **te** gyerekeidhez való viszonyban is, **nem** - jó, hát hol így, egyik helyen így van, másik helyen úgy van, de **mégis** azt látom, hogy ez egy kapcsolat, ami **jelent valamit**. Az **én** generációmnál **ez** a kapcsolat **nem nagyon** jelentett **semmit**. Egy **elvárást jelentett**, hogy hát akkor legalább iskoláztassatok, meg tartsatok el, az egyik oldalon, a másik oldalon meg, ha már idősedek a szülők, hogy valamilyen értelemben **törődjete** velünk gyerekeink, de semmiféle **igazán** -- akár emocionálisan, akár intellektuálisan mélyebb kapcsolat **nem volt**, ezt ezzel magyarázom. ----- És hát, szóval hát itt van ez a **cezúra**, negyvennégy március tizenkilenc, és kezdem a történetet ott, aztán majd visszamehetünk, de ott kezdem a történetet, ugye hát hogy mennyire tudtam, hogy zsidó vagyok és baj van a zsidósággal? Hát a **Toldi cserkészcsapatban** voltam **farkaskölyök**, de azt nem Toldi **cserkészcsapatnak** hívták, hanem az **eszperantó** szövetség ifjúsági **tagozatának**, mert zsidók **nem lehettek cserkészek**. És én ezt **ponytosan** tudtam, ezt nem utólag tudtam **meg**, ezt akkor is tudtam. Tehát ennél fogva tudtam, hogy azzal valami baj van, hogy ha az ember zsidó. -- Ide **jártam**, nincsenek nagyon mély benyomásaim arról, hogy ott mik **történtek** ----, **visszafelé** hát **rekonstruálok**, hogy hetente egyszer volt őrsi gyűlés, vagy mittudomén micsoda, és vasárnaponként jártunk kirándulni. De **egyetlenegy** őrsi gyűlésre sem emlékszem, és egyetlenegy kirándulásra sem emlékszem. **Lehetetlen**, hogy a negyvennégy március tizenkilencre tervezett kirándulás lett volna az **egyetlen**, ez - minden lehetséges, de egy ilyen fatális véletlen, hogy rögtön az első kirándulás kiváltja a német inváziót, ez elég valószínűtlen. **Azt tudom**, hogy ott a -- most már megint, nem tudom biztosan - Vértanúk terének hívják-e azt a a ---- teret ott ---- ahol Nagy Imre szobra áll a hídon ----- asszem úgy hívják, közben valahogy másként hívták, ott **találkoztunk**, nagyon határozottan emlék-, ott ahol most az **újságos** bódé áll a **trolivégállomásnál**, hirtelen itt, itt van egy nagyon határozott emlékkép,

hogy közölték velünk, hogy **bejöttek** a **németek** és **nem** megyünk kirándulni, menjünk haza. Ez nekem ugye nagyon közel volt, csak a Nádor utcán kellett végigmenni ---- és hazamentem. És otthon kitört a -- botrány, ott volt éppen a nagynéném vendégségben ---, és **ahogy** megérkeztem - hogy én közöltem-e velük, hogy bejöttek a németek vagy ezt ők már tudták, fogalmam sincs, mindenesetre a nagynéném azonnali hatállyal közölte, hogy Magda,⁷ add ide a **gyerekeket**, viszem Dombóvárra, ott mégiscsak ---- nyugalmasabb lesz az **élet** -- Az anyám **dührohamot** kapott, hogy rögtön a **kérésre** kapott vagy az **ajánlatra** kapott dührohamot, vagy pedig a nagynéném **erőszakosan** -- erőszakolta aztán ezt a dolgot tovább, hogy az első szó csak egy **nem** volt, mindenesetre **veszekedéssé** fajult a dolog, és azt is tudom, hogy itt anyám kifejtette, hogy szó sem lehet róla, **nem tudom**, hogy hol lesz jobb -- bárkinek is, zsidóknak Dombóváron vagy Budapesten, de **egy biztos**, hogy **együtt** maradunk öh - ebből most arra is következtetek, hogy -- az anyám, **szemben** a zsidók többségével, egy **pillanatig** sem ringatta magát illúziókban, tudta, hogy itt életről, halálról van szó, mert ha csak arról lett volna szó, hogy **kényelmetlenségek**, akkor még az is lehet, hogy egyáltalán **beszélgetett** volna arról, hogy lehet-e külön vagy együtt, **nem, szó sem** lehet arról, és akkor ha **jól emlékszem**, a nagynéném dülva-fülva távozott ----- Auschwitzba ---- egyenest öh - hát ez - mind a négyen, négyüket deportálták, ugye volt neki egy férje, Ármin bácsi, két **gyerekük** volt, a **Kati** és a **János**, a Jánossal én nagyon jóban voltam, több nyarat, **nem tudom**, hányat, lehet, hogy csak kettőt, töltöttem Dombóváron, és asszem **nagyon** jól éreztem magam ----- hát mind a négyüket elvitték, csak a Kati élte túl a ---- **talán** megúszhatta volna a Jolán néni is, meg a **János** is ---- ha --- a János minden valószínűség szerint tényleg, ha **nem tizennégy** évesnek, hanem **tizenhat** évesnek mondja a tizenöt éves gyereket, de **úgy** látszik, nekik nem jutott ki abból, ami a ----- Sorstalanságban le van írva, hogy jönnek a foglyok és közlik minden gyerekkel, hogy tizenhat éves vagy öh -- a nagynéném úgy gondolta, hogy a gyerekkel mégis kíméletesebben bánnak, és hát így azonnal a gázba küldték őket ----- az Ármin bácsiról nem szól a fáma, hogy vele mi történt, a Kati meg hát ott, tizenkilenc éves volt, húsz lassan, elküldték dolgozni és túlélte. **No**, ez volt tizenkilencedikén, huszadikán meg anyám fogta a kezemet, a Nádor utcában laktunk a tizenkilencben, amelyik a Magyar–Olasz Bank **tulajdona** volt, a ház, apám ott kapott - hogy az, nem szolgálati lakás - de lehet, hogy szolgálati lakás, **nem tudom** milyen lakás volt, **mindenesetre** apám ott dolgozott az olasz bankban öh -- és --- **szemben** volt a bank, és -- az alattunk lévő Halmi doktor bácsiék, akiknek örökké a fejükön táncoltunk, ha valami gyerek - de ez már **későbbi** történet - **Halmi** doktor bácsi meg a bank orvosa volt, azért lakott abban a házban szintén, anyám fogta, fogott engem, átvitt a Halmi doktor bácsihoz, és megbeszélték ----- **nem tudom**, hogy mit ---- fogalmam sincs ---- csak azt tudom, hogy **nyíltan** beszéltek előttem arról, hogy hát itt **szörnyűségek** következhetnek, és hogy akkor a doktor bácsi **nem tudom**, hogy mit csinál, hogy a családi **vagyont** veszi magához, még ez sem lehetetlen, az sem lehetetlen, hogy ez

⁷ Vajda Marcellné, született Nasser Magdolna, Misu anyja.

megtörtént. Mert ugye a másik ismert történet, hogy ami **megmaradt** a családi vagyonból az ilyen kis zöld kézi – széfben, vagy hogy nevezik azt, olyan, mint egy páncélszekrény, csak akkora mint egy kis doboz, abban hurcolta anyám magával a védett házba ---- és ezt a kis - és megúszta a nyilasokat, a németeket - hát az oroszokat már nem. Bejött az orosz, körülnézett és azt mondta, hogy *davaj*, és elvitte. Namost **ennek ellenére** kellett, hogy valami pénz maradjon, mert a Nádor tizenkilencbéli lakásunkat, amelyiket nem bombáztak le, csak eléggé sok ilyen, hát belövés-kárt szenvedett, azt **rendbe** hozatták valamiből, oda **visszaköltöztünk**, hogy negyvenötben már, vagy negyvenhatban, inkább negyvenhatban. **Lehet**, hogy hogy volt még egyéb családi kincs is, amelyet talán Halmi doktor bácsi őrzött meg számunkra, **fogalmam** sincsen. Nem **emlékszem** azokra a történetekre, amelyeket a Varga Péter mesélt ott a fa alatt a Duránci utcában, hogy hogy is volt, hogy ilyen mindenféle családi ékszerek voltak **széfben**, asszem a bank **széfjében** - volt a családnak ezze-azza, és akkor ott jött létre valami nagy konfliktus a nagynénémék meg az apám között, hogy az apám nem akart valami szabályt -- megszegni, hogy ---- asszem, hogy zsidóknak nem lehetett kiadni a - ha jól megy, erről van szó, és apám mint rendes állampolgár, ehhez is tartotta magát ---- Ja, a Varga Péter, az unokatestvérem, aki anyám nővérének az idősebbik **fia**, és Ausztráliában él ötvenhat óta. ---- Azt a nagynénémet nagyon nem szerettem ---- És mikor nagyobb voltam, akkor tudom, hogy volt - egy ilyen összejárás féle volt, hogy egy -- havonta egyszer, vasárnap, fogalmam sincs, elmentünk hozzájuk. Arra érdekes módon nem emlékszem, hogy --- ez nyilván kölcsönös volt, ők is jöttek hozzánk ---- Pontosabban egy széder estére emlékszem a Nádor utcában. Ez nyilván negyvennégyben kellett hogy legyen, **senki** vallásos nem volt, a leg-halványabb értelemben sem, tehát van ez a zsidó, aki az izét, a Jom Kipurt és a **Szédert** tartja és azon kívül nem zsidó, ilyen zsidók se voltak, egyikük se, senki, a dombóvári nagybátyám, vagyis hát a beházasodott nagybátyám az igen, az rendesen tartotta a dolgokat, de ezek nem, de hát nyilván negyvennégyben, és ezért gondolom, hogy negyvennégyben volt, őh - *zum Trotz* egyszerűen széder estét tartottak, mert ha **zsidónak** tartanak bennünket, **ám legyünk zsidók**, annyira, hogy a nagynénémék ki voltak keresztkedve, és azt **valamilyen** értelemben komolyan is vették, nem olyan értelemben, hogy hogy reformátusoknak tekintették, vagy vagy a **református** vallást **gyakorolták** volna, de -- hogy nem zsidók, hanem reformátusok. De **hát ha** a világ, vagyis a ---- nációk szemében -- zsidók----- akkor ám legyen széder este. Erre emlékszem, arra is emlékszem - ez **nagy** benyomást tett rám és tetszett nekem valószínűleg ----- Na hát szóval hogy keveredtem ide? Elkeveredtem valahogy.

J: *Ott tartottunk, hogy vissza tudatok menni a Nádor tizenkilencbe, mert volt miből rendbe hozni.*

M: Igen, a Halmi doktor bácsinál tartottunk ---- És ezt a - **ezt** a beszélgetést tekintem a - annak a **pillanatnak**, **amelytől kezdve** nekem **folyamatos emlékeim vannak**. ---- folyamatosan **emlékszem** arra, és ez már nem csak egy ilyen tör-

ténelmi rekonstrukció, hogy jöttek egymás után a zsidóellenes intézkedések, emlékszem arra, hogy ---- hogy ugye, amikor a Sztójay Dömét nevezte ki a Horthy miniszterelnöknek, akkor hát -- nagy volt a **félelem** a zsidóság körében, ez asszem márciusban volt, rögtön a megszállás **után**, mert az egy eléggé ---- hát talán náci szimpatizáns valaki volt, aztán **nyáron**, amikor Sztójayt **leváltották** és a **Kállai** lett a miniszterelnök, akkor egy nagy **fellelegzés** volt, hogy ez talán valamit **jelent**, és valamit **enyhíteni** fog a -, hát valószínűleg jelentett is annyit, hogy a **Kállai** alatt, ezt viszont a történelemkönyvből jobban lehet megnézni, én nem emlékszem, hogy a Kállai alatt **kezdődhetek** a titkos tárgyalások az oroszokkal a fegyverletételről, **tehát most én nem** mondom el a történelmet, úgysem tudom olyan nagyon jól, csak ezekre is mondom, emlékszem, tehát egy kifejezetten kontinuus **történelmi** emlékezetem is van, nem is **beszélve** az október tizenötödikéről, ugye a Horthy **proklamációjáról**, ugye bejelentette, hogy kilépünk a háborúból és a ---- németekkel **szembefordulva** folytatjuk azt, **majd** pár óra múlva a nyilas **hatalomátvételről** szóló -- bejelentésre. **Minderre nagyon** jól emlékszem -- **emlékszem** arra, hogy -- hogy **tudtunk** a deportálásokról ---- **természetesen** emlékszem arra, amikor **varrtuk** a **sárga csillagokat**, amelyeket ugye hordanunk **kell**ett öh ---- **emlékszem** arra, hogy hogy s mint volt, amikor **már** a nyilas hatalomátvétel után egyszer csak kolompoltak az udvaron és köt - ja, hát még visszamegyek még pár lépést, mert emlékszem arra, hogy **csillagos** házzá nyilvánították a Nádor tizenkilencet --- ezeken a kijelölt házakon **kívül** volt egy sárga csillag, tehát maga a ház is csillagos ház volt, **ebben** lakhattak zsidók, ami **nem jelenti** azt, hogy - tehát nem olyan, mint a **gettó**, ahonnan a - a gojokat **kitették**, hanem itt -- **lakhattak** keresztények is ---- **tulajdonképpen**, hát ha a mi családunkból indulok ki, akkor **körülbelül** annyit jelentett, hogy nyilván olyan házakat jelöltek ki, ahol sok volt a zsidó. Tehát az **ebben** a házban lakó **zsidók** a barátaikat, szeretteiket, rokonaikat, mittudomén micsoda, kénytelenek voltak **befogadni**, öh - hozánk beköltözött a **nagyanyám** és a a ---- Varga család. Mind a **négyen**. Hogy ez a mind a **négyen** mit jelentett pontosan, erre **emlékszem** nagyjából, mert a **férfiak**, tehát a- az **apám** és ez a Varga Pál nevű nagybátyám, ezek közben mentek munkaszolgálatba, meg **visszaengedték** őket, apám- nak azért volt egy ilyen kivételes helyzete-, hogy a Varga Pali miért nem került a Don kanyarba, nem tudom, de a ---- kivételezett ---- talán a fehér ---- karszalagosokkal, azaz a kitértekkal, mégis --- másként bántak -- **addig**, azaz negyvennégy március tizenkilencedikéig. Attól kezdve különbség nem volt, az lehet. Az apám azért nem, mert az első világ-háborúban kitüntette magát, valamilyen Isten tudja milyen nagykeresztje, kiskelesztje, **vaskeresztje**, **valamije volt** neki és minden -, aki ilyen **karpaszományos** tizedesként, vagy miként, zászlósként, vonult be, aztán hadnagyként szerelt le, **szóval** -- pedig rövid ideig harcolt csak, mert fogságba esett Oroszországban---- és ----- szóval ----- de aztán már őt **nem** hívták be semmilyen formában egyáltalán negyvennégy március tizenkilencig, azután már behívták, azt is tudom, hogy a **nagybátyámmal** együtt Nagykátára mentek, de azt is tudom, hogy aztán eleresztették. **Őt** vagy **őket?** Fogalmam sincs ---- Tehát a **férfiak** azok csak sporadikusan, de a nők és a gyerekek folyamatosan ott laktak a **mi** lakásunkban a

Nádor utcában --- Namost aztán ez a **csillagos ház-rendszer** a nyilas hatalom átvételéig működött, a nyilas hatalomátvétel **után** következett az, hogy a zsidóknak **gettóba** kellett **menniük**, azt egyszer meg kéne nézni ---- nem tudom, valaki is tudja-e, hogy **hogyan** volt az, hogy akinek **menlevele** volt -- annak nem kellett a sokkal **kellemetlenebb** és sokkal, hát **kegyetlenebb hetedik** kerületi, **fallal** körülvett, **kapukkal** ellátott --- ezt ismerjük inkább a más országok **gettóiról** szóló irodalomból, hogy nem kellett odamenniük, hanem az **Újlipótvárosban**, egy bizonyos **részén**, az Újlipótvárosban lakhattak, nem gyönyörűséges körülmények között, ezt nem állítanám, de sem **fal** nem volt, sem **kapuk** nem voltak, ha **jól sejtem**, csak valami ilyen **katonák** vagy **rendőrök**, vagy ---- **nyilasok** vagy kik álltak az utcasarkon, azt hiszem, ki is lehetett jutni minden további nélkül ---- hát iszonyatos körülmények között laktunk abban a két szoba hallos, ha **jól sejtem**, Tátra utcai lakásban, ott **negyvenen** voltunk ---- kaja alig-alig volt, **ilyen megszervezett** kajálás egyáltalán nem volt, hanem kinek honnan volt valami **tartaléka**, anyám ügyes volt ebben, **valamit** egészen úgy **januárig** asszem, tudtunk enni. ---- Tudom, hogy azért **éhezünk**, csak most megint itt a furcsaság ---- hogy arra nem em-, hát egy **kilenc** éves gyerek nem kap rendesen enni, szeret **zabálni**, és nem kap rendesen enni, mert hogy is kaphatott volna, és akkor -- **nem** arra emlékszem, hogy **szenvedtem** az éhezéstől, hanem **tudom**, hogy éhezünk ---- Szörnyű volt, nem az, hogy milyen **pökoli** **érzés** ottan **tetvek** között **negyvenedmagammal**, **a zongora alatt**, **éhezve**, ezek, hát ahogy elmondja az ember, fű, micsoda szörnyűségek, de én -- abszolút nincsenek emlékeim az **érzelmeimről**, az idevágó **érzelmeimről** ---- A- és hát az idevágó **személyekről** sem nagyon, azt, hogy anyám beosztotta a kaját, azt tudom, hogy apám nem ---- apámnak is **kellett** ott lennie, mert közben valahogy ő az igazi gettóba keveredett, és anyám valahogy kihozatta mint egy ilyen izé kézikocsi trógerje valakinek, egy gojnak, aki kiköltözik, úgy jött ki ----- sose nézett ki zsidónak, mindig azt a történetet mesélte, hogy a hittanóráról ki akarta a rabbi zavarni, hogy -- hogy kerül ide ez a **goj** gyerek, és akkor az osztály felkiáltott, hogy **de hiszen** ez a Weisz Marci. Szóval így könnyen kijutott, és **aztán** akkor ott volt velünk, gondolom. Mert hol lett volna, ha egyszer kijött. De erre sem emlékszem, magamra sem olyan nagyon, csak úgy tudom, hogy ott a zongora alatt voltunk. **Ezzel szemben** rettenetesen emlékszem olyan dolgokra, ami **itt** a Tátra utcában ---- **mennyi** idő lehetett a Tátra utcában? Október tizenötödikén volt a nyilas hatalomátvétel, és január tizennyolcadikán mi ottan már fölszabadultunk. Tehát az egész lehetett **maximum** két és fél hónap. **Mire** emlékszem ebből? **Emlékszem** ilyen nyilas **razziákra**, a nyilasok megjelentek a házban ----- az udvaron és oda le köllött menni, és akkor egyeseket elvittek, és azt is tudtuk, hogy a Duna partra viszik, és beelövik a Dunába. **Emlékszem** **arra**, hogy amikor az utcában ---- valami **találat ért egy lovat**, akkor **rohant** le az egész **ház** és vágtuk ki a ló legfinomabb részeit, hogy megfőzhessük. Akkor fönt a folyosón, az egy ilyen gangos, körfolyosós ház, mint a pesti házak többsége, és ott fölállítottunk **téglákra** ilyen **lacikonyhákat** és ott főztük meg a lóhúst. Nagy ünnepi ---- ebédek voltak. **Arra emlékszem**, hogy egy ilyen alkalommal jött egy bombázás, levitte a folyosó szem- srévizavé szem-

ben lévő **részét**, az **leszakadt**, nem **emlékszem**, hogy bárkinek baja lett volna, arra viszont emlékszem, hogy két napig nem hallottam semmit a robbanás eredményeképpen. Átmenetileg megsüketültem. Emlékszem arra, hogy hát víz az ---- kezdettől fogva nem volt? Fogalmam sincs, de a vége fele már biztos nem volt, az emeletekről le kellett menni vízért a **földszintre**, és ott egyszer majdnem légép-puskáztak fönről, a repülőgépről, mindenesetre mellettem **pattogtak** a golyók a - --- a **keramitkockák**on, arra is emlékszem. Ezért emlékszem a keramitkockákra, mert az akkor egy félelmetes valami volt. Emlékszem arra, hogy még **ott** laktunk, aztán hamarosan visszaköltöztünk a Nádor utcába, nem a saját lakásunkba, mert az **lakhatatlan** volt, hanem a **Hackerék** lakásába, a Nádor utcai oldalon ---- a két lányt elvitték Auschwitzba ----- namost ezek hazajöttek ---- és **tífuszosan** jöttek haza, azt hiszem, mind a kettőnek tifusza volt, ezt anyám és a húgom **rögtön** megkapták, arra is emlékszem, hogy akkor stráfkocsin vitték, a mentőautó az egy lovas kocsis volt, ami gyűjtötte be a **betegeket**, vitték a **László** kórházba, egyedül az idősebbik lány halt bele, anyám, húgom és a Piroska az nem. Na, **odaköltöztünk**. És arra is emlékszem, hogy **mielőtt** oda költöztünk volna, ugye, hát akkor már szabadon járkáltunk, nem volt az olyan egyszerű, ez a szabad járkálás, mert ugye, azt tudjuk --- hogy február tizenharmadikán szabadult fel Budapest. **Pest** január tizennyolc, Buda február tizenhárom. Namost január tizennyolc és február tizenhárom között lövöldöztek a németek Budáról Pestre. **Tehát a Szent István körúton** úgy kellett átrohanni, mert az ugye olyan **jól** belátható Budáról, ezt nagyon jól tudjuk, Margit híd, Szent István körút, és ott át kellett **rohanni**, hogy az embert találat ne érje Budáról. **Tudom**, hogy volt olyan velünk **együttlakó**, a Tátra utcában, aki **meghalt** ily módon január tizennyolc után. Namost akkor mentünk a **Lipótváros**ba, ugye Újlipótváros, ugye a Tátra utca, mentünk át a **Lipótváros**ba, ott **gyűjtögetni tüzelőt**. **Iszonyatos** hideg tél volt, hála Istennek, mert különben a járvány vitte volna el a város felit, és hát ott keresgeltünk, arra emlékszem, hogy ott **hullák** között keresgeltük a **fadarabokat** amelyekkel tüzet csinálhatunk, hogy a **lacikonyhához**-é, vagy valahogy fűtöttünk is, nem tudom, ablakok nem voltak a városban, **papírral** voltak beragasztva ---- mind. -- **Ezekre emlékszem** ebből a védett gettós életből. Namost hogy kerültünk mi oda ---- ez - - van valami, amit nem tudok, hogy hogy történt, az, hogy október végén, november elején **kolompolnak**, **közlík**, hogy fél óra alatt összepakolni, anyám odaadja nekem a háztartásban lévő **tojásokat**, hogy főzzem **ki**, ki is főzöm, és amikor leveszem, akkor magamra öntöm a forró vizet, ez is jó élmény, le kellett menni, emlékszem, hogy vonultunk, Nádor utca, Kossuth tér, Személynök utca, ma Ballassi Bálint, és úgy ámentünk az Újlipótvárosba, és ott **kellett keresni** magunknak helyet. És először a Pozsonyi út húszba mentünk, az a Sziget utca sarkán az egyik ház, a Radnóti ma a Sziget utca, az a ház, amelyik szemben van az iskolával, akkor még nem volt iskola, ha jól sejtem, nem, ez egy újabb építmény, ott aludtunk a **lépcsőházban**, vagy ott egy, hát ilyen tipikus Bauhaus-féle ház, hatalmas ilyen **hall**-féle előtérrel, lent, ahonnan lépcső ment fölfelé, **nem** találtunk **helyet**, **ezt sem pontosan** értem, hogy mit jelent az, hogy nem találtunk helyet, most aztán a Tátra utcában negyvenen laktunk abban a laká- kicsi kis lakásban, hát **nyil-**

ván zsidók, akik már befészkeltek magukat rendesen, azok kirugdalták azokat, akik még nem fészkeltek be magukat rendesen, én mást nem tudok elképzelni, na, mindenesetre reggel apám elindult, akkor verték meg nagyon a nyilasok, egész háború utáni betegeskedése mindig erre a megveretésre lett visszavezetve, vagy így volt, vagy nem így volt. Ettől miért kapott TBC-t, nem tudom. Namost, apám talált akkor helyet a Tátra utca ötben, és akkor úgy kerültünk oda, mondom - hogy mit jelent az, hogy talált helyet, és hogy akkor mit jelent, hogy akkor visszajött, és akkor még mindig meg volt a hely, ezek ilyen titokzatos ---- dolgok, amit az ember utólag racionális fejjel próbál föltenni kérdéseket, nem tudok válaszolni. Na, mindenesetre hogy hogy történt az, hogy az egész ház, egy ilyen nagy kolonna elindult a Nádor utcából -- és ment az Újlipótvárosba. Miért az Újlipótvárosba? Mindenkinek volt schutzpass-sza a házban? Nyilvánvalóan mindenkinek. Mitől volt mindenkinek? Mert ebben a házban nem nyomorult szegény zsidók, hanem jó módú zsidók laktak, hiszen az Olasz Bank háza volt, és hát Budapest egyik legjobb kerületében, Lipótváros. Nyilvánvaló, hogy az ősszes lipótvárosi zsidó, az mind ebbe a védett gettóba került, és akik odakerültek a hetedik kerületi gettóba, azok nyilván a józsefvárosi, a Teleky tér környéki, meg a hetedik kerületi zsidók, nyomorult zsidók voltak. Namost az, hogy hogy ott csak nyomorult zsidók voltak a hetedik kerületben, azért a zsinagóga, ami ott fölépült, az nem erre utal nekem. Ugye, hát az mégis Európa egyik legszebb zsinagógája, állítólag. ---- Az újlipótvárosi zsinagóga az megvan ma is nyilván, a Csáky utcában, azaz hogy ma Hegedűs Gyula utcában -- lévő zsinagóga. Amit, mondom, a magától értetődősége annak, hogy mi mindenki, hogy az egész ház, mondom, mint egy ilyen rémes, filmekben látni, hogy hajszolják a zsidókat, hát -- ez olyan volt pontosan, én ottan még leforrázva, nagyon jó volt ---- mentünk át az Újlipótvárosba ---. Namost arra például emlékszem, hogy még Nádor utca, de már valószínűleg október tizenöt után egy -- razzia az udvaron, jöttek a nyilasok, és lekolompolták a zsidókat, mi véletlenül -- anyám egy pillanatig sem engedett el bennünket, mi -- anyám a fodrásznál, ott van ma is a fodrászüzlet a Nádor tizenhétben, az egyetlen, nem, a Nádor utca, ott az a front, az megvan, az órás is ott van, a Terv presszó, az háború utáni, de az is végtelenül régi és a -- fűszerüzlet nincs meg, a Singer bácsi fűszerüzlete, asszem Singer bácsi. -- A Singer néni tett rám nagy benyomást, mert sánta volt ----- és mert olyan szépen tudta vágni azzal a dologgal ---- a vaját, ilyen alakú, ilyen meghajlított ívű dolog, amin egy ilyen -- olyan, mint egy fűrész, és azzal vágták a vaját. Na, szóval ott a fodrászüzletben volt anyám, a nem tudom, talán Szabadoséknak hívták a fodrászt, mik mik mik nem jönnek elő? És akkor egyszer csak bejön egy goj szomszéd, nagyon rendesek voltak a goj szomszédok, a nyilas ház- házparancsnok is rendes volt, és hogy razzia van és ki - nehogy hazamenjünk. Jó, és akkor ott üldögtünk még szépen a fodrászüzletben. Hát, hát a fodrászék is ilyen rendesek voltak, az emberek általában rendesek voltak. Nekem ez az egye- egyetlen élményem. Nem em- egyetlenegy, a háború után már, azt majd elmondom, van ez - ezért is nincs is bennem ez a - ez az ízé, igazi zsidó félelem, mint zsidót, ugye, hivatalosan, hát elég sok szörnyű dolgok értek, de hogy én kifejezetten nem ----

nyilas, de hogy **normál keresztény** emberek részéről atrocitások, **kellemetlenségek** értek volna, egész **életemben** nem emlékszem erre. Na, mindenesetre ott voltunk Szabadoséknál, persze, maradjunk, jó. És hát már eltelt egy fél óra, egy óra, már csak elmentek a francba, **megyünk ki, bummm**, ott az ajtóban egy akkora nyilas ---- nem tudom, hogy akkora volt-e, de nekem akkora volt, mert én ekkora voltam. Igazolás, papírok. Hát anyám előszedte a schutzpass-t, na, az- annak a schutzpass-nak annyi volt, ott egyből tépte szét a nyilas, és ---- **na jó**, ettől az **érvényét** még nem vesztette, csak nem tudtuk, hogy mit jelent az az érvény. Azért a nyilásról azt mondom, hogy rendes volt talán, hogy ezzel megmutatta a hatalmát, de aztán elengedett bennünket? Az ördög tudja, ezt nem tudom, de mindenesetre annyi világos volt, hogy ezek még ott vannak, elmentünk szépen a ház előtt, elmentünk egészen a Kossuth tér sarkáig, ott már úgy tisztulni látszott a levegő ---- ott anyám aszondotta -- a húgomnak nem volt sárga csillaga, mert azt nem tudom, hány éves kortól kellett hordani, az anyám azt mondotta, hogy most pedig **letépjük**, letéptük --- és visszafordultunk és hazamentünk. Hát a schutzpass erre volt jó. Hát szerintem semmi másra, mint hogy odavittek minket, **ami lehet, hogy** az életet jelentette, most nem pusztult el olyan **nagyon** sok zsidó, azt hiszem, a gettóban, az igazi gettóban, nyilván a nagyon öregek----- nyilván a kicsi gyerekek, de olyan **nagyon** sok nem pusztult el. Namost, hogy -- aztán **még egy** élmény a schutzpass-szos gettóból, amikor **egész véletlenül** a **másik** nagynéném, a ---- a - Gitta⁸ ---- azoknak sikerült úgy összehozni egy gyereket, hogy az negyvennégy decemberében **született** ---- és arra emlékszem, hogy **egész véletlen** a szemben lévő házba keveredett valahogy a Gitta, a gye- a csecsemővel ---- újszülöttel, és valahol az, hogy --- megnéztük, izé, és aztán amikor már úgy **kijöttek a pincéből** vagy honnan, és akkor ránézett a napvilágnál, **koromfekete** volt a gyerek az össze- összes mindenféletől, gyertyáktól, és meggyásoktól, amivel világítottunk. **Mi nem járkáltunk** a pincében, annak ellenére, hogy mondtam, hogy nem volt egész veszélytelen odafönn, de mint mondtam, nem voltunk a pincében, **csak** az ostrom utolsó éjszakáján, január tizenhetedikéről tizennyolcadikára virradó **éjszakát** -- lehet, hogy hazudok, és már tizenhatodikán is lent voltunk. Amikor **nemcsak** bombatámadástól lehetett **félni**, hanem hát **közvetlen** harcok folytak ott az utcánkban, **ágyúztak**, és akkor lementünk a pincébe, és hát akkor emlékszem a felszabadulás órájára, az tizennyolcadikán hajnalban volt, akkor egy olyan viszonylag fiatal fér-, nem tudom, viszonylag fiatal ember, lehet, hogy húsz éves volt, csak az már nekem felnőtt férfi volt, az kiment, visszajött és azt mondta, hogy itt vannak. És **akkor** kitört a hisztéria. **Totál** hisztéria. Egy nő ordított, hogy **micsoda felelőtlenség**, ezek biztosan **orosz ruhába bújtatott németek**, hogy mondhat ilyeneket, hogy itt vannak, no de ott voltak és ---- elindultunk fölfele. Egy **vonulás**, az is megint egy **vonulás**, megyünk föl, mind. És ott volt a lépcsőházban egy **ruszki**. **Olyan, mint egy rossz filmjelenet**, de olyan volt. És osztogatta azokat az undorító fekete kenyereket, amelyek fantasztikusan finomak voltak számunkra. Csak gyerekeknek. Az összes sztereotípiákat megéli az ember.

⁸ Jermy Pálné, Misu anyja öccsének a felesége.

Hogy az oroszok szeretik a **gyerekeket**. És ez a szörnyű ellentmondás, hogy **kegyetlenkednek, erőszakolnak, gyilkolnak**, minden szart csinálnak, és ugyanakkor milyen kedvesek és gyerekszeretőek és mittudomén micsoda. De **nem oroszok voltak**, és ma már ne tessék ezt- mindenkit orosznak nevezni, aki a Szovjetunióból jött, de egy **szál orosz** nem volt itt Budapesten, **ukránok** voltak meg **kalmükök** meg minden francok. **Elég** vad palik. -- ---- Na szóval akkor erre, **erre** is emlékszem ---- ott, aztán hogy mentünk vissza a Nádor utcába, már február lehetett --- és ennyi. Namost megint egy -- kicsit ideologikusan, ideologikus emlék- úgy emlékszem, namost ez nyilván abszurdum, és szó szerint nem lehet érteni, de **mégis** így volt, úgy emlékszem: **Soha többet az egész vészkorszakról egy szó el nem hangzott a családban.** ----- És ez **nyilván** képtelenség. **Ez - ilyen nincs.** Ez **fizikai** lehetetlenség számba megy, és **mégis**, és **itt** kezdődik asszem, és asszem ez egy **tényleg**, egy generáció, szülők és gyerekek közötti izé, hogy a szülők nem tudtak az egészről mit kezdeni. **Úgy csináltunk** negyvenöt február-január-februárjában, minthogyha **mi sem történt volna.** **Ostrom** volt, rossz **körülmények**, nehéz volt **túlélni**, és most **építjük** az új világot. ---- Nekem ez van a fejemben. **Nem pedig** ültünk az asztal körül ---- és -- próbáltuk **megérteni** a **megérthetlent**, de valahol arról **beszélgetni**, hogy hogy is volt ez, **arról beszélgetni**, hogy hogy is van az, hogy hogy hányan és hányan a a családból, a mi családunkból nem olyan **sokan**, nem olyan sokan? az hát --- hármat már felsoroltam, elég az, na de hát úgy-, olyan családokhoz képest, ahol összesen egyvalaki maradt meg, elég sokmindenki, mert a másik, a Varga családból mindenki megmaradt, a nagymama az rákban halt meg még negyvennégy **nyarán**, a mi családunkból mindenki megmaradt, hát **viszonylag** jól átértük, mint a pesti zsidók nagy része, azok a dombóváriak nem éltek túl. De hogy hogy hát erről úgy úgy beszélgetni, hogy emlékezni rájuk, hogy hogy erről a **szörnyűségről**, hogy a **tífuszból** is csak annyi maradt nekem, hogy ---- **húha**, tífusz, megyünk kórházba, **persze**, **pillanatnyilag** az volt a fontos, nyilvánvaló, mert már nem a nyilasok járkáltak arra, de de hogy hogy ezeket az összefüggésekről, ezekről valahol beszélgetni. Nem, nem ilyen nem volt. Na és az volt a fontos, hogy most ki nyeri a negyvenhetes választásokat. És ez az egész zsidó attitűd, ami máig él, hogy ugye a **rettegés a kisgazdáktól**, és a -- a **lelkesedés** a ----- sz- kommunistákért, teljesen független attól, hogy aztán ----, **agyonverethették** a fél családot a kommunisták, akkor is azok a jók, és a- és a kisgazdák azok a veszedelmesek. Azok aztán mindenek voltak, csak nem veszedelmesek. Nem itt itt valami olyan dolog, annyira **megtörte** mindez az embert, hogy nem tudott -, de **nem**, félre ne értsél, én semmiféle szemrehányást nem teszek a **szüleimnek**, és a generációnak sem, különben is, egy generációnak nem lehet szemrehányást tenni, az hülyeség. ---- **Nyilván nem lehetett** másként viszonyulni ehhez, nem lehetett erről beszélgetni. **El kellett** kezdeni újra élni és ahogy a -- megint csak a Sorstalanságra tudok utalni, amit a **Fleischmann** bácsi, meg a nem tudom, milyen bácsi mondanak a ---- Köves Gyurinak, aki hazajön, hogy most aztán el kell kezdeni újra élni, **meg kell tanulni újra élni**, és el kell felejteni a **történeteket**. **Ez az.** El kellett felejteni a történeteket, mert el kellett kezdeni újra élni, csak a Köves Gyuri tudta, hogy hát --

hogyan lehet azt elfelejteni? A Köves Gyuri így tudta, a többiek tudták, hogy kell elfelejteni. Egy **pillanat** alatt elfelejtették. És hát ---- ezzel kezdődött a- az újvilág.

Nem is tudom, hogy mik azok a képek, emlékek, amelyek megmaradtak gyerekkoromból. ----- **Sporadikusak**, annyi bizonyos. És főleg **nem**, nem emócióval telítettek. Az, hogy a **gyerekkor**, amelyik olyan **szép** volt, és amelyik egyfajta **tartást** vagy egyfajta **biztonságot** adott, ez a gyerekkor ez számomra **nem létezett**. Hogy aztán utólag veszett **el** a negyvennégy eredményeképpen vagy **sohasem** volt meg, mert ugye a két teóriám arról, hogy miért **felejtettem** el, hát mint kiderült, sok mindent elfelejthettem, de hát azért ilyen alapvető élmények **megvannak**, rossz a memóriám, és hát későbből sincsenek olyan, olyan **filmszerűen lepergethető** történetek. ---- Hogy hát ez azért történt, mert **szét- zúzta** az egészet a negyvennégy, **vagy pedig eleve** rossz volt ez a világ, és hogy tulajdonképpen a gyerekkor-felejtésnek a **motívuma** vagy a **meghatározó oka nem** egyszerűen csak a zsidó kérdés, hanem az, hogy ez a szüleim rossz **házassága**, ahol, ahol nyilván **nyomott** volt a légkör, vagy attól -- a házasságtól **függetlenül** nyomott volt a légkör, mert anyám egy depressziós alkat volt, amit még utólag, még meg is **kérdőjelezhetnénk**, de a barátnője, a **legjobb** barátnője, a Juci néni⁹ már a **halála után** mesélte, hogy amikor a **megismerkedésük** pillanata, az a Jaschik Álmosnak¹⁰ volt a képzőművészeti iskolájában, egyszer csak hátranézett, és **látta**, az ajtóban áll egy **gyönyörűszép** fiatal lány, **tízennyolc** éves lehetett, és valami **végtelen** szomorúság látszik rajta. Szóval azt akarta akkor nekem mondani, hogy **mindig** is ilyen szomorú és depresszív lény volt. És akkor ez is **lehet** egy olyan történet, anyám féltékenysége --- az, egyet tudok **konkrétan**. Én ebből semmire nem tudok, és ----- apám egyszer nagy elkeseredésében annyit elmesélt, hogy ---- hogy anyám egyszer csak egy évig nem beszélt vele, még nagyon **korán**, a házasságuk **elején**, és aztán azt ő nem is értette, aztán kibökte, hogy azért ---- mert **sírkövet** csináltatott az **Etelkának**,¹¹ Etelkának hívták, most már tudom. Hát az a Juliska és a Piroska, igen, és ez meg az Etelka. Nem biztos, hogy a rokonsági viszonyokat én jól mondom --- Gyuri¹² meg tudná mondani ---- de **sírkövet csináltatott az Etelkának**. Ez volt a bűncselekmény. Namost, hát aki ---- **ilyen** módon féltékeny, egy **halottra** ---- az, arról el tudom **képzeln**i, hogy végül is azért jöttünk el Mátyásföldről, mert apám **ragaszkodása** Fáni nénihez, aki **lehet** ezek szerint, hogy az anyósa volt ----- az **zavarta** anyámat. Ezt nem tudom. Na jó, de ezekkel a történetekkel mind most már én inkább magamat **gyanúsítgatom, hogy valamiért, valamiért mélyen** -- meg lehettem egy életen át -- mostanság szűnik, **bántódva** az anyámra, és hogy hogy minden szörnyűséget tudok neki tulajdonítani. **De** ez a történet, amit apám elmondott, ez vagy igaz, vagy nem, de apám el- ezt a történetet apám mondta el, ezt nem én találtam ki. Hogy -- a **Gyuri** azt mondta, hogy nem bírta ki minálunk, mert anyám hagyta, hogy **lilá-**

⁹ Kende Judit, keramikus (1903–1979).

¹⁰ Jaschik Álmos (1885–1950), grafikus-, festő- és iparművész, szakíró, tervezőtanár.

¹¹ Hacker Etelka, Vajda Marcellnak, Misu apjának az első felesége.

¹² Lamm György, Misu apja első feleségének, Hacker Etelkának az első házasságából származó, Misunál tízennégy évvel idősebb fia.

ra üvöltsem magamat, mint csecsemő. Ezt sem én találtam ki. **Azt** sem én találtam ki, amit **anyám** mesélt el, hogy amikor lecsúszott a -- a csecsemőknek akkoriban ilyen fejkendőket kötöttek a fejire születés után, újszülötteknek, és amikor **először** behoztak engem, szop-, hogy szoptasson, akkor elcsúszott ez a fejkendő, és akkor látta, hogy vörös hajam van. És akkor felkiáltott volna ---- de ezt ő mesélte -, hogy **te Jóisten, ez a gyerek vörös!** És mire a nővér mondta, hogy na és hát mér, hát nem, persze, hogy vörös ----- úgylátszik lehet, hogy **ezen** sértődtem meg egy életre. Nem tudom, de mintha --- szóval én kezdek sokkal meggyengültebb lenni anyámmal szemben, de ez lehet, hogy csak az öregségtől van. Nem hiszem, hogy attól lenne, hogy **végiggondoltam** a dolgokat. Nem gondoltam végig semmit, meg ezek a tények anyám ellen szólnak. Most nem anyám ellen szólnak, anyám egy végtelenül **rendes** ember volt, és amikor **nagy** baj volt, akkor **sokkal** inkább lehetett rá építeni, mint az apámra, egy **nagyon** határozott ---- a negyvennégyes történetek, hát, arról még lehetne majd beszélni valamikor, ahogy ő **végigcsinálta** a negyvennégyet. Mert ugye kimaradt a negyvennégy meséből az a bizonyos éjszaka, amikor a nyilasok elvitték a két nőt. A két férfi **nem** volt otthon --- a két nőt elvitték. És ottmaradtunk **négyen** gyerekek, én a legidősebb. ----- És hogy aztán hogy **reagáltunk**, akkor aludtunk tovább? Valami mindez ---- csak a másnapról, nem tudom kinek, valamelyik, azt sem tudom, hogy zsidó vagy goj szomszédnak a mondata ----- ottan rajcsúroztunk a folyosón és játszottunk a játékaikkal, hogy **nem szégyellitek magatokat, elvitték anyátokat és ti itten hancúroztok** -- egy ilyen tartalmú mondat. ---Hát nem szégyelljük magunkat. -- **Namost anyám** -- a Piri nénit¹³ három nap múlva kiengedték, mert ---- gyomorfekélye volt ---- nem tudom, nem azért, összekeverek valamit, azt mondta, hogy ott rögtön elmúlt a gyomorfekélye, hanem mint az közismert, hanem az, hogy valószínűleg idősebb volt, anyámat meg elvitték Ferihegyre, árkot, tankcsapdát ásni, aztán akkor fogták az egész bandát és elindultak velük ----- hát azon az úton, ahogy szegény Radnóti is hajszolva lett, ottan **Abda** mellett van a -- síremléke vagy mije ----, ahol megölték. Őket is erre vitték, és anyám **rögtön** első pillanattól kezdve azon dolgozott -- egy **szomszédasszony** volt, azt hiszem, hogy hogy szokjenek **meg**. És állatian -- tudta, hogy hogy és mint, és akkor először adtak az egyik keretlegénynek **pénzt**, és aztán azt mondta a nőnek, hogy idehallgass ---- na az meg azt mondta, hogy bújjanak be a szalmakazalba, és akkor azt mondta anyám, hogy nem bújunk be a szalmakazalba, érted, ez át fogja szurkálni a szalmakazlat, át is szurkálta, és aztán hogy végül hogy szoktek meg, nem tudom, de mindenesetre megszöktek, és anyám két hét múlva **beállított**. Óh ---- kifejezetten **talpraesett** volt, úgy a ---- nem éhezünk olyan **nagyon** a gettóban, ahogy aztán **gyűjtögetett tüzelőt, ezt-azt** ----- szóval ha baj volt, akkor százszázalékos volt, és nem is volt rosszkedvű. Nem bírta, amikor nincs baj, azt nagyon nem bírta. Akkor mi értelme van? Mit lehet csinálni? **Nem** tudom, szóval ----- fura egy asszony volt az anyám. **Nagyon** -- **impozánsan** okos és kulturált is volt. Szerintem, ha **kitart** amellest --- ha **szakít** a családdal, mert valószínű erről volt szó, ot-

¹³ Misu anyjának nővére.

tan harmincháromban, hogy nem kap többé apanázst vagy mit, hogyha **nem megy** hozzá a Marcihoz. És akkor **főladta**. Hát szegény főladta, mert a világtörténelem is ellene dolgozott ----- **De ha nem adja föl**, énszerintem őbelőle lett volna egy elfogadhatóan jó művész, és talán még ---- jól is érezte volna magát. Negyvenévesen a háború után, akkor nem vették föl a főiskolára, mert el akart menni negyvenhétben ----, hogy **hogy** negyvenévesen ne tudná, hogy mit akar, és ne **mászna** ki ebből a depresszióból --, hát ebből, hát - **életszakaszok** vannak, szóval **nem tudom**, mindezt csak azért mondom, hogy **sokkal** impozánsabb egyéniség volt, mint az apám. Ő egy **jókedvű** ----- ember volt a **háborúig**, aztán egy szörnyű morgó vénember lett -----.

J: *Azt a gyerekkori fényképalbumot emlegetted az elveszett szövegben.¹⁴ Arról mesélnél még.*

M: Meséljek a fényképalbumról? A fényképalbum az **valószínűleg**, hogy hogy későbbi életemben mindig mint egy ilyen **forrásanyag** szerepét játszotta, hogy **abból** tudok bizonyos **dolgokat**. Hogy **hogy** tűnt el belőle az a **levél**, amelyikben az én, a **horoszkópom** volt megírva, ezt **nem** tudom, fogalmam sincs, hogy hogy ment ki belőle, de az - úgy emlékszem, hogy **teljesen** kiment ---- Én **tudom**, hogy nagyjából mi volt abban leírva, és minden **be is jött** belőle, kivéve azt, hogy vagy nagy örökség vár rám, vagy hogy gazdagon nőszölök, ez nem sikerült. De azonkívül, hogy filozofikus hajlamú egyén vagyok, meg ilyenek, azok bejöttek -- na jó, azzal **kezdődik**, azokkal a fényképekkel, hogy le vagyok fényképezve a kórházban mint újszülött ----, és aztán ez a kis úrifú, ahogy növekszik----- és minden születésnapon elvisznek a Mosoly Albumához, nem **mindegyiken**, többön, tudod, hogy hol van, ott a Nyugatival szemben, ahol a **Griff** Áruház, és már nem tudom, mi melletti épület. És akkor ott le leszek fényképezve, és amiben benne van a Mátyásföld a kecskével, meg a **nyulakkal**, leginkább csak **állatokkal**, meg benne van a Mátyásföld, akkor kimaradt a Mátyásföldből, hogy szemben laktak a Munk Mártáék. Le vagyunk fényképezve a **Munk Mártával**, a **gázálarccal**, már mikor elrendelték, hogy mindenkinek otthon kell hogy **legyen**. Nagyon jóban voltunk, szerettük egymást, ott az van, hogy -- az első **menyasszony** címen van jegyezve az izében. **Vörösmartys** volt a Márta is - igen. Egyébként nem tudom miért, valami nagyon ellenállt bennem a Vörösmarty találkozókra elmenni. Állandóan **jön** a program, a találkozások, amik, mittudomén micsoda, **valami** nagyon **ellenáll** bennem és nem tudom, hogy micsoda. Amikor legutoljára láttam a **Colit**¹⁵, akkor nálam volt a Duránci utcában --- akkor éppen **előző** nap jött egy ilyen Vörösmarty találkozóról, és olyan **rossz** szájjal érkezett meg, és lehet, hogy még máig is hatással van rám, hogy lebeszélte, azt mondta, hogy csupa ilyen kommunista funkci volt az egész banda, és neki ehhez nagyon nem volt kedve. Mittudomén, a **legfőbb** mai katonai **szakértő**, a **Deák**, az nem is tudom, nem Deutschnak hívták, de valahogy másképp, az is Vörösmartys volt, az egy ilyen **tá-**

¹⁴ A szöveg egy része egy technikai hiba folytán elveszett.

¹⁵ Zollmann Péter (1931–2013), Misu őrsvetítője a Vörösmarty cserkészcsapatban, később emigrált, vegyész lett Angliában, nyugdíjas éveiben József Attilát fordított angolra.

bornok volt a kommunizmus idején, most katonai szakértő. Egy **csomó** ilyen -- a **Zójás** találkozó, azok is ilyen furcsák, mert hát **persze** ezeknél a találkozóknál mindig valami **nosztalgia** jön elő ----- de -- a **legutóbbi** Zója találkozón nem volt **akkora** tömeg ---- és ott voltak olyan jobb ismerősök, nem barátkozom azok közül egyikkel sem, kedvelem őket, és ---- és akkor ----- ottan ültünk együtt, és és ---- basszátok meg, hát hogy egyszer már mondjuk ki végre, hogy zsidók voltunk. Aha, azt mondják, tényleg. Mondom, de volt egy díszgoj is, a házmestergyerek a Damjanich utca nem tudom hányban, ahol volt a Zója- otthona ---- azt mindig szidtuk is, hogy az nem rendes kommunista, minden bajt rá- rákértünk --- -- hogy az nem jó elvtárs, és így tovább ---- egyszerűen nem bírtuk a goj gyereket. -- És -- hát erről olyan jópofán elbeszélgettünk aztán ott, hogy ez valahogy így volt. Hogy ezek-, a **zsidó** gyerekeknek ezek az egymásra találásai. Namost a Vörösmarty cserkészcsapatnál ez nem volt -- még csak nem is **nyílt** titok volt, hanem ez valahogy kimondott valami volt, tudtuk, három zsidó cserkészcsapat van Magyarországon, vagy Budapesten legalábbis, a Toldi, a Vörösmarty és a Kis József, amelyik **vallásos** cserkészcsapat. De minthogy az egész cserkésztség valahogy vallásos mozgalomként indult, ebben semmi különösebben furcsa nem volt, legföljebb az volt a furcsa, hogy a két zsidó cserkészcsapat mégsem zsidó, mert semmi köze semmi valláshoz nincs, aztán kommunista vallású lett. Namost --- én ezeken szoktam gondolkodni, és tudom jól, hogy micsoda **furcsa**, **kellemetlen** benyomást kelthetünk. Pontosan ezekkel a dolgaikkal, a **nem kimondottságával**. Ha a Zója DISZ-csoport ---- most mondtuk ki először, ugye, negyven év után? negyven, lassan ötven -- hogy -- hogy hát igen, ez egy zsidó banda volt ---- de ha ez akkor ezt, ez---- még a **tudatunkban** sem volt, **de** kommunisták voltunk ugye, diszesek ---- és ha egy -- ez a **házmestergyerek**, aki valahol **ácsingózott** azután hogy **befogadjuk**, az csak egyet **hall** tőlünk, hogy ő nem jó **kommunista**, vagy mittudomén micsoda, baj van vele, hát én **valahol akkor értem** ezeknek a ---- Namost itt jön a nagy kérdés. Szóval ezek olyan zsidó cserkészek, nem cserkész-kommunista ifjúsági vagy ilyen-olyan társulások voltak, ahol a **jobb** zsidógyerekek voltak. A zsidó **proli**, az nem tudom, hol húzta meg magát. De nem itt. Namost akkor összejönnek ezek a **nagyon** jól, **gyorsan** asszimilálódott, **tehetségesen** asszimilálódott, ma a zsidók azt sem merik kimondani, **igen, ez egy tehetséges nép, a franc megeszi -- az.** ----- Mit lehet ezzel az állítással kezdeni? **Az.** És **abban a pillanatban, hogy lehetősége** nyílt arra, hogy -- hogy -- **megmutassa** a képességeit, **pillanatok** alatt mutatta meg. **Mindenütt.** Az angol zsidó **éppúgy**, mint a francia, a német vagy az osztrák vagy a magyar. Asszem, az orosz zsidóknak erre nagyon kevésbé nyílt még lehetősége, nem volt, nem polgárosodott világ az, még máig sem. Namost, abban a pillanatban -- vezetők, ipari emberek lesznek, értelmiségi szakmákba, ahová beengedik őket, **túltengenek**, orvosok, ügyvédek mindenki ---- namost ---- **összejönnek, de nem akarnak zsidók** lenni. De nem akarják -- **beengedni** a másikat, mert ott nem érzik jól magukat. Namost, Zója -- **DISZ**-csoport és nem a **hitközség** ---- ifjúsági tagozata. Hogy itt **gyanakvás** van és utálat van és antiszemitizmus van vagy, bocsánatot kérek, ebből sok mindent értek. ---- Így van. ---- Ötven év kell, hogy **kimondjuk** egyálta-

lán, hogy zsidók vagyunk? Mert nem mondtuk ki egy árva szóval sem. ---- Namost nem **bűnként** rovom fel magunknak, hogy a holocaust után ezt nem akarjuk kimondani, csak a másik oldal ---- **szemszögéből** megpróbálok **rálátni** erre, hogy ez milyen volt. Szóval én **értem**, hogy miért utálták a Budapesti Iskolát ---- de ez egy külön, hosszú-hosszú ülésezés, a Budapesti Iskola ---, de a **Vörös-**martyhoz is nagyon vissza kell menni, mert **ott ott** történt, szóval a- amit te is **szeretsz**, azt hiszem, a **Tengelyinek** ez a sors-esemény¹⁶ fogalma ---- ez -- és **ha azt** nem úgy fogjuk fel, mint a sors**csapást**, mert sokan ezt úgy értelmezik, ez hülyeség, abszolút nem, ha egyszer valami **lényeges** van az **életemben**, amit végig-gondolsz, és akkor nem tudod többé úgy mondani az életedet, ahogyan addig mondtad. Ez **tényleg** egy fontos -- tudás. Namost, én **azt hiszem**, hogy hogy az, hogy a **Vörösmarty mit jelentett** az én egész **intellektuális** és -- morális és emocionális és mittudomén miális **habitusom** kialakulása **szempontjából**, azt **abban a szent pillanatban** értettem meg, amikor -- hát -- mennyi, több mint harminc év után a Coli egyszer egyszer csak fölbukkant a semmiből. ---- És hogy hogy hogy **lehet**, hogy valahogy egészen másképp alakul az életem, ha nem kerülök oda a Vörösmarty cserkészcsapatba. Hogy mások lettek volna az **értékeim**. Hogy lehet, hogy hogy hogy olyan emberré leszek ---- semmi bajom nincs az **ilyen** emberekkel, akik egyébként tisztességesek, a **legfontosabb** az, hogy hogy a világban -- hát előre jussanak, hogy meggazdagodjanak, hogy **igazi polgári** életet éljenek. De polgári **értékeknek** a, hogy **számomra jelentett** valamit ez a kommunizmus, és nemcsak azt, hogy le a burzsoáziával, hanem **személyesen a polgári értékeknek** az ---- ignorálása nem, hogy az nem fontos. És ---- én ezt nem ideologizáltam aztán meg. -- Észre kell venni, hogy most egy másik világban élünk, ahol **mindannyiunk** számára a polgári értékek fontosabbakká lettek. Hogy **akarunk** adni egy **neveltetést** a gyerekeinknek. ---- Hogy **neked** fontos volt, hogy ezek a gyerekek megtanuljanak zongorázni, és **nekem sajnós** nem volt fontos, hogy te megtanuljál zongorázni. Na, szóval a- az a helyzet, hogy hogy hogy **megváltozott**, szóval a ---- és **tényleg** bennem a polgári ---- aminek a **lecsapódása** az is, hogy például nem tudom **berendezni** a -- lakásomat. Kimész a világba és meglátsz egy lakást, hogy ennél maradjunk, és tudod, hogy melyik van szépen és gusztusosan berendezve, és tudod, hogy melyik nincsen. De **magad nem tudod megcsinálni**, mert lebecsülted, nem tanultad **meg**, mert ezek a -- éppen -- **rajtunk** keresztül közvetítődve, Juditban több volt azért, nem t'om. ---- Enbennem valahogy nem, ez a ---- a polgári értékeknek ez a fajta **megvetése** ---- a **mély ellenszenv** velük szemben -- de az ellenszenv rég megszűnt --- **sőt** --- egy **csodálat** van bennem azok iránt, akik ezt **jól tudják**, **na de** ebből az is következik, hogy a pénz nem lehet -- 'nem számít'. ---- Szó se lehet róla, hát nem lehet egy **polgári életet** -- polgári értékeket nem lehet pénz nélkül megvalósítani. A polgár nem **véletlenül** igyekszik azon, hogy **megszerezze** magának azt a szükséges öh - anyagi bázist. Hát anélkül nem megy, nem a **pénz kell neki** --- a mai izé ilyen modern

¹⁶ Vö. Tengelyi László: *Élettörténet és önazonosság*. In: Uő.: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz, 1998. 13–48.

rablólovagok, az öööh - ízlés nélkül, minden nélkül, valószínűleg valamikor így volt a polgári világ kezdetén is. Csak ezeknek már nem lesz, mer akkor viszont mégis ott volt az arisztokrata minta ----- ami nagyon problematikus lehetett, **utoljára** érdekes módon a kommunista **vezetők** voltak azok, akik miután vezetők lettek és hatalomba kerültek, próbálták ennek -- e minta szerint élni, de az már valahogy **annyira** hazug volt, hogy -- mert mert tudniillik az általunk ő - **tanult** történelem, az **hazug**. Nem úgy van. **Nem** úgy van, hogy a polgári világ, a polgárok **föllázadtak** az arisztokrácia ellen. Egy túrót lázadtak föl. **Arisztokratákká akartak válni**. És ha befogadták őket, semmi bajuk nem volt, a **Francia Forradalom** az nem a **polgárság** és az arisztokrácia harca volt. És éppen ezért nem volt gusztustalan, ha a polgár azokat az értékeket majmolta. De ezzel szemben, amikor a kommunista vezér, aki **kiirtja** őket, annak az értékeit majmolja, az gusztustalan, namost hát itt itt minden összezavarodott a mi **fejünkben**, és én azt hiszem, hogy énnálam az érték -- az én értékvilágomat -- mert a kérdés - ez egy nagyon érdekes **kérdés** számomra, nem azért, mert énrólam szól -- érteni akarom a dolgokat magam körül. Hogy azt a a **Vörösmarty** cserkészcsapat szellemisége **nagyon sok tekintetben**, lehet, hogy még aztán a Zója is, és azért kerülnek ezek így elő ----- nagyon sok tekintetben meghatározta, és nagyon **tudom sajnálni** ---- lehet, hogy ezek az értékek szörnyűek, és hogy át kellett **alakítani** és nem sikerült, mindez mind lehet, de egy biztos: én sajnálom azokat, akiknek ez **nem** adatik meg. Ez, hogy valahova tartozni. A hagyományos keresztény egyházak nem nyújtják a közösséget, a katolikusok végképp nem. Ezért is mennek el az emberek mindenféle **más** öh - vallások felé, és hát a, megint, ha az az ember az ideológiai előítéleteit leveti, akkor **világos**, hogy hogy a vallásnak a **lényege** bizonyos értelemben egyfajta közösséghez tartozás, **zsidóknál ez még** sokkal határozottabb, mint a keresztényeknél, a keresztény ugye **világvallás**, tehát nem ---- de ---- de a zsidóknál is és ---- énnekem **volt** két ilyen közösségem --- a -- Vörösmarty meg a -- Zója, és azt hiszem, hogy ez a két közösség **sokkal**, de sokkal többet **tett** az én -- pozitív vagy negatív, mindegy -- **formálódásomban**, mint a **család** -----

J: *Aztán Ármin bácsiéről is volt szó.*

M: Ármin bácsi- az **apám** rokonsága egy ilyen **másfajta** zsidó környezet volt, **egyszerűbb**, nem **ortodox**, de valahogy ---- nem volt rajtuk az az **erőlködés**, ami a nagynénémén legfőképpen, hogy most aztán már ---- legyünk elfogadott magyar polgárok, és ott a ---- Jolán néni, Ármin bácsi - a Jolán néni nem érdekelte a dolog, de csinálta, az **Ármin bácsi** volt a ---- a zsidó, akit így ismertem, aki **minden** péntek este ---- öh - megülte a péntek estét, **gyertyát** gyújtott, aki ilyen ---- **mindig** volt fekete kalap a fején, nem volt **pajesza** meg **kaftánja**, de azért a ---- **pronanszírozottan** zsidónak **kellett** kinéznie, **ővele** voltam, mint mondtam, **zsinagógában**, ott vittük el a **sóletet** pénteken a **pékhez**, szóval ott **valamit**, valamit fölszedtem abból, hogy mi az, hogy zsidónak lenni, szemben a **családi** házzal, ahol **semmit** sem szedtem föl ebből, leszámítva azt a széder estét negyvennégyben.

J: *És Dombóvár?*

M: Hát **Dombóvár**. A dombóvári **nyaralásokat** nem tudom, hogy egy vagy több --- én **kettőt hiszek** ---- de ez nem jelent semmit. Ott jól éreztem magam, Dombóvárból nagyon kevés maradt meg bennem, Lamm Gyuri azt mondta, hogy **ne** menjek oda, mert **csalódni** fogok, de nem csalódnék olyan nagyon, mert nincsenek olyan **igazi, szívemhez** nőtt emlékek, **emlékszem** a házra, mint kiderült, az csak a legvégén, egy pár évig volt a házuk, mert előtte egy **jobb** házban laktak, de aztán tönkremenőben volt az Ármin bácsi a rőfös boltjával, és akkor ---- átköltöztek egy másik helyre, emlékszem a házra, egy olyan tornácos, falusi típusú ház volt, tudom, hogy a Jánossal, az unokatestvéremmel mi ott az **első** szobában, ami az utcára nézett, és aztán ott ment befelé az egész lakás, egy ilyen paraszt jellegű udvara volt. Dombóvárból még a **főtérre** emlékszem, **úgy** emlékeztem, de a Gyuri azt mondja, hogy nem igaz, hogy ott volt az Ármin bácsi rőfös boltja, és emlékszem a **zsinagógára**, mert az volt -- az volt az első zsinagóga, amelyben életemben **bent** voltam. És ahol egy Istentiszteletet végighallgattam. **Asszem** kétszer voltam, mert aztán mentünk a Balatonhoz, **életemben** először a Balatonhoz a szüleimmel, az **nagyon-nagyon**, az **utazás** az nagyon **él bennem**, és tudom, hogy azon a Tamásiból Lepsénybe lévő **szárnyvonalon** mentünk. Dombóvárról elmentünk Tamásiba és onnan Lepsénybe és úgy Zamárdiba, és Zamárdiból is csak anynyi maradt, hogy egy nagy-nagy vihar volt **első** éjszaka. Vagy hosszabban voltunk ott? Fogalmam sincs, féltem.



DUPress

ÉN

Darabos Enikő

VAN, ÉS (MAJD NEM) ÉLVEZI

„Apukám, te skizofrén vagy!”
„Alapjában jó kedélyű fickó vagyok.”

Én nem ismerem Vajda Mihályt. (Ki ismeri?) Viszont évekkel ezelőtt találkoztunk egy szövegben,¹ és azóta „ismeretlen szeretettel”² vagyunk egymás iránt. Most, egy könnyelmű, megilletődött pillanatomban arra vállalkoztam, hogy *Szókratészi buzatban* címen megjelentetett naplójegyzetei kapcsán írok majd az énről.³

Arra gondoltam ugyanis, hogy az énről lévén szó, a napló mint műfaj kitűnő terep a nyúlftattásra – az ember csak ráereszti szubjektumelméleti elgondolásait, és máris szalad a sok kis, pomponos farkú nyúl a sorok közt. Aztán az okos tanulmányíró ügyesen összefogdossa őket, hazaviszi, megsüti és megeszi vacsorára valami jó bor mellé. Megeszem az ént vacsorára, ezt gondolhattam, Vajda Misu meg vessen magára, ha már egyszer kiadta a naplójegyzeteit.

Úgy jártam én is, mint Pascal egyszeri embere, immár naphosszat kergetem itt a nyulat abban bízván, hogy a vadászat védelmet nyújt a halál és saját nyomorúságom gondolata ellen.⁴ Legyen tehát ez az írás nyúlftattás és malacfogás (mert Vajda Mihály a naplóiban nemegyszer bizony, elég malac), ha már egyszer bezártuk állatainkat az én ketrecébe, mondanám végül, hogy kikeveredjek valahogy ebből a képzavaros, állatos gondolatlabirintusból. Meg azért is, mert mindkét trappnak köze van a termékenység rítusaihoz, a szövegemnek pedig Vajda Misu születésnapjához. Nyomorúság és halál tehát jobbra el, éljen a termékenység és az élet!

Mert nyulak ide, malacok oda, az itt beszélő én(ek) olyan intenzíven van(nak) benne az „önmagát megvonó”, „szólításának titokzatos és ezért változó közelsé-

¹ Nadas Péter: *Párbuzamos történetek*. Budapest, Magvető, 2005.

² Így írta alá nekem postán megküldött naplójának ajánlását 2009-ben.

³ Vajda Mihály: *Szókratészi buzatban*. Pozsony, Kalligram, 2009. A továbbiakban ha külön nem jelölöm, a megadott oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

⁴ A filozófusok talán nagyvonalúan megbocsátják, hogy átértelmeztem a pascali érdeknýúl alakzatát (187).

gének vonzásában”,⁵ hogy ama bizonyos „huzat” ellenállhatatlan erővel szívja-húzza be olvasóját is a... hova is? Leginkább a gondolkodás élvezetébe. A gondolkodás szó viszont Vajda jegyzeteinek kontextusában egyidejűleg vonatkozik az énnak a filozófiatörténet során oly sokszor gyanúba keveredett racionális ügyvitelére és tudattalan, (fél)álombeli malackodásaira és erotikus, érzéki játszadozásaira egy-egy társas helyzetben és a nem-tudás, illetve az öregedés ördögével való kacérkodásra. A hangsúly itt elsősorban az és-en van. Olyan én-beszédként képződik meg ugyanis a *Szókratészi huzatban* diskurzusa, amely ebben a végtelen mellérendelődésben érzékeli a világot és benne önmagát/önmagasságait. Azt is mondhatnám, vigyázat, ez(ek) az én(ek) van(ak) és élvezi(k).

Vajda Mihály okos és értő olvasói talán most ingatják a fejüket, ugyan, ugyan, hiszen ott vannak a kízó „kísértetek”, a létét felelősen megélő embert hajszólo megold(hat)atlan dilemmák, az átkozott depresszió, a test leküzdhetetlen fájdalmai. Igen, ott vannak ezek is, meg ott vannak a hatéves zsidó kisfiú elfeledt-elfojtott gyerekkori emlékei, a „Tátra utcai napok” rettenete (137), a lányáért való aggodás, illetve saját aggodása, ügyetlen aggodalmán bosszankodó apai tehetetlensége. Mégis van Vajda naplóbeszédének egy olyan svungja, spíje és stichje, amely egyfelől azt jelzi, hogy beszélője – majdnem azt írtam, gondolkodás nélkül – teszi ki magát a szókratészi huzat veszélyes (mert nem ad garanciát semmire, mert kihúzza a lábadat alólad, mert elbizonytalanító) erejének, másfelől pedig olyan állandó mozgásban tartja az én alakzatát, melyet leginkább a perpetuum mobile metaforájával tudnék leírni.

Rákerestem neten, mit mondanak a... (perpetuum mobiléről), ilyeneket szokott Vajda írni a szövegeibe. Más is így szokta ezt csinálni, csak éppen nem köti a nagyérdemű orrára. De ez most ilyen szöveg, rá akarja kötni mindenkinek az orrára, milyen én-alakzatok működtetik egy Vajda Mihály nevű, hamarosan nyolcvanadik évébe lépő, magyar, zsidó filozófus naplóbeszédét. Tehát azt olvasom a Wikipédián: „Az örökmozgó (perpetuum mobile) olyan hipotetikus gép, amit ha egyszer beindítunk, örökké mozgásban marad, miközben nem von el energiát a környezetétől és a belső energiája is állandó szinten marad.” Nos, gondolom, mindenkit sikerült meggyőznöm, mennyire találó az előbbi metaforám, amikor Vajda napló-énjét perpetuum mobileként írtam le. Már csak azért is, mert ad 1, naplója táplál és kisimít, mint a Garnier Fructis hajerősítő sampon; ad 2, olyan elevenség-gel ügyködnek az általa használt nyelv egyes szám első személyű alanyai a világ éppen fennforgó/elé adódó esetén, mint a Duracell tartós elemek. Amivel viszont ad 3, ha mást nem is, annyit mindenképp mondtam, hogy az én (nehéz szívvel írnám le, hogy csak) szöveg. Mint egy reklám. El akarja adni Vajda az énjeit, tessék, vegyétek-vigyétek, „[e]z vagyok én, és basta” (253). És most az vesse rá(m) az első követ, aki szerint nem.

⁵ A Heidegger-idézet, melynek töredéke a napló mottójaként szerepel, Vajda Mihály *Túl a filozófián* című kötetében található. Lásd Vajda Mihály: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 285.

Közvetlenül adódik a kérdés: mi nem? És az, hogy mire vonatkozik itt a nem, legyen a továbbiakban az a sorkövető, amelynek segítségével ebből a látszólagos negativitásból, mely izgalmasan társítja a jóízű kérdés zamatához a gyanakvás fűszerét, hátha sikerül eljutnunk számtalan olyan új kérdéshez, melyek végtelenül meglepővé és lezárhatatlanná tudják tenni a másik ember megismerésének játékát.

1. Az én (nem) szöveg?

Itt jegyezném meg, hogy mindazok, akik úgy vélik, hogy felesleges a zárójel, és közvetlenül tagadnák az én szövegszerűségét, jobb, ha ezen a ponton abbahagyják az olvasást. Elgondolásuk hátterében ugyanis bizonyára egy olyan meggyőződés áll, melynek értelmében léteznie kell az énen belül egy olyan, hozzáértők által viszonylagos biztonsággal körvonalazható magnak, mely leküzdhetetlenül egyedivé teszi az ember megnyilatkozásait. Azért fogalmazok ilyen körütekintően, mert veszélyes zónába érkezik az, aki kérdéseivel az én, a saját, az önmagasság működésére kíváncsi. Könnyen lehet, hogy visszanyal a fagyí, és akkor ott áll a kérdező az ő magabiztosságával, és (nem) látja, hogy éppen felzabálja, bekebelezi a téma, amiről oly magasröptű gondolatai vannak. Az énről nagyon nehéz olyat mondani, ami ne hatna vissza rám. Meg rád. Meg őrá. El egészen a nagy általános alanyig, és akkor máris ott vagyunk, ahol a part szakad.

Vajda Mihály egyik naplóról szóló esszéjében napló és intimitás kapcsán a következőket írja: „Írni valamit, ami nem a világra, még csak nem is a szűkebb környezetemre, hanem csakis egyedül magamra tartozik. Igaz-e ez? Lehet, hogy csalogok. Gyanús, hogy igyekszem a naplóban jól, pontosan fogalmazni.”⁶ A napló ezek szerint egy olyan speciális énbeszéd, amely az ént következetesen a család gyanúja alá helyezve szemléli, nem dől be neki, állandóan fenntartja annak lehetőségét, hogy mégsem úgy van, ahogy az én állítja, esetleg torzít, szépít, fényezi magát.

Ha pedig éppen nem, akkor jönnek az olyan reflexiók, mint amilyen a következő: „Na, s te tényleg el akarod küldeni ezt az intimpistás giccsparádét Gézá-nak?” (16) Definíciós kísérletemet az előbbi kérdés a skizoid játék felé tolja el: a napló egy olyan énbeszéd, ahol különböző ének egymásnak feleselve kísértlik meg az önmagasság életvilágbeli kibontakozásán való örömteli kontemplációt, mely nemegyszer társul önmarcangoló kétellyel, amit viszont mindig ironikussá tesz az, hogy nem tudni, éppen melyik én röhög a másikon, miközben megpróbálja rajta kapni. Ennek lehetünk tanúi az alábbi bejegyzés kapcsán: „Most persze elárultam (majd) mindent (azaz semmit; csak nem gondolod, hogy ez vagy Te? Beazonosításodhoz elegendő, de szinte semmit nem árul el arról, hogy ki vagy »valójában«). S van-e olyan, hogy én »valójában«?, na de kiderül-e ez az eddigiekből?” (21)

És ezzel el is érkeztem a... kiinduló kérdésemhez: van-e az énnek magja, mely „valójában” ragadja meg az embert, ezt a furcsa létezőt, aki önszemléletében ké-

⁶ Vajda Mihály: A kontempláció öröme. *Café Babel*, 41. szám (Napló), 53.

pes önmagát megsokszorozni, képes önmagával vitatkozni, és képes nagybetűvel írni azt az önmagát, amelyik éppen faggatva van? A kérdés itt válik kifejezetten célt tévesztetté, hiszen mindezek a definíciós kísérletek és a benne szereplő énműformációk eleve azt jelzik, hogy sok én szólal meg Vajda Mihály naplóbejegyzéseiben. Ha pedig sokan van, nehezen lehetne az éneknek magja. Vagy ha már mégis ragaszkodunk a mag-konceptióhoz, akkor feltétlenül hozzá kellene tennünk azt is, hogy az ily módon sokaságot képező éneknek külön-külön kellene, hogy magja legyen. Az pedig csak újabb mag sokasághoz vezet.

Ha jól látom, az eddigiek alapján egy olyan én-felfogás körvonalazódik Vajda Mihály napló-énjei tekintetében, miszerint durva, textuális maghasadásról kell jelen esetben beszélnünk. Ami valahogy mégsem zárja ki a „valójában” kérdés jogosságát.

Tegyük csak fel még egyszer a kérdést: „S van-e olyan, hogy én »valójában«?” Nem is olyan értelmetlen a kérdés, lássuk be. Különösen, ha olyan megközelítésben értjük, hogy bele tudunk-e helyezkedni énjeink „valójába”. Van-e hozzá elég bátorságunk vagy lélekjelenlétünk (bár nehezen hiszem, hogy épp a lélek jelenléte kellene ehhez)? Lacan szerint kétségkívül van valamiféle „valója” az embernek, de sajnos, jobbára és eléggé végzetszerűen megismerhetetlen. Julia Kristeva talán már puhít kissé az elméleten, mikor azt mondja, igen, de rajta hagyja nyomát a beszédünkön (diskurzusunkon). Bár jobbára csak akkor, ha költő az ember vagy őrült. Ettől viszont még áll a kérdés, hogy ott tud-e lenni az ember az én(jei) „valójában”.

Visszatérve korábbi definíciós kísérleteimhez, egy ilyen embert próbáló terepmunkaként is fel lehetne fogni a naplót. Természetesen a munkának abban az értelmében, ahogy a napló 10. oldalán olvashatjuk: „Bazd meg, én nem szoktam dolgozni. Én gondolkodom azon, ami elém adja magát.” (10) A napló terepén leginkább az én az, ami élénk adja magát „valójában”. Vagy legalábbis adhatná. Elénk adódhatna. Nem ugyanaz-e ez a projekt, mint amit Bacsó Béla írt Vajda Mihály *Sisakrostély-batásáról*: „a személyesben és személyesen valami *exemplárist* megmutatni” (idézi vajda Mihály [11], kiemelés az eredetiben)? „Felmutatni a ránézésre érdemes egyest.” (11) Bár Vajda még ennél is messzebb merészkedik, amikor a következőképpen teszi fel a kérdést: „Szóval képes lehetek-e *megérteni* az egyedit, vagy maradjunk annál, hogy csak felmutathatom a példászerű egyedit? Ez a kérdés.” (107. Kiem. az eredetiben.)

Ezzel kapcsolatban és a felvetett téma kérdéskörében annyit tudnék mondani, hogy amennyiben a megértés az állandó kételyből fakadó, meg nem szűnő kérdésben adódik, nos, akkor Vajda Mihály eléggé közel áll ahhoz, hogy az egyedi megértésének végeláthatatlan feladatát felvállalja. Nincs könnyű dolga, amennyiben jelen esetben „az egyedit” az én fentebb megállapított sokasága felől szemléljük.

És akkor immár végképp világos, hogy az ént ez a szöveg nem a szó pszichoanalitikus értelmében használja, nem az egó bohóckodásaira kíváncsi, sokkal inkább egy olyan kérdés horizontjába helyezi, mely a filozófiát a kezdetektől kísér-

tette. Világossá vált tehát, hogy itt az *önmagam megismerése* lehetőségének kísérteties visszatérésével van dolgunk. Amikor Vajda ezzel a kérdéssel kezd foglalkozni – mondjuk, Nádas Péter *Saját balála* ürügyén –, a következőket írja: „Az emberek többsége nem reflektált. A kísérlet azonban itt is kudarccal fenyeget. Privát nyelv ugyanis nincsen, kimondani, leírni csak fogalmi nyelven vagyunk képesek bármit is, olyan absztrakciók segítségével, melyek éppen a sajátosat nem tudják ábrázolni és közvetíteni.” (84) Ami nemcsak azt jelenti, hogy mihelyt meg akarjuk érteni, az én nyelvivé (azaz szöveggé) válik, hanem azt is, hogy ezáltal mérhetetlenül nehezebbé válik a megértése, hiszen olyan absztrakciók által válik közvetíthetővé, melyek a sajátos megmutatkozása elé vonnak áthatolhatatlan leplet. Ezt a látszólag feloldhatatlan dilemmát ragadja meg a napló a szerepek, a hasadtság és a skizofrénia (ironikus) alakzatában.

Mielőtt azonban ezek tárgyalásába bocsátkoznánk, szeretném kiemelni az „elasztikus identitás” elképzelését, melyet a napló Vajda egyik korábbi könyvéből, az *Illyusz-parti beszélgetésekből* beidézett részben fejt ki, és sok tekintetben kapcsolódik a fentebbi mag-koncepcióhoz. De olvassuk magát a szöveget: „Annyi meg bizonyosnak tűnik, hogy *elasztikus identitásunk* megteremtésének feltétele, hogy megtaláljuk magunkban a Másikat, az idegent. Elasztikus identitás? Mit beszélsz? Mi ez?” (166. Kiemelés tőlem: D. E.) – kérdez vissza (magára) helyettünk is Vajda Mihály valamelyik éne, nehogy rögtön komolyan vehessük az ajánlatot.

Én azonban most örömmel veszem komolyan, és szívesen helyettesítem a mag korábbi metaforáját az énben fellelhető „Másik”, az „idegen” fogalmával. Sőt, tovább megyek, és megpróbálom ennek fényében újabb definíciós kísérlettel absztrahálni az *önmagam megismerése* kérdéskörben adható válaszok kiinduló pontját. Az elasztikus identitás elképzelésének értelmében ugyanis az én megértésének kísérlete a benne fellelhető Másik, az egyedi „valójában” ott ügködő „idegen” felől képzelhető el, ami nem feltétlenül jelenti a vállalkozás sikerét, elvezethet viszont az identitás sajátos strukturáltságát adó hasadtság regisztrálásához. A belső(vé tett) farkas felől megérteni a rénszarvast. És akkor ez már egy hangya- (esetleg már egyenesen egy pók)lépéssel távolabb van a kudartól, amiről a sajátos közvetíthetősége kapcsán az előzőekben olvashattuk. Bár ez korántsem bagatellizálja az elegendő bátorság és a lélekjelenlét (?) meglétének kérdését. Kínáld fel magad belső farkasodnak, nem kevesebb itt a megismerés tétje. Ami pedig ezek után alternatívaként az identitás számára adott, az a hasadtság regisztrálása és elfogadása nyomán felhangzó ironikus nevetés, ami a napló minden olyan sorában felhangzik, amilyen az alábbi is: „Pedig olyan jó skizofrénnak lenni... Az ember soha nincsen egyedül. Mindig van kívül beszélgetnie, vitatkoznia.” (168)

Ennek a folyamatnak a kibontakozását figyelhetjük meg Vajda Mihály naplójában, ahol a saját létezéséért teljes mértékben felelős identitás az *önmagam megismerése* alternatíváinak vizsgálata során szenvedélyes vitába elegyedik különböző éneivel, kísérteteivel, introjektált farkasaival, testével, lelkével és szellemével. Nem melleleg a daseinanalitikusokkal⁷ és a melegekkel.⁸ Heideggerrel.⁹ Meg Jacques

⁷ „Mert már a daseinanalitikusok is szorongatnak.” (102)

Derridával.¹⁰ A nőekkel.¹¹ Ezen felül a saját újrafelfedezésével,¹² a rémületes, politikai jövőképpel,¹³ amely mára még rémületesebb jelenné vált.

2. Ez(ek) (nem) Vajda Mihály?

Nem, ez(ek) kétségkívül nem Vajda Mihály. Ő remélhetőleg mértéktelenül jól érzi magát valahol a világ egy otthonos szegletében, *Túl a filozófián*, de azért még az üveghegyen innen, nemsokára megünnepli a 80. születésnapját, nem fáj a lába, nem kínozza sötét depresszió, továbbra sem ismer mértéket semmiben, megmarad annak, ami: „Der Mann ohne Maßstab.” (242) Ennek megfelelően ma is állandóan kiteszi magát a változásoknak, mértéktelenül, ironikusan és kacéran.

Innen nézve viszont adja magát elénk a kérdés: már hogy a fészkes fenébe ne lenne ez(ek) Vajda Mihály? Honnan máshonnan tudhatnánk az előzőről, ha a napló – legyen az akármilyen szedett-vedett vagy éppen korrumpáltan cízellát vagy szókimondó vagy malackodó vagy fájó vagy idegesítő vagy okoskodó vagy szellemes vagy... – nem éppen egy Vajda Mihály nevű létező világban való önmagára ismerését szeretné regisztrálni? Túl minden zavaró absztrakción, melyben – mint tudjuk – a sajátos nehezen közvetíthető, tele van a napló olyan idegenekkel, álom-énekekkel, öregemberekkel, csábítóan vigyorgó férfiemberekkel, akiknek mássága elidegeníthetetlenül beköthető fent nevezett Vajda Mihály nevű létező önreflektív létértelmezésébe. Ezért kérek minden érzékenyebb lelkű olvasót, vigyázzon, az alábbi értelmzési kísérletek nyomokban Vajda Mihályt tartalmaznak!

2.1. Vajda Mihály 1.0 – *inter urinas et faeces nascimur*

Elnézést, hosszabb idézet következik:

Olyan pukkanásra ébredtem, mint amikor a dugót húzzák ki a borosüvegből. Körülnézek: hát látom, hogy lent fekszem az ágyamban, mozdulatlanul. Hogyan láthatom én teljes egészében magamat, s ráadásul csukott szemmel? Lassan rájövök, hogy én ott lent, az ágyban fekvő testem nem én vagyok. Az csak az ágyban fekvő, hogy is

⁸ „Fulladjak meg, ha még egy konferenciát vállalok. Le vannak szarva a tavaszi melegek, mármint a melegkonferencia tavasszal...” (157)

⁹ „A Heideggernél csak a telet unom jobban.” (246)

¹⁰ „Álmaimon keresztül-kasul sétálgatott Jacques Derrida.” (203)

¹¹ „Miért szerettem egész életemben a nőket, amikor oly lehetetlen velük kijönni?” (245.)

¹² „Kezdenek engem újra felfedezni, s ez bizonyos mértékű rettegéssel tölt el. Már ilyen rettenetes állapotban van az ország? Megint felértékelődöm? Kell egy ironikus-szkeptikus szem? Egy distanciált valaki? Lehet.” (135)

¹³ „Elképzelek egy parlamentet 2/3-os Fidesz többséggel. Akkor már minden megtörténhet.” (319.)

mondjam, porbüvelyem. Én itt vagyok, ha vagyok, fentebb. Látok, hallok meg szagolok: Hű, de büdös ez a szemetes! Elfelejtettem levinni az elutazás előtt. Na gyerünk. Kiszedni a szemeteszákot, összehúzni a szalagját, levinni! Könnyű ezt mondani! De megcsinálni? Odakormányozni sikerült magamat a szeméthez, mindent lehet, csak akarni kell, fiam, mondotta az osztályfőnök, de kiszedni a szemetet? Láthatóan nincsen kezem! Láthatóan? Ami nincs, az nem látható, esse est percipi, ezt meg Berkeley püspök mondotta, megeshet, mondotta előtte már más is. Testemet nem tudom appercipiálni, ergo nincsen. Cogito ergo sum! Micsoda marhaság! Én nem vagyok, bár hallok, látok és szagolok. De sem tapizni, sem ízlelni nem tudok! Figyelj ide, Descartes! Tapizok és nyalog, akkor vagyok. A gondolkodás nagyon nem elég. Most már értem. A pukkanás, melyet hallottam, nem volt más, mint hogy kihúzták a dugót a seggemből. S így aztán szabadon távozott belőlem az élet. Kezdem magam a testemmel azonosítani, eddig mindig abban voltam, hogy az én – a lélek. Na, akkor gyerünk, bújjunk be annak ott a seggébe! Hopp, sikerült! Hogy ezt mások nem próbálták, gyorsan, miután meghaltak?! Biztos, be voltak szarva a szartól. Mert itt szaros a seggemben, nem vitás. Én is undorodom, s erre az undorra megint felébredtem. (159. Kiemelés tőlem: D. E.)

A fenti álomleírás az egyik legizgalmasabb része annak a kérdéskörnek, amit a filozófiatörténet a „Megismerni önmagam” című fejezetében valaha produkálni tudott. Racionalizmus-kritika egy részleges alvásparalízis margóján. Asomatognosia, mondják a tudósok. Számos pszichológiai kutatásnak (és ezoterikus okoskodásnak) tárgyát képező testen kívüli élmény, mely mellőzi a témában születő és neten hozzáférhető elbeszélések nagy többségére jellemző pátoszt, noha nem mentes a halálfélelem érzésétől. A beszámoló olvastán Nietzsche hízlalt elménk azon sem csodálkozna, ha az örök visszatérés démona vergődne ott, az álmodó mellkasán. (Bár ki tudja, talán ő bújjik be az álom végén a seggébe.¹⁴) Mindenesetre egészen elképesztő az a találékonyság, amivel a testet elhagyó én (vagy nevezzük egyszerűen léleknek? a beszámoló mindenesetre láthatóan óvakodik a szótól) – miután belátja a bűzölgő szemét eltávolítására való fizikai képtelenségét – pillanatok alatt elhajtja Descartes-ot a jó büdös francba, majd – megengedem, enyhe (?) halálfélelemről vacogva – bebújjik teste büzös segglikába, hogy valahogy helyreállítsa test és lélek azon egységét, amit alapvetően az egész nyugati filozófia kizárólag kettészakítottságként hajlandó közvetíteni. Jóllehet az álomleírás maga is kénytelen e szétválasztottságra hagyatkozni, tekintve, hogy az álomtartalom éppen e kényszerítés megtagasztalása lenne (ezért írtam előzőleg -tartalom helyett álomtapasztalatot), az álom végződése ezen szétszakítottság felszámolására tett, abszolút hatékony és nevetgetően vicces, ugyanakkor kétségkívül erőteljes – hogy ne mondjam, penetráns – kísérlet.

Érdekes megfigyelni, hogy a témában olvasható pszichológiai írások nemegyszer hivatkoznak a tudatos felébredésre (önmagam felébresztésére) mint olyan

¹⁴ „Ahhoz késő van, hogy újrakezdjem az életet. S látod, drága komám? Te láthatóan nem szeretnéd ugyanannak az örök visszatérését. Vagy? Alapvető döntéseimet elfogadom. S mégis: más tudattal szeretném a talán nagyon hasonló dolgokat megélni.” (246) Ajvél! Más tudattal, mi? Kis ravasz!

módszerre, mellyel a testen kívüli élményben, illetve álomparalízisben szenvedő betegek leküzdhetnék a pánikot, amivel általában véve az ilyen tapasztalatok járnak. Vajda szövegében a tudatos felébredés a bűzös segglyukba való visszabújjással váltódik ki, az énnak pedig még arra is van érkezése, hogy gúnyolódjon azokon a balekokon, akiknek ez eddig nem jutott eszükbe. Mármost, hogy halálukkor visszabújjanak gyorsan a saját segglyukba. „Hopp, sikerült! Hogy ezt mások nem próbálták, gyorsan, miután meghaltak?! Biztos, be voltak szarva a szartól.” És ez még akkor is elszabadítja az ironia alakzatát, ha nem kifejezetten az álmotartalom része, hanem az álmogondolatban fogalmazódik meg. Vagyis ha az utólagos feldolgozáshoz – az álmotartalom fogalmi nyelven előadott reprezentációjához – tartozik. Annyit mindenesetre mondhatok, hogy elteszem magamnak az ötletet, és alkalomadtán (milyen morbid!) feltétlenül meg fogom próbálni.

Semmiképpen sem tekinthetünk el azonban attól a nagyon erős, nazális benyomáshoz kapcsolódó élménytől, mely a segglyukba való bebújjás vállalkozását kíséri, és annak minden sikeressége ellenére, a vállalkozás veszélyességének jelzőként fogható fel. Természetesen az undorra gondolok, mely előzetesen a külső forrásból (le nem vitt szemetes) érkező szagok miatt alakul ki (emíatt akarja kivinni a szemeteszákot), az álom végére azonban az én testén belül, a végbélben felgyűlt fekália szaga miatt erősödik fel, olyannyira, hogy ez válik az ébredés konkrét, érzéki okává. „Én is undorodom, s erre az undorra megint felébredtem” – olvasható az álomleírás végén. A kérdés eleve ott merül fel, hogy miért zavarja a testből kilépő ént a ki nem vitt szemetes. Tán tisztaságmániás? Vagy utazás (!) előtt mindig ellenőrzi a szemeteskosarat?

Ha Julia Kristeva abjekció-elmélete felől nézzük a dolgokat, azt mondhatnánk, hogy nem feltétlenül. (Bár kétségtelenül nem vezet jóra utazás előtt bent hagyni a rohadó szemetet a házban.) Kristeva szerint ugyanis az undor és a nyomán feltörő abjekció érzése egy olyan pszichés reakció, mellyel meg szeretném védeni az integritásomat a fenyegető nem-énnel szemben. Valamivel, ami nem tárgy, nem racionalizálható, nem tudom beilleszteni szimbolikusban való létezésem – legyen az mégoly törékeny, de mégiscsak valamennyire – plauzibilis rendjébe. „Undorodunk valami ételtől, a mocsoktól, a hulladéktól, a szartól. Görcsök és a hányás véd tőlük. Az irtózat és émelygés választ el és fordít el a szeméttől, a csatornától, a szennyezettől”¹⁵ – írja a *Bevezetés a megalázottsághoz* című írásában Kristeva. Ilyen megközelítésben az álom első részében megjelenő undor-érzés, mely a szemét kivételének szükségességét hívja elő az énből, indirekt módon az elhagyott „porhüvelyre”, az üres tokként ott fekvő saját testre is vonatkozik. Ami azt is jelenti, hogy a szemét a test metaforájaként értelmezhető, mely az utazás (pl. a test otthonának elhagyása) során csak nehezítené az én dolgát. Erre egyébként Kristeva is kitér, amikor a hulláról a következőket írja: „A hulla [...] [a]z életet lerohanó halál. Aljas. Visszautasított, akitől nem menekülünk, akitől nem védhetjük meg

¹⁵ Julia Kristeva: *Bevezetés a megalázottsághoz*. Fordította Kiss Ágnes. *Café Babel*, 20. szám (Test), 170.

magunkat – mintha valami tárgy lenne. [Pl. szemét, teszem hozzá én: D. E.] Imaginárius idegenség és valós veszély, hív minket, végül pedig elnyel.”¹⁶

Az átomleírás eddigiekben sugallt diadalmas sikere (test és lélek egységének megteremtése) ilyen megközelítésben teljes széthullássá, az integritás totális fel számolódásává íródik át. Ilyen lehet a skizofrén (lehetetlen) öröme saját széthullásának megtapasztalása során. Merthogy nem tudom azt mondani, hogy csak az egyik értelmezés áll, és ez kizárja a másikat. Nem, a teljes széthullás, a megsemmisülés(től való félelem) akarása legalább olyan erőteljesen érvényesül a szövegben, mint a diadalittas mámor, hogy hát, akkor, barátocskáim, nyasgem, én megcsináltam, találkozunk Filippinél.

Legalább ennyire szorongásos az a bejegyzés, amivel a napló 109. oldalán találkozunk: „Állandóan gyötör, hogy én nem az álmaimat álmodom, hanem olyan álmokat, amelyek megakadályozzák, hogy eljussak az igazi álmaimhoz.” Az itt megfogalmazódó gyanú, miszerint az ember álmai csak mint az „igazi álmoktól” elterelő hadműveletek értelmezhetők, arról a nyugtalanságról ad hírt, miszerint soha nem lehet megérteni a bennem lakó idegent, mindent megteszek – még tudattalanul is, az álmaim révén is, melyek elvileg épp erről lettek volna hivatottak engem tájékoztatni –, hogy magamtól, énemtől távol tartsam őt. Miközben akarom. És akkor ez egy episztemológiai kudarc. Egy rakás csőd vagyok, még erre sem vagyok képes. Ez a halál akarásának előbb említett, nagyon erős álmogondolatához tartozó benyomás. Miközben épp ez véd meg a Másikomtól, a saját álmaim nem engednek hozzá túl közel, (ne)hogy végre eljöhessen a vágyott összeomlás. Vagy nevezzük egybeborulásnak. Az eleusziszi titkokra kíváncsi ember örök nyugtalansága. A bölcsélet hübrisze. A tudás fája egy az egybeni felzabálásának vágya.

2.2. Vajda Mihály 2.0 – a szerepeim én vagyok

Követvén a bibliai szálát, ide kapcsolódónak érzem azt a naplóban sokszor felemlgetett ördög-problematikát,¹⁷ mely a 276. oldalon a következő összegzésben bukkan fel a naplóban utoljára: „Tudja az ördög. Egyre többet tud csak az ördög, s egyre kevesebbet én magam.” Ami ugye, baromság, mert ismerjük bár a művelődéstörténetből az ördög lehengerlő retorikáját, igencsak fel kellene kötnie a gatyáját, ha szeretné ledumálni ezt a „téblából öregember”-t. Próbálkozhat ugyan „[m]indaddig, amíg fel nem kell lépnem... Akkor hirtelen más leszek: magabiztos és megnyerő, talán még irigylésre méltóan fiatal is. A kurva istenit!” (230) Ez azért nagyon szép, nem? Az ördög is belepirul... Szinte kihúzza magát a szöveg, beint neki, és valóban irigylésre méltó fiatalsággal veszi fel szerepét.

A teatralitásra utaló „fel nem kell lépnem” azonban nem elsősorban (és feltétlenül) az igazságdiskurzus megtagadását, a valótlan, azaz fikciós helyzetben magá-

¹⁶ Kristeva: Bevezetés... 170.

¹⁷ „Az ördög tudja, mit akartam mondani.” (45)

ra vett szerep mint (színészi) megtevesztés gondolatát sugallja, hanem a szereposztáságként (felismert én nárcisztikus örömet, mely sokban kapcsolódik a fent tárgyalt „elasztikus identitás” elképzeléséhez. Jóllehet ott van a szükségszerűség jelzésére szolgáló „kell” is, ami a szimbolikusban zajló emberi játszmák elkerülhetetlenségének jelzéseként is felfogható. Ugyanakkor több szöveghelyen is megtalálható valamiféle belső kényszer, a leállásra való képtelenség beismerése: „Képtelen vagyok akárcsak néhány órát is a babérjaimon ülni.” (293) „Bucskázz át, kérlek, a fejedem, kezdj megint valami másba, különben megöl az unalom – hívhatod akár depressziónak is.” (346) „Üdülésképtelen, pihenésképtelen... Borzalmas egy alak...” (106)

Kérdés akkor, hogy a fenti imperatívusz ennek a „borzalmas alak”-nak az alkattól fakadóan hat állandó hajtóerőként, vagy pedig van itt valami külső kényszer, társadalmi szükségszerűség, aminek meg kell felelni. Ennek az értelmezését a napló szintén hosszú kontemplációban végzi el:

itt az áll, amit és ahogyan gondolom. Jó, legyenek óvatos, majdnem az áll. Ez vagyok én, és basta. Kell, nem kell, tetszik, nem tetszik, bánom én. Vagy a fene tudja. [Apropó: ördög – megj. tőlem: D. E.] Kapják be... Nem akarok kelleni, nem akarok tetszeni, hanem – ezt a magam szavával szebben és bölcsebben nem tudnám kifejezni, azt akarom, hogy »látva lássanak«. Hogy az meg miért jó? Hát tudhatok én mindent? Miért akarok hát azon nyomban elbújni holmi szabályok mögé, ha bármi mást [ti. esszéket – megj. tőlem: D. E.] írok? Mert igenis, még ha gyakorta átformálom is a készen kapott szabályokat, azért csak-csak a szabályok mögé akarok elbújni. [...] Jöjjön az a kurva kövendég, vigyen el a pokolra, ha tűrhetetlen vagyok, bánom én. De ennek a tűrhetetlenségnek is megvan a maga – biztos nem csak általam körülhatárolt, még ezt sem *csak* én határolom körül – tere. Ha kilépek belőle [...], akkor abban a másik térben igenis igyekeznem kell nekem is betartani a szabályokat. (253–254. Kiemelés az eredetiben.)

Lényeg a lényeg: legyen bármilyen „tűrhetetlen” ez a „borzalmas alak”, aki minden igyekezetével azon van, hogy kézen-közön átformálja a „készen kapott szabályokat”, a tűrhetetlenség terének – meddig tűrjük, meddig mehet el? – korlátait sem képes szolipszista módon felfogni, mindig ott van, kényszeresen üldözi a „Másik”, a „többiek”, a „ti” amolyan nárcisztikus check-pointként működtetett elképzelése, mely legdacosabb pillanataiban is meg fogja határozni szereplehetőségeinek kiterjeszhetőségét. Ami pedig jelen írásom kérdésfelvetése és az én szövegisége felől nézve külön izgalmassá teszi a fenti eszmefuttatást, az az, hogy a szabálykövetés mint az én idioszinkráziája, kiemelten az írásos műfajok (napló, esszé, tanulmány stb.) elvárásaival kapcsolatban bukkan elő. Vagyis az én közvetlenül a szöveg (stílus, hangneme, tematikája) függvényében értelmeződik.

2.3. Vajda Mihály 3.0. – ez az én testem

Fel lehet azonban figyelni a sorok közt még valamire: jelesül a fent említett kővendégre, aki a beszélő én pozícióját a csábító Don Giovanni szerepe köré szervezi. Messzire vezetne most itt a kierkegaardi csábítás-felfogást elemezni (ráadásul szorongat a leütésszám, apropó szabálykövetés), álljon itt helyette a napló egyik bejegyzése kacérság és szerep témakörében:

Öregedés? Azért keresem mindig a nálamnál fiatalabbak barátságát, mert nem akarok megöregedni? De hát megöregedtem! Biztos? Ezt is csak játszod. Ez is csak egy kacér szerep. S most bevallok magamnak valamit: azokkal van bajom, akik kacér szerepeimet csípőből elutasítják (23).

A szöveg sokat elárul a szabálykövetés és interszubjektív játszma kérdéseiről is, hiszen itt is felüti fejét az előző idézetben olvasottakhoz hasonló erősséggel megnyilatkozó dacos én, aki saját „tűrhetetlenségének” tiszteletben tartását kéri számon „azokon, akik”. A kacér szerep a saját én egyik szövegkiterjesztéseként olyan felhasználói programokat vár el a többiektől, melyek mentén legitimitása semmiképpen nem sérül, és nem kérdőjeleződik meg. Legyek olvasható a rendszerben! Társíts hozzám megfelelő programot! Az „elasztikus identitás” egy másik szereplője, persze, megkérdőjelezheti (az én – de melyik?):

A fogadáson jó kaja, néhány kedves és csinos csaj, akiket meg kellett egy kedves mosolyuk erejéig hódítanom; most már »megértettem a szexualitásomat« – idézet Foucault-tól: csak a hódítás érdekel, most már persze, mondom, csak egy mosoly erejéig. Birtokolni soha nem akartam (123).

Illetve: „Hm... Én mindig rosszban voltam a testemmel, a testtel. Ezért is volt a szexualitásom mindig quasi erotika nélküli.” (45)

A fenti idézetekben a test is valamiképpen olyan örök „kísértetté” minősül át, amely leeresztett sisakrostélyán keresztül figyeli az én napi ügyködéseit: megérthetetlen, de állandó faggatózásra sarkalló „kísértetté”, melyek közül számtalan megszólítódik a naplóbejegyzésekkel váltakozó esszéket tartalmazó kötetben. S melyek szintén helyet kérnek önmaguk számára abban az „elasztikus identitásban”, melynek problematikus volta közvetlenül vezet el egy olyan gondolathoz, mely legutóbbi köteteinek jelzése értelmében Vajda Mihály filozófiáját egyre erőteljesebben hatása alá keríti: „[a] filozófiához mint önismerethez kellene, gondolom, visszatérnünk.” (188)

Gondolom, pupákok, világos. Hát, akkor basta!

EVIDENCIA

Takács Ádám

EVIDENCIA ÉS TÖRTÉNELEM – EGYNÉHÁNY
TÖRTÉNETI EVIDENCIA FÉNYÉBEN

A hiányzó evidencia

Hiányzó cikk a könyvtárostól kérhető (fénymásolat) (Vajda Mihály) – *Ragasztott jelzés az ELTE BTK Kari Olvasójának szabadpolcon hozzáférhető Magyar Filozófiai Szemle 1970/1-6. kötetén, melyből kiszakították Vajda Mihály „Karl Korsch: Marxismus und Philosophie”, valamint „A fasiszta diktatúra funkciója” cikkeit.*

Hiányzó, pláne kiszakított szöveggel szembesülni akkor is több mint bosszantó, ha az ember hozzászokhatott ahhoz, hogy ez az eljárás a filozófiai demonstráció eszközeként is megállja a helyét (Derrida). Az oldalak belső szélén végigfutó, még épphogy látható, tépett margó arról tanúskodik, hogy ebben az esetben a szöveg nem jelentésében vált komplikálttá, inkább dokumentum jellegében sérült. A hozzáférés kényelmetlenségéért ugyanakkor kompenzálhatja az olvasót az általa keregetett szöveg jelentőségének e kirívó jelzése. A hiány evidenciája itt ugyanis két értelemben is történeti forrássá (angolul: *historical evidence*) avatja a hiányzót. Egyrészt mert a tény, hogy valamikor valakinek (s feltehetően a rendszerváltás előtt egy egyetemi hallgatónak [vagy oktatónak?]) mindenáron e szövegek fizikai közelségére volt szüksége, jelzi maguknak az írásoknak korabeli fontosságát. Másrészt a kitépés gesztusa eklatáns módon tárja elénk, hogy miként szervezte egy letűnt korszak szellemi és nem csupán gazdasági (Kornai) kultúráját az információs és materiális hiány.

Aligha követelhet hosszas bizonyítást, hogy Vajda szóban forgó két tanulmányának témája – Korsch és a fasiszmus – alapvető hiánycikknek számított a rendszerváltás előtti hazai marxista szakirodalomban. Ráadásul a szövegek kiszakításban megnyilvánuló azonoskezüség vélelmén túl e két írás között nem nehéz tematikus kapcsolatokat találnunk. A marxista filozófia rehabilitálását a marxizmus történeti motívumainak tanulmányozására alapozó Korsch kritikai méltatása, illetve a marxista politikai elmélet alapvető hiányosságait a fasiszmus marxista szempontú történeti elemzésével kompenzáló Vajda eljárása egyazon stratégia két elemének tűnik. Ennyiben nem elégedhetünk meg azzal, hogy felidézzük a kor egyik veze-

tő ideológusának ma már szinte méltatásként ható egykorú bíráló megjegyzését: „Vajda Mihály Karl Korschról szóló írásában a revizionista Korsch részleges filozófiai rehabilitációját összekapcsolja a késői Engels és Lenin filozófiai munkásságának negatív értékelésével.”¹ Számont kell vetnünk azzal is, hogy e kontextusából kiszakított két szöveg egy olyan feszültségtérbe illeszkedik, mellyel való vívódás a korszakban szinte teljesen áthatja Vajda Mihály írásait: egyrészt a marxizmus filozófiai felsőbbrendűségébe vetett hit, másrészt a marxizmus történeti alakulása és társadalmi gyakorlata által kirajzolt pálya evidenciáinak konkurenciájáról van itt szó.

Vajda első publikált filozófiai tanulmánya, mely *Az evidencia problémája* címet viseli,² minden jel szerint már kifejezetten azzal a szándékkal született, hogy állást foglaljon ebben a kérdésben. Az evidenciakérdés széles történeti horizonton való tárgyalása, mely a 17. századtól a fenomenológiáig, illetve a logikai pozitivizmusig terjedt, arra szolgált, hogy Vajda megfogalmazhassa a kérdést: „vannak-e olyan általános ismeretek, amelyek – meghatározott pszichikai, illetve logikai sajátosságaik következtében – abszolút bizonyosak abban az értelemben, hogy az emberiség jövőbeni tapasztalatai eleve nem cáfolhatják meg őket?”³ E felvetés azonban nem pusztán ismeretelméleti szempontból, inkább történelmi-társadalmi implikációit tekintve válik fontossá. Vajda e kérdésre adott válasza, mely szerint „minden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt ember számára evidenssé – azaz társadalmilag evidenssé –, amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelő gyakorlatának”⁴ – egyenesen vezet az evidenciák társadalmi státuszának, illetve társadalmi genezisének problémájához. Ebben az összefüggésben a Vajda által megfogalmazott álláspont egy dinamikus marxista történeti episztemológia formáját ölti. Ennek keretében a társadalmi gyakorlat ugyan sarokköve, de nem abszolút kritérium, az evidens ítéletek és tapasztalatok kialakításának, mert ez a gyakorlat maga is csak egy dinamikus történeti fejlődés keretében és eredményeképpen válik igazolhatóvá. Vagyis – mint olvashatjuk – „a gyakorlat nem abszolút kritériuma ismereteink igazságának, de az embernek nincs is szüksége semmiféle abszolút kritériumra. Az emberi praxis nem feltételez abszolút biztos ismereteket”. Ugyanakkor az is igaz, hogy az emberiség történeti fejlődése mégiscsak ellát bennünket útmutatóval arra nézve, hogy mit is tekintsünk objektíve igazolt ismeretnek, hiszen – mint Vajda állítja – „egyértelműen igazolja az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata, hogy az emberiség ismeretei egyre mélyebben és sokoldalúbban tárják fel az objektív valóság törvényszerűségeit”.⁵

¹ Óvári Miklós: *Jelentés az Agitációs Propaganda Bizottság részére a Magyar Filozófiai Szemle helyzetéről* (1970. október 19.), MOL M-KS 288-41/148. ő. e.

² Vajda Mihály: *Az evidencia problémája*. In: Uő.: *Fiatalkori írások*. Pozsony, Kalligram, 2013. 17–58.

³ Vajda: *Az evidencia problémája*. 24–25.

⁴ Vajda: *Az evidencia problémája*. 33.

⁵ Vajda: *Az evidencia problémája*. 55., 54.

Az *emberi praxis* társadalmi evidenciái és az *emberiség fejlődésének* történelmi evidenciái közötti pontos viszony kérdésében Vajda e szövege azonban nem foglal állást. Amit itt megtudhatunk csupán annyi, hogy a természet erőinek fokozatos, ember általi leigázása és szolgálatba állítása, illetve a bővülő szükségletek egyre magasabb szinten történő kielégítése „vitathatatlanra teszi, hogy az embernek a termelőerőkben objektiválódott ismeretei igazak”.⁶ Ám annak kérdését, hogy ezek a termelőerőkben objektiválódott igaz ismeretek milyen termelési viszonyok között, illetve milyen termelési mód alapzatán képesek leginkább arra, hogy autentikus vagy sikeres társadalmi evidenciákat produkáljanak, Vajda láthatólag nem kívánja megválaszolni. Minden jel szerint arról van szó, hogy az emberi praxis társadalmi és történelmi feltételeibe való egyre elmélyültebb filozófiai bepillantás Vajda számára nem csupán az evidens belátás gondolatán alapuló intuicionista vagy fenomenológiai koncepciókat tette marxista kritikára alkalmassá.⁷ A praxis szempontja legalábbis további elemzések tárgyává avatta annak az álláspontnak a vizsgálatát is, mely szerint egy adott társadalom osztályszerkezete, s ezen belül különösen a munkásosztály helyzete végső történelmi kritériuma volna a társadalmi evidenciák igazságának. Ebből a szempontból Vajdánál a Korsch munkáival való néhány évvel későbbi kritikai számvetés, illetve a fasizmus mint tömegmozgalom történelmi tanulságainak levonása fontos lépéseket jelentettek egy olyan úton, mely a társadalmi praxis és történelem közötti *hiányzó evidenciát* egyre kevésbé volt képes másként érteni, mint egy lehetséges gyakorlati összhang elgondolható, ám semmiképp sem garantálható történelmi változóját.

Tudományos és politikai evidenciák

Nyilatkozat – A Magyar Filozófiai Szemle 1969. évi első számában megjelent Barlay László „vitacikke”. Minthogy a szerkesztőség az írás tervbe vett megjelentetéséről a szerkesztőbizottságot nem tájékoztatta, ezúton tiltakozom az ellen, hogy a tudományos és politikai vitákat a folyóirat ilyen jellegű – idézeteket meghamisító, a vitapartnerek által soha nem vallott nézeteket és mindenféle hátsószándékot tulajdonító – írásokkal tegye lehetetlenné. Budapest, 1969. február 10. Vajda Mihály

A fenti nyilatkozat számos szempontból is betekintést enged a hazai marxista praxisfilozófia kialakulását és rövid virágzását övező társadalmi gyakorlatok és evidenciák természetébe. A *Magyar Filozófiai Szemle* 1969/1-es számában szisztematikus támadás indult Lukács György azon tanítványai ellen, akik ekkor már jól felismerhető módon az etika, a történelem és a gyakorlat marxi ihletettségű fogalmaival igyekeztek továbbvinni a lukácsi örökséget. E folyóiratszám „Vita” ro-

⁶ Vajda: *Az evidencia problémája*. 55.

⁷ Lásd: Vajda Mihály: Intuición és tudomány. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1963/4. 802–810.; Uő.: Intencionalitás és visszatükrözés. *Válóság*, 1964/5. 48–58.

vatában Heller Ágnes, Márkus György és Vajda Mihály nézeteinek címzett bírálókat a lapban Hermann Istvánnak a marxista totalitás kategóriáját nyilvánvalóan Lukács ellenében átértelmező cikke és Falus Róbertnek Heller Ágnes akadémiai doktori értekezéséről adott opponensi véleménye egészítette ki.⁸ A szerkesztőbizottság tagjaként Vajda az ellen szólalt fel, hogy a Szigeti József vezette szerkesztőség önhatalmúlag és az érintettek tájékoztatása nélkül ebben a számban egy súlyosan kifogásolható hangvételű cikket jelentetett meg. Az, hogy ebben az esetben ideológiai és kampányszerű támadásról volt szó, már a korszakban sem maradt észrevétlen. 1969 tavaszán a *Társadalmi Szemle* hazai filozófiai vitákat elemző, s a Lukács-tanítványok iránt cseppet sem elfogult cikke a *Filozófiai Szemle* e száma apropóján egyenesen „szervezett kampányról” és „ízléstelenségről”, Barlay László írása kapcsán pedig „megengedhetetlen hangnembről”, és „politikai inszINUÁCIÓRÓL” beszélt.⁹ A kor evidenciáinak gyors változását mutatja, hogy néhány év múlva egy hasonló ideológiai kampány Heller, Márkus, Vajda és mások magyar filozófiai életből való kizárását eredményezi majd.

Vajda nyilatkozata azonban nem csupán amiatt érdemel figyelmet, mert dokumentálja a korszak vitaszelleméhez és gyakorlatához kötődő ideológiai-adminisztratív mechanizmusok működését. Megfogalmazása a „tudományos és politikai viták” lehetetlenné tételét említi, ami legalábbis felveti a kérdést a Lukács-tanítványok ekkori politikai álláspontját illetően. E kérdés felvetése azért is jogosnak tűnik, mert Vajda ez idő tájt megjelent, Lukács ontológiai vállalkozását méltató írása bizonyos módon utal erre a problémára. A társadalom-ontológiai irány aktualitásáról írva megjegyzi, hogy e kérdéskörnek éppen a kommunista mozgalom aktuális elméleti és stratégiai problémái adnak jelentőséget.¹⁰ Másként mondva, a „társadalmi fejlődés ontológiai alapjainak” marxista elemzése, és ennek keretében a „jelenkor társadalmának tudományos analízise” annak megértéséhez segíthet hozzá, hogy a történelmi *szükségyszerűség* milyen formája, illetve az emberi cselekvések milyen *alternatívái* kísérik ma a szocializmus mint politikai projekt megvalósítását. Ám ha ebben a feladat kijelölésben Vajda el is határolja egymástól a „teoretikus” és a „politikus” szerepét, abban, amit teoretikusan kizárt, nem nehéz egy politikai állásfoglalás elemeire bukkannunk. Lukácsot követve ugyanis nem csupán a mozgalmi spontaneitás és a történelmi szükségyszerűség ódivatú (II. Internacionálé és Sztálin) marxista koncepcióit utasítja el, de felhívja a figyelmet a „pusztán aktualizáló látszat-elméletek” veszélyére is, melyek a szocializmusban „sikeres vagy sikertelen manipulatív taktikai lépések” alapjává válhatnak.¹¹ E veszély kiküszöbölését szolgálja a társadalom-ontológiai vállalkozás, melynek centrumában a manipu-

⁸ Lásd: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/1. A cikkek: Hermann István: A totalitás kategóriája. 1–22.; Vas Ida: A filozófus morális küldetéséről. 75–84.; Barlay László: Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika? 85–102.; Katona Péter: A filozófia fogalmáról. 103–109.; Falus Róbert: Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól. 117–127.

⁹ Rádi Péter: Megjegyzések az irányzatok vitájához és vitáink jellegéhez. *Társadalmi Szemle*, 1969/5. 63–82., 79–80.

¹⁰ Vajda Mihály: Az ontológia aktualitása. *Kritika*, 1968/7. 31.

¹¹ Vajda: Az ontológia aktualitása. 32.

lációt a marxizmus talajáról leküzdő filozófiai gondolkodás aktuális feltételeinek és lehetőségeinek vizsgálata áll. Ez a gondolkodás pedig ahhoz szükséges, hogy utat mutasson a „semmiféle általános törvényszerűség által *egyértelműen* meg nem szabott, semmiféle célt *szerűségképpen* meg nem valósító cselekvés” számára.¹²

A kommunista mozgalom korabeli stratégiája és a szocializmus megvalósítása kapcsán a cselekvés „egyértelműségének” és a cél „szükségszerűségének” megkérdőjelezése aligha kerülhette el a komoly ideológiai ellenérzéseket. S ha Vajda a későbbiekben nem követi, mert nem igazán találja, a lukácsi ontológia szubverzív orientációját, saját írásai már a korszakban is elegendő támpontot nyújtanak koncepciója egyértelmű politikai jellegű elutasításához. Így érthetjük meg például a látszólag tudományfilozófiai kérdésekről írt *Objektív természetkép és társadalmi praxis* című szöveg által kiváltott ideológiai reakciókat, mely szöveg állításainak vitájára – egy korabeli tudósítás szerint – tízegynéhány filozófus kapott hivatalos felkérést.¹³ Vajda e szövege ugyanis azzal, hogy a marxizmus filozófiáját Gramscit követve a maga egészében a „gyakorlat filozófiájaként” jellemzi,¹⁴ lehetőséget teremt a maga számára ahhoz, hogy a filozófia önálló tárgyaként a *társadalmiságot*, céljaként pedig e társadalmiság *átalakítását* jelölje meg. Mindez azonban ahhoz is kellő alapot nyújt, hogy elutasítsa azokat a marxista koncepciókat, amelyek a társadalom mozgásában a természettörvényekhez hasonló elvek érvényesülését látják, illetve melyek a marxista filozófia hatókörét az ontológiai értelemben vett valóság teljes magyarázatának határáig terjesztenék ki. Vajda így egyrésztől megóvni igyekszik a marxizmust mint ontológiát és elemzésmodot mindenfajta determinizmustól, másrésztől megóvni igyekszik a tudományok és különösen a természettudományok szféráját a marxista filozófiai voluntarizmus hatásaitól, s e közben egyúttal e diszciplínák szerepét is kijelöli a valóság magyarázatában.

A korszak bevett marxizmusának szempontjából e tudományos tézisek ideológiailag bomlasztó mivolta akkor jelentkezik a maga teljes horderejében, ha levonjuk – mint ezt Vajda egy pillanatra sem habozik megtenni – a belőlük származó következtetéseket. Egyrészt azt, hogy gyakorlatként definiálva a filozófia nem tarthat számot arra, hogy „a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya” legyen.¹⁵ Nem illetékes például a természet tudományos kérdéseinek eldöntésében. Másrésztől a filozófia saját konkrét elemzési elveit a társadalom ontológiai magyarázatában nem valamifajta felsőbb instancia útmutatásait követve alakítja ki, vagyis nem a „dialektikus materializmusból dedukál”,¹⁶ hanem – lévén maga is társadalmi gyakorlat – a társadalmiság történelmileg adott állapotára tekintettel. Ebből viszont egyebek mellett az következik, s erről Vajda már első Husserl-könyvének idevágó fejezetében beszél, hogy ebben az értelemben a filozófia és az általa motivált társadalomtudományok alapvetően mindig társadalmi-történelmi

¹² Vajda: Az ontológia aktualitása. 32. Kiemelés az eredetiben.

¹³ Vö. Rádi: Megjegyzések... 79.

¹⁴ Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*. In: Uő.: *Fiatalkori írások*. 127–146. 127.

¹⁵ Vajda: *Objektív természetkép*... 146.

¹⁶ Vajda: *Objektív természetkép*... 146.

„alternatívák” terepén mozognak.¹⁷ Szerepük ezeknek az alternatíváknak a feltérképezésében, illetve vállalásában áll. Ez azonban megint csak nem jelent mást, mint azt, hogy egyrészt egy adott történelmi szituációban esetenként többféle társadalomtudományos álláspont is igaz lehet, másrészt ilyen esetben a közöttük lévő választás nem tisztán tudományos, hanem értékválasztás kérdése. Ahogyan Vajda fogalmaz, itt valójában az „összemberi-össztársadalmi állásfoglalás és magatartás kérdése” az útmutató.¹⁸

A kérdést, hogy az „összemberi-össztársadalmi magatartás” és a mögötte meghúzódó értékválasztások milyen jellegű evidenciákon kell hogy nyugodjanak, Vajda itt nem teszi fel. A marxizmus gyakorlatként való meghatározása részben felment e kérdés megválaszolásától, azonban éppen ezért azt is érezteti, hogy itt társadalmi elkötelezettségek minőségeiről, azaz végső soron *politikai evidenciákról* lehet szó. Hogy az adott helyzetben az ilyenfajta evidenciák vállalása kockázatos volt, azt a korszak ideológiai reakciói igazolták. Csakúgy, mint azt, hogy kizárólag az *ilyen* evidenciák lehettek képesek arra, hogy túlmutassanak a korszak ideológiai határain.

Az elveszített evidencia

Vajda Mihály *Szembesítése* nagyszerű példája Lukács magyar iskolája fellépésének és annak az elfogulatlan hozzáállásnak, mely a *Szembesítés*ben a marxizmus „reneszánszaként” jelentkezik, [...] szemben a különféle ortodox álláspontokkal.

Enzo Paci: A proposito del fenomeno della fenomenologia e marxismo. Considerazioni sul „Dialogo” di Vajda, *Aut-Aut* No. 127, 1972. 44.

A korszak egyik vezető olasz filozófusának, Enzo Pacinak Vajda: *Szembesítés* című dialógusát méltató szavai még akkor is meglepőnek tűnnek, ha nem várható el, hogy a szerző naprakész információkkal rendelkezzen a magyarországi ideológiai állapotokról. Mert miközben Paci hosszasan (mintegy 14 oldalon) elemzi a Vajda szövege alapján kibontható filozófiai pozíciókat és kérdéseket, s ezek viszonyát a marxizmus megújításához, nem látszik tudomást venni arról a tényről, hogy a *Szembesítés* ebben a kérdésben messze nem optimista álláspontot képvisel. Vajda írása valójában azt dokumentálja, hogy ha lemondunk a társadalmi célszerűség és szükségszerűség mechanikus képzetéről, akkor evidenciáit és igazságainak megalapozását tekintve a marxizmus semmivel sem áll jobban, mint kortárs riválisai, például a fenomenológia vagy az egzisztencializmus. A társadalmi gyakorlat fogalmára alapozott marxista koncepció voltaképpen azt az elképzelést hagyja jóvá,

¹⁷ Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A busserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*. In: Uő.: *Fiatalkori írások*. 150–297., 244–247.

¹⁸ Vajda: *Zárójelbe tett tudomány*. 247.

hogy az igazság „gyakorlati kérdés”,¹⁹ ám ennyiben csupán értékeit, de nem értékei magalapozását tekintve képvisel valami mást vagy jobbat riválisaihoz képest. Mint Vajda kimutatja, ebben az összefüggésben sem a gazdasági racionalitásra, sem a társadalmi mozgalmak haladó mivoltára való hivatkozás nem segít, mert éppen ezek autenticitásának kritériuma a kérdés. A marxizmus mint gyakorlat problémáját így az okozza, hogy a transzcendens végső értékekre való hivatkozása igazolhatatlan, immanens célkitűzéseiben pedig semmi sem garantálhatja társadalmi sikerét.

Vajda *Szembesítése* azonban mégsem rezignált vagy skeptikus írás. A szöveg egyik mottójául választott Gramsci-idézet szerint aki a „többiek »érdektelensége« miatt skeptikus, az filozófiailag nem »skeptikus«, hanem a »konkrét egyedi történelemhez« tartozó kérdést tesz fel”.²⁰ Eszerint tehát a marxizmus mint gyakorlat és mozgalom elméleti paralízisének problémáját nem ismeretelméletileg vagy ontológiailag, hanem történeti kérdésként kell értenünk. Vajda pedig érezhetően valóban arra törekszik, hogy megoldást találjon erre a problémára, vagyis hogy rámutasson olyan társadalmi hatóerőkre, melyek, ha másképp nem, legalább történetileg (azaz a múltban vagy a jövőben) jogossá tehetik a marxizmus nevében képviselt emberi nembeli szabadság képzetére való hivatkozást. Eközben azonban azt is érzékeli, hogy minél inkább a marxizmus ontológiai, ökonómiai vagy társadalmi premisszáira alkalmazza a marxizmus mint történelmi gyakorlat koncepcióját, annál többet veszít el e gondolkodás fundamentális evidenciái közül.

Ez a tendencia különös élességgel jelentkezik Vajda azon hetvenes évekbeli írásaiban, melyeket egyrészt a lukácsi problematikához való visszatérés, másrészt annak az új történelmi helyzetre való alkalmazása jellemez. *A közvetítés mítosza és valósága* című szöveg ebben az összefüggésben arra vállalkozik, hogy széles történeti és elméleti horizonton vizsgálja meg a kérdést, hogy vajon a marxizmusnak a proletariátusra mint kiküszöbölhetetlenül haladó társadalmi osztályra történő hivatkozása kiállja-e a társadalmi gyakorlat szempontjának kritikai próbáját. Végeredményben, döntően a 20-as évek Lukácsát újraolvasva, Vajda nem csak azzal szembesül, talán önmagát is meglepve ezzel, hogy a proletariátus mint autentikus társadalmi hatóerő forradalmi szerepe a polgári társadalom átalakításában csak antinomikus vagy mitikus értéktulajdonítás eredménye lehet. De azt is állítja, talán önmaga számára is mentséget keresve, hogy az emberi történelem során mindaddig felhalmozódott „nembeli objektívációk” (értsd: emancipatív értékek) bizonyos fokig megkövetelik a szocializmusban való elméleti-gyakorlati hit fenntartását. Még akkor is, ha – mint Vajda fogalmaz – „a jelen pillanatban nem tudunk választ adni arra a kérdésre, hogy melyek azok az erők, amelyek a jelen folyamatait ebbe az általunk szocializmusnak nevezett folyamatba viszik át”.²¹

¹⁹ Vajda Mihály: *Szembesítés*. In: Uő.: *Változó evidenciák*. Budapest, Cserépfalvi–Századvég, 1992. 11–49., 35.

²⁰ Vajda: *Szembesítés*. 11.

²¹ Vajda Mihály: *A közvetítés mítosza és valósága*. In: Uő.: *Változó evidenciák*. 100–130., 124.

Elméleti szempontból ugyanakkor a történelem *gyakorlati evidenciáinak* (társadalmi erők) a történelem *tényeinek evidenciájával* (nembeli objektívációk) való helyettesítése nem jelenthet mást, mint azt, hogy lemondunk a nembeli emancipáció bizonyosságáról és történeti garanciájáról. Vajda ezt teszi, mely persze nem zárja ki egy olyan ideál vagy törekvés hitének fenntartását, melynek centrumában az emberi szabadság eszméje áll, sem azt, hogy ennek az eszmének a radikális megvalósításához megfelelő társadalmi erőket keressünk. Ám épp a történetiség elvének alkalmazása, mely ezen a terepen az egyetlen magyarázati horizont, eredményezi, hogy a szabadság eszméjét megint csak nem tekinthetjük végső nembeli értéknek. Igazából ebben sem láthatunk többet, mint sajátos és kíváncsnak tartott történeti és kulturális folyamatok termékét. *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátainknak* című írásában Vajda levonja ezeket a marxizmus szempontjából súlyos következtetéseket. A szabadságban való hit egyszersmind a szabadság eszméjét és érvényesülését megteremtő kontingens történeti folyamat választását kell hogy jelentse. Más szavakkal mondva, ha nem kívánjuk kockára tenni, akkor a szabadság eszméje gyakorlati követelményként nem róhat ránk mást, mint a polgári társadalom szabadságelvű hagyományainak, körülményeinek a fenntartását, vagyis végső soron annak a tézisnek a vállalását, mely szerint „a polgári társadalom transzcendálhatatlan”.²²

E tézis vállalásával Vajda minden kétséget kizáróan lemondott arról, hogy érvényesnek tekintse a marxizmus bármely számba jöhető történelmi és társadalmi evidenciáját, s talán magát az evidenciákban való gondolkodást is. A polgári társadalom meghaladhatatlansága ugyanis, mint hangsúlyozza, nem egyfajta „történelmi szükségszerűség” megnyilvánulása, és nem is „logikailag igazolható” tézis.²³ Ez a transzcendálhatatlanság „korunk gyakorlati ténye”, állítja, mely érvényességét a polgári társadalom leküzdésének eddigi történelmileg adott kudarcaiból nyeri. A történetiség szempontrendszerének filozófiai alkalmazása így, ha evidenciákat nem is nyújt, döntő társadalmi tanulságok levonását lehetővé teszi. Ezek a tanulságok pedig negatív vagy *regulatív bizonyosságok* formájában továbbra is kritériumokkal látják el a társadalom elemzésére szakosodott filozófiai gondolkodást. Például úgy, hogy miközben a kapitalizmus gyakorlatával szemben „a szocializmus mint ellentendencia” életben tartásának szükségességét hangsúlyozzák, „megvalósítását” mindenáron elkerülendőnek deklarálják.²⁴

²² Vajda Mihály: *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátainknak*. In: Uő.: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat, 1990. 29–63. 31.

²³ Vajda: *A marxizmus és Kelet-Európa*... 31.

²⁴ Vajda: *A marxizmus és Kelet-Európa*... 43.

Egy történelem vége

Most kerül elő és most kell majd szembenézni az 1973-as ideológiai vita állásfoglalásával, amelyben bizonyos politikai nyomás hatására a '70, a '68 és '73 között elsősorban a „Lukács-iskolából” kialakult baloldali filozófiai mozgalomnak az egésze fölött politikai ítéletet és politikai döntést hoztak [...], ideológiailag most jól jönne egy ilyen színvonalú baloldali marxista gárda, de akkor nem feleltek meg az akkori politikai követelményeknek.

Pozsgay Imre hozzászólása az MSZMP Politikai Bizottságának 1989. február 7-i ülésén.
(Jegyzőkönyv, 64.) OSA Digitális Archívum

Vajda Mihály hetvenes évekbeli írásait ismerve aligha gondolhatja komolyan bárki is, hogy az 1973-as politikai döntés hatásai nélkül Vajda, jó 15 évvel később – mint ezt Pozsgay Imre egykori megjegyzése sejtetni véli – „színvonalas baloldali marxistaként” alig várná, hogy ideológiailag kisegítse a saját politikai tehetetlenségének súlya alatt alaposan megroggyant Magyar Szocialista Munkáspártot. Ez a forгатókönyv már csak azért is valószínűtlen, mert Vajda korai írásai egy pillanatra sem számoltak a párttal mint történelemformáló erővel, annál inkább a társadalmi öntevékenység nyomán előálló lehetséges alternatívákkal. Továbbá ezek az alternatívák nem annyira politikai (taktikai) mivoltukban, mint inkább a nembeli lényeg megvalósításában játszott történelmi szerepüknél fogva váltak számára érdekessé. Ennélfogva – tovább játszva e történetileg renitens gondolattal – ha Vajdát a rendszerváltás baloldali, marxista gondolkodóként érte volna, nagyobb eséllyel láthattuk volna őt viszont a megnyíló emancipációs lehetőségek és a társadalmi passzivitás okainak elemzőjeként, mint az állampárt akkori ideológusainak vagy reformköreinek oldalán.

Noha a rendszerváltás Vajdát messze nem marxista gondolkodóként érte, a társadalmi alternatívák és cselekvésmódok iránti kritikai figyelme változatlan maradt. Ami változott, az a perspektíva, amelyből e tényezők megragadásra és leírásra kerültek. Ez a szemléletmód már nyomott hagyott az 1981-es *The State and Socialism* kötetben, de még inkább hangsúlyossá vált a rendszerváltás évében megjelent *Orosz szocializmus Közép-Európában* című válogatás írásain.²⁵ Röviden arról van szó, hogy a szocialista és polgári társadalom átfogó elemzésének kritikai szempontrendszerét Vajda egy nem kevésbé elmélyült, de már regionálisan fókuszált elemzési perspektívával váltotta fel. Mint 1989-es kötete utószavában fogalmaz: „lassan arra a belátásra jutottam, hogy egyáltalán nem tudom megérteni a »mi« valóságosan létező szocializmusunkat, ha marxi értelemben vett társadalmi formációt látok benne, nem pedig egy sajátos történelemnek, az oroszoknak sajátos produktumát”.²⁶ Más szavakkal fogalmazva ez azt jelentette, hogy a szocializmus sorsának és társadal-

²⁵ Vajda Mihály: *The State and Socialism. Political Essays*. London, Allison & Busby, 1981.; Uő.: *Orosz szocializmus Közép-Európában*. Budapest, Századvég, 1989.

²⁶ Vajda: *Orosz szocializmus...* 191.

mi-politikai utóéletének kérdése számára eltökélten *kelet-európai* perspektívából vetődött fel.

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a tényt, hogy ezt a váltást Vajdánál újra csak a történelem kitüntetett magyarázati tereppé avatása szentesíti. A történetiség azonban többé már nem a társadalmi gyakorlat általános foglalataként, hanem bizonyos sajátos kelet-európai *hagyományok* formájában jelentkezik. E hagyományok feltárása és megértése pedig nem kevés történeti-kritikai feladatot ró az értelmezőre, miközben nyitva hagyja azt a lehetőséget is, hogy e hagyományok ismerete alapján úgyszólván regionális *emancipatív* lehetőségek körvonalait vázolja fel. Vajda számára ezek a lehetőségek, a rendszerváltás által megnyitott újjáalakuló politikai és társadalmi térben, éppen a regionális hagyományoknak szentelt kitüntetett figyelem formájában jelentkeztek. Vagyis abban a történeti tanulságban és kíváncsiságban, hogy a nyugathoz való felzárkózás a kelet-európai társadalmi helyi értékek és történelmi evidenciák maximális figyelembevételével történjék. Ennyiben a szóban forgó történeti emancipáció leginkább egy „konzervatív progresszió” értékválasztásának formáját ölthetné magára.²⁷

„Ha egyáltalán van ilyen erő”, idézi Vajda majd’ 15 évvel korábbi marxista önmagát, de ezúttal már a sajátosan kelet-európai konzervatív progresszió társadalmi bázisáról elmélkedve.²⁸ Néhány évvel később ebben a kérdésben már erősen szkeptikusan, de még mindig bizakodóan ítéli meg az új történelmi fejlemények által lehetővé tett regionális társadalmi alternatívák esélyeit. Véleménye szerint ugyanis forradalmi változások helyett időben hosszabban elhúzódó átalakulással is nyugodtan számolhatunk, ha bizonyos társadalmi feltételek teljesülnek. Saját hazai helyzetünket tekintve ez azt jelentené, hogy – mint ezt *A történelem vége?* című kötetének előszavában 1992-ben kifejti – (1) a magyar társadalomban kialakuljon egyfajta politikai „kezdeményezőképeség” az adott lehetőségek kihasználására; (2) mentesek maradjunk a „szociális demagógiától”, különösen ennek „nacionalista-rasszista variánsaitól”; (3) belátható időn belül kialakuljon egy „igazi politikai elit”; és (4) a térségben elkerüljenek minket a „nemzetközi feszültségek” hatásai.²⁹

Nem egyszerű eldönteni, hogy a regionális hagyományok sajátossága-e, ha a történelem egyszer csak fordított előjellel vesz revánsot várakozásainkon. S nem egyszerű eldönteni azt sem, hogy valójában mit is jelent egy ilyen fejlemény: a történelem „végét”, vagy a progresszív történelmi változásba helyezett mégoly regionálisan kialakított filozófiai evidenciáink lehetőségének a végét. Mindenesetre a fordulat lehetősége a filozófus számára is fennáll. Elveihez és tevékenységéhez hű maradva, ám fordított előjellel, eltökélten vállalkozhat arra, mint ezt Vajda Mihály azóta is teszi, hogy *bizonytalanságaink* (regionális) *evidenciáira* rámutasson, de innen-től már nem a történelem, hanem egyes ránk jellemző történetek nevében.

²⁷ Vajda: *Orosz szocializmus...* 12.

²⁸ Vajda: *Orosz szocializmus...* 12.

²⁹ Vajda Mihály: *A történelem vége?* Budapest, Századvég, 1992. 10–11.

GONDOLATTALANSÁG

Biró-Kaszás Éva

ADALÉKOK EGY BEFEJEZETLEN MONDATHOZ

Vajda idézi Arendtet *A rabszolgamorál banalitása* című írásában:

»a valóságérzéknek ez a fajta hiánya és valakinek a gondolattalansága több borzalmat képesek előidézni, mint az emberben talán benne rejlő minden gonosz ösztön együttvéve, ez volt valójában az a lecke, melyet Jeruzsálemben meg lehetett tanulni. De ez lecke volt, nem pedig a jelenség magyarázata vagy egy róla szóló elmélet.«¹

Majd így folytatja:

Nos, mások nem akarták megtanulni ezt a leckét. Hogy a valóságérzék hiánya és a gondolattalanság sokkal több szörnyűséget tudnak előidézni, mint a gonosz ösztönök?! Nem. Ha kifejezetten nem erkölcsi karakterű, normális körülmények között jelentéktelen, a *világ szempontjából* jelentéktelen rossz tulajdonságok a világtörténelem legszörnyűségesebb 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, teóriagyártásról meg szó sem eshetett. A leckét azonban láthatóan nehéz volt megtanulni, valószínűleg ma is nehéz, talán részben éppen azért is, mert nem tudjuk a jelenséget megmagyarázni: nem fér bele racionális világképünkbe (mely szerint a gonosztetteket a gonoszok, a nagy hősi tetteket a nagy hősök, a jótetteket 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).²

Az alábbiakban kísérletet teszek arra, hogy a banális bűnelkövető „elbizonytalanító jelenségét” a *conditio humana* kereteiben vizsgáljam; megpróbálok (nem Niet-

¹ Vajda Mihály: A rabszolgamorál banalitása. *Ex Symposion*, 1999/26–27. 44–48. 44. Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Fordította Mesés Péter és Pató Attila. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 56–57. Ha külön nem jelöljük, a szövegben zárójelben megadott számok erre a kiadásra vonatkoznak.

² Vajda: A rabszolgamorál banalitása. 44.

zsche nyomán) támpontokat találni „az amolyan konformak, mint ez az Eichmann...” mondat befejezéséhez.

Mint közismert, Arendt a *The New Yorker* tudósítójaként részt vett Adolf Eichmann náci háborús bűnös perén Izraelben. Riportját könyvben is publikálta 1963-ban: *Eichmann Jeruzsálemben*, alcíme pedig *Tudósítás a gonosz banalitásáról* volt. Ugyan az alcím tudósítást ígér, de a könyvet olvasva nyilvánvaló, hogy Arendt a filozófia eszközeivel próbálta megérteni Eichmannt és a hozzá hasonló gonosztevőket. Az *Eichmann Jeruzsálemben* után is több írásában elemzi a gondolkodás, akará, ítélet és a gonosz elkövetése közötti összefüggést – még a *The Life of the Mind* című, csak halála után megjelent munkájában is. Elöljáróban érdemes kiemelni, hogy a „banális” kifejezés a köznyelvi szóhasználatban elcsépett, kiszámítható, mindennapi, nem eredeti, közhelyes jelentésében használatos, s a könyvet követő vita is ezt a használatot helyezte előtérbe. Van azonban egy másik értelmezési lehetőség, mely Vajda írásából és vele összecsengően Peg Birminghamnál rajzolódik ki. Tekintve, hogy a „banális gonosz/tevő”, a „mindennapi gonosz/tevő” jelentésben máig hat, vizsgáljuk először ezt a szálát.

Felvetődik a kérdés, hogy a „banális gonosz” szóösszetétel használata miért keltett olyan nagy figyelmet. Első közelítésben azt mondhatjuk, hogy alkalmasan kifejezte a csalódottságot, hogy a tettesből hiányzott az (ördögi) nagyság, holott a tette emberek milliói elpusztítását segítette elő, és azt is, hogy egy hétköznapi senki a vádlott. Arendt azt írja, hogy csak Hausner államügyész akart „nagy halat” „kreálni” belőle (71). Eichmann egy harmadrangú szereplő volt, aki nem vett részt a náci alapvető döntéseiben. Azonban munkatársaival kifejlesztett és egész Európában bevezetett egy nagyon hatékony rendszert a zsidók regisztrálására és deportálására. Ebben a vonatkozásban nagyon fontos szerepe volt – tevékenységéhez köthető a nyugat-európai zsidóság deportálásának megszervezése és végrehajtása. Személyiségét illetően Arendtnél azt olvashatjuk, hogy jó szervező és tárgyaló (57), hencegő és dicsekvő (59), önámító, hazug és ostoba (64–65), feledékeny lényegi kérdésekben is (66), hatalom birtokában erőszakos (78), klisékkel nyugtatja önmagát (68), csak hivatali nyelven, közhelyekben, klisékben képes önmagát kifejezni (61–62), a *Sprachregelung*, a nyelvi szabályozáshoz való alkalmazkodás számára a tárgyilagosságot jelentette (84). Nagyon fontos számára a saját „idealizmusa”:

»Idealista« az, aki ideájának él [...], illetve aki kész ideájáért feláldozni mindent és kiváltképpen mindenkit. [...] Mint bárki másnak, természetesen a tökéletes »idealistának« is vannak személyes érzései és érzelmei, ám ő soha nem engedheti meg magának, hogy azok – amennyiben konfliktusba kerülnének »ideáljával« – befolyásolják cselekedeteit. (54)

Arendt levonja a következtetést: Eichmann jelleme sajátos és meghatározó vonásának azt tekinti, hogy „szinte teljes mértékben képtelen volt bármit is mások szemszögéből látni” és „átgondolni” (60, 62). Mivel az erkölcsi nézőpont felvétele azt jelenti, hogy a szituációt mások nézőpontjából tekintjük, azt nézzük, hogy a tervezett cselekvés milyen hatással lenne az ő életükre, Arendt szemében Eich-

mann olyan hivatalnok, aki erkölcsi döntésre képtelen. Ehhez Arendt még azt is hozzáfűzi, hogy „[l]ehetetlen volt vele kommunikálni, ám nem azért, mert hazudott, hanem azért, mert a szavakkal és mások jelenlétével, tehát a valósággal mint olyannal szemben a legbiztosabb fal védelmezte: a képzelőerő teljes hiánya” (62).

Arendt tudósításai öt részletben jelentek meg a *The New Yorker* magazinban. Peter Novick történész szerint Arendt tudósítása Eichmann peréről meghatározta az amerikaiak gondolkodását a holokausztot illetően.³ Ugyanakkor a düh, amelyet e tudósítás kiváltott nagyon sok zsidóban, tartósan fennmaradt: egy időre Arendt lett az első számú közellenség a zsidók szemében. Igaztalanul azt vetették a szemére, hogy a zsidótanácsok, a zsidó közösség vezetőinek szerepét általában elítélte; a „gonosz banalitása” kifejezés a szemükben köznapivá, triviálissá tette a gonoszt.⁴ A következőkben kísérletet teszek arra, hogy a banalítás-tétel bizonyos vonatkozásait megvilágítsam – messze nem merítve ki a lehetséges összefüggéseket. A Novick által kiemelt két vádat veszem szemügyre először.

Az első vádat, a zsidók szerepének értékelését illetően részletes elemzést olvashatunk Benhabibtól.⁵ Csak annyit jegyeznek meg, hogy Arendt a Rahel Varnhagenről szóló könyvében is az önmagunkon való segítség fontossága mellett állt ki, s felhívta a figyelmet nemcsak a pszichológiai, hanem a politikai eszközök használatának fontosságára is. Ugyanezt az önmagukon való segítséget várta volna el a zsidó tanácsoktól is. „Egy zsidó számára ez a szerepe a zsidó vezetőknek a saját népük elpusztításában kétségtelenül a legsötétebb fejezete az egész sötét történetnek.” (117) „Arendt úgy gondolta, hogy a zsidó vezetőknek a nációkkal minden együttműködést meg kellett volna tagadniuk” – írja Vajda.⁶

Ha közelebb akarunk kerülni a gonosz banalítása tétel megértéséhez, nem vizsgálhatjuk a könyv olvasása során megfogalmazódó problémáinkat a könyv kontextusán kívül. Az Eichmann-könyvnek nem témája elsődlegesen a holokauszt története, a gonosz természete, a bűnösség kérdésének eldöntése, vagy éppen Eichmann személyisége. Arendt könyve az igazságosságról szól a modern világban (*Epilógus*, 279). Arendt szerint nagyon fontos, hogy a per eljárásrendileg is az igazságosságot szolgálja, s ebben mindenkinek felelőssége van. Mert szerinte az igazságszolgáltatás – legyen az politikai, erkölcsi vagy bűnügyi – individuális dolog: „az igazságosság szempontjából a tárgyalóteremben csakis Adolf Eichmann a fontos. [...] Az ő tetteiről van szó, nem a zsidó nép szenvedéseiről; őt perelték be, nem a német népet vagy az emberiséget, még csak nem is az antiszemitizmust vagy fajgyűlöletet.” (13–14) Arendt helytelenítette az izraeli kormánynak a törekvését, hogy olyan pert csináljanak, amely az egész világot emlékezteti a zsidó nép szenvedésére, s mely hivatalos fórumként meghallgatná a zsidó túlélőket.

³ Peter Novick: *The Holocaust in American Life*. Boston, New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2000. 134., 142.

⁴ Az ellentmondásos megítélést jól bemutatja Dana R. Villa: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge CUP, 2006. 67–70.

⁵ Seyla Benhabib: Gondolkodás és ítéletalkotás. Az *Eichmann Jeruzsálemben* újraolvasása. Fordította Jónás Csaba. *Ex symposion*, 1999/26–27. 25–38.

⁶ Vajda: A rabszolgamorál banalítása. 46.

Tehát Arendt szerint ideálisan a „per középpontjában csak az a személy állhat, aki cselekedett” (17). Minden, ami eltéríti a pert ettől a kifejezetten egyedi esettől, az igazság ellen hat, mert az igazság kiderítéséhez tartozó kérdéseket politikai, hatalmi stb. érdekeknek rendeli alá, olyanoknak, amelyek nem relevánsak a per tekintetében. A perre azonban rányomta bélyegét, hogy az izraeliek egy olyan náci kulcsfigurát kerestek, aki felelős volt a zsidók elpusztításáért, úgy gondolták, ennyivel tartoznak az áldozatoknak. A per keretében színre vitt, szinte az egész világnak (Izrael polgárainak, a diaszpórában élő zsidóknak, a nem zsidó világnak stb.) szóló politikai szándékú kioktatás Arendt szerint rengeteg ellentmondást tartalmazott, mint erre a könyv első fejezetében rámutatott.

Arendt fontos tényként említi, hogy Eichmann letartóztatása lendületet ad azon erőfeszítéseknek, hogy a Németországban szabadon élő, náci gyilkosságokban ténylegesen tettesként résztvevő személyeket bíróság elé állítsák (22–23). Németországban az 1960-as években a kollektív bűnösség témája élesen vetődött fel, közben pedig számos tényleges bűnelkövető szabadon élt, s nem követelték a megvádolásukat. Bő fél évvel Eichmann Jeruzsálembe érkezése után, de még a per előtt tömegesen tartóztattak le tömeggyilkosokat (az összes többi bűn már elévült). Azonban az ítéletek igen enyhék voltak (24–25). Arendt politikailag nyomasztóbbnak tartotta, hogy „az egész német közélet tele volt egykor magas pozíciókat betöltő nácikkal”, ahogy az Eichmann-per kezdetén is köztudott volt. Arendt említi dr. Georg Heuser, Theodor Saevecke, Hans Krüger, Karl Friedrich Vialon neveit (28–29). Érdekes ezen a ponton, kis kitérőként, egy szempontból áttekinteni a népiirtással való számvetés németországi történetét, ugyanis az elkövetőkről különböző időszakokban különböző felfogások uralkodtak.⁷

Konrad Adenauer idején a német kormány és közigazgatás nem tudta nélkülözni a korábbi náci szakembereket. Ahogy Arendt írja: „a közélet terhes múlttal bíró tagjai között tömeggyilkosok is találhatók” voltak (29). Ezért a náci csak mint „társadalomellenes bűnöző” jelenhetett meg. Ez a kép nem adott számot arról, hogy volt olyan halálosztag, melynek a vezetője doktori fokozattal rendelkezett (Otto Ohlendorf, Otto Rasch). A Frankfurtban lefolytatott Auschwitz-perben (1960-as évek) a koncentrációs táborok gyilkosait Oswald Kaduk testesítette meg, aki korábban tűzoltó és hentes volt: buta, brutális gonosztevő. „A világ kadukjai vádolandók!” – ez a felfogás a német középosztály számára bizonyos mértékben megkönnyebbülést jelentett.⁸

Herbert szerint az 50–60-as években nem a bűnelkövetők természete volt az elsőrendű kérdés. Martin Broszat, aki maga is a nácizmus bűvkörébe került, s munkásságára rányomta bélyegét a magyarázat keresése, meg volt győződve arról, hogy a náci bűnelkövetők jelentősége eltörpült a struktúrához képest, az egyének tetteire koncentráló történelem nem magyaráz meg semmit. Az elkövetők tanulmányozását gyakran maguk az elkövetők akadályozták meg, mivel – ahogy Arendt

⁷ Ulrich Herbert: *Mass Murderers of Conviction*. *Signandsight.com* 18/04/2011. An Interview for the TAZ. Translation Laura Schleussner. Letöltve: 2011. 04. 19.

⁸ Herbert: *Mass Murderers...*

nyomán is fentebb említettem – a náci elit nagyon sok szálon kötődött Nyugat-Németország elitjéhez. Dr. Hans Gloebke például, aki Adenauer kancelláriájának vezetője volt, korábban a náci törvények szakértője, és kapcsolatban volt Eichmann-nal is. Éppen ezért nem adták ki a németek Eichmann álnévét az izraeli náci-vadászoknak; s Adenauer kormányzata meg akarta akadályozni a nyilvános pereket, mondván, árt a német hírnévnek.⁹

Ezen a ponton kell beszélni a „kadukok” melletti, másik náci típusról: a racionális antiszemitáról, mint például a fent említett dr. Hans Gloebke vagy Werner Best. Gloebkének, aki annak idején „a nürnbergi törvényekhez fűzött gyalázatos kommentárt [...]”, az a ragyogó ötlete támadt, hogy minden német zsidó okmányába írják be az »Israel«, illetve a »Sarah« utóneveket” (30). Werner Best saját magát antiszemitának tekintette, de nem érzelmi alapon, s elvetette az utca antiszemitizmusát. Herbert szerint Best a zsidók megsemmisítését történelmi szükségszerűségnek tekintette, mert szerinte a biológiai szervezet a társadalmi lét meghatározója, s a modernitás problémáit a különböző népek és fajok keveredése következményének látta. Ebben állt antiszemitizmusának racionalizmusa.¹⁰

Herbert a racionális antiszemita elkövető típusát nagyon fontosnak tekinti, mert ők alapvetően a terror-rezsimben töltöttek be fontos pozíciókat. Ez a típus a náci párt vezetésében szinte nem volt jelen. Ez a tény ellentmond annak a háború utáni népszerű tételnek, hogy a tanult emberek nem álltak a náci Németország pártján.¹¹ Azaz ezek a tömeggyilkosok gyakran kompetens, intelligens, többnyire megnyerő urak, nem szörnyetegek voltak.¹²

Visszakanyarodva Arendt könyvéhez: Arendt a náci bűnösök egy harmadik csoportját írja le Eichmann személyén keresztül – a banális, gondolattalan bűnelkövetőt. Eichmann normális volt: nem volt egy szörnyeteg – nem tartozott a „kadukok” közé. Arendt azt akarja világosan bemutatni, hogy Eichmann szinte olyan volt, mint sok más ember a környezetünkben. Ebből a megfigyelésből következik Arendtnek az a kérdése is, hogy hogyan kerülhetett olyan sok ember az ördögien gonosz rendszer/program szolgálatába

⁹ Herbert: *Mass Murderers...*

¹⁰ Herbert: *Mass Murderers...*

¹¹ Herbert: *Mass Murderers...*

¹² Napjainkban is találkozunk racionális indokok alapján működő gonosztevőkkel. Haslam és Reicher a mellett a tétel mellett érvelnek, hogy az emberek, amikor gonosztettet hajtanak végre, azért teszik, mert helyesnek tartják, s nem azért, mert nem tudják, mit tesznek. Ez azért lehetséges, mert olyan csoportokkal azonosulnak, amelyek ideológiája igazolja és elnézi mások elnyomását és elpusztítását. Ezért egy sor új kérdést kell megválaszolni: Ki azonosul az ilyen csoportokkal? Mikor valószínűbb az azonosulás? Hogyan alakulnak ki a népi ideológiák? Mi a vezetők szerepe a csoport ideológiájának formálódásában? Vö. S. Alexander Haslam – Stephen D. Reicher: Questioning the Banality of Evil. *The Psychologist*, Vol. 21. 2008. No. 1. January.

http://www.thepsychologist.org.uk/archive/archive_home.cfm?volumeID=21&editionID=155&ArticleID=1291

Fred E. Katz az *Implementation of Holocaust*¹³ című tanulmányában és az *Ordinary People and Extraordinary Evil: A Report on the Beguiling of Evil* című könyvvel csatlakozik a banális gonosztevő vizsgálatához; a szociológia eszközeivel azt vizsgálja, hogyan lehetséges, hogy hétköznapi emberek szándékos gonosz motívum nélkül iszonyú tetteket hajtanak végre. (Katz maga is zsidó üldözött volt.) Tudja a vizsgálódásának a korlátait: „Tudósokként hajlamosak vagyunk arra, hogy a különlegesre a magyarázatot a mindennapos vizsgálatával találjuk meg. Ez annak a mögöttes feltételezésnek az elfogadását jelenti, hogy a rutin, világi viselkedés erkölcsileg gyalázatos viselkedéshez vezethet.”¹⁴ De ez a nézőpont az áldozatok számára elfogadhatatlannak tetszhet. Katz szerint mégis lehetséges közvetítés a két szemző között, azzal, hogy „a társadalmi szerkezet, valamint a társadalmi szituációba való személyes beleolvadás azon mintázatait akarja felfedezni, amelyek a szélsőséges mozgalmak programjának megvalósulását szolgálják”.¹⁵ Ugyanakkor azt is előfeltételezi, hogy egy adott cselekvés, „például a zsidók megölése, sokféle motívumból eredhet, s nem szükségszerű, hogy a gyűlöletből. Ez természetesen nem jelenti a nácik felmentését”.¹⁶

A szélsőséges társadalmi mozgalmak vizsgálata felfedte, hogy a szokásos kapcsolathálóból kiszakított elszegényített emberek hajlamosak szélsőséges csoportokhoz kapcsolódni. De Katz szerint nem szabad elfeledkezni arról, hogy az egyes egyének valósítják meg ezeket a társadalmi mozgalmakat.¹⁷ A nácik azért voltak képesek a népirtást végrehajtani, mert egyfelől „a kis emberek” segítették őket, azzal, hogy befizették az adóikat, fiaikat a frontra küldték, s becsukták a szemüket, ha ártatlan emberekkel szemben állatias tetteket hajtottak végre. Arendt is tesz hasonló utalást, hogy a környezet szinte egyöntetűen együttműködött a rendszerrel; s a zsidók deportálása tényével sem törődtek (156). Másfelől fontos szerepe volt annak, hogy hatalmas politikai kampány volt az áldozatokkal szemben.¹⁸ Hogyan lesznek a hatalmas bűntény eszközei azok az emberek, akiknek semmi érdeke nem fűződik a gonosztettekhez? Ez Katz Arendtéval egybecsengő kérdése.

Következtetései három pontban foglalhatók össze. Először is, hajlamosak vagyunk arra, hogy a legfontosabb, hosszú időszakaszt meghatározó, alapvető döntéseinket – hivatás választása például – úgy hozzuk meg, hogy nem számolunk a hosszú távú következményekkel: többnyire kis lépésekben, itt és most érvényes átmeneti prioritások alapján döntünk. Hasonlóan, mondja Katz, a gonoszság is behálózhat bennünket apró lépésenként, melyek során csak a pillanat akut problémáival törődünk. Előfordulhat, hogy szándéka ellenére valaki egy idő után a go-

¹³ Fred E. Katz: *Implementation of the Holocaust: The Behavior of Nazi Officials. Comparative Studies in Society and History*, Vol. 24, No. 3 (Jul. 1982) 510–529.

<http://www.jstor.org/stable/178513>. Letöltve: 2013. 10. 30.

¹⁴ Katz: *Implementation*... 511.

¹⁵ Katz: *Implementation*... 512.

¹⁶ Katz: *Implementation*... 515.

¹⁷ Katz: *Implementation*... 513.

¹⁸ Katz: *Implementation*... 513.

nosztevő szörny szerepében találja magát. A karrierizmus is ide tartozik, s Eichmann szintén hasonló mechanizmus szerint működött karrierje során.¹⁹

Másodszor, mivel szerepeink, feladataink sokféle mozzanatból állnak össze, ezek egy része kedves számunkra, szívesen fektetjük beléjük energiáinkat, mások nem fontosak, vagy éppen terhesek számunkra. E szerep/feladat-csomagokból azokat a mozzanatokot emeljük ki a magunk számára, amelyek fontosak nekünk, a többit jelentéktelennek tekintjük. Ezen az úton előfordulhat, hogy gonoszat cselekszünk, azzal nyugtatva magunkat, hogy ez csak pusztán esetlegesség az igazi célunkhoz/feladatunkhoz képest. Katz azt állítja, hogy a náci szerep/feladat-csomag bizonyos elemeivel inkább, másokkal kevésbé azonosultak. Voltak, akiket a fanatikus antiszemitizmus vonzott, másokat a hivatali karrier, a személyes előrehaladás és a hatalom növelése. S olyanok is voltak, akik náci lettek, s tevékenyen kivették részüket az antiszemitizmusból, de személyes meggyőződésük ebben nem volt motiváló erő – ha hiszünk neki, Eichmann tartozhatott ebbe a csoportba, mondja Katz.²⁰ Ez azonban azt jelenti, hogy a szélsőséges csoporthoz tartozók között is lehetnek olyanok, akik ugyan mindenben részesek, de a szerepcsomag nem minden elemével értenek egyet. Ez az egyet nem értés a közömbösségtől az el nem fogadásig terjedhet, miközben ténylegesen teszik, amit a szerepcsomag egésze megkövetel. Ilyenkor „a kétségeiket felfüggesztik, hatályon kívül helyezik”.²¹

[N]em feltétlenül jelenti az öléshez magához való elköteleződést a részvétel az öldöklésben; emberek lelkes cselekvők lehetnek olyan programokban, amelyeknek bizonyos elemeivel nem értenek egyet. A tömeggyilkosságok vakon engedelmességgel végrehajtása különösen valószínű volt, amikor az ölés rutinizálva volt, szabályozott procedúrát követett, mint a gázkamrák működésében. Amikor azonban nem a bevett, szokásos módon kellett ölni, a résztvevők hajlamosak voltak az ellenérzésük kifejezésére.²²

A holokauszt megértéséhez tehát elengedhetetlen, hogy lássuk: a társadalomban sokféle módon, sokféle intézmény közvetítésével normálissá, rutinná válik sok-sok döntés, sok-sok cselekvés, amelyek összességében megkönnyítik a „végső megoldás” (*Endlösung*) bevezetését.

Visszatérve a bűntény végrehajtójává válás elemeihez: a szerepcsomagok működése azt is bizonyítja, hogy a szereplők értékeiket sem feltétlenül tekintik abszolútnak, hanem állandó változásban lévőnek, ahol az egyes elemek versengenek egymással. Adott ponton, adott időben egy bizonyos érték elsőbbséget kaphat a többivel szemben, éppen a szerepcsomag aktuálisan preferált eleme kívánalmainak megfelelően. Rudolf Höss, Auschwitz parancsnoka elmondása szerint irtózott a tömeggyilkosságoktól, de egyéb értékek, pl. lojalitás a náci kormányhoz és ideo-

¹⁹ Katz: Implementation... 518.

²⁰ Katz: Implementation... 519.

²¹ Katz: Implementation... 520.

²² Katz: Implementation... 520.

lógijához, megkívánták e tettek elkövetését a karrierjéhez. Áldozatai szempontjából természetesen nem volt különbség abban a tekintetben, hogy elvetette az emberi élet sérthetlenségét, vagy csak nagyon hátulra sorolta az értékei között. Höss számára azonban ez fontos volt, mert azt mondta magáról, hogy egy érzékeny ember maradt.²³ Arendttől tudjuk, hogy Himmler módszere is erre a logikára épült: a cselekvő saját ellenérzését a feladatával szemben a cselekedetei igazolásaként tekintette – maga magát mintegy áldozatot a magasabb célért (124). Az értékek átértékelése együtt jár az önámítással és a lelkiismeret-furdalás kikapcsolásával. Ha gonoszságként, az individuális jóérzéshez idegenként jelenik meg a náci csomag egy-egy eleme, indokot kell keresni az elvégzendő feladatra, megkönnyítendő a továbbiakat. Ez a módszer természetesen újabb gonoszságoknak nyithat utat.

A holokauszt megvalósításának harmadik lényeges összetevője Katz szerint – a kis lépésekben való elköteleződés és a szerep/érték-csomagok mellett – a cselekvők autonómiája. Szokás a bürokratikus szabályozást úgy tekinteni, mint amely nem ad lehetőséget az egyéni megfontolásokra, értékelésekre és iniciatívákra. Ez azonban nem így van, mondja Katz: „a bürokraták számottevő autonómiával rendelkeznek.” Invenció és rugalmasság elengedhetetlen a munkájukhoz.²⁴ Katz Eichmannhoz hozza fel példaként: „nagy találékonyságot és rugalmasságot mutatott, ahogyan megtervezte az áldozatokkal tömött vonatoknak az eljuttatását a végső állomásokra.”²⁵ Katz is hivatkozik az Arendt által is tárgyalt esetre, hogy Eichmann szabotálta Himmler parancsát, mely a zsidók haláltáborokba való szállításának leállítását (több politikai oka is volt erre) követelte (160–170).

Ezzel a döntésével Eichmann tisztán a pozíciójával járó autonómiáját valósította meg, megfelelve a pozíciója által ráruházott misszió elvárásainak. Ezzel azt is bizonyította, hogy a bürokratikus rendszer meglehetősen flexibilitást engedélyezett a célok eléréséhez szükséges eszközök kigondolásában.²⁶

²³ Katz: Implementation... 521.

²⁴ Az újabb kutatások az autonómia szerepét nagyon hangsúlyozzák: igen kevés náciról állítható, hogy pusztán csak parancsot követett – ennek egyik oka, hogy a náci vezetés által kiadott parancsok jellemzően nagyon homályosak voltak. Ennek következtében az egyének a képzeletét és kezdeményező képességét kellett használnia a parancsok értelmezéséhez, hogy cselekedhessen. Van olyan álláspont, mely szerint a náci nem engedelmeskedtek Hitlernek, hanem „kiegészítették” őt, egymással versengve. Ugyanakkor nagy szabadságuk volt a cselekvésben, s éppen ez tette a náci rendszert olyan rugalmassá. A legkegyetlenebb körülmények között sem kellett ölni, mégis voltak, akik megtették. Azaz a gyilkosok aktívan keresték azokat a csoportokat, ahol ölni lehetett. Ha az egyének saját megfontolásaik alapján cselekedhettek, brutálisabbak voltak, mint amennyire azt a parancs megkívánta. Ilyen túlzások nem származhatnak mechanikus engedelmességből. (Vö. Haslam – Reicher: Questioning the Banality of Evil)

²⁵ Katz: Implementation... 522.

²⁶ Katz: Implementation... 523.

Visszatérve a banális bűnelkövető típusához, melynek lehetséges alakulását a Katz-féle mechanizmus meggyőzően leírja, egy újabb kérdéssel szembesülünk. Mint fentebb utaltam rá, Arendt olyan hivatalnokként mutatta be Eichmannt, aki erkölcsi döntésre képtelen. Vajon adekvátnak tekinthetünk-e egy ilyen leírást? Az állítás, hogy egy hivatalnok képtelen megkülönböztetésre/értékelésre/ítélésre, valószínűtlen. Láttuk a fentiekben, hogy a szerepcsomagoknak apró, kis lépésekben megfelelni akaró náci is választ, rangsorol, mérlegel, azaz kelléseket fogalmaz meg a maga számára. Hogy Arendt tévesen ítélte meg Eichmannt és általában a banális bürokratát ebben a vonatkozásban, egyéb érvekkel is alátámasztható.

Ha azt mondjuk, hogy valamit meg kell csinálnunk, az azt jelenti, hogy van okunk arra, hogy azt megtegyük. Azaz a „kellés” az indokokról szól. Ha valaki rákérdez, hogy miért kell ezt vagy azt megtennie, akkor azt kéri, hogy mutassunk rá az indokokra. Amit tehát vizsgálni kell: az indokokkal rendelkezés.²⁷ Szükségünk van a jóra vonatkozó elgondolásra ahhoz, hogy egyáltalában cselekedjünk, gyakorlati racionalitás nem létezik e fogalom nélkül. Ennek az indok alapját jelentő jónak nem feltétlenül kell erkölcsinek lennie. Eichmann is rendelkezett indokkal: azért tette, amit tett, mert meg volt győződve arról, hogy helyes volt: egy nagy célt, az „ideált”, s nem a hagyományos erkölcsiséget szolgálta. Annyi bizonyosan elmondható róla ebben a vonatkozásban, hogy a saját szervezőmunkáját és azt a tényt, hogy a koncentrációs táborba a vonatok menetrend szerint közlekedtek, fejlődésnek tekintette a korábbi kaotikus, halálosztatok által végrehajtott szállítás eredményeihez képest. A Katz-féle kritériumok mindegyike szerepet játszhatott nála, különösen a szerep/pozíció/hivatal általi elvárásoknak való megfelelés önként vállalt kényszere, amivel háttérbe szorította a kifejezetten erkölcsi jellegű megfontolásokat. A kanti kategorikus imperatívusz Eichmann-féle interpretációja az erkölcsi törvény forrásának nem a gyakorlati ész, hanem a náci hierarchikus mechanizmus csúcán álló Hitlert tekintette, ahogyan azt Arendtnél olvashatjuk az Eichmann-könyv *A törvénytisztelő polgár kötelességei* címet viselő fejezetében (158–159).

Ugyanakkor Arendt későbbi elemzései a gondolatlanság és lelkiismeret kapcsolatáról szintén illeszthetőek a Katz-féle tipizáláshoz. Az átmeneti, aktuális prioritások alapján való döntés egy vonatkozásaként tekinthetjük a reflexió értelmében tekintett gondolkodás szokásának ki nem alakulását, illetve háttérbe szorítását. Arendt a *The Life of the Mind* bevezető oldalain így ír:

A gondolkodás tevékenysége mint olyan, a szokás, hogy mindent megvizsgálunk, ami keletkezett vagy felhívja magára a figyelmet, függetlenül az eredménytől vagy a sajátos tartalomtól, lehet-e ez a tevékenység azok egyike, amelyek visszatartják az embert a gonosz elkövetésétől vagy éppen felvérteznek a gonosz tévése ellen?²⁸

²⁷ A gyakorlati racionalitás megfogalmazásánál Philippa Foot megfontolásait használtam. Vö. Rick Lewis: Interview with Philippa Foot http://philosophynow.org/issues/41/Philippa_Foot

²⁸ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. One-volume edition. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981. 1. kötet. 5.

Arendt válasza, hogy ha van valami, ami képessé teszi a gondolkodást a gonoszság megakadályozására, nem az adott, sajátos tartalma, hanem a tevékenység maga.²⁹ Arendt kijelenti, hogy gondolkodás nélküli élet lehetséges, de az ilyen életek nem teljes életek, „holdkóros életek”.³⁰ Hiszen a gondolkodás maga szabja meg a saját útját, nem szabályozható – s ennek nem mindenki teszi ki magát. (Inkább nem gondol bele.) A gondolkodás felvállalása azt is jelenti, hogy kitesszük magunkat a lelkiismeret értékelésének, s ha csak ezt követjük, akár szembe is kerülhetünk a környezetünkkel.³¹ Lehetséges olyan élet, amely gondolattalan, gyakran engedünk a csábításnak, hogy nem engedjük át magunkat a gondolkodás áramának (*wind of thought*).

Összefoglalóan mondhatjuk, hogy Arendt a személy és az önazonosság egyfajta interszubjektivistá elméletére támaszkodik.³² Azaz a gondolkodás és értékelés a lelkiismerettel együtt nem olyan képességei az elmének, amelyek történeti körülményektől függetlenül minden emberhez hozzátartoznának, hanem csak akkor működnek az egyéni életben, ha a történelmi és társadalmi körülmények lehetővé teszik a kifejlődésüket. A náci világban az erkölcsi értékelés/választás nem kapott létjogosultságot – ahogyan azt fentebb láttuk. Annabel Herzog a *Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as Political Testimony* című írásában felhívja a figyelmet arra, hogy a gondolatlanság a politika szférájának az ellehetetlenülését is okozza. A gondolatlanság, a banalitás „teljesen új jelenség volt, a politika szférájának teljes elpusztítását mutatta; felfedte a reprezentatív gondolkodás megsemmisítését”.³³

A fentiekben evidenciaként tekintettem, hogy a banális jelző csak az elkövetőre vonatkozik, s nem az elkövetett gonosztettet tekintő banálisnak Arendt. De ezt a feltételezést meg kell vizsgálnunk. Véleményem szerint Arendt azt állítja, hogy hétköznapi emberek, hétköznapi motívumok alapján (lojalitás, karrierizmus, megélhetés) követhetik el a gonoszt. Ez nem azt jelenti, hogy minden náci esetében ez a mechanizmus érvényesült, ahogy azt fentebb a náci elkövetők tipizálásánál láttuk. A „gonosz banalítása” kifejezés összesen kétszer fordul elő a könyvben: az alcímben és az eredeti kiadás utolsó előtti fejezetének utolsó mondatában (278). Majd az 1964-es kiadáshoz csatolt *Utóirat*-ban kétszer (315–316). Ennek tükrében releváns Arendt egy megjegyzése, amelyet Bernstein idéz könyvében: „mellékesen megjegyezve, nem értem, hogy miért tekinti [Scholem] a »gonosz banalítása« kifejezést közhelynek vagy szlogennek; amennyire én tudom, előttem senki sem hasz-

²⁹ Arendt: *The Life of the Mind*. 180.

³⁰ Arendt: *The Life of the Mind*. 191.

³¹ Arendt: *The Life of the Mind*. 190–191.

³² Arne Johan Vetlesen: Hannah Arendt on Conscience and Evil. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 27. 2001/5. 1–33. 29–31. <http://psc.sagepub.com/content/27/5/1> Letöltve: 2011. június 24.

³³ Annabel Herzog: Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as Political Testimony. *Thesis Eleven*, Number 69. 83–98. 91–92. <http://the.sagepub.com/content/69/1/83> Letöltve: 2013. 10. 29.

nálta a kifejezést.”³⁴ Az Eichmann-könyv *Utóiratában* is írja Arendt, hogy „amikor a gonosz banalitásáról szólok, akkor pusztán a szigorú tényyszerűség szintjén utalok arra a jelenségre, amely a tárgyaláson oly szemet szűrő volt” (315). A következőket kicsit hosszabban idézem:

Nem volt ostoba. A pusztá gondolatlanság – ami semmiképpen sem azonos az ostobasággal – rendelte őt arra, hogy korának egyik legnagyobb bűnöse legyen. S ha ez »banális«, sőt akár vicces, ha a világon a legjobb akaratral sem tudunk semmilyen ördögi vagy démoni mélységet kicsikarni Eichmannból, attól még messze nem nevezhetjük őt közhelyesnek. Biztosan nem lehet olyan közhelyes, hogy valaki, aki a halállal néz szembe, mi több, a vesztőhelyen áll, semmi másra nem tud gondolni, mint arra, amit a gyászbeszédekben hallott egész életében, s hogy ezek a »fennkölt szavak« tökéletesen felhőbe burkolják saját halálának valóságát. Hogy a valóságtól való ilyen mértékű eltávolodás, ilyen mértékű gondolatlanság nagyobb pusztítást vihet végbe, mint az összes – talán az emberrel veleszületett – gonosz ösztön együttevve: valójában ezt a leckét tanulhattuk meg Jeruzsálemben. Ám ez csak tanulság volt, és nem a jelenség magyarázata vagy elmélete. (315–316)

Egy rövid összefoglaló erejéig eltekintek attól, hogy Arendt az idézett szövegben éles különbséget tesz a banális és a közhelyes között, majd megvizsgálom, hogyan értelmezhető e különbség.

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy banalitás-tézis fogalmi megragadása egy jelenségnek, s ez akkor is érvényes, ha a tézis megfogalmazására okot adó Eichmann Arendt félreismerte. Heller,³⁵ Haas, Goldhagen, Lozowick, Bernstein³⁶ és mások szerint Eichmann valószínűleg fanatikusabb volt, mint amilyenek Arendt leírta. De Arendt elméleti tétele úgy szól, hogy a szörnyűséges tettek elkövetője nem szörny szükségszerűen. Továbbá, a viták fényében kijelenthetjük, hogy az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyv alcíme félrevezető, mert Arendt nem a gonosz banalitásáról, hanem a gonosz tettet végrehajtó cselekvő banalitásáról beszélt.

Fel kell tenni a kérdést, hogy az Eichmann-könyvet követő vita fő vonulatán kívül milyen érvek szólnak amellett, hogy Arendt nem a gonosz banalitásáról, hanem a gonosz tettet végrehajtó cselekvő banalitásáról beszélt. Hiszen a kritikusok azt a kérdést is felvetették, hogy végül is mi a radikális és a banális gonosz viszonya, mivel a világhírt hozó *A totalitarizmus gyökerei* című könyvben Arendt nyomatékosan használja a gonosz radikalitása kifejezést. Éles vita alakult ki, hogy Arendt kétféle gonosz fogalma összeegyeztethető-e egyáltalán.³⁷ Richard Bernstein a fen-

³⁴ Richard Bernstein: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MA., The MIT Press, 1996. 147.

³⁵ „A Buenos Aires-i beszélgetés[ek ...] a saját ügyét egyetlen igaz ügynek tartó és vállaló fanatikus vallomása.” Heller Ágnes: Az Eichmann-pernek nincsen vége. *Mozgó Világ*, 2011. június. <http://mozgovilag.com/?p=4612>

³⁶ Vö. Bernstein: *Hannah Arendt...* 170–171.

³⁷ Vö. például Villa: *Cambridge Companion...* 74–76.

tebb említett könyvében és Paul Formosa³⁸ a két fogalmat nagyjában-egészében összeegyeztethetőnek találja, Dana R. Villa nem. Formosa szerint a radikális gonoszt nagy léptékű politikai jelenségnek tekinthetjük, amely a politikai intézmények szintjén jelenik meg, számos elkövető számtalan cselekvéséből tevődik össze, s ez az egész összeadódva a radikális gonoszt eredményezi (nácizmus, sztálinizmus). Ezzel szemben a banális gonosz egyfajta elkövető leírása lehet, aki gondolattalanul hajtja végre a gonosztetteket, aki a valóságtól el van zárva, de nem patológikus személyiség. Így a banális gonosz az individuumok szintjén jelenik meg. Azaz az eichmannok, a banális bűnözők gonoszságai nem az emberi természetben mint olyanban megalapozottak, de az eichmannok létezéséhez kapcsolódó erkölcsi probléma nem csak a totális rendszerekben, nem csak a modern világban jelenik meg.

A radikális gonosz tekinthető új jelenségnek, mert létezése nagy volumenű technikai és szervezési apparátust igényel. A banalitás nem új jelenség; csak az az új, hogy a gondolattalanság a mai kor feltételei között még radikális gonoszságot is előidézhethet. A kétfajta gonoszság-fogalom tehát független egymástól. Tartható-e Formosának ez az interpretációja?

Mint fentebb már említettem, Arendt szerint démoni mélységet nem fedezhetünk fel Eichmannban, ugyanakkor mestere annak, hogy a valóságtól eltávolítsa saját magát a szólások, bevett nyelvi fordulatok, gesztusok segítségével, s ezt a mérhetetlen „gondolattalanság”-ot a Kaduk-féléknél is pusztítóbbnak tekinthetjük (315–316). Összefüggés van tehát a nem-közhelyesség, a gondolattalanság, valamint a valóságtól való eltávolodás képessége között. Az elemzésben vissza kell térnünk a „banális” másik, a „közhelyszerű”-n túli jelentéséhez.

Peg Birmingham *A totalitarizmus gyökerei* című könyvnek az *Ideológia és terror: új kormányzati forma* című fejezetében található magány- és magányosság-elemzésére hívja fel a figyelmet. A hivatkozott rész így szól:

Ám elegendő, ha emlékeztetjük magunkat arra, hogy egykor elhagyjuk majd ezt a közös világot, amely változatlan formában folytatódik, és amelynek folyamatosságához fölöslegesesek vagyunk: máris felismerjük magányosságunkat, azt az élményt, hogy minden és mindenki elhagy bennünket.³⁹

Birmingham etimológiai érveket hív segítségül: „A »banalitás« töve az »elhagy« tövével (abandon) azonos: »bannum«. Nem az úr tulajdona már, hanem az egész közösségé. A banalitás az elhagyott, cserbenhagyott ember állapota – a feledés üregei vagyunk.”⁴⁰ Birmingham szerint a modern szekularizálódás eredménye az

³⁸ Paul Formosa: Is radical evil banal? Is banal evil radical? *Philosophy and Social Criticism*, 2007/6. (Vol. 33.) 717–735. <http://psc.sagepub.com/content/33/6/717> Letöltve: 2011. 6. 24.

³⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította Berényi Gábor, Braun Róbert, Erős Ferenc és Seres Iván. Budapest, Európa Kiadó, 1992. 596.

⁴⁰ Peg Birmingham: Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil. *Hypatia*, 2003/1. (Vol. 18.) 80–103. 88.

elfeledettség: „Ez az elfeledettség vagy banalítás a modernitás szekuláris megpróbáltatása. A radikális gonosz banalítása e próba kiállításának megtagadása.”⁴¹

Vajdánál a szekularizált világról az adott vonatkozásban hasonlókat olvashatunk:

A jó banalítása – mondhatnánk: a zsidó-keresztény erkölcsiség világa. S ha Isten meghalt, ha Istent megöltük, s az elsőként Nietzsche elemezte nihilizmus lesz uralkodóvá a világban, akkor attól kezdve a gonosz éppúgy banálissá lehet, ahogy a jó is az. Azzá is lesz az olyan világban, amelyet a zsidó-keresztény erkölcsiség *mint világot* radikálisan gonosznak kell tekintsen, mert az az addig érvényes törvényt érvénytelennek tekinti.

A minden érték nietzschei átértékelése, mely értékek már nem a rabszolgákra, hanem az emberen túli emberre és általa szabottak, nem a zsidó-keresztény erkölcs tartalmának egészét utasítja el. Hanem azt a világot, melyben a többség egy általa végig nem gondolt, Istentől ráparancsolt törvényt követ. Hiszen a rabszolga előbb-utóbb fellázad, s akkor majd egy másik Isten, Vezér szabja meg, hogy mi a jó, s mi a rossz. Csak az emberen túli ember »megbízható«: aki önmaga akar és tud is lenni. Erkölce tartalmának szépségét és nemességét illetően nincsenek garanciák. A gonosz banalítása – az eddigi emberi történelem legnagyobb szörnyűsége – azonban csak a rabszolgamorál terméke lehet. Az önmagát választó »nemes« erkölcs megakármilyen lehet, csak banális nem.⁴²

Vajda és Birmingham nyomán érthetjük Arendt Gersom Scholemnek adott enigmatikus válaszát az Eichmann-ügyben. Hogy, amennyiben mélységként tekintjük a gonoszt, valóban változott az álláspontja a gonosz radikalitását illetően.⁴³

A radikális gonosz banalításának borzasztó volta éppen a gombaszerűségében van, amely az emberi végesség repedéseit, üregeit a földi abszolútum megalkotására vonatkozó álmokkal és lázas képzelődésekkel tölti ki. [...] Az emberi létezés abisszális természetét kíséri meg elfedni.⁴⁴

Birmingham a natalitást is bevonja elemzésébe: „a natalitás eseménye maga tartalmazza ezt az elhagyatottságot”, s ebből fakadóan a radikális gonosz mint az elhagyatottság bármi áron való elfedésére való törekvés is mindig jelenvaló lehetőség.⁴⁵ „A radikális gonosz banalítása abban van, hogy képtelenek vagyunk élni a megtagadottal – a kétséggel, az elhagyatottsággal és negativitással, amely áthatja a natalitás eseményének mindkét, azaz testi és nyelvi szintjét.”⁴⁶ Azaz az elhagyatottság az emberi állapot jellemzője. S ha nem nézünk szembe a halandóságunkkal, hanem elzárjuk magunktól mindenféle „felhőbe burkolva”, a radikális go-

⁴¹ Birmingham: Holes of Oblivion... 89.

⁴² Vajda: A rabszolgamorál banalítása. 48.

⁴³ Gershom Scholem – Hannah Arendt: Eichmann Jeruzsálemben. Gershom Scholem és Hannah Arendt levélváltása. Fordította Markó Beáta. *Szombat*, 1994/4. 15–19. 19.

⁴⁴ Birmingham: Holes of Oblivion... 89.

⁴⁵ Birmingham: Holes of Oblivion... 89.

⁴⁶ Birmingham: Holes of Oblivion... 94.

noszt is elkövethetjük. A radikális gonosz nem az emberi természetben mint olyanban gyökerezik,⁴⁷ hanem az emberi állapottal együtt járó lehetőség, mindenkor jelenvaló. A gonoszt az emberi állapot lehetőségének tekintjük – köznapian, banálisan velünk van. Az *emberi* élet sebezhető, az önmagunkon való állandó felülkerekedésre való törekvés jelentheti azt, hogy állandóan vizsgáljuk társadalmi azonosulásainkat, hogy azok nem a valóságtól való elzárkózáson, vagy mások fölöslegessé tételén alapulnak-e; hogy banális meggondolatlanságból, a valósággal való szembenézés megtagadásával nem a gonoszt tesszük-e. Igen, Misu, a rabszolgamorál gondolatlansága mindig jelenvaló lehetőség.

⁴⁷ Arendt „az elviselhetetlenség” kategóriájába sorolja a „bennünk lévő Eichmannról szóló legújabb locsogást”. Vö. *Az „Eichmann-per” és a németek*. Thilo Koch beszélgetése Hannah Arendttel. Fordította Balogh László Levente. In: Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Memento könyvek. Pozsony, Kalligram, 2008. 43–49. 48.

GYEREKKOR

Radics Viktória

TALPALATNYI KŐ

Ezeket a sorokat nem a Pannon-tenger kiszáradt fenekén, hanem az Adria partján írom. A tengerrel nem lehet szembenézni, hiszen nem lehetséges rá fókuszálni, mert túlsordul a látótéren, egyúttal a sötét mélybe vonz – elhessenthetetlen azonban a sugallat, hogy a tenger az alfa és az ómega. Mely sugallatban a születés és a halál tere – jobban mondva *atoposza* – is benne foglaltatik. A látvány egyúttal a lét megalapozhatatlanságát, medrének fölmérhetetlenségét indexeli számomra. Elke-rülhetetlen az utazás gondolköre is, pláne, hogy mindeközben Vajda Mihály filozófiájával foglalkozom, melyet most odüsszeiának érzékelek, és jelenleg ott tartok, hogy a 2014-es keltezésű, *A csillagos házban* című, nem hosszú, de ragyogó esszéjében,¹ mely sok más szövegével ellentétben rendkívül konzisztens és kompakt, létrejött a csillagos mű, az a kis sziget, mely pályájának jelenlegi végállomását jelenti, és egyúttal talán egy kezdet lehetőségét is fölcillantja. Itt megfogalmazódott végre, hogy miért jó írni és gondolkodni: azért, hogy lehetőség szerint minél reflektáltabban és minél őszintébben tanúságot tegyen az ember valamiről, ami az élete (volt), még ha az csupa vívódás is – és még egy lépéssel több: hogy ebből le is vonjon egy-egy kis konzekvenciát, legalább a maga számára. Nem kell nagy tanulásra gondolni: csak egy picire, mely akár a botlatókő, hogy az agy mégis döccenjen egyet.

Nem bánom, hogy a hely – mely egyszersmind feneketlen *atoposza* – hatására belekapaszkodtam az „odüsszeia” metaforájába. Sokat és célszerűtlenül kalandoztam Vajda Mihály szövegeiben, melyeket korántsem merítettem ki, ellenkezőleg, egyre inkább fölfedezendő világnak érzékelttem ezt a tengert az archipelágjaival. Nemegyszer el is varázsoltak a filozófus szövegei – ezt a műfaj-meghatározást tartom a leghelyénvalóbbnak, érzékelvén a *filozófiai* kutatás és útkeresés, fogalom-megbontás és -alkotás legjobb minőségeit, ugyanakkor a szövegformálás problémáit, kudarcait és sikereit is. *Irodalmi* kvalitásnak nevezem ezt, a szó tágabb értelmében: az írásos, a *bookish*, avagy a magaskultúra szférájában. Ebben az értelemben utazva, amint azt a szerző is konstatálja, a végét járjuk, mert a tömegtársadalom elveti a magaskultúrát, nem kell neki. Én viszont pont ezért ragaszkodom Misu szövegeihez, akárcsak ő a maga szenvedélyéhez és kultúrájához: dacból és

¹ Vajda Mihály: *A csillagos házban*. *Beszélő*, 2014. március 6.
<http://beszelo.c3.hu/files/vajda.jpg>

„csak”. Úgy, mint a képzeletbeli otthonunkhoz, az emlékeinkhez, a saját hagyományainkhoz és fantáziánkhoz. Vajda credójának a következő gondolatot tartom – és osztom:

Én az emlékeim, a kultúráim, az engem kísértő-kínzó eszmék és egyedek vagyok, még ha csak álmodom is őket, még ha testemmel végképp elenyésznék is. Csak így érdemes lennem. Sem az üres általánosság, sem a magányos-üres egóm nem kell. Hányódom tehát kettejük között.²

Megkérdőjelezni persze mindent lehet, talán csak a *philo-sophia* nála az, ami át-bukdácsol a jó alapos megkérdőjelezéseken, lényegéből fakadón, hiszen ő maga az. Hogy Vajda kiment a filozófia nyelvét az elszakmaiásodásból, azt teljes szívből üdvözlöm, hiszen ily módon, laikusként magam is bebocsáttatást nyerek a filozófia világába, mely nem zárul el előlem a tanszékekre meg az akadémiákra. Az áttekinthetetlen könyvtárakba sem, hiszen, amint azt a Vajda-olvasás edzés gyanánt belénk neveli: a filozófia: gyakorlat, és a könyvekben pihenő gondolatokat át kell mentenünk a történő eszmélődésbe, ha valamire is tartjuk azokat. Nem azért születtek, hogy a könyvtárakban állják a légkondicionálást.

Az életben menthetetlenül romlunk, öregszünk, és csak ácsingózunk az „új kezdetekre”, melyek legföljebb „részintőlegesen” eshetnek meg, Vajdát mint filozófust azonban kezdettől lenyűgözi a „kezdet”. Újra is kezdett jó párszor – ez a képessége meg az olvasóit nyűgözheti le. Tette ezt ráadásul kritikusan, okulva Heidegger és Marx *kezdet*-leges eltévelyedéseiből. A heideggeri „másik kezdet”, a marxi totális megújulás, mint azt pontosan tudhatjuk, nem lehetségesek. Ő maga 1945-öt „gyönyörű kezdet”-nek élte meg, aztán nem is olyan sokára hasra esett. Nem hihetünk a filozófiai ígéreteken, fölösleges is ilyenekkel áztatni bárkit. A „radikálisan más”, amit várnánk, sőt sajnos olykor akarunk, rendszerint iszonyú csal(ód)ásba torkollik.

Más az, amikor a *más* valóban meggesik velünk, mert kinyitottuk magunkat rá (lásd auktorunkat), nem bírván elégedetlenségeinkkel és rosszérzéseinkkel, vagyis a pszichológiai, filozófiai, szociológiai és politikai síkon egyaránt érvényesülő és meg is nyilvánuló boldogtalanságunkkal. Az újralapozás és az átrendezés *igénye* viszont – tanulhatjuk meg Mísutól – tényleg a kreativitás meglódulásait képes elő-idézni, és – hiszen most a „szerénység filozófusáról” beszélünk – legyen ennyi kezdetnek elég.

Vajda a kezdetek hiányával küszködött mindig, amire logikusan következett a sehová sem érkezés tudomásulvétele. (Amennyiben a halált nem vehetjük „valahol”-nak.) Az ithakátlanított „odüsszeia”-metaforát azért továbbra sem bánom, s vele együtt az indulás-érkezés pontjainak és helyeinek meg a közbülső „feltételes megállóknak” a firtatását sem. Auktorunk fantasztikus álmai – melyek tényleg a tudatalatti tengerét festik – tele vannak útvonalakkal, utazásokkal, közlekedési eszközökkel, és érdekes, hogy az emlékei is bővelkednek ezekben. Egy csöpp autizmus vagy neurózis is lehet abban, ahogy kíméletlenül megjegyzi a pontos címe-

² Vajda Mihály: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 288.

ket, a különféle járatokat, a gyerekkori séták és buszozások, a felnőttkori autózások és vonatutak állomásait. Életformája a mai napig az utasé. Ez a fajta memorizálás, Misu privát térképei és a spontánul létrejött úti *memoriterek* bizonyára a minimális, legalább földrajzi eligazodás szükségletét szolgálják.

Böngészés közben sokszor rácsodálkoztam az álmaira, meg arra, ahogy akkurátusan megjegyzi és följegyzi őket. Ezt is filozófiai gesztusként értelmezem: nem és nem zárja el a filozófus esztől a személy álmait, azaz a tudatalattit direkt beengedi a fejébe. Közrejátsszik ebben egyfajta *horror vacui* is: álmaink, akár éber álmaink nélkül bizonyára megbolondulnánk vagy kiszikkadnánk. Freud és Jung után – akiknek Misu tisztelője – valószínűleg ő az álmaival legtöbbet bíbelődő filozófus; pont ezért tudja, milyen ordas közhely „az álmok valóra váltása”, avagy az eszmék kalauzolásába vetett hit.

Van nekem egy kedvenc Misu-álmom: az álom a kettészelt vonatról.

Utazunk vonaton, egyszer csak egyedül vagyok. Keresem a többiek a mozdonytól a vonat végéig, sehol sincsenek. Valahol – talán még Németországban, talán már Romániában – a vonatot kettészelték, s most ki tudja, hol s mikor találjuk meg egymást. Aztán egy magyar állomásról visszafelé kell még mennünk a vonattal, a kérdés csak az, hogy meg tudjuk-e még venni a jegyet, vagy majd büntetést fizetünk.³

Ez az álma is olyan, mint egy Kafka-jegyzet. Az egyedüllét, az elszakíttóság, a nyugtalan keresés, a félelem a jogosulatlanságtól vagy a büntetéstől olyan motívumok, melyek a filozófiájában is szívósan jelen vannak. (A vonat, az utazás, Németország, Magyarország pedig az életében vannak jelen egészen konkrétan.) A *csillagos házban* című friss esszéjét azért is „csillagoztam”, mert éppen ezt markírozza: hogy erről tanúságot tenni – a ki- és elrekesztettségéről és a belőle következő félelemről, az elveszettségről meg más szomorú egzisztenciális tapasztalatokról –, ezeket beismerni és elviselni minden „morális bődülés” (Nietzsche) nélkül, nos, az ilyesmi lehet még a filozófia nem könnyű, de elsőrendű feladata. A „humanista zsvajt”, a „humanizmus-kényszer” Vajda éppúgy elutasítja, mint a „racionalitáskoherencia-kényszer”, és ezzel a gondolati és érzelmi kényszerpályáinkról próbál leszorítani bennünket. Nevezett esszéjében ez kiváltképp sikerült, részint Agamben gondolatának ihletése nyomán, miszerint „az ember az, aki (ami?) túl tudja élni az embert”. Misu azonban az úgynevezett „poszthumán” elgondolásoktól is hátrál egy lépést: „És mégis feltörhet bennem a jóindulat, hogy tanúbizonyságot tehessek önmagam és az élet iránt.”

Ez a tanúságtétel nem egy kurta esszé erejéig foglalkoztatta őt, hanem fél életén keresztül. Mert egészen személyesre, őrá magára kell ezt a gondolatot is lefordítani. (És mint a költészetből tudjuk, ami *egészen* személyes, az máris közös.) A tanúságtétel nem egyszeri aktus: egy életen át tartó filozófiai munkát és benső harcot jelentett: olyan odüsszeiát, mely a múltjába vezet vissza őt (s vele minket), a gyerekkorába, legsajátabb kezdeteihez, még akkor is, ha ő ezt nem akarja. Már

³ Vajda Mihály: Kira emlékkönyvébe. *Beszélő*, 2011/9. <http://beszelo.c3.hu/print/1842>

csak azért sem, mert a gyerekkor mitologizálását elutasítja, egészen a törlésig nően. Miközben nem kevesebb koragyerekkori emléke van, mint bárkinek, azt mondja, hogy neki a kilencéves korát megelőző időkből nincsenek emlékei, hogy elfelejtette a kicsi korát – nehogy alkalma kelhessen kiszínezni azokat, avagy idealizált, „ideologikus emlékeket” gyártani, illetve ezzel az erőltetett feledéssel (majd később az erőltetett emlékezéssel) fokozza igencsak kreatív agonisztikus vívódását. A korai emlékek rögzítésében fikcionalizálás, mitizálás, pszichoanalitikus túlforszírozás nélkül szerintem senki többre nem mehet. Ez a „feledés”, amit Misu tételez, egyszerűen nem igaz – hanem mintha a feledés gyerekkorától kezdve ráerőltetett parancsának engedelmeskedne, látszólag, vele. A hallgatás parancsának, melyről oly sokszor referál.

Annak a gyerekeknek tényleg *hallgass* volt a neve. De ha összenézzük Vajda könyvekben és folyóiratokban megjelent írásait és összesöpörjük az emlékmorzskákat, egész részletesen kirajzolódik a gyerekkora a legkorábbi időktől kezdve. Szinte az őskézdetig, egy bizonyos érzésig, mely összefüggésbe hozható avval a hallott és kikerekített, természetszerűleg nem eredeti emlékkal, hogy az édesanyja, miután megszülte és a karjába vette őt, visszahőkölt attól, hogy vörös hajú kisfia született.

Zsidó kisfia.

Mintha ez a vörös hajú, zsidó kisfiú nem tetszett volna az anyjának. (És majd épp ez a „vörös hajú okos fiatal gyerek” tetszik meg húsz év múlva a Lenin Intézetben Heller Ágnes tanárnőnek.⁴)

Nem tehetjük meg persze, hogy pszichoanalitikai eszmefuttatásba bocsátkozunk itt, és megkockáztassuk a közhellyel való játszadozást, hogy az anya nem tudta szeretni a gyermekét. Ha volt is ilyen „őstörés” (Bálint Mihály kifejezése, más szóval: *alaphiba, basic fault*), ez a tézis megmarad a pszichoanalitikai általánosság szintjén. Vajda mindent megtesz, hogy ennek az őstörésnek/alaphibának az egyéni nyomvonalát lekövesse, és a részleteit rögzítse; a részletezés persze oda vezet, hogy ugyanúgy elmondható a dolog ellenkezője is.

Csak hogy a zsidó származásról nem mondható el az ellenkezője.

Noha történetek kísérletek ennek a ténynek – legalábbis biográfiai ténynek – az elmosására és elfödésére, elfeledésére. Pontosabban szólva arra, hogy ne tekintsük lényegesnek, de még jelentősnek, sőt még jelentésszerűnek sem. Mivel hogy a Vajda-szülők (és nagyszülők) identitásában állítólag nem is volt az. Nem voltak vallásosak, nem voltak zsidó szokásaik, hagyományaik, maradéktalanul asszimiláltak, a fölvilágosodást és a modernitást is magukévá tévő magyarok voltak, akik a galíciai kis zsidókat „pólishiáknak” nevezték, és talán meg is vetették. Nem volt nekik fontos az, hogy ők zsidók, magától értetődő volt számukra, és jó darabig a környezetük számára is a magyarságuk.

⁴ Heller Ágnes mesél erről a *Negatív küldetés* című könyvhöz mellékelt CD-n. In: Boros János–Heller Ágnes (szerk.): *Negatív küldetés. Esszék Vajda Mihály filozófijáról*. Pécs, Brambauer, 2007.

Mivel én magam vajdasági (azelőtt: jugoszláviai) magyar vagyok, és isten tudja, milyen származású, számomra érthető, én osztom azt a tudatot, amikor az ember a kettős vagy hányas, összetett identitását nem problematizálja és nem tisztázza, hanem csak úgy megéli az inkonzekvenciáival, bökkenőivel együtt. Elfogadja, mint a tulajdon, több részből álló testét. Ha egy kor és hely nem forszírozza a faji, etnikai, nacionális faktort, akkor az egyén mért tenné azt – elvan a maga „vegyes származású” világában, hiszen az számára magától értetődő, és más dolgokra figyelmez.

Amíg egy háború nem figyelmezteti arra, hogy talán az ő hübrisze volt ez a fajta nem-problematizálás.

De miért venném magamra? Miért nem azoknak a bűne, akik megcselekszik a „kettészelést”, a származási identitás megosztását, sebbé változtatását és belobbantását? Felégetését, ahogy falvakat égettek föl az agresszorok?

’35-ben, amikor a vörös hajú kisfiú megszületett, a német emberek már tíz éve olvasgatják a *Mein Kampf*-ot, és éppen születésének évében jelenik meg ez a mű magyarul is a „Centrum Kiadványkutatás R. T.”-nél, Kolbay Pál, dr. Lindtner Antal és dr. Szakáts István tolmácsolásában. Fél évvel e budapesti megszületés után Németországban életbe lépnek a nürnbergi törvények, melyek kötelezővé, sőt kötelességgé teszik a faji megkülönböztetést. ’38-ban, amikor ez a pesti, lipótvárosi kisfiú három és fél éves, és természetesen fogalma sincs arról, hogy van olyan, hogy „zsidó”, zsinagógát sem látott még életében, megtörténik a Kristályéjszaka. A szülei nyilván hallgatják a rádióban – lassan már ő is hallja a híreket.⁵ A megöregedett kisfiú 2004-ben azt állítja, hogy ekkor fészkelte belé magát „valami nyugtalanság”.⁶

Ki tudja, mit érez, mit hall és mit lát meg, titokban mit fog föl egy gyerek, és mi fészkelte bele magát a tudatalattiba; az biztos, hogy mást, hajlamos vagyok azt hinni, hogy egészen mást és egész másképp, mint a felnőtt; mást tart jelentősnek, és mást jelentéktelennek. Valami „csörömpölés” eljuthatott a piciny Misu fülébe, melynek jelentőségét talán csak hetven év múlva értette meg.

Vajda az emlékezés iránti roppant gyanakvással megy vissza ezekbe a nagyon korai esztendőkhöz, és semmiképp sem kívánja rávarrni a személyes lelki sérüléseit a történelemre. Azonban, ha kicsit is ismerjük a gyermeki érzékenységet, tudjuk, hogy a gyerek elől voltaképpen semmit sem lehet eltitkolni: elképzelhetetlen, hogy ne szívna föl a családban uralkodó hangulatokat, feszültségeket, félelmeket.

Nádas Péter beszél a *Párhuzamos történetek*-ben olyan álomszerű „ősképekről”, melyek aztán a személy életében a kritikus pillanatokban földerengenek vagy betörnek az eszmélet legalsó fokára. Ha jó nyomon járok, akkor Vajda „ősképe” nem negatív. Igaz, hogy ő gyanakvó minden *arché*-val szemben, és inkább az *an-archi*-ára szavaz, de az „ősképek” esetében egy vagy több szubjektív, álomszerű

⁵ Én magam is emlékszem a hatvanas évekből – amikor még nem volt tévé – a közös családi rádióhallgatások varázsára, a nevezetes zöld lámpára és a fülelésre.

⁶ Vajda: *Túl a filozófián*. 107.

képről van szó, és ennek nem a tényvalósághoz van köze, nem valami letétbe helyezett őskézdetről, hanem tényleg csak képről.

Idézem ezt az „ősképet”, mely azért ragadott meg, mert nekem, úgymond, nagyon hasonlóm van, és mert ez olyasmi, amit nem lehet kitalálni:

Valami poros út egy rét közepén; nem biztos, hogy a közepén, lehet, hogy a szélén, lehet, hogy a másik oldalon erdő, akácos van; most aztán hirtelen tényleg megjelenik valami akácos is, de máskorról, másutt, mintha nem ismerném ki magam, mintha nem tudnám, hol vagyok, de hadd maradjak a poros úton, a rét közepén; zümmögnek a darazsak. A pillanat reménytelenül szép. Abba vágyom vissza. Abba a darázszümmögős pillanatba, amikor még nem tudtam, milyen szörnyűség vár rám.⁷

És tényleg, ez a „darázszümmögős pillanat” a Vajda-opus egyik legáthatóbb, legérzékibb képkockája. Vannak azért még ilyenek: amikor a nagyanyja lakásában a Ferenciek terén, a fürdőszobában a lichthof ablakában megpillantja a denevért vagy baglyot. És a faliórára is emlékszik. Ezek festői emlékképek, melyek örökre megfestetlenek, de az emlékezet a homály és a precíz részletek kavalkádjának formájában rögzítette őket. Ellenőrizhetetlenek, de némely részlet pontosságához nem férhet kétség. Most a legkorábbiakra gondolok, az úgynevezett „első emlékekre”, melyek elsőjét úgysem tudjuk.

Vajda igencsak konszolidált, túlságosan is konszolidált pesti polgári családban cseperedett fel, mely szociológiailag nézve, mint írja,⁸ nem volt se kispolgári, se nagypolgári, hanem valahol a kettő között. Eleinte a Mátyásföldön éltek (ő persze emlékszik a pontos címre), majd beköltöztek Pestre a Hild-házba, a Nádor utca 19-be. Gondolom, ápolt, tisztességesen berendezett lakásban éltek, mely eleinte talán valamiféle szolgálati lakás volt, lévén az apa a Magyar-Olasz Bank vezető beosztású tisztviselője. Korábban a Mátyásföldön cseléd/nevelőnő is lakott velük, Pesten már valószínűleg nem, hiszen a gyerek számára az apa kente meg lucskosra

⁷ Vajda Mihály: Odette könyvecskéjébe. *Beszélő*, 2011/3.

<http://beszelo.c3.hu/szerzok/vajda-mihaly>

⁸ Kb. a 2000-es évektől üti fel a fejét a gondolati igény a filozófia pszichoanalízisére, arra, hogy az egyedi megértését saját magán kell kezdenie, és valamit csinálnia kell az önéletrajzával, „valamit kezdeni vele”, egyúttal tudatosodik, hogy „rettenetesen nehéz dolog az önéletrajz”, s hogy az élettények érzelmileg milyen anarchisztikusak. Az „élet-történet visszanyerése” (Radnóti Sándor) ennek a perszonalizálódott filozófiának a tétje ezentúl. Az életrajzi adatokat több forrásból merítem, melyekben az önéletrajzírás folyamata is tárgyá válik. Ezek, a már idézettek mellett: Babarczy Eszter: „Gondolom, ez így is marad” – Vajda Mihály filozófus. *Magyar Narancs*, 1995/51.

http://magyarnarancs.hu/film2/gondolom_ez_igy_is_marad_-_vajda_mihaly_filozofus-55894; Csáki Márton: Egy tűrhetetlen egzisztencia. Vajda Mihállyal beszélget Csáki Márton. *Szombat*, 2007. okt. 1. Vajda Mihály: Élni tudsz? *Kalligram*, 2010/9.

[\[http://beszelo.c3.hu/files/cimlap_logo_archiv_2012_3.jpg\]\(http://beszelo.c3.hu/files/cimlap_logo_archiv_2012_3.jpg\)](http://www.kalligram.eu/Kalligram/Archivum/2010/XIX.-evf.-2010.-szeptember/Elni-tudsz; Vajda Mihály: Adél és fia. Beszélő, 2012/12.</p></div><div data-bbox=)

az utált lekváros kenyeret. Az anya aludt. Az anya depressziós vagy melankolikus volt már nagyon fiatalon is. Egy gyönyörű szép melankolikus fiatalasszony, akinek az életét a fia meg akarta írni, és ezt meg is kísérelte.⁹

Nem csoda, hogy egy regényt is el tudott volna képzelni az anyjáról; regényt mint filozófiai lábjegyzetet, vagy mint az elmélet *anyagát*. Az anya élete, sorsa természetesen váltig foglalkoztatja, és e „foglalkozás” közben fokozatosan egyre nagyobb tapintatra tesz szert. (Talán így vagyunk ezzel mind: a megértési törekvés elmélyülő tapintathoz vezethet.) Meg akarja őt érteni. Álmában látja az anyját, szájában egy szál margarétával, mely a kedvenc virágja volt, egy szép mező közepén, amint olyan jó kedélyű, mint életében soha. (Lám, a „darázszümmögős” mező és ez a margarétás álmokép milyen szépen összeillenek.)

Mint mindannyian, Vajda is az anya idealizálása és „primitíven” látása közt fetreng. A szövegekből, mindent összevetve, igen árnyalt anyakép rajzolódik ki Nasser Magdáról. Ennek fő jegyei a fiatalkori, tehetség szülte kalandvágy, a rossz házasság és a „letett ecsetek” miatti búskomorság, a vészhelyzetekben tapasztalt talpraesettség és az öregedéssel rá köszönő összeroppanás. Pálya(té)vesztésről és kötelességjegyű családanyai altruizmusról is szó van. Legfőbbképp pedig a hallgatásáról.

Nem mellébeszélésről, hanem egy kifejezetten szép, okos, majd idős és beteg asszony intranzigens hallgatásáról, aki ki tudja, mivel küszködik, mit érez a csönd leple alatt. Az „érzelmi sivárság”, amit auktorunk még öregkorában is fölró magának, bizonyára a „rossz” hallgatás és némaság gyerekkori eredetű és ki nem múló, „fertőző” élményének a lecsapódása.

Az apa hallgatása az anyáénál még súlyosabb, kikezddhetetlen és tömörszerű. A fiú erről csak néhány szót tud beszélni. Úgy olvasom, hogy egy, a feleségénél kevésbé intelligens, a mindenkori állam iránti lojalitást mindenkor talán a legfontosabb erénynek tartó, keserű, beteg, hivatalnok típusú ember magába roskadása ez. Aki állítólag azért betegedett meg már fiatalon, mert nagyon megverte egy nyilas. Az első világháborús katonai szolgálat és az orosz fogság után a munkaszolgálat roncította az egészségét; rövid ideig még az „igazi” gettót is megjárta, az akkoriban nagyon is tette kész feleségének sikerült őt átmentenie a „védett gettóba”, azaz az Újlipótvárosba.

A fiú domináns emlékképe róla az, hogy kínlódva mássza a lépcsőt, és aztán a fotelben ül: „Délután apám hazajön, egy óráig tart neki, míg feljön az emeletre, nagyon beteg volt már akkor, aztán beült a fotelbe, és ott ült, míg le nem feküdt.” A másik domináns emléke az, amikor ’56 megítélése miatt veszekedtek, az apa ugyanis makacsul ellenforradalomnak nevezi a felkelést.

A fiú nagyon sokáig nem tudja, hogy a budapesti zsidóüldözésről, a gettósításról és a csillagos házakról, az Auschwitzból visszatérő túlélőkről és a vissza nem tértekről részletes emlékeket őriz valahol az emlékezetében. Nem tudhatta, hiszen az a fogalom, hogy „holokauszt” vagy „soá” alighanem egészen a hetvenes évekig gyakorlatilag nem létezett a magyar nyelvben, ha meg is pendítette valaki, nem jár-

⁹ Vajda: Adél és fia.

tak utána, és az összefoglaló fogalom híján a *zsidóüldözés*, *zsidótörvények*, *gettó* és más hasonló fogalmak is elmosódtak, elvesztek, mi több, még a „zsidó” szó is majdnem tiltott volt, miközben félig titokban sutyorogva, a legkülönbözőbb mellékzöngékkal használták – ez így van máig – a magyar emberek; mindez lehetetlenné tette, hogy Magyarországon szót kapjon egy csomó olyan dolog, közelmúltbeli esemény, melynek a regisztrálása, fölfogása, földolgozása nélkül egyszerűen nem volt lehetséges érteni a jelent sem, nem lehetséges az embernek megértenie még a tulajdon apját vagy anyját sem.

A szégyen, méghozzá valami égető és elnyeléssel fenyegető szégyen megkerüléséről lehetett szó. „A »zsidó« szó szégyenlős megkerülése a kommunizmus idején lehetetlenné tette, hogy ez az ország (és ez a város!) szembenézzen a holokausztal”, írja le Vajda 2010-ben.¹⁰ A tabu alá eső – ebbe a nagyon méltatlan szégyenbe fulladt – zsidóság, melyről sem otthon, sem az iskolában, de még csak barátok közt sem beszélt senki, a „csontváz a szekrényben” funkciójába került. „Zsidóságom hosszú időn át mélyen el volt temetve”, írja Vajda valahol 2006-ban,¹¹ azonban ez az eltemetés el-nem-temetésről is szól, vagyis egy gyász elkerüléséről, eltussolásáról és képtelenségéről, ennek a gyásznak a kollektív fölfüggesztéséről és a hivatalosan fölkínált történelemverzió rábólogatós elfogadásáról. A „temetetlen holtaknak” az antik korból jól ismert, ősi nagy bűne nemnormális állapotokat teremtett úgy a közéletben, mint a magánéletben.

Ezt a nemnormalitást Vajda is regisztrálja. A lányával készített, szakadozott életút-interjúban¹² elmondja, hogy nemcsak ő, a generációjából mások sem voltak képesek „normális” kapcsolatot kialakítani a szüleikkel, normálisan beszélgetni az anyjukkal-apjukkal – megtörni a jeget, teszem hozzá, mert befagyott anya–apagyermek kapcsolatok lehettek ezek. Misu számtalanszor emlegeti a csöndet, a hallgatást, ami rátelepedett a családra; nyilván sosem elég e hallgatás szóvá-tételéből, e csend megtörésének megkísérlése mindig aktuális, hisz ez a csönd jóval a szülők halála után is él. Ez nem a „the rest is silence” csendje, hanem az a csend, ami a földérintetlen gyilkosságot övezi: a büntetett és a konspiráció foglalatja. Ez a családi csönd, kriptacsönd az intellektuális és az érzelmi, de úgy veszem ki, hogy a testi gesztusokban, az érintésekben megnyilvánuló kapcsolatot is blokkolta és elhárított minden intimitást.

Ezzel szemben itt egy filozófus, aki úgy beszél a legnehezebb filozófiai kérdésekről is, hogy azt mindenki érthesse, aki nem tűri a filozófiát a halandóktól elzáró szakmai bikkfanyelvet, aki a bölcséletet nem választja el áthághatatlan határral az intimitástól és annak nyelvétől, aki a testi létezését közölni képes (idetartoznak az álomleírások is), tehát aki meg tudja érinteni a másikat. Az „érzelmi sivárság”, amire rendszeresen panaszkodik, az ő kommunikációjában egyszerűen nem igaz,

¹⁰ Vajda Mihály: *Budapest – 1996*. In: Uő.: *Sárkányfogvetemény*. Pozsony, Kalligram, 2011. 113.

¹¹ Vajda Mihály: *Sisakrostély-batás*. Pozsony, Kalligram, 2007.

¹² Egy részét kéziratban olvastam. (Az interjú első része jelen kötetben olvasható. – *Szerk.*)

hiszen az előadásaiból és az írásaiból nem hiányzik sem az indulat, sem a szenvedély,¹³ sem a drámaiság,¹⁴ sem a humor; a személyes érintettség nincs letagadva.

Eltanakodik Vajda azon is, hogy mi volt annak a hüvös, sőt talán hideg hallgatásnak az oka, vajon a szülei rossz házassága-e, vagy az egyre traumatikusabbá, torokszorítóbbá váló gubanc, ami a zsidóságukat és a hónapról hónapra fokozódó zsidóüldözés ignorálhatatlanságát burkolta. A kettő valószínűleg „szerencsésen” összefonódott. A zsidó öntudat, a zsidó önazonosság-vállalás hiányából még nem kellett volna következnie annak, hogy erről egy szó nem sok, annyi se essen, sem a családban, sem a társaságban, mi több, szinte le-, már-már megtagadják, hogy ők zsidó származásúak, és a jelenbéli minden nagy bajuk is e tőből fakad. Lehet nemfontosnak-tartani a származás faktorát, de...

Én Jugoszláviában nőttem fel, szerb kisvárosban, a szüleim nem voltak – ahogy akkoriban más kisebbségi magyarok szülei sem – „nemzeti érzésűek”, hogy ezt a rút mai politikai szóvirágot használjam, azonban mégis százféleképpen kifejeződött, hogy mi magyarok vagyunk; ez még véletlenül sem maradhatott fedésben. Ha nem is tárgyaltuk ki, leplezetlen evidencia volt. Ezt a szituációt nem lehet azonosítani a teljesen asszimilálódott magyar zsidóéval, hiszen nálunk a kisebbségi lét a nyelvben, a kultúrában és népszokás szintű vallásgyakorlásban spontánul kifejeződött, mégis annál meglepőbb, hogy a pesti magyar zsidó családok, akik valahogy mégiscsak ápolták a családfájukat, a gyerek zsidó hittanra járt, a vidéki rokonok pedig széder-estét tartottak, nem akartak tudomást venni a saját részleges másságukról. Mint Vajda írja, mindaddig, mígnem „szinte a hullahegyekbe verték az orrukat”.

A csillagos házban című esszéjét pont azért tartom ragyogónak, mert nem a zsidó hullahegyekkel, a halálokkal magyarázza a hosszú-hosszú hallgatást, hanem azzal a folyamattal, életfolyamattal, amikor valakibe – legyen az zsidó vagy bárki – bele-sulykolják, hogy ő csökkent értékű, elfogadhatatlanul nem olyan, mint a többi, van benne, rajta, körülötte valami tűrhetetlen, és ez a valaki önkéntelenül, tehetetlenül elsajátítja ezt a minősítést, a kirekesztésre önkirekesztéssel, a megvetésre önmegvetéssel válaszol, ezt elfojtással tetézi, és magamagát felejt el. Ez egy szuicidális jellegű folyamat, nehezebb kitapintani és szóvá tenni, mint a történelmi tények elhallgatását, eltussolását, meghamisítását. Azt, ami tényre-redukálhatatlanul bonyolult, az én-t, a *családi én*-t, mely a fel nem fedezett komplexitása miatt szerteszórt titok, azt szégyenletesnek és kiirtandónak állítják be vagy kiürítik, mint a kukát. Ez olyan önmegvetésbe és lappangva burjánzó büntudatba hajszolhatja az individuumot, aminek szellemi halál, fizikai halál vagy öngyilkosság lehet a vége. A filozófia mint a tisztánlátás organonja jól teszi, ha vizsgálódás tárgyává avatja a vád alá helyezett, kitaszított és disszeminált személyességet.

¹³ „A kételkedés szenvedélyessége”, ahogy Hévizi Ottó írja. Vö. Hévizi Ottó: *Hogyan alaptalan Vajda Mihály filozófiája és mi végre?* In: *Negatív kiüldetés...* 97–124.

¹⁴ „Az önismeret reménytelen pátosza”, ahogy Deczki Sarolta írja. Vö. Deczki Sarolta: *Téblábolás filozófia.* In: *Negatív kiüldetés...* 71–83.

Vajda Mihály „fordulatképes” filozófiája (Hévizi Ottó) sok belső vívódás, rá-gódás, derekasan vállalt kockázat és következetlenség,¹⁵ valamint sok írás (köztük nem kevés spontán írás) után eljutott arra a pontra, amikor ennek a decentralizált, deszubsztancializált, az ürességből jövő és oda (vissza) tartó, de eleven személyes-ségnek a föltárásával foglalkozik, mégpedig nemcsak tárgyát tekintve, hanem for-mailag is prezentálva azt, beszédmódjaival és „hangoltságaival” is megszólaltatva. Filozófiájának, beleértve a sikertelen regényesítési, fikcionalizálási próbálkozáso-kat is, ez az egyik legnagyobb vívmánya és sikere. Ahhoz, hogy gondolkodóként megtegye ezeket a fordulatokat, szükség volt arra is, hogy ő maga egyénileg, sze-mélyesen, önmagában visszataláljon a saját gyerekkorába, hogy elsajátítsa a gye-rekkorát annak minden fájdalmával és bajával együtt, minél pontosabban. Ennek az ezernyi visszaeséssel járó, nagy belső munkának, mellyel együtt jár az emlékek állagvizsgálata, szövegszerűen is nyoma maradt, és ez a mai magyar filozófiát is gazdagítja.

Vajda felettébb óvakodik attól, hogy ideologikus és fedőemlékeket állítson elő, akárcsak attól, hogy a filozófiát fedőbeszédként vegye igénybe, vagy hogy a hu-manisztikus töltetű holokausz-diszkurzus (a humanizmus vicsorgásra késztet, írja számos variációban) kiszélesedett folyamába ömlessze bele az emlékeit. Egye-bek mellett ez a kételkedő, gyanakvó, elővigyázatos emlékezés teszi szabálytalan-ná, szaggatottá, célszerűtlenné a szövegeit, és ezt a szövegminőséget én üdvöz-löm. Szépirok emlékezéseit olvasva megtévesztő, ha azt, amit az írói fikció meg-tölt, pszichológiai realitásnak vesszük. Nem az: a valódi emlékezéshez közelebb állnak auktorunk emlékmorzsa-görgetései, a fekete-fehér képek, a meglóduló és elakadó mozgóképek, az érzelemhiányos képkockák és az affektivitástól kiegészített negatívok. Amikor ő önmagát kárhoztatja a feledés miatt, akkor részint bedől az emlék(ezés)fikcióknak, részint azt a feledést faggatja, mely családi és magyar ha-gyomány. A magyarba beleértve azt is, hogy zsidó hagyomány. Mely feledi a „zá-hor” imperatívuszát.

Vajda sokszor megírta, hogy 1944. március 19-e, Magyarország német meg-szállásának napja cezúra az életében és az emlékezettörténetében. Nem ismétlem most el a Vértanúk terén kezdődő, majd a Nádor utca 19-ben folytatódó történe-tet, melynek lényege a fenyegetett zsidó mivolt hirtelen, éles és kíméletlen tudato-sulása – a leplezgetés, titkolódzás vége, ami az ártatlanság korának a végét is jelen-tette számára. A sárga csillag felvarrása, majd letépése – mindkettőre világosan

¹⁵ A „következetlenség kockázatának” filozófiájáról Vajda Jan Patočkával kapcsolatban beszél. In: Vajda Mihály: *Szókratészi buzatban*. Pozsony, Kalligram, 2009. 284. Tegyük ehhez hozzá a kiszámíthatatlanság vállalását is – hiszen ellenkező esetben mit ér a gon-dolkodás és az írás! A *Túl a filozófián* című kötetben visszatérő téma ez; a filozófia mint „folyamatos esemény”, „spontán beszédtörténet” és „napi gyakorlat” is szóba kerül, a filozófiának a relatív, a természetes világszemlélet felé való közelítése (vö. 280.). „Talán minden teória csak arra való, hogy elfedje az igaz történeteket?”, merül fel zárójelben a kérdés a *Kalligram* folyóiratban közölt „nem mű-mű”-ben. (Vajda: Élni tudsz?) A filozó-fiának e felfogásban el kell érnie bizonyos őszinteség-minimumot.

emlékszik – színre hozta és egyúttal a szégyen szintjére süllyesztette ezt a proceszszust.

A következő húsbavágó dátum 1944. október 15-e, a nyilasok hatalomátvétele, amit a család – persze nem csak Vajdáék – számára két és fél hónap pokol követett: razzia,¹⁶ a védett gettóba vonulás, éhezés, lakmározás a lóhúsból, tüzelő gyűjtögetése hullák közt, szomjazás, viszketés, szorongás negyvened magukkal egy lakásban, a kisfiú meghúzóda a zongora alatt és így tovább, egészen addig a január 18-i reggelig, amikor egy orosz (vagy ukrán) katona rájuk nyitotta a pince ajtaját. A részletgazdag emlékek sűrű szövésűek, a létezés lehető legmeggrázóbb momentumairól referálnak.

A harmadik fontos dátum – és ezek a dátumok az ország és személyesen Vajda Mihály életében egyformán jelentősek, hiszen a „magántörténelem” el lett rekesztve – 1944. április 4-e, a felszabadulás napja, mely „gyönyörű új kezdettel” kecsegtetett.

A szerző – emlék- és feledésszerző – szerint életének első kilenc éve, egy hónapja és kilenc napja a feledés homályába vész, utána következik csak az „emlékek kora”. Ez, mint említettem, nincs így, hisz a különféle szövegekből számos nagyon korai emlékkép összeszedezhető, amihez nyugodtan hozzávágathatók a kikutatott emlékek (fényképek, dokumentumok, hallomások, családtörténeti adatok). Annyi biztos, hogy az effektív üldözés meg az ostrom ideje és helyszínei mélyen bevésődtek Misu emlékezetébe, fekete zongorástul, mégpedig a félelem és szorongás, az ínség és a szükség sötét, fájdalmas erejénél fogva. Hogy ez traumatizáló erő volt, arra a hosszan tartó felejtés a bizonyíték, hozzátéve, hogy a család és ország-világ is a felejtést szorgalmazta.

Vajda eljut ahhoz a belátáshoz, hogy ezért a felejtésért nem vádolható személy szerint senki, az anyjái sem, ő maga sem, és nem is tehető fogadalom arra nézvést, hogy „emlékezni fogunk”. A mentális, lelki élet és a történelem útjai is – a szavakéival együtt – kiismerhetetlenek számunkra, tényleg nem marad más, mint a tévelygés. Az odüsszeia. Vajda kitartóan a nemtudás irdatlan tengerében utazik, filozófusként is, amit én végtelenül nagyra tartok: „Senkiről sem tudunk valójában semmit, tulajdonképpen azt sem tudjuk, hogy hol vagyunk. S fogalmunk sincs, hogy végezetül mi történt s minek nem szabadott volna történnie.”¹⁷ Látjuk, hogy az olyan alapvető és többszörösen ragozható kérdések, mint a *ki?*, *hol?*, *mi?*, *miért?*, maradnak válasz nélkül vagy tévesen, rosszul megválaszolva, újra meg újra felülvizsgálatra szorulva.

S vajon nem ezzel lehel-e új életet a filozófiába a mi auktorunk?

A rossz (lelki) ismeret azonban nemcsak abból fakad, hogy nem vagyunk képesek elrendezni a tapasztalatainkat és a gondolatainkat, hanem, ha közelebbről

¹⁶ Gyakran visszatér a szó, melyet még sohasem hallottam ebben a kontextusban, mert ezt a szót a tehenekhez és a birkákhoz kötöttem: hogy a nyilasok a zsidókat „lekolompolták” az udvarra és ott egzecírozatták őket, majd a Tátra utcából kiket-kiket el is hurcoltak a Duna-partra. Azóta is, ha a természetben járva kolompolást hallok, kivétel nélkül mindig eszembe jut a szónak ez a történelmi jelentése, amivel Vajdánál találkoztam.

¹⁷ Vajda: *Szókeratészj.*... 23.

megnézzük, abból, hogy „az ember szorong, mert bele van vetve... Nem annyira a semmibe, hanem a múltjába”. A múltunk eltörlése az, ami ellen végezetül hadba száll ez a filozófia, mely nem akar már megszabadulni a kísértetektől, mint erről a nagyszerű Derrida-esszéből értesülhetünk.¹⁸ Mert igaz, hogy a múlt a semmiből jön és oda tart, ámde ezek szerint, ahogy Arendt mondta, minden ember kezdet – az új kezdet és új vég kereséséhez tehát nem kell messzire mennünk. A saját halottaink és azok a halottak, akikkel intellektuális és/vagy érzelmi kapcsolatot tartunk, benépesítik szellemi világunkat, mely nélkülük üres volna. Így azonban megkísértett lélekre, nyugtalanságra és boldogtalanságra vagyunk kárhóztatva az időben, mi, napnyugati emberek, hacsak nem rendelkezünk valamely keleti meditációs technikával.

Persze ez a boldogtalanság is nagyon relatív, és Vajdától távol áll, hogy akár csak ezt is mitizálja, miként a romantikusok vagy a modernisták teszik, belérészedgven a sötétségbe. A korai Lukács híres mondata szerint az élet „a chiaroscuro anarchiája”, ahogy ezt minden bölcész egy életre memorizálta – ami pedig Lukácsot illeti, az ő szelleme is visszajár, akár csak számos „fordulat előtti” és „utáni” filozófusé (Szókratész, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Scheler, Husserl, Arendt, Derrida – hogy csak a legfontosabbakat említsem, akikkel auktorunk folyamatos párbeszédben áll, és ebben a magyar filozófáló nagyközönség is örömet lelheti, mert a beszélgetések élvezetesebbek). Egyszóval a múltba, a személyes múltba halottaink és olvasottaink egyaránt beletartoznak.

Nem igaz, hogy ez a megkísértettség valami „zsidós” dolog lenne. A „mi a zsidó?” szerencsétlen kérdését Vajda is állandóan fölteszi – legalábbis egy ideje, azóta, amióta ráeszmélt ennek a problémagubancnak a jelentőségére, aminek legalább 35 éve –, és a kérdés a saját megválaszolhatatlanságából él, amiként ez például a „mi a magyarral” is így kellene hogy legyen. A nagy kérdés száz kis kérdésre oszlik. „Betegesen izgatott lelkiállapot” (ahogy Lesznai Anna írta)? Ha így van, akkor ebben megannyian, nyugatiak, osztozunk, és ez a napnyugati mentalitás nem is olyan rossz. Otthontalanság, biztonságihiány, sehova sem tartozás? Mondanom sem kell, hogy megint osztozásról van szó. És így van ez azokkal a jegyekkel is, amelyekkel előhozakodhat még ki-ki, ha meri: úgymint a kirekesztettség, a gyökeretelenség, az intellektualizmus, a nyitottság, a kozmopolitizmus, az ironia, a nagyvárosiasság, a romlottság, az idegenség, a distanciáltság, a vallás megtartása és meg nem tartása...

A zsidó nem tud, nem képes azonosulni a „nemzeti sorskérdésekkel”, mondják, ám ez cáfolható, a legerősebben azzal az állítással, hogy a nemzeti sorskérdésekkel örökre azonosult a félmillió megölt és a számolatlan sok megalázott magyar zsidó, olyannyira, hogy eggyé is vált velük. Visszatérve *A csillagos házban* című esszéire: abban osztozhatok a csillagos ház volt lakójával, hogy én magam is nap mint nap küszködöm az emlékezés és a felejtés kiazmusával, a kirekesztettségnek és az emberi tartás elvesztésének a rémével, az önmegvetésbe könnyedén átforduló megvetettség veszedelmével, a becstelenséggel és egyéb nyavalyákkal. Vala-

¹⁸ Vajda Mihály: *Derrida és a szellemek*. In: Uő.: *Sisakerosztély-hatás*. 34–57.

mint abban a felismerésben is osztozhatok, hogy mindez nemcsak hogy napra nap bekövetkezhet, hanem valamilyen formában meg is esik.

Visszatérve abba a Nádor utcai csillagos házba: ott történt meg a megaláztatások múltán az anya és az apa – nem közös – összeroppanása, mely a fiú lelki egészségért vívott küzdelmének indítéka lett. A húszéves fiú elmenekült onnét, hogy ötven-hatvan év után az írásaiban visszatérjen. Ott történt meg a *soha-nem-beszélgetés* – mely egy több mint fél évszázados filozófiai beszélgetés hívószava lett, egy „soha el nem kezdett és soha be nem fejezhető beszélgetés”. A csillagos ház erről is nevezetes marad immár, a polgári kultúra és a sebzett ember hallgatásáról és gyors neurotizálódásáról, az elfojtott általi gyötretéséről, menekülhetnékjeiről és fogságáról.

Vajda Mihály hosszú évtizedek mulandó benső küzdelmei és maradandó filozófiai vizsgálódásai, vívódásai által szóra bírta, kifaggatta a maga csillagos házát – ezt a szó szerkezetet egyszerre vehetjük metaforának és konkrét referenciával rendelkező jelnek is –, és közben kijutott a megunt humanista alternatívák és a rossz kérdések börtönéből, kiharcolta a másként, akár az egészen, a megbotránkoztatón másként gondolkodás jogát. Ezzel felszabadító hatást gyakorol tanítványaira és olvasóira. Kiemelném egy mondatát, melyet nyugodtan elsajátíthatok én is, egyes szám első személyben: „Olyan döntéseket kell hoznom, melyeknek nincsen racionális, személytelen, általánosan érvényes oka, vállalom kell a személyes, megalapozhatatlan döntés felelősségét.” Már nem is tudom, honnan másoltam ki a naplómbe ezt az idézetet, a szövegtenger mely partján találtam ezt a kavicsot. Vagy sziklát. Mely a szó szoros értelmében véve *talpalatnyi* kő, hiszen az *én* talpam alatt van.



DUPress

„hm”

Esterházy Péter

OLVASÓNAPLÓ-TÖREDÉK

– töredék –

(Sisakrostély-batás)

A kötet összeállításában Kardos András segített – lényegében ez a kötet első mondata, és ennek más a státusza, mint a szokásos köszönetnyilvánításoknak. Mint minden úgynevezett első mondat, fontos mondat. Azt állítja, hogy létezhetnek Kardos Andrások, vagyis olyanok, akik elvileg segíthetnek, és, állítja, „ezek” segítenek is, de legalábbis van, amikor segítenek. Nincs az, hogy soha. Ilyesmi. Ilyesminek olvasom, és úgy érzem, előre, szakszerűtlenül, hogy a könyv ennek jegyében – hát nem biztos, hogy íródott, de így olvasható, és ez megfelel a könyvnek, nem fog ágálni ellene. A szerzőre ez ügyben természetesen füttyölünk, bár fölrémlik ironikus arca, tekintete, amelyet élesnek és megértőnek raktároztunk el magunkban, vagyis olyannak, ami megfelel az eddig elmondottaknak. (Okot okozattal összekeverni – mi sem egyszerűbb annál.)

*

Mielőtt nagyon belelkessednénk, az ajánlás így szól: „Halottaimnak.” – Gyaníthatuk volna, hogy az ember halandó. (Az az igazság, hogy én ezt tudtam már előbb is.) De itt is maradt egy kis rés (fénynek az éjszakában nem nevezném): a birtokrag. (Vagy jel az? Az örök Nádasdy fényeskedjék nekünk.)

*

Az első oldal és némi előzetes ismeretek alapján Vajda legfontosabb szava a hm. Hasonlíthat ez az Ottlikéhoz. („Szeredy Daninak azonban, aki mindezt tudta, és nevetett, csak mordultam egyet dühösen, halk torok- és ajakhanggal, »Mb!« vagy »Hmp«, de a hiteles, eltéveszthetetlen, valódi kiejtéssel, s ő értette, hogy mit akarok mondani.”)

Ez kevésbé a beszéd lehetetlenségéről szól, a gondolkodás csődjéről, inkább annak szükségességéről, önellenőrzéséről, „gondoljuk csak végig még egyszer”. Nem állítja, hogy nem tehetünk határozott állításokat, nem a vállát vonogatja, oh, nem süllyed hősünk a relativizmus mocsarába – de azért azt mondja, hogy ne legyen nagy a pofánk.

Ennél jobbat mond: Ne legyen nagy a pofám.

*

A Husserl-idézet az európai lét kríziséről (pusztulás vagy újjászületés) a legkevesebb, hogy fölkavaró. – Főnixmadárnak se híre, se hamva. Egy-két turul ízél a mélymagyar micsodában. Úgy érte: már akinek. (Nevetés a karzaton, mint [nem létező] nemzeti minimum.)

*

„A Nyugatnak semmiféle transzcendentális küldetése sincsen.”

*

Kis Wittgensteinnek: „Egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni.” És a másik: „A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk.”

Lukács: „A boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait a csillagok fénye világítja meg”. Ki gondolta volna, hogy Lukács tud zavarosan és szépen írni? (Vagy ez fordítás? Nem is kellemetlen, ciki volna.)

*

Még el sem kezdődött a könyv, már kiderül, hogy bandázs nélkül van, nem, harcolva nincs, hisz éppen erről is van (és szerintem lesz) szó, de bármi van is, például a nem harcolás, az bandázs nélkül.

*

Olvassunk. Pontosabban hallgassunk – kit? Mintha egy nagybácsi mesélne, egy tündöklő Onkel. Tudjuk: persze apánk fontosabb, de mesélnie nehezebb; hiába szeretjük: messzi van. – Egy fiú/apa följegyzéseiből.

*

Nem nagybácsiznék, de most már késő, a mesélés vonalon mennék tovább, és így jut eszembe Ludassy Mária, őt is valahogy így lehet hallgatni, régi időkről, emberekéről beszélve, mintha a máról, és mégsem aktualizálva. De sapienti sat. Az ember csak ül, és okosodik. Legalábbis ez az érzése (ez a futó érzése támad).

*

„A dekonstrukció folyamatos esemény.” Megnyugtató.

*

Sisakrostély-hatás: „Ő néz engem, én azonban őt nem láthatom.” Na, végre ez is kiderült.

*

„Ezt szeretem Heideggerben”, olvashatjuk, ez itt egy olyan mindennapi és természetes mondat, annyira „semmilyen”, úgy érve: nem különleges, mintha azt mondanánk (ah, mondanók – ez is ki fog halni, nem csak a sugarasúszójú halak, kik, mint jól tudjuk, a görögországi Joánina-tóban fordulnak elő bizonyosan, és mondjon bár bárki bármit, előfordulásuk a Lúrosz folyóban erősen [!] kétséges), ezt szeretem a naplementében, a káposztás cvekedliben, mi van még?

*

A görög-keresztény örökség helyett a tegnapi fáradtságban többször is ökörséget olvastam. Vajon mi következik ebből? Szerintem ez egy valóságos kérdés, nem pusztá hülyülés. Bár addig nem mennék el, hogy „es denkt”.

*

Ezen a vonalon haladva (a hülyülés mint elfogulatlan gondolkodás) a Heidegger körüli Geistigkeit-Geistlichkeit táncot végiggondolni a Geist gyümölcspárlatos jelentésével. Rendben, abbahagyom. Igaz, a könyv folyamatosan mondja, sőt mutatja, még sötébb bemutatja, az erre vonatkozó kétségekkel együtt, hogy milyen sokféleképpen lehet olvasni.

*

„meg- vagy legalább félreértetni” – ezt nevezném én reménynek vagy reményes hozzáállásnak; ontológiai derű (újabb nevetés a karzaton).

*

Milyen a Vajda-mondat? Mutatom: „... s a dolog lényege... ki tudja mi a dolog lényege.” – Köztünk szólva, kivagyiskodnék, ez az én lélegzetvételem is. A mondat in statu nascendi.

*

„az asszimilált német zsidó pozíciójának, egyáltalán létének a törékenysége” – A törékenység itt az alapszó.

*

„A nemzetiszocialista államnak, hogy fönmaradjon, integrálnia kellett a társadalmat, szemben a hagyományos állammal, amely a társadalom különféle erői, csoportjai közti egyensúlyra épített. Az integráció eszközeként pedig elengedhetetlen volt a permanens mozgósítás, a belső és külső ellenség ellen folytatott háború.” – Ezt olvassuk a tömegdemokráciáról, melynek „jellemző természete, hogy – szemben a hagyományos diktatúrákkal – a tömegeket nemcsak megfélemlítenie kell, hanem meg is kell nyernie.” Innét már gyaníthatjuk, ha nem tudnánk száz más helyről, hogy európai tömegdemokráciában élünk.

*

Egy egész fejezet szól a „zsidókérdésről”, főként a német–zsidó viszonyt tárgyalva, német könyveket nézve, szinte egy német diskurzusból kiszólva, vagy azt továbbvive. – Annak a raszterével, finomságával, tudásával, elvégzett munkájával, vagyis meglehetősen idegenül, vagy inkább árván mozogva itthon. Amit, mondjuk, mutatna a kérdés, hogy vajon mennyire magától értődők a magyar olvasónak az idézőjelek a „zsidókérdés” szónál.

*

„A kérdések megválaszolhatatlanságából számára sem az következik azonban, hogy felesleges feltenni őket”, írja Deák István Hitler Európája című könyvéről.

Nagyon jó könyv. Ez az első mondata a recenziójának. Nálam el van rejtve ide, nagyon jó könyv, de vegyük úgy, hogy legelől van, hisz az okok, hogy mégsem, csupán „történetiek”.

Élvezetes könyv. Ezek meg az utolsó szavak. Ismétlem én is az övéről szólva. Megtehetném – megtettem már százszor –, hogy jelzem, ez az utolsó mondat. Ezek az utolsó szavak, élvezetes könyv.

*

Vajda-mondat: „Mi volna történetének tanulsága? Semmi.” De ettől a történetet még nagyon is el kell mesélni. Akit ez sem tölt el vigalommal... Megnyugtatónak mindazonáltal nem mondanám. De nincs is megnyugtató történet. Erre most jöttem rá, Vajda által, homályosan.

*

Amikor egy filozófus a történetekhez menekül, vagy menekülne. Javallható volna – ha minden kötél szakad, és szakad – regényíróknak is.

*

Egy nevelésügyi fölismerés

„A probléma csak az, hogy a felvilágosodás racionalizmusának semmiféle érzéke nincs a történelemhez, és így a hagyományokhoz sem.” – Erre eddig nem gondoltam. Sajátos. Pedig a hagyományhoz mint olyanhoz, hogy úgy mondjam, volna érzésem. „Nem tudja, s nem is akarja megérteni, hogy az egyén nem teljesen szabadon választja meg a hagyományait...” Ezt megint tudom. „A történelmemet nem tudom megváltoztatni.” Igen.

*

Jut eszembe: az antiszemitát érje gáncs és megvetés. Ezt nem tudom árnyaltabban látni. Akkor is érje, ha rokon, tenném hozzá a rám oly jellemző tréfássággal.

*

Az a kutakodás, hogy mi a válasz a „mit jelent számomra az, hogy magyar zsidó vagyok?” mondatra, a kérdéseknek, idézeteknek és idézéseknek ez a csendes útja lefegyverző, és noha folyamatosan jelzi, sőt mutatja a ráció korlátos érvényességét, vagy inkább korlátos használhatóságát, az egész mégiscsak az európai ész (megfontolás, higgadtság) erejét mutatja. – Szokásom szerint (látom, és azt is látom, hogy ettől még nem „uralom”) a fogalmakkal legalábbis (minimo calculo) lazán bánok.

Egyszer régen megtanultam (hallottam), hogy az uralni eredetileg ’urának tudni’. A völgy uralja a hegyet. Ezt mindig hallom, ha uralkodószerekről van szó. Alapgyakorlat demokratáknak. A miniszterben is hallom a ’szolgálni’-t. Ha ők nem hallják is. Az utcáról meg éppen ezt hallom, megengedő is, bazdmeg.

*

„Von Haus aus egyszerűen naiv voltam; az úgynevezett zsidókérdést unalmasnak találtam”, írja Hannah Arendt Jaspersnek. Idézem, ki tudja, miért. És nekem nem is áll olyan jól. (Elkapott a Vajda-gépszíj, az őszinteség egy kevésbé – kevésbé – gőgös változata.)

*

A Kádár-rendszer pontos leírása: úgy élni, mintha. Kegyet versus jog. Valóságos kísértés.

*

„Talán a legjobb, ha az ember nem moralizál. Ha megtanul egyszerűen csak mesélni.” – Hacsak úgy nem...

*

Furcsa, de legalábbis váratlan: a hála érzése olvasás közben. És az irónia-uraltság hol az apám részalmazában marad?

*

A nagyság egy definíciója: „Tehát nem csak félreértések áldozata vagyok: nagyon is alkalmat adok rá, hogy félreértsenek.” (A konkrét kérdés ilyenkor, ha már megtörtént a „baj”, hogy volt-e más, más út. Hibáink rendesen azonosak erényeinkkel.) Önkritikusságát nem az igazságigény vagy a méltányosság vagy a tisztesség mozgatja, hanem a pusztá logika: gondolkodik, és ez van.

Ez valamelyest a Pilinszky-anekdota fordítottja: Pilinszky nem írt köszöntőt Rákosi születésnapjára. Írt volna, mondja, de nem jutott eszébe semmi.

*

„Egy szép, bizonyára tavaszi reggelen” – ha ez nem regényrészlet, hát akkor én vagyok a buharai emír; még hogy bizonyára, mir gesagt. (A mir gesagt, nekem legyen mondván, németül nem jelent semmit, nem is értik.)

*

Puff neki: ismét egy nagy hazafi, nolens volens.

*

Összefüggések: Jerry Lee Lewis és Vajda Mihály egy évvel idősebb, mint Bodor Ádám. Mít tegyek, higgyek, reméljek – ezek után?

HUMOR

Thiel Katalin

A HUMOR – MEGHALLANI ISTEN NEVETÉSÉT

„Lehet-e program az, hogy nincs program?
Lehet-e világnézet az, hogy nincs világnézet?
Lehet-e a következtetlenség, a humor, a szenvedély, a meghatározatlan, az »infinitezimális szubjektum« következetes és rendszeres? Lehet-e tanítást csinálni abból, hogy tanítás nincs? Lehet-e minden autoritást kinevetni...?»¹

Kedves Misu!

A születésnapodra szánt kötetbe a humort választottam kidolgozásra, több okból is. Egyrészt azért, mert a Veled való beszélgetéseknél mindig megtapasztalom azt az arlequini fanyar humort, amely Rád annyira jellemző, másrészt azért, mert írásaidból tudom, hogy humor nélkül nem lehet „meghallani Isten nevetését”, hogy a világot elsősorban kérdésként kellene megérteni, hiszen egy jól feltett kérdésre annyi válasz van, ahány válaszadó. Harmadrészt azért, mert én is úgy gondolom, hogy a paradoxonok csak a humorban, az iróniában és a szarkasztikus nevetésben oldódhatnak fel egy-egy pillanatra.

1.

Az aszketikus pap és a demokratikus utópia című írásodban hívtad fel rá a figyelmet, hogy Kundera álláspontja szerint a regény az a forma, amely „feltárja a létet, a valóságban benne rejlő lehetőségeket”, hogy a regény a megismerésnek olyan formája, „amely képes teljesíteni a költészet követelményeit is”, de egyúttal van igazsága, még ha antilírai köntösben jelenik is meg. Brochra hivatkozva mondod, hogy „a regénynek ugyanakkor rendkívül erős a beolvasztóképessége”, hiszen „míg a költészet vagy a filozófia nem képes magába olvasztani a regényt, a regény

¹ Hamvas Béla: *Unicornis*. Budapest, Vigilia, 1987. 268.

anélkül olvaszthatja magába a költészetet is, a filozófiát is, hogy bármit veszítene önazonosságából”.²

Mindezt elfogadva mondható, hogy a humor akár „a bizonytalanság bölcsesége” is lehet, hiszen a regény lehet az egyik legalkalmasabb forma a gondolat-kísérletek felvonultatására. Mint tudjuk, az írók egy része él is a nem-regény műfajok regénybe iktatásának módszerével, többek között ilyet tesz Kundera a mini esszék közbeiktatásával. Miközben a regénybe iktatott mini esszé lehetne a bölcséleti lehetőségek gazdag tárháza is, a közbeiktatott elmélkedések a filozófia számára igen változó eredményességgel járnak. A filozofikus részletek regénybe illesztése például megnehezítheti az olvasást (gyakran el is ijeszti az olvasót), a szakavatott fülek számára pedig zavaró lehet, hogy nem mindig megfelelő a fejtegetés színvonala. Az író – ha van ilyen késztetése – legtöbbször azonban csak így tudja elmondania a regényhez kapcsolódó filozofikus gondolatait, vagy épp így van lehetősége megcsillogtatni filozófiai műveltségét.

Kundera regényfelfogását elemző írásodban erről is olvashatunk, s be kell valanom, hogy elemzésedet olvasva jöttem rá, tulajdonképpen milyen célt is szolgálnak Hamvas Béla *Karnevál* című regényében a közbeiktatott elmélkedések. Hamvas ugyanis úgynevezett „függönybeszélgetéseket” iktat a fejezetek közé, s ezek a filozofáló fejezetek – a kierkegaard-i ironikus művekre használt hasonlatot használva –, úgymond, „idézőjelben vannak”, még akkor is, ha ezeknek a szövegeknek a mélysége nem minden esetben közelíti meg a kierkegaard-it. Az író legelrejtettebb gondolatai ezekben a kurzívval szedett dialogikus-filozofikus függönybeszélgetésekben jelennek meg. Ezek szervesen illeszkednek az adott fejezethez, s ezekben a beszélgetésekben jelennek meg Hamvas elmélkedései. A függönybeszélgetésekkel látszólag megtörik a monomániás szereplők örült forgatagának lendülete, egy szusszanásnyi időt adva a töprengésre, de valójában épp ezzel a gondolkodásra késztető ellentételéssel kap további lendületet a mű. A függönybeszélgetések dialógusaiban megfogalmazott filozofikus kérdések és válaszok humoros játékából adódó horizontváltások eredményeként, illetve a fiktív szereplők monomániáit felvonultató regénybeli részletek fokozódó dinamikája által egyfajta totalizációs hatás ér minket, amelyben már – könnyelműen – azt is megbocsátjuk, hogy a filozófiai tartalmak esetenként elnagyoltak, illetve pontatlanok. A *Karnevál* – élve az irónia és a humor eszközével – egyszerre vet fel filozófiai-etikai problémákat és reprezentál egyszerű emberi szituációkat, múltbéli történelmi eseményeket. Ricoeurrel szólva a „múlt valóságának” és a „fikció irrealitásának” aszimmetriáját egyszerre mutatja fel, s ez az aszimmetria rendre feloldást nyer a humorban. Konkrét fizikai helyeket tesz egymás mellé, miközben prousti értelemben változtatja a múlt és a jelen idősíkjaikat. Váratlanul nevetséges idegen kifejezéseket és humoros versikéket, mondókákat iktat közbe, illetve saját maga által kreált szavakat használ. Például: „mászolyog”, „kajd”, „kencse”, „epedékeny”, „gyanóca”, „hundrabancs”, „csernec”, „szamotor”, „iglinc” stb. Vannak szándékosan filozó-

² Vajda Mihály: *Az aszketikus pap és a demokratikus utópia*. In: Uő.: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins, 1993. 133–134.

fiainak ható, áltudományos, latinos vagy éppen görögös szókreációi is bőven, mint például: „a difficilizmus csak a konszciens reperkusszióknál hatásos, egyébként a pszeudonihilizáció veszélye fennáll.”³ A váratlan helyzetek megteremtése, az ironikus, néha erőltetettnek tűnő meghatározottság, illetve ennek ellenpontjaként az egyértelműség hiánya azonban többletet hordoz. Iróniája és humora által úgy von be bennünket a történetbe, hogy miközben azt érezzük, rólunk szól az egész, felfed számunkra egy meg nem írt szintet is. Ricoeurt idézve: „A szöveg egyszer kevesebb, egyszer meg több az olvasáshoz képest. [...] az ismeretlen ismerőssé válik és az olvasó egyenrangúnak érzi magát a művel, hinni fog benne, mégpedig oly mértékben, hogy bele is iktatódik.”⁴

Hamvas a *Karnevál*-ban a világot az „*örület kastélyának*” nevezi, s hogy miként lehetne az örület kastélyát a legmegfelelőbb formában megjeleníteni, azon sokat töprengett. Külön tanulmányt is írt a problémáról *Regényelméleti fragmentum* címmel.⁵ Végül arra a következtetésre jutott, hogy számára a regényforma lesz a legadekvátabb kifejezési mód, amely attól a pillanattól kezdve érdekes, amikor megjelenik benne a személyesség. Szerinte ettől kezdve „a regény az ember személyes sorsra való igényét mondja ki”. A személyesség áttörését – mint sokan mások, például később Kundera – Cervantes *Don Quijote*-jének megjelenéséhez köti. Azáltal, hogy az európai ember számára a személyesség fontossá vált, Hamvas szerint egy skizoid kettősség tételeződött. Ezt a skizoid állapotot a *Karnevál*-ban így fogalmazza meg: „Dupla sorsunk lett, egy macbethi és egy hamleti, illetve egy don quijotei és egy sancho panzai, azaz egy hivatalos/nyilvános és egy privát szélmalomtörténet.”⁶ Ez a dupla tudat – amelyen Hamvas szerint „az egész addigi államvezetés csődöt mondott” – a szent és a bolond, az aszkéta és az arlequin regénybeli megjelenítése. Ezt a dupla tudatot jelzi is a regényben zárójelbe tett „hátsó gondolatokkal”, amelyek zavarba ejtő őszinteséggel és humorral ellenpontozzák a kimondott szavak hamisságát és maszkírozottságát. Mindeközben Bormester Mihály (Hamvas) úgy egzisztál a regény hét fejezetén keresztül, hogy a személyiség formálódása szempontjából minden lényeges kérdésre, minden lényeges mozzanatra utalás történik, legyen az filozófiai, etikai, szociológiai vagy politikai természetű. Bormester Mihály végig azon fáradozik, hogy „új létet alapítson”, hogy helyreállítsa az úgynevezett „eredeti egységet”, a „normális emberi alapállást”. Mindeközben bonyolult élethelyzetek – háború, nősülés, álmos polgáriság – szülte tragikomikus történetek sokaságának lehetünk tanúi, amelyek gyakran az abszurdig fokozódnak. Hamvas „*tripla örületek*” nevezi az úgynevezett „*humorisztikai alapállás*” segítségével bemutatott, paradox helyzeteket. Számára – mint láthatjuk – egyedül a regény kínálkozott alkalmas formának az ironikus-humoros mondanivaló kifejtésére, s valószínűleg azért választotta a humor és az

³ Hamvas Béla: *Karnevál I.* Szentendre, Medio, 1997. 39.

⁴ Paul Ricoeur: *A szöveg világa és az olvasó világa.* Fordította Martonyi Éva. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 2. Történet és fikció.* Budapest, Kijárat, 1998. 9.

⁵ Vö. Hamvas Béla: *Regényelméleti fragmentum.* In: Uő.: *Arkhai.* Szentendre, Medio, 1994.

⁶ Hamvas Béla: *Karnevál II.* Szentendre, Medio, 1997. 381.

irónia eszközét, mert ezzel szeretné elkerülni az „aszketikus pap”, vagy ahogy Rorty fogalmaz, a „Legfelső Bíró” szerepét.

A nem-regény műfajok regénybe olvasztásának számos példája van az irodalomban, s minden ilyen esetben – mint írod – „fenyeget a visszaesés az esszencializmusba”. Ha gondolkodunk, nem pedig mesélünk, „nevetnek rajtunk az istenek”. Amikor azonban az író – kilépve a mini esszék teoretikus vagy éppen pszeudo-teoretikus világából – igyekszik meghaladni az „abszolút igazságok humortalan világát”, a regényben megteremtheti a párhuzamos igazságok ironikus-humoros világát, felvonultathatja elmékedéseit a létről új és új emberi lehetőségeket feltárva. Ilyen lehetőségeket ragad meg véleményem szerint Hamvas Béla a *Karnevál* című regényében. Hamvas nem filozófiát akar művelni, de a függönybeszélgetésekben néhány filozófiai problémához mégis hozzászól. Ezt nem mint „aszketikus pap” teszi, hanem dialogikus formában, inkognitóban, mint egy laikus, a beszélgetés egyik résztvevőjeként szólal meg. Ezért nem is lehet rajta számon kérni a filozófiai elemzés szigorúságát, maga is „idézőjelben” akar filozofálni. Ezek a függönybeszélgetések úgy viszonyulnak az egyes filozófiai problémákhoz, hogy inkább hangos polemizálásnak tűnnek, s az az érzése támad az embernek, hogy a szereplők bármikor „visszaléphetnek” a történetbe, s ott jól kinevetgethetik magukat, Kierkegaard-ral szólva „kinevetgetik magukat a világból”. A karneváli kavalkád szüntelenül tart a monomániás szereplők őrült forgatagában, s amit valóságnak tartunk, arról kiderül, hogy valójában végtelenül esetleges, nevetséges látszatvilág. Amit valóságnak tartunk, azt mi emberek teremtyük folytonosan, és pedig „létezésünk örületével”.

Hamvas, mint látható, egyértelműen leteszi voksát a humor mellett. A regény és általában az írás kapcsán eleve „humorisztikai alapállásról” beszél, azt állítja, hogy nem is lehet az írást humoron kívül felfogni: „Az egyetlen helyes magatartás a humorisztika, amely minden kritikát (nevetést) önmagán kezd.”⁷

„Az írást nem szabad humoron kívül felfogni” – írja.

A történet egyetlen szón fordul meg, s ez a szó a humorisztika. Ez az egész kolosszális fecsegés irgalmatlan izgalma. A humor az utolsó fátyol. Levethető? Igen, de nem ajánlatos. [...] A humor az utolsó maszk. A humor a tragédiánál mélyebb. Ahogy a bolond mélyebb, mint a bölcs. A Szentivánéji álom mélyebb, mint bármelyik tragédia. Lear bolondja több, mint a király, és Velazquez idiótái nagyobbak, mint infánsai.⁸

Megkockáztatom, hogy Hamvas a *Karnevál* megírásakor – ösztönösen ráérezve a problémára – sikeresen kerülte el azt a csapdát, amibe Kundera beleesett, s amit idézett írásodban a szemére vetsz: „A filozófia *mint filozófia* van jelen regényeinek polifón szerkezetében. [...] Kundera akarva-akaratlan filozófussá lesz, mert a témák, amelyeket tárgyal, többnyire – a hagyomány szerint – filozófiaiak.”⁹ Ezután

⁷ Hamvas: *Karnevál II.* 130.

⁸ Hamvas Béla: *Karnevál III.* Szentendre, Medio, 1997. 87–88.

⁹ Vajda: *Az aszketikus pap...* 137.

írod a Kundera regényeiben található filozófiai fejtegetésekre reagálva, hogy populárisan filozofál, hogy „ez a filozófia némelykor túlságosan is dilettáns”. Hamvas úgy igyekszik kitérni a probléma elől, hogy ezekben az esszészerű függönybeszélgetésekben fiktív párbeszédet alkalmaz, a regény szereplőinek szájába adja elmélkedéseinek mondanivalóját, csak sejteni lehet, hogy a kifejtett gondolatok mögött maga az író áll.

Mindezt alátámasztva, íme, egy részlet Bormester és Episztemon párbeszédéből. Bormester:

Azt hiszi, hogy az ilyesminek nincs következménye? Majd meg fogja látni. Igenis van, az ördögbe is, nem lehet érintkezés nélkül, a többire való tekintet nélkül a világba csak úgy büntetlenül beleélni. [...] Az emberek nem ismerik egymást, csak maszkjaikat, vagyis egymás rögeszméit, és mert egymást nem ismerik, magukat sem ismerhetik, s így életük csődbe jut, és az egész emberiség csődbe jut...¹⁰

És egy másik részlet szintén a Bormester és Episztemon között lezajló beszélgetésből:

Az idő csak azt borítja fel, ami a pillanatban nem valódi. [...] Azt az egészen picinyke kis részt, ami benne valóság, azt meghagyja, mert kénytelen meghagyni. [...] Az idő a következő pillanatot éppen erre a picurka kis valóságra építi fel. Az idő valóságtartalma így aztán sohasem vész el, hanem mondjuk úgy, hogy tárolódik. Vagyis? Az időfölöttibe (időtlenbe) tolódik el, és ott megmarad.¹¹

S egy példa a filozófiával ironizáló szövegrészre szintén egy függönybeszélgetésből:

Bormester *Egy Pillanat*-jának témája [ez egy tervezett regény címe – megjegyzés tőlem: T. K.), mint sejtem, éppen ez az erőfeszítés lett volna, hogy a pillanatot teljes egészében valódivá tegye, és így az időt, mint intakt egészet az Elmúlhatatlanba át-emelje. Bormester ebből a szempontból rokonságot mutat Prousttal (különösen az Elveszett idő utolsó részével, a Megtalált idővel), és pontosan száznyolcvan fokra áll Hegellel szemben, aki a Logikájában ilyen kolosszális időkonzerváló mechanizmust szerkesztett, de mikor működésbe helyezte, kitűnt, hogy az idő rajta keresztül folyik, és az idő sehol se démonikusabb, mint éppen ebben a hegeli idő-megállító mechanizmusban.¹²

Nyilvánvaló, hogy Hamvas magához a filozófiához is az irónia és a humor eszközével nyúl, miközben mégis elrejtje a szövegben azokat a fontos gondolatokat, amelyeket meg kíván osztani az olvasóval. A *Karnevál* egészéből azonban mégis kihámozható egy etikai vonatkozású bölcsesség, amelyet Kundera általában „a

¹⁰ Hamvas: *Karnevál* III. 363–364.

¹¹ Hamvas: *Karnevál* I. 415.

¹² Hamvas: *Karnevál* I. 416.

regény bölcsességének” nevez, s amellyel magyarázza a regény affinitását a humorhoz és az iróniához.

Hamvas regényében jelen van ez a bölcsesség (amelynek tartalma egy másik írás témája lehetne), többek között talán ezért is nevezhető a *Karnevál* jó regénynek. Mint ahogy írod:

Mert a jó regény hősei, ha tán nem is állnak valamennyien egyformán közel az amúgy persze rejtelkedő Istenhez (meg persze azért a szerzőhöz sem), a legkülönbébb létehetőségeket mutatják fel, melyek között nem *kell* választanunk. S ha mégis választunk, ezt nem valamifajta »igazságnak«, valamifajta fix értékhierarchiának, hanem a magunk vérmérsékletének, ízlésének, habitusának megfelelően tesszük. A jó regény szerzője, miközben közel hozza hozzánk hőseit, egyben távolságot tart tőlük, ami lehetővé teszi, hogy ha netán választásra kényszerítve érezzük is magunkat, mi válasszunk: a szerző nem, legalábbis nem egyértelműen irányít bennünket. S mi más lenne az irónia, mint ez a távolságtartás, mi más a humor, mint egyfajta elnézés a kritikán belül?¹³

2.

Ma már biztos vagyok benne, hogy a humor (Hamvas humora) az oka annak, hogy kutatásaimban végül kikötöttem Hamvas Béla életművének. Írásomban főképp a *Karnevál*-ról beszéltem, de remélem, közben kiderült néhány fontos dolog a humor lényegéről. Összegzés helyett, mintegy a fentiek alátámasztására álljon itt még néhány megközelítés a humorral kapcsolatosan.

Cicerótól kezdve Kanton és Jan Paulon át egészen Arany Jánosig és Karinthy Frigyesig sokan foglalkoztak a humorral. Jan Paul úgy ragadja meg a humort, mint ami lealacsonyítja a nagyot és felemeli a kicsit, hogy aztán végül mindkettőt megsemmisítse, mert véleménye szerint a végtelennel szembesítve mind a kettő egyformán semmi. Arany János szerint a humor csak álarcát viseli a nevetségesnek.

Alapjában véve fölséges. Nevetséges álarcában rejtezett sírás. Élesen különbözik mind a szatírától, mind a komikumtól. Mert a komikum tisztán csak nevetet, semmi keserű íz nem vegyülve a nevetéshez. A komikus író nevet a világ bohóságain, mulatja magát és mások velők. A szatirikus író csúffá teszi azokat, hogy térjenek eszökre. A humoros író mély fájdalmat érez a világ romlásán, de nem lévén reménye javítani, kétségbeesetten kacag önmaga és a világ felett.¹⁴

Karinthy szinte összegzi Arany és Jan Paul véleményét, amikor azt mondja: „Mindnyájan halálra vagyunk ítélve. Alapjában véve minden humor akasztófahumor. Humorban nem ismerek tréfát.”¹⁵ Bergson, Kosztolányi és Örkény közel egybehangzóan állítják, hogy a humor emberi mivoltunk paradoxonaival szembe-

¹³ Vajda: *Az aszketikus pap...* 129–130.

¹⁴ Szalai Károly: *A komikum breviáriuma*. Budapest, Magvető, 1970. 173.

¹⁵ Szalai: *A komikum...* 311.

sít bennünket, amely paradoxonok tartalma éppen az, hogy az ember egyszerre milyen nagy és milyen kicsiny, hogy milyen fenséges és ugyanakkor milyen szármalmas tud lenni. Végül is megállapítható, hogy a humor a végességgel való szembenézés egy formája, eszköz a paradoxonok egy-egy pillanatra történő feloldásához.

A szó etimológiája is elárul valamit a ma használatos jelentéstartalomból, mert a humor eredetileg, ókori értelmében nedvet jelent (Hippokratész, Galénosz), amely nedv a szervezetben keringve felelős az ember kedélyállapotáért és testi jólétéért. Ez a kedélyállapot egyfajta derűs, higgadt, megbocsátó, az élet visszásságában felülemelkedni képes, jóakarátú, mégis kívülállón nevető ember attitűdje.

A hamvasi humorisztikai alapállás nagyon hasonlít Kosztolányi álláspontjához, aki a humorról azt mondja, hogy „állandó lelkiállapot”, olyan életszemlélet, amely tudomásul veszi az élet gyarlóságait és visszásságait, de nem tud rajtuk változtatni, ezért kikacagja. A humorisztikai alapállás képessé teheti az embert arra, hogy „meghallja Isten nevetését”, sőt talán arra is, hogy együtt nevésszen vele.

Írásomat – amellyel születésnapodon szeretnék köszönteni, kedves Misu – egy mottószerű szövegrésszel szeretném zárni. Hamvas Béla 1945-ben, amikor a II. világháború után ódát írt a XX. századhoz, a következő sorokat vetette papírra:

A közös félreértések területén, amelyet tévedésből társadalomnak hívnak, újabban sajátos kísértetek járnak. A kísértetekről mindnyájan, akik a fizikát csak egy kicsit is ismerjük, tudjuk, hogy a legreálisabb lények, még az álmoknál is sokkal reálisabbak. Mindnyájunk közös sorsa, hogy előbb tudjuk, hogy mit fogunk látni és csak azután látjuk. E ténybe sajnos bele kell nyugodnunk. Varázslat ez az egész, nagy világ, mondják a régi bölcsök, de nem idegenek reánk kényszerített varázslata, hanem saját magunké. A kísértetek a mi kísérteteink. Mi vagyunk azok, akik előre tudjuk, hogy látni fogjuk őket, s íme, nem szabad csodálkozni, ha itt vannak. [...] Az egyetlen eszköz, az egyetlen lehetőség, hogy a kísérteteinket elviseljük, a humor.¹⁶

¹⁶ Hamvas Béla: *Óda a XX. századhoz*. In: Uő.: *Arkhai*. 345.

IGAZSÁG

Kántor Péter

Az igazságról

(Vajda Misunak, születésnapjára)

Az igazságról jobb, ha nem beszélünk
úgy általában. Az ég kék, a nap meleg,
úgy általában. Ezek közhelyek.
Amúgy, az igazság az, amit én gondolok
igazságnak. Nincs igazam? Egyébként
engem annyira már nem izgat az igazság,
amennyire valaha – nagyon! – izgatott.
Meg tudtam volna halni érte, aztán
látod, mi lett?! Látod, hogy itt vagyok!
Hogy neked mi igaz, azt dönts el te magad,
nem biztos, hogy egyetértetek veled majd,
de ez nem változtat a dolgok lényegén,
sem az igazságon. Konkrétan az a helyzet,
hogy minden reménytelen. Csupa remény.



IRODALOM

Bazsányi Sándor

MINERVA BÖGLYE

Amikor Vajda Mihály – de inkább Misu* –, tehát amikor Misu szépirodalmi olvasatait olvasom, akkor mindig elbizonytalanodom. És egyúttal megbizonyosodom. Kezdem a bizonytalansággal. Egy kérdéssel. Vajon tényleg úgy volna, hogy a szépirodalom templomába csakis szűzies érintetlenségben, patyolattiszta lélekkel és vegytiszta módszertannal szabadna belépni, könyörtelenül zárójelbe téve mindazt, ami a szöveg belső értékeihez képest tagadhatatlanul kívül található: jól tagolt ismereteinket, előzetes feltevéseinket, makacs előítéleteinket, sőt világnézeteinket, vagy ha jobban tetszik, világlátásunkat, azt tehát, ahogyan a hétköznapiakban – vagy akár ünnepnapokon – látjuk a világot? Nem hiszem, hogy igaza volna annak, aki ezt tényleg így gondolja. Már csak azért sem, mivel például, hogy tárgyamnál maradjak, a nem-professzionista irodalomértelmező Misu, aki ráadásul sportot űz abból, hogy nem-professzionista voltát minduntalan hangsúlyozza, sokszor sokkal többet lát meg az adott szépirodalmi mű, hadd legyen merész így mondani, lényegéből, mint a képzett és körültekintő irodalomkritikusok vagy irodalomtudósok. És erre éppen azért képes, mert olvasás közben hajlandó megszabadulni vagy legalábbis távolságot tartani a saját világnézetétől, még akár a világnézettől *mint olyantól* (legyen az világmegváltó marxizmus vagy világmegítélő heideggerizmus) búcsút mondó világnézetétől is. Márpedig csak az tud emlékezetesen búcsúzkodni, akinek tényleg van mitől búcsúzkodnia. Akinek nem akármi-lyen terhektől kell megszabadulnia ahhoz, hogy kellőképpen szabadon, vagyis az élvező-értelmező olvasáshoz szükséges nyitottsággal és mozgékonyysággal, őszinte kíváncsisággal, önfeledt szenvedéllyel vegyen kezébe egy-egy szépirodalmi alkotást.

Nem ismertem Misut fiatal korában, sőt még érett férfikorában sem. Az utóbbi két évtizedben, ha szabad így fogalmaznom, az öreg(edő) Misut ismertem meg, aki viszont sokkal fiatalosabban gondolkodik sok-sok nála fiatalabb szakembernél – foglalkozzanak azok akár filozófiával, akár bármi mással, mondjuk, irodalom-

* Nyilvánosságnak szánt írásban eddig még soha nem neveztem senkit a keresztnévén, pláne nem becézett formában. Fent nevezett esetében viszont, többek között, nem tud nem eszembe jutni az, amikor az egyik könyvemről írott kritikájában, jobban mondva kritikaféleségében, a szerzőt kétszer is „Sándor”-nak nevezte. A keresztnévemen szólított engem. (Vö. Bergman *Tükör által homályosan* című filmjének végével: „Apa beszélt velem!”) Ezennel, köszöntőszövegemben, viszonzom.

mal. Úgy is mondhatnám, hogy Misu leginkább (valamiféle jótékony szellem jó-voltából) azért intézményesült az akadémiai világban, hogy legyen valaki, aki belülről botránkoztatja meg azt. Van, aki ezért pojácának tartja. Van, aki úgy tesz, mintha nem is volna. De van. Éppúgy van, mint a nemes és lomha paripát ébresztető bögőly – ahogyan egykor az athéni Szókratész mondta magáról (legalábbis az egyik tanítványa, Platón szerint). Nem lehet könnyű dolga Misunak. Fecsegő és gondolkodó, fecsegve gondolkodó (vagy gondolkodva fecsegő) Szókratésznek lenni egy olyan Athénban, ahol immár a Szókratész-tanítványok (tanítványainak a tanítványainak...) tudományos-intézményes logikája igazgat. Egyik könyve, a *Szókratészi huzatban* legelején írja: „Igen, szókratizmus: konkrét, eleven beszéd. Szerkesztetlenül. Kint állni a gondolkodás szelének huzatában, nem vonulni szélárnyékba.”¹ Gondolom, azért jó lehet olykor a huzatból félrehúzódni valamely szélárnyékos zugba, és könyvet olvasni. Nem szakkönyvet. Hanem szépirodalmi. A következőkben néhány jellemző mondatot ragadnék ki Misu néhány irodalmi tárgyu szövegéből, és fűznék hozzájuk laza magyarázatokat.

„Kundera pontosan tudja, hogy mindannyiunk toleranciájának vannak határai.”²

Milan Kundera *Mindenmindegy Jakab*-átdolgozásáról Misunak eszébe jut a cseh származású író „ugyancsak kedvelő amerikai filozófus”, Richard Rorty. No meg Laurence Sterne, az ő *Tristam Shandy*-je – épp, mint egykori öreg (marxista) mestérének, Lukács Györgynek az ő egyik fiataalkori (s így a marxizmussal még csak köszönőviszonyban sem álló) dialógusformájú esszéjében. Igaz, hogy az utóbbi (időben valamivel korábbi) regényt közvetlenül nem a szépirodalommal rendszeresen kacérkodó Misu hozza szóba, hanem maga Diderot, és persze az ő regényét színpadra átdolgozó Kundera, akik viszont mindketten: filozófiával kacérkodó szépírók. Nos, Misu éppen ebbe a nagybani kulturális cserekereskedelembé becsátkozik bele: Sterne, Diderot, a fiatal Lukács, Kundera, Rorty, Vajda... A „toleranciáról”, annak „hatáiról” szóló bölcséleti csevejnek nincsenek (sem időbeli, sem műfaji, sem semmilyen) határai. Filozofikus szépírók és szépirodalmat olvasó filozófusok között nem is tűnik olyan nagynak a különbség, különösképpen akkor nem, amikor az utóbbiak mind látásmódjukban, mind hivatkozásaikban, mind műfaj- és stílusválasztásaikban ugyancsak támaszkodnak az előbbiekre. Misu még akár Kunderához fogható, filozofikus szépíró is lehetett volna, ha... – na nem, ez azért túlzás. Meg egyébként is, jobb, hogy nem lett az. Kunderából bőven elég (olykor még talán majdnem sok is) csak egy.

„De úgynevezett politikai költészete sem a világkép jegyében fogant.”³

¹ Vajda Mihály: *Szókratészi huzatban*. Pozsony, Kalligram, 2009. 9.

² Vajda Mihály: *Tudom, szeretetből hazudtál...* In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest, Osiris – Gond, 1996. 365.

³ Vajda Mihály: „Csak téblábolok itten”. In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. 423.

Jókora filozofikus erőszaktételnek tűnik, amikor Misu a költői mesterségéről beszélő Petri György egyes kijelentései kapcsán minduntalan Martin Heideggert emlegeti. Mert míg az egykori filozófia szakos Petri vágya mindössze(?) csak annyi, hogy „összeegyeztesse Hölderlint és Beckettet”, addig Misu örületes heideggerizmusokba bonyolódva mond örületesen fontos dolgokat a „világnézet” költői elbúcsúztatásáról. Mintha a pályakezdő Petri számára fontos, ámde folytathatatlan József Attila (a *Költők egymás között* című 1969-es antológiában nyilatkozó fiatal költő szavaival: „az utolsó, akinek még sikerülhetett a lírai alapok egyszerűségének megőrzésével, a személyesség maximális intenzitásával nagy költészetet teremteni”) lecserélhető vagy legalábbis összeolvasható volna a művészetekre teljességgel amuzikális, ámde a művészet úgynevezett igazsága vonatkozásában igencsak ambiciózus Heideggerrel. Ugyanakkor például tagadhatatlanul izgalmas volt a rendszerváltozást – és egyúttal a Misu vezette fordítócsoport által magyarárt *Lét és idő* megjelenését – megelőző évben, 1988-ban napvilágot látott *József Attila metafizikája* című könyv, amelynek szerzője, Miklós Tamás nagy kedvvel emlegette, többek között, Heideggert. És noha, vadul fogalmazva, meggyőződése, hogy a filozofikus igényességű Petri költészetének lényegében semmi, de semmi köze nincs a művészetekre (értsd: saját tulajdonságokkal rendelkező egyedi műalkotásokra) teljességgel süket Heidegger filozófiájához (mert ha már valakiéhez, akkor sokkal inkább Wittgensteinéhez), még a „világképről való lemondás” roppant rokonszenves értelmében sem, annyit azért kénytelen vagyok belátni, hogy léteznek olyan foglalkozásbeli és korszakos kötöttségek, amelyekről bizony nem könnyű, sőt lehetetlen megszabadulni. Ezeket nevezi Misu az egyik könyvében kísérteteknek. Én vesszőparipáknak mondanám. De ugyanarra gondolunk mindketten. Heidegger globális létfilozófiája éppen ilyen kísérteties vesszőparipa volna a bármiféle bölcséleti globalizmussal (marxizmussal vagy metafizikai kultúrkriticizmussal...) szemben kritikusan viselkedő filozófus számára. Aki kritikus szemléletű ugyan, de hűséges is. Nem tudja nyugodt lélekkel – tudná, de nem akarja – kiöregedett igazlóként kiveztetni a versenystállójából egyik kedves paripáját sem. Léven egymáshoz öregedtek. Vagy mégsem?

„Egy jeles tanítványom egyszer jól lebaszott, hogy persze, hogy nem értékelem a nagy író művészetét, mert nem mondatokat olvasok. Jelentem: Kornisnál igenis olvasom a mondatokat. Mindegyiket külön-külön, ízlelgetvén. Mert benne vannak egy EGÉSZBEN.”⁴

Misu a prózaíró Kornis Mihály *Napkönyvének* olvasójaként meglépi az irodalomértés szempontjából döntő lépést: igyekszik „mondatokat olvasni”. Ami persze nem valamiféle grammatikai-retorikai-poétikai elemzőkészséggel felvértezett módszertani szenvtelenség volna, hanem annak belátása, hogy minden olvasó, még a filozófus-olvasó is, elsősorban mondatokat olvas, amikor éppen olvas. Ugyanakkor, még ha egyedi szépségeik okán „külön-külön” élvezhetők a mondatok, akkor is csak egyetlen „EGÉSZBEN” adják ki azt a szépirodalmi minőséget, amely kü-

⁴ Vajda Mihály: *Hommage à Kornis. Kutyakönyv*. In: Uő.: *Nem az örökkévalóságunk*. 433.

lönösképpen kedves lesz az immár nem „világkép”-szerű egészek után vágyakozó Misu számára, aki tehát ezúttal nagy kedvvel veti bele magát az „ábrázolt Tábor” és a „nem ábrázolt Kornis” (vagyis az ábrázoló Kornis) közötti elbeszéléstechnikai kérdésekbe. Mégpedig a maga jellegzetesen kacifántos fogalmazásmódjával. Elefánt a porcelánboltban – ahogyan ropja a „világkép”-filozófia haláltáncát. Például ebben a gondolatfutamban (annak hozott filozófiai fordulataiban és mesterként írásképi megoldásaiban):

márpedig a *Napkönyv* lényege az (ajja, lényeg, [...] nem, itt, nálam Spinoza meg Heidegger nyomán a lényeg nem **valami**, **ami** van, akár eleve, akár magában a kibomlásban létesülön, hanem a lényeg az, **ahogyan valami van: erről pedig mesének kell szólnia**), hogy nem filozófiaként van, de nem is regényként, de nem is teremtem új mítoszt, ahogy Heller állította, hanem a *Napkönyv* **napkönyvként** van. Nem besorolható. (Azt is mondhatnám, hogy új műfajt teremtem, de ez már olyan üres fecsegésnek tűnik...) ⁵

A Misu-féle filozofikus „fecsegés” tükrében azért mégiscsak, végül is, világossá válik, hogy akár a filozófia „lényeg”-szemlélete, akár az irodalomtudomány „műfaj”-elvárása felől indulunk, ugyanoda jutunk: az egyedi műalkotás *lényegileg* és *műfajilag* „nem besorolható” egyediségének tényéhez. És ezen a ponton, a felszámolhatatlan egyediség megtapasztalásának és elismerésének a pontján már tényleg másodlagosnak tűnik, hogy mik is volnánk foglalkozásunk szerint: filozófusok, irodalmárok, vadászok, halászok, madarászok...

„De ha egy jó regénynek egyáltalában van világnézete (mert a rossz regénynek van: a rossz regény az író világnézetének szócsové), akkor nem tudom, miként lehetne azt leválasztani magáról a regényről.” ⁶

A „jó regény” ezúttal: Nádas Péter *Párhuzamos történetek*-je. Erről a könyvről ugyan Misu nem írt kritikát vagy kritikaféleséget, de a róla szóló kritikagyűjteményről igen. Meg egyébként is szóba hozza, ahogyan szokás mondani, úton-útfélen, naplójegyzeteiben, magánbeszélgetéseiben, egyebeiben. Szemmel láthatóan hatással volt (van) rá. Egyfelől az, amit mond a regény a világban létezés megválthatatlanul tragikus voltáról, annak megfogalmazhatóságáról, valamint a huszadik századi történelem változatosságában is egyöntetű förtelmességéről. De másfelől az is, ahogyan mindezt mondja, illetve ábrázolja a regény a maga jellegzetes – Nádas idézve – „semleges látásával”, amelyet Misu valamiféle nem-humanista látásmódnak érzékel, vagyis valami olyasminak, ami már túl (vagy ha tetszik, még előtte) van a humanista vagy antihumanista látásmódok ideologikus vitakultúráján. Így például nem az a baja Margócsy István elmarasztaló Nádas-kritikájával, hogy ellenkezik az ő elfogadó olvasatával, hanem hogy „a regény ideologikus félreolvasatán alapszik”. Miként a Nádas-művet hozzá hasonlóan elfogadó Radnóti Sándor bírálata-

⁵ Vajda: *Hommage à Kornis*. 436.

⁶ Vajda Mihály: *Határsértő*. In: Uő.: *Szókratész huzatban*. 89.

ban is azt kifogásolja, hogy ideologikus vagy legalábbis ideológia-kritikus jellegű zárlatában külön kezeli a regény ábrázolt „világát” és úgynevezett „világnézetét”. Misu feltehetően sokat tanult irodalomkritikus barátaitól, Margócsytól is, Radnóti-tól is és másoktól is – erről árulkodnak a regény ábrázolásmódjáról és szerkezeti sajátosságáról ejtett, figyelmes megjegyzései. De mintha mindeközben, a professzionista értelmezések nem-professzionista értelmezései során, valahogyan közelebb került volna a Nádas-regény létezőmódjának megértéséhez, mint maguk a professzionális értelmezők. Mintha több köze volna olvasóként („egyszerűen zabáltam a szöveget...”) a Nádas-regényhez, mint nekik. Csöppnyi túlfogalmazással: az öreg Misut az öregedő Nádas tanította meg olvasni, azaz hogy tanította meg arra, mit jelent *igazán* olvasni, vagyis nem azért (és nem úgy) olvasni, mert (és hogy) maradéktalanul és minden áron egyet kell értenünk vagy nem szabad egyetértenünk mindazzal (a humanizmussal vagy antihumanizmussal), amiről történetesen (egy nem-humanista látásmódú könyvet) olvasunk. De talán pontosabb volna úgy fogalmazni, hogy a *Párbuzamos történetek* szövegvilágában szerencsésen összehasonlítható egy önmagát értelmező filozófus-olvasó és egy filozófikus igényességű szépirodalmi alkotás.

„Úgy fogsz írni az íróról [Krasznahorkai Lászlóról], mondtam magamnak, mintha ő egy pusztán hozzád hasonló teoretikus figura lenne, holott ezt gondolni egyszerűen nevetséges.”⁷

Mint ahogyan azt „gondolni” is „egyszerűen nevetséges” volna, hogy az olvasó és értelmező Misu ne tekintené fontosabbnak azt a szépirodalmi szöveget, amiről éppen szó van, annál a „teoretikus figuránál”, akinél történetesen a szó van.

⁷ Vajda Mihály: *A menekülő költő*. In: Uő.: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 149.

ISMÉTLÉS

Antal Éva

ILISSZOSZ, IRÓNIA, ISMÉTLÉS*

„Tehát ott vagyunk a páholyban,
egyedül.”

(Kierkegaard: *Az ismétlés*)

„Ilisszosz: jelentéktelen, gyakran
kiszáradó, de történelmileg ismeretes
kis folyó Attikában.”

(Pallas Nagylexikon)

A filozófia mint önismeret, sajátgondolat. Az egyén, az egyes partikuláris közösségek elmesélik a maguk történeteit, hogy megismerjék önmagukat, hogy elgondolhassák önmagukat. Elmesélik emlékeiket. Az emlékezet ismétlés, az emlékezésben megismétli magát történetünk

– írja Vajda az *Ilisszosz-parti beszélgetések* első [*Filozófia: élet = ismétlés*] című fejezetében.¹ A *Phaidrosz* híres Tüphón-idézetének ötszöri ismétlése kapcsolja össze a fejezeteket, vagyis metonimikusan egy textuális ismétlés hívja fel a figyelmet a filozófiát, a történelmet, a tudományt és a pszichológiát átható ismétlődésekre. A szörnyeteg átsétál a színen, ürügyet adva a hatalom, az erőszak, a mitikus és az abszolút tematizálására. Ezzel összhangban Vajda hangsúlyozza, hogy az általánoságok az egyedi életben realizálódnak, ahogy írja, „kétfajta filozófia [van]. Az egyik, amely kizárólag az általánosra emlékezik, és azt hozza vissza, a tudományos

* Amikor a szerkesztők felvetették a Misu-szótár ötletét, anglistaként (többek közt) rögtön tudtam, az én betűm az I. Így ez – az iterabilitás vállalt tudatosságával – háromszor visszaköszön a tanulmány címében és témaválasztásában.

¹ Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*. Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001. 15. (A továbbiakban a könyvből vett idézetek oldalszámait a főszövegben zárójelben jelzem.) Visszaemlékezve elmondhatom, hogy már régen szerettem volna írni Misu ezen kötetéről, pontosabban a könyv vezérfonalát követve – és talán a körkörös érvelés miatt jól összegubancolva – az ismétlés kérdésköréről. Rendrakás közben az egyik asztalfiókban megtaláltam a korábbi jegyzeteket, szövegkezdeményeket, melyeket most a saját nevem alatt közreadok.

vagy metafizikai filozófia, és a másik, ahol is az általános csak utalásszerűen van jelen azáltal, hogy emlékezünk a kivételre, és ismételjük, visszahozzuk azt” (18).

A *kivételes* Tüphón-metaphorát a platóni dialógus elején találjuk, abban a paszszusban, ahol Szókratész Phaidrosszal, az Athén határában kanyargó Illisszosz folyó partján leheveredve szövegekről diskurál, és a beszélgetés kezdetén megkérdőjelezi a mítoszok igazságát. Kellemetlen kérdezősködésével Szókratész biztos ismeretek után kutatva élte le életét, így nem véletlen, hogy Phaidrosz különösnek és idegennek nevezi az öreg bölcsöt. Ezzel szoros összefüggésben és a semmit-sem-tudok-csak-azt-hogy-semmit-sem-tudok ironikus tudásával összhangban Szókratész kijelenti, hogy még azt sem tudja önmagáról, hogy „valami szörnyeteg [vagyok-e], aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelidebb és egyszerűbb lény, aki természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes osztályrészhez jutott”.² A mitológiai szörny valójában isteni sarj: állítólag Héra félresikerült gyermeke, akinek száz kígyófeje, borzasztó arcszőrzete, óriási ereje és állati üvöltései az antik világ csúcs-szörnyévé tették Tüphont. Zeus győzte le úgy, hogy az Etna hegyét rádobta; innen a vulkán kitöréseinek mitikus eredete.

Ám ismét idézzük fel, mit mondott Szókratész az Illisszosz partján – a saját nyelvén.³ A bölcs számára a mitikus Tüphón valójában bestia, vagyis (vad)állatias – vö. görög *thirio* (θηρίο) –, aki/ami féktelen dühét nem tudja kordában tartani, ezzel szemben áll a szelíd lény, aki ismeri és követi az isteni mértékletességet. Az emberi természet kettősségének felvillantása adja a keretet a dialógus szerelemről, mániáról és lélekről szóló fejtegetéseihez, majd a retorika hatásosságának vizsgálatához. Az ember racionális lény, de érzelmei elragadják, majd néha féktelen örülete is értelmet nyer: jó, művész vagy éppen filozófus lesz. Vajon a filozófia-mánia örület vagy isteni adomány? Vajon az ironikus rákérdések kritikai éle bestiává – Tüphonná, démonivá, akár böggölyé – teszi a filozófust vagy az emberiség jót akarójává *incognito*?⁴ A dialógus felütésében a szörny-metaphora a delphoi „ismerd meg önmagad” jegyében zajló önvizsgálat eredménytelenségét hivatott bemutatni: kit zavarnak a mítoszok lényei és eseményei, mikor a bölcs ember magáról sem tud semmit? Példának okáért a legfantasztikusabb lények egyikéhez is hasonlíthat – vagy éppen nem. Szókratész a lény torzszülött volta mellett annak *bonyolultságát* és hirtelen haragját (tűzokádását) emeli ki, mellyel szemben az isteni higgadt *eegyszerűség* áll. *Ecce homo* – üzeni a bölcsek legbölcsebbike a kiszáradt Illisszosz partjáról.

² Platón: *Phaidrosz* 229b–230a. Fordította Kövendi Dénes. In: *Platón válogatott művei*. Budapest, Európa, 1983. 499–500.

³ Lásd görögül:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D230a>

⁴ A szókratészi ironia bestiális megnyilvánulásairól lásd: Jacques Derrida: *Platón patikája*. In: Uő.: *A disszemináció*. Fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 61–170., 115–117. Illetve lásd saját szövegemet: Antal Éva: Szókratész halott – és élvezi. A szókratészi ironia bestialitásának képsorai. *Vulgo*, 2000/3–4–5. 206–211.

Végül is a *Phaidrosz* témája az önismeret kérdése vagy a szerelem meghatározása, netán a retorika igazságának védelme? Phaidrosz Lüsiasznak a szerelmet betegségként bemutató beszédét Szókratész elemzi, arcát elfedve, és egyet ért annak alapvetésével. Az emberben lakozó két hatalom – a vágy a maga szertelenségével és az önuralom a maga józanságával – gyakran kerül összetűzésbe, a szerelemnél pedig a testi vágy maga alá gyűri a józanságot. Szókratész itt a szerelem önző, a másikat kisajátító oldalát festi le, majd daimónja jelzésére szégyenkezve elismeri, „szörnyű” és „istentelen” beszédet adott elő a szerelemről.⁵ Megkövetve Erószot, most már fedetlen fővel előadja a lélek fogatáról szóló mitikus beszédét, vagyis palindokusan visszajára fordítja Lüsiasz és saját korábbi érvelését. A szerelmes őrjöngése és mániája „szent örületté” lesz és felértékelődik: „az ilyen örületet legnagyobb boldogságunkra adták az istenek”.⁶ Szépség iránti vágyában a szerelmes lélek szárnyai nőni kezdenek, a szárnytollai nyiladoznak, és elrugaszkodva a mindennapi ismétlésektől, visszavágyik az isteni régióba.⁷

Visszatérve az *Ilisszosz-parti beszélgetések* színpadiasságához, a kötetben – az ismétlések ismétlődéseként – a szöveg centrumában Szókratész is szereplővé lesz, mikor a szerző (ha tényleg ő az) Petrosz barátjával (vajon ki lehet az?) időutazóként belép az Ilisszosz-parti dialógusba, hogy számon kérje Szókratészön (Platón) szavait. A szellemes sci-fi betét tele van tudomány- és filozófiatörténeti utalásokkal, ahol megidéződnek a kritikoszok, phüszikoszok és metaphüszikoszok vagy éppen Martinosz és az ő *Kronosza*. Az elképzelt beszélgetés lényege, hogy vajon mit reagálhatna Szókratész mindarra, ami az azóta eltelt időben történt az emberrel a világban és a filozófiában. *Hommage* ez a görög bölcselőhöz, akinek kérdésfeltevései azóta is visszhangoznak, egy-egy mondatáról esszék, könyvek születnek. Nyilván metaforikusan már korábban is – már mindig – Szókratész kérdései körül forgott a szöveg; például a szerző kijelenti, hogy Hérakleitosz mennydörgésszerű logoszával szemben inkább a szókratészi önismeret parancsára – pontosabban az önismeret kérdőjelére, az iróniára – hallgatna.⁸ Majd Szókratész is időutazik, és korunkból, miután elolvasott ezt-azt az interneten, kicsempész egy írást; a tekercest természetesen Phaidrosz rejtja a köpenye alá. A *Miért éppen a filozófusok?* című rövid szöveg a filozófia és a tudományok viszonyát tárgyalja, melynek központi állítása dőlt betűvel van kiemelve: „A kérdések elbizonytalanítják az embert, míg a kategorikusan megfogalmazott állítások csak semmire tekintettel nem lévő harcra ingerelnek.” (65) Ez igen remekül egybeesik a filozófus, illetve „az ember tüphónizálódásával” (55), és a logosz helyett az irónia elfogadásával, ám végül maga is csak egy újabb állítás – vagy ez az időutazó provokációja? (Ez persze kérdés az ironikustól.)

⁵ Platón: *Phaidrosz* 242d–e.

⁶ Platón: *Phaidrosz* 245a. 521.

⁷ Platón: *Phaidrosz* 24d–e.

⁸ Vajda: *Ilisszosz-parti...* 38. Ha már kérdőjellé teszem az iróniát, közbeszúrom, hogy Kierkegaard *Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészra* című doktori disszertációjában Szókratész alakja a csend a filozófia történetében, a beálló szünet, melyből aztán kihallatszik követőinek zivaja. Így iróniája a gondolatjel, mely ugyan mindent megakaszt, de kizökkentő mozzanatával új értelmezések elindítója.

Túllépve Tüphónon, könyvében Vajda osztja a Kierkegaard-mű, *Az ismétlés* ironikus-cinikus elbeszélőjének, Constantin Constantinus-nak a nézeteit: az élet tele van ismétléssel, ahol az emlékezés rossz ismétlés, mert a múltba tart, ellenben az ismétlés irányultsága a reményteli jövő, ti. „előre emlékezik”.⁹ Aki az „ismétlést választja, az valóban él”, mert bátran várja az eljövendőt, „megkomolyodott”. Constantinus/Vajda szerint a filozófiának is szüksége van az ismétlés fogalmára, mert itt a metafizika zátonyra fut: az ismétlésben „a létezés, mely itt volt, létezni kezd”,¹⁰ Vajda elemzi is a különleges, „titokteli” Kierkegaard-művet, mely nagyrészt, leszámítva Jób történetét, az ismétlés lehetetlenségét mutatja be. Az ifjú bizalmasa – vagy éppen megalkotója, kitalálója –, az ironikus nem hisz az Ismétlésben, pontosabban csak az ismétlésekben hisz. Napjait színpadon éli, szerepeket játszik, ahogy önmagát vagy éppen másokat rendez. Túl sokat is beszél arról, „hogy ismétlés egyáltalán nincs”, ezt „minden lehetséges módon elismétel[ve]”.¹¹

Az ismétlésnek az ismétlést ironizáló mintegy központi szövegrésze a berlini utazás bohózata. Vajda is kiemeli az epizód nyelvi ironiáját, és hogy itt válik nyilvánvalóvá, Constantin Constantinus „képtelen az ismétlésre, vagyis képtelen élni”.¹² Az elbeszélő azért utazik Berlinbe, hogy korábbi jól sikerült ottlétének örömeit újraélje, megismételje. Az utazás monoton kényelmetlenségét követően a berlini lakásba lépve kezdetét veszi a színjáték. Szimbolikus páholyában – mely két, mintegy egyforma, egymást tükröző szobából áll – otthonra talál az ironikus. A helyzet színpadiasságát a vallási témájú festményekből jól ismert, asztalra helyezett gyertya erősíti, míg a kinti világ a hold fényénél válik láthatóvá:

Az ember ott ül a széken az ablaknál, nézi a nagy teret, az áthaladók árnyait látja végig suhanni a falakon, s mindez olyan, mintha egy színházi díszletet látna. Egy álombeli valóság dereng fel a lélek rejtekében. Vágyat érez arra, hogy vegye a köpenyét, s halkan, kémlelő pillantással, minden hangra figyelve odalopózzon a falhoz. S mégsem; csak magát látja, amint fiatalon ezt megteszi. [...] Elmúlt éjfél. [...] A holdfény uralma töretlen. [...] A magányos árny még sötétebben rajzolódik ki, a magányos lépésnek hosszabb időre van szüksége, hogy végleg elhalkuljon. Az ég felhőtlen boltozata oly fájdalmas, oly réveteg, mintha a világ már elpusztult volna, s az ég semmitől sem zavartatva csak önmagával törődne.¹³

⁹ Sören Kierkegaard: *Az ismétlés*. Fordította Gyenge Zoltán. Szeged, Ictus, 1993. 7. Érdekes, hogy az emlékezés és az ismétlés kapcsán senki nem szól a felejtésről, pedig a három elmemozgás viszonyának tanulmányozása izgalmas feladatnak tűnik. Lásd erről: Antal Éva: Nárcisztikus dimenziók: de Man és Derrida az emlékezés (ironikus) allegóriájáról. *Literatura*, 2004/1. 5–20. Valamint átdolgozva: In: Orosz László (szerk.): *Nagyverdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005. 192–209.

¹⁰ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 28.

¹¹ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 53.

¹² Kierkegaard: *Az ismétlés*. 22.

¹³ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 31.

Az erőteljes platóni áthallásokon túl a szerző esztétikai magányának leírása ugyan gyönyörű, de csontig hatolóan fájdalmas. Majd hangulat- és stílusváltásként a háziúr „megváltozásáról” – ti. megnősüléséről – értesülünk egy röpké pantomimben, ahol a játék alapja a német szó kétértelműsége, illetve a gesztusnyelvben rejlő komikum (plusz az utazó hiányos német nyelvtudása). Az intermezzo átvezet a berlini út lényegi céljának, a színházlátogatásnak a leírásához. A színház az ironikus kedvelt terepe, itt minden szerep, átváltozás, játék és reflexió. A bohózat felszabadító harsányságában a színész átlényegül, benne „az örült komikum démona lakozik”.¹⁴ Itt idéződik meg a *Phaidrosz* Tüphónja, pontosabban Szókratész, aki az esztéta szemében még nem tudja, ember-e vagy még változékonyabb állat, és saját magából kiindulva próbálja definiálni az általánost. Szókratészszal szemben a karakterszínész egy általános típust jelenít meg, melyet játékával konkretizál a színpadon, így lesz a filozófiai problémából burleszk *Az ismétlés* díszletei között.¹⁵

A színház cetként elnyelő üres szörnygyomrában ott ül Jónásként a megfigyelő egyedül, elmenekülve az élet valóságától, a kihívásoktól, és csak a színpadra, pontosabban saját reflexióira figyel. Bezavarnak az idealizált emlékek, nem képes megélni a látványt, így az ismétlés elmarad. Az ismétlés görcsös akarása eleve megfosztja az élmények befogadásától, *Az ismétlés* itt önnön paródiája lesz. „Az egyetlen, ami megismétlődött, az az ismétlés lehetetlensége volt.”¹⁶ Az élet álmából a megfosztottság marad, az ismétlés lehetőségének elveszt(eget)ése. A szöveg remekül mutatja, hogy „az irónián túljutva megvan annak a lehetősége – csak a lehetőség maga, mely valóra nem váltható, és ki sem zárható, hanem megmarad saját kontúrjainak feltétlen kívülségében –, hogy a létezés eljöhét: a létezés mint felfoghatatlanul felfogható adomány” – ahogyan Louis Mackey írja elemzésében.¹⁷

Kierkegaard álneveivel távolságot tartott saját szövegeitől, miközben a fiktív szereplők történeteivel saját életének eseményeit poétizálta. Általánosságban az állandóan változó szubjektumot – az „állhatatos állandót” (vö. Constantin Constantinus) – rakja elénk: a szerzőt annak minden árnyával, reflexív tükörrjátékával; a költőt érzelmi viharai; a filozófust kérdéseinek minden szörnyen félrevezető lényével. Az „irónia rugalmassága” szükségeltetik az emberi egzisztencia torzságának elfogadásához, és annak felismeréséhez, „hogy [az ember] ugyan képes magát szigetszerű különállásban körülhajózni, és elidőzni hullámtörő kiszögellései-

¹⁴ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 45.

¹⁵ Emellett Constantinus és a névtelen ifjú erotizált viszonya Szókratész és Phaidrosz évődő kettősét idézi. Ha pedig idevesszük a Kierkegaard-mű mottóját Flavius Philostratustól – „a vad fákon virágok illatoznak, a szelídek gyümölcsöt hoznak” –, az az ifjú szerelmének poétizált beteljesületlenségét, illetve a reális és az ideális, a valós és a fiktív, az általános és az egyedi kontrasztját mutatja fel.

¹⁶ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 52.

¹⁷ Louis Mackey: *Once More with Feeling: Kierkegaard's Repetition*. In: Harold Bloom (szerk.): *Søren Kierkegaard*. New York, Chelsea House Publishers, 1989. 191–218., 217. Lásd még a szöveg retorikájáról: Isak Winkel Holm: *Kierkegaard's Repetitions: A Rhetorical Reading of Søren Kierkegaard's Concept of Repetition*. In: Joakim Graff et al (szerk.): *Kierkegaardiana 15*. Kopenhága, C. A. Reitzels Forlag, 1991. 15–28.

nél, ám mégsem képes magától önmagán túljutni” – idézve Bacsó Béla remek összegzését.¹⁸ Kérdéseivel, reflexióival és élményeivel az ember ugyan megalkothatja önmagát, ám az esztétika és etika szférájában elvész az Ismétlés igazi értelme. Csak a vallásban, a hit révén válhat valóra az a fajta költői lét, melyben az ember „megalkotódik”, és az abszolút elfogadásával értelmet nyer léte. A mindennapi ismétlések ironizálása elindíthat ezen az úton – „az ironia olyan, mint a negatív út; nem az igazság, hanem az út”¹⁹ –, ám Constantinus élvezettel veszíti el önmagát szerepeiben, bevonva a szöveglabirintus „gonosz játékába” az olvasót is.²⁰

Játékos kötetében Vajda idézi Derrida gondolatait a platóni anamnésis dialektikájáról. A *Phaidrosz*-ban Szókratész az írás mítikus eredetéről is szól, hogy az egyiptomi Theuth isten ajánlotta az emlékezet varázseszközeként az írás művészetét Thamus királynak, aki inkább a feledés és az emlékeztetés eszközét látja az írásban. Szókratész is attól tart, az írás nem teszi bölcs emberré az olvasót, mivel bárkihez eljuthat és csak látszattudással szolgál. A *Platón patikájában* Derrida megkülönbözteti – pontosabban megkísérli megkülönböztetni – a gyógyszert a méregtől, elválasztva a mnémét a hüpomnészisztól (16), ahol a *mnémé*, az eleven emlékezet, a *hüpomnészisz* viszont holt emlékeztetés. A rossz ismétlésben, írja Derrida,

a létező jelenléte elvész, szétszóródik, megsokszorozódik benne mimémák, ikonok, fantazmák, szimulakrumok stb. révén. Már jelenségek révén. És ez az ismétlés az érzékelhetővé válás lehetősége, a nem-idealitás. A nem-filozófia, a rossz emlékezet, az emlékeztetés, az írás oldalán.²¹

Míg az igaz ismétlés „életismétlés” lesz, mely az *eidosz* tautologikus ismétlése, addig ott van a hamis ismétlés, „halálismétlés” az emlékezés képeivel, a pótlékokkal, az írással. Vajda felkiált, hogy ez nem lehet Derrida (és a dekon) – ez inkább az anamnészis igaz vagy hamis fel(f)ejtése:

Vajon csupán azt akarja Derrida mondani, hogy a megkülönböztetésre való képtelenség, az állandó összecserélés már önmagában ahhoz kell vezessen, hogy az elevent, az érzéket a rossz emlékezésnek, a rossz ismétlésnek, a nem-igaznak, az *eidoszt* ezzel szemben az igaznak, a filozófiainak tartjuk? (18)

¹⁸ Bacsó Béla: *Ismételtető-e az ismétlés?* In: Nagy András (szerk.): *Kierkegaard Budapesten. A Kierkegaard-bét előadásai*, 1992. december 4. Budapest, Fekete Sas Kiadó, 1994. 87–96., 89.

¹⁹ Søren Kierkegaard: *Az ironia fogalmáról*. In Uő.: *Egy még élő ember trásaiból. Az ironia fogalmáról*. Fordította Soós Anita és Miszoglád Gábor. Pécs, Jelenkor Kiadó, 2004. 317.

²⁰ Soós Anita: A narráció mint a csábítás eszköze Søren Kierkegaard *Ismétlés* című művében. *Pro Philosophia Füzetek*, 2000/23. 37–48., 43. Mi van, ha az ifjú találta ki, játssza el a bizalmas figuráját is? Mi van, ha a szerelmes képes felülmúlni az ironikust? Zseniális lenne, ahogy Kierkegaard, a nagy manipulátor is az.

²¹ Derrida: *A disszemináció*. 167.

Egyrészt, elfelejtődik a Léthének tulajdonított hatalom tematizálása,²² tudniillik minden visszaidéző mozzanat a feledés ellenében hat; másrészt, itt nincs helye az invenciónak, nincs lehetőség a más betörésére – minden írás újírás, már eleve hamis emlékeztetés.

Fogadjuk el, hogy minden gondolat, idézet ismétlés, ismétlés ismétlés hátán. A külső ironikus ismétlések akárha tükrök végtelen sora követik egymást: az írások sorai, betűk, szavak, mondatok, idézőjelek, pont. Az önismeret kérdésfeltevései vissza-visszatérnek – vajon fejlődünk, tanulunk a hibáinkból, vagy csak az emlékeinkből építkezve, újraélünk pillanatokat, újraéljük magunkat? Ám Kierkegaard-nál megtörténhet a belső, a lelki ismétlés, mely (ön)pusztító viharként jön el, és pillanatszerű betörésével mindent felforgat az egyén életében, de visszaviszi őt önmagához. Az „én” „újra-elnyerését”²³ a *magamra másként tekintés* tapasztalata hozhatja el. Erre készen kell állni, várni kell az eljövendőt (a kései Derridával szólva), hinni annak ígéretében – a költő képes erre, a hit lovagja is és a filozófus is. Az ironikus szerző, aki színre viszi fiktív világának szereplőit – akár a költőt, a hit lovagját vagy a filozófust – csak külső ismétléseket lát. Messziről megérzi a vihar előszelét, megtorpan, majd visszatáncol biztos és ismert díszletei közé, saját bejáratú páholyába. Egyébiránt szerzőnk nagyon is tudja, a frázisok ismétlése az élet része, hiszen a folytonosság illúziója megnyugtató. Így zárásként az angoloktól vett kísérteties – már-már ráolvasásszerű – köszöntéssel búcsúzom: *Many happy returns of the day, Misu!*

²² Vö. Derrida: *A disszemináció*. 104.

²³ Lásd: Gyenge Zoltán utószava. In: Kierkegaard: *Az ismétlés*. 134.

ISTEN

Sümegi István

„TÚL, TÚL, MESSZE TÚL...”¹

Vajda² gondolkodása ismét egy nagy átalakulás közepén van, a Sibony-írás³ pedig akár egy vallásos fordulat lehetőségét is magában hordja – állapítottuk meg teljes egyetértésben egyik kollégájával és barátjával beszélgetve, valamikor 2000 táján. A vallás, melyhez mesterünk esetleg megtérhet – ebben is egyetértettünk –, természetesen csakis a judaizmus lehet, amiről az említett írásban azt fejtegeti, hogy ott bezzeg nincs elfelejtve sem a lét, sem a létező, nem úgy, mint az iszlámban (ahol az utóbbi) és a kereszténységben (ahol az előbbi) van figyelmen kívül hagyva.

Nem pusztán erre az írásra alapoztuk föltevésünket, hanem Vajda mindinkább megerősödő zsidó identitására is – ami természetesen nem követeli meg a vallásos fordulatot, de alkalmasint erősítheti egymást a két folyamat –, és arra, hogy újabb írásainak jól érzékelhető feszültsége és növekvő kiábrándultsága valamilyen megoldás után kiáltott. (Szerzőjük több ízben is hosszabban boncolgatta valamilyen *Ereignis* eshetőségét.⁴)

¹ Az írás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosítószámú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

A címhez lásd: Weöres Sándor: *Holdbeli csónakos*. In: Uő.: *Egybegyűjtött írások*. I. Budapest, Magvető, 1981. 526.

² Úgy illett volna, hogy ebben a kötetben egy teljesen új írással tisztelegjek az ünnepelt előtt. Nem tudtam azonban olyasmit kiötlölni, amit ne építettem volna bele a Vajdáról írt, *Talpalatnyi remény* című, nemrég lezárt könyvembe. Az alábbi gondolatmenet alighanem csupán az ott jóval részletesebben kifejtett és dokumentált egyik vezérfonal vázlatos összefoglalása. Következőleg, az itt olykor hiányos és elnagyolt okfejtés, ugyan elszórtan, de jóval részletesebben megtalálható ebben a könyvben.

³ A szóban forgó szöveg később a *Mesék Napnyugatról* című könyvben a *Tizenötödik és végső meseként* kapott helyet. Vö. Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, 2003. 265–286. Mellesleg megjegyezve, a kötetben elfoglalt hely és az új címben szereplő „végső” kifejezés tovább erősítheti a főt megfogalmazott gyanút.

⁴ A hivatkozott írás mellett lásd még: Vajda Mihály: *Az eseményi gondolkodás és a metafizika mint a lét története*. In: Uő.: *Nem az örökekévalóság*. Budapest, Osiris, 1996.; Vajda Mihály: *„Nem betegség ez, inkább egészség”*. In: Uő.: *Sisakrostély-batás*. Pozsony, Kalligram, 2007.

Aztán nem sokkal később volt szerencsém Vajdával beszélgetni, és előadtam neki a spekulációnkat. Ő pedig határozottan tiltakozott. Nem szeretnék olyasmit a szájába adni, ami nem hangzott el, és hazudnék, ha azt állítanám, hogy emlékszem a szavaira, de úgy rémlik, mintha ilyesmit mondott volna: soha semmiféle kapcsolat nem volt semmilyen vallással vagy istennel és nem is lesz. Mivel nincs okom kétségbe vonni a szavait, és méltatlannak is érezném ezt tenni – ezért ez az írás csakis abból indulhat ki, hogy „igen, de mégis mintha...” Vagy kategorikusabban: „igen, de ha...”

Igen, de ha végigolvassuk a marxista írásait...

Hogy a marxizmus egyes áramlatai határozottan messianisztikus színezetűek, az köztudott. S az is könnyedén dokumentálható, hogy Vajda mestere, Lukács György – főleg a tízes és a húszas években – ennek a messianisztikus marxizmusnak (illetve ’19-es fordulata előtt messianisztikus idealizmusnak) az egyik legjelentősebb képviselője volt. S talán még azt sem igen vitatja senki – beleértve az érintetteket is –, hogy a Budapesti Iskola is bőségesen merített ebből az örökségből. Ez – engedtessek meg nekem most nemcsak a bizonyítástól, de még a demonstrálástól is eltekinteni – Heller Ágnes és Fehér Ferenc írásaiban könnyedén fölfedezhető, Márkus György és Vajda munkáiban kevésbé szemet szűrő, de némi célzott figyelemmel azokban is tetten érhető.

Vajdánál maradványok: a nagyjából a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent legkorábbi tanulmányai, melyek kivétel nélkül „szakfilozófiai” kérdéseket taglalnak tudományos hűvösséggel, és a két Husserl-ről írt könyve – különösen a második – egyaránt túlmutatnak önmagukon. Az a feladatuk, hogy beleilleszkedve egy nagyobb egészbe hozzájáruljanak az igazi marxizmus megformálásához, majd alapul szolgáljanak az igazi szocializmushoz/kommunizmushoz. Legjobban talán abból a terjedelmes vitairatból tetszik ez ki, melyben Vajda és Márkus a Lukácsot sandán támadó Sándor Pált náspángolják el, ízekre szedve annak (Lukácséval szemben álló) Hegel- és Schelling-interpretációját.⁵

Másfelől viszont megállapíthatjuk, hogy – ellentétben a hasonló messianisztikus eszmékkel, melyek nyíltan vagy, gyakrabban, burkoltan valamilyen, a jelenkor állapotaihoz képest transzcendens célt tartanak a szemük előtt – Vajda kifejezetten elutasít mindenféle transzcendencia-maradványt vagy észrevétlenül újrafogalmazódó, az evilági állapotokhoz inherensen és szorosan nem kapcsolódó végcélt.

A *Változó evidenciák*⁶ (és még néhány azzal közel egy időben és hozzá tartalmilag is közel álló írás)⁷ célja éppen az, hogy semmiféle transzcendenciára nem apel-

⁵ Vajda Mihály–Márkus György: Haladás és reakció a filozófiában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/6.; lásd még Vajda Mihály: *Fiatalkori írások*. Szerk. Sümei István. Pozsony, Kalligram, 2013. 59–126. – Az utóbbi kötetbe éppen azért válogattam be a szóban forgó szöveget, mert úgy gondoltam, jól szemlélteti, hogy az ifjú Vajda nem csupán szakfilozófus, hanem harcos debattőr is volt.

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

lálva – ellenkezőleg: minden rejtett abszolútumot leleplezve és eltávolítva –, pusztán az evilági, inherens tendenciákra építve próbálja meg bizonyítani a kommunizmusba való átmenet lehetőségességét. A *Szembeállítás* című dialógus össze is foglalja, mik volnának ezek a rejtett transzcendenciák, vagy ahogyan Vajda egy helyütt – Gramscit citálva – fogalmaz, egy ismeretlen istenbe vetett misztikus koncepció maradványai:⁸ a történelem eleve elrendelt célja,⁹ a különböző civilizációk partikularitásain túl megragadható nembeli lényeg,¹⁰ az embertől független objektív igazság és mindenféle magábanvalóság.¹¹

A kommunizmusba való átmenet lehetőségessége azonban a felsoroltak nélkül nem bizonyítható – ezt maga Vajda állapítja meg, már-már refrénszerűen megismételve, esszéi végén, s így aztán nem marad más lehetőség, mint a hitvallás. „[V]égő soron hit kérdése az egész. [...] Hát hiszek egy olyan világ lehetőségében, melyben nincs értelmetlen, felháborító halál” – olvashatjuk a *Szembeállítás* végén.¹² „[A] »polgári állapot« nem szűnt meg létezni, és nem mondhatunk le a transzcendálásáról” – zárul a *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* című írás (miután Vajda hatvan oldalon keresztül bizonygatta, hogy a szóban forgó transzcendálás lehetetlen).¹³

A fönt hevenyészve ismertetett gondolatok meghökkentő analógiát mutatnak azzal, amit Lucien Goldmann tragikus világlátásnak nevez.¹⁴ A francia filozófus ugyan egy történelmi korszak – a 17. századi Franciaország – kihívásaira adott válaszként írja le a tragikus tudatot, de nem hagy kétséget afelől, hogy ugyanez az attitűd máskor és másutt is megjelenhet, hiszen nemcsak Pascal és Racine képviselik, hanem Kant, Szophoklész és a fiatal Lukács György is.¹⁵

A tragikus világnézet úgy tekint saját korára, mint értékhiányos állapotra, és nem lát olyan transzcendens viszonyítási pontot, melynek segítségével a világ kifordítható lenne sarkaiból. Az újkori tragikus gondolkodók világot illető tartalmi kritikája nagyvonalakban megegyező: az erkölcsi értékek elvesztek, a közösségek elpusztultak, az individuum élete értelmetlennek mutatkozik – állítják egyöntetűen

⁷ Ezek az életműsorozat második kötetében a *Változó evidenciák* ’92-es kiadásának írásai közé beillesztve fognak megjelenni. A kötet kiadásra előkészítve várja napvilágra jövetelét. – *Utam Marxtól*. Pozsony, Kalligram, megjelenés előtt.

⁸ Vajda: *Változó evidenciák*. 28.

⁹ Vajda: *Változó evidenciák*. 19., 43.

¹⁰ Vajda: *Változó evidenciák*. 24.

¹¹ Vajda: *Változó evidenciák*. 30.

¹² Vajda: *Változó evidenciák*. 47., 49. – Az első mondatot Erich mondja (a Vajda nézeteihez legközelebb álló András vitapartnere), de András messzemenően egyetért vele. A második mondat viszont már magáé Andrásé.

¹³ Vajda Mihály: *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* In: Heller Ágnes: *A filozófia radikalizmusa*. Budapest, Gond–Cura Alapítvány, 2009. 439–509.

¹⁴ Lásd: Lucien Goldmann: *A rejtőzködő isten*. Fordította Pödör László. Budapest, Gondolat, 1977.

¹⁵ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 46., 78., 81.

az említett janzenisták, a fiatal Lukács György¹⁶ és a *Változó evidenciák*ban tépelődő Vajda.

Ugyanakkor a transzcendencia valamilyen formában mégis jelen van: nem túl ezen a világon, hanem az immanenciában. És nem úgy, mint valami, hanem mint hiány. („Nem keresnél, ha nem találtál volna meg” – mondja Pascal rejtőzködő Istene.¹⁷) Ez a nemlétező-létező teszi lehetővé, hogy a transzcendenst szívbeli bizonyossággal higgyük (mint Pascal) vagy posztuláljuk (mint Kant).¹⁸

Az elmondottakból többé-kevésbé egyenesen következik, hogy az abszolútumba vetett meggyőződést (melyet érvekkel nem támaszthatunk alá) körülengi a kétely.¹⁹ Hogy a tragikus gondolkodó kiszakad a társadalomból (azok tömegéből, akik nem érzékelik a tragikumot, vagy különféle élethazugságokkal leplezik azt).²⁰ Hogy a tragikus világlátás ahistorikus (hiszen a történelem korszakai között számára nincsen különbség).²¹ Hogy egyszerre jellemzi azt a végletes realizmus (a minden illúzióval leszámoló szembenézés követelése), és az abszolút értékekhez való, kompromisszumot nem ismerő ragaszkodás.²² Hogy ezekből következően érzéketlen a fokozatok és az árnyalatok iránt, az egyetlen valódi alternatíva számára a minden vagy semmi.²³ Hogy az abszolútummal való szembenézés és a világgal való meg hasonlítás olyan egzisztenciális problémákkal szembesítik a tragikus tudatot, amelyek más világnézetekben rejtve maradnak. Mindenekelőtt a halál és a végesség tényével, melyeknek tudata az egész világlátást átítatja.²⁴

Egzakt módon nyilvánvalóan nem megválaszolható az a kérdés, hogy ezt a világlátást lehet-e, kell-e, érdemes-e vallásosnak tekinteni abban az esetben, ha a (hiányként létező) transzcendenciát a világlátás hordozója nem Istenként azonosítja (például azért nem, mert – mint Vajda – nem is azonosítja sehogyan sem). Az azonban mindenképpen Vajda tragikus tudatának kvázi-vallásos volta mellett szól, ahogyan ezek a gondolatok átszövik és értelemmel töltik meg az életét. Ha az életmű kontextusából kiemelve tanulmányozzuk a *Változó evidenciák* esszéit, akkor úgy tűnhet, hogy ezek hűvös, szakszerű, bátor és éles elméjű elemzései a marxizmus alapvető teoreimáinak. Ám ha ezzel a meggyőződéssel olvassuk tovább az életművet, és arról értesülünk, hogy a szerző egzisztenciáját mélységesen megren-

¹⁶ Goldmann Lukácsal kapcsolatos álláspontjához lásd még: Lucien Goldmann: *Lukács and Heidegger*. Fordította William Q. Boelhower. London–Boston–Henley, Routledge & Kegan Paul, 1977. Valamint Fehér Ferenc: *Lucien Goldmann mint Lukács egyszerű olvasója*. In: *A Budapesti Iskola I.* Budapest, T-Twins–Lukács Archívum, 1995.

¹⁷ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 147.

¹⁸ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 117.

¹⁹ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 116., 146.

²⁰ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 81., 91., 117., 119., 123.

²¹ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 65., 138.

²² Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 103.

²³ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 111.

²⁴ Goldmann: *A rejtőzködő isten*. 104., 123.

dítette világképének elvesztése, vagy hogy ez egyszermind a filozófiával való szakítást is jelentette számára,²⁵ akkor tanácstalanul tárjuk szét a kezünket.

Miért? Hiszen azt már régóta tudta, hogy a létező szocializmusnak semmi köze sincs ahhoz a humanista marxizmushoz, amit a Budapesti Iskola képviselt. S ennek tudatában igazán nem eget rengető belátás az, hogy a kutyából tényleg nem lesz szalonna.

A marxista-lukácsista filozófiai anyanyelve mellett pedig már régóta magas szinten beszélt egy másik filozófiai nyelvet is: a fenomenológiáét. Magától értetődőnek kellett volna tehát lennie, hogy a marxizmusból kiábrándulva átlép a fenomenológiába – ahol egyébként több emberöltőre való izgalmas filozófiai probléma várt rá.

Ámde minden jel szerint nem filozófiai problémákra vágyott. Hanem világnézetre, vagy – mivel nem lehetett csak úgy leakasztani a szögről egy újat a tönkrement régi helyett – legalább valami olyan tevékenységre, melynek értelme látszik lenni.

Igen, de ha végigolvassuk liberális korszakának írásait...

A marxizmussal való szakítás után aztán már tényleg eltűntek Vajda gondolkodásából a vallásos vagy kvázi-vallásos vonások. Hiszen ekkoriban már nem is igen foglalkozott filozófiával. Írt néhány rövidke írást, melyekben a marxizmussal való hátramaradt számadását végezte el (ezekben jócskán esett szó arról is, hogy a marxizmussal éppen az a baj, hogy megváltást),²⁶ a többi munkájában pedig a közép-európai szocializmusokat elemezte – szögezhetnénk le.

Nem vitatom, ebben az időszakban Vajda valóban leszámol marxista korszakának legtöbb „vallásos” aspektusával: megszűnik tragikus gondolkodó lenni, kiválasztottság-érzését felváltja a többséggel való szolidaritás, eltűnik gondolkodásából a végtettség, és mintha az immanenciában kísértő transzcendencia is végleg elpárolgott volna.²⁷ S ez alapján úgy vélem, ki is jelenthetjük: a liberális Vajda nem vallásos – még a szó fönt használt „gyenge” értelmében sem.

Ámde. Érdemes azért felfigyelnünk arra, hogy a *Változó evidenciák* alapkérdése – „Hogyan vezethetők el a közép-európai társadalmak egy jobb világba?” – továbbra is megmarad. A válasz ugyan egészen más lesz, mint korábban volt: a jobb világ most már nem a seholsincs kommunizmus, hanem a liberális nyugati demokrácia – vagyis valami immanens, ami itt van hozzánk egészen közel. Es nem

²⁵ Lásd mindenekelőtt: Vajda Mihály: *Marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátainak. Bevezetés, Utószó, Önéletrajz*. In: Uő.: *Marx után szabadon*. Budapest, Gondolat, 1990.; Vajda Mihály: *Utószó helyett. Megcsalt nembeliség vagy megvalósult orosz történelem?* In: Uő.: *Orosz szocializmus Közép-Európában*. Budapest, Századvég, 1994.

²⁶ Megtalálhatók a *Marx után szabadon* című kötetben.

²⁷ A felsoroltak persze bizonyításra és illusztrációra szorulnának, ám erre itt nincs helyem. Kénytelen vagyok ismét a Vajda-könyvemre utalni.

is kritikátlan Vajda ezzel az önmaga és hazája számára elérni kívánt világgal. Nem gondolja, hogy a liberális kapitalizmus tökéletes, hanem csupán azt, hogy élhető.²⁸

Mindennek ellenére mégis az a benyomásom, hogy ez a történeti-politikai kérdésfeltevés eredményeképpen megformálódott kapitalizmuskép egyszersmind valamilyen metafizikai funkciót is betölt.

„Az ún. létező szocializmus világában élek” – indítja egyik esszéjét Vajda.²⁹ Azt hiszem, fontos dologról árulkodik ez az egyszerű és semmi újat nem közlő kijelentés. Vajda sohasem akart emigrálni, és nem is tekintette magát emigránsnak, akkor sem, amikor hosszabb ideig külföldön tanított.³⁰ Ezért a kapitalizmus számára megmaradhatott idegen, s ebben az értelemben távoli világnak, még akkor is, amikor benne élt. Ez a távoli kapitalizmus pedig óhatatlanul is olyan transzcendenciaként kezdett funkcionálni, mely nem csupán a létező szocializmus bírálataként a referenciapontja volt, hanem olyan ígélet is, mely az immanencia legtöbb bajára megoldást nyújthat. (Pontosabban csak nyújthatna, s éppen ez – hogy valósággá válására nem volt semmi esély, s akkoriban úgy tűnt, hogy legalább még néhány emberöltőn keresztül nem is lesz³¹ – biztosít neki olyan sérthetlenséget, mint egy érinthetetlen és beszennyezhetetlen platóni ideának.)

E spekuláció helyességét maga Vajda is megerősítette egyik sok évvel később írt esszéjében:

Húsz évvel ezelőtt mi, a közép-európai kultúra képviselői talán nem véletlenül nem láttuk még: abban a kulturális harcban, melyet a totalitárius szörny, a kommunizmus, a világtalanná tett emberi létezés e korai és nagyon tipikus torzszülötte ellen folytattunk, nem mondhattunk le teljesen a nyugati világot illető illúziókról, nem láthattuk még, hogy lassan a Nyugat útjai is belevesznek abba a sivatagba, melyet e barbár keleti szörny képvisel.³²

„A polgári társadalom transzcendálhatatlan” – mondja barátainak Vajda.³³ A létező szocializmus azonban nem az – polgári társadalommá transzcendálható. S ha az iménti okfejtés helyes volt, akkor mégiscsak megmaradt valami a marxista Vajda Transzcendenciájából.

²⁸ *Totalitarian Tendencies in the Contemporary World*. Kézirat; Vajda Mihály: *Civil társadalom és demokrácia*. In: Andrásfalvy Bertalan – Beke László (szerk.): *Bibó- emlékkönyv II*. Budapest–Bern, Századvég – Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1991. 185.

²⁹ Vajda Mihály: *Szocializmus és állam*. In: Uő.: *Marx után...* 75.

³⁰ Vajda Mihály: *Önéletrajz*. In: Uő.: *Marx után...* 142.

³¹ Vajda Mihály: *Kelet-közép európai perspektívák*. In: Uő.: *Orosz szocializmus...* 103.

³² Vajda Mihály: *A sivatag betemeti a helyi isteneket is*. In: Uő.: *Sisakrostély-batás*. 263.

³³ Vajda Mihály: *Marxizmus és Kelet-Európa*. In: Uő.: *Marx után...* 31.

Igen, de ha végigolvassuk posztmodern korszakának írásait...

Alaposabban elemezve az idetartozó munkákat, arra jutottam, hogy a köztudatban (beleértve ebbe saját korábbi önmagammat is) meglehetősen leegyszerűsített kép alakult ki erről a periódusról. (Amiben alighanem maga Vajda is ludas némi-képpen.) Kétségkívül vallja és képviseli a szerző azt a posztmodern is, melyet populáris posztmodernnek nevezhetnénk, s mely akár egyetlen mondatban össze-sűrítendő, valahogy ekképpen: „Nincs semmiféle abszolút igazság, és ez nagyon jól van így.” De a korszak igazi intellektuális minőségét és feszültségét éppen az adja, hogy emellett a szerző egészen más, olykor egymással éles polémiát folytató, olykor meg egymást kiegészítő „posztmoderneket” is megfogalmaz. (Hetet számoltam össze.) Nincs itt most sem mód, sem szükség ezek áttekintésére, csupán kettőt – a bennünket most érdeklőket – kívánom röviden összefoglalni.

Vajda legélesebb szemű kritikusai már a kilencvenes években felhívták a figyelmet a marxista és a posztmodern filozófiája közötti párhuzamokra. *A posztmodern Heidegger*³⁴ címszereplőjének stílusa és kedélye, ellentétben Vajdáéval, a legkevésbé sem liberális – figyelmeztetett Heller Ágnes. Heideggerre és Vajdára a régi elidegenedés-elmélet árnyéka vetül – mondta Fehér Ferenc. A könyv Heidegger-olvasata visszatérésnek látszik az önmegváltást kereső, egyszer már elutasított filozófiához – állította Kocziszky Éva, s szemben a posztmodern Vajda lelkes híveivel (köztük e sorok írójával), még azt is kétségbe vonta, hogy valóban sikerült-e maga mögött hagynia marxista időszakát. Mintha *A posztmodern Heidegger* csupán a *Változó evidenciák* ellenpárja lenne – írja, sőt, még azt is megkockáztatja, hogy a szerző (öntudatlanul) ismét ideológussá vált, ezúttal a posztmodern ideológusává.³⁵

Első pillantásra talán erős túlzásnak tűnik az utóbbi kritika (Kocziszky egyébként csöppet sem ellenséges Vajdával szemben, éppen ellenkezőleg), de elég, ha csupán egy kicsit lapozgatjuk a Heidegger-könyvet, s egykettőre effélékre bukkanunk: „A végességünkkel való őszinte szembenézés – ez a nyugati filozófia *döntő új fordulata*.”³⁶ „Ez a beállítódás [Scheleré és Heideggeré – S. I.] *egy csapásra réget vet* Európa azon korszakának...”³⁷ – nem idézem tovább, úgyis tudjuk, melyiknek. „A posztmodernnel *lezárult* az egyetlen igazság keresésének [...] korszaka.”³⁸

Ehhez hasonló lelkes mondatokat nem csupán a *Változó evidenciák*ban nem találunk, hanem Vajda korábbi, kevésbé szkeptikus írásaiban sem. Mestere azon hitét például, mely szerint a szocializmus objektív feltételeinek megteremtése után immár megnyílt a lehetőség a szubjektív feltételek realizációja előtt is, soha sem

³⁴ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins–Lukács Archívum–Századvég, 1993.

³⁵ Heller Ágnes: Vajda Mihály: A posztmodern Heidegger. *Kritika*, 1994/10. Fehér Ferenc: A hegelianizmus második felbomlása. *Alföld*, 1992/12. Kocziszky Éva: Szabad-e szeretni az igazságot? *Holmi*, 1994/7.

³⁶ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 19. Kiemelések tőlem – S. I.

³⁷ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 47. Kiemelések tőlem – S. I.

³⁸ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 192. Kiemelések tőlem – S. I.

osztotta.³⁹ Ellenkezőleg, azt gondolta, hogy ezek az objektív keretek mind Keleten, mind Nyugaton hiányoznak, s hogy ezek előfeltétele éppen a szubjektív feltétellel kialakulása volna. Sőt, szerinte a szubjektív feltételek realizációja (az eldologiasodás jelenségeitől való megszabadulás) maga lenne a kommunizmus. Most viszont – üssük fel a *Kelet-Európa és a posztmodern* című írást az imént többször citált kötetből vagy *A történelem vége?* egyik-másik esszéjét⁴⁰ – azt állítja, hogy az objektív oldal már adva van, s a szubjektív előtt is nyitva áll az út.

S arra is érdemes egy kicsit visszatekintenünk, hogy mit jelentett Vajda számára a „kommunista társadalom”. Szabad, az elidegenedéstől megszabadult, önmagukat megvalósító individuumok közösségét. Az elidegenedéstől való megszabadulás előfeltétele pedig mindenekelőtt az objektum–szubjektum–dualitás leküzdése volt, mert csak ezáltal látta eltakaríthatónak az olyan transzcendens fétéseket, mint a Történelem, az Igazság, a Valóság vagy az Ember.

S miről van szó *A posztmodern Heideggerben*? A könyv szerzője egy olyan filozófust interpretál, aki gyökerestül próbálja meg kiirtani a metafizikai dualizmus sárkányfogveteményét. E filozófus nyomán kísérletet tesz egy pluralista igazságfogalom kiművelésére és élehetővé tételére (lásd az *Alétheia* című írást). Értelmetlennek nyilvánít mindenféle magábanvalóságot (lásd *Physis*). Megpróbál túllépni az invariáns emberi lényegről alkotott különféle koncepciókon, remélve, hogy ezáltal az individuum magáértvaló szabadságot nyerhet (lásd *Kierkegaard és Heidegger, Heidegger Freudról, Physis* – az utóbbi írás különösképpen érdekes: itt a szerző a *Lét és idő* antropológiai invarianciáját utasítja el). S kísérletet tesz egy nem-teleologikus történelemfelfogás alapvetésére (lásd *Scheler, A szent*).

S mi volt a *Változó evidenciákban* található Fichte-esszé (*A szabadság és az erkölcs antinómiái*) szerint az emberi szabadság (végső soron a kommunista társadalom) egyetlen feltétele? Hogy az ember megtanuljon helyesen gondolkodni. S a posztmodern társadalom egyetlen feltétele is ugyanez: a platonista–keresztény–kartezianus hamis tudattól való megszabadulás. „Vajon nem inkább az a helyzet, hogy az európai filozófia és a vele egybehangzó keresztény tanítás nyomán belénk rögzült valami, amit tulajdonképpen nem gondolunk?”⁴¹ „Miben is áll tulajdonképpen a tudományok és végső soron az egész európai emberiség krízise? [...] A krízist a hamis racionalizmus váltotta ki.”⁴² (Itt a szerző Husserlt ismerteti, de teljes egyetértéssel.)

No igen, de annak idején Vajda mégiscsak egy totalitárius ideológián belül ke-reste a maga demokratikus szocializmusát – szólhatna az ellenvetés. Ám ez csupán a szerző retrospektív álláspontja – válaszolnám. Ebben az összefüggésben sokkal fontosabb, hogy akkor is egy utópia megvalósulásának lehetőségét kutatta, mint ahogyan most is, és – eközben – akkor is alapvető kérdés volt számára az utópia totalitárius elemektől való megtisztítása, mint ahogyan most is.

³⁹ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 178.

⁴⁰ Vajda Mihály: *A történelem vége?* Budapest, Századvég, 1992. Lásd különösen: *A világtörténelem vége és a posztmodern kezdete* és a *Modernitás és liberalizmus* című írásokat.

⁴¹ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 30.

⁴² Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 39.

A posztmodern koncepció „morfológiailag” is egybevág a marxista elgondolással: itt is az immanenciából sarjad a transzcendencia. (Az emberiség, de legalábbis az európai ember egy kacskaringós, hosszú út végén egyszerre csak érkezik annak belátásához, hogy abszolútumok nincsenek, és akkor a történelem váratlanul radikális fordulatot vesz, elérkezünk a tolerancia és pluralitás világába.) Ám különbözik tőle abban, hogy ez a fordulat most nem csupán mint remény (mely talán majd a távoli jövőben beteljesül) létezik, hanem már benne is vagyunk a folyamatban, s következőleg a fordulatba vetett hit sem csupán hiányra épül, hanem a folyó események tapasztalatára.

Ugyanakkor található a korszakban néhány olyan szöveg – ezek egytől-egyig későbbiek, mint *A posztmodern Heidegger* esszéi, és többségük a *Nem az örökkévalóságnak* című kötetben kapott helyet –, melyek, ha nem is állnak ellentétben az elmondottakkal, mégis mintha más irányba haladnának. Mindenekelőtt a *Sem Isten, sem szabadság?*, az *Igazság és/vagy szabadság*, a *Tényleg nincsen probléma?*, valamint *A „kívüliség” felé* című⁴³ írásokra gondolok. Ezekben Vajda olyan transzcendenciát keres és érzékel, mely ugyan határozottan megragadhatatlan és körvonalazhatatlan, de mégis létezik (vagy legalább létezik): „Az igazságot nem lehet kimondani, mert nincs, mert csak a hatalom diskurzusaként értelmezhető. De az igazságot nem lehet kimondani, jóllehet azért valamiképpen csak-csak van...”⁴⁴ Hogy miképpen? „[M]int törlésjel alá helyezett – de azért jól látható – transzcendencia.”⁴⁵

Az *Igazság és/vagy szabadság* című írásban úgy mutatja be Vajda – vélelmezem ugyanezt – az igazságot, mint amiről Jézus bizonyosságot tenni született:

egyszeri és a lehető legszemélyesebb üzenet, amelynek megballása *semmifajta tudás birtoklását nem jelenti: létezési mód*. Valami, amit leírni, megfogalmazni *túl van az emberi megfogalmazhatóság határain*. [...] amely megmutatkozik, amely nem rajtunk kívül van, hanem bennünk, az igazság mint létmód, amelynek nincsenek olyanformán megfogalmazható tételei, ahogyan a metafizikai igazságoknak szükségképpen vannak...⁴⁶

S a *Tényleg nincsen probléma?* is ezzel egybevágóan beszél az „innen”-ről: „az egyéniség üres felfuvalkodottságát, magamutogatását, magakiemelését képviselő világtól kell eljutnunk az igazi (vagy legalábbis igazabb) valósághoz, valamihez, ami nem túl van az életen, hanem innen a kultúrán.”⁴⁷ Ez a bizonytalan bizonyosság alapozhat meg aztán egy, a pusztán negatív szabadságnál tartalmasabb szabadságot, melyet megértve többé már „nem arról van szó, hogy Istent az ember síkjá-

⁴³ Az utóbbit lásd: Vajda Mihály: *Tükörben*. Debrecen, Csokonai, 2001.

⁴⁴ Vajda: *Tükörben*. 96.

⁴⁵ Vajda: *Tükörben*. 98. Az idézett mondattöredéket Vajda is idézi, mégpedig az esszében elemzett Angyalosi Gergelytől.

⁴⁶ Vajda Mihály: *Igazság és/vagy szabadság*. In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. 78., 80. Kiemelések az eredetiben.

⁴⁷ Vajda Mihály: *Tényleg nincsen probléma?* In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. 145.

ra húzzuk le, hanem épp ellenkezőleg, arról, hogy az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túlra hajtja őt...”⁴⁸

És erre apellálva tarthatunk ki személyes meggyőződéseink és értékrendünk mellett. Amellett például, hogy inkább a magaskultúrát választjuk, és nem a populárist. Vajda Rortyval folytatott ismételt vitáinak gyújtópontja éppen ez a probléma: „[Rortynál] eltűnik az *innen*. És ebbe [...] nem tudunk belenyugodni.”⁴⁹

Alighanem reménytelen a két bemutatott elgondolást közös nevezőre hozni. Az első változatban a transzcendencia az immanenciából sarjad ki, az immanencia folyamataiból szervesen következik, s mint ilyen önnön táptalajával nem áll ellentétben. A második változatban viszont a transzcendencia az immanencia visszája. Színe és visszája egymást feltételezik ugyan, és a visszáját csakis a színe felől közelíthetjük meg, de ennek ellenére sem következik egyik a másikból, s nem is egymás harmonikus kiegészítői. Ellenkezőleg: inkább viszályban állnak. Más jelentést hordoz az egyik, és egészen mást a másik. Az egyik negatív szabadságot sugall, a másik pozitívat, az egyik a nem-igazság igazságát hirdeti, a másik valami szilárd – ámbár kimondhatatlan – bizonyosságot stb.

Amint azt fent említettem, Vajda posztmodernjének intellektuális ereje éppen abban van, hogy egymás mellé helyez egymással integrálhatatlan vagy nehezen integrálható elgondolásokat, s nem kíván közöttük mindenáron választani. Talán ez a magyarázata annak, hogy nem döntötte el, melyik transzcendencia-konceptió a hitelesebb. De lehet, hogy csak nem került erre sor, mert időközben az egész posztmodern állapotot, és ezzel együtt a transzcendencia mindkét fogalmát is maga mögött hagyta.

Igen, de ha végigolvassuk poszt-posztmodern korszakának írásait...

Meggyőződésem szerint Vajda posztmodern periódusa azért zárult le, mert a remény ismét megcsalatott. A kelet-európai rendszerváltások idején egy időre a szebbik arcát mutatta a világ, de aztán régióink nagyobbik része ismét visszasüllyedt a régi letargiába. Sőt nemcsak a régióink, hanem az egész nyugati kultúrkör, és a globális problémákkal megbirkózni mindinkább képtelen, egymással harcoló civilizációkra szabdalt emberiség állapota is egyre reménytelenebbnek látszik.

Emellett még olyan személyes sorscsapások is sújtották Vajdát, melyek – számos jel szerint – nem maradtak filozófiai konzekvenciák nélkül, s melyek szintén hozzájárultak ahhoz, hogy egyszerre csak rádöbrent: ismét rosszkedve van.⁵⁰

⁴⁸ Vajda Mihály: *Sem Isten, sem szabadság?* In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. 63. Vajda Heideggert idézi.

⁴⁹ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 148. Lásd még Vajda Mihály: *Az aszketikus pap és a demokratikus utópia*. In: Uő.: *A posztmodern Heidegger*. 116–164; Vajda Mihály: *A kultúrkritika egyedüli alternatívája?* In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. 299–319.

⁵⁰ Vajda: *Tükörben*. 11. Ennek a rosszkedvnek a legnyilvánvalóbb dokumentuma a *Mit lehet remélni?* című kötet. Vajda Mihály: *Mit lehet remélni?* Debrecen, Határ Könyvek, 1995.

Hogy ebben a világban valamilyen posztmodern fordulat játszódjék le, azt immár képtelenség feltételezni. Nem hihetünk abban sem, hogy egy olyan állapot felé indulunk majd egyszer el, mely ugyan nem tökéletes, de sokkal jobb annál, ami van, és mindenkinek – az alkotni vágyó értelmiséginek is – kínál valamilyen életlehetőséget. Hiszen a hajdan vágyott kapitalizmus már itt van huszonöt éve, s olyan, amilyen ebben a történelmi régióban lenni tud. A Hiány pedig önmagában – mintha ez is mostanában válna teljesen világossá – nem képes Reményt konstituálni. Ha nincs valamilyen módon adva a Másba vetett hit – valahogyan úgy, ahogyan ezt a marxista Vajda birtokolta –, akkor a Hiány nem a rejtőzködő Isten bizonyítéka, hanem egyszerűen csak Semmi.

A korábban kimunkált lehetőségek közül marad még az előző szakasz végén tárgyalt, a valóság visszáján megjelenő transzcendencia. Semmiképpen nem szabad ennek a tapasztalatnak a jelentőségét lebecsülnünk, hiszen elegendő lehet – és a poszt-posztmodern Vajda számára elegendő is – a tisztességesség mellett való kitartáshoz, és olyan vigaszt nyújthat, mely segít továbbélni. Ahhoz azonban mégsem elegendő, hogy önmagában értelmet is adjon az életnek.

A posztmodern egóját elvesztő Vajda a legkülönbébb feladatokkal szembe-sül. Értelmezni kell azt a világállapotot, mely körülveszi és fojtogatja.⁵¹ Számot kell vetnie azzal, amit a jelenkort egyszerre megteremtő és fenntartó, de egyszersem el is szenvedő emberről gondol.⁵² (Sommásan: eljött a nietzschei utolsó ember, a sárkányfogvetemény – állítja.) Tisztázni kell viszonyát ehhez az utolsó emberhez – lényegében ez a tárgya az etikai írásainak.⁵³ Továbbá találnia kell magának valamilyen új feladatot, miután a világ állapotának jobbításán gondolkodnia immár értelmetlen. Az utóbbira a filozófia már igen régen tudja a megoldást: ha a világ többé már nem méltó rá, fordulj önmagad felé! – Vajda is ezt teszi.⁵⁴

Mindezek igen jelentősek – de a legfontosabb mégiscsak az, hogy a talpalatnyi remény újra megteremtessék valahogyan. S erre már talán logikailag sem igen marad más lehetőség, mint az, hogy mindennek ellenére mégis megpróbáljon igent mondani a világra, valahogyan úgy, ahogyan ezt Nietzsche megtanította.

Ez az „igen” semmiképpen nem eredményezheti a valóság megszépülését, és nem lehet egyetlen, a problémákat véglegesen megoldó aktus sem. Nem. Bármilyen paradoxonnak tessenek is, az igent-mondásnak még az is a része kell hogy legyen, hogy nem tudunk egyszer s mindenkorra igent mondani, hogy az igenért ismételtelen meg kell küzdenünk. Ha jól értem, az elmúlt években Vajda életgyakorlatai éppen erre irányulnak.

⁵¹ Jórészt erről szól a *Mesék Napnyugatról* című könyve.

⁵² Vö. pl. Vajda Mihály: *Szókratészi buzatban*. Pozsony, Kalligram, 2009. 34., 98., 132., 232.; Vajda Mihály: *Sárkányfogvetemény*. Pozsony, Kalligram, 2011. E kötet esetében már a címében is egyértelműsíti álláspontját a szerző.

⁵³ Lásd legfőképpen a *Tükörben* két esszéjét: *Töredékes kommentárok Heller Ágnes személyiségének etikájához*; *Két üres kőtábla*. Valamint a *Kegyelemdrám*a című írást. In: Uő.: *Sisakrostély-batás*.

⁵⁴ Legnyilvánvalóbban a *Sisakrostély-batás*ban és a *Szókratészi buzatban* című kötetekben.

Hogy ennek van-e bárminemű köze Istenhez vagy valamilyen vallásossághoz? Meggyőződéseim szerint, igen. Mert Istent vagy a szentet (vagy ki-ki nevezze kedve és hite szerint) nem csupán mint e világon túli transzcendenciát lehet megtalálni, hanem a legteljesebbé tett immanenciában is. Minél radikálisabban utasítunk el mindenféle „Túlt” és fogadjuk el a valóságot – mindenféle szépítgetés, mákonyremény vagy valamilyen végső igazságtételbe vetett hit nélkül –, annál inkább azonosulunk, egyesülünk valamilyen unio mysticában a világgal. (A misztikusok – azt hiszem – mindig is tudták ezt. A fiatal Wittgenstein például egészen pontosan értette az összefüggést.⁵⁵)

Ottlik Gézáról írt könyvemben olvashatók ezek a mondatok:

Az »igent mondás« alapvető vallásos aktus, még akkor is, ha valaki olyan szitkokkal fedi ezt el, mint a késői Nietzsche. Látszólag ugyan az »Így akartam!« csupán ahhoz hasonló dacos elutasítása a »Legyen meg a te akaratod!«-nak, mint József Attila »Magamban bíztam eleitől fogva«-ja⁵⁶ a »Tebenned bíztunk eleitől fogva«-nak, de csak látszólag. Az »Így akartam!« ugyanis nem jelentheti azt, hogy azért esett így, mert én így akartam, csupán azt, hogy »Én is így akartam!« Az »is« pedig alapvetően megváltoztatja a mondat értelmét: mi mást jelenthet ezzel együtt a felkiáltás, mint a »Legyen meg a te akaratod!« talán kevésbé alázatos, de még nyomatékosabb megismétlését?⁵⁷

Vajda is hasonlólt állít, amikor Petri Györgyöt elemzi. A magát ismételtlen valóságilag un- vagy amuzikálisnak, minősítő,⁵⁸ többszörös durva blaszfémiában vétkező,⁵⁹ mindenféle transzcendenciát és reményt elutasító, istentelen költő egyszerre csak elérkezik valahová. (Nem egy fordulat által, hanem a gondolkodói-költői útja szerves következményeként.) „Mintha ő lenne az, aki igazán és minden ellentmondástól mentesen szembe tudott nézni az élet végességével.”⁶⁰

Petri egyre kevésbé, élete utolsó évtizedében egyáltalában nem hitt abban, hogy a társadalom fejlődésének bármi értelme lenne. [...] végül is feladta a magyarázat adására való igényét, nem tartott többé igényt arra, hogy az élet általa rögzített pillanatait belehelyezze valami nagy keretbe, világképbe.⁶¹

„És aztán közel a halálhoz egyszer minden kertelés nélkül kimondja:

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein: *Notebooks*. Fordította G. E. M. Anscombe. 1914–1916. (Kétnyelvű kiadás.) University of Chicago Press, 1984. 9., 7., 16.

⁵⁶ Vö. József Attila: *Kész a leltár*. In: *Minden verse és versfordítása*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 420.

⁵⁷ Sümegi István: *A boldogság íze*. Pécs, Jelenkor, 2006. 300.

⁵⁸ Petri György *munkái* III. *Összegyűjtött interjúk*. Budapest, Magvető, 2005. 46., 101., 173., 251. Vö. 281.

⁵⁹ Legismertebb alighanem az *Apokrif* című költemény. In: *Petri György munkái* I. Budapest, Magvető, 2003. 145.

⁶⁰ Vajda: *Szókratész új huszában*. 16.

⁶¹ Vajda Mihály: *Bibó és Petri*. In: Uő.: *Sárkányfogvetemény*. 98.

*»Hovavább csak egy maradt velem,
De az igen, Istennek hála érte!
A szem möbő, éhes kíváncsisága,
a nézés gyönyöre, hogy minden látvány
a maga más-más módján szűnöröm:
egyforma szép a szurok és a csurgatott méz...«*

Nem mondom ki, hogy mit mondtál ki Gyuri”⁶² – fejezi be Vajda. S talán az a leghelyesebb, ha én sem firtatom tovább a dolgot.

⁶² Vajda Mihály: Búcsú Petritől. Amíg lehet. *Holmi*, 2000/12. 1535. Az idézett vers címe: *Mosoly*. In: *Petri... I.* 425. Érdekes talán megjegyezni, hogy – amint ezt az egyik interjújában a költő futólag említi –: Iványi (bizonyára Iványi Gábor metodista lelkész) szerint ő tulajdonképpen vallásos, csak palástolja. In: „*Igyekszem szembenézni a saját mulandóságommal*.” Kérdező: Forgách András. In: *Petri... III.* 429.



DUPress

KÁDÁRIZMUS

Pólik József

SZÁMVETÉS A KÁDÁRIZMUSSEL

„Nyitott kérdés, hogy vajon az európai ember képes-e bármit is tanulni a szocializmus történetéből.”¹

Akik ismerik Vajda Mihályt, tudják, hogy fordulatokban gazdag pályafutásának egyik legizgalmasabb periódusa a hatvanas évekre esik. Ő maga így emlékszik vissza erre az időszakra *Önéletrajzában*:

Aztán jött a kádárista konszolidáció, beajánlottak a Filozófia Intézetbe. [...] Alig telt el egy fél év, tudományos státusba kerültem, s elkezdtem Husserl fenomenológiájával foglalkozni. A Lukács-iskolával való kapcsolatom egyre szorosabbá lett, 1962-től már tulajdonképpen tagjának számítottam.²

A Lukács-iskolába a Lenin Intézeten keresztül vezetett az út. Itt Vajda nem filozófiát, hanem marxizmus-leninizmust tanult az ötvenes évek elején, vagyis megismerte a rendszer ideológiáját: „nem lettem okosabb – írja –, nem tanítottak ugyanis semmire. [...] Ha nem 1954-et írunk, ha nem jön a XX. kongresszus, meg 56 (furcsa, de így van), akkor talán már ez idő tájt rájövök, hogy az elmélet is sántít”³ – nemcsak a gyakorlat, amelyre az „is” utal. A kezdetben „öntudatos” és „elkötelezett” Vajda már a Rákosi-korszakban gyanút fogott, hogy a kommunista társadalom utópiája talán nem valósítható meg néhány év alatt. Egy idő után gyötörni kezdte a kérdés, hogy „miért szükséges az a mérhetetlen hazugság az emberiséget megváltó ideális társadalom felépítéséhez”.⁴

Tudtam én – írja –, hogy nem ehetjük meg az aranytojást tojó tyúkot. De nem értettem, hogy miért kell az életszínvonal jelentős emelkedéséről beszélni, amikor az

¹ Vajda Mihály: *A létező összeomlása*. In: Uő.: *A történelem vége? Közép-Európa – 1989*. Budapest, Századvég Kiadó, 1992. 39.

² Vajda Mihály: *Önéletrajz*. In: Uő.: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat Kiadó, 1990. 140.

³ Vajda: *Önéletrajz*. 139.

⁴ Vajda: *Önéletrajz*. 138.

éppen jelentősen csökken. Felháborodásom, ha jól sejtem, nem morális természetű volt. Nem tudtam felfogni, miért nézik hülyének az embert.⁵

Aztán jött a népfelkelés, majd a népfelkelés vérbe fojtása: „november 4-én hajnalban – írja keserű öniróniával – biztos voltam benne, hogy kitört a harmadik világháború.” De nem: „csak” annyi történt, hogy „vérbe fojtottak egy népmozgalmat – s én nem hittem, hogy van ebből emberi életet jelentő kiút”. Volt. Másokkal elmentében, akik emigráltak, Vajda itthon maradt – miért is? „Talán daczból. Vagy talán inkább azért, mert [...] még mindig hittem abban, hogy ez majd szép lesz – egy napon.”⁶ A hatvanas években aztán úgy tűnt, hogy végre eljön ez a nap is. Vajda megismerkedett Heller Ágnessel, Hermann Istvánnal, találkozott Lukács Györggyel, a Lukács-iskola tagja lett. Volt munka, perspektíva, szabadság is, pontosabban annak illúziója. Vajda csak sejteti, milyen boldog és bizakodó volt ebben az időszakban: „ekkor olvastam életemben először filozófiaként a filozófiát.” Dolgos évek következtek. Elkészült a *Zárójelbe tett tudomány*, majd a *Fasiszmus*-könyv. Ez volt a „reformkorszak” – írja. „Párttitkárhelyettes lettem, s folytattam – ma már nevetségesnek tűnő – harcaimat. Hogy miért? Az igazi filozófiáért, a tudományos filozófiáért – a dialmat ellen.”⁷ Így folytatódik a szöveg, amelyet most megszakítás nélkül idézek:

Azután jött 68, és bennünket már csak egy hajsza választott el attól, hogy elfoglaljuk a filozófia hatalmi pozícióit. Azután viszont 68. augusztus 21-e jött, s erről már szó sem lehetett – lám, még az ilyen tragédiákban is van valami jó. Bár semmifajta nyilvános kijelentést nem tettem, csak a párttaggyűlésen tiltakoztam – egy füst alatt engem is kizártak a pártból a Korcsulán nyilatkozó barátaimmal együtt [Heller Ágnes, Fehér Ferenc – P. J.]. Az elvtársaknak teljesen igazuk volt – bár a szervezeti szabályzatot nem tartották be, ez kétségtelen. Ezért aztán fellebbeztem – még mindig illúziók, hát semmi sem volt elég? –, és vissza is vettek. Így 73-ban újra kénytelenek voltak kizárni. Ezen nem szomorkodtam, igazából azon sem, hogy az Intézetből kivettek. Nem volt már kedvem ahhoz a furcsa szerephez, hogy a szocialista állam fizesse meg az őt támadó gondolataim papírra vetéséhez szükséges szabad időmet. Elkezdtem szabadúszni...⁸

Két dologra szeretném felhívni a figyelmet az eddigiekkel kapcsolatban. Egyrészt látható, hogy Vajda fejlődéstörténetként meséli el mindazt, amit átélt. Egy olyan személy intellektuális eszmélését ábrázolja, akinél a kortörténet nem válik el az élettörténetről. Különösen figyelemre méltó ez a hatvanas évekre emlékező mondatokban: itt egy olyan ember áll előttünk, akinek a személyes sorsa szorosan összekapcsolódik a diktatúra hatalmi játszmainak történetével. Kiderül: Vajda olyan dolgokat élt át 1961 és 1973 között – a Lukács-iskola először támogatott, később megbélyegzett tagjaként –, amelyek a kádárizmus lényegének megértése

⁵ Vajda: *Önéletrajz*. 138.

⁶ Vajda: *Önéletrajz*. 139.

⁷ Vajda: *Önéletrajz*. 140., 141.

⁸ Vajda: *Önéletrajz*. 141.

szempontjából is tanulságosak. Másrészt fontos megemlíteni, hogy Vajda életének e periódusa, amely jelentős hatással volt filozófiai fejlődésének későbbi irányára, a Kádár-korszak csúcspontjára esik: azokra az évekre, amikor eldőlt a rendszer sorsa. Az 1961-től 1973-ig tartó időszak a konszolidációval kezdődik, majd a reform-korszakon keresztül egészen a reformok megtorpanásáig – a rendszer összeomlásának kezdetéig – ível.⁹

A fordulatos életrajzi epizód ismeretében érdemes feltenni a kérdést: hogyan látja Vajda a Kádár-korszakot különböző írásaiban? Hogyan vélekedik a szocializmus történetéről, vagy ahogy az *Önéletrajz*-ban fogalmaz, „a szocializmus építésének nevezett disznóság”-ról¹⁰?

Mi a kádárizmus?

Vajda két könyvben foglalkozik a kádárizmus kérdésével közvetlenül és árnyaltan: *Orosz szocializmus Közép-Európában* (1989), *A történelem vége?* (1992). Mindkét könyv a rendszerváltás után jelent meg. De amíg a szocializmus-könyv írásai még a rendszerváltás előtt, a hetvenes és nyolcvanas években születtek, addig *A történelem vége?* olyan szövegeket tartalmaz, amelyek már a kilencvenes évek elején keletkeztek. Ezt fontos kiemelni, mert felvetődik a kérdés: hogyan látja Vajda a kádárizmus problémáját a rendszerváltás előtt és után? Változott az álláspontja? Nos, a szövegek ismeretében a magam részéről úgy gondolom, hogy a kádárizmus eredetével, természetével, meghatározó vonásaival kapcsolatban kidolgozott és megfogalmazott állítások nem változtak alapvetően az idők során: nem különböznek egymástól a rendszerváltás előtt és után. Változás helyett inkább elmélyülésről beszélhetünk. A rendszerváltás után született írások letisztult formában összegzik Vajda álláspontját a kádárizmus lényegével kapcsolatban.

Mi a kádárizmus?

Erre a kérdésre az írások alapján tulajdonképpen könnyű választ adni: a kádárizmus egy meghatározott – 1956-tól 1989-ig tartó – történelmi korszak. Vajda különböző állításokat fogalmaz meg erről a korszakról, s nekem most az a feladatom, hogy rendszerezem őket. A nehézség abból fakad, hogy a kádárizmus nem önálló probléma Vajda életművén belül. Egy kiterjedt problémamező része, konkrétan a szocializmus kérdésének egyik nyúlványa. Nem akarok itt foglalkozni ezzel a problémamezővel. Jelezni szeretném azonban nagyságát. Ezért megemlítek – a teljesség igénye nélkül és szigorúan a felsorolás szintjén – néhány kardinális kérdést, amelyet Vajda feltett magának, néha több alkalommal is: Mi a marxizmus lényege? Miért jelentős Lukács György munkássága? Milyen kapcsolat van a szocializmus és az európai hagyomány (metafizikai kultúra) között? Hogyan viszonyul a szocializmus a modernség (felvilágosodás) értékeihez? Miért vált a nyugati értel-

⁹ Vö. Huszár Tibor: *Kádár. A hatalom évei. 1956–1989*. Budapest, Corvina Kiadó, 2012. 185–257.

¹⁰ Vajda: *Önéletrajz*, 139.

miség egy része a kommunista mozgalom tagjává? Mi a különbség a mérsékelt és a radikális szocializmus, illetve a keleti és a nyugati radikális szocializmus között? Mi a különbség a kelet-európai és a közép-európai szocialista rendszerek között? Milyen volt a munkásság és az értelmiség helyzete a szocializmusban? Hogyan viszonyult a demokratikus ellenzék a nyugati világhoz és mit gondolt a szocializmusról? Miért és milyen alapon kell elutasítani a szocializmust? Miért volt a szocialista rendszerek széthullása szükségszerű?

Úgy gondolom, hogy a szocializmus problémájával való találkozás nélkül – bármit jelentsen is ez az egyes írások szintjén – Vajda nem vált volna azzá a filozófussá, akivé idővel kinőtte magát. A kádárizmus élménye is kellett ahhoz, hogy felismerje a szellemi nyitottság és kritikai bátorság jelentőségét. Néhányan posztmodern filozófusnak tekintik őt – s talán így is van.¹¹ Posztmodern habitusának és gondolatvilágának kialakulásában azonban fontos szerepet játszottak azok az évek, amikor a saját bőrén tapasztalta meg, mit jelent egy totalitárius diktatúrában élni.

Most pedig tekintsük át, hogy milyen kérdések merülnek fel a kádárizmussal kapcsolatban Vajda Mihály „tébláboló” írásaiban.

A struktúra kérdése

A szocializmus: ideológia, a kádárizmus: valóság. A kádárizmus az ideológia gyakorlati alkalmazása meghatározott történelmi és társadalmi körülmények között. Vajda így fogalmaz: „a Kádár-rendszer [...] *sajátos* megjelenési formája [...] annak a társadalmi alakulatnak, amely »létező szocializmusnak« nevezí magát.”¹² Mint mindennek, ami létezik, a kádárizmusnak is van eredete. Ez a kérdés különösen foglalkoztatja Vajdát. Szeretné megérteni, világosan tisztázni, hogyan jött létre a kádárizmus. És egyúttal: milyen folyamatok eredményezhetik esetleges *megváltozását* – a kádárizmus megszűnésének víziója ugyanis a rendszerváltás előtt nem merül fel reális lehetőségként az írásokban, még a nyolcvanas években sem, holott visszatekintve egyértelmű: a nyolcvanas években Vajda már a rendszer agóniájának jelenségeit diagnosztizálja. A rendszerváltás előtt Vajda csak addig jut el, hogy látja: a rendszer megoldhatatlannak látszó – egyre mélyülő – válságban van. De az a gondolat, hogy ez *hamarosan* a rendszer összeomláshoz vezethet, 1989 előtt sehol nem jelenik meg a szövegekben. A rendszerváltás – a kádárizmus megszűnése –

¹¹ Mi a posztmodern? Vajda így definiálja: „A bizonyosság hiányát derűsen elfogadni, a mindenfajta bizonyosságot és egyértelműséget nélkülöző világban megteremteni a magunk *választott bizonyosságát* – ez a beállítódás, jóllehet kétségtelenül Nietzsche-re nyúl vissza, a XX. század második felének szülötte, »posztmodern«, ha tetszik.” A posztmodern egy sajátos beállítódás, érzület, amely a kontingenciában, a totalitás hiányában nem veszélyt lát, hanem szabadságot és lehetőséget. Vajda Mihály: *Mi is csak téblábolunk itten*. In: Uő.: *Nem az örökökévalóságunk*. Budapest, Osiris Kiadó, 1996. 134.

¹² Vajda Mihály: *Alternatíva-e a kádárizmus?* In: Uő.: *Orosz szocializmus Közép-Európában*. Budapest, Századvég Kiadó, 1989. 13.

meglepetés volt Vajda számára: „ma is csodának tekintem, hogy ez végbement” – írja a *Hol van már a tavalyi kommunizmus?*-ban. Majd így folytatja:

Soha nem hittem volna, hogy ezt megérem, s az a gyanúm, hogy ezzel a fiatalok is így voltak. Csodának tekintem, mert ami az okokat illeti, nos, hát éppenséggel nem lehetetlen létrehozni egy racionális konstrukciót, amelyen belül okok és okozatok szépen sorjáznak, s végül is kerek magyarázattal szolgálnak a történetekre. Vannak azonban a történelemnek olyan pillanatai, ahol a legmeggyőzőbb oksági magyarázat is vértelen konstrukciónak tűnik. Igen, csoda történt.¹³

Ugyanebben az írásban azonban az a gondolat is megjelenik, hogy a rendszer összeomlása tulajdonképpen *szerűszerű* volt, s ezért nem mondhatunk le arról, hogy valamilyen épkezláb konstrukcióval álljunk elő azzal kapcsolatban, mi történt Magyarországon 1956 és 1989 között.

Az okok keresésének egyik lehetséges irányát a rendszer anatómiája, struktúrájának analízise jelenti. „Ha meg akarjuk érteni a »kádárizmust« – írja Vajda –, azaz Magyarország mai társadalmát, akkor elkerülhetetlen, hogy ideáltípusosan megragadjuk a »létező szocializmus« társadalomalakulatának lényegi vonásait.”¹⁴ Mi a létező szocializmus? Ez – állapítja meg Vajda – nem valamiféle „átmeneti társadalom” a kapitalizmus és a kommunizmus között – „semmilyen olyan immanens mozgástendenciát nem mutathatunk ki benne, amely az »igazi« szocializmus megvalósításának irányába mutatna”¹⁵ –, de nem tekinthető egyfajta „államkapitalista” szerveződésnek sem: „nem beszélhetünk »kapitalizmusról« ott, ahol a termelést nem a gazdaság immanens törvényei szabályozzák, hanem hatalmi döntések – ahogyan ez Kelet-Európában történik.”¹⁶ A „létező szocializmus” – ha félresöpörjük a fogalomra rakódott ideológiát – egy „új kizsákmányoló társadalomalakulat”.¹⁷ Pontosabban: egy új, kizsákmányoló *állam*alakulat, hiszen Vajda rendszerint különbséget tesz a kizsákmányoló pártállam és a kizsákmányolást elszenvető társadalom fogalma között. Még akkor is, ha nem vitatja, hogy a közép-európai társadalmak adott esetben egy időre kiegyeztek – ilyen vagy olyan okból – elnyomóikkal, s így maguk is közreműködtek saját kizsákmányolásukban.

Tegyük fel megint az alapvető kérdést: mi a kádárizmus? A fogalom nem egy történelmi korszakot jelöl ezen a ponton, hanem egy bürokratikus, centralizált, a természeti és társadalmi erőforrások kizsákmányolására szerveződött államformát, amely a történelem legmodernebb és legigazságosabb „alakulatának” állítja (hazudja) magát, és leszámol minden olyan egyénnel és csoporttal, amely vitatja ezt.

¹³ Vajda Mihály: *Hol van már a tavalyi kommunizmus?* In: Uő.: *A történelem vége?* 45.

¹⁴ Vajda: *Alternatíva-e kádárizmus?* 15. „A [...] strukturalistának nevezhető módszer [...] azokat a szervezeti kereteket vizsgálja, melyek között a szó legtágabb értelmében vett társadalmi reprodukció végbemegy: a politikai struktúrát és a gazdaság, kultúra stb. »működésének« [...] formális mechanizmusait.” Vajda Mihály: *Totalitarizmus versus paternalizmus*. In: Uő.: *Orosz szocializmus...* 126.

¹⁵ Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 15.

¹⁶ Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 15–16.

¹⁷ Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 16.

Vajda összefoglalja és külön-külön is elemezi azokat az ideológiai, politikai, gazdasági és kulturális feltételeket – a struktúra elemeit –, amelyek nélkül nem lehetett volna megszervezni és legitimálni a „létező szocializmus” országaiban – így többek között „a Kádár János uralma alatt álló” Magyarországon sem – az állam gyámsága alá helyezett társadalom elnyomását és kizsákmányolását. Ezekkel a feltételekkel – a magántulajdon hiánya; tervgazdálkodás; monolit uralmi forma; politikai és kulturális terror alkalmazása az autonómia korlátozása, a mindennapi élet átpolitizálása a polgári társadalom (civil society) államosítása érdekében; minden kritikai hang és nyelvjáték elnyomása – nem akarok itt részletesen foglalkozni. Ezek az elemek a létező szocialista rendszerek *általános* ismertetőjegyei. Következésképpen nem merítik ki a kádárizmus fogalmát. Azokat a vonásokat kell megragadni, amelyek kizárólag a Kádár-rendszert jellemzik.

A történeti állapot kérdése

A kádárizmus lényegének megértéséhez nem a rendszer belső struktúrájának „ideáltipikus” elemzése vezet el, hanem a rendszer születési körülményeinek vizsgálata. Mi a kádárizmus történelmi nézőpontból? Erre a kérdésre Vajda szerint akkor lehet választ adni, ha előbb tisztázzuk, milyen különbség van Kelet- és Közép-Európa között. A különbség az, hogy Közép-Európában a Szovjetunió olyan társadalmakat kívánt államosítani 1945 után, ahol már elindult a *polgárosodás* folyamata. Mi a polgárosodás? Állam és társadalom szétválásának, a magánszféra elkülönülésének és sérthetetlenné válásának jelensége.¹⁸ Vajda szerint a totalitárius szocializmus pártállami bürokráciája csak egy olyan társadalom fölött szilárdíthatja meg hosszú időre a hatalmát – anélkül, hogy számolnia kellene a társadalom lázadásával –, „amelynek tagjai nemcsak az úgynevezett politikai szabadságjogokkal nem rendelkeznek” – ebből a szempontból nincs különbség Kelet- és Közép-Európa szocialista országai között 1989-ig –, „hanem a magánélet szabadságával sem, pontosabban olyan társadalomban, amelyben *a szó nyugati értelmében vett ma-*

¹⁸ „A folyamat végeredménye – mint tudjuk – az egyik oldalon az egyén és a társadalmi csoportok csak mások szabadsága által korlátozott szabadsága mint »evidencia«, a másik oldalon az elvben már semmilyen társadalmi csoport által ki nem sajátítható, a társadalom egészétől elkülönült, a társadalom által delegált központi hatalom, a modern állam, amely minden tekintetben felelős a társadalomnak. A kelet-európai területen ilyenfajta fejlődésnek nyomát sem találjuk.” Vajda: *Totalitarizmus...* 130–131. De: „a kelet-közép-európai területet éppen az jellemzi, hogy elindult – [...] lassabban és nem olyan egyértelműen – Nyugat-Európa útján. [...] e terület társadalmi soha nem váltak egyértelműen orosz típusú állam-társadalmakká.” Vajda: *Totalitarizmus...* 132. Azok, akik Közép-Európában élnek, „szükségképpen” lázadnak a totalitárius állam mindenhatósága ellen: „*Kelet-Közép-Európában [...] a totalitárius igényekkel fellépő állam és a maga szervezeti formáiban ugyan többnyire megsemmisített – egyszerűen betöltött –, de az emberek ösztönös magatartásformáiban mégis jelenlévő civil társadalom állandó konfliktusban állnak egymással.*” Vajda: *Totalitarizmus...* 127–128. Kiemelés tőlem – P. J.

gánszféra – s a vele összefüggő individualitás – nem létezik”.¹⁹ Kelet-Európában ez a helyzet, mondja Vajda, Közép-Európában azonban nem:

E terület [...] nemzeti kisebb nagyobb-mértékben elindultak a polgárosodás útján, azon az úton, hogy az állam és társadalom elváljanak egymástól. *A kommunista diktatúrának tehát »államosítania« kellett a létrejöttékor már többé-kevésbé független társadalmat, szemben Oroszországgal, ahol erre nem volt szükség*, hiszen a társadalom sohasem vált igazán függetlenné az államtól.²⁰

Sikeres volt ez a gyarmatosító államosítás? Vajda szerint nem.

Az 1948-tól a mai napig tartó történelmi korszak [...] folyamatos bizonyítéka annak, hogy ez az »államosítás« nem sikerült: a gúzsba kötött társadalom létezik, s minden lehetőséget megragad arra, hogy felszabadítsa magát az állami elnyomás alól. 1956, 1968, 1980–81 – más és más formában ugyan, más és más folyamatokkal összefonódva – a társadalom ilyen önfelszabadítási kísérletei voltak. [...] Itt csak az a fontos, hogy a társadalom mindhárom esetben elemi erővel juttatta kifejezésre, hogy a diktatúra tetszhalálra ítélte ugyan, de létezik és él, minden pillanatban készen a feltámadásra: az individualitásukat teljesen feladni nem hajlandó emberek – a civil társadalom polgárai –, ha lehet, életre keltik.²¹

Még egy különbség van Kelet- és Kelet-Közép-Európa között, ami a kádárizmus kialakulása szempontjából is fontos:

¹⁹ Vajda Mihály: *A sztratókrácia*. In: Uő.: *Orosz szocializmus...* 48. Kiemelés tőlem – P. J. Így folytatódik a szöveg: „A félreértések elkerülése végett: a magánszférát Oroszországban nem a forradalom és az azt követő társadalomátalakulások semmisítették meg. *Oroszországban a politikai állam és a civil társadalom elválásának az a hosszú történelmi folyamata, amely a nyugat-európai társadalmakban a magánszféra elkülönüléséhez és sértetlenné válásához vezetett, a forradalom előtt éppen csak hogy megkezdődött*; e tekintetben a kommunista diktatúrának nem is igen volt mit megsemmisítenie, legfeljebb a kibontakozás folyamatát kellett radikálisan elfojtania.” Vajda: *A sztratókrácia*. 48–49. Kiemelés tőlem – P. J.

²⁰ Vajda: *A sztratókrácia*. 49. Kiemelés tőlem – P. J. „Álláspontom szerint *struktúra és társadalom a tényleges kelet-európai területeken többé-kevésbé összhangban vannak egymással, mint ahogy a társadalom mély rétegeiben Kelet-Európa eddigi történelmében soha nem voltak olyan lényeges független mozgások, amelyeknek a politikai állam csupán szervezeti kereteit adta volna; ezzel szemben a kelet-közép-európai térségben a totalitárius állam a szó szoros értelmében folyamatosan meg kell, hogy erősítse a társadalmat ahhoz, hogy az egész működés látszatra megfeleljen a Kelet-Európából átvett modellnek.*” Vajda: *Totalitárizmus...* 127. Kiemelés a szerzőtől.

²¹ Vajda: *A sztratókrácia*. 49. Vajda összehasonlítja egymással az 1956-os magyar, az 1968-as cseh és az 1980/81-es lengyel lázadást: „A különbségek nyilvánvalóak: a magyar forradalomban egyik napról a másikra széthullott a társadalmat béklyóba szorító állam, a Prágai Tavasz során maga az állam (az állampárt) kényszerült rá, hogy jelentős szabadságjogokat adjon vissza a társadalomnak, a lengyel forradalomban pedig a társadalom úgy kísérelte meg felszabadítani magát, hogy lényegében érintetlenül hagyta a fennálló államot.” Vajda: *A sztratókrácia*. 49.

a kelet-közép-európai szférában a fogyasztást nem lehet lenyomni arra a szintre, amely a Szovjetunió »civil« társadalmát jellemzi. Részben azért nem, mert a kelet-közép-európai térség országainak egy része (Magyarország, Lengyelország) a Nyugathoz viszonyítva szegény országnak számított ugyan és még máig is annak számít, de semmiképpen sem annyira szegény, mint Oroszország; s itt talán kevésbé a statisztikai »átlag« a lényeges, mint inkább az a tény, hogy a civil társadalom létrejöttével, a polgárosulással kialakultak olyan – a hagyományos uralkodó rétegek és a szegény, kéisemmiszt rétegek közötti – középrétegek, amelyeknek a társadalmi egész funkcionálása szempontjából döntő jelentőségük van, de amelyek »együttműködni« csak akkor hajlandók, ha elfogadható színvonalon élhetnek, ami egyben a társadalmi megbecsülés kifejeződése a számukra. Ebből a szempontból az sem közömbös, hogy ezeket az országokat sohasem sikerült olyan módon elszigetelni a Nyugattól, mint Oroszországot, s ennél fogva ezekre az országokra nem áll az, ami a Szovjetunióra többé-kevésbé igen, hogy a lakosság a maga helyzetét nem a fejlettebb Nyugathoz, hanem kizárólag a saját tegnapjához méri.”²²

Megint feltehetjük a kérdést: mi a kádárizmus? A most idézett szöveghelyek tükrében a válasz így hangzik: kényszer-liberális diktatúra – vagy mint Vajda fogalmaz: „*liberális abszolútizmus*.”²³ A Kádár-porszak politikája azon az 1956-os népfelkelésből levont tanulságon – traumán – alapszik, hogy az autonómiához és szabadsághoz való jogot nem lehet teljesen elvenni-elvitatni a magyar társadalomtól a rendszer stabilitását veszélytetető lázadás kockázata nélkül. Más szóval a pártállami elit 1956-ban megértette: nem lehet terrorral, rafinált politikai manőverekkel, adott esetben propagandával visszafordítani állam és társadalom szétválásának folyamatát. A kádárizmus érületi alapja: a magyar társadalom nyugatos jellegével való *frusztrált megbékélés*.

Ez a frusztrált megbékélés – a társadalom államosításának tervéről való lemondás – indította el a rendszer pusztulásának lassú, több évtizedes folyamatát. Utólag visszatekintve – állapítja meg Vajda – az 1956-tól 1989-ig tartó időszak úgy is felfogható, mint egy „hosszan tartó thermidor”.²⁴ A kádárizmus születése a vég kezdete volt:

Kétségtelen – írja Vajda –, hogy Kádár és csoportja egy olyan emberarcú kommunizmust akart teremteni, ahol az ember békében élhet, ha visszavonul privát szférájába. És azzal, hogy ezt valóban megteremtették, jelentős mértékben hozzájárultak a rendszer későbbi összeomlásához. *Egy totális mozgósítás nélküli totalitarizmus* [egy olyan totalitarizmus, ahol „aki nincs ellenünk, az velünk van” – P. J.] *voltaképpen contradictio in adiecto*.²⁵

²² Vajda: *A sztratókrácia*. 50–51. Kiemelés tőlem – P. J.

²³ Vajda Mihály: *Realizmus és lényeglátás*. In: Uő.: *Orosz szocializmus...* 102. Kiemelés a szerzőtől.

²⁴ Vajda Mihály: *A forradalom és az európai örökség*. In: Uő.: *A történelem vége?* 21.

²⁵ Vajda: *A forradalom...* 20. Kiemelés tőlem – P. J. Így folytatódik a szöveg: „*A kádárizmus mint a totalitárius rezsimnek a polgári mindennapi élet szükségleteihez való hozzáigazítása – vajon nem volt-e ez az 1956-os forradalom szellemének állandó jelenléte még akkor is, ha ez a szellem évtizedekig látszólag csak a hatalmon lévők fejében kísértett?*” Kiemelés a szerzőtől.

A reform kérdése

Ott, ahol a liberális diktatúraként értelmezett kádárizmus problémája szóba kerül, Vajda többször utal arra, hogy a rendszer társadalmi elfogadottságát növelték a felülről kezdeményezett gazdasági reformok, és azok az intézkedések is, amelyek a kulturális élet területén biztosítottak nagyobb szabadságot.²⁶ Ahogy maga a kádárizmus (az „emberibb arcú szocializmus”²⁷), úgy annak reformpolitikája is kapcsolatba hozható 1956-tal:

A reformok szükségességének gondolata tulajdonképpen valamennyi országban egy időben merült fel, de Magyarországon ez az időszak egybeesett az 56-ot követő terrortól való ocsúdással, amikor a hatalom – a társadalom bénultsága folytán – igen kevésbé érezte és érezhette a veszélyét annak, hogy a dolog túlfut az általa elképzelt kereteken [...], viszont *életbevágóan szükségesnek érezte a reformokat azért, hogy egy gazdaságilag rosszul működő konszolidáció ne vezessen ismét a forradalmat előidéző feszültségekhez.*²⁸

Vajda szerint mindenekelőtt a „totális társadalmi krízistől” – a népfelkelés megismétlődésétől – való félelem magyarázza a Kádár-rendszerre jellemző liberalizmus születését:

»Csupán« arról van szó, hogy egy kommunista vezető elit *tanult* valamit a kommunista totalitarianizmus elleni első és legelementárisabb lázadásból, az 1956-os magyar forradalomból. *Megtanult odafigyelni bizonyos létező igényekre, hagyja őket érvényesülni, míg azok hatalmát közvetlenül nem fenyegetik,* s ahelyett, hogy közvetlenül elnyomná őket, megpróbálja olyan csatornába terelni, hogy hatalmát tényleg ne fenyegetse.²⁹

²⁶ A gazdasági és kulturális reformok mellett a burkolt nacionalizmus is erősítette a rendszer legitimitációját: „Lehetetlen tagadni – írja Vajda 1978-ban –, hogy a Kádár-rendszer, a pártállam, illetve az állampárt hatalma legitim uralom. Legitimitása éppúgy a nacionalizmuson alapszik, mint a többi rendszeré, amennyiben azok egyáltalán legitimek. A Kádár-rendszer a tipikus magyar nacionalizmusra épít, egy »kis nemzet« nacionalizmusára. A rendszernek sikerült megtalálnia a hagyományoknak megfelelő formát, és ezzel önmagát legitimálnia.” Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 26. Egy másik szöveghelyen pedig megállapítja: „Kádáréknak azért sikerült egy legalább passzív tömegbázist teremteniök, mert a magyaroknak arra a lényegében már 1849 óta kiépülő, folytonosan megerősödő »kisnemzet-tudatára« építenek, amelynek az a lényege, hogy *kis nemzet lévén tudomásul kell vennünk a mindig éppen ügyeletes nagyhatalomtól való függésünket;* hogy nem a függetlenségre, hanem a függőség megszabta kereteken belül a lehető legönállóbb politikára kell törekednünk, hogy *vezetőknek és vezetetteknek egymással összekacsintva ki kell játszaniok a térség politikáját éppen megszabó nagyhatalom éberségét.*” Vajda: *A sztratókrácia.* 34. Kiemelés tőlem – P. J.

²⁷ Vajda: *Totalitarizmus...* 148.

²⁸ Vajda: *A sztratókrácia.* 52. Kiemelés tőlem – P. J.

²⁹ Vajda: *Totalitarizmus...* 148. Kiemelés tőlem – P. J.

A „radikális reformoknak” két feltétele volt: egyrészt „a fáradt társadalom és a hatalom minimális konszenzusa”, másrészt a hatalmi elit „önbizalmának” megerősödése.³⁰ Ez kellett ahhoz, hogy „evidenciává” váljon a reform gondolata.

Olyan reformoké, melyeknek lényege: a kommunista hatalmi elit hatalmának megkérdőjelezése nélkül lényegesen *több teret enged a társadalmi autonómiáknak*. Olyanoknak persze, amelyek nem vezetnek semmifajta demokratikus öntudat kibontakozásához, csak az »önző burzsoát« erősítik az emberben: az egyéni érdekek érvényesítésének és az egyéni érdekérvényesítésen keresztül az osztálytársadalmi gazdagság kibontakozásának képességét. Nem véletlen, hogy majd mindig *csak gazdasági* reformokról van szó.³¹

A rendszer liberalizmusa ott ér véget, ahol a politikai reform gondolata vetődik fel, például az a kérdés, hogy az egypártrendszer keretei között lehetséges-e egyáltalán demokráciáról beszélni.³² Vajda már a nyolcvanas évek elején is tisztán látja, hogy a reformpolitika kudarcra van ítélve: politikai reform nélkül – hosszú távon – nem lehet sikeres a gazdasági reform, a gazdasági reform csődjé viszont veszélyezteti a rendszer stabilitását. Paradox módon a nómenklatúra csak a demokratikus politikai struktúra bevezetésével tudná megszilárdítani a helyzetét, ami lehetetlen, mivel ellentmond a rendszer – totalitárius – jellegének. Ráadásul a hatalom számára a tisztán gazdasági reform is kockázattal jár. Miért? Mert „a társadalomnak adott szabadságok” (gazdasági autonómiák) „előbb-utóbb azt a merev politikai struktúrát is kikezdi, amely egyre inkább akadályozza a reformokat. Eből az következik, hogy a hatalomnak bizonyos ponton mégiscsak le kell állítania a reformokat”.³³ Le kell állítania, mert

a politikai változtatások nélküli gazdasági reformot [...] óriási ellentmondások terhelik: *ha a gazdaságirányítás alapformája a piac lenne, azaz a gazdaság immanens törvényszerűségei valóban meghatározóak lennének, akkor ez az ismert kísérőjelenségekhez vezetne, nevezetesen növekvő anyagi egyenlőtlenségekhez és munkanélküliséghez. Ezeket a következményeket lehetetlen leküzdni a dolgozók szervezkedési szabadsága, a sztrájkjog nélkül, azaz végső soron politikai demokrácia nélkül.* Ezt a hatalom természetesen nem akarta, s ezért néhány év után arra kényszerült, hogy a vezetőségből eltávolítsa a legprogresszívebb elemeket, azokat, akik talán a reform politikai konzekvenciáit is hajlandók lettek volna levonni. Kevésbé tűnt veszélyesnek a reformot visszavonni

³⁰ Vajda: *Totalitarizmus...* 148.

³¹ Vajda: *Totalitarizmus...* 148–149. Első kiemelés tőlem – P. J. „Magyarországon az volt az elképzelés, hogy a tervgazdaság piaci mechanizmusokra épüljön. A hatalmi apparátus nagyon is jól megértette, hogy a lakosság fogyasztói szükségleteinek kielégítése – és ezzel párhuzamosan az életszínvonal emelése – az ő számára is életkérdés. Ameddig sikerül emelni az életszínvonalat, a hatalomnak nincs mitől félnie.” Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 26.

³² Vö. Kovács András: *Falak* (1968)

³³ Vajda: *A sztráktokrácia*. 53.

vagy legalábbis radikálisan lefékezni, mintsem megengedni, hogy politikai területre is behatoljon.”³⁴

A helyzet egyértelmű: a reformpolitika ugyanúgy a társadalom lázadásához vezethet, mint annak hiánya. Ezt a *dilemmát* a kádárizmus nem tudta feloldani: a reformfolyamat elindítása ugyanolyan elkerülhetetlen lépés volt, mint annak leállítása: „*A fent elemzett ellentmondások közötti hányódás éppen a kádárizmust jellemzi a leghatározottabban*”³⁵ – írja Vajda 1978-ban.³⁶

A kiegyezés kérdése

„A Kádár-korszak magyar konszolidációja, amely hamarabb követte 1956-ot, mint az 1867-es kiegyezés 48-at, éppúgy hazugságon alapult, mint emez.”³⁷ Ez azért aggasztó – állapítja meg Bibó Istvánra hivatkozva Vajda 1981-ben, tehát nyolc évvel a rendszer összeomlása előtt –, mert

»az általánosan elterjedt ellenkező nézettel szemben [...] *a politikában hazudni nem lehet*. Pontosabban: lehet itt-ott hazugságokat *mondani*, de nem lehet hazugságra politikai konstrukciókat, politikai *programot* felépíteni.« [...] A hazugságra épülő politikai program nem vezethet azokhoz az eredményekhez, amelyeket szerzői – és elfogadói – várnak tőle; sőt mi több, *végül is annak a katasztrófának lesz kiváltó okává, melyet elkerülendőnek hazudtunk*.³⁸

1956 után a hatalom elfogadta a társadalom részleges autonómiáját, a társadalom pedig elfogadta a régi-új nomenklátúra részleges – teljes, de nem totális – uralmát. Így született meg a kádárizmus, ami – mint Vajda írja –

³⁴ Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 27. Kiemelés tőlem – P. J.

³⁵ Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 27. Kiemelés tőlem – P. J. „A gazdasági szabadság »melegágya« lehet másfajta szabadságoknak, minthogy általa a társadalom szükségképpen kicsúszik az állam közvetlen ellenőrzése alól.” Vajda: *A sztratókrácia*. 42.

³⁶ „Minthogy a hatalom megtiltja az embereknek, hogy társadalmi [politikai – P. J.] céljaik legyenek, aktivitásukat a személyes érdeklődés irányába kell terelnie. A hatalomnak még a fogyasztásra orientáltságot is elő kell segítenie egy olyan társadalomban, melynek hivatalos ideológiája ennek az ellenkezőjét prédikálja, s ami ennél fontosabb, amelynek gazdaságformája nem éppen kedvező a fogyasztási javak termelése szempontjából. Ez az oka annak, hogy a rendszer mindig újból és újból kísérletet tesz rá, hogy gazdasági reformok segítségével fokozza a fogyasztási javak termelését. Ezzel azonban olyan mozzanatot épít be a rendszerbe, amely magát a rendszert fenyegeti, hiszen a piaczgazdaság elemei a gazdaság függetlenné válásának irányába mutatnak, s ezzel fellazítják a hatalom egységét. *A rendszernek minden bizonnyal az az alapellentmondása, hogy totalitárius hatalmi struktúrájának fenntartása végett rákényszerül arra, hogy az emberek aktivitását a tisztán magánszférába terelje, ezt azonban csak olyan eszközökkel érheti el, amely éppen annyira veszélyezteti, mint az emberek társadalmi érdeklődése tenné.*” Vajda: *Alternatíva-e a kádárizmus?* 22. Kiemelés a szerzőtől.

³⁷ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 87.

³⁸ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 87. Legutolsó kiemelés tőlem – P. J.

sok minden volt, csak nem kiegyezés vagy történelmi kompromisszum a nép és a hatalom között. Ahol az egyik fél világosan emlékeztet a kivégzésekre, a bebörtönzésekre és a megaláztatásokra *nem tehetett semmi mást, mint hogy a feléje nyújtott piszkos békejobbot elfogadja*, ott bizonyosan értelmetlen kompromisszumból beszélni.³⁹

1991-ben, két évvel a rendszerváltás után Vajda úgy látja, hogy a hatalom nem a társadalommal, hanem *saját – kellemetlen, frusztráló – emlékeivel* egyezett ki:

a kádárizmus mégis kompromisszum volt. A hatalom kompromisszuma a forradalomra, arra a rövid pillanatra vonatkozó emlékeivel, amikor ő *már* nem és *még* nem volt hatalom, de részben – ezt ugyancsak abszurd dolog lenne tagadni – a klasszikus Sztálin–Rákosi-korszakra vonatkozó emlékeivel is, mely korszakot az új vezető elit sok tagja is megszenvedte.⁴⁰

A rendszerváltás előtt, például a *Realizmus és lényeglátás* című tanulmányban (1981) Vajda még valódi kompromisszumból beszél – noha olyan kompromisszumból, amely hazugságon, pontosabban több hazugság egy sajátos konstrukcióján alapult.

A hazug konstrukció lényege abban állt, hogy hallgatva 56-ról, tudomásul véve, hogy a demokratikus intézmények rendszerét létrehozni nem lehet, *elbűtöttük magunkkal* [a hatvanas évek elején – P. J.], *hogy az adott feltételek mellett is lehetséges igazi*

³⁹ Vajda: *A forradalom...* 20. Kiemelés tőlem – P. J.

⁴⁰ Vajda: *A forradalom...* 20. A Kádár-rendszer ugyanolyan diktatúra volt, mint a Rákosi-rendszer, mégis alapvető különbség van a kettő között. A Rákosi-rendszerben a mindennapi életnek elvben nem volt egyetlen olyan területe sem, amelynek ne lett volna politikai jelentősége – ez világosan kiderül a korszak szocreál filmművészetéből, amely az ifjúság nevelésének kérdéséről kezdve a megfelelő munkahelyi légkör megteremtésén át egészen a házastársak szerelmi életéig mindent állami (párt-) feladatként képzel el. A Rákosi-rendszer – más vonásait itt most figyelmen kívül hagyva – éppen azért volt totalitárius rezsim, mert az élet teljes átpolitizálására törekedett. Rákosi és köre egyetlen hatalmas, boldog családként képzelte el a társadalmat, amelynek tagjai lelkesen támogatják és minden körülmények között tisztelik a családfőt, a hatalmi hierarchia csúcsán álló, apafiguraként vizionált vezetőt. Persze Kádár is egyfajta apaként uralkodott a maga országában. A két apa között azonban van egy lényeges különbség. Rákosi bornírt volt, korlátozó, agresszív és paranoid, Kádár ellenben megértő, elnéző, ugyanakkor viszont szabályállító. Több volt benne a *feminin* vonás, mint Rákosiban. Ez – a két politikai rendszer közti különbséget tekintve – azt jelenti, hogy a Rákosi-rendszer totalitárius, a Kádár-rendszer azonban – csupán – paternalista rendszer volt. A kádárizmus abból a *megértő* felismerésből született, hogy „Kelet-Közép-Európában az orosz modell megvalósíthatatlan,” mivel „ha a politikai demokrácia eszménye nem is, bizonyos típusú autonómiáké igen mély gyökerű ezekben a társadalmakban. Az egyén autonómiájáé mindenképpen.” Vajda: *Totalitarizmus...* 138–139. A Kádár-rendszer már nem a társadalom agresszív államosítására szerveződött, hanem csak azon *örködött*, hogy „az összességet érintő politikai döntések egy külön, a politikát megszabni hivatott csoport privilégiumai maradjanak”. Vajda: *Totalitarizmus...* 139. A Kádár-rendszer társadalompolitikája tehát defenzív – védekező – jellegű volt, ellentétben a Rákosi-rendszerével, amely egyértelműen offenzív társadalompolitikát folytatott.

*felemelkedés, ha más nem, hát egy szegény ország gazdagabbá tétele, ami majd meghozza a maga emberi gyümölcsseit is. Elhitettük magunkkal, hogy el lehet választani egymástól gazdaságot és politikát.”*⁴¹

Egy másik szöveghelyen – néhány oldallal később – Vajda külön-külön is bemutatja a hatalommal való kiegyezés alapjául szolgáló hazug konstrukció elemeit. Ezek a következők: 1. „a felülről kezdeményezett reformokba vetett hit”; 2. „az a meggyőződés, hogy ha már demokratizálódás nem lehetséges, akkor a felvilágosult despotizmus is jó lesz”; 3. „az a lassan kialakuló közfelfogás, hogy előbb gazdaságilag felvirágoztatjuk (felvirágoztatják!) az országot, azután a hatalom maga fog demokratizálni”⁴² (eljön az a pillanat, amikor a „monolit hatalom” képviselői „fokozatosan bevezetik” a demokráciát); 4. az a hit, hogy a „gazdasági demokráciát” meg lehet valósítani „politikai demokrácia” nélkül is; 5. az a meggyőződés, hogy a kádárizmus (a „liberális abszolutizmus”) az „elérhető maximum”.⁴³

„De – teszi fel Vajda a kérdést – miért hitette el magával a magyar értelmiség többsége, *miért hitettük el magunkkal* már a 60-as évek közepére, *hogy felülről kezdeményezett, kizárólag gazdasági reformok útján megteremthető az »emberi arcú szocializmus«?*”⁴⁴ Válasz: a pártállami nómenklátúra számára trauma volt az 1956-os népfelkelés, a magyar társadalmat pedig – értelemszerűen – a népfelkelés vérbe fojtása sokkolta. És persze a megtorlás is, ami utána következett. A krízis éveiben a magyar társadalom életösztöne kiegyezést diktált a hatalommal. Egy megértő, belátó, *felvilágosult* hatalom víziója kellett ahhoz, hogy a társadalom legyőzze a neurotikus kiábrándultság és kétségbeesés érzését:

én – írja Vajda – egy egészen profán, ha tetszik, naiv válasz igazában hiszek: *a magyar értelmiség többsége, mint ahogy a magyarság többsége is, egyszerűen abból indult ki, hogy 1956 útja járhatatlannak bizonyult, hogy világunkat másképpen kell megpróbálni elviselhetővé tenni. Abban bízott, hogy a rendszer strukturális válságai előbb-utóbb rákényszerítik a hatalmat olyan reformokra, amelyek, ha önmagukban nem is hozzák meg azt, ami a cél lenne – a függetlenséget és a szabadságjogokat, a demokratikus intézményeket –, kellőképpen fellazítják a talajt ahhoz, hogy a kezdő lépéseket ebben az irányban is meg lehessen tenni.*⁴⁵

Vajda levonja a következtetést: 1956 után, „*a hatvanas évek közepén bekövetkezett kádárista konszolidációnak az akkori történelmi helyzetben semmiféle pozitív alternatívája*

⁴¹ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 92. Kiemelés tőlem – P. J. (Az első „elhitettük magunkkal” fordulatot kivéve.)

⁴² Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 97.

⁴³ „A hamis konszenzus [...] lényege: a Szovjetunió hatalmi szférájához tartozó Kelet-Közép-Európában már nem lesz jobb, mint Kádár Magyarországn.” Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 103.

⁴⁴ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 96. Kiemelés tőlem – P. J.

⁴⁵ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 96. Kiemelés tőlem – P. J.

nem volt”.⁴⁶ Más szóval: az akkor lehetséges legjobb rendszer jött létre. „1956. november 4-én világossá vált, hogy nincsen olyan erő, amely a világnak a második világháború eredményeképpen létrejött újrafelosztását kétségbe tudná vonni.”⁴⁷ A magyar társadalomnak tudomásul kellett vennie, hogy „társadalmi berendezkedésének keretfeltételeit a Szovjetunió feltételei szabják meg. Ergo [...] minden olyan kísérlet, amely a kijelölt keretek *bármifajta megváltoztatására* törekszik, nemcsak eredménytelen, hanem káros is. Minden jó szándéka ellenére csak ronthat a helyzeten”.⁴⁸ „Legyünk realisták!”⁴⁹ – ez lett a jelszó 1956 után.⁵⁰

A hazugság akkor lepleződött le, amikor a Varsói Szerződés csapatai 1968. augusztus 21-én megszállták Csehszlovákiát. Ekkor világossá vált, hogy a szocialista rendszert *felülről* sem lehet megreformálni.

A csehszlovák 68 – írja Vajda – minden volt, csak nem függetlenségi törekvések leple. Nem azért, mintha a csehek 68-ban tudomásul vették volna a status quót, hanem mert nekik addig semmi bajuk nem volt az oroszokkal. A csehek más rendszert, »valóban demokratikus szocializmust« akartak, s az utolsó pillanatig nem hittek, hogy ebben a Szovjetunió meg fogja akadályozni őket.⁵¹

De a Szovjetunió nemcsak a magyar népfelkelést verte le, hanem a cseh nőmenklatúra demokratizálási törekvéseinek is megálljt parancsolt. Ebből „1968-ban már le kellett vonni a következtetést, hogy a kívárandó, felülről kezdeményezett reformok útja is járhatatlan”.⁵² Ez volt az a pillanat, amikor megtörtént „a tényleges kiegyezés”.⁵³ Eljött az apatikus beletörődés, a rezignált kiábrándultság korszaka.

⁴⁶ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 106. A hazugság – átmenetileg – jót szült: „vajon az értelmiségnek a hatvanas évek közepén tanúsított magatartása nélkül, a hazugságokon, elhallgatásokon, végig-nem-gondolásokon alapuló kiegyezése nélkül is létrejöhetett-e volna mindaz a pozitívum, amely a magyarság átlaga számára az életet immár lassan két évtizede sokkal elviselhetőbbé teszi a többi kelet- és kelet-közép-európai ország lakosainak életénél?” Ez egy „kínos kérdés” – állapítja meg Vajda –, de nekünk szembe kell vele néznünk. Nemcsak a kádárizmus hibáit, hanem az érdemeit is látnunk kell. Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 91.

⁴⁷ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 104.

⁴⁸ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 104–105.

⁴⁹ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 105.

⁵⁰ A Kádár-korszakban „realizmus és lényeglátás elváltak egymástól”. „A lényeglátás adományaival megáldott emberek” izolálódtak, „ádáz prófétaságba” szorultak. Megnőtt a „gyakorlatias emberek” száma, „akiknek a számára a gyakorlati munka vagy az érvényesülés lehetősége áll mindenek felett”. Ők a rendszer, „a hazugság fennálló és érvényesülő konstrukciójának” „támasztékai”. Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 107.

⁵¹ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 99.

⁵² Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 97.

⁵³ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*, 97.

A válság kérdése

„Ha már egyszer a »kádárizmus« megszületett, csak átfogó társadalmi válság ingathatja meg”⁵⁴ – írja Vajda 1981-ben. A kádárizmus válsága 1968-ban kezdődik, és a hetvenes évek végén gyorsul fel. Vajda részletesen elemzi a válság tüneteit a nyolcvanas években: „privatizálódás okozta morális bomlás”,⁵⁵ „passzivitás”,⁵⁶ „második gazdaság”,⁵⁷ anyagi javak igazságtalan és átláthatatlan elosztása,⁵⁸ második nyilvánosság megjelenése.⁵⁹ Utóbbival kapcsolatban megállapítja: odáig jutottunk, hogy a magyar értelmiség egy „igen sokszínű csoportja” felmondta a hatalommal kötött „hazug kompromisszumot”: „Mindazok, akiknek az a véleményük, hogy a mi magyar »létező szocializmusunkkal« valami alapvető baj van, nem hisznek többé abban, hogy társadalmunkat – a hatalom jóakarátára építve – a leglényegesebb kérdések kimondása nélkül is ki lehet javítani.”⁶⁰

A válság egyet jelent a kiegyezés felmondásával. De a kiegyezést – állapítja meg Vajda – nem általában a társadalom, hanem mindig csak egyes emberek mondhatják fel. Ha ezek elég sokan lesznek, van remény a változásra. De milyen mélységű változásra? „S nem igaz-e – kérdezi Vajda 1981-ben – [...], hogy csak viszonylag vidám és nagyon is szomorú barakkok között válogathatunk?”⁶¹ Egyáltalán: mi, akik felmondjuk a kiegyezést, „elérhetünk-e még bármit is anélkül, hogy a világpolitikai helyzet megváltoznék?”⁶² Nem – mondja Vajda: 1956-ban megtanultuk, hogy ha a Nyugat nem támogatja a szabadságtörekvéseinket, tehetetlenek vagyunk. Márpedig a Nyugat elfogadja a status quót, a vasfüggöny létezését. Ennek ellenére Vajda írásából kihallani – ne feledjük: 1981-et írunk! – a sürgető felszólítást: itt az idő, hogy *minél több ember* felmondja a Kádár-rendszerrel kötött ki-

⁵⁴ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 91.

⁵⁵ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 103.

⁵⁶ „Az ország lakossága a tökéletes passzivitás állapotában van, legfeljebb attól fél, hogy a helyzet rosszabbodni fog, s abban reménykedik, hogy talán mégis tovább fog javulni. Azt azonban el sem tudja képzelni, hogy ebbe neki is lehetne beleszólása: *tudomásul vette, hogy az egészhez semmi köze, hogy amibez lehet és van köze, ez az ő személyes gyarapodása.*” Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 111. Kiemelés a szerzőtől.

⁵⁷ „A második gazdasággal komoly bajok vannak. Mert nálunk a fizetésből alig-alig, egy kis »furfanggal« viszont jól meg lehet élni, sőt gyarapodni is lehet [...]. *De mindez »kapari kurta, neked is jut« alapon vált lehetségessé.*” Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 111. Kiemelés a szerzőtől.

⁵⁸ „A gazdagság elosztása nemcsak igazságtalan, hanem a maga igazságtalanságában *átláthatatlan és a közösség által ellenőrizhetetlen.* A társadalom privatizálódása olyan fokot ért el, amelyről még a klasszikus liberalizmus is csak álmodni tudott; a jövedelem és így a gazdagság elosztása tendenciájában sem felel meg semmifajta – hazug vagy igazságos – meritorikus elvnek.” Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 112.

⁵⁹ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 103.

⁶⁰ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 89.

⁶¹ Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 90.

⁶² Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 90.

egyeztetést.⁶³ Ez a feltétele ugyanis a „továbblépésnek”, annak, hogy az ország elkezdje a gazdasági és erkölcsi csődöt.

A magyar kérdés – írja Vajda – ma a következőképpen fogalmazható meg: lehetséges-e továbblépés az adott állapotoktól abban az irányban, hogy az egyéni autonómiák egy viszonylag autonóm társadalom kialakulásához vezessenek – autonóm gazdasággal, valóságos szakszervezetekkel és a legkülönbözőbb más autonóm érdekvédelmi szervezetekkel, autonóm kultúrával, független jogszolgáltatással –, ami azután a békés fejlődés körülményei között egy valóságos társadalmi felelősség-tudat kialakulását is eredményezheti, vagy Magyarország is a lengyelországihoz hasonló súlyos társadalmi válságba sodródik, melynek következményei [...] beláthatatlanok?⁶⁴

Új, *valódi, őszinte* kiegyezésre van szükség a nép és a hatalom között a válság szorításában – sugallja Vajda. Mi jöhetne így létre? Egy olyan

berendezkedés, amely nem vonná kétségbe a politikai hatalom birtokosainak jogát a birtokukra, de cserébe nagyfokú függetlenséget jelentene a társadalom számára, s lehetővé tenné, hogy a társadalom különböző csoportjai a maguk – a politika egészét közvetlenül nem érintő – ügyeit a politikai hatalom közvetítése nélkül intézhessék...⁶⁵

⁶³ A kiegyezés felmondását szorgalmazó Vajda igyekszik megnyugtatóan olvasóját: bár nem tudhatjuk, mit hoz a jövő, egy dologtól nem kell tartanunk: attól, hogy a hatalom *megint* bosszút áll: „néhány év óta – írja – többen vannak – *vagyunk* –, akik felmondták a hamis konszenzust, s ettől a rendszer semmi pozitív pluszát el nem veszítette...” Következésképpen: „joggal feltételezhetjük, hogy mindaz a plusz, amit [a hatvanas-hetvenes években – P. J.] »adtak nekünk«, nem egyszerűen jó magaviseletünk jutalma. Valamiképpen a rendszernek is érdekében állott megadni őket.” Vajda: *Realizmus és lényeglátás*. 91. Kiemelés tőlem – P. J.

⁶⁴ Vajda: *Totalitarizmus...* 150–151.

⁶⁵ Vajda: *Totalitarizmus...* 151. A fennálló politikai rendszer lehetséges megváltozásával kapcsolatos derűlátás azon a társadalomfilozófiai belátáson alapszik, hogy a szocializmus az európai civilizáció találmánya, ugyanúgy, mint a kapitalizmus. Márpedig az európai az egyetlen civilizáció, amelyik állandóan transzcendálni akarja önmagát. Ezt írja Vajda: „a történelem tanúsága szerint – a 19. század haladás-fanatikus álláspontjával ellentétben [...] – az emberi társadalmakra alapjában véve a stagnáció, nem pedig a dinamizmus a jellemző. Ameddig egy társadalom hagyományainak megfelelően mindig önazonos formában képes reprodukálni önmagát, addig alig-alig változik. A hagyományok [...] újratermelik önmagukat. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az *európai kultúra e tekintetben egyszeri kivétel, amennyiben beépítette hagyományaiba azok állandó felülvizsgálatát, a fennálló viszonyok eszmények nevében való folyamatos tagadását*. E beállítódás – vulgáris – ideológiai kifejeződése a kereszténység, melynek lényege a fennálló – az evilági – radikális tagadása az eszmény – a túlvilág – nevében. Ha az intézményesült kereszténységnek mindig újból és újból sikerült is az eszmény megvalósíthatóságát a földi életen túlra helyezni, az evilágot *gyakorlatilag* átalakítani – »megjavítani« – kívánó eretnokség mégis újra és újra jelentkezett: kezdetben még a keresztény dogmarendszeren belül, később már a kereszténységet látszatra tagadó szekularizált formákban. Az alapvető váltás az angol és a francia forradalom között következett

Mondanom se kell: ebből a nyögvenyelős politikai-társadalmi utópiából nem lett semmi. Jött 1989, és a válság gordiuszi csomóját a rendszerváltás eseménye – csodája – hirtelen megoldotta. A nép, mint már annyiszor, megint okosabbnak bizonyult a filozófusoknál. De ennek Vajda, amennyire én látom, csak örült 1989-ben.

be. *Az európai az egyetlen civilizáció, amelyik állandóan transzcendálni kívánja önmagát, célja nem az önfenntartás, hanem eszmények megvalósítása.*” A hosszabb kiemelések tőlem – P. J. Miért ilyen az európai kultúra? – kérdezi Vajda. A válasz így hangzik: „Ez – azt hiszem – a görögség megfejthetetlen titka.” Vajda: *Totalitarizmus...* 135–136. Ezen gondolatmenet fényében nem meglepő, hogy Vajda optimista a kádárizmus jövőjét – vagy éppen jövőtlenségét – illetően. Mindig lesz valahogy. A szocializmus egy eszmény megvalósításának kísérlete. Ha kiderül, hogy ez az eszmény megvalósíthatatlan, akkor az európai hagyomány ismeretében nem ésszerűtlen dolog abban reménykedni, hogy Kelet- és Közép-Európa népei – előbb vagy utóbb – új alapokra helyezik életüket, lehetőség szerint például a liberális piacgazdaságot és a demokráciát választják.

LUKÁCS GYÖRGY

Erdélyi Ágnes

HOZZÁRENDELTE FORMÁK

Kezdjük a végén: „Lukács György nem létezik filozófusként.”¹ Ezt persze Vajda majd’ másfél évtizeddel ezelőtt írta, de nem sok esélyt ad arra, hogy ítélete megváltozzék. Néhány sorral lejjebb így folytatja:

Hogy ez az ítélet végleges volna, azt persze nem állíthatjuk; de [...] megeshet, hogy a dologon most már semmi sem változtathat. Lukács ugyanis kiérdemelte a felejtést. 1919-es kommunista fordulatával maga semmisítette meg magában mind a finom érzékű esztétát, aki számára a stílus éppoly fontos volt, mint a tartalom, mind pedig a filozófust, aki a szabadság rendszerét akarta megvalósítani.²

Az esztéta, illetve a filozófus (ön)megsemmisítését Vajda már jóval korábban született tanulmányaiban bemutatta³ – de akkor még nem vonta le (vagy csak nem írta le?) a kegyetlen végkövetkeztetést. Az elemzésekben többször és hangsúlyosan megjelenik Max Weber, mint aki talán „már korábban megsejtette, hová vezet Lukács útja”⁴ és megpróbálta visszatartani: Lukács

a Weber szemében lehetetlent kísérelte meg, azt, hogy elméletileg megfogalmazza a választ a végső, mindent eldöntő kérdésre, s így meghaladja az esszéisztikus forma kétségeesett etikáját. Miután ez nem sikerült neki – a nagy esztétika mint megváltás mégsem jött meg –, nem valamelyik régi egyház szánóan kitárt karjai közé tért vissza, hanem egy új egyház, egy olyan egyház harcosa lett, amely az evilági megváltásra törekedett. Az eredmény [...] ismeretes. Talán csak ettől akarta Weber Lukácsot visszatartani?⁵

¹ Vajda Mihály: *Művészet és játék helyett – forradalom. Miért tűnt el Lukács György?* In: Uő.: *Tűkörben*. Debrecen, Csokonai, 2001. 14–25. 14.

² Vajda: *Művészet és játék helyett...* 14.

³ Vö. Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II.* Budapest, Argumentum – Lukács Archivum, 1997. 189–368. A kötetben szereplő, 1972 és 1993 között született öt tanulmány közül a továbbiakban a következőkből fogok idézni: *A filozófus és a politika* (189–207.), *A közvetítés mítosza és valósága* (270–310.) és *A tudós, az esszéista és a filozófus* (311–346.).

⁴ Vajda: *A tudós...* 324.

⁵ Vajda: *A tudós...* 325.

Az utolsó mondat végére nem is kell a kérdőjel: Weber *de facto* figyelmeztette Lukácsot a bolsevizmus veszélyeire. Vajda *A tudomány mint hivatás* és *A politika mint hivatás* elemezve azt mondja, „valószínűtlennek tűnik, hogy Weber, amikor 1919 elején a két előadást tartotta, ismerte volna már Lukács kommunista »karrierjét«”.⁶ Talán 1919 elején még tényleg nem ismerte, de egy évvel később már igen. 1920 elején levelet írt Lukácsnak, amelyben óvta attól, hogy az eszményeket lejárató bolsevista mozgalomhoz kösse az életét: „Teljességgel meg vagyok győződve arról, hogy ezek a kísérletek nem vezethetnek és nem is vezetnek máshoz, *csak* a szocializmus diszkreditálásához – egy évszázadra.”⁷ (Nem tudom megállni, hogy hozzá ne tegyem: nagyon úgy fest, Weber nemcsak azt sejtette meg, hogy Lukács útja hová vezet – de vagy nem tudta jól megsaccolni, meddig tarthatnak a következmények, vagy előre látott valamit, amit mi még nem látunk.)

A Lukács–Weber-viszonyról Vajdától szinte mindent meg lehet tudni (amit tudni érdemes) – de csak Lukács kommunista fordulatáig vagy, ahogy Vajda gyakran emlegeti, „megtéréséig”. A „marxista filozófia egyetlen nagy, jóllehet háttorzonogató filozófiai teljesítményének”, a *Történelem és osztálytudat*nak Weber-utalásait nem említi, és az „1930 után alkotott, [...] unalmas-bürokrata módra megfogalmazott propagandairodalom”⁸ – melynek mélypontja *Az ész trónfosztása* és *A polgári filozófia válsága*⁹ – Weber-képét sem elemzi.¹⁰ Az utóbbi érthető, az előbbi azonban tartogathat érdekességeket: érdemes Weber „nyomát” keresni a „háttorzonogató filozófiai teljesítményben”.

⁶ Vajda: *A tudós...* 324.

⁷ Max Weber: *Briefe 1918–1920*. In: Max Weber-Gesamtausgabe X/2. Tübingen, J. C. B. Mohr, 2002. 961.

⁸ Vajda: *A filozófus és a politika*. 204.

⁹ Lásd Vajda: *Művészet és játék helyett...* 14.

¹⁰ *Az ész trónfosztása* Weber-képéről érdekes hipotézist fogalmaz meg Szelényi Iván: „*Az ész trónfosztásában* Lukács már élesen szembekerül Weberrel, akit [...] majdhogynem proto-fasiszta teoretikusnak minősít. Nehéz megmondani, mennyi ebben az eszmei utak elválása (a könyvet a sztálinizmus csúcán, az ötvenes évek elején írta), illetve a személyes sértettség. Ez utóbbira is volt ok: amikor a Horthy-rendszer az osztrák kormánytól Lukács kiadatását kérte, mivel gyilkossággal vádolták a kommün idején (s ennek alapján akár ki is végezhetnék volna), petíciót köröztek vezető európai értelmiségiek között, amely arra kérte az osztrák kormányt, ne adja Lukácsot ki az akkor (nem ok nélkül) szélsőjobbboldalinak ítélt magyar rezsimnek. Weber, aki éppen nem sokkal korábban tette a döntő megkülönböztetést *A politika mint hivatás* és *A tudomány mint hivatás* között, úgy gondolta, hogy ezt a petíciót nem írhatja alá, Lukács politikusként elkövetett cselekedeteiért politikusként kell elszámolnia, tudományos rangjának ehhez semmi köze. De a fia érdekében akkor közbenjáró Lukács Józsefnek [...] azt írta: bár ő a nyilvános tiltakozó levelet nem írta alá, írt személyes levelet ebben az ügyben a magyar igazságügy-minisztériumnak azzal érvelve, hogy Magyarország jó hírének ártana egy Lukács elleni per. Ennek a levélnek a nyomát nem találom a Weber-levelezésben, de valószínű, hogy Lukács a szolidaritás hiányát soha nem tudta megbocsátani.” Lásd Szelényi Iván: *Varázstalanítás – jegyzetek Max Weber modernitás elméletéhez. Holmi*, (26.) 2014/11. 1401–1402.

Egy helyen tulajdonképpen még Vajda szövege is útbaigazít: ha nem is mondja, de áttételesen jelzi, hol bukkanhatunk Weber nyomára a *Történelem és osztálytudat*-ban. Arra a részre gondolok, ahol „az esszéisztikus forma kétségbeesett etikájától” az „evilági megváltás” kereséséhez vezető utat mutatja be. A *Levél a „kísérlet”-ről* című esszé¹¹ elemezve a következőket mondja:

Lehetetlen nem látni, hogy a megoldás itt megváltás – *Lösung ist Erlösung* –, hogy itt műfajok és műnemek csak azért játszanak szerepet, mert ők a viszonyulás formái, »hozzárendelt« (*zugeordnet* [sic! – E. Á.] formái. Lehetetlen nem látni, hogy itt a kizökkent időről van szó, ahol az esszéista csupán a kizökkent idő hírnöke, s a filozófus, és csakis a filozófus az, aki megváltó lehet, aki arra született, hogy a kizökkent időt helyretolja.¹²

Ezután egy idézet következik a Lukács-esszéiből arról, hogy „a nagy esztétika” ígérete már a megváltás közeledtét jelzi, majd Vajda így folytatja:

A nagy esztétika? Már hogyan lenne a nagy esztétika megváltás? Hiszen kétség sem lehet felőle, hogy a megváltásról van szó! Irónia? Persze. Az esszéisták mindig ironikusak. Vagy a nagy esztétika, vagy a lényegtelenbe való behullás apokalipszise. Nem feledkezhetünk meg róla, hogy Lukács egész életművében csak egyetlen rövid pillanat volt, ahol az esztétika mint megváltópótlék nem állt a középpontban. A *Történelem és osztálytudat* történelmi pillanata, amikor is az evilági gyakorlati megváltás pusztító hitében élt.¹³

Hogy hol van itt az áttételes (vagy inkább önkéntelen?) jelzés Weber nyomára? Én abban vélem felfedezni, hogy a „hozzárendelt” (hozzárendelt *formákról* van szó!) német megfelelőjét Vajda úgy adja meg: *zugeordnet*. Szerintem ez csak úgy történhetett, hogy közben már az „evilági megváltás pusztító hitében” központi szerepet játszó *zugeordnet Klassenbemusstsein* járt a fejében. Az utóbbiról egy másik tanulmányban Vajda a következőket mondja: Lukács szerint

a történelem egészen a kapitalizmus szükségszerűen bekövetkező válságáig determinált folyamat [...], de magát a fordulatot mint a »proletariátus szabad tetté« fogja fel. Ha azonban – az összeomlás nem, de – a permanens és egyre mélyülő válság szükségszerű, ha szocialista kiút híján a polgári társadalom története csak a kölcsönösen szemben álló osztályok pusztulásával végződhet, akkor a szabad tett is kényszerűség; akkor nem azt kell megmagyarázni, miként vezet a polgári társadalom története a szocializmushoz. Az kíván magyarázatot, hogy a proletariátus miért *nem* ismeri fel a maga érdekeit, és miért nem hajtja végre az egész társadalom célját képező fordulatot.

¹¹ Lukács György: *Levél a „kísérlet”-ről*. In: Uő.: *A lélek és a formák. Kísérletek*. Budapest, Franklin Társulat, 1910. 5–29. Új kiadás: Uő.: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk.: Tímár Árpád, Budapest, Magvető, 1977. 304–320.

¹² Vajda: *A tudós...* 321.

¹³ Vajda: *A tudós...* 321.

Lukács magyarázata: a proletariátus még nem tett szert a *maga* hozzárendelt osztálytudatára, osztálytudata, az egyes proletárok pszichológiai tudata és ezek együttese még *nem adekvát* osztálytudat, lényegében burzsoá tudat. Mi a magyarázata ennek? Lukácsnál kétségtelenül *nincs* és – ami a nagyobb probléma – nem is lehet magyarázat.¹⁴

Azért idéztem ilyen hosszan, hogy világos legyen, a „fordulat mint a »proletariátus szabad tette«” nem következhet be, amíg a proletariátus nem tesz „szert a *maga* hozzárendelt osztálytudatára”, azaz a hozzárendelt osztálytudatnak a fordulat előtt nyilvánvalóan létre kell jönnie. Pontosan úgy, ahogy – Weber szerint – a „kapitalista szellemnek”, mely „csak úgy arathatott győzelmet [...], *hogy előbb nyilvánvalóan létre kellett jönnie, éspedig nem elszívetelt egyénekben, hanem embercsoportok felfogásmódjaként. Tulajdonképpen tehát e felfogásmód keletkezését kell megmagyaráznunk*”.¹⁵ A különbség mindössze annyi, hogy a „kapitalista szellem” létrejött, és Weber talált rá magyarázatot, a proletariátus „adekvát osztálytudata” viszont nem, és Lukácsnál erre nincs magyarázat.

Lukács tulajdonképpen korrekt: több helyen is hivatkozik Weberre,¹⁶ bár ezek közül csak néhány – és csak áttételesen – érinti a hozzárendelt osztálytudat fogalmának (meg merem kockáztatni) weberi gyökereit. Arra viszont egyáltalán nem hivatkozik, amire (szerintem) alapvetően támaszkodik. Röviden összefoglalom, mire gondolok.

Weber valószínűleg elégedetlen volt azzal, ahogy *A protestáns etika*-ban megvilágította művének alaptézisét, melyet az először 1904-ben publikált első rész végén így foglalt össze:

Csupán arra vállalkozunk, hogy világosabbá tegyük azt a hatást, mely vallási motívumokból keletkezett a mi számtalan egyedi történeti motívumból létrejött modern, különösen evilágiságra orientált kultúránk fejlődésének szövetében. Csak azt kérdezzük tehát, hogy e kultúra bizonyos jellegzetes tartalmaiból mit *írhatunk* a reformáció befolyásának mint történeti oknak a *számlájára*.¹⁷

Hozzáteszem: nem alaptalanul volt elégedetlen, hiszen későbbi kritikusaitól rendre megkapta azokat az ellenvetéseket, amelyeket az idézet folytatásában „balgadóktól tézisnek” nevez, olyasminek, amit a „legkevésbé sem” kíván „védelmezni”.¹⁸ Valószínűleg ez az elégedetlenség is szerepet játszott abban, hogy egy 1906-os tanulmány második részében¹⁹ kidolgozta azt az eljárást – a történelmi

¹⁴ Vajda: *A közvetítés...* 276–277.

¹⁵ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Fordította Józsa Péter. Budapest, Gondolat, 1982. 53. Kiemelés az eredetiben.

¹⁶ Lásd Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Magvető, 1971. 277., 338–339., 343., 364., 484., 488. és 633.

¹⁷ Weber: *A protestáns etika...* 115–116. Ez a rész már Somlai Péter fordítása.

¹⁸ Weber: *A protestáns etika...* 116.

¹⁹ Max Weber: *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*. Második rész: *Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung*. In: Uő.: *Ge-*

folyamatok kauzális elemzését –, amelynek segítségével jól megvilágítható, hogy általában mit és milyen értelemben írhatunk valamilyen történeti oknak a számlájára, s így konkrétan az is, hogy a modern nyugati kultúra jellegzetes tartalmaiból mit és milyen értelemben írhatunk „a reformáció befolyásának mint történeti oknak a számlájára”. A kidolgozott eljárás részleteibe most nem megyek bele,²⁰ csupán arról ejtek néhány szót, amit Weber *kausale Zurechnung*-nak (magyar fordításban legtöbbször: „oksági hozzárendelés”-nek) nevez. Szerintem ugyanis ennek nyomai bukkannak fel a „hozzárendelt osztálytudat”-ban.

Amikor a történelemben megkülönböztetünk az események alakulása szempontjából kauzálisan jelentős, illetve jelentéktelen – esetleg teljesen irreleváns – tényezőket, Weber szerint tulajdonképpen egy-egy tényező kiiktatása vagy megváltoztatása esetén várható eltérő lefolyás „objektív lehetőségéről” mondunk ítéletet. Azoknak a tényezőknek tulajdonítunk kauzális jelentőséget (kicsit elrontom, hogy ráismerjünk a „kausale Zurechnung”-ra: azokat a tényezőket rendeljük hozzá az események alakulásához okként), amelyek kiiktatása vagy megváltoztatása nagy valószínűséggel növelné „egy másfajta fejlemény [...] objektív lehetőségét”.²¹ *A protestáns etika*-ban Weber még nem beszélt „oksági hozzárendelésről”, de világos, hogy valami ilyesmire gondolt, amikor például úgy fogalmazott, hogy ha „a kegyelmi kiválasztás” dogmájának „egyéb történelmi folyamatokra való befolyását, tehát kauzális jelentőségét” vizsgáljuk, akkor „kétségtől igen elismerő ítéletet kell hoznunk”.²² Később, a *Világvallások gazdasági etikájában* meg is vizsgálta azokat a „másfajta fejleményeket”, amelyek – közvetve – alátámasztják *A protestáns etika* alaptézisét, mely szerint meghatározott (a vizsgált világvallásokból „hiányzó”) vallási hittartalomnak kauzális jelentőséget tulajdoníthatunk annak a modern gazdasági érzületnek, a „kapitalista szellemnek” a kialakulásában és elterjedésében, mely a Nyugat sajátja, és amely számos más tényező – például gazdasági feltételek, szociális és politikai szervezeti formák – megléte mellett még kellett a modern nyugati kapitalizmus létrejöttéhez.

sammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 6. kiadás, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 215–290. (Második rész: 266–290.) A tanulmány először 1906-ban jelent meg az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 22. kötetében.

²⁰ Ezt máshol már megtettem. Lásd Erdélyi Ágnes: Az „adekvát okozás” problémája a történetírásban és a szociológiában. *Szociológiai Szemle*, (21.) 2011/2. 18–31.

²¹ Weber: *Kritische Studien...* 284.

²² Weber: *A protestáns etika...* 124–125. Kihagyások nélkül megadom a német szöveget, amely egyértelművé teszi, hogy Weber arról beszél, amit később „kausale Zurechnung”-nak nevez. „Oder es [das Dogma] ist das wegen seines Einflusses auf andere historische Hergänge kausal Bedeutsame gemeint: dann handelt es sich um historische Zurechnungsurteile. Geht man nun, wie dies hier zu geschehen hat, von diesem letzteren Gesichtspunkt aus und fragt also nach der Bedeutung, welche jenem Dogma nach seinen kulturgeschichtlichen Wirkungen zuzumessen ist, so müssen diese sicherlich hoch angeschlagen werden.” Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Uő.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. 1. Aufl., Tübingen, 1920. 89.

Ennyi talán elég is annak belátásához, hogy a „hozzárendelt osztálytudatnak” hasonló funkciója van Lukács konstrukciójában, mint amelyet a meghatározott vallási hittartalmak „oksági hozzárendelése” tölt be Webernél *A protestáns etika* alaptézisében. Ahhoz, hogy a fordulat mint a „proletariátus szabad tette” bekövetkezzen (azaz: „a kapitalizmus szükségszerű [...] válságáig” tartó „determinált folyamat” ne folytatódjék a végső összeomlásig), „a permanens és egyre mélyülő válság” mellett még kell (pontosabban *kellene*) valami: a proletariátusnak szert kellene tennie „a maga hozzárendelt osztálytudatára”.²³ Lukács szavaival: „a »szabadság birodalmába« való átmenet” pillanatában

a vak hatalmak a szó eredeti értelmében vakok, állandóan növekvő, látszólag ellenállhatatlan erővel törnek a szakadék felé, és csak a proletariátus tudatos akarata mentheti meg az emberiséget a katasztrófától. Más szóval, ha bekövetkezett a kapitalizmus végső gazdasági válsága, a *forradalom* (és ezzel együtt az emberiség) sorsa a proletariátus ideológiai érettségétől, osztálytudatától függ.²⁴

Némi fantáziával akár szövegszerűen is kimutatható, hogy Lukács támaszkodik Weberre: a „hozzárendelt osztálytudat” fogalmának bevezetésekor például többször felbukkan az „objektív lehetőség kategóriája” kifejezés, mégpedig nagyon hasonló értelemben, mint ahogy Weber használja.²⁵ Valószínűleg nem a kevéssé ismert 1906-os tanulmányra támaszkodott, hanem azokra a későbbi írásokra, amelyekben Weber többször és hangsúlyosan visszatér az „oksági hozzárendelésre” és az „objektív lehetőség kategóriájára”, és amelyeket Lukács bizonyíthatóan jól ismert.²⁶ Mindazonáltal nem érdemes túlfeszíteni a párhuzamot: már a „hasonló funkció” is elég ahhoz, hogy belássuk, Lukács konstrukciója nem működőképes. Van ugyanis két központi eleme – az evilági megváltás és a szabad tett –, amelyek ha lehetetlenné nem is, de nagyon valószínűtlenné teszik, hogy a hozzárendelt osztálytudat betöltse a neki szánt szerepet.

A protestáns etikai tézis ugyanis nemcsak azt mutatta meg, hogy – mint Weber egyik utolsó írásában, *A protestáns etika* és a *Világvallások gazdasági etikája* tervezett közös kiadásához 1920-ban írott bevezetésben, az *Előzetes megjegyzés*ben fogalmaz – „milyen meghatározott vallási hittartalmakkal átszőtt feltételekhez kötődik egy »gazdasági érzület«-nek (ti. a „kapitalista szellemnek” – E. Á.) a keletkezése”,²⁷ hanem azt is, hogy ezeket a feltételeket „az egész világon csak az aszketikus protestantizmus”, a „világ összes többi vallásosságával szemben” egyedül „a világba

²³ Vajda: *A közvetítés...* 276–277.

²⁴ Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 303.

²⁵ Lásd Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 277–279.

²⁶ Erről tanúskodnak a *Történelem és osztálytudat* hivatkozásai (lásd 16-os lábjegyzet), valamint Lukács két levele Max Weberhez, lásd Fekete Éva és Karádi Éva (szerk.): *Lukács György levelezése (1902–1917)*. A német nyelvű leveleket fordította Boros Miklósné. Budapest, Magvető, 1981. 610–611. és 613–616.

²⁷ Weber: *A protestáns etika...* 21.

beilleszkedő nyugati aszkézis” teremtette meg.²⁸ És mielőtt elhamarkodottan azt mondanánk, hogy rendben van, *eddig* – 1920-ig – ezen az egy példán kívül soha, sehol nem történt ilyesmi, de ebből nem következik, hogy *1920 után*²⁹ sem történhet, vessünk egy pillantást a feltételekre.

A meghatározott vallási hittartalmaktól a kapitalista szellem keletkezéséhez és elterjedéséhez vezető weberi gondolatmenet (a végletekig leegyszerűsítve) a következő: a kálvinizmus legfontosabb dogmája, a kegyelmi kiválasztás tana szerint az embereknek csak egy töredéke fog üdvözülni, de mi csupán azt tudhatjuk, hogy Isten öröktől fennálló elhatározása folytán egyesek üdvözülni fognak, mások elkárhoznak. Ezen az „emberi érdem vagy gyarlóság” nem változtathat. Így a reformáció korában, „amikor a túlvilág nemcsak fontosabb volt, hanem sok tekintetben biztosabb is volt, mint az evilági élethez fűződő összes érdek”, minden hívő számára az lett a két legfontosabb kérdés, hogy „kiválasztott vagyok-e én?” és „hogyan bizonyosodhatom meg *személyesen* kiválasztottságomról?” A válaszok pedig: a hívőnek *kötelessége*, hogy kiválasztottnak tartsa magát (hiszen „bizonyosság hiánya a hit elégtelenségének, tehát a kegyelem elégtelen működésének a következménye”), illetve: „az önmagunkra vonatkozó bizonyosság *megszerzésének* legkiválóbb eszköze a *fáradhatatlan hivatásvégzés*”. Ne értsük félre: nem az üdvösség *elnyerésének* eszköze (az eleve el van rendelve, hogy örök üdvösségre vagy örök kárhozatra születtem-e), hanem a *bizonyosság megszerzésének* eszköze: „*jele* a kiválasztottságnak”, nem „reális alapot” jelent, hanem „a megismerés – *egyetlen* – alapját”. A kálvinistának élete minden pillanatában bizonyosságot kell szereznie kiválasztottságáról, ezért kegyelmi állapotát módszeresen ellenőrizte, életvitelét aszketikussá tette: „egész élete kizárólag egy transzcendens célra irányult, de *éppen emiatt* evilági menete” módszeres és racionalizált lett. Ezzel együtt is vannak feltételei annak a „gazdasági érzületnek” amely „*megszabadította a javak szerzését*” a korábbi vallási és etikai gátlásoktól, és „úgy rombolta le a nyereségvágy korlátait, hogy nemcsak legalizálta”, hanem „kifejezetten az isteni akaratot láttatta benne”. Jöhet a konklúzió: a fáradhatatlanul ellátott világi hivatás mint az aszkézis legmagasabb rendű eszköze és egyúttal az igaz hit legbiztosabb beigazolódása „volt a legerősebb ösztönző arra, hogy elterjedjen az az életfelfogás, amit itt a kapitalizmus »szellemé«-nek nevezünk”.³⁰

Az világos, hogy a nagyon erős ösztönző nélkülözhetetlen, ha arra keresünk magyarázatot, hogy a „kapitalista szellem» [...] előbb létezett, mint a »kapitalista fejlődés«, mégpedig „*nem elszigetelt egyéneken, hanem embercsoportok felfogásmódjaként*”.³¹ Ebben a gondolatmenetben végig két feltétel biztosítja, hogy az ösztönzés

²⁸ Max Weber: *Vallásszociológia*. Fordította Erdélyi Ágnes. In: Uő.: *Gazdaság és társadalom* 2/1. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992. 254.

²⁹ A *Történelem és osztálytudat* 1923-ban jelent meg: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin, Der Malik Verlag, Kleine Revolutionäre Bibliothek / Bd. 9. 1923. Vannak ugyan benne 1920 előtti írások is, de azokban nem bukkantam Weber nyomára.

³⁰ Vö. Weber: *A protestáns etika...* 117–271.

³¹ Weber: *A protestáns etika...* 53.

kellőképpen erős legyen: a *túlvilági* megváltás és a kegyelem *bizonyosságának megszerzése*, a beigazolódás. Vajon Lukács konstrukciójában vannak kellőképpen erős ösztönzők arra, hogy a proletariátus – akár az utolsó pillanatban, amikor már küszöbön áll „a »szabadság birodalmába« való átmenet” – a gazdasági-társadalmi helyzetéből következő „pszichológiai osztálytudat” helyett „a helyzet adekvát megismerése” alapján cselekedjék? Ezt a szintet „már nem lehet gazdasági-társadalmi okokra visszavezetni”, de a (nem pszichológiai) osztálytudat nem is az, ami ténylegesen ott van az emberek fejében, hanem „az a racionálisan meghatározott reakció, amelyet [...] *bozzárendelünk* a termelési folyamaton belüli meghatározott, tipikus helyzethez”. És („a helyzet adekvát megismerése” alapján) „ma (1920-ban vagyunk – E. Á.) az egész osztály számára valóságos és aktuális” feladat az, hogy a proletariátus „felemelkedjék saját történelmi küldetésének szintjére” és végrehajtsa a fordulatot, „*létrehozza az osztály nélküli társadalmat*”.³² Ha megteszi, az az egész emberiség számára az ígéret földjét jelenti³³ – ha nem, mindnyájunknak annyi. De vajon mi ösztönzi arra, hogy megtegye?

Noha a túlvilági megváltás valószínűleg még 1920-ban is erősebb ösztönzést jelentett, mint ezen a világon (talán) eljutni az ígéret földjét jelentő osztály nélküli társadalomba (amelyet még létre is kell hozni), biztosan nem volt már olyan erős ösztönző, mint a reformáció korában, „amikor a túlvilág nemcsak fontosabb volt, hanem sok tekintetben biztosabb is volt, mint az evilági élethez fűződő összes érdek”. Ráadásul már a reformáció korában sem egymagában hatott, hanem összefonódott a „*beigazolódás* szükségességének gondolatával, általában az életben, különösen pedig a hivatásbeli életben”, és ezzel „hatását tekintve nem egykönnyen felülmúlható pszichikai jutalmat” teremtett „a certitudo salutis szubjektív garanciája gyanánt (vagyis üdvösségre rendelt voltunk egyik legfontosabb *megismerési* és nem *ténybeli* alapjaként)”.³⁴ Ez az a feltétel, amelyet – Weber szerint – „az egész világon csak az aszketikus protestantizmus”, a „világ összes többi vallásosságával szemben” egyedül „a világba beilleszkedő nyugati aszkézis” teremtett meg. Enélkül még a túlvilági megváltás ígérete sem nyújt kellőképpen erős ösztönzést, és ezért „a hívő vallásosság nem tud [...] szembefordulni a tradícióval, s így nemigen képes racionális vonásokat kialakítani az életvitelben”.³⁵ Ez a feltétel azon-

³² Vö. Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 316., 277., 316–317.

³³ Az „ígéret földje” kifejezést Lukács egy korábbi, 1919. május 1-én, az első ifjúságnapon tartott előadásában használta. Amikor a küldetéssel járó, erkölcsileg igazolhatatlan tettekről beszélt, a következőket mondta: „A mi nagyszerű sorsunk: vállalni a terrort, amit utálunk, az emberiség erkölcsi életének, terror nélküli életének lehetőségéért [...], rosszat tenni jóságból, látni a célt, de tudni, hogy mi már nem érjük el az ígéret földjét.” Lukács György *elvtárs előadása az első ifjúságnapon*. In: Lukács György: *Forradalomban*. Szerk. Mesterházi Miklós. Budapest, Magvető, 1987. 227. (A beszéd szövege újságírói összefoglalásban maradt fenn.)

³⁴ Az idézett fordulatok Weber kritikusainak adott 1910-es válaszából valók. Vö. *Antikritikai válasz a „Protestáns etika”-hoz*. In: Max Weber: *Világvallások gazdasági etikája*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007. 30.

³⁵ Weber: *Vallászociológia*. 254., 267.

ban nem teljesül, ha a megismerési alapot ténybeli alapnak (az *Erkenntnisgrund*ot *Realgrund*nak) gondoljuk, „mint a katolicizmusban”, ahol az evilági tettek „tényleges alapot” nyújtanak „a lélek megmentéséhez”.³⁶ És, mondanám, duplán nem teljesül, ha – mint Lukács konstrukciójában – az összeomlással fenyegető, állandóan növekvő és mélyülő válság a „ténybeli alapját” jelenti annak, hogy elérkezett „a szabadság birodalmába való átmenet pillanata”, és csak „a proletariátus tudatos akarata mentheti meg az emberiséget”.³⁷

Lukács konstrukciójában minden képlékeny, hiszen bizonyosságot szerezni csak akkor lehetne, ha a szabadság birodalma szükségszerűen bekövetkezne (ha a „hajtóerők vak hatalma [...] »automatikusan« céljához” vezetne³⁸), és a válság csak „megismerési alapot” jelentene: csupán a *jele* lenne annak, hogy eljött a pillanat – de akkor meg a proletariátusnak nem volna tennivalója, és semmi nem ösztönözné arra, hogy „saját történelmi küldetéséről kialakított tudata” alapján cselekedjék.³⁹ Persze megteheti, de biztosra nem mehet: még az is lehet, hogy megváltás helyett bajba sodorja az emberiséget (mondjuk, egy évszázadra, ahogy Weber saccolta).

Post scriptum

Kedves Misul!

Elmesélem, hogyan jutottam arra a gondolatra, hogy Weber „nyomát” keressem a *Történelem és osztálytudat*ban. (Azt hiszem, ez neked való történet.)

Évekkel ezelőtt közös barátunk, Stern Lóránt említette, hogy szerinte a „hozzárendelt osztálytudat” forrása Weber „kausale Zurechnung”-ja. Azt is hozzátette, hogy ezt annak idején Lucien Goldmann-nak is elmondta, aki némi töprengés után lehetségesnek tartotta. Sokáig nem vettem komolyan az ötletet, de mostanában elkezdett foglalkoztatni *A protestáns etika* és a két évvel későbbi *Kritische Studien* kapcsolata, és amikor újraolvastam a szövegeket, egyre többször eszembe jutott Lóránt ötlete. Egy idő után annyira kézenfekvőnek tűnt, hogy Lukács támaszkodott Weberre, hogy azon csodálkoztam, miért nem lett ez téma a Lukács- és/vagy a Weber-irodalomban. Mikor elhatároztam, hogy erről írok Neked, gondoltam, először utánanézek, nem lerágott csontot rágcáslok-e újra. Egyebek közt átnéztem a 20-as évek vitáit a *Történelem és osztálytudatról*⁴⁰ – és láss csodát: a II. kötetben találtam egy Rudas-cikket, amely kimerítően tárgyalja a témát. (Az igazat megvallva két Rudas-cikket találtam, egy német és egy orosz nyelvűt, de szerencsémre a „hozzárendelt osztálytudat” weberi gyökereit a német tárgyalja.)

³⁶ Weber: *Vallásszociológia*. 266.

³⁷ Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 303.

³⁸ Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 303.

³⁹ Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 303.

⁴⁰ Krausz Tamás és Mesterházi Miklós (szerk.): *A „Történelem és osztálytudat” a 20-as évek vitáiban*. I-IV. kötet. *Filozófiai Figyelő* Évkönyve, 1981. Kiadta a Filozófiai Oktatók Továbbképző és Információs központja – Lukács Archivum és Könyvtár (Kézirat gyánánt).

Ladislau Rudas *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukacs* című cikke külön alfejezetben foglalkozik a „Zurechnungsproblem” előzményeivel Rickertnél és Webernél, majd rátér arra, mit vett át ezekből Lukács. Életemben nagyobb marhaságot nem olvastam. De azért – legalább így utólag – érdemes megemlíteni, mert ez arra utal, hogy a 20-as években ez a kapcsolat még benne volt a köztudatban. Mellesleg, Lukács is megemlíti Rudas bírálatát: majd’ egy fél évszázaddal később azt írja az *Utam Marxhoz* első kötetének bevezetőjében, hogy az „akkori hivatalos kritikusok (Gyeborin és Rudas) helytelenül bírálták e könyv helytelen állításait”.⁴¹ Webert a *Történelem és osztálytudattal* összefüggésben nem említi. Lehet, hogy elfelejtette, de az is lehet, hogy nincs igazam. Majd a századik születésnapodon visszatérünk a problémára.

⁴¹ Vö. Lukács György: *Utam Marxhoz* I. Budapest, Magvető, 1971. 22. Persze az is lehet, hogy Lukács megjegyzése nem erre a Rudas-írássra, hanem a 20-as évek vitáinak anyagát közreadó gyűjtemény első kötetében található *Orthodoxer Marxismus?* című – és közvetlenül Деборин: Г. Лукач и его критика марксизма után következő – bírálatára utal. Átfutottam őket: tökéletesen érdektelenek (és még Weberről sincs szó bennük).

MEGÉRTENI**Loboczký János****MEGÉRTENI, NEM TUDNI**

A cím látszólagos paradoxona azt a szellemi magatartást tükrözi, amely Vajda Mihályt – Misut – mindig is jellemezte. A megértés olyan gondolkodói alapállás nála, amely bizonyos értelemben szemben áll a pozitivistikus, „ismeretbővítő” tudással, a szorosabban vett tudományos megismeréssel. Ugyanakkor a címben jelzett két dolog nem is annyira ellentétben áll egymással, hiszen itt egyfajta „megértő tudásról” van szó. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tudás a dolgok legkülönbözőbb perspektívából való megközelítését, gyakran a régi görögökhöz, leginkább Szókratészéhez hasonló ironikus rátekintést, egyúttal a dolgokban való benne-állást jelenti az ő számára, amivel persze nem fér össze semmiféle bizonyosság, legfeljebb az a bizonyosság, hogy a létezők csillámlóan sokértelműek. Persze nem költői értelemben vett többértelműség szövi át Vajda írásait, sokkal inkább a következetesen végigvitt különböző gondolatmenetek egymással ütköztetése vagy éppen párhuzamba állítása, ami révén a vizsgált dolgok a megszokotthoz képest másfajta megvilágításba kerülnek. Ez a filozofálás nem engedi meg még az olyan megfogalmazásokkal való kényelmes egyetértést sem, amelyeket pedig maga is elismeréssel idéz. Bacsó Béla Celan-könyvéről írott esszéjében például így jelenik meg ez a tovább-kérdés:

Gyönyörűnek tartom, ahogy megfogalmazta, miben leli a filozofálás örömét. »A filozofálás öröme éppen az, hogy ahol már-már mindenki magára vállalja egy adott kérdésben a sokak által osztott 'igaz' véleményt, még mindig felvethető egy kérdés. A kérdés elbizonytalanít, s miközben megfoszt az igaz már vélt közelségétől, e távolítással mégis közelebb visz az igazsághoz.« (*Megértés*, 159.) Ez az »igaz«, amihez közelebb lehet kerülni, ez mégis gyanús. Mintha a mindig rákérdező hermeneutika végállomás lenne, jöllehet a konszenzus, amibe éppen beleszoktunk, természetesen mindig más, ennek megfelelően mindig mások a kérdések is; annál is inkább, minthogy a mindenkori konszenzus mindig más és más tradíció felelevenítésére ingerel.¹

¹ Vajda Mihály: *Megértés komor ég alatt*. In: Uő.: *Tükrökben*. Debrecen, Csokonai, 2001. 116–117. Az idézetben hivatkozott könyv: Bacsó Béla: *A megértés művészete – a művészet megértése*. Budapest, Magvető, 1989.

Vajda habitusához nyilvánvalóan közelebb áll a „gyanú hermeneutikája”, mint a feltétlen bizalom hermeneutikája. A tradíció itt nem játszhatja el semmiféle abszolút szellem szerepét, hiszen mindig más-más tradícióval állunk szemben. A modern hermeneutika egyik hívószava – a hagyomány – tehát nem „az igazság” elérésének a biztosnak vélt eszköze, hanem a különböző értelmezési horizontok megnyílásának a színtere. A megértés személyessége éppen ebben nyilvánul meg, mivel a megértés „nem engedi az egyént beszorítani a nyilvános társadalmi tudat sémáiba: hagyja őt magát s a dolgot annak lenni, ami. Hagyja érvényesülni azt, ahogyan a világra tekintünk”.² Vajda „világra tekintése” nagyon is kikerüli a modernitás sémáit, a létezés kontingenciájával való szembenézés bizonyos típusait. Egyrészt azt, amelyik metafizikai szemlélettel a „látszólagos” kontingencia mögött valamiféle változatlan, lényegi struktúra meglétét tételezi fel, másrészt azt is, amely „kultúrkritikai” beállítódással történelmi értelemben hanyatlásnak tekinti a kontingencia nyilvánvaló tényét, amelyet vagy el kell fogadni történelmi sorsként (gondoljunk Spenglerre), vagy küzdeni kell ellene. Vajdához – számomra legalábbis úgy tűnik – az a viszonyulás áll a legközelebb, amely a létezés kontingenciáját tudomásul veszi, ugyanakkor ezt nem elviselhetetlen sorsnak tekinti, hanem „a mozgástér szabadságaként, azon, csakis az embernek megadatott lehetőségként, hogy szabadon alakítsa önmagát”.³ A Nietzsche és a kései Wittgenstein által képviselt utóbbi mentalitás persze félelmet is keltő, hiszen akkor fel kell adni mindenféle biztosnak vélt alapra, fundamentumra való hagyatkozást. Vajda gondolkodásmódjának, egész habitusának vonzó jellegzetessége, hogy Marxot elhagyva mégis ezt választja, ráadásul sokkal inkább ironikus derűvel, mint keserű szarkazmussal szemlélve a dolgokat.

Ebből a perspektívából nézve nagyon is érthető, hogy a ma is széles körben gyakorolt és favorizált kultúrkritika számára nem jelent releváns választ a modernitás kihívásaira. Sőt éppen arra a ritkán hangsúlyozott beállítódására mutat rá, hogy itt nem egyszerűen az ember „megromlott” világának az elutasításáról van szó, hanem az „állítólag jobbik többség” méltatlan helyzetéért mindig másokat, valamely osztályt, etnikumot, emberfajt tesz felelőssé ez a fajta kritika. Ha a világ nem felel meg az igazságosság vélt vagy valós kívánalmainak, akkor a sanyarú helyzetben lévő, elnyomott és frusztrált embereket a bűnösnek kikiáltott társadalmi csoport vagy csoportok elleni harcra kell vezetni. Ez azután egyenesen vezet a politikai zsarnoksághoz:

Az igazságnak és igazságosságnak ez a teoretikus tiranniája azután kikerülhetetlenül valamilyen politikai zsarnokság elfogadásához vezet, minthogy az elnyomottak, akik magukat éppen az elnyomás miatt nem tudják megvalósítani, még megszervezni sem stb., azoknak a vezetésére, vezérségére kell hagyatkozni, akik ezt az igazságot, miért, miért nem, képesek átlátni.⁴

² Vajda: *Tükörben*. 120.

³ Vajda Mihály: *Menthetetlenek vagyunk-e?* In: Uő.: *Tükörben*. 128. Kiemelés tőlem – L. J.

⁴ Vajda: *Tükörben*. 128.

Erre a „teoretikus tiranniára” nem véletlenül hozza fel példaként Lukács György első marxista korszakát és Heideggernek a náciizmushoz fűződő súlyosan ellentmondásos viszonyát a 30-as években. Lukáccsal, Marxszal, a marxizmussal, de bizonyos értelemben a Heideggerrel való szembenézés, az első hárommal való „leszámolás” mozgatórugója is az a beállítódás, amely lehetetlenné teszi, hogy a filozófus az „emberiség funkcionáriusa” legyen, hiszen az „igazság” (az idézőjel Vajda emfatikus kiemelése) egyetlen garanciája a tudás pluralitása.⁵

Az „igazság” pluralitása Vajdánál ugyanakkor nemcsak azt jelenti, hogy többféle „igazság” létezhet egymás mellett, hanem akár azt a paradoxont is, hogy lehet ugyanazt többféleképpen gondolni, ahogyan azt Kis Jánosnak *Az abortuszról* szóló könyvéről írt kritikájában maga is demonstrálja.⁶ Vajda az abortuszkérdésben gyakorlatilag egyetért Kis Jánossal, az általa méltányosnak nevezett abortusztörvénytervezettel. Alapvetően nem ért egyet viszont Kis érvelési módjával, végső soron doktriner szemléletével. Pontosabban azzal az állásponttal, amely egy olyan szigorúan végigvitt kanti racionalizmusból következik, mely kizárná az erkölcsi döntések megalapozásából az érzelmeket, hajlamokat, érzéseket. Az alkotmányos demokrácia eleven, életszerű működésével kapcsolatban ez a következő dilemmához vezet Kis teóriájának bírálatában:

Makacsul ragaszkodik ahhoz a fikcióhoz, hogy az állampolgárok jogait és kötelességeit az alkotmányos demokráciában a világnézeti kérdéseket kikapcsolva kell és lehet eldönteni, ami pedig eleve a konszenzus kikapcsolását jelenti: *a konszenzusok döntő eleme világnézeti*. Hogy nem mindig lehet kikapcsolni, azzal Kis János természetesen tisztában van. De mint rendes kantiánusnak, neki ezzel nem szabad törődnie. Így kell, tehát úgy teszek, mintha lehetne is. Hadd mondjam meg: ha magam is úgy hinném, hogy így kell, akkor azzal is egyetértenék, hogy úgy kell tenni, mintha lehetne is. De nem értek egyet azzal sem, hogy így kell: kifejezetten ellenemre van a transzcendentális ész diktatúrája.⁷

A társadalmi normákat kifejező vagy éppen azokat befolyásoló törvényeket nem lehet, vagy legalábbis nem célszerű pusztán végsőnek tekintett racionális elvekből, általában vett emberi jogokból dedukálni, hiszen így valójában az eleven egyének sokszínű, értelmi megfontolásokból és érzelmi kötődésekből összetevődő, nemritkán dinamikusan változó állásfoglalásait hagyjuk figyelmen kívül. A kristálytiszt logikai érvek itt nem segítenek, mert:

A társadalom nem zárt logikai rendszer, s itt mindkét szón, a zárton is meg a logikain is hangsúly van. [...] az ésszerűség a társadalmi szövedéknek csak egyik, az eddigi történelemben egészen biztosan nem az egyedüli, s bizonyára nem is a leg-

⁵ Lásd Vajda Mihály: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat, 1990. 127–128. és Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum – Századvég, 1993.

⁶ Lásd Vajda Mihály: *Lehet-e ugyanazt többféleképpen gondolni?* In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest, Osiris, 1996. 241–252.

⁷ Vajda: *Lehet-e ugyanazt többféleképpen gondolni?* 242–243.

fontosabb kötőanyaga, s nagyon merem remélni, nem is válik kizárólagossá. Nem szeretnék olyan világban élni, ahol mindent az ésszerűség szabályoz.⁸

Az abortusz kérdésében különösképpen nem lehet kikapcsolni az erkölcsi *érzelmeket*, azok hatását a döntésekre. Bizonyos problémákat tehát nem lehet már előzetesen, racionális alapon kirekeszteni. Vajda egyáltalán nem melleleg azt a sokak számára esetleg provokatív meggyőződését is hangsúlyozza, hogy az abortusz kérdésében elsősorban a nők az illetékesek, a férfiaknak „legfeljebb tanácskozási joguknak szabadna lennie”. Ugyanakkor a nők önrendelkezési jogát sem eleve adottnak, meglévőnek tekintett általános emberi jogokból kívánná levezetni, hiszen szerinte ilyenek csak annyiban vannak, „ha kiharcoljuk őket. Addig semmiféle értelemben nincsenek. *Nem levezethetők*”.⁹ A hajdani vita rekonstruálásának számomra talán az a legfőbb tanulsága, hogy Vajda egyáltalán nem akar megsemmisítő kritikát gyakorolni Kis János egyébként ragyogónak tartott könyve vagy pláne nem filozófiai alapállása fölött. Éppen hogy nem akar abba a hibába esni, amit Wittgenstein is szóvá tett, hogy két egymással ki nem békíthető filozófiai alapelv találkozásakor a felek előszeretettel nyilvánítják a másikat őrülnék vagy eretneknek. Vajda nem akarta és reméli, hogy nem is tette ezt.

A megértésnek egy másfajta útját járja be a Platón *Gorgiász*-ában olvasható, Szókratész és Kalliklész vitáját értelmező írás.¹⁰ Itt tulajdonképpen arról a szituációról van szó, hogy a nevezett dialógusban Szókratész két vitapartnerét is lényegében legyőzte a vitában (Gorgiaszt és Póloszt), bebizonyította a maga igazát. Kalliklészszel, a harmadik vitázó féllal azonban nem bírt, illetve egyikőjük sem ismeri el a másik igazát, bizonyos értelemben elbeszélnek egymás mellett. Pontosabban – Vajda megfogalmazása itt is találó – ebben a dialógusban, amely igazából Platón gondolatait fejezi ki, nem pedig az ironikus, történelmi Szókratészt, szóval itt „két nyelvjáték, azaz két életforma, a filozófia és a politika ütközik meg egymással”.¹¹ A megérteni akaró Vajda számára nem az az igazán izgalmas, hogy eldönthető-e a sokat idézett etikai dilemma: mi a jobb, elkövetni vagy elszenvedni az igazságtalanságot, hanem a filozófus és a politikus szemléletét, gondolatait motiváló szellemi-politikai háttér. Ez pedig a Platón által „megromlottnak” tartott polisz, amiben már nem lehet hinni, s ezért a cáfolhatatlannak vélt metafizikai igazságot kell vele szembeállítani. A szofisták viszont a dolgokat képesek voltak különböző oldalukról nézni, ezért beszél más nyelven a dialógus Szókratésze és Kalliklész, azzal együtt, hogy mindketten a „megromlott polisznak” a polgárai.

A Hannah Arendtet és Platont párhuzamosan olvasó Vajda joggal tekint némi fenntartással arra a történelmi képre, amely szerint létezett volna olyan „virágzó athéni demokrácia”, amelyet a szabad polgárok demokratikus gyülekezete, az öntudatos sokaság jellemezett, s a polisz megromlása nyomán a politika már csak a

⁸ Vajda: *Lehet-e ugyanazt többféleképpen gondolni?* 248–249.

⁹ Vajda: *Lehet-e ugyanazt többféleképpen gondolni?* 252.

¹⁰ Lásd Vajda Mihály: *Szókratész és Kalliklész vitája*. In: Uő.: *Sisakrostély-hatás*. Pozsony, Kalligram, 2007. 14–33.

¹¹ Vajda: *Szókratész és Kalliklész vitája*. 17.

magánjólétével törődő nép szükségleteit szolgáló eszköz. Ez utóbbi kor szülte az ún. nép, a népnek hízelkedő államférfi és a mindkettőt megvető filozófus. De Vajda nem történetiségében és nem is az etikai kérdésfelvetés szemszögéből közelíti meg a kérdést, hanem a már említett nyelvjáték szempontjából. Platón–Szókratész nyelvjátéka a filozófusé, aki a szép–jó–igaz hármasságának transzcendens értékét és érvényességét a lélek halhatatlanságának gondolatával köti össze, Kalliklésznél a véges, földi lét és az abból következő értékek, mint pl. a vagyon, hírnév, hatalom stb. a meghatározóak. Ezért nem lehet eldönteni a vita kimenetét. Szókratész mondja a maga monológjait, Kalliklész pedig legfeljebb türelmetlenül leinti vagy gúnyosan hallgatja. Vajda elemzésének megvilágító ereje számomra abban rejlik, hogy igazi hermeneutaként (persze lehet, hogy ezt a minősítést nem föltétlenül fogadná el) a szövegből és a szöveg megszületésének történeti idejéből megnyíló horizontokat plasztikusan játszatja egybe az értelmező saját korának posztmodern látásmódjával (lásd a Hannah Arendtre, Nietzsche és Wittgensteinre történő hivatkozásokat), s ezt az egész „hagyománytörténést” jól érzékelhetően a dologban való saját személyes benne-állásával teszi elevenné. Így válhat Platón és az általa megformált dialógus jelen idejűvé számunkra, és segítheti annak megértését, ami *van*.

Ha már megértés, akkor valamit a történelem megértéséről is szólni kell, illetve arról, hogy Vajda miként látta halott barátjának, Fehér Ferencnek a történelem-értelmezését a francia forradalomról szóló könyve kapcsán.¹² Vajda meggyőzően mutat rá, hogy a francia forradalom újraértékelésének igényét nem egyszerűen az motiválta Fehérnél, hogy az elmúltat tárjuk fel még alaposabban, az eddigiekhez képest még több tény-igazsággal körülbástyázva az események leírását és értelmezését, hanem „a *jelen megértésének igénye* szülte, az újraértékelést, pontosabban az új, másfajta megértést, a másképpen-értést a jelen, a jelen másképpen-látásának szükséglete motiválta”.¹³ Ugyan Fehér Ferenc nem kifejezetten történetírói, hanem politikafilozófiai értekezésnek tekintette munkáját, mégis egyetérthetünk Vajdával, hogy Fehér a történeti események rekonstruálásával egyfajta elméletet is megfogalmaz, távol mindenféle determinisztikus elképzeléstől. Fehér a forradalom jakobinus-korszakának elemzésében a szakirodalomban elterjedt kétféle felfogáson (az ún. szociális és a „revizionista” interpretáción) túllépve az események egyszerűségét és a forradalom első időszakához képesti másságát hangsúlyozza:

*Fehér elemzésének igazi nóvuma éppen abban áll, hogy sikerül egyszeri történelmi eseményeket egyszeri történelmi eseményként elemeznie, sikerül mindenfajta történelmi »esszencializmust« elkerülnie, s furcsa módon mégsem csak a történetet meséli. Mégis elméletet csinál.*¹⁴

Ez a rendszerbe nem foglalt elmélet nagyon is más, mint a klasszikus történelemfilozófiák, itt az egyik korszak eseményei nem az előző kor struktúrájából kö-

¹² Lásd Vajda Mihály: *Mit lehet remélni? (Esszéek Fehér Ferencről)*. Debrecen, Határ Könyvek, 1995. 42–58.

¹³ Vajda: *Mit lehet remélni?* 42.

¹⁴ Vajda: *Mit lehet remélni?* 45. Kiemelés az eredetiben.

vetkeznek, a történelemnek nincs valamiféle értelme, végcélja, telosza, fejlődési iránya. Az események láncolata „meghatározott szituációkra adott lehetséges (és persze másként is lehetséges) emberi választásokban rejlő válaszokat reprezentálnak”. Nem történelmi szükségszerűséggel állunk itt szemben, hanem annak lát-szatával, aminek alapját a következőben látja:

amint egyszer valahol egy új világot teremtő történet lejátsszódott, egy olyan törté-net, amelynek jelentős volta sem a kortársak, sem a következő generációk figyel-mét nem kerülhette el, az emberek hajlamosak lesznek a hasonló szituációkra ha-sonlóképpen reagálni, a szituáció mégis-másságából eredő másképpen-cselekvé-seiket a mintául szolgálóhoz gondolatban hasonítani, vagy legalábbis a mintára vo-natkoztatni: *az esemény így válik magatartási paradigmává.*¹⁵

Az igazság problémája – ahogy többször is utaltam rá – Vajda írásaiban így vagy úgy, de sokszor előkerülő kérdés. Most ennek még egy aspektusára hívnám fel a figyelmet. „Lehet-e az igazsághoz keresztülhazudni magunkat?”¹⁶ – parafrázálja a *Bűn és bűnbódés*ből Razumihint Lukács György 1918-as marxista fordulata kapcsán. Egyrészt érezhetően izgatja Lukács „személyes titka”, mármint az, hogy egy alapvetően nem gyilkos és nem hazug ösztönű ember hogyan képes egy hazug és gyilkos rendszert választani, de jól tudja, hogy egy másik ember személyiségé-nek legbelsőbb zugait igazából soha nem ismerhetjük meg. A jelzett kérdésből fa-kadó emberi szituációkat viszont nagyon is lehetséges éles megvilágításban viz-sgálni. Lukács tragikus vétké az volt, hogy nem akart szembesülni azzal, hogy ha annyira rosszak az eszközök, mint ahogyan azt maga is leírta *A bolsevizmus mint er-kölsi probléma* és a *Taktika és etika* című esszéiben,¹⁷ akkor a kommunista mozga-lom Igazságával is baj lehet. Ezt persze már mások is megfogalmazták. Vajda ettől sokkal többet és radikálisabbat állít:

A kérdés nem az, hogy vajon keresztülhazudhatjuk-e, keresztülgyilkolhatjuk-e ma-gunkat az igazsághoz. A kérdés az, hogy *kell-e, szabad-e, lehet-e akarni, hogy az Igazság-hoz eljussunk?* Nap mint nap látjuk: másoknak is megvan a maguk Igazsága. S min-degyik kizárja a másikat. Lehet-e Igazság az, ami más Igazságot, azt, ami a másik-nak szent, kizárja?¹⁸

Ebből nála még csak nem is az következik, hogy felejtjük hát el teljesen az igazságokat (persze itt már nem valamiféle nagybetűs, egyetlen Igazság szerepel), nincs is rá szükségünk. A közösségek bármiféle rendje nélkül nem is létezhetne, ahogy Nietzsche utalva maga is hangsúlyozza. Ugyanakkor alapelveink többnyi-

¹⁵ Vajda: *Mit lehet remélni?* 46. Kiemelés az eredetiben.

¹⁶ Lásd Vajda Mihály: *Lehet-e az igazsághoz keresztülhazudni magunkat?* In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak.* 353–356.

¹⁷ Lásd Lukács György: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918-1919.* Szerk.: Mesterházi Miklós. Budapest, Magvető, 1987. 36–41., 124–132.

¹⁸ Vajda: *Lehet-e az igazsághoz keresztülhazudni magunkat?* 354–355.

re kibékíthetetleneknek tűnnek, ezzel együtt sem látszik illuzórikusnak, amit itt Vajda állít:

Mert én úgy hiszem, nem lehetetlen arra *törekedni*, hogy eltérő alapelveink valahol kibékíthetők legyenek egymással. Csak arra van szükség, hogy megpróbáljak ironikus távolságot tartani saját alapelveimtől, ne tekintsem őket szentnek, és megpróbáljam *megérteni*, hogyan lehet, hogy a másinak meg más az igazsága. Ez ugyanis *mindig* lehetséges.¹⁹

Még akkor is, ha tudjuk, hogy ez nem mindig jár sikerrel, s a hatalom bibói értelemben vett humanizálása esetleg csak „vágykép”.

Vajda nem véletlenül kedveli azt a fichtei mondást, hogy ki milyen filozófiát választ magának, az attól függ, milyen ember. Rá különösen jellemző a filozofálás személyessége, aminek egyik szembetűnő jellegzetessége az előbbi passzusban is szereplő ironikusság. Ez persze tapasztalatom szerint nem egyszerű távolságtartást jelent nála, hanem inkább játékos odafigyelést a másokra. De én sem akarok abba a hibába esni, hogy megpróbálom megfejteni egy másik, számomra bármennyire is vonzó személyiség „titkát”. Gadamer hermeneutikája többek között arra is figyelmeztet, hogy egyoldalú az az én–te-viszony, amely csak a másik „kiismerésére” törekszik, hogy ennek révén uralkodni tudjon rajta. Maradjunk inkább a megérteni törekvésnél.

Ennek jegyében idézem Vajda egyik olyan gondolatmenetét, amelyben éppúgy ott van „az emberiség” nevében való fellépés elvetése, mint az egyén *felelősségére* való hagyatkozás:

Ha olyan, hogy az ember nincsen, az emberek pedig, az egyedi emberek véges létezők, akkor senkinek sem engedhetjük meg, hogy az emberiség nevében lépjen fel. Mindenki csak magát képviselheti. A kritika, a legélesebb kritika is jogosult, ha nem az ember, az emberiség nevében gyakorolja, ha a felelősséget érte a kritizáló teljes egészében magára veszi.²⁰

¹⁹ Vajda: *Lebet-e az igazsághoz keresztyülhazudni magunkat?* 355.

²⁰ Vajda: *Menthetetlenek vagyunk-e?* In: Uő.: *Tükörben*. 131.

MÉLTÓSÁG

Hévizi Ottó

AZ-E, AMI?

(Például az aranyiszabály)

„Ci-kung megkérdezte, mondván: »Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?« A mester így felelt: »Hát nem ilyen szó a kölcsönösség [su]? Amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd.«” (Konfuciusz mondásaiból)¹

„Ami ellen az istenek és az értelmes emberek hiába harcolnak, az egyáltalán nem a butaság. Hanem a vegytiszta, pofátlan, szemét közöny akárkinek az érdekei iránt, kivéve a sajátunkat.”²

Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?

Ha meg kellene neveznem egyetlen fogalmat, amely Misunál mindvégig jelen van, sőt az idők során mind fontosabbá vált neki, azt elsősorban a kétegy vagy a pluralitás, az önaazonosság vagy az alaptalanság, a kísérletezés-kísértés vagy a hitehűség-hitelesség közül választanám. De jobban megfontolva a dolgot végül más fogalomra szavaznék. Arra, hogy ez az alapszó a méltóság.

Mert hogy a méltóság fogalmának az összes, elsősorban esélyesnek látszó Vajda-alapszóhoz köze van. Mindenesetre elég nagy szeletet fog át belőlük. Megkockáztatom, hogy a méltóság (mind egzisztenciálisan, mind tudásméletileg, mind etikailag) elég közel esik Misu filozófiai gondolkodásának titkos forgástengelyéhez. Mármost abhoz, amin végül is minden forog nála, amin a dolgok értelmét, ha van, maga is megfordulni látta, kezdetben ismeretelméletileg és politika-filozófiailag, később inkább ontológiailag és egzisztenciál-filozófiailag.

¹ Tőkei Ferenc (szerk.): *Beszélgetések és mondások, A közép mozdulatlansága*. In: *Kínai filozófia*. Ókor. I. kötet. Fordította Tőkei Ferenc. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 135.

² John Le Carré: *Törékeny igazság*. Fordította Székely János. Budapest, Agavé, 2013. 309.

Mit jelent méltóságra vonatkoztatva gondolkodni bármiről? Azt, hogy magát a méltót vesz-szük fontolóra. Mikor neveztesen méltónak valami vagy valaki? Akkor, ha úgy tud lenni, hogy: az-ami, és ha úgy tud lenni, hogy: az-aki. Hiszen az, ami méltó a saját nevére, nem más, mint az-ami és az-aki. Ha jól látom, Misu csak az immár összetéveszthetetlenül magára-vallót ismeri el méltónak – legyen ez ember vagy filozófia, műalkotás vagy érzület, barátság vagy intézmény. Csak olyat tart bárkinél-bárminél nevére méltónak, amely nélkülöz minden kliséit, de amely több, mint pusztán egyéni sajátosság, egyedi színezet (cachet). Az így értett méltóságot a „Tat tvam aszi” ősi szava közelítheti: Ez vagy te!

A nevünkre-méltóság elvesztése önmagunkban, minthogy nincs párja, se többese, talán a leg-szörnyűbb minden bajok közül. Mások kísérlete pedig, hogy megfosztassunk tőle, talán a leg-megbocsáthatatlanabb minden gonosz szándék közül. De ez utóbbi csak szándék és kísérlet le-het. A Gemeinspruch Kantjának igazsága van: méltóságunkat nem mások adták, így hát el sem vehetik.

Hogy mit jelent egyáltalán annak lenni, ami, ez hát a voltaképpeni méltóságkérdés. Ez Misu diagnosztikai (filozófiai) alapkérdése bárkire és bármire vonatkozóan. Nyolcvanévesen még inkább, mint bármikor előtte. Addig szálaazza és bolyhozza, addig forgatja és környékezi, addig lábjegyzeteli és „téblábolja” mindazt, ami meggondolkodtatja, amíg az el nem árulja tit-kát, hogy pontosan miben is állna neki annak lennie, ami. Már ha van annak ilyesféle titka. Mert ha nincs, annak is ki kell tudódnia. Méltóságkérdések dolgában az amúgy „tébláboló” Misunál hajthatatlanabbat és a (fájós) lábán szilárdabban állót nem ismerek.

Isten tartsa meg őt sokáig ebben a hajthatatlan kérdésben és kritikus (a kríziseket kívül-belül egyaránt látó) kikérdeztségben olyannak, aki ő maga – összetéveszthetetlenül.

*

A variálandó téma

Szemléletességről szólva³ előre kell bocsátanom: nem egyedül Sagan játékos ötlete kapott meg. Fémek, elemek nevével jelzett elvek szekvenciáit megalkotni az arany szabály mintájára – ez az ötlet különben sem új. Annál eredetibbnek találtam ellenben a szemléletes ötlet kidolgozásának szemléletét. Azt a szemléletet, amely csak az elrendezés rendjéből tűnik elő. Sagan ötletében első látásra is megvan a pluralitás és egyszerűség eleganciája. Ezeken nem is látszik, hogy mennyi munkát követelhetett tőle az ötlet kidolgozása.

Sagan azzal a kísérlettel állt elő, hogy az Arany-szabályon túl néhány további fémszabályt is felvonultat: Ezüst-szabályt, Réz-szabályt, Vas-szabályt, Ón-sza-

³ Az alábbi szöveg: egy részlet – a 8. és a 10–15. fejezet – egy most befejezett, hosszabb esszé (*A viszonyosság etikái. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?*) első harmadából, amely az arany szabályról, illetve tágabban a szemléletes viszonyossági ítélkezéstről szól. Ezt a könyvet nem kis részben Misu méltóság-diagnosztikai gondolkodása bátorította a maga játékos (avagy játékot imitáló) útján. Közvetlen inspirációt és megfontolnivalót pedig az 1996-ban elhunyt, méltán világhírű természettudós, Carl Sagan különös ötlete adott hozzá, amely kísérletet tett a *vulgo* arany szabály pluralizálására és diverzifikálására.

bályt. Az Ön-szabályt kifejezetten ötvözetszabályként említi Sagan, az Arany-szabályban és a Vas-szabályban kifejeződő elvek egyfajta ötvözeteként. „Mint-hogy az aranynak és a vasnak nincs ismert ötvöze, hajlékonysága okán ezt a szabályt Ön-szabálynak nevezhetjük.”⁴ Az öt, fém névvel eljáró szabályformula után következik egy hatodik, a Kölcsönkenyér visszajár szabály [*Tit-for-Tat*]. Azonban Sagan egyik megjegyzése szerint voltaképp a *Tit-for-Tat* sem más, mint fémszabály, hiszen Aranybevonatú Réz-szabálynak [*Goldplated Brazen Rule*] nevezi egy helyütt.⁵ Más szóval a Kölcsönkenyér visszajár is átírható fémszabállyá, éspe-dig korrektül, azaz becsüs szaknyelven: (Arany-Réz ötvözetű) *Dublé-szabály* néven. A vázolt hat fémszabályt a bemutatásuk sorrendjében idézem.

ARANY-SZABÁLY Tégy másokkal úgy, ahogy akar-nád, hogy ők tegyenek veled!	EZÜST-SZABÁLY Ne tedd másokkal, amit nem akar-nál, hogy ők tegyenek veled!
RÉZ-SZABÁLY Tégy másokkal úgy, ahogy ők tesznek veled! Szemet szemért, fogat fogért!	VAS-SZABÁLY Tégy másokkal, amit akarsz, mie-lőtt ők teszik veled! „Ha nálad az arany, te vagy a szabály!”
[Arany-Vas-ötvözetű] ÖN-SZABÁLY (Nepotizmus-szabály) Fölfelé nyalj, lefelé taposs! Ked-vezz a rokonaidnak, a többiekkel meg csinálj, amit akarsz!	Kölcsönkenyér visszajár, avagy (Arany-Réz-ötvözetű) DUBLÉ-SZABÁLY Előbb légy együttműködő, aztán tégy másokkal rendre úgy, ahogy ők tesznek veled!

Mindent egybevetve: Sagan a *vulgo* (egy-igaznak tartott) aranyszabályt nemcsak pluralizálta, de, mint ez látnivaló, cselekvéseméleti szabályokból egy komplett ön-tődét rendezett be.

⁴ Carl Sagan: *Milliárdok és milliárdok*. Fordította Dr. Both Előd. Budapest, Akkord Kiadó, 2000. 213. Eredeti szöveg: *Billions and Billions. Thoubgs on life and death at the brink of the millenium*. London, Headline, 1999. <http://tetrahedral.blogspot.hu/2011/12/carl-sagans-new-way-to-think-about.html> (Utolsó letöltés: 2014. 08. 26.)

⁵ Carl Sagan: A New Way To Think About Rules To Live By. *Parade Magazine*, 1993. november 28. Ezt a tanulmányát dolgozta át Sagan pár, apró módosítással három évvel később, a halála előtt.

Mielőtt közelebb lépnénk ezekhez a szabályokhoz, hadd szóljak pár megkötésről, amelyek Sagan fejtegetéseiből, gondolkodási stílusából kiolvashatók – beszélgetésünk íratlan játékszabályai gyanánt is. Egyszerűség. Közérthetőség. Gyakorlatiasság. Sagan a példái közt hétköznapi és politikai döntési helyzeteket hoz fel. Nyilvánvaló, hogy Sagan nem traktátust írt, és persze távolról sem monográfiát. Világos az is, hogy írása mögött nem áll semmilyen szisztematikus vagy történeti jellegű morálfilozófiai vizsgálódás sem. Sagan inkább csak eljátszott az Arany-szabállyal (és ezt, mint szintén látjuk majd, nem is elsőként tette) – viszont seholy sem játszadozott vele. A leghívebb kifejezés az volna az ő játékára az aranyszabállyal, hogy *gondolatkísérletet* végzett. Ebben kell a megértésnek követnie őt, még ha egyetértésnek természetesen nem is okvetlenül. Mindenesetre a mostani játékos beszélgetésben nincs helyük tudóskodó hókuszpókusz-terminológiáknak és szörszálhasogatásoknak.

Vizsgálódásokhoz közeledve

Nem vitás: első teendőm, hogy, amennyire lehet, próbáljam megérteni a Sagantól idézett régi (klasszikus) és az általa formulázott (újabb) szabályok *rendjét*. Szeretnék utánajárni annak, hogy mit és miért állít be úgy, ahogy beállít. Arra vagyok kíváncsi, miért épp ezeket a viszonyossági formulákat helyezte előtérbe az efféle szabályok nemcsak elvileg, hanem, mint látni fogjuk, gyakorlatilag is igen bőséges kínálatából.

Az elrendezésnek – a mintázatnak – a vizsgálata nem előkészület vagy pótlék. Ez már maga a játék. Meggyőződésem ugyanis, hogy az Arany-szabály és rokon társaik terébe lépve a legnagyobb és utóbb már alig korrigálható hiba az, ha az egyes szabályok „igazságát” kezdjük el vizsgálni, ha azt kezdjük el latolgatni, melyik „igazabb” a másikonál. Így szem elől veszhet, hogy nem egyediségükben vagy egyetemleges alakjukban kellene látnunk őket, hanem *pluralitásuk rendjében*. Szingularitásuk helyett mintázatukat kellene feltárnunk és megértenünk.

Ez a mintázat-feltárás nem öncélú követelés. Nem téveszthetjük szem elől ugyanis, hogy ha a szemléletes viszonyosság erkölcsisége egész reflexió-komplexumának kérdését nem egy banális *vice-versa*-elvnek vesszük és nem is egy bornírtan történetietlen (metafizikus) világéthosz-fundamentumnak tekintjük, úgy most még *nem értjük sehogyan sem*. Muszáj tudatában lennünk annak, hogy az egészre épp azért kell rákérdoznünk, mert most még a legelemibbet sem értjük benne.

A legelemibbel szembeni értetlenségen nem egyszerűen a köznapi szóhasználat szerint vett *black out*-ot értem. Hanem filozófiai is. Ez az aranyszabály jelentőségére, kiterjesztésére, fontosságára, egyszóval *mértékére* vonatkozik.

Megítélésem szerint az aranyszabályra vonatkozó filozófiai mérték választásában a Sagan által képviselte út mintegy középen áll a túlértékelők és az alulértékelők között. A túlértékelésre példa lehet az, hogy az aranyszabályban – annak unifikált alakjában – egész világéthosz-fundamentumot látunk. E felfogásnak körünkben jeles filozófus képviselői is vannak, köztük Harry Gensler, aki nemrég

könyvet írt az arany szabályról.⁶ De vannak és voltak filozófiai alulértékelők is. Ők, noha filozófiai érzékenység dolgában a legnagyobbak közé tartoznak, mégis idegenkedve szemlélik az arany szabályt.

Az ókori alulértékelők közt első helyen éppen Arisztotelész áll, aki leplezetlen idegenkedéssel szól arról, hogy Püthagorasz hívei a rhadamantüsi elvben nemcsak egyenlőségnek megfelelő, tisztán szimmetrikus viszonyosságot látnak, hanem többet. Nekik, akárcsak ma (a jellemzően éppen logikusnak induló) Genslernél, „egyszerűen a viszonyosság az igazságos dolog”.⁷ Arisztotelésznek ebben az idegenkedésében mélyen osztozik például (hogy egy kortárs morálfilozófusunkat említsem az alulértékelők oldaláról) Heller Ágnes.

Heller, miként Arisztotelész is, az arany szabályt csak és kizárólag szimmetrikus viszonyossági értelemben veszi, jóllehet ezt az értelmet kívánatosnak tartja kiterjeszteni a statikus igazságosságról (pártatlanságról) a dinamikus igazságosságra (kritikai attitűdre) is. Mi több, a szabály e kiterjesztését és általánosítását a „legfőbb politikai jó”-nak nevezi. Ámde „az igazságosságon túl” csak és kizárólag Kant kategorikus imperatívuszát fogadja el az arany szabályhoz foghatóan egyetemes viszonyossági szabálynak. Nevezetesen azt, hogy minden emberben kölcsönösen tisztelni hivatott az emberiség.⁸ Ez igen fontos alapelv Heller számára, viszont nem tekinti szemléletes viszonyossági elvnek. Ezzel, miként Arisztotelész is, hiába közeledik egyébként roppant differenciált fogalmi apparátussal a viszonyosság igazságossági és „igazságosságon túl” tartományaihoz, az arany szabály névvel fémjelzett, szemléletes viszonyosságra épülő egész ítéletkomplexumon túllép.

Heller plurális morál-univerzumában az arany szabály (mint szemléletes viszonyossági szabály) elkülönített marad a transzcendentális reflexió *nem-szemléletesnek* tartott parancsától, a kategorikus imperatívusztól. Ez a szegregálás annyit jelent másfelől, hogy az arany szabály szemléletessége (legfőbb „politikai jóként”) integráns része ugyan az emberi igazságosságnak, a *tisztességességnek*, de nem integráns része az igazságosság önmagán túli céljának, a *becsületességnek*.

⁶ Harry J. Gensler: *Ethics and the Golden Rule*. New York, Routledge, 2013.

⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987. 1132b

⁸ „Az »arany szabály« általánosításával és egyetemessé tételével egyúttal általánosítjuk és egyetemessé tesszük az »igazságos eljárást« is. Az általánosítás itt azt jelenti, hogy a hagyományosan a *statikus igazságosság* szabályának tekintett arany szabály a *dinamikus igazságosság* szabályává is válik. Más szavakkal, az arany szabály nemcsak előzetesen létező normák és szabályok helyes alkalmazásában, hanem valamennyi lehetséges norma megteremtésében és kétségbevonásában is támpontként szolgál. [...] Az »arany szabály« általánosítását és egyetemessé tételét a *legfőbb politikai jónak* nevezem.” Valamint: „úgy vélem, van a kategorikus imperatívusznak egy olyan megfogalmazása, amelyet sohasem haladhat meg semmilyen erkölcsfilozófia: az ugyanis, hogy az embert sohasem szabad pusztán eszközként használni, hanem egyszersmind mindig öncélként is kell tekinteni, mert minden emberi lényben tisztelni kell az emberiséget.” Ennyiben „Kant túlmegy az igazságosságon”. Heller Ágnes: *Az igazságosságon túl*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1990. 261–262., valamint 118.

Úgy tűnik hát, hogy egyes régi-új logosz-filozófusok (logicisták) a kelleténél jobban kiterjesztik a *vulgo* arany szabály hatókörét, viszont egyes régi-új *praxisz*-filozófusok (pragmatisták) talán némileg szűkebben vonják meg azt a kívánatosnál. Előbbiek mintha az „arany szabály” totalizálói lennének, az utóbbiak viszont inkább szegregálói: az igazságosságon *innen* az arany szabály, az igazságosságon *túl* pedig Kant méltóságelve (kategorikus imperatívusza).

Az egyértelmű iránymutatások iránt szkeptikus, de játékos kedvű Sagan mintha a túlértékelők és az alulértékelők, a kiterjesztők és a leszűkítők közt állna. Pontosabban mintha a köztük levő mérték-mezsgyén botorkálna (vagy mintha szakadékuk fölött egyensúlyozna). E szkeptikus mértékkeresésben, ebben a játékos botorkálásban (egyensúlyozásban) volnék vele játékra itt.

Vitatkoznivalómat vele későbbre hagyom. Nem pusztán a jóindulatú megértés kötelező rendje kedvéért. Hanem: mert ezeknél sokkal fontosabbnak tartom előrebocsátani, hogy, magán az ötleten és mértékválasztási pozíción túl, miért tanulságos együtt látni Sagan viszonyossági formuláit. Két szembeötlő sajátosságuk miatt feltétlenül. Egyrészt: Sagan éppúgy a fáradságos alaprajz-keresés útját járja a szemléletes viszonyosság ítélő eljárásai megértésében, mint jómagam is teszem már jó két évtizede. Másrészt: Sagant, a szemléletes viszonyossági szabályok komplexumának felidézőjét és formulázóját sok mindennel lehet vádolni, csak eszményítéssel nem. Azzal sem, hogy e nem csekély valóságismeretről árulkodó viszonyossági szabály-taxonómia cinizmust vagy nihilizmust sugallna.

Sagannál a *vulgo* arany szabály beállításán nem ütközött ki sem eszmény-kótyagosság, sem nihilizmus, és ez tudós eszét dicséri. Mert meglehet, hogy húsz éve valóban mámoros kooperálhatnék uralkodott el a világ nyugati és keleti felén – viszont ami *közöttük* állt, például Délkelet-Európán, nem annyira. A kölcsönösség és felebaráti szeretet 1993-as chicagói világvallás-nyilatkozata idején, az arany szabály-centrumú globális *éthosz* proklamálásakor a délszláv felebarátok épp egymás kölcsönös megsemmisítésén tüsténkedtek. És e tüsténkedésük előtt ők is hithű felebarátai voltak egymásnak.

Józan emberismeret és józan realitásérzék a fő cselekvési szabályainkban: ha elkelne valami az erkölcs terén, e kettő biztosan, mondom ezt kiváltképpen az elmúlt húsz év tapasztalataival a hátunk mögött. Mindazonáltal a vitatkozni való (de későbbre hagyott) kérdéseim leginkább azt fogják firtatni, vajon e kívánatos józanság esélyeit nem rontja-e, ha a szemléletes viszonyosság szabályait sietősen át akarjuk váltani cselekvési orientációra. Olyképp például, hogy az Arany-szabálynak és rokon társainak a vizsgálata kimerüljön a legproduktívabb játékelméleti stratégia keresésében.

A Sagan-mintázat

Kétségtelen azonban, hogy, mint említettem, a sagani szabály-taxonómia legfontosabb vonása a mintázati tagoltság. A szabályok jól láthatóan párokba rendezhetők. Ennek több variációja is lehet.

(1) *A hatékony ötvözetek*

Ennek a szabálykettősnek a kapcsolata a legtriviálisabb, hisz Sagan mindkettőt *expressis verbis* úgy mutatja be, mint ötvözetet. Mindkettőt szóba hoztam már. Egyik a *Tit-for-Tat*-szabály, a Kölcsönkenyér visszajár elve. „Előbb légy együttműködő, aztán tégy másokkal rendre úgy, ahogy ők tesznek veled!” Sagan szerint (mondja ezt Rapaport és Axelrod nyomán) játékelméletileg ez az elv a legproduktívabb. Miért kell erre ötvözet, miért nem alkalmasak erre az eddig bemutatott, „tisztá” fém-szabályok? Sagan válasza a következő:

A Réz-szabály túl kevésbé megbocsátónak tűnik. A Vas-szabály a könyörtelen és erős keveseket részesíti előnyben mindenki más érdekeivel szemben. Az Arany- és az Ezüst-szabály túlságosan engedelkenynek tűnik. Rendre kudarcot vallanak, amikor meg kellene torolni a durvaságot és mások kihasználását.⁹

E megfontolások miatt ötvözi a Kölcsönkenyér visszajár [*Tit-for-Tat*] az Arany-szabályt a Réz-szabállyal; ezért nevezi Sagan „Aranybevonatú Réz-szabálynak” (magam pedig rövidebben így: *Dublé-szabály*). Az Arany-szabály jótéteményi elvét – mint *engedékeny* kezdőlépést – ötvözi a Réz-szabály *engesztelhetetlen* reciprocitási elvével.

Másik szabályötvözet az Ón-szabály. Ez Sagannál az Arany-szabályt a Vas-szabállyal elegyíti. Elsőre nem is igazán érthető, hogy az Arany-szabály (Csak azt tedd másokkal, amit akarnál, hogy ők tegyenek veled!) összevonása a Vas-szabállyal (Tégy másokkal, amit akarsz, mielőtt ők teszik veled!) hogyan adhatja ki az Ón-szabálynak megfelelő, sagani jelentést, hozzáértve a Nepotizmus-szabályt is (Fölfelé nyalj, lefelé taposs! Kedvezz rokonaidnak, a többiekkel meg csinálj, amit akarsz!). Jobban szemügyre véve azonban könnyű észrevenni, hogy az Ón-szabályban kiforgatva van jelen az Arany-szabály kulcseleme, a jótéteményadás. Ez a *pervezjó* abban áll, hogy az Ón-szabály szerint a másoktól elvárt jótéteményt csak hasznunkra, a magunk vagy a mieink előnyére várjuk el (ennek kieszközölője a „fölfelé-nyalás”), de megtagadjuk, hogy ezt viszonzozzuk másoknak. Sőt, hátrányba is hozzuk őket a jótéteményadás helyett („lefelé-taposás”). Azt jelenti, hogy igényt tartanunk a jóra – nota bene: *mások javaira* – a saját jónk, *saját javaink* viszonzása nélkül.

A viszonzásnak ez sajátos példája, de evolúciós léptékben egyszersmind legáltalánosabb esete is. Sagan ugyanis az Ón-szabállyal együtt tárgyalt Nepotizmus-szabályt azzal a megjegyzéssel zárja, hogy ezt „az evolúciós biológusok »rokonki-választódásként« [kin selection] értik”.¹⁰ A játékot, melybe Sagant követve bevo-

⁹ Sagan: *Milliárdok és milliárdok*. 214–215.

¹⁰ Sagan: *Milliárdok és milliárdok*. 213. Nem tudni, hogy Sagan 1993-ban, illetve 1996-ban pontosan kikre gondolt itt. Mindenesetre az Ón-szabály felbukkan – Saganra tett említés nélkül, igaz, némileg más összefüggésben – az egyik legnevesebb „evolúciós biológus”, Daniel C. Dennett egyik későbbi írásában. (*Can Unselfishness Be Taught?*) „Hasonlítsuk ösz-

nódtunk, ezek szerint játékelméletileg a legerősebb ellenféllel (mondhatni, az első számú kiemelttel): *génjeink* ellenében játszunk, s persze végig egyazon játéktéren kell léteznünk velük. Ezen a plurális játéktéren nem lehet egyetlen szabályt sem győztesnek nyilvánítani. Az egyetlen, ami talán győzedelmesnek mondható itt, az egymásnak feszülő szabályok alkotta *játéktér maga*, amelyen a harcuk folyik.

(2) *A tisztán idealisztikusak és a tisztán realisztikusak*

A leghagyományosabban összetartozó páros az Arany-szabály és annak tagadó párja, az Ezüst-szabály. Nemcsak a hagyomány köti össze őket Sagannál, hanem az igen erősen kiemelt, közös vonásuk, hogy használhatatlanok. Gyakorlatilag improduktívak. Két gyermek, ősi ráolvasósi. Az Arany-szabály mindent, így minden bűnt is, csupa jóval fizetne. Ezzel a doktriner és bárgyú jószágviszonzással azonban csak felbátorítja a gonoszt, mindenestre növeli hatókörét. Sagan szerint ráadásul hazug elv is, mondván, nincs emberfia, aki ezt a szabályt követve élne.

Az Ezüst-szabály lényegében a Ne árts másnak! elvét követi. Ám hasonlóan doktriner módon. Ez a szabály nem bárgyú és nem hazug ugyan, csak terméketlen elv. Politikailag kiváltképpen. Sagan az „erőszakmentes, de nem együttműködő” politizálás csődjére Dél-Afrikát hozza fel példaként, mint írja: ennek a csődnek a belátása vezette el Nelson Mandelát ahhoz, hogy létrehozzák az Afrikai Nemzeti Kongresszus katonai szárnyát. A hatalom: erő. Az erő pedig csak és kizárólag erőből ért. Az, ami reményként és elvárásként ezen túl van, Sagan szerint gyermeket önámítás.

A másik lehetséges szabálykettős, a Réz- és a Vas-szabály (szemben a különböző fokban, de egyként ártalmatlan Arany- és Ezüst-szabállyal) igencsak erőteljes. Mondhatni: vaskosan reálisak. A Réz-szabály a *Szemet szemért, fogat fogért* elvet jeleníti meg (lásd 2Móz 21,24). Sagannál annyi a különbség, hogy – bár a *ius talionis* maga említi meg a Réz-szabály kapcsán – nála ez a szabály szó szerint véve nemcsak a rossznak rosszal való viszonzását írja elő, hanem megengedi a jónak jóval való viszonzását is. Legyen olyan a fogadjisten, mint amilyen az adjonisten! A Réz-szabályt éppen ez: a szigorúan csak követést, csak visszavágást előíró viszonzás elve köti össze a Vas-szabállyal.

sze az Arany-szabályt egy képzeletbeli szabállyal, amelyet Ön-szabálynak fogok hívni [that I will call the Tin Rule]: Tedd azt, amit egy ésszerű cselekvőkből álló közösség tagjaival szemben tennél, amikor akcióik pozitív vagy negatív hatást gyakorolnak a közösség más tagjainak az önképére, fizikai integritására, javaira, életminőségére csakúgy, mint a tiédre.” Dennett ezt arra hozza példának, hogy jöllehet az általa formulázott „Ön-szabály pontosan ugyanazt jelenti, mint az Arany-szabály”, utóbbit az elterjedés, a továbbélés szempontjából mégis sikeresebbé tették olyan faktorok, mint a tömörség, a könnyebb megjegyezhetőség, az ismételhetség stb. Lásd Daniel C. Dennett: *Can Unselfishness Be Taught?* In: Oscar Vilarroya, Francesc Forn i Argimon (szerk.): *Social Brain Matters. Stances on the Neurobiology of Social Cognition*. Amsterdam, New York, Rodopi, Value Inquiry Book Series, 2007. 34.

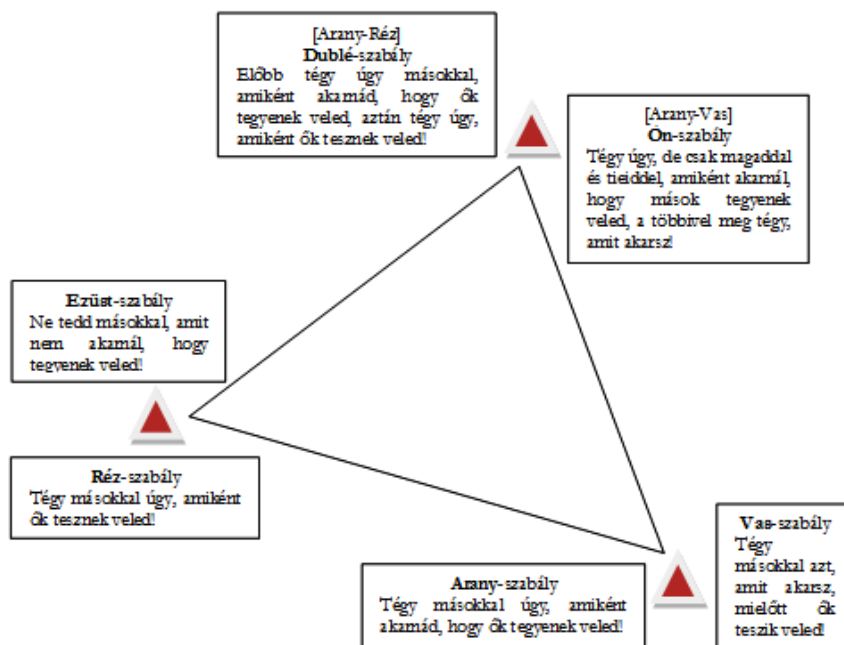
Nem nehéz észrevenni, hogy a „Tégy másokkal azt, amit akarsz, mielőtt ők teszik veled!” Vas-szabálya a Sagan-féle Réz-szabály időbeliségének inverzére épül: a megelőzésre. A Réz-szabály *visszavágást* ír elő, a Vas-szabály *elővágást*. Ez utóbbi ezt mondja: „Te legyél, aki megelőzi a másikat abban, amit ő tenne veled!” Ez a szabály az elővágást a mástól minket fenyegető kártétel megelőzésére írja elő. Annak az előfeltételezésnek az evidenciájából táplálkozik, hogy a másiktól csak rossz várható. Ez tehát az *ököljog* szabálya. Nem véletlenül idézi Sagan a múlt század közepén közkeletű szójáték-viccet az arany szabállyal, szabad fordításban: „*Ha tiéd az arany, te vagy a szabály!*” [„*He who has the gold makes the rules.*”]

(3) Ellenpont-szabályok

Észrevehető, hogy az iménti szabálykettősöknél van egy tartalmasabb változata is a szabályok kapcsolatának. Különösen akkor válik ez szembeötlővé, ha az elsőként említett ötvözetszabályok ellentéte felől vesszük szemügyre az összes többit. Ha ellentétességük felől kérdezzük rá a többi négy kohéziójára és konzisztenciájára, akkor kiviláglik, hogy az „idealiztikusság és realiztikusság” felzetű polaritásnál plauzibilisebb a szabályok között jól felismerhető *ellenpontozás*.

Sagan – a példasorát orientáló cselekvéseméleti szempont elsődlegességével egybehangzóan – *kezdemenyező* és *viszonzó* szabálpárokat szembesít egymással. A kezdemenyező páros: a másokhoz jó szándékkal forduló, nekik jótétet adó Arany-szabály, illetve ennek ellenpontja, a mások ellen elővágással élő Vas-szabály. Formális értelemben mindkettő kezdemenyezéssel él: az előbbi jót ad, az utóbbi rosszat. Velük szemben a viszonzó páros a mással szemben csak a Ne árts! negativitásig jutó Ezüst-szabály, illetve ennek ellenpontja, a mással szemben csak a követést, visszavágást engedélyező Réz-szabály. Szembetűnő ez az ellenpontozás az elsőként említett és „hatékony ötvözeteknek” hívott szabálpárosnál: az Ón- és Dublé-szabály esetében is. A nem kooperációban gondolkodó Ón-szabály, mondhatni, anticivilizatorikusan hiperaktív: találékonyan kezdeményezi más javának a kisajátítását. Vele éles ellentétben a Dublé-szabály, amely döntően a kooperáló-készség honorálásának reflexióját juttatja érvényre, a viszonzáselv példája.

A mondott szabálykettősök a következő mintázatot adják ki.



Mint látható, minden sarkpontot *inverz* szabálypárok alkotnak. Az Arany-szabálynak inverze a Vas-szabály. Az első jótéteményadásban aktív, a másik a lenyúlásban ilyen: hogy mindent elorozzon más elől. Az Ezüst-szabálynak inverze a Réz-szabály: az első csak a kártétel-tilalom negativitásáig enged elmenni, a másik csak a *ius talionis* elv követő-viszonyzó jellegéig. Végül az (Arany- és Réz-szabály ötvözetű) Dublé-szabály inverze az (Arany- és Vas-szabály ötvözetű) Őn-szabály. Az első a közös előny maximálására törekvők cselekvési szabálya. A második a saját előny maximalizálására, azonnali vagy mihamarabbi realizálására törekvők cselekvési szabálya.

Érdemes észrevennünk azt is, hogy Sagan paradigmákban gondolkodik. Erre vall többek közt ez a megjegyzése is: „egyik oldalon [*on the one hand*] az Arany- és Ezüst szabály – írja –, másikon [*on the other*] a Réz-, a Vas- és az Őn-szabály.”¹¹ Mint látható: minden szabálypárosnál egy *nemesfém-szabályt* valamilyen *nehézfém-szabály* ellenpontoz nála.¹² Ha pedig ötvözeitekről van szó, a két komponens kö-

¹¹ Sagan: *Milliárdok és milliárdok*. 215.

¹² Minthogy itt vezetem be a nemesfém-szabály *versus* nehézfém-szabály motívumot (és ennek a metaforapárnak fontos szerep jut a jelen írásban), most kell jeleznem, hogy ez az elhatárolás csak szóhasználati érvényű, és nem szaktudományos, egzakt, azaz fizikai-kémiai jelentésben veendő. Hiszen tudjuk, hogy az olyan nemesfémek, mint például az arany, ezüst, platina, palládium stb., valamennyien nehézfémek is.

zül egyiknél a nemesfémszabály (az Arany-szabály), másiknál a nehézfémszabály (a Vas-szabály) dominál.

Mit mutat a Sagan-mintázat? Mindenekelőtt azt, hogy a szemléletes viszonszági szabályok reflexió-komplexuma *orientációs térséget* alkot.

Egy központi öntöde

Rövid körületekintés kívánczik ezen a kiterjedt térségen.

Vannak, akiket fölöttébb untat az aranyszabály, semmi érdekeset nem találnak benne. Vannak olyanok, akik rühellnek minden életszabályt, konzisztenciájuknak pedig még a gondolatától is irtóznak. Mások csak az eklektika nagyobb dicsőségére hajlandók foglalkozni vele, örvendve a szabadságon, hogy homlokegyenest ellenkező elveket is vallhatunk. Vannak, akiket megütököltet az aranyszabály (ősiségével támogatott) tekintélyébe vetett hit, s kifejezetten irritálja őket az ezen a televényen szárba szökkenő remény, hogy az aranyszabályban az emberiség morális alapjára lelhetünk.

Vannak ellenben olyanok, akik teoretikusan nagyon is gondolataikba veszik az aranyszabályt, ám úgy, hogy annak egyetlen, egy-igaz formulája mégis okvetlenül győztesen vonuljon le az igazi, belső vita, az érdemi kétségbevonás porondjáról. Ez utóbbiak közt van a már említett Harry Gensler, a chicagói Loyola University professzora, aki 2013-ban monográfiát jelentetett meg az aranyszabályról.

Ezt a jelentékeny munkát itt csak mint ellenpéldát és kontrasztot említem a Sagantól invitált játékhöz és annak játéktéréhez képest. Gensler professzorba, s ezt nagy öröm volt látni, nem kevesebb játékoság szorult, mint Sagan professzorba, ahogyan ez az alábbi szabálylistájából is látszik. Ám ő a viszonszági reflexió-komplexumnak egycentrumú, *heliocentrikus* teóriamodelljét tette magáévá. Vele ellentétben Sagannak és társjátékosaként nekem is inkább egy sokcentrumú – mondhatni: *relativitás-elméleti* – teóriamodell tűnik plauzibilisebbnek.

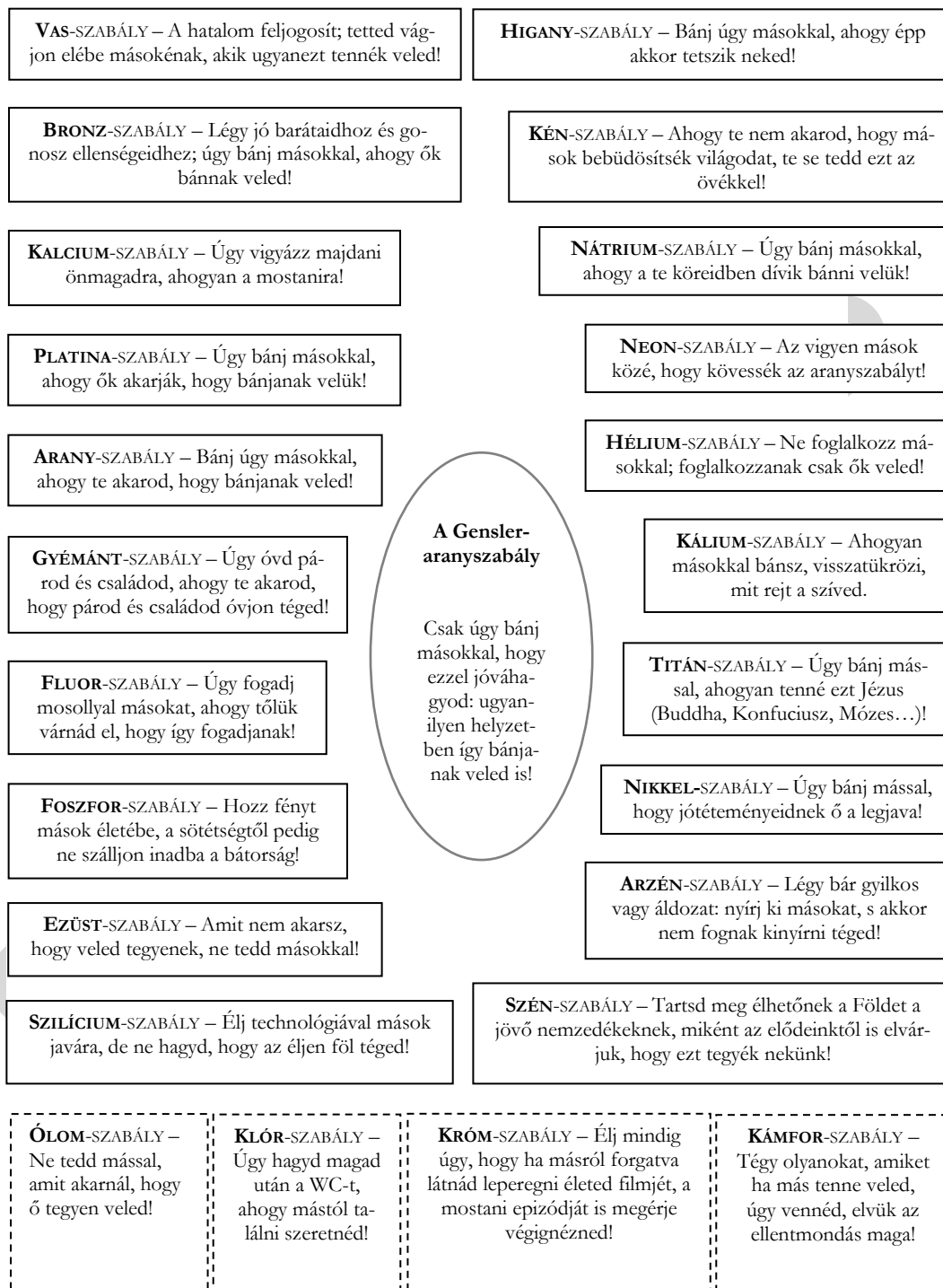
Gensler könyve előbb rögzíti, hogy szerinte mi is az aranyszabály igazi formulája. Ez így szól: „Csak úgy bánj másokkal, hogy ezzel jóváhagyod: ugyanilyen helyzetben így bánjanak veled is!”¹³ Ezt a formulát fogja megvédeni az egész könyv minden lehetséges ellenvetéstől. Az ellenvetésekkel szemben folytatott küzdelemnek egy pontján aztán Gensler felvonultat egy terjedelmes listát. Ez több kémiai elem nevéhez rendel viszonszági szabályokat. Közülük párat Gensler épp a fémszabályokkal játszó Sagantól átvéve idéz (másokat Howard Terrytől).

Ez a lista rendkívül heterogén. Egyes szabályoknak semmi közük a viszonszághoz, ezért csak pseudo-szabályok, például: „Bánj úgy másokkal, ahogy épp akkor tetszik neked!” Vagy: „Az vigyen mások közé, hogy kövessék az aranyszabályt!” Vannak olyanok is, amelyek csak másként zenésítik meg ugyanazt az elvet. Gensler célja nyilvánvaló mindezzel: a felvonultatott, sokszor lapidáris, de többnyire mulatságos, tarka szabálysokasággal kontrasztálni, a maga tisztaságában fő-

¹³ Gensler: *Ethics and the Golden Rule*. 2.

lábuk magasítani a *saját* formuláját, az arany szabály általa egyetlennek és egyedül igaznak tartott változatát. Íme, a Gensler-lista (négy kiegészítéssel):





Belemenve a játékba, de persze rögtön kontrajátékkal viszonzva (hogy ebben is Sagan kései játékos társa legyek), vettem magamnak a bátorságot, hogy a fenti igen impozáns Gensler-listát további négy szabállyal bővítsem, a – G. B. Shaw-tól átvett – Ólom-szabállyal, valamint a Klór-, a Króm- és a Kámfor-szabállyal. Ez utóbbiak sem rosszabbak a többinél, s legalább valódi viszonzossági szabályok. Ez hát a Gensler-regiszter, amelyet nem listázva mutattam be, ahogy ez a könyvében szerepel, hanem úgy, hogy az ábrázolás visszaadja a rá jellemző centrikus teória-modellt.¹⁴ Mi ennek a listának a fő tanulsága? Talán az, hogy megmutatja: nem-hogy szűkében lennénk a viszonzosság elvén nyugvó szabályoknak, de egy egész Mengyelejev-táblázatot is meg tudnánk tölteni velük.

Nem minden arany

A viszonzossági szabályok sokaságának ténye világosan kijelöli mindazok *teoretikus feladatát*, akik, mint magam is, nem osztanak az aranyszabályra és rokon társaikra nézve univerzalisztikus és unicista nézeteket. Ők, ha nem akarják útjukat az egy-igaz és egyetemes aranyszabály-idea felé venni, de azt sem akarják, hogy viszonzossági elemszabályok tucatjainak kémiai szertárába kvártélyozzák be magukat, csak bolyongván ott tárlótól tárlóig, nem tehetnek mást, mint hogy elméleti és gyakorlati érvek alapján mutassák meg, mit tartanak a legkevesebb elemből álló szabály-összességnak. Röviden: az lesz a tennivalójuk, hogy keressék *a viszonzossági komplexum játékszabályainak randomját*.

¹⁴ Gensler: *Ethics and the Golden Rule*. 184–185. Érdemes megjegyezni, hogy könyve egyik helyén mintha Genslert is megkísértené a viszonzossági szabályok pluralizálásának gondolata (138.). Felvillant ugyanis egy, elsőre úgy tűnik, általa komolyabban vett paradigmát is az amúgy eléggé komolytalan fémneves játék mellett. Igaz, rövid úton ugyanúgy a már ismert Gensler-aranyszabálynak rendeli alá ezt is, mint tette azzal. Nos, ez a felvillantott paradigma *színek* szerint vonultat fel öt szabályt. Ezekkel Gensler „a bennünk levő öt *természeterő*” nevesíti [*five natural forces inside us* – kiemelés az eredetiben, H. O.], mégpedig, ki tudja, miért, kifejezetten az „ősz levelek színeire” alludálva. (Egyébként ez az elég különös „természeterő” [*natural forces*] kifejezés talán nietzschei áthallás, mindenesetre Nietzsche is „természeterőknek” [*Naturkräfte*] hívja *A tragédia születésében* az apollóni, illetve a dionüszoszi princípiumot.) Idézem hát Gensler színszabályait:

- * **Arany**-szabály: Másokkal úgy cselekedj, ahogy akarnád, hogy ők tegyenek veled.
- * **Sárga**-szabály (ön-érdek): Magadért cselekedj.
- * **Barna**-szabály (csoport-érdek): Csoportodért cselekedj.
- * **Vörös**-szabály (viszonzás/visszatorlás): Bánj másokkal úgy, ahogy ők bánnak veled.
- * **Lila**-szabály (következetesség): Légy következetes gondolatban, tettben egyaránt.

Mindezek után Gensler sajnos azzal intézi el értelmezését ezekről a szabályokról (nyolc sorban), hogy „ez az öt elsődleges erő, ha jól értjük őket, mind ugyanarra az arany-direktívára tud ráállítani minket”. Gensler tehát hamar legyűrte magában az aranyszabály-többség kísértését; ennyit az ő gyorsan elhervadt szabály-őszikéiről – habár maga a szín-ötlet észben tartandó.

Mielőtt visszatérnék Sagan labor-öntödéjébe, hadd emeljek ki egyet a Gensler-listán szereplő szabályok közül. Ez a Platina-szabály: „Úgy bánj másokkal, ahogy ők akarják, hogy bánjanak velük!” Ez a szabály több változatban is jól ismert, Gensler maga is említ utóbb variációkat. Ő, mint látható, a *pozitív* formula mellett döntött; ez Tony Alessandrától és Michael J. O’Connortól való. Martin Bauschke formulája viszont a Platina-szabály *negatív* változata. Ez így hangzik: „Ne bánj másokkal úgy, ahogy mások nem akarnák, hogy bánj velük!” Stephan L. Anderson ellenben figyelemre méltó módon az Írás egy helyére (a megbocsátás, jószágosság jelentéskörére) utalva világítja meg a Platina-szabály értelmét: „Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket, hogy legyetek mennyei Atyátok fiai, aki felhossa napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazaknak és hamisaknak!”¹⁵ Magam ide, a Platina-szabály érvényességi körébe utalom, bár egy nem-szemléletes szabály példaként a *Miatyánk* közismert „aranypárját” is: „Bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” De a Platina-szabály bármely változatát vegyük is, érvényes lesz rá Gensler kijelentése, hogy „a Platina[-szabály] nagyobb megbecsülést mutat mások iránt, mint az Arany[-szabály]”.¹⁶

Éppen ide kívánczik azonban még egy észrevétel, szintén csak előzetes megjegyzésként egy amúgy elég nehéz kérdéshez. Különös ugyanis, hogy akik az Arany-szabály elsőbbségét és centrális szerepét vallják és egy univerzalisztikus etika fundamentumát látják benne, mégsem tudják magukat túltenni azon, hogy van szabály, amely még az Arany-szabálynál is „nagyobb megbecsülést tanúsít mások iránt”. Ilyen például Josef Bordat, aki igyekszik úgy átalakítani, kibővíteni az Arany-szabály jelentését, hogy abban elegyedjen az Ezüst-szabály, a negatív formula prezentálta *igazságosság* és a hagyomány által az Arany-szabálynak, a pozitív formulának tulajdonított *jóakarat*. Bordat szerint: aranyszabályként mindkét jelentésre szükségünk van. Azaz nemcsak jóakarat kell, de igazságosság is, és fordítva, nemcsak igazságosság kell, de jóakarat is.¹⁷

De meglepő módon mintha maga Gensler sem tudná túltenni magát a saját belátásán. Azon, hogy van szabály, amely az Arany-szabálynál is „nagyobb megbecsülést” tanúsít a másik iránt. Mivel az Arany-szabály elsőbbségének és primátusának aligha van Genslernél tisztelőbb gondolkodója, ezért a szóban forgó distinkcióját – elméletileg korrekt módon – csak úgy menthette meg, hogy mellé rögtön egy tanácsot is mellékel. Mégpedig stílusosan egy szabályötvözetet. A „Platina-Arany elegyű szabály” [*platinum-gold alloy rule*] nevű tanácsot, amely így hangzik: „Vedd komolyan mások vágyait, mindaddig, amíg azok ésszerűek!”¹⁸

¹⁵ Mt 5,44–45

¹⁶ Gensler: *Ethics and the Golden Rule*. 200.

¹⁷ Josef Bordat: *Golden Rule and Intercultural Dialog*. 2007.

<http://jobo72.wordpress.com/2013/04/10/golden-rule-and-intercultural-dialogue/> (utolsó letöltés: 2014. 10. 31.) Lásd tőle még: *The Golden Rule and the Global Ethos*. 2007. http://www.marburger-forum.de/mafo/heft2007-1/Bor_gol.htm

¹⁸ Gensler: *Ethics and the Golden Rule*. 202.

Sajnos, ez az újfajta szabáleyegy-optatípusz mintha kissé kétes összhangban állna az Arany-szabály épp Gensler által vallott tisztaságával, vegyítetlenségével. Arról nem is szólva, hogy ez a vadonatújnak látszó szabály egyáltalán nem áll távol egy kissé kopottabb fényű kötelességtől, amelyet korábbról, Kanttól ismerhetünk: „A felebaráti szeretet kötelessége [...] így is kifejezhető: kötelességem mások *céljait* (feltéve hogy nem erkölcstelenek) a magaméivá tennem.”¹⁹

Úgy látszik, az Arany mégsem az (a szabály), amely tisztán, vegyítetlenül, magában valóan is fénylik. És most, e két, kissé elegyes közjáték után, vissza a Sagan-mintázathoz!

Körbeolvasás

Tennivalónk elsőként is az, hogy leolvassuk a szemléletes viszonyosság szabályainak Sagan-mintázataról mindazt, ami azon mintegy magától adódva látszik. Hiszen teoretikus értelemben véve minden a mintázaton fordul meg (és dől el). Úgy értem, az elméletileg produktív látásmód *formaadó* szemléleti peremfeltétel-egészén múlik minden, és nem annak egyes *tartalmi* mozzanatain.

Háromszögelési pontok, a háromszög csúcsain inverz szabálpárokkal. Mik a szabálpárok? Ismétlésként: vannak először is az ötvözetszabályok. Ez az (Arany- és Réz-szabály összetételű) Dublé-szabály és az (Arany- és Vas-szabály összetételű) Ón-szabály. Az előbbi közös stratégiaként – ha úgy tetszik: civilizációként – tekinthető a legproduktívabbnak, az utóbbi meg evolúciós privátstratégiaként. Nevezhetők akár a civilizatorikus kooperáció *maximum* és *minimum szabályának* is. Azután: vannak a hozzájuk hasonlóan ellenpontosított kettősök. Az egyik az Arany- és Vas-szabály: a *kezdeményezés* ellentett szabálpárosa. A másik az Ezüst- és a Réz-szabályé: ez a *viszonyzás*.

Először: miért háromszögű a mintázat? Miért nem lineáris vagy lépcsőzetes (haladványszerű)? Azért, mert – mint látható – a szabálpárok közül az ötvözetek kapcsolatokat teremtenek a vegyítetlen szabályok két csoportja között. Igaz, de ettől még lehetne *közvetítés* elrendezésű ez a mintázat, vetem magam ellen. Kérdés tehát, miért nem állítja ez a rend az ötvözetszabályokat központi, közvetítői vagy végcél jelképező, teleologikus pozícióba. Egyrészt: mert ezek az ötvözetszabályok nem közvetítenek semmit. Az Ón-szabály nem az Arany- és a Vas-szabály közbülsője vagy mediátora, hanem csak azok elegye. Ugyanez vonatkozik az Arany- és Réz-szabály elegyére, a Kölcsönkenyér visszajár [*Tit-for-Tat*] elvre. Másrészt a két – közstratégiaként és privátstratégiaként legproduktívabb – ötvözet-szabály nem a tiszta, vegyítetlen szabályok célja vagy rendeltetésük beteljesítője. Hanem: megvalósulásuknak (hatékonyságban persze ellenirányú) *lehetősége*. Tehetünk jóindulatú kezdőlépést a másik felé, majd lehetünk kritikus, szigorúan viszonozó, sőt akár elnéző figyelemmel is együttműködésre készek vele. De lehetünk

¹⁹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat Kiadó, 1991. 568.

elzárkózók is. Vezethet bennünket – Le Carré precíz fordulatát felidézve – „a vegytiszta, pofátlan, szemét közöny akárkinek az érdekei iránt, kivéve a sajátunkat”.

A mintázatot modelláló alakzat háromszöge azt fejezi ki, hogy „csúcsai”, a szabálykettősök alkotta pólusok egymás számára és a szemléletes viszonyosság (*vulgo* arany szabály) kérdésének egésze számára: *nélkülözhetetlenek*. Ez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egyes szabályok erkölcsi nívójuk tekintetében egyrangúak lennének. De Saganak láthatóan nem az a fő ambíciója, hogy győztest hirdessen. Nem az a célja, hogy kihirdetessék: a *Tit-for-Tat*, a Kölcsönkenyér viszszejár elve, *alias* (Arany-Réz) Dublé-szabály a követendő, *íme, ez a tuti*, menjetek békével!

Sagan, ha jól értem, elsősorban azt kívánja láttatni, hogy a cselekvéseinket közstratégikaként, illetve privátstratégikaként leghatékonyabban vezérlő szabálykettősünk: *összetétel* (ötvözet). Ami azt is jelenti, hogy két meghatározó cselekvési szabályötvözetünknel nem csak a komponensek származnak alternatívákból. Hanem: hogy a kettősük maga sem más, mint alternatíva.

Nemes urak és nehéz fiúk

Itt érhető tetten Sagan egyik fő törekvése: beláttatni velünk, hogy a szemléletes viszonyosság (*vulgo* arany szabály) kérdése mögött eredetét (genealógiáját), valamint működés módját (procedúráját) tekintve alternatívák sora áll. A *vulgo* arany szabály: *alternatíva-komplexum*. Nem egy elsőbbségében vitán fölüli álló elv kinyilatkoztatása, hanem a döntések terének megnyílása és megnyilatkozása. Azt láttatja, hogy cselekvési elvünk lehetne másféle, de ezt már az is megakadályozza, hogy jó szerével azt sem tudjuk, a jelenlegit mikből kevertük ki, azt pedig még kevésbé, hogy ha egy másik elv mellett döntenénk, az milyen alternatíva-komponensekből tevődhetne össze.

A viszonyossági szabályok kooperációs maximumának és minimumának kettősét a magukban hármatgyenge, két *nemesfémszabály*, az Arany- és Ezüst-szabály, illetve a két erőteljes, de magukban még a morális állagmegóvásunkhoz is elégtelen *nehézfémszabály*, a Vas- és Réz-szabály kizárólag ötvözetként, kompozícióban mutathatja fel. És ekkor is csak alternatíva formában. Ez jelenti azt, hogy a viszonyosság-komplexum vizsgálatakor egy hármas szabálypártól közrefogott identifikációs térségen mozgunk.

Mindamellet Sagan mintázatában, minden vonzó vonása ellenére, van valami, ami tisztázatlan, és van valami, ami taszító. A tisztázatlanság, amire igencsak érdemes felfigyelnünk, habár csak később nyílhat mód az értelmezésére, az, hogy a Sagan-mintázat különös szerepet juttat az Ezüst-szabálynak. Kétszeresen is. Egyrészt: az Ezüst-szabály az egyetlen a hat közül, amely nem elv, hanem utasítás, nem stratégia, hanem – a szót a legszorosabb értelemben véve – szabály. Másrészt: az Ezüst-szabály az egyetlen abból a szempontból is, hogy nincs viszonya (relációja) a többi szabállyal. Az Arany-, a Réz- és Vas-szabály mind relátuma a

két ötvözetnek – a Dublé- és az Ón-szabálynak –, ahogy ez a kettő is azoknak. Az Ezüst-szabály viszont kívül reked ezen a stratégiaképző olvasztótégelyen. Ez nem egy cselekvési elv, hanem konkrét tette vonatkozó utasítás. A Sagan-mintázat egésze hiányt szenved ebben a konkretizálásban. Röviden: elemei – *utasítási szabályként* – alulvezéltek.

Ami pedig azt illeti, amit taszítónak találok a Sagan-mintázatban, ez némileg összefügg a most említett tisztázatlansággal. Mintha túlzottan „agyas”, túllontúl mérnöki, túlságosan célra tartó volna az egész elképzelés. Mintha minden egy célnak: a leginkább és a legkevésbé kívánatos cselekvéseméleti stratégiapár megjelenésének lenne alárendelve. Mert bár igaz, hogy Sagannál a viszonosság szabályai nem állnak az *egyetlen-elvűség* uralma alatt, de az *egyetlen-célúság* uralkodik rajtuk, még ha nem is elsődleges és domináns jelleggel. Játékos fémszabályai nem a nagy Egyetlenből erednek, de a nagy Egyetlen felé tartanak (még ha szerencsére távolról sem merülnek ki a *tuti* iránymutatásban) – tartanak a cselekvéseméleti értelemben legjobb változat, a *Tit-for-Tat* szabály felé.

E nagy menetelésben nem tudok Sagannal tartani. Nem ennyire átlátóan, *nem felülhőzvetben* találjuk magunkat a viszonosság lehetséges életszabályai közepette (s nem is így találjuk ott magunkat elveszve sem). Nem felülhőzvetben látjuk ezt az orientációs térséget, hanem csak a belülről megnyíló perspektívák valamelyikében, hiszen magunk is annak síkján, annak határai között mozgunk.

Úgy tűnik, a metafizikus aranyszabály-szemlélet nem csak unicista lehet. Nem csak *teoretikus* aufklérizmus vehet erőt rajta. Lehet decizionista is ez a szemlélet, ha a *praktikus* aufklérizmus győz fölötte. Egyszerűbben: nem csak valamely egy-igaz nemesfémszabálynak lehetünk hívői balgaton. Hihetünk balgán egy-igaz döntésötvözetekben is.

De minden eddigi s majdani kritikám ellenére meg kell mondanom, hogy újra és újra lenyűgöz Sagan teoretikus ötletessége a *vulgo* aranyszabály decentráálásában. Az, hogy több komponensű, több faktorú alternatíva-térséggé változtatta át ezt az ásatag, ősrégi szabályt. Az, hogy fémnevekkel segített annak megértésében, hogy e térségen mozogva ne dőlünk be a morális nagyszerűség és oskolamesteri reflexek diktálta olcsó s könnyű választásoknak. Megmutatta, hogy egyes nemesfémszabályok (Arany- és Ezüst-szabály) és egyes nehézfémszabályok (Vas- és Réz-szabály) valójában inverzei egymásnak, és ez vonatkozik ötvözeteikre is.

Némileg hasonló erkölcsi érzékenységet láthatunk feltűnni ebben a sagani szemléletben, mint amilyenről Witold Gombrowicz vall sajátjaként (csak ő nem a sápatag nemes urak metaforáját állítja szemben az alantas, ám vérbő erkölcs világával, hanem a nemes úrhölgyekét, és a szembeállításban igen nagy nyomatékot kap nála a szociális dimenzió, vagyis a gazdagság és szegénység ellentéte):

Szinte lehetetlen elválasztani a túlságosan morális morált a magas életszínvonalról, a kényelemtől, a kifinomultságtól. Ez az arisztokratikus, vagy egyszerűen gazdag, hintón járó erkölcs... ez a *grande dame* feszélyeztető számomra, én inkább a hét-

köznapi, szokványos, gyalogjáró, az élet zűrzavarába belebonyolódó sietős, az események áradatába merülő, rögtönítélő erkölcsöt választanám.²⁰

A *vulgo* arany szabály kritikája, mondom, némileg hasonló Sagannál, bár ő nem ellenprivilegizálással él, hanem ötvözéssel. Nemcsak azt mutatja meg, hogy a nemesfém szabályok emelkedettek ugyan, de nem hatékonyak, a nehézfém szabályok viszont hatékonyak, de nem emelkedettek. Megmutatja azt is, hogy az esendő moralitásunk önismereti csoportfoglalkozásaihoz csakis ők adtak társaknak nekünk orientáló szabályok képében: ezek a finomkodó, gyöngécske nemes urak s ezek a közönséges, drabális nehéz fiúk. Avagy, vehetjük úgy is (visszaváltva a metaforapárnál egy szaktudományosan hitelesebb verzióhoz a nemes- és nehézfémekekről szólva), hogy a ma már elég gyámoltalan, „nemesúri” szabályok olyannyira elvesztették az *egykor meglevő „nehézfiú” erejüket*. Magyarán ma már annyira semmibe vehetőkké váltak, hogy nem is látni rajtuk, mifélek is voltak eredetileg.

Nos, a Sagan-mintázatnak ez a másik fontos tanulsága azon túl, hogy mi a szabálykettősök által sarkpontozott reflexiós és orientációs térségen mozoghatunk csupán. A nemes, de hatástalan, illetve a közönséges, de hatékony elveket reprezentáló szabályok közt meghökkentő egymásrataltság és rokonság van Sagannál, noha esze ágában sincs összemosni őket. Mégis, a „nemes urak” és „nehéz fiúk”, a reciprocitáselvek nemesfém szabályai és nehézfém szabályai mintha *testvérszabályok* volnának. Ellentétesek egymással, amennyiben a jó és a rossz elvét képviselik, de egymásra utaltak is. Ám ha testvérszabályok, úgy valaminő *eredetközösségnek* muszáj lennie köztük, „túl jön és rosszon”.

Mi van jón és rosszon „túl”? Ha már Nietzsche frázisát idéztem, mondom az ő *kettős* válaszát erre: a Szeretet és az Örökkévalóság. „Ami szeretetből lesz megtéve, mindig jön és rosszon túl történik”; „az örökkévalóság forrásában kereszteltetett minden dolog, túl jön és rosszon”.²¹ Van hát filozófiai perspektíva – a nietzschei „szeretet” a szenvtelen örökkévalóság-sors iránt, az *amor fati*, vagy a schellingi *alaptalanság* [Ungrund] „totális indifferenciája”²² –, ahonnan nézve a Jónak és a Rossznak a „nemes” vagy a „nemtelen” viszonyossági szabályai, más szóval a nemesfém szabályok és a nehézfém szabályok, még ha az erény pulpitusairól Ábeleknak és Káinoknak tűnnének is, nem mások, mint *egymás idői testvérei*. A filo-

²⁰ Witold Gombrowicz: *Testamentum*. Fordította Pálfalvi Lajos. Budapest, Pesti Szalon Könyvkiadó, 1993. 56.

²¹ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, Ikon Kiadó, 1995. 62. és Uő.: *Így szólott Zarathustra*. Fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2000. 201.

²² Friedrich Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Fordította Jaksa Margit és Zoltai Dénes. Budapest, T-Twins Kiadó, 1992. 110. E perspektívában egyébként kifejezetten rokonság van Nietzsche és Schelling között. Schelling *Szabadság*-tanulmánya alábbi passzusát akár Nietzsche is jegyezhetné volna: „A végső és legmagasabbrendű instanciában nincs más lét, mint akarás. Akarás az őslét; egyedül akarásra illenek az őslét predikátumai: alapelküliség, örökkévalóság, függetlenség az időtől, önigenlés. Az egész filozófia arra irányul, hogy megtalálja ezt a legmagasabbrendű kifejezést.” Schelling: *Filozófiai vizsgálódások*... 48.

zófiában az egymástól elszakadó és egymás ellen forduló, de egyenrangú „testvériség” többnyire az *alternativitás* metaforája.

DUPress



DUPress

METAFIZIKAKRITIKA

Tallár Ferenc

METAFIZIKA ÉS DEKONSTRUKCIÓ

(Avagy hogy került a Nagy Generáció a Hálóba)

Kedves Misu! Tűnhetne *valakinek* úgy is, hogy amit az alábbiakban mondandó vagyok, nem igazán illik egy születésnap-i kötetbe. Írásom arról szól ugyanis, hogy annak a gondolkodói áramlatnak a sorsa, melynek meghatározó alakja vagy (és amelynek tagjai közé helyel-közzel talán magamat is sorolhatom), nem egészen úgy alakult, ahogyan azt elképzeltük. Mondom, *valaki* akár tekinthetné illetlenségnek is, hogy egy ünnepi kötetben épp erről beszélek. De meggyőződésem, hogy Te nem tekinted annak. Mert ha valaki, akkor Te mindig is önkritikával és öniróniával, a tépelődés bátorságával, szóval gondolkodva követted gondolkodásunk útját. Csak azt próbálom művelni tehát, amire Tőled kaptunk nemegyszer példát.

*

A nyugati (alkonyati? alkonyodó?) világot a „metafizikakritika” jegyében évtizedek óta az Egész dekonstrukciójának szelleme járja be – az alaptalanság apoteózisa. Minden a zárt, a kerek, a rögzített Egész kíváncsú végéről szól: a Történelem, a Nagy Elbeszélések (sőt, az elbeszélések) végéről, a Művészet végéről, a Szerző, sőt a Szubjektum haláláról, a szöveggé vált Művek felnyílásáról. Minden egész eltörött, de ha nem, törjük össze. Mert megszabadulva ezektől a metafizikai konstrukcióktól, a halott Isten helyére állított Egész intézményesített hatalmi struktúráitól, megérkezünk végre a posztmodern posthistorie-be, ahol levette a rögzített jelentések pányvát, minden szabadon áramlik, keletkezik és alakul. Szabadulni, szabadulni, szabadulni... Szabadulni mindentől, ami kategorizál, homogenizál, ami megfoszt az individualitástól.

Nem azt állítom, hogy hamis illúzió, ideológia vagy valamiféle utópia jelenék mindennek a mélyén. Épp ellenkezőleg: az kell szöveget üssön a fejünkbe, hogy a – tágra értelmezett – dekonstrukció, átültetve a gyakorlatba, beigazolta önmagát – hogy *győzött*. A projekt sikeres volt: megérkeztünk az áramlások terébe, a hálózatok világába, ahol többé valóban semmi nem „az, ami”, ahol a hatalom világos alakzataira, az értelem privilegizált forrásaira többé nem lehet rámutatni. A dolgok

szubsztanciáján, maradandó lényegén elmélkedő metafizika ma már csak homályos emlék. De néhányan emlékszünk még talán Beke Kata könyvére, amelyben az MDF politikusa egykor pártja választási győzelmét értékelte a kormányzati periódus végén. Késérő könyve címe az volt, hogy *Jézusmária, győztünk*. Hát valahogy így. A kétségkívül hatalmi viszonyokat is rögzítő, intézményes struktúrák bomlásának, a dekonstrukció győzelmének fényében újra kirajzolódni látszik a meghaladottnak hitt Történelem, és ez a történelem egyáltalában nem hasonlít az autentikus-individuális életlehetőségek terére. Egy végkifejletét illetően még homályos, ám radikálisan új korszakba léptünk, melynek szubjektuma alkalomadtán nem érzi ugyan magát szubjektumnak, azaz – a szó eredeti jelentése szerint – *alávetettnek*, de ettől alávetettsége, kiszolgáltatottsága még nem csökkent. A kritikai attitűd, az öntudatos tiltakozás helyébe azonban rossz közérzet, bizonytalanság, identitásvesztés és nemegyszer homályos rettegés lépett.

*

Kezdjük talán egy Flusser-től származó idézettel!

Egy új antropológia vár kidolgozásra [...]. Egy hálózat csomópontjának tekinthetjük magunkat, aminek szálain (akár anyagiak, akár energetikaiak legyenek is azok) információk áramlanak. Az információk e csomópontokban felgyülemlekednek, processzálódnak [feldolgozásra kerülnek] és továbbadódhatnak, de maguk a csomópontok nem valamik: ha kibogozzuk őket (vagyis ha a csomópontokat alkotó viszonyokat megbontjuk), semmi sem marad. Másként fogalmazva, olyan antropológia kidolgozására lenne szükség, amely az embereket csomópontoknak, viszonyrendszerek kereszteződésének tekinti.¹

Az idézet jól érzékelteti az új, hálózati ontológiák két alapvető módszertani elvét, az antiesszencializmust és a relációnizmust. Mit is jelentene ez? Az antiesszencializmus azt rögzíti a hálózati lét alapelveként, hogy a hálózatot alkotó elemek, jelen esetben az emberek (egyének), nem rendelkeznek önálló, szubsztanciális, azaz a változások során is fennmaradó tulajdonságokkal. Ahogy Flusser fentebb fogalmazott: „nem valamik.” Relációik közül, viszonylatrendszerükből kioldva éppen-séggel „semmik”. Az, hogy „ki vagy”, hogy mi a funkciód vagy jelentésed, kizárólag a hálózatban elfoglalt helyed függvénye, pontosabban szólva annak a függvénye, hogy a hálózat mely pontjáról, milyen „relációban” tekintünk erre a helyre. Amiből az következik, hogy az új emberképbe (antropológiába) nem férnek bele a „Ki vagy te *valójában?*” típusú kérdések. A hálózatot alkotó egyének nem szubsztanciális, hanem állandóan alakuló, változó és keletkező, relációs tulajdonságokkal rendelkeznek.

¹ Vilém Flusser: *Az úgy*. Fordította Sebők Zoltán. Budapest, Kijárat Kiadó, 1996.
<http://www.artpool.hu/Flusser/emlekezetek.html>

Nézzünk egy másik példát az antiesszencializmusra! Egy olyat, amely közvetlenül nem érinti, következésképpen nem is sértheti hagyományos emberképünket. Arra a kérdésre, hogy mi a „szép” vagy a „szépség” jelentése, két – metafizikai – évezreden át egy fogalmi definícióval igyekeztünk válaszolni. Ahogy mindennek, ami szép, valami módon a szépség ideájában kell részesülnie, úgy a „szép”, „szépség” szavak használatának is egy végső, lényegi jelentést kell közvetítenie. Ma ellenben, Wittgenstein után, a jelentés használatelméletét valljuk. A szó örökké változó, áramló jelentéseire a szó használatából, a beszédaktusok kontextusából következtetünk. Tekintettel a jelentések hálózatára, mintha nem is tehetnénk mást. Mert hogy is néz ki a jelentést rögzítő definíció? Nézzük az egynyelvű szótárakat! Egy terminus jelentését további, más terminusokkal írjuk le, melyek jelentését további, más terminusokkal tudjuk leírni, melyek jelentését... stb. stb. Ami kezdetben egyértelmű definíciónak, a lényeg *feltárásának* tetszett, valójában egy hipertext, melynek minden egyes eleme egy-egy a definícióból kivezető, az áramló, keletkező nyelvi jelentések hálózatába vezető *link*. A jelentés csak az állandóan módosuló viszonylatrendszer egyik lehetséges állapotának *rögzítése*.

De akárhogy is álljon a dolog a nyelvi jelentéssel, emberképünket illetően egyáltalában nem könnyű számot vetni az antiesszencializmussal. Emberképünk és etikánk évszázadok óta arra épült – és ha nem *gondolkodunk* sokat, ma is arra épül –, hogy a másik éppenséggel „valaki” és nem „semmi”, ahogy én magam is valamiféle egységet, a változások során is fennmaradó önazonosságot képezek. Feltesszük, hogy az emberi egyén nem pusztán egy név hordozója, nem elszigetelt aktusok, véletlenszerű, *külső* viszonylatrendszerek csomópontja, hanem egy olyan *belső* maggal rendelkező jellem vagy karakter, aki épp e *belső* mag birtokosaként *felelőssé* tehető *saját* tetteiért és *saját* magáért. Feltételezzük, hogy mindenki el tudja mondani magáról, vagy legalábbis el *kellene* tudnia mondani magáról, hogy engem az „én vezérem *belsőmből* vezérel”, azaz *autonóm* lényként én magam irányítom önmagam. Ennek a *belső* lényegnek kvázi automatikus, mert kulturálisan beprogramozott feltételezése persze nem jelenti egyúttal azt is, hogy hinnünk kellene, ezt a lényegét mint valamiféle személyes ideát a Teremtő lélegzi belénk születésünk pillanatában. Feltételezésünk nem zárja ki az öröklődés, a családi nevelés és a társadalmi szocializáció során elsajátított, eredendően tehát *külső* minták, a *különböző* értékek és szereplehetőségek sokaságát. Csak annak a feltételezéséről van szó, hogy ezt a sokaságot egy egésszé, önmagunkká rendezzük olyan *belsővé* tett normák alapján, melyek *általánosított* voltak következtében lehetővé teszik a konkrétan adott életformák közvetlen megélésétől való eltávolodást, a kritikai distanciát, s ezáltal egy értékvezérelt, individualizált életformát.

Az individuum nem azért identikus tehát, mert egyetlen, változatlan szubsztancia alkotja. Azért önmaga, mert *sajátjaiként* egybetartja szerepeit és viszonylatrendszereit, mert ő maga a „tulajdonosa” önmagának. Léven *belsőleg* vezérelt, kiszakítható immár (*külső*) kontrollt teljesítő közösségből, hogy mostantól mint szabad individuum legyen felelőssé tehető és ellenőrizhető – azaz megfeleljen az alakuló kapitalista társadalom és munkaszervezés igényeinek. A relációkat *rögzítő státusz* helyébe a *külső* kötöttségei alól felszabadult individuum *szerződése* lép, ami

alkalomadtán persze csak annyit jelent, hogy az autonómmá előléptetett individuum szabadon eladhatja egyetlen tulajdonát, sajátjává vált munkaerejét.

A belülről irányított, önmagának törvényt szabó individuum mégsem tekinthető pusztán ideológiai kreációnak. Az egész modernitás kultúrája és – lényegében kantianus – etikája ennek a karaktertípusnak a felnevelésére és képzésére irányult. Távolról sem volt ez persze békés folyamat, bennünk nyugvó (szendergő) képességek egyszerű szárba szökkenése. Amit fennköltén kultúrának nevezünk, az másrészt a fegyvelmezés sokszor erőszakos, sokszor manipulatív folyamata. Ahogy már Hegel is írta, a műveltség „kemény munka a viselkedés pusztá szubjektivitása ellen, a vágy közvetlensége ellen, valamint az érzés szubjektív hiúsága és a tetszés önkénye ellen”.² Miként – többek között – Nietzschétől, Freudtól, Adornótól tudjuk, a modernitás a természet birtokbavételéért, a természet fölötti hatalomért folytatott harc történeteként (is) interpretálható, és e meghódítandó, uralmunk alá hajtandó természet része az *emberi természet* is. A polgári kultúra saját természetünk meghódítását nagyvonalúan az individuum hatókörébe utalta, és autonómiaként, szabadságként értelmezte. Baklövés lenne ezt az értelmezést egyszerűen hamisnak nevezni, de tény és való: olyan kulturális-fogalmi konstrukcióval állunk szemben, melyben a szabadság kéz a kézben jár a birtoklással, a hatalommal és a szenvedéssel. Ebben az értelemben egyáltalában nem tűnik indokolatlannak, ha a dekonstrukció és jelesül Foucault a modern világ szabadsága mögül a *fegyvelmezést* bányászsa elő, ha azt állítja, nem az eredeti forrásként, autonóm teremtként felfogott szubjektum témájának további variációira van szükség, hanem arra, hogy feltárjuk e szubjektum *kötöttségeit*, a szabadság és az autonómia mögött megbúvó hatalom mikrostruktúráit. Ahogy az se tűnik indokolatlannak, ha a dekonstrukció, jelesül Lacan e a hatalmi harc mikrostruktúráit egyenesen a kultúrán, pontosabban a „szimbolikus rendben” belül megvívott harcban mutatja ki.

Két dolog viszont meglepő, de legalábbis indoklást igényelne. Mondhatjuk ugyan Lacannal és a metafizika kritikusaival, hogy az oszthatatlannak mondott szubjektum identitása nem egy szubsztancia kifejeződése, hanem a szimbolikus rend küzdelmeiből kölcsönzött „imago”: az „Én azt feltételezem, hogy te azt feltételezed, hogy én azt feltételezem” végtelen dialógusának valamiféle lecsapódása. Ehhez azonban egyrészt mégiscsak hozzá kellene tennünk, hogy volt a modernitásnak egy olyan, valamikor az első világháború táján lezárult szakasza, amikor az identitások *rögzítése*, az autonóm individuum, a „szilárd jellem” kialakítása sikeres volt, vagy legalábbis kulturális-társadalmi értelemben járható útnak bizonyult. És ami végképp indoklást igényelne: miért tekinti a dekonstrukció, a posztstrukturalizmus és jelesül Lacan az identitás kialakítására tett kísérleteket minden „nyavalya”, a lelki, gondolkodásbeli és társadalmi torzulások forrásának? Hogy a hatalom, az uralom kritikája? Azt hiszem, Laschnek messzemenően igaza volt, amikor felhívta a figyelmet: „A kulturális radikalizmus oly divatossá s oly ártalmassá nőtte ki magát [...], hogy minden bírálótnak, mely a jelenlegi társadalom felszíne alá

² Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983. 187.§

akar hatolni, egyidejűleg azt is bírálnia kell, ami napjainkban a radikalizmus jegyében történik.”³

Lasch még azt is hozzáteszi ehhez, hogy az effajta radikalizmus azért ártalmas, mert „ha akaratlanul is, de a satus quónak nyújt támogatást”. Azaz Lasch már érzékelte: fölösleges és talán ártalmas is a kétségkívül jelentős gondolkodóktól átvett, de divatáramlattá laposodott támadássorozat a „metafizikai identitások” ellen. Fölösleges, hiszen ma már mindnyájan egy olyan óriási olvasztótégelyben vizslatjuk egymást, melyben lassan feloldódik minden identitás. Már megérkezünk az áramlások terébe, a hálózatok világába. A tradicionális, vérségi, lokális kapcsolatok felbomlásával az egyén először elveszítette a társadalmi viszonyok (*relációk*) szilárd kontextusába ágyazott *státuszát*, de identitása felépítése járható út, betölthető feladat maradt a számára. Ma úgy tűnik, ez az identitásforma, a kiküzdött *esszencia* is felbomlóban van, s az uralmat ismét átveszik az időközben mozgásba lendült, állandóan alakuló, változó és keletkező, ezért többé semmiféle státuszt nem biztosító *relációk*. Jézusmária, győztünk!

Ha belegondolunk, eléggé nyilvánvaló: ez a modernitás kezdete óta zajló, győzedelmes folyamat valóban minden „szubsztanciálisnak” vagy „metafizikainak” nevezhető mozzanat lebontására irányult. De ki is győzött volna itt? Azt hiszem, ez az a pont, ahol el kell hagynunk a metafizikára történő elvont utalásokat. Jobb lesz a továbbiakban inkább a kapitalizmusról beszélni. Mert a dekonstrukció győzelme nem a filozófusok elszánt rohamának, inkább a tőke vehemens előretörésének, globalizációjának köszönhető. Hadd idézzek itt magam is egy mostanában sokszor citált helyet Marxtól, s tőle is a hírhedettnek mondott *A kommunista kiáltvány*ből:

A burzsoázia nem létezhet anélkül – írta Marx 1847-ben –, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyokat [...]. A burzsoá korszakot minden előbbi korszaktól a termelés folyamatos átalakítása, az összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. [...] Minden, ami rendi és állandó, elpárolog, mindent, ami szent, megszenteltetnének, és az emberek végre arra kényszerülnek, hogy józan szemmel vizsgálják léthelyzetüket, kölcsönös kapcsolataikat.⁴

Az apokaliptikus képben ügyesen elhelyezett „józansággal” Marx ugyan a forradalom elkerülhetetlenségének belátására utalt, de a józanság végül nem a forradalmat hozta magával, hanem az intézményeket. A Nyugat, anélkül hogy leállította volna a tőke expanzióját, egyrészt olyan kultúrát, másrészt olyan társadalmi struktúrákat tudott teremteni, melyek szilárd keretétől szolgáltak a tőkeviszony indukálta permanens instabilitásnak és az új, a más folytonos keletkezésének. Ezek a je-

³ Christopher Lasch: *Az önimádat társadalma*. Fordította Békés Pál. Budapest, Európa, 1984. 8.

⁴ Karl Marx: *A kommunista kiáltvány*. Fordította Nyilas Vera.

<http://www.marxists.org/magyar/archive/marx/1848/communist.manifesto>

lentéseket, hierarchiákat és identitásokat *rögzítő* intézményes-strukturális formák, a múlt megannyi „maradványa” az, ami most a globalizáció hálózatos világában viharos gyorsasággal feloldódni látszik. Az „összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése” új lendületet vett.

*

Kezdjük a közvetlen tapasztalatok kibontásával, egy szociografikus látélettel. Nézzük, mondjuk, az „élethosszig tartó tanulás” jól ismert szlogenjét. A szlogen ismerős bölcsességnek tűnik („A jó pap holtig tanul”), s mellett egyértelműen pozitív üzenetet látszik közölni. Mert mi lehet ígéretesebb annál, mint folyamatosan gazdagítani, építeni önmagunkat, egyre okosabb, tanultabb és kiműveltebb emberré válni – egyre jobban megállni a helyünket. Ám ha utánagondolunk, rögzítést rá kell jönnünk, hogy az „élethosszig tartó tanulás” tetszetős *ígérete* az „életfogytig tartó tanulás” súlyos *ítéletét* fedi: nem képezned, hanem folyamatosan *átképezned* kell magad. Soha nem lehetsz kész, nem lehetsz befejezett. Amit elsajátítasz, nem beléd épülő, téged építő tudás, hanem rövid időn belül elvetendő teher. A GPS géphangján mind újra felhangzó „Újratervezés!” mindennapjaink igazi jel-szava: nem állhatod meg a *helyed*, mert nincs ilyen, mert bele vagy vetve az áramlások minden rögzített helyet magába omlasztó terébe.

Ez így persze, ha nem is metafizikusnak, de túlságosan költőinek tűnhet. Akkor legyünk prózaibbak, és gondoljunk bele: a 60-as évek végéig, az úgynevezett államkapitalizmusban (vagy államszocializmusban) a munkavállaló jó eséllyel számíthatott arra, hogy alkalmazotti létét azon a helyen fejezi be, ahol elkezdte, s ezért még bizonyos juttatásokban is részesül (törzsgárdatagság, hűségjutalom). A tanuláshoz, a különböző teljesítményekhez, vizsgákhoz vagy diplomákhoz hozzárendelt, intézményesen rögzített, kollektív szerződésekből biztosított és (Nyugaton legalábbis) a szakszervezetek által felügyelt státuszok lehetővé tették az életpálya megtervezését. Adottak voltak a célok és a hozzájuk vezető utak. A biztonságnak persze megvolt az ára: a személytelenség, vagy a kor divatos kifejezésével élve, az *elidegenedés*. A szakszervezetek és a munkaadók által jól kezelhető, standardizált mércék alapján homogenizált munkavállalói csoportok kevés teret engedtek a személyességnek, az innovációnak és az egyéniségnek, kedveztek a tekintélynek és a felülről lefelé ható, hierarchizált irányítási rendszereknek.

Lesz még erről szó, úgyhogy én ezt most inkább csak amolyan háttérként gondoltam fölfesteni ide, hogy előtte világosabban előtűnjenek annak az új rendnek a sajátosságai, melyet Luc Boltanski nyomán projekt-rendnek fogok nevezni.⁵ A projekt, szemben a szilárd intézményi keretekkel és a beléjük ágyazott státuszokkal, először is *időleges*. Világosan kijelölhető kezdete és vége van. Átmeneti

⁵ Luc Boltanski–Eve Chiapello: *The New Spirit of Capitalism*. London–New York, Verso, 2005. Itt jegyezném meg, hogy Boltanski koncepciója írásom egészére nézvést is meghatározó jelentőségű.

alakzat, és nem csak az időben. Nem kötődik intézményi, jogilag rögzített keretekhez. Egy projekt több intézményben, egy intézményben pedig több projekt futhat párhuzamosan. A projekthez való kapcsolódás azonban sokkalta inkább köthető a hálózatban, az egyre fontosabbá váló „networkingben” létrejövő *személyes* kapcsolatokhoz, az éppen itt és most felhasználható skillekhez, mint az intézményi rendben elfoglalt formális státuszhoz, mely fokozatosan el is veszíti jelentőségét. Az intézményi egység keretein túlnyúló, jogilag nem vagy kevésbé szabályozott térben megvalósuló projekt kiszabadítja az adott egységet intézményi, lokális korláta, szerződéses kötöttségei közül. Határait átjárhatóvá teszi és „egység” voltát gyakorlatilag megszüntetve bekapcsolja az áramlások, a folyamatos keletkezés szabad – vagy mondjuk inkább így: jogilag szabályozatlan, *szabadjára engedett* – hálózatába, ahol a munkaidő és a szabadidő, a nyilvános szféra és a magánszféra lassan egymásba folynak. Hogy mit jelent a tartós foglalkoztatottság, hogy mit jelent a munkaidő és annak szerződéses tartalma, egyre homályosabb. A posztmodern, posztfordista, hálózati munkaszervezet követi a projektek logikáját. A hierarchizált nagyvállalatok, az ipari komplexumok helyébe az alvállalkozók, a rugalmas szakosodás, az outsourcing, a franchise világa lépett, a munkaerő-köleszönzés, a távmunka és a részmunkaidő. Mindezt – a nyertesek oldalán – át lehet élni persze felszabadulásként is, a személyesség, az innovációs készségek, az autonómia tényreéréseként, ám nem kétséges, hogy a túlnyomó többség számára a kiszolgáltatottság, az állandósult szorongás forrása. Annál is inkább, mert a projekt-rend előrenyomulásával megszűnnek a szolidaritás hagyományos formái, a szakszervezetek által is jól kezelhető és képviselhető homogén munkavállalói érdekcsoportok. Ezek helyébe – mert ezeknek még tényleg volt *helyük* – atomizált egyének lépnek, akik aztán folyamatosan a helyüket keresik egy olyan világban, mely leginkább talán a könnyűszerkezetes építményekkel, a bármikor lebontható és bárhol másutt újrapépíthető csarnokokkal jellemezhető.

A projekt-renddel egy olyan új társadalmi karaktertípus jön létre, mely számára az *autonómia* észrevétlenül, de biztosan, tehertétellé válik. Mert mit is jelent az auto-nómia? Azt, hogy valaki önmaga *nomoszáinak*, saját törvényeinek engedelmeskedik. Az állandó keletkezés hálózati viszonyaiban születő és elhaló, párhuzamosan futó és egymásba fonódó, sokszínű, ám időleges projektek az ilyen zárt identitásokkal nem tudnak mit kezdeni. A projekt megköveteli ugyan a lojalitást és az azonosulást, de csak a projekt keretén belül és a projekt idejére. Abban a szüntelenül tényező szövevényben, abban a permanens instabilitásban, melyet a projekt már nem szabályozni, hanem kihasználni akar, az autonómia – legalábbis eredeti jelentésében – éppolyan maradványnak vagy kövületnek számít, mint egykor a rendi előjog. Boltanski a 90-es évek menedzserirodalmának elemzése során kiemelte a projekt-rend által preferált tulajdonságokat: rugalmas, nyitott, toleráns, alkalmazkodóképes, felhasználható. Ami ezzel szembeállítható, az a merev, korlátozott, konok és zárt személyiség. Ki ne választaná az első sorozat pozitív tulajdonságait a második negatív tulajdonságaival szemben? Csak éppen a „merev, korlátozott, konok és zárt” minden további nélkül lefordítható úgy is, hogy „következetes, szilárd, becsületes, megformált” – azaz autonóm.

Zygmunt Bauman a „folyékonyságot” használja az új, hálózati világ vagy projekt-rend átfogó metaforájaként: a fluiditás az, ami képessé tesz minket arra, hogy *bármilyen* szilárd formát *bármikor* kitöltsünk.⁶ Folyékony személyiség helyett beszélhetünk persze rugalmas személyiségről (Brian Holmes) vagy egyszerűen hálózati individuumból (*networked individual*, Barry Wellman). Akárhogyan is nevezzük azonban, az új társadalmi karaktertípus számára a legfőbb érték immár az *önértékké vált mobilitás*:

A minduntalan átdolgozott értékek, a folyton változó életpályák és az összemosódó referenciakeretek kaleidoszkopikus világában – írja Bauman – a manőverezés szabadsága válik a legfőbb értéké, azaz a meta-értékké; csak ezen keresztül vezet út a többi, múltbeli, jelenbeli és jövőbeli értékhez.⁷

Újra és újra hangsúlyozni kell persze: az önértékké vált mobilitást tekinthetjük úgy is, mint az ember innovációs képességeinek kiteljesedését. Mindentől megszabadultál, így bármi lehetsz. Ami másrészt annyit tesz: bármi lehetsz, ha és amennyiben *semmi* vagy. Nem is olyan rég még a súly, valamiféle tartalom nehézkedése volt az érték. A gazdag tőkést is súlyos, kövér emberként ábrázolták, aki nehéz pénzeszsákján ült. A ma ideálja a fit menedzser, a Barbie baba és az anorexiás nők. A súlyoktól meg kell szabadulni: lásd a könnyűszerkezetes építkezést, vagy a ki- és átszervezett vállalatot. De ilyen súly a házasság is, és még inkább a gyerek. Mert a házasság és a gyerek mégse időleges, átmeneti projekt. Úgyhogy módosítsunk: korunk ideálja a fit, *singli* menedzser, akinek *könnyed* kapcsolatai vannak, de nem bonyolódik tartós és *súlyos*, szerelemi viszonyba.

A súlyoktól *megszabadított*, vagy más fogalmazásban: a semmivé tett, identitásától, világosan körvonalazható és kiszámítható helyétől, rögzített státuszától *megfosztott*, állandó alkalmazkodásra és „újratervezésre” kényszerülő ember szüntelen aggodalommal *kifelé* figyel. Alkalmazkodna, hogy alkalmazható legyen, ám szorongva érzékeli, hogy nincs mihez. Az áramlások terében a célokat nem elérni a legnehezebb, hanem megfogalmazni, ha tetszik, „szemmel tartani” őket. Éppen ezért folyamatosan szemmel tartjuk egymást, figyeljük a másikat – „metafizikai esszenciákat” hátrahagyva relációinkra, méghozzá folytonosan és irányíthatatlanul alakuló relációinkra koncentrálunk. És miközben másokra figyelünk, mindig magunkon érezzük mások tekintetét. Igazodni próbálunk. A lacani tézis, hogy tudni illik az én a Mások diskurzusában születik, mára lett igazán igaz. A *belülről* irányított ember helyére – Riesman kifejezésével élve – a *kívülről* irányított ember lépett.⁸

⁶ Vö. Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press, 2000. Boltanski könyve mellett ezt a művet mondanám írásom másik alapvető inspirációs forrásának.

⁷ Zygmunt Bauman: *Identitás és globalizáció*. Fordította Mihancsik Zsófia.

<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre42/bauman.htm>

⁸ Vö. David Riesman: *A magányos tömeg*. Fordította Szelényi Iván. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1983.

Lasch írja – aki már a múlt század hetvenes éveiben zseniálisan megsejtette ennek az új, folyékony karaktertípusnak a fejlődéstendenciáit –, hogy a tulajdonképpen oximoronnak tekinthető *folyékony identitás* „mások elismerésének és tet-szésnyilvánításának a függvénye lett”.

Az új ember mohón vágyik rá, hogy jól kijöjjön másokkal, magánéletét is nagy szervezetek követelményeinek megfelelően szervezi, igyekszik úgy eladni magát, mintha személyisége meghatározható piaci értékkel rendelkező áru lenne, neurotikusan kívánja a gyengédséget, a biztonságot, a verbális jutalmat, hagyja, hogy értékei felhíguljanak.⁹

Ahhoz, hogy mások elismerésében sütkérezhess, folyamatosan szerepelned kell, mutatnod önmagad. Ha a Delphoi jósdá fölé az volt kiírva, hogy „Ismerd meg önmagad!”, akkor a ma jelszava a „Mutasd meg önmagad!”. A *celeb*, aki arról híres, hogy híres, ennek az új karaktertípusnak a (nem létező) esszenciáját testesíti, vagy inkább testetleníti meg. Az önimádó, narcisztikus személyiség saját adekvát közegét fedezhette fel a Facebookban, a Twitterben, a MySpace-ben, melyek állandó szereplési lehetőséget, az egy kaptafára szabott unikalitások, a *personal brandek* folyamatos felvonultatását biztosítják egy mindig jelenlévő közönség előtt. Adekvát ez a közeg, mert éppúgy feloldja a nyilvánossá tett, intimitásától megfosztott *magánszférát*, mint ahogy feloldja a kölcsönös hódolat és a kölcsönös simogatások („Hányan lájkoltak ma?”) kis csoportjaira szakadt *nyilvánosságot* is.

A bulvár és a tudatos botránykeltés terjedése, a már-már kényszeres szellemeskedés és az eredetiség idiotizmusba hajló kergetése világosan jelzi, hogy a tömegtársadalom, a tömegkultúra ideje múlóban van. Tendenciáját illetően megkockáztatható, hogy a szilárd intézmények és az egyértelmű autoritások hatása alatt szerveződő, egyenirányított és homogenizált *tömeg* helyébe az identitásukat vesztett individuumok szélsőséges, üres individualizmusa lép. Ami ismét csak egy oximoronnal fejezhető ki: egy *individuumok nélküli individualizmussal*. A folyékony, rugalmas személyiség ki van szolgáltatva a *panta rhei*, a múlt pillanat káoszának és formátlanságának. Miként Bauman felhívja rá a figyelmet, a szilárd, rögzített alakzat gyakorlatilag közömbös az idővel szemben, azaz a *tér* kategóriáiban létezik. Szemben a bármilyen alakot bármikor felvenni képes, ezért a változás, az *idő* kategóriáiban létező folyadékkal. A hálózatok világát, az áramlások terét¹⁰ ilyen folyékony halmazállapotú, csak relációikban létező (?) elemek (?) töltik be. Az „áramlások tere” valójában inkább a mindent magába olvasztó idő tere: permanens instabilitás, permanens forradalom. Egy olyan folytonos keletkezés, amelyben immár *semmi nem az, ami*.

⁹ Lasch: *Az önimádat társadalma*. 83–84.

¹⁰ A tér és idő kapcsolatára utaló „áramlások tere” kapcsán vö. még Manuel Castells: *A hálózati társadalom kialakulása. (Az információ kora I.)* Fordította Rohonyi András. Budapest, Gondolat–Infonia, 2005. (6. és 7. fejezetek)

*

Nem nehéz belátni: ha van valami, ami igazán otthon van az áramlások terében, ha van valami, ami bármikor képes bármilyen alakot felvenni, ami bármit képes esszenciájától megszabadítva az állandó keletkezés, a permanens instabilitás olvasztótégelyébe vetni, akkor az a pénz, pontosabban szólva az önmaga fenntartása végett állandó mozgásra és aktivitásra, profitmaximalizálásra kényszerülő, végül a reálgazdaságot is maga alá gyűrő *pénztőke*. A tőke által irányított mai gazdasági rendszert illetően Claus Offe „zéro opcióról” beszél: a komplex társadalmak – mondja – olyannyira rigiddé váltak, hogy a bennük zajló folyamatok koordinálására irányuló normatív reflexiók, vagy a megújításukra tett kísérletek eleve hiábavalónak, lényegében inadekvátnak tűnnek.¹¹ Bauman ehhez azt teszi hozzá, hogy a gazdaság annál inkább önállósul, annál inkább válik „rigiddé” (amit én itt – tekintettel a „folyékonyság” metaforájára – irányíthatatlanságnak, befolyásolhatatlanságnak fordítanék), minél inkább *felszabadul* a politikai, erkölcsi és kulturális, azaz *külső* megkötések alól:

a jelenlegi helyzet azoknak a bilincseknek és béklyóknak a radikális feloldásából született, melyekben, jogosan vagy jogtalanul, a választás és a cselekvés individuális szabadságának korlátait gyanították. A rendszer rigiditása az emberi ágensek szabadságának terméke és leülepedése. A rigiditás a fékek kioldásának mindent átfogó következménye: a dereguláció, a liberalizáció, a növekvő flexibilitás, a pénz- és az ingatlanvagyonok, valamint a munkaerőpiac növekvő szabályozatlanságának, az adóterhek fellazításának számlájára írandó.¹²

A neoliberalizmus sommás fenti kritikájában ugyan nincs semmi meglepő, de az azért, szó se róla, első olvasatban mégiscsak meghökkentő, hogy egy olyan közismerten baloldali elkötelezettségű gondolkodó, mint Bauman, expressis verbis a *szabadságban* látja a szaporodó válságjelek forrását. De gondoljunk bele: ami folyékony, kétségkívül szabadabb, mint ami szilárd és rögzített. Vagy elhagyva a metaforát: nem úgy van-e, hogy ma az győz egy egyenlőtlen, egyre többeket a szó szoros értelmében nyomorba taszító küzdelemben, aki nagyobb mobilitással rendelkezik, tehát szabadabb? A területián kötött állam ki van szolgáltatva a bármikor kivonulni képes banktőkének és a multinacionális vállalatoknak. A pillanatok alatt eltűnni és újjászületni képes pénztőke a reálgazdaságot, a területiális-, politikai-, humán- és persze adókötelezettségek alól kibújni képes, „könnyűszerkezetes” vállalkozás a hierarchikus, helyhez kötött, nehézkes és ezért könnyen ellenőrizhető munkaszervezeteket teperi maga alá. A minden esszenciális tehertől való megszabadulást feltételező mobilitás (lásd a fit, singli menedzsert) nem azért válhatott-e tehát mára önértékké, mert egyúttal a mások feletti hatalom, horribile dictu, a *kiszákmányolás* forrásává vált? Nem úgy van-e, hogy a tanulatlanságuk,

¹¹ Vö. Claus Offe: The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as normative political Criteria. *Praxis International*, 1987/1. 1–24.

¹² Bauman: *Liquid Modernity*. 5.

szegregációjuk, kedvezőtlen territoriális adottságaik miatt *immobil rétegek* azok, melyek nehézkedésük okán egyszerűen feleslegessé válnak, olyannyira, hogy látszólag még a kizsákmányolás szférájából, tudniillik a tőke–munka-viszonyból is ki vannak rekesztve?

Jó, jó – mondhatná erre valaki. Hogy a semmire(sem)kellők földjén egyre másra épülnek a kívül rekedtek gettói, azt tudjuk. De hogy ennek bármi köze lehetne a szabadság mélyebb fogalmához, az individuális cselekvés és választás szabadságához, az mégiscsak abszurd állítás. Őszintén szólva ezen a ponton magam is hajlamos lennék visszahőkölni. Mert nem olyan kellemes elismerni, hogy valami nagyon másként van, mint ahogyan régvolt ifjúkoromban – sokakkal együtt – elképzeltem. Márpedig éppen erről a régvolt ifjúkorról van szó. Boltanski és persze vele együtt – őt követve vagy tőle függetlenül¹³ – sokan mások bizony 1968-hoz kötik az új, hálózatos világ kiépülésének kezdeti lépéseit. Mivel a 68-as Nagy Generáció ma oly divatos kritikájának lehetnek (vannak) rosszízű és sanda mellékszöngéi, ehhez szeretném azonban rögtön hozzátenni: Boltanski nem árulásról, emberi gyengeségről, nem is leplezett, öntudatlan önérdékek érvényesüléséről beszél. Elemzése tanúsága szerint inkább arról van szó, hogy ennek a történetnek nem az volt a főszereplője, aki annak hitte magát. Nem a szabadságért ringbe szálló Nagy Generáció, hanem már megint a tőke, mely – mint annyiszor – ismét képes volt arra, hogy a kritikát ne visszautasítsa, hanem magába építse.

„1968” általában úgy él az emlékezetben, mint egy alapvetően ifjúsági ellenkultúra robbanásszerű megnyilvánulása. Az utcai harcokba torkolló francia, német, olasz és amerikai diáklázadásokra és egyetemfoglalásokra, a vietnami háború és a faji, nemi megkülönböztetések elleni tiltakozásokra emlékezünk. Az apák elleni lázadásra, mely a szabad önmegvalósítás, az autentikus individualitás és a költői fantázia nevében a tömegtársadalom elidegenedett életviszonyai, minden hierarchikus hatalom, minden autoritás ellen irányult. Hogy erre, és általában csak erre emlékezünk, igen figyelemreméltó. 68 ugyanis nem csak erről szólt. 1968–69 tetőpontja volt a 60-as évek közepétől egész Európán végigsöprő munkásmegmozdulásoknak is, milliós tömegeket megmozgató sztrájkoknak, az erőszaktól sem mentes gyárfoglalásoknak és tüntetéseknek.

A szervezett munkásság és a mögöttük álló baloldali pártok, valamint a minden hierarchikus szerveződést élesen elutasító diákság és a mögöttük álló értelmiségi csoportosulások viszonya azonban távolról sem volt harmonikus. Épp ellenkezőleg. Viszonyukat súlyos konfliktusok terhelték, és ezek a konfliktusok nem vezethetőek vissza tisztán taktikai vagy politikai megfontolásokra. Boltanski gondolatmenetét követve inkább azt kell mondanunk, hogy ez a konfliktus a kapitalizmust kezdeteitől kísérő két kritikai vonulat, a *társadalmi kritika* és az *eszétikai kritika* összetalálkozásából eredt.¹⁴

¹³ Tőle függetlenül például Michel Houellebecq, akinek *Elemi részecskék* című felkavaró regénye (Boltanski és Bauman említett művei mellett) fontos szerepet játszott ennek az írásnak a létrejöttében (Budapest, Magvető, 2001. Fordította Tótfalusi Ágnes).

¹⁴ A társadalmi kritika és a művészeti kritika kettőséről lásd: Boltanski–Chiapello: *The New Spirit of Capitalism*. 36–40.

Ami először a – leginkább a munkásmozgalomhoz és a szakszervezetekhez köthető – társadalmi kritikát illeti, annak középpontjában a *kiszákmányolás* áll. Ennek magyarázatát a társadalmi kritika a megtermelt gazdagság igazságtalan elosztásában látja a munka és a tőke között, az *igazságosság* és *egyenlőség* követelményét pedig a társadalmi *szolidaritásra*, egy szolidáris társadalom eszméjére és az egyéni egoizmus elutasítására alapozza. A társadalmi kritika ezért objektív, a pillanat hatalmának és a személyes motivációknak ellenálló, *homogenizáló kategóriákban* gondolkodik: osztályokban, rétegekben, érdekcsoportokban, foglalkoztatási és jövedelmi kategóriákban, melyek a személy egyszerségét (autenticitását) szavatoló differenciáktól eltekintve rendelik alá az egyéneket a megfelelő társadalmi kategóriáknak, s ruházzák fel őket a változások során is fennmaradó, közös, szubsztanciális tulajdonságokkal. A társadalmi kritika olyan *strukturák kialakításában és rögzítésében* érdekelt tehát, melyek homogenizált *tömegek* számára biztosítják az egyenlőséget és az igazságosságot. Könnyen belátható: ez a homogenizáló, hierarchiákban és intézményekben gondolkodó megközelítés nehezen egyeztethető össze a szabad önmegvalósítás, az autentikus *individualitás* és a költői fantázia „esztétikai” követelményével.

Az esztétikai kritika középpontjában nem a szegénység, hanem az *elidegenedés* áll, alapvető értéke pedig – az egyenlőséggel szemben – az *egyén szabadsága*. Ennek megfelelően a homogenizáló kategóriákat, a Bárki, a Mindenki világát elutasítja, és a *differenciák*, a hasonlíthatatlan individualitás, az *autentikus* „önmagaság” elismertetésére törekszik. Kritikájának tárgya az áru „fétiskaraktere”, a mindent pusztá menyniséggé, pusztá csereértékké redukáló piac és pénz személytelen hatalma, valamint a modern iparral együtt járó tömegtermelés, tömegtársadalom és tömegkultúra. Elszántan kritizálja az ipari kapitalizmus minden szféráját átszövő bürokratikus és hierarchizált irányítási formákat, melyek megnyomorítják az egyéni képzelőerőt és az újtó készséget. Nem a kollektív biztonságot nyújtó berendezkedésben, egy Valóság rögzítésében érdekelt tehát, hanem épp ellenkezőleg, a valóság állandó fellazításában, az új permanens keletkezésében. A képzelőerő mentén szerveződő esztétikai kritika antiesszencialista tehát, de a dekonstrukció térnyeréséig bizonyosan nem relacionista. Nem feltételezi, hogy a valóság elemei, relációik közül kiemelve, „semmik” lennének. Az autentikus önmagaságot az egyén épp azzal nyerheti el, ha „valamivé” válik, még ha ez a valami nem is rendelhető alá általánosító és homogenizáló kategóriáknak. Az eredetiség és az egyéni szabadság modern keveréke autonómiákat, saját törvényhozásokat feltételez, de olyan *saját* törvényhozásokat, melyek ugyanakkor lemondanak, vagy inkább ellentmondanak a törvényhozás szükségképpen *általános* voltát megfogalmazó kanti követelménynek, így az általános törvényhozás követelményének megfelelő etikának is. A szivárvány összes színében tündöklő, egymásra visszavezethetetlen, minden homogenizáló törekvésnek ellenálló autonóm törvényhozások kaleidoszkopikus sokasága jön így ily módon létre, s egyáltalában nem tűnik ésszerűtlennek, hogy – az „esztétikai kritika” ötletét alapul véve – ezt a színes sokaságot az autonóm műalkotás paradigmája felől értelmezzük. A műalkotás az ízlés tárgya, az ízlésben pedig – miként Baeumler fogalmaz – a „minden logikai vizsgálódás elől elhúzódó” indivi-

dualitás nyilatkozik meg.¹⁵ Ha léteznének általános érvényű esztétikai törvények, akkor nem lenne szükség ízlésre, csak a törvények pusztá alkalmazására. Amiből egyáltalában nem következik, hogy az autonóm műalkotásnak ne lennének *saját* törvényei, s az ízlés önkénye megengedné, hogy – Hume-mal szólva – egy vakondtúrást összetévezzünk a Tenerifével. Csak éppen ezek a törvények *individuális törvényhozások* eredményei. Ezért lesz a modern művészet története *botrányos törvénysértések* sorozatává, *permanens forradalommá*, s válik az autentikus mű mércéjévé az újítás, a zseni innovációja.

A művészet ezek szerint joggal tekinthető ugyan a kapitalizmuskritika egyik paradigmájának, de joggal tekinthető ugyanakkor a kapitalista szellem *par excellence kifejeződésének* is. Egy olyan szellem kifejeződésének ugyanis, mely maga is kritikai és forradalmi. Miként a művészet, a tőke sem létezhet anélkül, hogy ne szentségtelenítene meg, ne forradalmasítana mindent maga körül, s hogy ne bomlasztaná fel ily módon a maga alkotta törvényeket is. Miként a folytonos megújulásra ítélt művészet, dinamikáját a tőke is abból nyeri, hogy a kritika minden formáját képes önmagába építeni. E rokonságra utalva beszél izgalmas könyvében Daniel Bell a bohém művész és a számító üzletember „testvérharcáról”. A kapitalizmus történetét – állítja – kezdetektől jellemzi a termelő tőke és a kreatív, kulturális tőke tulajdonosai közötti „osztályharc”: „Bár egyazon méhből származnak, bár mindkettőt jellemzi a múlt tagadása, a szüntelen változások iránti elkötelezettség és az a meggyőződés, hogy semmi sem szent, testvérharcuk [...] a kezdetektől jelen van.”¹⁶ Ez fejeződik ki a bohém életstílus és az aszketikus munkaetika konfliktusában, mely jól szemléltethető a *szép* és a *hasznos* szembeállításával az ipari tömegtermelésben. Ám – teszi hozzá Bell – a kreativitás döntő inspirációja, miként a teremtető zsenialitása, alapvetően a művészeti szféra forrásaiból származik.

Mindebből természetesen nem következik, hogy a művészeti kritika, az elidegenedés kritikája ne töltött volna be jelentős funkciót mindaddig, amíg ez a „testvérharc” fennállt – amíg a kapitalizmus különböző (nemzeti, politikai, kulturális) formákban *rögzítve* volt. Kétségtől jelentős volt a szerepe a művészeti kritikának a 20. század harmincas éveitől kiépülő államkapitalizmus, a centralizált, bürokratikus irányítás alá vetett tömegtársadalom kritikájában is, méghozzá a világnak mind a nyugati, mind a keleti féltekén. Ma azonban a bohém és az üzletember, a hippi és a yuppy, a kreatív képzelet és a tőke szövetségének nyomait látjuk mindenfelé. Mintha megszületett volna a családi béke, s a békés családban a posztmodern jól-lakott, cinikus szellemtelensége honol. 68 közismert jelszava, a „Hatalmat a képzeletnek!” valósággá lett. Nem így gondoltuk persze.

¹⁵ Alfred Baeumler: *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában*. Fordította Horváth Károly. Budapest, Enciklopédia, 2002. 24.

¹⁶ Daniel Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York, Basic Books, 1996. 283. Bell koncepcióját Boltanski és a projekt-rend felől értelmezi újra izgalmas tanulmányában Daniel Roberts: From the culturalcontradictions ofcapitalism to the creative economy: Reflections on the new spirit of art and capitalism. *Thesis Eleven*, 2012. 110/83. <http://the.sagepub.com/content/110/1/83>

Visszajutottunk oda, ahonnan ez a gondolatmenet elindult: „Jézusmária, győztünk!” Ami, ha nem tévedek, körülbelül annyit tesz, hogy a Nagy Generáció szép lassan, anélkül hogy észrevette volna, belesétált a Hálóba.

*

Brian Holmes, a Nagy Generáció egyik jellegzetes, de a „hatékony kultúrkritika” *újraélesztésére* törekvő tagja írja a folyékony vagy rugalmas személyiség kapcsán:

A »rugalmas« kifejezés közvetlenül utal a jelenlegi gazdasági rendszerre, annak alkalmi munkaszerződéseire, naprakész termelési alakulatára, informatív termékeire és a pénzügyi szférában köröző virtuális valutától való abszolút függésére. Ugyanakkor utal számos nagyon is pozitív képre, mint a spontaneitás, a kreativitás, az együttműködés, a mobilitás, az egyenrangúságra épülő viszonyok, a különbözőség értéke, a közvetlen tapasztalatra való nyitottság. Aki közel érzi magát a hatvanas-hetvenes évek ellenkultúrájához, nyugodtan elmondhatja, hogy *ezek bizony a mi kreációink*, amelyek azonban egy új hegemonia torz tükrének a fogságába estek.¹⁷

Azt kellene most még megértenünk tehát, hogyan esett ebbe csapdába, hogyan került bele a Hálóba a hatvanas-hetvenes évek ellenkultúrája s vele az esztétikai kritika.

A kapitalizmus 68–69 táján tetőző, a hetvenes évekre is áthúzódó krízisére a tőke kezdetben a hagyományos eszközökkel válaszolt: bértárgyalásokkal, a szakszervezetekkel és az állammal folytatott, háromoldalú egyezkedésekkel, új kollektív szerződésekkel. Ám a munkaadók kezdetben jótányit sem voltak hajlandók engedni az üzemeken belüli munkaszervezés hierarchizált és bürokratikus formáit illetően. A menedzsment, miközben tárgyalta a szakszervezetekkel, elutasította az üzemeken belüli autonóm munkaszervezés, az egyéni megoldások, az „alulról jövő”, kreatív kezdeményezések lehetőségét.

A termelés feletti ellenőrzés helyreállítását – írja Boltanski –, ami ebben a korszakban a munkaadók alapvető törekvése volt, végül is nem a hierarchia hatalmának növelésével [...] érték el. Annak volt köszönhető, hogy szakítottak az ellenőrzés korábbi módozataival és asszimilálták az [egyéni] autonómiára és a felelősségvállalásra irányuló, korábban szubverzívnek ítélt követeléseket. Leegyszerűsítve a dolgot azt mondhatjuk, hogy a *kontroll* helyébe az *önkontroll* lépett...¹⁸

A *művészeti kritika* (vagy az ellenkultúra) követeléseinek ez az aligha eltervezett, mégis viharos gyorsasággal lezajló beépülése a tőke világába nyilvánvalóan nem volt független a technológiai fejlődéstől, az informatikai forradalomtól. Kezdetben összekapcsolódhatott az ellenkultúra egykori képviselőinek avval a reményé-

¹⁷ Brian Holmes: A rugalmas személyiség: egy új kultúrkritika felé. Fordította Erhardt Miklós. <http://exindex.hu/index.php?l=hu&page=3&id=330>

¹⁸ Boltanski–Chiapello: *The New Spirit of Capitalism*. 191.

vel is, hogy a digitális forradalom a tudás, a kreativitás és a képzelet szerepének növelésével megnyitja az utat egy szolidáris „világfalu” (McLuhan) létrejötte előtt, mely a hierarchikus hatalom helyett egyenrangú felek kooperációjára épül. Tudjuk azonban, hogy nem így történt. A területiális nemzetállamokban és a jogi-szerződéses keretekben *rögzített* hatalmi struktúrák tért vesztek ugyan, ám amitől az áramlások terében a projekt-rend – méghozzá az új, antiesszencialista, relációs ontológiák módszertani segítségével – elsősorban szabadulni igyekezett, az nem a hatalom volt, hanem minden szolidaritásviszony alapja: maga a *társadalom*. Thatcher híres-hírhedt kijelentése, miszerint „Olyan, hogy társadalom, nem létezik”, nem egy igaz vagy téves kijelentés, hanem egy követelmény: a minden *rögzített* háttér lerombolni kész tőke követelménye, aminek Thatcher a szakszervezetekkel folytatott harca során egyébként rendőrhozzámmakkal is súlyt adott.

A projekt-rendhez igazodó, neoliberális politikai törekvések tárgya nem az egyenrangú felek kooperációjára épülő „világfalu”, hanem a *középosztály*: azoknak az immár identitásuk *belső* követelményei alól felszabadított, individuumok nélküli individualizmusoknak a gyűjtőhelye, akiknek a politikai képviselhetősége is egyre kétségesebb az objektív kategóriák (osztályok, rétegek, érdekcsoportok) hiányában. A projekt-rend megkövetelte új, *kívülről irányított* karaktertípus konformitását – mint láttuk – a mások kívánságai és ítéletei iránti rendkívüli érzékenység, a másoktól kapott jelzések állandó követése, a megfelelés és az elismerés állandó igénye biztosítja. Ez az igény – szemben a 68-as reményekkel – nem egy közös, szolidaritáson alapuló értékrend rögzítéséhez vezetett, hanem a folyamatosan hullámzó, rugalmas, az önálló identitás hiányát feltételező alkalmazkodás élethosszig tartó folyamatához. Egy próteuszi én született, melynek kaotikus készletései és szabadon áramló érzelmei nem kötődnek semmilyen világosan definiálható célhoz vagy kiváltó okhoz. Így jött létre az a sajátos helyzet, melyben – Baumant idézve – az életfeltételek globalizációjával egyidejűleg megy végbe ezek szétdarabolódása, atomizálódása és privatizálódása. Miközben a tőke, megszabadulva politikai, etikai és kulturális kötöttségeitől, egyre világosabban juttatja érvényre természetét, az új ontológia által is támogatott, atomizált nézőpontokból gyakorlatilag lehetetlen megragadni a mibenlétét.

Annyi azonban mégiscsak megkockáztatható, hogy mára az áramló, folytonosan alakuló és keletkező valósághoz való alkalmazkodás terheinek áthárítására való képesség, azaz a mobilitás, a flexibilitás, röviden a (negatív) *szabadság* vált a hatalom és vele a kizsákmányolás forrásává. A projekt-rendben való részvétel súlytalanságot és szabadságot követel – lásd a „könnyűszerkezetes építkezést” vagy a „fit, szingli menedzsert”. És itt – ezzel egyúttal visszatérve a szabadság, az autonómia és az innováció mellett elkötelezett Nagy Generációhoz – fel kell vetnünk egy kérdést: mi az, ami a legszabadabb? Az ilyen furmányos találós kérdésekre persze soha nincs egzakt válasz. Az adott kontextusban először a pénz és a tőke kínálkozik megoldásként, de jó esélye van a szellemnek, a gondolatnak is. A „gondolat szabad”, „szabad, mint a gondolat”. A gondolat végül is még gyorsabban tudja megkerülni a Földet, mint a virtuális pénz. Ehhez még tegyük hozzá, ami ma már közhelyszámba megy, hogy tudniillik a profit forrása már nem a ter-

mék előállításához szükséges munkaidőben rejlik, hanem az innovációban, a termékbe fektetett „szabad gondolatban”. A tőke permanens forradalmát előre hajtó energiák az esztétikai szférából ezek szerint átköltöztek közvetlenül a profit-realizáció szférájába. Amiből az következik, hogy a kapitalizmus Daniel Bell által elemzett „kulturális ellentmondása”, a termelő tőke és a kreatív, kulturális tőke tulajdonosai közötti „testvérharc” valóban véget érhet akár egy családi békével is. Sajátos megfejtése lenne ez a *művészet vége*vel kapcsolatos különböző eszmefuttatásoknak.

Megnyugtató és felkavaró a belátás, hogy ugyanakkor semmiféle *metafizikai determináció* nem írja elő ezt a véget. Ez pedig kétségkívül a metafizikakritika által felszabadított belátás.

MODERNSÉG

Angyalosi Gergely

AZ IMPRESSZIONIZMUS MINT VILÁGNÉZET ÉS ÍZLÉS

(Egy régi tanulmány margójára)

„A megformálendő is csak annyiban van,
amennyiben megformált.”¹

Boldogult ifjúkorom (merthogy úrfi, sajnos, sohasem lehettem) nagy és maradandó élménye volt Vajda Mihály festészet-tanulmánya. Valamikor a hetvenes évek közepén olvashattam, kéziratból, ugyanis akkoriban a szerzőt publikációs tilalom sújtotta. Kétségtelen, hogy ettől a tiltástól különös ízt nyert a szöveg (tiltott gyümölcs, édes méz, énekelték egy korabeli slágerben). Saját szellemi fejlődésem szempontjából (ha ugyan volt ilyen) azonban éppen azért volt különösen hasznos ez a tanulmány, mert Vajda itt semmiféle politikai tabut nem sértett. Egyszerűen okos volt, koncepciózus, mégpedig minden dogmatizmus nélkül, tele volt jobbnál jobb ötletekkel, amelyek mindegyikét érdemesnek látszott tovább gondolni. Arra volt eleven példa (ha esetleg addig nem fogtam volna föl), hogy az aktuális hatalom nem egyszerűen szövegeket, hanem *embereket*, személyiségeket tilt be. S hogy ez elfogadhatatlan. Ezért „a festészet-tanulmány”, ahogy egymás között emlegettük, mélyen beépült abba, ahogy megtanultam *látni* a világot.

Negyven évvel ezelőtti jegyzeteimet lapozgatva jól látom, mi mindent tanultam egy olyan filozófustól, aki sohasem tartotta magát elsősorban esztétának. Talán éppen ezért volt képes arra, hogy megnevezze az esztétika bizonyos belső ellentmondásait és paradoxonjait anélkül, hogy valamilyen nagy, megnyugtató „meta-diskurzusban” akarta volna feloldani azokat. Lehetséges, hogy ma már nehéz is megérteni, mi volt annyira radikális és gondolatébresztő egy-egy megállapításában (ehhez bele kell helyezkednünk az akkori idők általánosnak mondható – főleg marxista alapú – szemléletmódjába). Egy példát idézek csupán. Vajda kimondja, hogy

¹ Vajda Mihály: *Gondolatok a festészet ürügyén*. In: *Uő.: Változó evidenciák*. Budapest, Cserépfalvi–Századvég, 1992. 264.

már csak azért sem foghatjuk fel a jelentős műalkotásokat, a nagy festményeket valamely *meghatározott* világnézet »formára talált« megjelenésmódjaiként, mert a legkülönbözőbb világnézeti alapokról lehet ugyanazt a képet egyformán nagynak és jelentősnek elfogadni (ilyen esetekben a verbális interpretációk alapvetően különbözni fognak, s ki lenne illetékes eldönteni, hogy melyik az igaz). A befogadás pedig a műalkotás konstituense.²

A szerző tehát egyazon mozdulattal leválasztja a műalkotás-értelmezést attól a feladattól, hogy feltétlenül *egy tőle függetlenül is létező és leírható* világnézettel kapcsolja össze; s teszi ezt úgy, hogy közben nem nyilvánítja fölöslegesnek a világnézet-elemzést. A befogadónak ugyanis – ha akarja, ha nem – mindenképpen van világnézete, amelynek szerepe is lesz a befogadásban. Ám a műalkotás jelentőségének elismerése (bizonyos korlátok között) nagyon erőteljesen eltérő világnézeti alapon is megtörténhet. Felszabadító erejű gondolat, amely ugyanakkor nem kínál egyszerű megoldást arra a kérdésre, hogy végül is miképpen működik bennünk a műalkotás, hanem további kérdések sorát nyitja meg. (Nem is beszélve az akkori időkben szélsőségesen provokatívnak tekinthető megjegyzésétől, hogy nincs „illetékes”, aki dönthetne az interpretációk igazságát illetően...)

Mindazonáltal úgy érzem, hogy van egy pont Vajda dolgozatában, amelyről már negyven évvel ezelőtt is vitáztam volna vele – de hát csak néhány évvel később ismertem meg személyesen. Ez pedig az impresszionizmus kérdése, amelyet a tanulmány az „illuzionizmus” végső kiteljesítésének, vagyis a naturalizmus rokonának, nem pedig a vele való szakítás első mozzanatának nevez. A szerző előre látta ezt a vitapontot, nevezetesen, hogy sokan lesznek majd, akiknek a számára az impresszionizmus „éppen valami gyökeresen újat hoz a naturalizmussal szemben”. Ám fenntartja azt a véleményét, hogy a „modern művészet” éppen a poszt-impresszionistákkal veszi kezdetét; az impresszionizmus erre a státusra nem tarthat számot, még akkor sem, ha az új tendenciákat éppen ő maga „iniciálta”. Meglehet, a kérdés éppen olyan kevésbé megoldható, mint minden hasonló probléma (ez most a vége vagy a kezdete valaminek?). Mégis próbálok érvelni amellett, hogy az impresszionizmus (akár festészeti, akár irodalmi irányzatról beszélünk) más-ként is felfogható, mint az illuzionizmus „utolsó bástyája”. Amennyiben elfogadjuk, hogy „a naturalizmusban, az impresszionizmusban valamiféle olyan világlátás talál formára, amely közvetlenül még nem került ellentétbe a megismerés = szabadság világnézetével”, akkor nehéz megérteni azokat a hihetetlenül erős ellenséges indulatokat, amelyeket akarva-akaratlan felkorbácsolt Franciaországban – és még nálunk is.³

A *Hét* című folyóiratot indító Kiss József például 1889 karácsonyára időzítve kiad egy „mutatványszámot”, figyelemfelhívó célzattal. Ennek a lapszámnak az élén közli Jókai Mór *Vanderguld úr* című elbeszélését, amelyben az élő klasszikus „az impresszionisták iskolájának”, vagyis a modernség egyik válfajának rovására élcelődik. A kifejezés már önmagában önellentmondás, írja Jókai, mivel az imp-

² Vajda: *Gondolatok...* 277.

³ Vajda: *Gondolatok...* 312.

resszionizmus éppen azt jelenti, hogy az illető egyáltalán semmit sem tanul, hiszen mindent magától kell kitalálnia. Kérdéses persze, hogy Jókai valójában mit tudott a francia impresszionizmusról; ám mindenképpen jellemzőnek vélhetjük, hogy számára ez a gunyoros értelmű kifejezés a hagyományokkal való merev szembenállást, egyszerűbben fogalmazva a tudatlanságon alapuló újdonsághajhászást jelenti. Más néven, magát a modernséget. Ez a gesztus egyúttal azt a feltételezést is tükrözi, hogy olvasói osztják az álláspontját ebben a kérdésben, vagyis az „impresszionista” kifejezést úgy értik, ahogy kiötlője: csúfnévként. (Louis Leroy 1874-ben írt egy cikket a *Le Charivari* nevű újságban „az impresszionisták iskolájáról” Monet festményének címéből emelve át a szót; az utókor innen datálja az elnevezést.) Mire Jókai írása megjelenik, már fel is oszlott az impresszionista festők első csoportosulása az 1886-os utolsó közös kiállításuk után – bár természetesen a francia impresszionizmus története ezzel nem ért véget.

Az elmúlt bő egy évszázadban főleg arról szóltak az impresszionizmus körül zajló viták, hogy a modernség „alapító irányzatáról” vagy „átfogó korstílusról” van-e szó. Az irodalomtörténészek az impresszionizmust általában stíluskategóriaként kezelték; azok a tanulmányok, amelyek egy-egy író „impresszionizmusának” leírását tűzték ki célul, többnyire bizonyos stílusjegyek leltározására szorítkoztak. Mintegy magától értetődőnek vették tehát, hogy ez az eredetileg a festőművészet történetéhez tartozó, festményekre vonatkoztatott terminus különösebb fogalmi módosítások nélkül alkalmazható az irodalmi alkotásokra. Hauser Arnold nagyszabású művében, *A művészet és irodalom társadalomtörténete* azzal a megállapítással indítja az impresszionizmusról szóló fejezetet, hogy a 19. század végére „realizmus és impresszionizmus között elmosódnak a határok; a két irányzatot sem történeti, sem fogalmi szempontból nem lehet egymástól pontosan elválasztani”. (A „realizmus” kifejezés itt nagyjából megfeleltethető a Vajda-féle „naturalizmusnak”). Ha művészettörténeti szempontból tekintjük, az impresszionizmus „a romantika új formájává” válik, miközben fokozatosan elveszíti kapcsolatát a realizmussal.⁴ Hauser szociológiailag a technikai vívmányok és a termelési módszerek gyors átalakulásához (tehát a felgyorsuló modernizációhoz), valamint az ezzel párhuzamosan megjelenő válsághangulathoz köti a művészet és az irodalom új fejleményeit. Mint írja, „a modern technika ekként az életérzés hallatlan dinamizálásához vezet; az a dinamikus érzés az, amely az impresszionizmusban kifejezésre talál”. Megjegyzi azt is, hogy az impresszionizmus „városi művészet”, mert a városi ember szemével, egyfajta új szenzibilitás szemszögéből nézi az életet. Amiről szó van, az „a pillanat diadala a tartósság és állandóság fölött, a tűnékeny, egyszeri konstellációként való érzékelése...” Egyfajta héraikleitoszi világfelfogás, mely szerint „a valóság nem lét, hanem létezés, nem állapot, hanem történés”. A természet csak folyamat, keletkezés és elmúlás egyben, „mindent, ami stabil és szilárd, metamorfózissá oldja, és a valóságot a befejezetlenség jellegével ruházza fel”.⁵ A vi-

⁴ Hauser Arnold: *A művészet és irodalom társadalomtörténete*. I-II. Fordította Nyilas Vera és Széll Jenő. Budapest, Gondolat, 1980. II: 324–325.

⁵ Hauser: *A művészet...* II: 327.

lág eszerint nem más, mint folyamatosság; az érzékelt különbségek csak a szemléltető változó beállításából adódnak. Mindebből a pillanat, a véletlen, a változás, vagyis esztétikai értelemben a hangulat uralkodó szerepe következik. Mindennek a közéleti magatartás szintjén a passzivitás, kontemplativitás, tartózkodás, kivárási, vagyis egy későbbi terminust használva: az el nem kötelezettség a megfelelője. „Az impresszionizmus az esztétikai kultúra végső formáját és a gyakorlati, tevékeny életről való romantikus lemondás legszélsőségesebb példáját képviseli.” Németh Lajos megfogalmazása szerint ez az irányzat

minden prekonceptió, stílus vagy iskolai sablon nélkül mert látni és látványt rögzíteni, [...] hogy a látványt visszatükröző szem passzív és aktív tevékenysége vált az alkotás mechanizmusának rugójává – minden további, vele esetleg opponáló törekvés indítójává avatta. Az impresszionizmusban állt először az ember minden világszemléleti előítéllettől mentesen a valóság elé, és rögzítette szubjektív benyomását, a pillanatot, az első érzéki benyomást. A megmerevedett, az állandóra hivatkozóval szemben a pillanatot, a tovatűnőt választotta, és ezzel utat nyitott a véletlennek, a szabállyal szemben a kiszámíthatatlannak. A minden változik, a minden mozog, a »panta rei« felismerésnek az impresszionizmus volt a művészi megfelelője, ezzel pedig kétségessé vált a hagyományos értelemben vett formaprincípium, a dolgok objektivitásának a ténye, a kompozíció, és lehetőség nyílt új formateremtő aktivitás és a szubjektív vízió kifejlesztésére.⁶

Kiemelném a véletlen, a kiszámíthatatlan, a szabályok alapján kikövetkeztethetetlen szerepét ebből a leírásból. Szerintem ez nem csupán az impresszionizmust majdan meghaladó irányzatok számára lesz majd fontos, hanem ott munkál a máig nyugtalanítóan izgalmas impresszionista műalkotásokban is.

Az irányzatok közötti viszony szempontjából azonban bonyolultabb feladatot jelent az impresszionizmus leírása. Egyrészt ugyanis felfoghatjuk a realizmus továbbfejlesztéseként, (az absztrakciótól az érzéki tapasztalás felé), másrészt viszont a tőle való eltávolodásként is (mivel a vizuális-optikai elemeket voltaképpen leválasztják a fogalmi, kognitív elemekről). A tiszta láthatóság homogenitására törekvő impresszionista festészet ennek folytán messzebb van a hétköznapi valóságképponttól, mint a fogalmilag feldolgozott érzéki benyomás. Technikájára a redukcionista megoldások jellemzők (korlátozások, leegyszerűsítések); az irodalomra vonatkozólag pedig fontos kiemelni a téma „irodalmi elemeinek” elhanyagolását. „A témának a tónusok és nem a téma kedvéért való feldolgozása az, ami az impresszionistát a többi festőtől megkülönbözteti.”⁷ Az impresszionista a plaszticitáson kívül lemond a rajzról, a térbeliségen kívül pedig a lineáris formaalkotásról is. Mindennek tulajdoníthatóan a korban „az impresszionisták hevenyészettségét és

⁶ Németh Lajos: *A XIX. század művészete. A historizmustól a szécesszióig*. Budapest, Corvina, 1974. 77.

⁷ Georges Rivière: *L'exposition des impressionnistes. L'Impressionnisme*. Journal d'art. 1877. ápr. 6. In: L. Venturi: *Les Archives de l'Impressionnisme*. 1939. 309. Idézi Hauser: *A művészet... II*: 329.

formátlanságát az emberek valóságos kihívásnak érezték...⁸ A tudott, elvileg érvényes színek helyett visszanyúltak „a tényleges észleléshez”, ami egyáltalán nem magától értetődő gesztus, hanem sajátos művészi attitűdöt igényel, ugyanúgy, mint a „magában való”, vagyis a nem a tárgyhoz kötött színek megragadására való törekvés.

Hauser szerint a 19. század végén a festészet a vezető művészet; az impresszionizmus már akkor önálló stílusként jelenik meg, amikor az irodalomban még a realizmus jogaiért folyik a küzdelem. Az impresszionista festészet története voltaképpen az 1850-es évek közepén kezdődik az első csoportkiállítással (1874), és a nyolcadikkal fejeződik be (1886). A posztimpresszionizmust 1906-ig, Cézanne haláláig szokás datálni. Ha elfogadjuk Hauser jellemzését, a festészet mint a korszak leghaladóbb művészete „az összes többin uralkodik”, s ilyen értelemben a legnagyobb költők ebben az időszakban maguk az impresszionista festők. „Az atmoszferikus benyomások, mégpedig a fény, a levegő és a színreflexek élménye sajátosan festészeti észleletek, és ha a többi művészet is ezeknek a hangulatoknak a visszaadására törekszik, úgy teljes joggal beszélhetünk az irodalom és a zene »festői« stílusáról.” Ha bármelyik művészeti ágban (akár metaforikusan is) körvonal nélküli formákról, a szín- és fényeffektusok dominanciájáról beszélhetünk, ha azt állíthatjuk, hogy a mű egészen belül a részletek eleveensége fontosabb, mint az egységes összbenyomás, akkor joggal beszélhetünk impresszionista stílusjegyekről. Ilyen értelemben Hauser szerint az impresszionizmus az utolsó általános érvényű „európai” stílus, „az utolsó olyan művészeti irányzat, amely az ízlés egyezésén alapul”.⁹ Irodalmi stílusként azonban nem élesen körvonalazott jelenség; kezdetben, mint láttuk, a realizmussal, később a szimbolizmussal fonódik össze, noha időben valamivel későbbi, mint az előbbiek.

Sokakkal együtt Hausernek is az a véleménye, hogy főleg Baudelaire-ből indulnak ki a 19. század végétől azok a hatások, amelyek több irányzat születésekor is közrejátszanak. Így például „ő tekintik általában a szimbolista költészet előfutárának és a modern líra megteremtőjének”, de „ő vezeti vissza Bourget és Barrès, Huysmans és Mallarmé nemzedékét a romantikus esztétizmus útjára, megtanítva őket az új miszticizmusnak a régi művészet-fanatizmussal való összeegyeztetésére”. „Az esztétizmus az impresszionizmus korában ér fejlődésének csúcsára”, így módon a két fogalom nem összeférhetetlen egymással. (Hauser szerint Proust volt „az utolsó nagy impresszionista és esztétikus hedonista”, akinek a számára az élet az emléken, a látomásban, az esztétikai élményben válik értelmes valósággá.¹⁰) Ha csak a Verlaine-től Mallarméig történő változást vesszük alapul, nyilvánvalónak látszik, hogy a lírai költészetben a szenzualista impresszionizmustól egyfajta spiritualizmus felé való elmozdulást figyelhetünk meg; az utóbbi számára az empirikus valóság már csak egy eszmei valóság mása. Visszatérve az impresszionizmushoz, aligha tévedünk nagyot, ha ezúttal is Baudelaire-t jelöljük meg az

⁸ Hauser: *A művészet...* II: 330.

⁹ Hauser: *A művészet...* II: 333.

¹⁰ Hauser: *A művészet...* II: 337.

egyik szellemi forrásként. Utalhatunk itt a nevezetes írásra (*Salon*, 1846), amelyben kifejti, hogy a modern nem a régivel áll szemben, hanem az örökkévalóval, az időtlennel. Modern tehát az, ami megragadja a relatív, körülményfüggő elemet a korban, az erkölcsökben, a szenvedélyekben (mondhatni, a Szép történeti oldalát képviseli). Ahogy Walter Benjamin megfogalmazta Baudelaire kapcsán: nála a modernség a művészet átmeneti, esetleges, illanó, az időbeli változásnak alávetett fele, míg a másik a változtathatatlan, örök jelen. Ezáltal lehetővé válik a művészetnek a jelenben való elgondolása – ám ez már nem a tiszta Szépség örökös jelene. (A szépség státusa amúgy is alapvetően megrendül a XX. században.) Ez a legelterjedtebb értelmezése Rimbaud hírhedt mondatának: „Modernnek kell lenni mindenestül.” A befejezetlenség, a töredékesség, később az aleatorikusság mint formaszervező elv befogadása, a művészet és az élet közötti határvonal eltörlésére irányuló kísérletek szintén a modernségnek mint sajátos, a jelent megtestesítő időbeliségnek a meghatározásából erednek. Ily módon „az lesz az irodalom fő motívumává, ami bizonytalan, szétfolyó, az érzéki tapasztalat alsó határán mozog; ezek ürügyén mégsem az objektív valóságról ejt szót az író, hanem saját érzékenységről, saját átélőképességéről való meghatottságról”. A prózairodalomban ebből például az következik, hogy „a történet szituációkra, a cselekmény lírai jelenségekre, a jellemrajz lelki diszpozíciókra és állapotokra korlátozódik. Minden egy középpont nélküli lét periferikus epizódjává válik”.¹¹ Ez egybevág Németh Lajos véleményével, aki szintén úgy látja, hogy Manet szakított „a romantikus, realista, tradicionálisan figuratív képértelmezéssel, festményein a téma elveszítette jelentőségét, a motívumok csupán képépítő szerepet játszottak, pusztán plasztikai, vizuális jelentést tolmácsoltak”. „A kép nem akart érzelmeket ébreszteni” – folytatja. Hozzátehetnénk, hogy talán éppen ezért váltott ki heves érzelmeket, mert lemondott az érzelem kiváltásának megszokott hatásmechanizmusairól.

Mellékessé vált az ábrázolási funkció, nincs benne kritikai tendencia, szimbolikus célzás, hanem csak a formai viszonylatok rendje, plasztikai jelek önelvű rendszere. Leegyszerűsítve l'art pour l'art-nak nevezik e jelenséget, pedig nemcsak arról van szó, hogy a művészet nem akar rajta túli erőket szolgálni, pusztán önmagáért van, hanem Manet felfedezte, hogy a vizuális, plasztikai jeleknek megvan a saját világa, önmagában is megálló rendje.¹²

A következő lépés természetesen az, hogy milyen relevanciája – vagy nyelvészeti szakkifejezéssel élve, „pertinenciája” – lehet az irodalom területén az impresszionista festészet jellemzőinek. Valóban olyan magától értetődően alkalmazhatóak más művészeti ágak, jelesül az irodalom vonatkozásában az irányzat leírásakor használt nyelvi eszközök? Bernard Vouilloux, a kérdés egyik francia specialistájának vélekedése szerint a poszt-saussure-iánus stílisztika abban az irányban fejlesztette tovább nézetrendszerét, hogy az impresszionizmus nem csupán bizonyos stílisztikai jegyek összessége. Ezeken a regisztrálható stíluselemeken keresz-

¹¹ Hauser: *A művészet...* II: 358.

¹² Németh: *A XIX. század művészete...* 66.

túl ugyanis álláspontjuk szerint a történelmi korszakokon átívelő diszkurzív állandók mutatkoznak meg, amelyek egy folyamatosan jelenlévő pszichológiai tendenciához kapcsolódnak. Ennek a koncepciónak mind Franciaországban, mind Németországban kedvező volt a fogadtatása, mivel lehetővé tette, hogy a kérdéskörrel foglalkozók megkerüljék a két magyarázó elv (a hatástörténeti és a szellemtörténeti séma) oppozícióját és a konkrét történeti-kronológiai kapcsolatok tisztázását. Annál érdekesebb jelenség, hogy a jelek szerint a kezdetektől konszenzus állt fenn a kutatók között a követendő módszer tekintetében. Vagyis abban, hogy meg kell találni a kromatikus folt ekvivalensét az irodalomban; ez általában a főnevesített jelző, a mellérendelés túlsúlya, s még néhány szintaktikai és szemantikai sajátosság. A lényeg: az érzéklet (*sensation*) autonómiája, a foltyszerűség primátusa a tárgyi forma felett, feltételezve, hogy ez jellemzi az olyan festők „látásmódját”, mint Monet vagy Pissarro.

A korabeli – és nem csak a korabeli – kritikusok és stílselemzők tehát a látvány sajátosságait keresik az irodalmi szövegben, és az impresszionista írásmód vagy az „écriture artiste” lényegének azt tartják, hogy abban a látvány minőségéhez képest a tárgyi jelleg vagy szubsztancia a háttérbe szorul. Ennek az attitűdnek az lesz a következménye, hogy amikor a kritikusoknak azt kellene jellemezni, ami le van írva, arra kérdeznék rá, amit látunk. Ezáltal az irodalmiság olyan írásművészetként jelenik meg, amely ugyanazokat a vizuális benyomásokat transzponálja a verbális térbe, mint amelyek a festőkre is hatnak, vagy pedig azokat a vizuális effektusokat, amelyeket az impresszionista festészet közvetít az író számára. Axiómaként fogalmazzák meg tehát, hogy az író azért láttatja úgy a dolgokat, mint bizonyos festők, mert maga is így látta őket. Vouilloux a következőképpen foglalja össze az impresszionista festészetről szóló (és a hatását napjainkig éreztető) diszkurzus két előfeltevését: a kép egy vizuális fenomén restitúciója (fenocentrista előfeltevés), és a fenomént magát az érzéklet primátusa jellemzi (perceptivistista előfeltevés).¹³ Noha a művészettörténet és a vizuális szemiotika mai kérdéshorizontja felől szemlélve ezek az előfeltevések számos problémát vetnek fel, jelenleg nem rendelkezünk más, ettől radikálisan eltérő koncepcióval. Mindazonáltal nem árt észben tartani a Vajda számára is igen fontos Gombrich-mű figyelmeztetését: a festő nem reprodukálja, amit lát, hanem átírja egy reprezentációs rendszer koordinátái szerint.¹⁴ Ennek az átíratnak az átíratáról kell beszélnünk, ha komolyan vesszük azt a feladatot, hogy „impresszionistaként” beszélhetünk festészeti és irodalmi alkotásokról egyaránt. Ebben a kontextusban helyezhető el az a sűrűn visszatérő gondolat is, hogy a festészeti impresszionizmusnak az irodalomban a metafora lenne az eszköze: hiszen a metafora egyértelműen lehet a szavak és a dolgok közti konvencionális megfelelés felfüggesztője.

¹³ Bernard Vouilloux: *L'impressionnisme littéraire: une révision*. Poétique, 2000/2, no. 121., 62–93. 63.

¹⁴ Ernst H. Gombrich: *Művészet és illúzió*. Fordította Szabó Árpád. Budapest, Gondolat, 1972. 269.

Jelenleg talán arra kell a leginkább ügyelnünk, hogy oly módon tudjunk az irodalom kapcsán beszélni az impresszionizmusról, hogy közben ne tegyük magunkévá a kortársak előfeltevéseit. Ez akkor sem könnyű dolog, ha belátjuk, hogy az impresszionizmus „forradalmának” mai jelentése nem az, hogy a természetesebb vagy elfogulatlanabb látáshoz vezetett vissza minket. Hanem sokkal inkább az, hogy megrendítette az ábrázolás reneszánsztól érvényes szabályait; mint Francastel mondta, lerombolta annak plasztikus terét.¹⁵ Jelentősége így nem a mimitikus, hanem a szemiológiai síkon keresendő; így mozdulhatunk el arról az állásponttól, hogy az impresszionizmus nem más, mint az illuzionizmus kiteljesítése.

1863, a »Salon des Refusés« megnyitásának éve, korszakos dátum, a hivatalos és a haladó művészet nagy, nyilvános összeütközésének dátuma, indítója annak a harcnak, amelynek az impresszionisták csoportkiállításai, majd a »Salon des Indépendants« megalapítása voltak a kulminációs pontjai. Ekkor erősödött meg az útkeresés is, amely az impresszionizmus megszületéséhez vezetett. Ennek az útnak több állomása és a folyamatnak több összetevője volt, de mindegyik így vagy úgy az impresszionizmus győzelmét egyengette, és végső soron a modern művészet alapjait vetette meg.¹⁶

Persze, a modern művészet alapjainak megvetését értelmezhetjük úgy is, ahogy Vajda tette: visszajáról. Vagyis azt állítván, hogy az impresszionizmus azáltal „iniciálta” a modern művészetet, hogy annak szakítania kellett vele, hogy „meghaladja” mint egy „technikai” lehetőség „maximálisan lehetséges realizációját és ezzel kimerülését”.¹⁷ Az impresszionizmus azonban, mint utaltunk rá Hauser és Francastel nyomán (és természetesen bőven idézhetnénk még az impresszionizmus nemzetközi szakirodalmából), jóval szélesebb körű és mélyebben ható jelenség volt ennél. A kor párizsi átlagpolgára ezt pontosan érezte, ezért reagált gúnynyal, felháborodással az impresszionisták képeire – vagy még inkább azzal, hogy esze ágában sem volt megvásárolni őket. Az impresszionizmus ugyanis, hogy Vajda szép tanulmányának címét idézzem, *világnézet és ízlés* is volt egyben. Nagy alkotásainak élményszerű befogadása pedig a legszélsőségesebben eltérő világnézetek felől is lehetséges. Lehet, hogy a verbális értelmezések ilyenkor eltérnek egymástól; de ugyan ki lenne illetékes annak az eldöntésére, hogy melyik az igazabb?

¹⁵ Pierre Francastel: *Művészet és társadalom*. Fordította Lontay László és Nagy Géza. Budapest, Gondolat, 1972. 465.

¹⁶ Németh: *A XIX. század művészete*... 61.

¹⁷ Vajda: *Gondolatok*... 313.

NÁCIZMUS

Schwendtner Tibor

TIRANNIA ÉS FILOZÓFIA, AVAGY NÁCI VOLT-E HEIDEGGER?*

Vajda Mihály *Syrakusa* című esszéjében arra keresi a választ, hogy mi vezetett, mi vezethetett olyan jelentős gondolkodókat, mint Martin Heidegger és Lukács György a náciizmus, illetve a kommunizmus közelébe. Vajdát elsősorban az nyugtalanítja, hogy nincs-e a filozófiában valamiféle türanniára való hajlandóság.

Szorongás fogja el az embert, ha belegondol, hogy évszázadunk legnagyobb gondolkodói nem voltak képesek ellenállni a totalitarizmus kísértésének. A nemzeti-szocializmus természetesen Heidegger segítségével is éppen olyan jól végrehajtott volna rémtetteit, mint ahogy a kommunizmus is igen jól meglett volna Lukács nélkül. Nem szabad túlbecsülni a filozófusok befolyását. Nem a történelmet, a filozófiát félttem. Rossz lenne, ha be kellene látnunk, hogy a filozófia, az emberi szellemnek ez a csodaszép terméke, az ördög cimborája.¹

Vajda nem nyugtatja meg sem saját magát, sem az olvasóját: az egzisztenciális kérdések és a kultúrkritika összekapcsolása, a messianisztikus történelemfilozófiai elképzelések, a világmegváltás esélyének tudata szerinte igenis totalitárius rendszerek támogatásához vezethetik a filozófiát. A filozófia veszélyeztetett, olyan túlzó igényekkel és reményekkel léphet föl, melyek akár bűnök elkövetésére, bűnös rendszerek támogatására is csábíthatják a gondolkodókat.

Vajda Heidegger filozófiáját önmagában nem tartja nácinak: „Heidegger szövegeiben önmagukban semmi sincsen, amit nácinak lehetne tekinteni.”² Ugyanakkor azt is állítja, hogy „[m]indannak, amit Heidegger ebben a korszakban filozófiailag megfogalmazott, kétségtelenül van affinitása a tirannikushoz, s azt sem lehet tagadni, hogy a németiséget, a metafizikai népet a világ egyetlen lehetséges

* A tanulmány megírását az OTKA 100922 számú projektje támogatta.

¹ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins–Lukács Archívum–Századvég, 1993. 165–166.

² Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 176. Egy másik tanulmányában Vajda ugyancsak megfogalmazza Heidegger filozófiája és a náciizmus kapcsolatára vonatkozó kérdését, viszont kiegészíti azt egy erőteljes állítással: „Heidegger náci volt. Vajon a filozófiája is fasiszta?” Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 87.

megváltójának tekinti”.³ Vajda Heidegger filozófiájának tirannikus jellegét a megváltás és az erőszak összekapcsolásában látja: a megváltás ígérete mintegy megbo csáthatóvá, sőt akár igenelhetővé teszi/teheti az erőszakot.

Több mint két évtized telt el Vajda sorainak megjelenése óta, időközben ren geteg Heidegger-írás látott napvilágot: hatalmas terjedelmű, az utókornak szánt kéziratok,⁴ egyetemi előadások és szemináriumok leiratai,⁵ levelek⁶ és nemrégiben a filozófus gondolati naplójának első három kötete, az azonnal óriási érdeklődést és heves vitákat kiváltó *Fekete füzetek*.⁷ Vajda kérdései nemcsak hogy még mindig érvényesek, de még inkább fájdalmasan érintik azokat, akik „a filozófia, az emberi szellemnek ez a csodaszép terméke” iránt elkötelezettek, és ugyanakkor Heidegger filozófiáját is e tradíció egyik legnagyobb teljesítményének tartják. Hogyan is állunk most, különösen Heidegger gondolati naplójának az ismeretében, Heidegger filozófiájának tirannikus jellegével, illetve Heidegger személyes viszonyával a náciizmushoz? *Náci volt-e Heidegger? Mi köze Heidegger filozófiájának a náciizmushoz?*

E tanulmányban e komplex kérdéskört elsősorban a következő szempontokból szeretném megvizsgálni: Az erőszakhoz való viszony hogyan jelenik meg Heidegger megfontolásaiban? Milyen szerepet játszottak a német nép küldetésével

³ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 175–176.

⁴ A következő kéziratok relevánsak elsősorban a témánk szempontjából: Martin Heidegger: *Besinnung*. Szerk.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.; Martin Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. Szerk.: Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 1998.; Martin Heidegger: *Das Ereignis*. Szerk.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2009.

⁵ Két szeminárium jegyzőkönyve, illetve leirata különösen fontos: az egyiket ’33/34 téli szemeszterén tartotta Heidegger *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* címmel, lásd Alfred Denker – Holger Zaborowski (szerk.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente. Heidegger Jahrbuch 4*. Freiburg/München, Alber, 2009. 53–88.; a másikat pedig ’34/35 téli szemeszterén *Hegel. Rechtsphilosophie* címmel tartotta meg, lásd Martin Heidegger: *Seminare. Hegel – Schelling*. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2011. 549–655.

⁶ A nemzetiszocializmushoz való kapcsolat szempontjából a feleségéhez írt levelei (Martin Heidegger – Elfride Heidegger: *Mein liebes Seelchen. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970*. Szerk. Gertrud Heidegger. München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.) mellett Bultmannnal (Rudolf Bultmann – Martin Heidegger: *Briefwechsel 1925–1975*. Szerk. Andreas Großmann és Christof Landmesser. Frankfurt am Main–Tübingen, Klostermann, Mohr Siebeck, 2009.), Jasperssel (Martin Heidegger – Karl Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*. Szerk. Walter Biemel és Hans Saner. München–Frankfurt am Main, Piper, Klostermann, 1992.) és Elisabeth Blochmannal (Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel 1918–1969*. Szerk. Joachim W. Storck. Marbach am Neckar, Marbacher Schriften, 1989.) folytatott levelezése talán a legfontosabbak.

⁷ Az eddig megjelent füzetek az 1931–1941 közötti feljegyzéseket tartalmazzák, és a *Gesamtausgabe* következő köteteiben jelentek meg: Martin Heidegger: *Überlegungen II–VI. (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.; Martin Heidegger: *Überlegungen VII–XI. (Schwarze Hefte 1938/39)*. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.; Martin Heidegger: *Überlegungen XII–XV. (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.

kapcsolatos elképzelései a náciizmushoz való viszonyában? Összefügg-e a küldetés és az erőszak Heidegger gondolkodásában?

Mielőtt belevágunk e kérdések elemzésébe, röviden jelezni szeretném, hogy milyen fázisai voltak Heidegger náciizmushoz való kapcsolatának. Úgy gondolom, hogy a '33-tól '45-ig tartó időszakot három jól megkülönböztethető szakaszra oszthatjuk: 1.) 1933–34 között elfogadás és aktív közreműködés jellemzi Heidegger viszonyát a kialakuló nemzetiszocialista rendszerhez; 2.) az 1935–37 közötti időszakot elbizonytalanodás, ambivalencia, növekvő kételkedés, a kritikai megfigyelések, elemzések sokasodása jellemzi; 3.) 1938-tól éles kritikusa lesz a nemzetiszocialista rendszernek, Heidegger az elsők között fogalmaz meg egy filozófiailag megalapozott totalitarianizmus-kritikát. Természetesen a határvonalak elmosódtak, Heidegger bizonyos tekintetben az első perctől kezdve kritikus a nációkkal kapcsolatban, a '38 utáni összefüggő kritika számos eleme már korábban megjelenik, a naplójegyzeteiből az is látható, hogy sok tekintetben ingadozik, és a napi események is befolyásolják az adott időpontban leírt véleményének a tónusát. Egészében véve mégis úgy vélem, hogy e hármas felosztás viszonylag jól tükrözi e kapcsolat főbb állomásait.

A rektori tisztség átvétele előtt kb. néhány héttel Heidegger így értékeli naplójában a kialakult történelmi szituációt:

A népi-állami történet a maga valóságában kibontani, minél keményebben és élesebben és előrelátóbban az új szellemiség gyökértelen és rangnélküli ficánkolásával szembefordulni – vagyis a német ittlét ébredő valóságát a számára is rejtett és benne várakozó nagyságához, mely körül borzalmas vihar dül, odavezetni. *A német nagyság végső sorsának deinotiszta.*⁸

E mondat több vonatkozásban is figyelemre méltó, ha Heidegger motívumait értelmezni szeretnénk.

A *német nagyság* visszatérő eleme Heidegger '33-as elmélkedéseinek, egyfelől egyértelművé teszi, hogy számára a nemzetiszocializmus elsősorban e nagyságban rejlő *megbízatus* és *küldetés* teljesítését látja, melyet a német nép önmagához juttatásával gondol kibontakoztatni.

A *tulajdonképpen azonban távoli cél*: a nép történelmi nagysága [...]. A *közvetlen cél*: a nép önmagához jutása a meggyökerezettségéből és megbízatusának átvétele az állam által. A *közvetlen cél*: a népközösségnek – mint a nép önazonosságának – előzetes megteremtése.⁹

A történelmi nagyság ebben az időszakban Heidegger számára szorosan összekapcsolódik a Nyugat megújításával, a Nyugat számára egy új kezdet megtalálásának a kérdésével. '33. március 30-án egy levelében ezt írja: „A németiség elhivatottságát a Nyugat történelmében [...] csak akkor fogjuk megtalálni, ha a létnek

⁸ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 110.

⁹ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 136.

magának az elsajátítás új módján tesszük ki magunkat.”¹⁰ ’34 novemberében pedig így fogalmaz: „Ha feltételezzük azonban, [...] hogy népünk itt-létébe belebocsátkozunk, akkor ezáltal együttmunkálkodunk azon alapvető előfeltevés megalapításán, mely lehetővé teszi, hogy a Nyugat még egyszer új kezdetet nyithasson történelmében.”¹¹ A „német nagyság” – mai szemmel nagyon is kétes – fogalma ’33-ban Heidegger számára olyan történelemalapítást jelent, mely a létmegértés módjait rajzolja újra a nyugati emberiség számára. Hozzá kell tennünk azonban, hogy Heidegger elsősorban az igényt jelenti be e vonatkozásban, ám hogy miben is állna ez a politikai megalapozottságú új kezdet, arról szinte semmit sem tudunk meg.

Néhány évvel később már kifejezetten reflektál a nagyság fogalmára és a benne rejlő ambivalenciára.

Nagyság – annak különböző alakjai. *Az óriási* (*das Riesenhafte*): a létezők machinációjára eltökélt, a lehetetlent tagadó számítás. *A titáni* (*das Titanische*): a hajlíthatatlanság hatalma, amely az istenek elleni lázadást választja. *A kezdődő* (*das Anfangende*): a legegyszerűbb eredetének (*der Ursprung des Einfachsten*) az ő egyetlenségében és meghaladhatatlanságában való alapítása.¹²

Heidegger számára a nagyság eredetileg a kezdet egyszerűségét, az alapítást jelentette és jelenti. Ebben az 1938. május-júniusban született bejegyzésben azonban még két további jelentést is elkülönít, melyek kifejezik azt az ambivalenciát, mellyel a filozófus a nemzetiszocialista rezsim működését figyelte. A titáni túlzás említése mögött még a megszépítő, megértő, a borzalmas vihart elfogadó attitűd húzódhat, amely tudomásul veszi, hogy a történelmi nagyság lázadást, hajthatatlanságot, a régi világ lerombolását jelenti. A harmadik jelentés azonban már arra utal, hogy a kísérlet elbukása fenyegető lehetőség, talán már több is annál. A machináció (*Machenschaft*) fogalma ugyanis egyértelműen a létfelejtés totálissá válását leíró fogalom Heideggernél: „A *machináció* a minden csinálhatóságára való berendezkedést jelenti, mégpedig úgy, hogy a mindenre vonatkozó feltétlen számítás feltartóztatatlansága előírányzottan tételezve van.”¹³ A nagyság mint machináció azt jelenti Heidegger számára, hogy a kísérlet elbukott, a másik kezdet politikai kikényszerítése tévútnak bizonyult.

Kérdésfelvetésünk szempontjából figyelemre méltó a görög *deinotisz* kifejezés ’33-as megjelenése. Később, 1935-ben a *Bevezetés a metafizikába* című előadásban a *deinon* „Unheimlichkeit”-ként való értelmező fordítása kulcsszerepet játszott Szophoklész Antigoné-kardalának és ezen keresztül a görög gondolkodás egészé-

¹⁰ Heidegger – Blochmann: *Briefwechsel*... 60.

¹¹ Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*. Szerk. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000. 332.

¹² Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 503., vö. még 351., 381. sk., 398., 487. sk.; Martin Heidegger: *Grundfragen der Philosophie*. Szerk.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984. 181.

¹³ Heidegger: *Besinnung*. 16.

nek interpretációjában. A deinón fogalmát Heidegger a '35-ös előadásában nemcsak az „Unheimlichkeit”, hanem az erőszak fogalmával is kapcsolatba hozza.¹⁴ „Másképpről a *deinón* az erőszakot is jelenti: az, aki erőszakhoz folyamodik, nemcsak hatalommal rendelkezik, hanem erőszak-tevő is, amennyiben az erőszakhoz folyamodás nemcsak tevékenységének, hanem ittlétének is alapvonása.”¹⁵

Visszatérve a '33-as bejegyzéshez, mely a német nagyság végső sorsát a *deinotisz* kifejezéssel hozza összefüggésbe, arra következtethetünk, hogy Heidegger az erőszakot nemcsak a '33 és '35 között szerzett tapasztalatok alapján kapcsolta a nemzetiszocialista gyakorlathoz, hanem már a kezdetekkor szükségszerű mozzanatként tekintette: a német nép küldetésének kibontakoztatását „borzalmas vihar”-on keresztül, erőszak által lehet megvalósítani. Tekintetbe kell vennünk azonban azt is, hogy e feljegyzés szerint „az új szellemiség gyökértelen és rangnélküli ficánkolásával” kell szembefordulni, vagyis részben a karrieristákkal, a gondolkodás nélküli követőkkel, az üres aktivizmussal szeretne a filozófus harcot folytatni.¹⁶ Más és természetesen súlyos kérdés, hogy hallgatólagosan elfogadta például azt a törvényt is, mely már hatályban volt a rektorság elvállalásának idején, s amely a zsidó származású köztisztviselők, köztük az egyetemi professzorok elbocsátását írta elő.¹⁷ A Nyugat újraalapítását kísérő borzalmas vihar erőszaktevéseit, persze amilyen mértékben az '33-ban egy politikailag igencsak naiv ember perspektívájá-

¹⁴ Vajda éppen ezen a ponton kapcsolja be a *Bevezetés a metafizikába* című előadássorozatot a vizsgálatába: „Ha még hozzávesszük ehhez, hogy ez a küldetés, »egy nép történelmi jelenvalóságának ez a kezdeti költői-gondolkodói megalapozása és megalapítása« [...], az alkotók, a tettekre képesek által kell hogy végrehajtsák, azok által, akiknek mint »erőszak-tevőknek erőszakra van szükségük, s akik a történelmi létben kiemelkedők lesznek« és »először mindezt minden szabálytól s határtól mentesen [...] kell megalapozniok« [...], akkor előttünk áll a »náci filozófus« – feltéve, hogy van náci mozgalom.” Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 175.

¹⁵ Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Szerk. Petra Jäger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983. 159. Magyarul: Uő.: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály. Budapest, Ikon, 1995. 77.

¹⁶ Heidegger – több esetben denunció – szakértői tevékenységét itt nem tudjuk részleteiben megvizsgálni, ezzel kapcsolatban lásd pl. Hugo Ott: *Martin Heidegger Untenwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt–New York, Campus, 1988. 183. skk., 201. skk.; Holger Zaborowski: *‘Eine Frage von Irre und Schuld?’ Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, Fischer, 2010. 384. skk.

¹⁷ „A zsidók gazdaságból való kiszorítását a közhivatalokból való eltávolításuk előzte meg. 1933. április 7-én a kormány törvényt adott ki a hivatásos hivatalnoki rendszer visszaállításáról. [...] A törvény egyetemi oktatók százait érintette: a berlini és a frankfurti egyetem tanári állományának majd egyharmadát veszítette el, Heidelberg egynegyedét, Boroszló több mint egyötödét. A hivatalukból elűzöttek közt több Nobel-díjas is volt, köztük Albert Einstein és Gustav Hertz és a vegyész Fritz Haber.” Heinrich August Winkler: *Németország története a modern korban II*. Fordította D. Molnár Judit. Budapest, Osiris, 2005. 20. sk.

ból előrelátható volt,¹⁸ tudomásul vette és elfogadta mint szükséges áldozatot. A *Fekete füzetek*ben kb. '34 késő tavaszán írta le Heidegger a következőket: „A nemzetiszocializmus egy *barbár elv*. Ez alkotja a lényegét és a lehetséges nagyságát.”¹⁹ Jellegzetes, hogy a barbárság és a nagyság összekapcsolódik e mondatban, úgy tűnik ebből a kijelentésből, hogy Heidegger szerint a nemzetiszocializmus részint éppen a barbársága révén töltheti be történelmi küldetését.

E küldetést azonban csak akkor töltheti be, ha a filozófia átveszi a szellemi vezetést a nemzetiszocializmus fölött. Ugyanezekben a hetekben írta ugyanis a következőket is: „A nemzetiszocializmus soha nem lehet egy filozófia princípiuma, azt mindig a filozófia mint princípium alá kell helyezni.”²⁰ Heidegger egyik fő célja eszerint az, hogy a nemzetiszocializmust úgy alakítsa át, hogy filozófiai értelmet adjon neki. Érdeemes felfigyelnünk arra, hogy itt Heidegger a nemzetiszocializmust filozófiai értelemben üres tartománynak tekinti,²¹ amelyet lehetőség szerint több különböző filozófia is a maga képezére formálhat, annak mintegy értelmet adhat. A nemzetiszocializmus lényegi filozófiai elvénküliségéből az is következik, hogy Heidegger versenyben állónak tekinthette magát más konkurens értelmezőkkel a tekintetben, hogy ki fogja a '33-as átalakulás értelmét meghatározni.

A fentiek alapján elmondhatjuk, hogy Heidegger '33 táján a nemzetiszocializmust olyan barbár és erőteljes népi mozgalomnak látta, amely képes arra, hogy szétrombolja²² a 19. században megszilárdult polgári világ fő struktúráit,²³ az egye-

¹⁸ Nagyon fontosnak tartom, hogy amellett, hogy megpróbálunk szembenézni azzal, ahogy Heidegger a nemzetiszocializmussal kapcsolatba került, ne varrjunk semmi olyant a nyakába, amit nem követett el. Heidegger a kezdetektől fogva elítélte az élettér-elméletet (vö. Denker – Zaborowski [szerk.]: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. 79. skk.), háborúellenes volt (vö. Heidegger: *Reden und andere...* 151. sk., 280. sk., 299., 304., 307., 332. skk.; Bultmann – Heidegger: *Briefwechsel...* 201.; M. Heidegger – E. Heidegger: *'Mein liebes Seelchen' Briefe...* 205. sk.; Theodore Kisiel: *Political Interventions in the Lecture Courses of 1933–36*. In: Alfred Denker – Holger Zaborowski [szerk.]: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*. Freiburg–München, Alber, 2009., 110–129.), és semmi jel nem mutat arra, hogy a zsidóság fizikai üldözését bármilyen formában elfogadta volna.

¹⁹ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 194.

²⁰ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 190.

²¹ „Egy »nietiszocialista filozófia« sem nem »filozófia«, sem nem válik a »nietiszocializmus« javára – hanem fárasztó tudálékossággént fut [a nemzetiszocializmus] mögött.” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 348.; vö. Donatella Di Cesare: Heidegger, das Sein und die Juden. *Information Philosophie*, Heft 2. Juli. 2014. 8–21., 15.

²² Heidegger kifejezetten a szétrombolás (*Zerstörung*) kifejezést használja több vonatkozásában is.

²³ „A mozgalom fenyegető elpolgáriasodását (*Verbürgerlichung*) éppen azáltal lehet lényegileg lehetetlenné tenni, hogy a polgárság szellemét és a polgárság által működtetett »szellemet« (kultúrát) egy szellemi nemzetiszocializmus bázisán szétromboljuk (*zerstört wird*).” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 136.

temet,²⁴ a katolicizmust,²⁵ a társadalom osztálytagolódását.²⁶ A nemzetiszocialista világnézetet azonban sok elemében kezdettől elutasította és úgy vélte, hogy filozófiai-szellemi vonatkozásban a nemzetiszocializmus üres, és csak elhibázott világnézeti paneleket tartalmaz. Ezért mint értelmező kívánt fellépni, aki a „nemzetiszocialista forradalom” szellemi átformálásában, megalapításában segítkezik. E feladat azonban Heidegger elképzelései szerint egybeesett a német nép küldetésének megfogalmazásával és filozófiai kidolgozásával, mely valójában jelentőségében túlmutat a német népen, és az egész Nyugat megújulását, újralapítását is kell hogy jelentse.

1934-től ’38-ig fokozatosan, lépésről lépésre távolodik Heidegger a kialakult nemzetiszocialista rendszertől. A megszilárdult új rend nemhogy nem hajlandó befogadni Heidegger filozófiáját és politikai elgondolásait, de egyre ellenségesebb hangon jelennek meg róla kritikai írások.²⁷ Ebben az átmeneti fázisban még tartja magát ahhoz, hogy a nemzetiszocializmusnak van saját igazsága, ám a gyakorlatot egyre kritikusabban szemléli. A már említett, 1935 nyári szemeszterében tartott *Bevetés a metafizikába* című előadásai egyikében pontosan megfogalmazódik ez az ambivalencia:

Amivel ma úgy házalnak, mint ami teljességgel a nemzetiszocializmus filozófiája, aminek azonban e mozgalom belső igazságához és nagyságához (azaz a planetáris meghatározottságú technika és az újkori ember találkozásához) semmi köze sincsen, az mint a hal fickándozik az »értékek« és »totalítások« e zavaros vizében.²⁸

²⁴ „Az egyetem új alkotmányára van szükségünk, amely a szellemi-politikai vezetést biztosítja – és mi célból? Nem valami meglévő »felépítése« és újrafestése, hanem az egyetem szétrombolása (*Zerstörung*) céljából. Ez a »negatívum« azonban csak akkor fejt ki hatást, ha az egy új nemzedék nevelésének a feladatát magára veszi.” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 115.

²⁵ „Az egyház ellen harcolni értelmetlen, hacsak nem áll fel ellene egy hasonló jellegű hatalom, azonban a katolicizmus ellen harcolni mint átalakuló – egy megerősített egyházi »szervezet« egészen szilárd belső struktúrájával rendelkező – szellemi-politikai központ ellen, alapkövetelmény.” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 186.

²⁶ „Semmiféle »osztályt«, azonban rangot. Semmiféle »réteget«, azonban fölényt.” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 133. „Magasrendű gondolkodásmód és az itt-lét nemessége – nem osztályhoz és hivatáshoz és rendhez kötve! Azonban rendi módon bontakozhat ki.” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 124.

²⁷ Zaborowski részletes áttekintést ad könyvében azokról a kritikákról, melyek ’33 és ’45 között Heideggerről Németországban megjelentek (Zaborowski: *‘Eine Frage von Irre und Schuld?’... 552–601.*), az eredeti szövegekből pedig válogatást olvashatunk: Denker – Zaborowski (szerk.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. 140–213.

²⁸ Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 208., magyarul: Uő.: *Bevetés a metafizikába*. 99. A zárójelbe tett rész betoldásának ideje vitatott. Heidegger maga azt írta az 1953-ban megjelent könyv elején, hogy a kerek zárójeles betoldások ’35-ösek (vö. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 1., magyarul: 2.), ám a betoldás tartalmát elemezve, és tekintetbe véve, hogy „a kérdéses kéziratlapok hiányoznak a hagyatékban” (Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 234.), magam részéről hajlanék arra, hogy későbbi betoldásról van szó, mely Heidegger ’37–38 táján kialakított álláspontját tükrözi.

Ebben az időszakban egyértelműen megváltozik a naplóbeli megjegyzések tónusa is, és a „szétrombolás” kifejezés is más összefüggésbe kerül. ’35-körül született a következő bejegyzés: „Kifordult most sarkaiból a világ, a föld (*die Erde*) a szétrombolás terepévé (*ein Feld der Zerstörung*) vált. Mit »jelent« a lét (*Seyn*), nem tudja senki.”²⁹ Ha a „szétrombolás” ’33–34-es előfordulásaival hasonlítjuk össze, akkor egyértelműnek tűnik Heidegger diagnózisa: sikerült szétrombolnunk a korábbi világunkat, ám nem voltunk képesek új értelmet vinni a régi helyébe. Egy új létmegértésnek még a csírái sem látszanak. Pedig „[a] lét (*Seyn*) az az éter, amelyben az ember lélegzik, mely éter nélkül pusztá barommá [...] silányul, és egész tevékenysége barmok tenyésztésévé alacsonyodik”³⁰ – írja kb. ’36 elején. A barbarizmus is új kontextusba kerül. „*Manapság megpróbálnak a filozófia ellen védekezni, úgy, hogy lemondanak róla. Ez is egy út – a barbárságba.*”³¹

Heidegger ’35–36 táján még nem mond le teljesen arról, hogy politikai dimenzióban következzen be az általa várt fordulat, de egyre reménytelenebb a saját és a filozófia helyzetének megítélésében és egyre élesebben bírálja a kialakult rendszert. *A műalkotás eredete* című, ’36 végén megtartott előadásában még az igazság egyik működésbe lépésének tartja az államalapító tettet,³² és egyes naplóbeli feljegyzései is tartalmazzak némi reménykedést e tekintetben. Például a következő megjegyzés egyidejűleg tartalmazza a legélesebb kritikát, és mégis, a politikai nagyság lehetősége továbbra is ott lebeg Heidegger szeme előtt:

Ami politikailag jogos és nagy, a népet önmagához visszahozni, világnézetileg önkényessé és kicsivé válik – a nép bálványozásává [...]. A nép e »népies« elállatiasítása és mechanizálása nem látja, hogy a nép csak az itt-lét alapján »van«, amelynek az igazságában nyílik csak meg természet és történelem – egyáltalán világ.³³

Mégis, a naplójegyzetek uralkodó tónusa egyre sötétebbé és reménytelenebbé válik. Nietzsche-re utalva írja: „Az »utolsó ember« rohanja le Európát.”³⁴ „Hová zuhanunk? Vagy ez már nem is zuhanás, mert az magasságot és mélységet feltételez [...]. Nincs is zuhanás már, hanem csak elhomokosodás és elsivárosodás?”³⁵ Az utolsó emberre való utalás és az elsivárosodás (*Verödung*) fogalma is a történelem kifulladásának, bevégződésének a lehetőségére utal. Heidegger explicit módon is megfogalmazza ezt a lehetőséget. „*A történelem vége.* A történelem maga az ő lényegében véges, mivel a léthez (*Seyn*) tartozik. A történelem vége akkor áll be,

²⁹ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 218.

³⁰ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 232.

³¹ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 226.

³² Martin Heidegger: *Holzwege*. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977. 49. Magyarul: Uő.: *A műalkotás eredete*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő.: *Rejtektutak*. Szerk. Pongrácz Tibor. Budapest, Osiris, 2006. 9–69. 48.

³³ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 223.

³⁴ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 239.

³⁵ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 278. sk.

ha a történelem saját maga által tönkre megy.”³⁶ A csőd érzete egyre erősebb és a saját helyzetével kapcsolatos megfontolások is a hátrálást, rejtekezést sugallják.³⁷ Heidegger következtetése: a filozófia nincs abban a helyzetben, hogy segítséget nyújtson, várnia kell. „A filozófia sohasem tud közvetlenül vezetni és segítséget nyújtani, történetileg kell előkészítenie és készen állnia.”³⁸

A politikai elbizonytalanodás és a lassan növekvő kétségbeesés éveiben Heidegger rendkívül intenzív filozófiai munkát végzett. Hölderlinnel, Schellinggel és Nietzschevel foglalkozó előadásokat tart,³⁹ és kezd összeállni az a filozófiai megközelítésmód, melyet léttörténeti gondolkodásnak nevezünk. A léttörténeti gondolkodás keretei között új válaszok érlelődnek azokra a kérdésekre is, melyek a politika és a filozófia kapcsolatát és az erőszak kérdését érintik.

A késői filozófia talán legfontosabb írása a '36–38-ban született *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* címet viselő kézirat,⁴⁰ mely a már egyre határozottabbá váló nácizmuskritika fő vonalait is tartalmazza; a politika, a filozófia és az erőszak összefüggéseivel kapcsolatban a *Die Geschichte des Seyns*, a *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*,⁴¹ valamint a *Besinnung* címet viselő,⁴² 1938 és 1940 között megszületett kéziratok tartalmazzák a legfontosabb megfontolásokat. Ezekben az írásokban, és persze a *Fekete füzetek*ben is, Heidegger többek között a totális politikai berendezkedés kritikáját adja – félreérthetetlen utalásokkal a náci rezsimre.

E kritika lényegét itt⁴³ csak röviden foglalom össze: Heidegger a Nyugat történelmét hanyatlástörténetként, a létfelejtés történeteként ábrázolja, a jelenkort pedig a létfelejtés totálissá válásának, „a beteljesült értelmetlenség korszaka”-nak nevezi.⁴⁴ A beteljesült létfelejtés időszakát politikai értelemben az jellemzi, hogy az összes létező politikai berendezkedés ugyanannak a metafizikai lényegnek a megnyilvánulása, legyen szó bolsevizmusról, fasizmusról, nemzetiszocializmusról vagy ép-

³⁶ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 293.

³⁷ 1936 júliusából származik ez a feljegyzés: „csakis a feladat – nem törődni a visszaéléssel, nem figyelni a félreértelmezésre, közömbösnek lenni a hatástalansággal szemben. Távol-ság minden üzemeléstől, tartózkodás mindennemű közvetlen segítségtől, átláthatatlannak maradni; maszkok.” Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 305.

³⁸ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 276.

³⁹ 1934/35 téli szemeszter: Hölderlin-előadás, 1936 nyári szemeszter: Schelling-előadás, 1936/37 téli szemeszter, 1937 nyári szemeszter, 1938/39 téli szemeszter, 1939 nyári szemeszter, 1940 nyári szemeszter: Nietzsche-előadások.

⁴⁰ Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.

⁴¹ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*.

⁴² Heidegger: *Besinnung*.

⁴³ Bővebben írtam erről a következő tanulmányomban: Schwendtner Tibor: Újraértelmezés a fiókban – Heidegger nácizmuskritikája 1935–40. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/2. 57. évf. 53–66.

⁴⁴ Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 93. „Ami most történik, a nyugati ember nagy kezdetéből indult történelem vége.” Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 96.

pen liberális kapitalizmusról. Mindegyik rendszer „totális”⁴⁵ Heidegger szerint. „A machináció hatalma [...] a végérvényesség állapotába ment át; népek, államok és kultúrák különbségei már csak a homlokozatokon jelennek meg” – írja Heidegger 1939 késő nyarán-őszén, vagyis a II. világháború kitörésének időszakában.⁴⁶ Heidegger kulcsfogalma a machináció (*Machenschaft*), mely többek között a „machen”-re, a csinálásra is utal, de a német eredetiben is benne van a visszaélésszerű macherkodás is. A filozófiai jelentés a következő: a létezők egészére berendezkedő, önmagát totalizáló, feltétlen jellegű, számító-hatalmi berendezkedés. „A machináció a minden csinálhatóságára való berendezkedést jelenti, mégpedig úgy, hogy a mindenre vonatkozó feltétlen számítás feltartóztathatatlansága előirányzottan tétélezve van.”⁴⁷ „Machináció – hatalom – túlhatalom (*Machenschaft – Macht – Übermächtigkeit*). A feltétlen, minden hatalmat maga alá gyűrő uralomra való berendezkedés. A hatalom olyképpen kerül uralom alá, hogy a túlhatalom mint feltétlen elsivatagosítás (*Vervüstung*) működik.”⁴⁸ A machináció betetőződését már az erőszak, a brutalitás és megsemmisítés jellemzi. „Az erőszak nem más, mint a machináció folyamatosan megsemmisítő és a megsemmisítés fenyegetéseként kibontakozó lényege.”⁴⁹ „A megsemmisítés öncéllá válik.”⁵⁰

A hatalomgyakorlást egyfelől a külső cél hiánya, a határtalanság, a feltétlenség, az önmagát felhatalmazó jelleg jellemzi, másfelől pedig az, hogy mindent és mindenkit e feltétlen hatalomkiteljesítés közösébe (*in das Gemeinsame [commune] der unbedingten Ermächtigung*) kényszerít – e folyamatot nevezi Heidegger „a »kommunizmus« lényegének”.⁵¹ A „kommunizmus” fogalma tehát, így idézőjelek között használva, nemcsak a szovjet típusú társadalmi berendezkedésre utal, hanem a lételhagyottság kiteljesedésének történeti korszakára, annak – az élet teljességét átfogó és meghatározó – hatalmi berendezkedésére. „Minél feltétlenebbül érvényesül a totális mozgósítás, annál elkerülhetlenebb a metafizikai értelemben vett kommunizmus. A mindenkori államformák, a demokratikus, a fasiszta, a bolsevik és ezek kevert formái homlokozatok.”⁵²

A machináció történelmi, világpolitikai megnyilvánulása az egész földgolyóra kiterjedő hatalmi terjeszkedés.

⁴⁵ A „totális” kifejezés alkalmazásához lásd pl. Heidegger: *Seminare. Hegel – Schelling*. 606. sk.; Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 83., Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. 40. sk.; Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 356. sk., 446. sk., Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 43.

⁴⁶ Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 52. sk.

⁴⁷ Heidegger: *Besinnung*. 16. „A machináció annál biztosabban tartja meg a tulajdonképpeni hatalmat, minél kizárólagosabban tartja magát a politikai hatalom végrehajtása önmagát az elsőnek és a végsőnek.” Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 7.

⁴⁸ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 47.

⁴⁹ Heidegger: *Besinnung*. 16.; vö. még Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 12.

⁵⁰ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 77.

⁵¹ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 191.

⁵² Martin Heidegger: *Zu Ernst Jünger*. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004. 231.

A hatalom lényegi beteljesedésének történetileg megállapítható jele a »planetarizmus« és az »idiotizmus«. A »planetáris« a hatalmi működésnek az egész földre való vonatkozását jelenti [...] Az »idióta« (idion) pedig az önmagára-való gerjedelem el-sőbbiségét jelenti, amely mindenekelőtt mint szubjektivitás nyilvánul meg.⁵³

Egy-egy hatalmi-politikai berendezkedés élén, ha az a rendszer a planetáris idiotizmus jegyében működik, egy személy, a planetáris főbűnöző áll. „A planetáris főbűnözőket, akik a legeslegújabb korban váltak először lehetségessé és szükség-szerűvé, éppen meg lehet számolni egy kézen.”⁵⁴

Az 1938–40 körüli időszakban megszilárduló és bizonyos értelemben végső kiélezettséggel megfogalmazott álláspontjában Heidegger a történelmi értelemben vett döntést nem a fennálló rendszerek közötti választásban látja, hanem a machináció versus esemény (*Ereignis*) közötti szakadékra és a kettejük közötti döntés jelentőségére hívja föl a figyelmet. „A lényegileg történelmi és rejtekező embereknek először elég éretté kell válniuk a machináció hatalmi pozíciója és az esemény uralma (*Herrschaft des Ereignisses*) közötti egyetlen döntés kihordására.”⁵⁵ Egyetlen igazi döntés van, mondja Heidegger a II. világháború kitörésének időszakában, és ezt a döntést nem a machináció különböző formái, vagyis az akkor uralmon lévő társadalmi rendszerek között kell meghoznunk, hanem az egész akkori világ működési módjával szemben a másik kezdetet kell választanunk, az itt-létet kell megalapítanunk (*Gründung des Da-seins*). Vagyis olyan létezési módnak az alapstruktúráit kell költői-gondolkodói teljesítménnyel felvázolnunk, amely mentén, amelynek mintájára az emberi létezés a Földön átalakulhat.

1937–38 körül írja Heidegger a naplójában: „Az itt-létté való átalakulás mint a lét igazságának a megvalósítása – ez az egyetlen célom.”⁵⁶ A szintén ebben az időszakban született *Beiträge zur Philosophie*-ben sokat küzd a problematikával. „Az itt-lét alapításával a létezőhöz való minden viszony átváltozik, ám előbb a lét (*Sein*) igazságát tapasztaljuk meg.” Az itt-lét e felfogás szerint „teljesen szokatlan (*Ungewohntes*), az emberről való minden ismeretet messze megelőz.”⁵⁷ A naplókban Heidegger odáig megy, hogy félreértésnek tekinti az emberlét és az ittlét azonosítását (*Gleichsetzung*),⁵⁸ szerinte „[az] ittlét embertelen”.⁵⁹ Mégis, ebben a teljességgel szokatlan, embertelen szférában, a lét (*Sein*) kinyílásának a szférájában az emberiség átváltozásának a megalapítása történhet meg.

⁵³ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 74.; vö. még Martin Heidegger: *Über den Anfang*. Szerk. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main, Klostermann, 2005. 34.; Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 261., 264. skk.

⁵⁴ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 78.; vö. Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 40.

⁵⁵ Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 59.

⁵⁶ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 239.

⁵⁷ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. 322.

⁵⁸ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 249.

⁵⁹ Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 213.

Ha ugyanis az itt-létet mint az emberlét teremtő alapját tapasztaljuk meg, és ezzel tudomásul vesszük, hogy az itt-lét csak *pillanat* (*Augenblick*) és történelem, akkor e perspektívából kell a megszokott emberlétet úton-létként meghatározni. [...] Az ember az *út*. (*Der Mensch ist der Weg*).⁶⁰

Heidegger célja nem más, mint „az ember teljes átváltozása (*völlige Verwandlung des Menschen*)”.⁶¹

Az esemény (*Ereignis*) az itt-létté való átváltozás kulcstörténete: az esemény nyitja meg azt a teret, melyben az itt-lét megalapítása megtörténhet. E megnyitott tér maga sokdimenziós, hozzátartozik az Isten, illetve istenek megjelenésének a lehetősége,⁶² a lét (*Sein*) igazságának elgondolása. Heidegger úgy is fogalmaz, hogy az esemény valójában a lét (*Sein*) története; „a lét (*Sein*) eseményként van/lényegül” (*das Sein west als das Ereignis*).⁶³ Az eseménynek ugyanakkor döntéssel van, vagyis megfelelő emberi döntések nélkül elgondolhatatlan, ugyanakkor kikényszeríthetetlen, pusztán emberi szándékok révén nem történik meg. Az ember sorsában át van adva a léttörténetnek.

Amikor Heidegger az egyetlen igazi döntés kihordására szólít fel, amely a machináció és az esemény között kell hogy megvalósuljon, akkor megpróbálja magát szellemileg katapultálni abból a társadalmi rendszerek közötti küzdelemből, amely a világháborúban csúcsosodott ki. Az elsődleges szempontja az, hogy megőrizhető, fenntartható legyen az a fajta gondolkodási mód, amely majd évszázadok múlva esetlegesen az itt-lét alapításában, az új emberiség létrehozásában szerepet játszhat. „E gondolkodásnak körülbelül kétszáz évet kell előregondolnia, hogy az első németeket majd felébressze a lét (*Sein*) igazsága és a létezők sivataggá vált elsőbbsége közötti döntés megvilágított helyén.”⁶⁴

Az eredeti kérdésünk szempontjából, vagyis a küldetés és az erőszak viszonyának perspektívájából valójában rendkívül ambivalens pozícióba került Heidegger a léttörténeti megközelítésmód alkalmazásával. Egyfelől elmondható, hogy a machináció, azaz a totálissá váló társadalomszervezés kritikájával Heidegger az erőszak és a brutalitás kritikáját is adja, és egyértelműen szembeállítja a másik kezdet alapításával, melynek láthatóan semmi köze sincs az erőszakhoz. Másfelől azonban azáltal, hogy éles választóvonalat húz a jelenlegi világtörténelmi folyamatok, események és a mindent újraalapító másik kezdet közé, a jelenleg zajló, a létfelejtés történetéhez tartozó erőszakcselekmények is relativizálódnak, ugyanabba a tág fogalomkörbe, a machináció megnyilvánulásai közé sorolódnak. Továbbá a jelenlegi történelmi szituációban mindent felülmúl az a kérdés, hogy miként lehet meg-

⁶⁰ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. 323.

⁶¹ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. 113., vö. még 84., 338., 439. sk., 475.

⁶² A *Fekete füzetek* egyik fontos vissza-visszatérő momentum a Istenről, istenekről, az utolsó istenről való gondolkodás.

⁶³ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. 236.

⁶⁴ Heidegger: *Die Geschichte des Seins*. 86. „Két évszázad után fognak talán az első németek felébredni [...]. Ezen első és kevesek számára kell az átmenetet előkészítenünk.” Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 171.

őrizni annak az esélyét, hogy valaha bekövetkezhessen „az első németek ébredése”, és ezáltal kezdetét vehesse a másik kezdet alapítása.

Az erőszakcselekmények relativizálása különösen markáns megfogalmazásokban jelenik meg a német vereség utáni időszakban a náci népirtásra vonatkozó, kevés heideggeri megjegyzésben. Az egyik brémai előadásában például a következőket mondja, 1949-ben:

A földművelés most nem más, mint motorizált táplálkozásipar, lényegében ugyanaz, mint a hullákkal való foglalatosság a gázkamrákban és a megsemmisítő táborokban, ugyanaz, mint országok blokádja és kiéheztetése, ugyanaz, mint a hidrogénbombával való foglalatosság.⁶⁵ Százvezrek halnak meg tömegesen. Meghalnak egyáltalán? Elpusztulnak. Megölik őket. Meghalnak ők? Hullákkal való foglalatosság állományának darabjaivá válnak. A megsemmisítő táborokban észrevétlenül likvidálják őket.⁶⁶

Azzal, hogy Heidegger Auschwitzot a modern élelmiszeriparhoz hasonlítja, a felhasználásában rejlő ambivalenciát a végső módon kiélezi. A másik kezdet ígéretének fényében a mai világ mint a létfelejtés végideje a maga egészében és minden porikájában ugyanazt, a machináció uralmát, vagyis a létezők egészére berendezkedő, önmagát totalizáló, feltétlen jellegű, számító-hatalmi berendezkedést jelenti. A konzervborsó előállítás és tömegtermelése végső soron ugyanaz, mint milliók elgázosítása. Az erőszak e perspektívában akkor is relativizálódik, ha már nem kötődik közvetlenül hatalmi aspirációkhoz, amikor már a filozófus egyértelműen és régen szakított a másik kezdet politikai megvalósításának lehetőségével.

Már az 1938–40-es periódusban, vagyis a második világháború kitörésének és legelső szakaszának az időszakában is a másik kezdet lehetőségének jelentősége relativizálja a kibontakozó erőszakot és brutalitást. '38 körül a közelgő világháború vonatkozásában írja Heidegger: „nem a háború a legborzalmasabb, a leginkább rémületet keltő a magában pörgő, történeti élet igénytelen célnélkülisége.”⁶⁷ Heidegger szembeállítja az elsivatagosodást (*Verwüstung*) és a szétrombolást (*Zerstörung*), mivel szerinte a másik kezdet esélyét igazából az elsivatagosodás veszélyezteti. „Szétrombolás a rejtett kezdet előhírnöke, elsivatagosodás azonban a már eldöntött vég ráadása. A korszak már a szétrombolás és az elsivatagosodás közötti döntés előtt áll? Mi azonban tudunk a másik kezdetről, *kérdezzé* tudunk róla.”⁶⁸ E figyelemre méltó naplóbejegyzés az igazi történelemfilozófiai döntést abban látja, hogy a rombolást vagy az elsivatagosodást választjuk-e – más szóval, annál rosszabbat, mint a másik kezdet lehetőségének elapadását, elsivatagosodását, nem tud elképzelni. „Az emberiség önmegsemmisítése nem abban áll, hogy magát megszünteti, hanem abban, ahogy a mindenkori nemzedéket tenyésztí, *megerősíti*

⁶⁵ Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Szerk. Petra Jäger. Frankfurt am Main, Klostermann, 2005. 27.

⁶⁶ Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. 56.

⁶⁷ Heidegger: *Überlegungen VII–XI*. 202.

⁶⁸ Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 3.

annak nagyszerűségét, anélkül hogy ezt a vakítást mint elvakítást (*diese Blendung als Verblendung*) hagyná nevetségessé tenni”⁶⁹ – írja ’40 körül. Az emberiség nem a világháborúban fogja megsemmisíteni magát, hanem akkor, ha a következő nemzedékek elvesztik a képességüket arra vonatkozóan, hogy megkérdőjelezzék, meghaladják önmagunkat, ha elvakítja őket a saját nagyszerűségükbe vetett bizalom.

*

Heidegger nemzetiszocializmushoz való viszonya *mindvégig alapvetően filozófiai természetű volt*. Filozófiai döntés volt a kapcsolódás a „nemzetiszocialista forradalomhoz”, a kétely és a kritika különböző állomásai is filozófiai válaszok a náci berendezkedés valóságára, az átfogó náciizmus-kritika pedig a késői filozófia keretei között fogalmazódott meg.

A *Fekete füzetek*ben ’38-ban, visszatekintve, a következőket írja: „Tisztán »metafizikai« [...] módon gondolkodva az 1930–34-es években a nemzetiszocializmust egy másik kezdetbe való átmenet lehetőségének tartottam és ezt az értelmezést adtam neki.”⁷⁰ Itt már a léttörténeti gondolkodás perspektívájából, annak fogalmiságával értelmezi a ’33-as csatlakozás filozófiai hátterét Heidegger. Akkor még „metafizikai” módon gondolkodott, vagyis szubjektivista módon, az akaratnak kitüntetett helyet biztosítva kereste a „másik kezdet”-be való átmenet lehetőségeit. A másik kezdet, az első kezdet replikázó ismétlése, vagyis a Nyugat újraalapítása, a görög alapítás megismétlése. Eszerint a nemzetiszocializmust ’30 és ’34 között a Nyugat újraalapítása politikai előkészítésének tekintette, aminek értelme a német nép önmagára találása és egy új szellemi világ felépítése lett volna. ’38-tól a végső cél, vagyis a Nyugat újralapítására való törekvés megmaradt, a politikai megoldást azonban már elvetette Heidegger, mint amely „metafizikai” jellegű. A titáni feladat azonban továbbra is megmaradt, igaz Heidegger ennek csak az előkészítését vállalta magára.

Náci volt-e Heidegger? A *Fekete füzetek* megjelenése, úgy tűnik, egyszer és mindenkorra eldöntötte a kérdést: antiszemita volt⁷¹ és persze náci. A magam részéről azonban úgy gondolom, hogy a kérdés továbbra is nyitott, és nincs könnyű válasz rá. Ha ugyanis igaz, hogy Heideggert mindvégig *filozófiai* motívumok vezették, akkor eleve sokkal súlyosabb vádként fogalmazódik meg a kérdés. Mivel Heidegger azonosult a filozófiájával és filozófiai okokból kapcsolódott a nácihoz, ezért egyszerre kellene azt mondanunk, Heidegger és az ő filozófiája is náci volt, nem tehetnénk meg azt a filozófiát érintő könnyítést, hogy csak a személyt tekintjük nácinak, a filozófiáját viszont elkülönítjük a náciizmustól. Azt viszont, hogy Heidegger filozófiája náci lett volna, egyáltalán nem könnyű megalapozottan állí-

⁶⁹ Heidegger: *Überlegungen XII–XV*. 181.

⁷⁰ Heidegger: *Überlegungen VII–XI*. 404.

⁷¹ Heidegger rasszizmushoz és antiszemitizmushoz való viszonyáról külön tanulmányt szeretnék írni, ezért itt nem foglalkozom ezekkel a kérdésekkel.

tani, hiszen ha a *Lét és időt* vagy a korai freiburgi előadásokban kirajzolódó filozófiát tekintjük, akkor inkább egy szabadságelvű, individualista, a tekintélyeket elvből elutasító gondolkodói mód rajzolódik ki számunkra.

Mégis, akkor mit tehetünk, milyen választ adhatunk a kérdéseinkre? Az egyik irány, mely felé elindulhatunk, hogy azokat a változásokat, illetve belső töréseket próbáljuk meg feltérképezni Heidegger filozófiájában, melyek a filozófus '33-as politikai döntését alátámaszthatták. Két mozzanatot emelnék itt ki. Már a *Lét és időben* megjelenik egy kollektivizáló mellékszál az alapvetően individualista irányultságú műben. A sorsközösség (*Geschick*), az örökség (*Erbe*), a generáció és a nép fogalmai a 74. §-ban olyan kollektívum elgondolását teszik lehetővé,⁷² amely képes arra, hogy döntést hozzon, önmagára találjon stb. Ezzel összefüggésben az ismétlés fogalmának olyan értelmezése is lehetővé válik, amely túlmutat azon, hogy a *Lét és idő* az arisztotelészi létgondolkodás ismétlésének tekinthető. Egy nép mint kollektívum olyan történelmi szituációban találhatja magát, melynek teleológiai értelme van, amely szerint az illető nép történelmi küldetése az ismétlésben, a Nyugat alapításának ismétlésében áll. A *Lét és időben* természetesen a teleológiai gondolkodásnak még csak a csírái jelennek meg,⁷³ mégis, ha a '33-as szövegek felől olvassuk azt, feltétlenül Heidegger politikai döntésének az előzményeként tekinthetjük ezeket.

A legfőbb kapcsolódási pont eszerint a kollektivizált önazonosság (*Selbst*) elgondolása és a kinyíló történelemfilozófiai perspektíva, amely az ismétlés struktúrális rendjében tekinti a nyugati történelmet. E mozzanatok azonban még mindig távol állnak a nemzetiszocialista világnézettől. Még ha hozzátesszük, hogy e történelemfilozófiai struktúrában a német nép kitüntetettsége és küldetése játssza majd a kulcsszerepet, akkor sem tekinthetjük Heidegger filozófiai indíttatását a 20-as években nácinak vagy akár náci-közelinek. Kiegészíthetjük még a képet Heidegger politikai elképzeléseivel, a liberális kapitalizmussal, a polgári kultúrával, a köztársasági berendezkedéssel kapcsolatos kemény fenntartásokkal, továbbá az antibolsevizmussal, de ezzel együtt sem beszélhetünk nácizmusról.

⁷² A filozófus feltételezése szerint, ha egy nép valamely generációjának tagjai eltökélten önmagukat választják, és magukra veszik az illető nép örökségét (*Erbe*), akkor közös történelmi szituációba és sorsközösségbe kerülnek. A *Geschick* (*sorsközösség*) fogalma itt a kollektivitás szervező centrumaként értelmezhető. „A sorsközösség nem egyedi sorsokból tevődik össze, mint ahogy az egymássalét (*Miteinandersein*) sem fogható fel több szubjektum együttes előfordulásaként.” Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1993. 384., magyarul: Uő.: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István. Budapest, Osiris. 442. Erről bővebben lásd: Gedő Éva – Schwendtner Tibor: Döntés és történetiség. Politikum a Lét és időben. *Világosság*, 2007/4. 57–69.; Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 218. skk.

⁷³ Az előbb idézett hely így folytatódik a *Lét és időben*: „Az ugyanabban a világban való egymássalétben és meghatározott lehetőségekre való eltökéltségben a sorsok már eleve irányítottak (*im vorhinein schon geleitet*).” Heidegger: *Sein und Zeit*. 384., magyarul: Uő.: *Lét és idő*. 442. Az „im vorhinein schon geleitet” fordulat megelőlegezi a '33-as teleológiai jellegű szóhasználatot (*Auftrag, Sendung, Bestimmung*).

Azt hiszem, hogy Vajdának igaza van, amikor Heidegger motívumai közül azt a mozzanatot emeli ki, hogy „a németiséget, a metafizikai népet a világ egyetlen lehetséges megváltójának tekinti”.⁷⁴ Ez az elképzelés önmagában, különösen ha megfontoljuk, mit is értett a német nép küldetésén Heidegger, szintén nem tekinthető nácinak, a döntő azonban az a hübrisz, amellyel a filozófus egyfelől a saját lehetséges politikai mozgásterét, másfelől a németiség lehetséges világtörténelmi szerepét megítélte.

Nehéz lenne túlbecsülnünk a görög példa szerepét Heidegger politikai szerepvállalásában. Az antik görögség ugyanis azt jelenthette számára, hogy kitüntetett történelmi pillanatokban filozófiai gondolatok ezer évekre meghatározhatják a népek gondolkodásának legfontosabb kereteit, mozgásirányait. Arisztotelészről, Platónról, Hérakleitoszról vagy Parmenidészről tényleg elmondható, hogy a Nyugat alapítólevelének szerzői. Az is nyilvánvalónak tűnik, hogy a görög polisz sajátos hatalmi-politikai berendezkedése nélkül a filozófusok működése nem gondolható el. Ha abból indulunk ki, hogy Heidegger a polgári világot reménytelenül terméketlennek és hanyatlónak tekintette, és úgy vélhette, hogy egy liberális kulturális környezetben a filozófiai gondolatok már nem képesek olyanfajta jelentőségre szert tenni, mint annak idején a görög világban, akkor gondolhatta azt is, hogy egy új politikai berendezkedés, amely barbár ugyan, és torz világnézetet képvisel, mégis kimozdíthatja a németiséget egy olyan közösségiség és alkotói periódus irányába, amelyben a filozófiai gondolkodás újra meghatározó jelentőségre tehet szert.

Heidegger a modern kor viszonyaiba belevetítette egy antik közösség és egy antik bölcs lehetőségeit. A történelmi szituáció értelmét és jellegét tökéletesen félreértve, önmagát és a filozófiát kiszolgáltatva, egy eleve reménytelen és anakronisztikus szerepet játszott.⁷⁵ Azt is figyelembe kell vennünk azonban, hogy láthatóan érzéketlen volt az iránt az emberi szenvedés iránt, melyet a náci rezsim már az első éveiben okozott. A „borzalmas vihar”-t szükségszerűnek tartotta, az emberi áldozatot pedig jelentéktelennek érezhette ahhoz a történelmi feladathoz képest, melyre szerinte a német nép vállalkozott. Egy rövid ideig tényleg e történelmi küldetés lázában élt,⁷⁶ a környezete teljes megütközésére. Heideggernek sike-

⁷⁴ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 176.

⁷⁵ Heidegger elődje, Joseph Sauer naplójában egy helyen ezt írja: „Heidegger nyilvánvalóan az új mozgalom született filozófusának és szellemi vezérének érzi magát, mint Hérakleitosz óta az egyetlen nagy és kiváló gondolkodó.” Denker – Zaborowski (szerk.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. 230.

⁷⁶ Öccsének, Fritz Heideggernek 1933. május 4-én az NSDAP-ba való belépéséről a következőket írta: „tegnap beléptem a pártba, nemcsak belső meggyőződésből, hanem azzal a tudattal, hogy csakis ezen az úton lehetséges az egész mozgalom megtisztítása és megjavítása. [...] A rektorátus átvételével egész hirtelen új feladatokkal kell szembenéznem és a saját munkámat teljesen háttérbe kell szorítanom. Azonban most nem szabad magamra gondolnom, hanem csak az egészre és a német nép sorsára, mely kockára van téve.” Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*. 93.

rült a náci hivatalnokokat, az új eszméktől lelkesült diákságot⁷⁷ és a nemzeti-konzervatív érzületű professzori kart⁷⁸ egyidejűleg maga ellen hangolnia, és ezáltal olyan helyzetbe kormányoznia magát, amely a lemondáshoz vezetett.⁷⁹

A szenvedések iránti érzéketlenség, a kegyetlenség tudomásulvétele és a történelmi nagyság akarása úgy tűnik, hogy összekapcsolódik Heideggernél. A *deinotisz* fogalmának még a rektorság átvétele előtti említése arra utal, hogy a filozófus nemcsak hogy felmérte a várható események „unheimlich” jellegét, de azt önmaga számára e görög kifejezéssel stilizálta, elfogadhatóvá tette. Heidegger ’33-as szerepvállalásában ugyanakkor volt valami abszurd. A filozófiai meggyőződése, melyek a náci közelségbe vitték, a náci számára tökéletesen idegenek voltak, és azok is maradtak. Politikai befolyást szeretett volna Heidegger szerezni, de nem volt képes arra, hogy az igazi döntéshozók közelébe jusson. A náci maguk nem tartották nácinak Heideggert, a gondolatait és a terveit legalábbis egész biztos, hogy nem. Egy pillanatig sem volt esélye arra, hogy érdemben befolyásolja a „nemzetiszocialista mozgalom” irányultságát és fejlődését.

Kérdés persze, hogy ennyi év távlatából, a náci pusztítás ismeretében mit kezdhünk Heideggerrel, a gondolkodóval. E tanulmányban csak jelezni lehet a megközelítés lehetséges szempontjait. A legfontosabbnak azt tartom, hogy Heidegger filozófiájában magában kell keresnünk a nácihoz való kapcsolódás fő okait. Ennek ellenére és ezzel együtt nem gondolom, hogy Heidegger filozófiáját nácinak tekinthetnénk. A legnehezebb kérdés, hogy Heidegger filozófiájának azon vonásaival, melyeket leginkább okolhatunk a politikai szerepvállalásáért, mit kezdünk. Nem hiszem, hogy ki lehetne ezeket vágni a heideggeri gondolatvilágból mint valami fertőzött részeket. Ha jól megfontoljuk, olyan gondolatokról van szó, melyek a német filozófiában már jó ideje jelen voltak. A döntés és az akarat fontosságát hangsúlyozta már Kant és utána még nagyon sok jelentős német gondolkodó Fichtétől Schopenhaueren, Nietzscheen keresztül Husserlig; a német nép kiválasztottságáról és történelmi küldetéséről olvashatunk Fichténél éppúgy, mint Husserlnél; a közösség egyén fölötti jelentősége éppúgy megjelenik Hegelnél, mint a német historizmus gondolatvilágában, de a késői Husserl is kollektivistá fordulatot hajt végre a filozófiájában. A voluntarizmust, a közösség elsőbbségének tételezését és a német nép kiválasztottságát e filozófiai kísérletek szerves részének kell tekintenünk, összefüggésben kell látnunk más, számunkra vonzóbb gondolatokkal. Véleményem szerint egyfajta tragikus szemlélet lehet a megoldás,

⁷⁷ A diákokból való gyors kiábrándulásáról tanúskodnak a *Fekete füzetek* – rektori időből származó – bejegyzései: Heidegger: *Überlegungen II–VI*. 116. sk., 146. sk., 151. sk., 159. sk.

⁷⁸ E tekintetben jellemző az a levél, melyet a freiburgi egyetem pszichiátriai és idegklinikájának igazgatója, Alfred Hoche professzor írt a volt rektornak, Sauernek 1933. május 19-én, vagyis alig egy hónappal Heidegger rektorrá választása után: „Egyenesen meg vagyok döbbenve azon az öngyilkos lépésen, melyet ennek a zavaros koponyának a megválasztásával megtettünk.” Denker – Zaborowski (szerk.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. 246.

⁷⁹ A két tűz közé került Heideggerről lásd Zaborowski: *‘Eine Frage von Irre und Schuld?’...* 380.

amely együtt láttatja azokat a mozzanatoskat, melyek a náciizmushoz való közeledést motiválták más mozzanatokkal, melyek a heideggeri, illetve más filozófiák nagyszerűségét jelentik számunkra.

DUPress

NAPNYUGAT

Marsó Paula

MESÉK

(*Napnyugati vendégház*)

Akkor most egy Napnyugat elnevezésű földrajzi helyen járunk, vagy mesék következnek egy bizonyos napnyugati hely repertoárjából? Az is lehet, hogy mind a kettőről szó lesz; hiszen itt olyan mesékkel tartják ébren vagy kísérik egymást éjszakai utazásra az emberek, melyek mindig valamiféle területi határmozgásokat mesélnek el. Az alvók és a mesélők maguk is epizodisták, míg valaki alszik, egy ébren lévő mondja el mások éjszakai kalandját. Így üzletelnek a mesemondók álommal és ébrenléttel, az elalvás pillanatát késleltetve.

Hőseink ugyanabban a hotelben töltik idejüket, nevezzük *Hôtel au coucher du soleil*-nek,¹ s bár történetük több ezer évet fog át, gondosan ügyelnek rá, hogy valaki mindig ébren legyen, és a hatszáz évvel ezelőtti szereplők éppoly otthonosan közlekedjenek, mint a két hete érkezettek, vagy azok, akik néhány hónapja költöztek el. A mesében szükséges az ilyen szimultaneitás, nem okozhat problémát. A szereplők nagyon hasonló dolgokkal foglalkoznak, amíg a mesemondók ebben a szállóban bérelnék számukra lakosztályt. Ablaktáblák zsaluvasát, záruk nyelvét, függönypárok karnisát, fiókok mélységét és fogantyúját tapogatják, a részt hozzámerik valami képzeletbeli egészhez, hogy lehetőségük szerint a legpontosabban megtudják, minek hol a helye, hol húzódnak a falon a repedések, mennyit sülyed a lépcsőház, van-e külön szobája a léleknek, és a test átjár-e éjszaka hozzá, ki tartja zárva a maga ajtaját, ki tart több cselédet, ki mennyit fizet a szobapincérnek. Vannak lakók a házban, züllött és még züllöttebb figurák, akik egész mással vannak elfoglalva; aki ezt nem hiszi, járjon utána. A napnyugati rezidencián feltűnik egy szereplő, a neve Jacques Derrida, az ő történetét mesélem tovább.

Egyszer volt, hol nem volt egy nyomozásban jártas – déli típusú, ötvenes, jóvágású – férfi, aki egy magánnyomozó irodában végzett unalmas, de jól jövedelmező tevékenységet. Most éppen nyár lett. Szervezett társasutazáson vett részt a feleségével. A helyszín legyen Franciaország, valahol a Pireneusok lábánál, városnézés és falusi turizmus, ahogy mondani szokták. Ezek a fővárosiak, nyaranta egy

¹ *Napnyugati vendégház*

bizonyos megye feltérképezésére szövetkezve, helyismereti klubbot tartottak fent. Alighanem nagy felfedezőnek tartották magukat, és volt is ebben némi igazság. A fullasztó hőségben néptelen falvakban kószáltak, kinyitatták a temetőt, a kápolnát, a gazzal benőtt egykori főúri rezidenciát. Hősünkben hiányzott a kollektivitás ténylegesen elvárható minimuma, de egy évben egyszer erőt vett magán, s nagyvonalúsága jól jövedelmezett; az év további részében nem volt ehhez mérhető súlyú társadalmi kötelezettsége. Az ebéd utáni sziesztán éppen egy öreg platán alatt időzött a társaság. Hősünk felesége aznap egy garázstulajdonossal flörtölt, aki a bontott alkatrészek üzletágáról tartott neki előadást. Unatkozó barátunk megkönnyebbülten konstataulta, hogy a délután további részében folytathatja képzeletbeli beszélgetőtársával a vitát, s ha ilyen jók a kilátások, estére meggyőzi őt arról, hogy miért jobb olvasni felfedezők leírásait, mint eljátszani a felfedezőt magát. Szereplőnk, nevezzük most már JD-nak, kirándulást tett a ház mellett húzóódó ligetben, élvezte, hogy léptei alatt rogyadozik a paplanpuha föld. Rögösebbnek képzeltem, szólalt meg, és saját hangja mintegy felébresztette. Hirtelen megfordult, hogy megbizonyosodjon felőle, senki sem áll mögötte, s ekkor látta, hogy a busz, az összes utassal a fedélzetén, kifelé tolat a házak közül és ráfordul az öreg országútra. Visszaballagott a platánhoz. A vendéglátó unokái már a hamutartókat tisztogatták a zsebükből előbújtatott közönséges háztartási ecsettel. Mintha valami szemérmertlenség jutott volna eszébe, zavarában felnevetett, tekintete az asztalon felejtett étlapra esett „H&H tidy up”. Mennyi angol költözött át ide, és mind szóba, főz és másokat etet. Ekkor lépett ki a házból, kezét egy vakítóan fehér konyharuhában megtörölve, Edmund Husserl. Megengedi, ült le mellé, látom, itt maradt. Ugyan már holnapra készítem az ebédet, elismeréssel méregette a hamutálakból emelt állványt, de ha marad reggelig, elmesélem önnek az üzletpolitikát. Maga kíváncsi ember. Amúgy pedig szerezhetne nekem klienseket. Nem is angol, rökönyödött meg JD, és maga is megdöbben, hogy ez a szokatlan hangzású név milyen hirtelen támadt rokonszenvet ébresztett benne. Bizalomkeltő volt a tekintete, és a levegőben lógott az ígéret, hogy megtudja, miért neveznek el egy isten háta mögötti fogadót *tidy up*-nak. Mit takarít fel ez a két H? Tekintetével gyanakvóan pásztázta a rendezett gyümölcsöst, bátortalanul leemelte a hamutartógúla csúcsát, hogy elhelyezze benne az ujjá között tartott és rég kialudt csikket. Közlekedés nem igen volt már, a legnagyobb falu többórás járótavolságra, kiállni az út szélére és várni, hogy valaki fölveszi ebben a terpeszkedő hőségben, szóba sem jöhet. Voltaképpen örült az ajándéksziesztának. Husserl kora estére elkészült a másnapi ebéddel, így aztán reggelig ücsörögtek a ház sarkához fordított asztalnál, s ha JD azt hitte magáról, hogy jól bírja a husserliánát – illatgazdag, tiszta aroma –, hát nagyot tévedett. Mindig tanul valamit az ember, konstataulta hajnal felé eléggé kábán.

Kora reggel átjött a falu egykori kastélyának gondnoka, egy bizonyos Heidegger, hogy megbeszélje Husserl-lel a gyümölcsfák oltásának programját. JD láthatatlannak álcázta magát, egy kávé mögé bújva próbálta kisimítani az éjszakai virasztásban meggyűrődött arcát. Ugyan Heideggert csak hátulról látta, kissé irigykedett jól szabott munkaköpenyére, és arra a bensőségességre is, ami belengte ti-

tokzatos „tide up” viszonyukat, és ami, nevesíteni nem tudta volna, a fent nevezett „H” távozása után is otthonosságba öltöztette a fehérén világító murvát, a kerti bútorok csupaszságát otthonossá szelidítette, a konyhai lármát, egyszóval az egész kora reggeli ceremóniát. Mint megtudta, Heidegger egy közönséges parkgondozó volt csupán, és titokban növényfodrász. Husserl tudta ezt a különös ambícióját, de nem tett neki érte szemrehányást.

Ahogy visszatért belé az élet, hősünk már lelépésének tervét fontolgatta. Az ötletei, melyeket máskor rutinosan szélnek eresztett, most felvillanyozták. Végre eleget tesz egy baráti követelésnek, váratlanul betoppan, vagy inkább telefonál, a tengeri herkentyűket szállító mirelites kocsival átmegy L-be, és így tovább. Az ajándékba kapott szabadságtól megmámorosodva, és igencsak másnaposan, már el sem tudta képzelni, hogy valahogy utoléri a buszt, felkapaszkodik rá, cinkos pillantást vált a garázstulajdonossal, majd helyet cserél vele a felesége melletti ülésen, és délután újabb sziesztába ájul egy vendégház udvarán. Volna magának egy ajánlatom, cibálta meg kedvesen az inge ujját Edmund Husserl, aki ebben a pillanatban valódi gondolatolvasóként lépett fel. Maradjon néhány napot. Van a közelben egy kastélypark, Heideggerre bízom az erdőgondozást, de nem tudom, mit csináljak a házzal. Én már nem érek rá, és ha akarnám se tudnám elhagyni a konyhát; a főzés tart életben, semmi más. Esetleg megnyithatnám ott az első látványkonyhát. Maga gyakorlatias ember, mondjon véleményt. Nyithatnék egy új éttermet, de nem tudom, minek hol a helye, mit csináljak a berendezéssel. Míg én itt a tűzhely felett téblábolok az edényeimmel, Heidegger az öreg fáim koronájában turkál. Husserl kitöltötte magának a tegnapi üveg maradékát és alig érthetően folytatta tovább: bútorhuzatok, régi drapériák, függőnyminták, tapétás szobák.

Barátunk homloka verejtékezni kezdett; hogy mondja meg ennek a kedves öregembernek, hogy gondolatban már rég útra kelt; „tidy up” néven már nem lehet eladni egy kocsmát; a husserliána emlékezetkiesést okoz, csoda, hogy áll a lábán; a tapéták felkasírozása óta eltelt háromszáz évben igen megváltozhatott az ornamentika; Párizsban műbőrre cserélték a bisztrók kárpitját, persze újra virágzik a fa és a nikkal, de ő ragaszkodik a régihez, és különben is állva, a pultnál végzi a kávé szertartást. A kulcs, dobta le Husserl az asztalra a karikát. Itt fölfelé a bekötőúton tovább, Heidegger majd eligazítja.

Meglepetésére a kert, ami tényleg egy kastély parkja lehetett, egyáltalán nem volt elvadult. Lugasok, tisztások, szemet gyönyörködtető játékos hepehupák. A bejárati ajtóhoz gyalogolt, és nekifeszült a kovácsoltvas zárnak. A kulcs meglepően könnyen fordult át, és olyan magától értetődően karolt belé a szobák belseje felé tartó hirtelen támadt szél, hogy a ház belső öblein átkelve máris a történelmi erődben, a kertre néző verandán találta magát. A kert most tarka rongyszőnyegként kukucskált feléje. Kilépett, ácsorgott a töredezett lépcsősor előtt, végigmérte az épületet. *Újraakni ezeket a köveket? Minek. Csodálatos ez a bomlásban megvalósuló nagyvonalúság. Új tervek helyett figyelembe vehetnénk egyszer a ház nyersanyagát. A csempék közül kipotyogó fugát, a lepergő festék állagát, az egykori újrafestésen is átvilágító korabeli mintát, a sarokban terpeszkedő és egyre növekvő elkoszolódt területet, az árnyékolók foghíját, a bútorok terbének nyomvonalán behorpadt parkettát. Miért az a kérdés, hogyan tart mindent*

működésben a kint és a bent egymáshoz kapaszkodó fogaskerekeinek menete? Hiszen a ház problémáján kívül ebben a kertben nincsen semmi sem. Vagy nincs semmi, ami ne tartozna a ház problémájába bele? Mi a különbség? Miért kellene építési törmelékeknek nevezni az anyag szabadságát? Itt van például ez a vakolókanál. Próbálták gondosan elrakni a fészkerbe, egy mezszes vagy éppen cementes (!) vödörbe, de hát a házság eszménye itt van a kezemben. Nem tudunk nem építeni, rendben, de én a bontást nem támogatnám. Kell, hogy legyen az építésnek egy organikus, semmire vissza nem vezethető eredete, hiszen az emberek mindig is építkeztek, és nem csak a lakhatás miatt. Átrendezték vagy megszürezték maguknak a teret, aztán ez a tér nagyon is megszabta a térképzetüket magát. Lebetséges, hogy ennek megfelelően alakították ki elképzeléseiket az otthonosságról, a hideg és a meleg, a szűkös és a tágas, a közeli és a távoli fogalmáról.

Visszament a házba, járt-kelt, tapogatta a falakat, a könyvszekrényből kivett néhány, megfelelő vastagságú példányt. *Elhiszem levegőztetni őket, ki tudja mikor látják utoljára az eget*, s nem mintha különösebb szerelem fűzte volna a természethez, kinézett magának egy kellemes árnyékú fát, alá hengeredett. A könyvekkel megtámasztotta a fejét, félálomba meditálta magát. Az a lineáris elképzelés bosszantotta, amelyik a kertkaputól kezdve megszabta a házhoz vezető ösvény és az emeletek irányát; a folyton rejtett szintemelkedést; a megbonthatatlan hierarchiát; az emelet fogalmát, azt, ami magasságát kizárólag mélységében mérte, mert nem tudott megenni nélküle, önmagában, akár egy dohos pince, melyet azért tartanak, hogy a háznak legyen egy éteri padlásszobája, ahol az úgymond félhivatalos látogatókat fogadják. Hogy mondja meg Husserlnek, hogy olyan vendégeket hívjon ide, akik nem akarnak lakni benne, hanem épp ellenkezőleg, akik magukban akarják elszállásolni ezt az öreg kuplerájt. A hámló törzsű vadkörtefákra nézett. Az a mese jutott eszébe, melynek hőse egy fába költözik, és egy különös „rajzvevő” segítségével a fa éltető nedvévé alakul át, mert riasztja a fa gyökérzete és árnyéka között végighúzóódó fogalmi tisztázatlanság. Mit is mondhatna tehát? Ráér, alszik néhány órát. Kivett a feje alól találomra egy könyvet, és véletlenszerűen felütötte.² Egy föl nem épített ház alaprajzának tervébe tökéletesen illett az a néhány sor, ami a megsárgult lapokról nézett vissza rá. Egy kívülről lakott ház gondolata, és a homlokzaton történelmi felirat: „Bontott Anyagok Panteonja.” Még félálomban is mosolyogni valóan fellengzősnek ítélte a megfogalmazást. Az álom és az ébrenlét határán elképzelte a konyhai zajokat, a Husserl által üzemeltett és világhírűvé lett látványkonyhát, Heideggert, amint a kert végében igazgatja egy fa lombozatát, újabban árnyékszobrásznak képzei magát.

² „Álmodozunk, és komoly ábrázattal filozófiaként számolunk be egymásnak néhány rosszul töltött éjszakánk álmairól. Ugye azt mondjátok, hogy magam is álmodom. Beismerem, de én megteszem azt, amire a többiek nem hajlandók: álmaimat mint álmokat adom elétek, hadd keresse az olvasó, vajon van-e bennük valami hasznos az ébren levő embereknek?” Jacques Derrida Rousseau *Emiét* idézi a *Grammatológia* utolsó oldalán.



DUPress

Széplaky Gerda

FÜVET ENNI, MINT A NYÚL?

Vajda Mihály egyre gyakrabban fogalmazza meg azt a kérdést, hogy miféle beállítódást hív elő az emberből a halál tudása. Legtöbbször Nietzsche provokatív gondolataiban talál gyúanyagot a halott-mivolt mint az ember legvégső lehetőségének a tárgyalására, ahogyan az alábbi helyen is:

»Szeret tenni egy halott kiváltságaira – senki sem törődik velünk, se pro, se contra. Kigondolni magunkat az emberiségből, megtanulni a teljes vágytalanságot: és az összes felszabaduló erőnket a *szemlélődésre* fordítani. *Láthatatlan szemlélővé* válni!!« Kell ez nekünk? Akkor már inkább félünk a haláltól. Pontosabban kitalálunk ezt: azt, hogy megfélemedjünk róla. De a megfélemedzésnek, a nyúl kergetésének ebben a folyamatában nem éppen azt veszítjük-e el az egyre átfogóbb »objektív« tudás javára, amit legelsősorban megőrizni szerettünk volna: emlékeinket és álmainkat?¹

Vajda szerint az ember – legalábbis az európai ember – aligha képes a halállal való szembesülésre, inkább menekül előle. De csak úgy tud megfélemedezni róla, ha kitalál helyette valamilyen szórakoztató elfoglaltságot: ha a nyúl kergetésébe kezd. Pascal a *Gondolatok*ban rezignált filozófiai belátást fogalmaz meg a „gondolkodó nádszárról”, akinek legfőbb sajátossága – a descartes-i, a racionális-szellemi mivolt elsőbbsége által definiált emberrel szemben – a mulandósága és esendősége. Pascal véges emberének létezését lényegi módon határozza meg saját halálának a tudása,² melyet szórakozással próbál elfedni maga előtt: „[e]zért oly keresett a kártya, a nők társasága, a hadakozás, a magas hivatalok. Nem mintha valóban létezne boldogság, mintha azt képzelné bárki, hogy az igazi boldogság a kártyán nyerhető pénz birtoklása vagy a felhajszolt nyúl: hiába is kínálnák fel neki, nem kérne belőle”; ugyanis nem a nyúl jelenti a „védelmet a halál és a nyomorúságaink gondolata

¹ Vajda Mihály: *A szabad ember és a halál*. In: Uő.: *Sisakrostély-hatás*. Pozsony, Kalligram, 2007. 342. Vajda Nietzsche alábbi művéből idéz: Friedrich Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Fordította Kurdi Imre. Szerkesztette Hévízi Ottó. Budapest, Osiris, 2001. 11.

² „[M]ert ő tudja, hogy meghal.” Blaise Pascal: *Gondolatok*. Fordította Pődör László. Szeged, Lazi, 2005. 117. (347. számú kijelentés) Idézi Vajda is, lásd: Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány–Palatinus, 2003. 47.

ellen”, hanem a vadászat.³ Vajda minden bizonnyal azért ragaszkodik a nyúl vadászat többértelmű metaforájához, mert a 20. századi ember meghatározó léttapasztalatait látja megfogalmazódni benne: a globalizáció, a technicizálódás, az elsivatagosodás jelenségeit.⁴ S még valamit: általa adja meg az ember alapvető létkarakterének leírását. A nyúl kergetésének toposza Vajdánál furcsa módon egy olyan 20. századi gondolkodó meglátásaival mutatja a legnagyobb átfedést, aki maga soha nem hivatkozott Pascal metaforájára. Ez a gondolkodó Martin Heidegger, aki, mint tudjuk, kulcsszereplő Vajda életművében: több, számára meghatározó problémát is az ő filozófiájának az értelmezésén, illetve átértelmezésén keresztül állít eléink. A heideggeri létfelejtés teóriája sok ponton megfeleltethető a nyúl hajszolásának költői képével.

Heidegger *Lét és idő* című munkájában alapozza meg a létfelejtés mint hanyatlás és mint belevetettség állítását. Anélkül, hogy belemerülnénk a korai főmű egzisztenciális analitikájának taglalásába, érdemes összefoglalni, hogy mit jelent ott a felejtés – ha csak vázlatosan is és kicsit, úgymond, szakmaiatlanul (egy elemzésében Vajda is megengedte ezt magának, őrá hivatkozva most én is így teszek): „magyar fordításban.”⁵ Heidegger úgy véli, a tulajdonképpeni megértés, amely a létről való gondolkodást, a lét értelmével való lényegi foglalatosságot jelent, csak az autentikus módon egzisztáló ember, azaz a jelenvalólét (*Dasein*) számára adatik meg. A hétköznapiakban ez az ember (aki Heideggernél korántsem azonos a karteziánus, azaz az ész és a test szintéziséként felfogott emberrel) nem tud rákérdezni létezésének az értelmére, ám lehetőségként adott számára az a sajátos létmód, amelyben képes meghallani az önmagára ébresztő hangot, a lelkiismeret hangját – a halál felől érkező hívásként. A halál kitüntetettsége („igaznak-tartása”) onnan ered, hogy az sokkal eredendőbben kötődik az ember „önmagaságához”, mint a mindennapok során útjába kerülő bármely más tárgy vagy fenomén: „a halál mindenkor csak az enyémként van – [...] ez a világban-benne-lét bizonyossága”.⁶ Az ember kizárólag a halál hívását meghalló autentikus létezőként, jelenvalólétként tud szembesülni saját legvégső lehetőségével, létezésének tulajdonképpeni értelmével, belenézve a végesség szakadékába. A mindennapi életben azonban akárkiként (*das Man*) egzisztál, bele van veszve a környező világba, a felejtés hangoztatásában él. S bár az akárki létmódját Heidegger ugyanúgy a halálhoz való viszonyból vezeti le, mint az autentikus módon egzisztáló létezőét, ám hangsúlyozza, hogy a lét értelme ekkor el van zárva a tekintet elől. A nem tulajdonképpeni módon létező ember látását elhomályosítják a mindennapi élet apró-cseprő bajai, elfoglalja magát könnyű bánatokkal és könnyű örömeikkel, olyannyira, hogy az egyébként szenvedéllyel művelt vesződése során elveszíti önmagát, átlagossá válik, akárkivé – egyik ember olyan lesz, mint a másik. „Ebben a fel-nem-tűnésben és

³ Vö. Pascal: *Gondolatok*. 50–51. (139. számú kijelentés)

⁴ Vö. Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 10.

⁵ Vö. Vajda Mihály: *Kierkegaard és Heidegger*. In: Uő.: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins–Lukács Archívum–Századvég, 1993. 24.

⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István. Budapest, Osiris, 2001. 308. (53. §)

kontúrtalanságban fejt ki az akárki a maga tulajdonképpeni diktatúráját. Úgy élve-zünk és szórakozunk, ahogyan *akárki* élvez.”⁷ Mi pedig ezen a ponton foghatunk gyanút, hogy Heidegger *akárkéje* számára a szórakozás talán ugyanazt nyújtja, amit Pascal véges embere számára: a nyúl hajszolásának szenvedélyét. De az is nyilvánvaló, s erre Vajda állításain keresztül ébredhetünk rá igazán, hogy Pascal és Heidegger a belefeledkezésnek két alapvetően különböző felfogását képviselik.

Vajda teljesen más kiindulási pontból közelíti meg a halál hívásának kérdését, mint Heidegger, ennek megfelelően egészen mást állít: nála a hétköznapi ember is képes szembesülni (habár egyelőre nem tudjuk, hogy miképpen) saját halálával és nyomorúságával. Vajda kijelentései alapján ugyanis egyértelművé válik, hogy a nyúl kergetése melletti döntést megelőzi a halállal való szembesülés. Heidegger-nél a mindennapokba belevesztett ember nem képes a halálra és a lét értelmére rákérdezni, a szembesülés eredendően lehetetlen számára. Vajdánál ellenben az „embertömeg” tagjainak, azaz a hétköznapiak átlagos emberének is alapélménye a halállal való szembesülés, éppen az készletbeli menekülésre:

ha nem előre nézünk, hanem jobbra meg balra, akkor a távolban mintha embertömegeket látnánk, akik – úgy néz ki – nagyon is vidámak, élvezik az életet. Mintha nyulat kergetnének nagy ügybuzgalommal. Aha... Róluk beszélt Pascal, amikor azt fejtegette, hogy csak azért akarják levadászni a nyulat, melyet a boltban is megvehetnének – ha egyáltalán szeretik a nyúl-paprikást –, hogy nagy ügybuzgalmukban ne kelljen a halálra és nyomorúságaikra gondolniuk.⁸

Kétségtelen, Vajda tézisei az emberről párhuzamba állíthatók Pascal meglátásaival, hiszen mindkettőjüknél alapélmény a végességgel való szembesülés. Csakhogy Vajdánál a szembesülés kétségbeeséshez vezet, mint azt az idézet folytatásából hamarosan látni fogjuk. Ez a kétségbeesés pedig sokkal inkább hasonlít az ember azon alaphangoltságához, amit Heidegger tár fel, mintsem a pascali véges teremtményéhez. Pascal a kétségbeesésről így fogalmaz: „Isten ismerete a magunk nyomorúságának ismerete nélkül kevélységet szül. Nyomorúságunk ismerete Istennél nélkül viszont kétségbeesést.”⁹ Vagyis Pascalnál a végesség tudása elől a nyúl-vadászatba menekülő emberek kétségbeesésükre megnyugvást lelhetnek a hitben. Vajdánál – ahogyan Heidegger-nél is – a kétségbeesés leküzdhetetlennek tűnik:

A halál és nyomorúságaink gondolatával még csak megvolnánk. A bajunk az, hogy nem látunk jövőt. Vagyis látunk éppen valamit, de nagy nehezen elfogadtuk, hogy azt a sötét alkonyi gomolygást, amit látunk [...], sohasem fogjuk fényes jövővé suvickolni.¹⁰

⁷ Heidegger: *Lét és idő*. 154. (27. §)

⁸ Vajda Mihály: *Alkony/Nightfall/Dämmerung – Götterdämmerung*. In: Uő.: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 59.

⁹ Pascal: *Gondolatok*. 172. (527. számú kijelentés)

¹⁰ Vajda: *Alkony...* 60.

De hogyan is értelmezzük a kétségbeesést? Kézenfekvőnek tűnik, hogy a Kierkegaard által megalkotott dialektikus fogalomhoz nyúljunk vissza – annál is inkább, mert Vajda is egy fontos tanulmányt szentel a köré épített kierkegaard-i teóriának, melyet éppen Heidegger fundamentál-ontológiai leírásával vet össze. A kétségbeesés *A halálos betegség* meghatározása szerint az ember szellemi meghatározottságának a kifejeződése, és abból a viszonyból vezethető le, amelynek révén az Én önmagához viszonyul. Mint Kierkegaard megjegyzi, Isten formált az emberből viszonyt: „a kétségbeesés szellemi kategória, és az emberben lévő örökkévalóhoz kapcsolódik.”¹¹ Az örökkévalótól az ember éppen ezért sohasem tud megszabadulni. Miközben önmagához viszonyul, azonközben Istent akarja elérni, aki mintegy elengedte őt, ekképpen elérhetetlen távolságba került tőle. A kétségbeesés tulajdonképpen Isten bennünk lévő, szellemmé transzformálódott hiányának a megnyilatkozása. Azért nevezi halálos betegségnek a dán filozófus, mert a véges ember számára a kétségbeesés, ami maga az élet, szükségszerűen halállal zárul, de nem a testi halál értelmében:

a kétségbeesés a halálos betegség, az a gyötrelmes ellentmondás, az Én betegsége, hogy örökké meghalunk, meghalunk, és mégsem halunk meg, a halált haljuk. Hiszen meghalni annyit jelent, hogy valami elmúlt, de halált halni annyit jelent, hogy átéljük a meghalást. És ha ez egyetlen pillanatra átélhető, az annyit jelent, hogy örökre át kell élnünk.¹²

A kierkegaard-i gondolatmenet végső dialektikáját az az állítás adja, mely szerint, amikor az ember azt feltételezi magáról, hogy ő valójában nem is beteg, igazából akkor a leginkább kétségbeesett. A kétségbeesés ugyanis egyáltalán nem olyan ritka dolog, ahogyan azt a közvélekedés tartja, hanem teljesen általános: „De mégis az az általános [...], hogy a legtöbb ember úgy él, hogy nem tudatosul bennük: szellemként meghatározottak – és ebből származik minden úgynevezett biztonságuk, elégedettségük az élettel stb. stb., és éppen ez a kétségbeesés.”¹³ Sőt a 19. századi filozófus azt is megfogalmazza, hogy valójában „az vesztegette el az életét, aki az élet örömei vagy gondjai által úgy élt, hogy szellemként vagy Énként sohasem ébredt döntő módon önmaga tudatára”.¹⁴ Ezen a ponton óhatatlanul felidéződik bennünk választott vezérmotívumunk, és nyilvánvaló lesz, hogy Kierkegaard elvesztegetett életű embereit a nyúl vadászok közé kell sorolnunk.

Mekkora bánat, hogy annyian vegetálnak így, megfosztva a gondolatok legszen-tebbjétől, micsoda nyomorúság, hogy az ember minden mással foglalkozik, vagy az emberek tömegeiről szólván, minden mással foglalkoznak, arra használják őket, hogy teljes erővel vegyenek részt az élet színjátékában, de sohasem emlékeztetnek a szentségre, és összetereleik őket egy tömegbe...¹⁵

¹¹ Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Fordította Rácz Péter. Budapest, Göncöl, 1993. 23.

¹² Kierkegaard: *A halálos betegség*. 25.

¹³ Kierkegaard: *A halálos betegség*. 34.

¹⁴ Kierkegaard: *A halálos betegség*. 34.

¹⁵ Kierkegaard: *A halálos betegség*. 34.

Kierkegaard szerint van feloldozása a kétségbeesésnek: egy olyan létlehetőség, amely megnyugvást hoz. Úgy véli, hogy aki színlelés nélkül azt állítja magáról, hogy kétségbeesett, az közel van a gyógyuláshoz: „azok, akik azt állítják, hogy kétségbeesettek, azok rendszerint [...] olyanok, akiknek sokkal mélyebb a természetük és kénytelenek szellemként azonosulni önmagukkal.”¹⁶ A kétségbeeséssel ezért, végső soron, a legnagyobb nyereségre lehet szert tenni: az önmagaságra. Az önmagaság nem egoizmust takar, ellenkezőleg, azt jelenti, hogy az Én felismerte magában Istent.

Vajda a *Kierkegaard és Heidegger* című tanulmányában az emberi lét kierkegaardi, illetve heideggeri értelmezését veti össze, miközben feltételezi, hogy „Heidegger az ember létének, a gondnak a struktúramozzanatait Kierkegaard kétségbeesés-analízisének nyomán »fedezte fel«”.¹⁷ A két teória közötti egyik döntő különbségnek, leegyszerűsítve, a hit lehetőségét látja. Kierkegaard-nál, ahogyan a fentebbiekben is kimutattuk, az ember mélységesen kétségbeesett, túlárado jókedve (melyet a nyúl vadász alapvető hangoltságaként azonosítottunk) is csupán menekülést jelent. Am ezt a kétségbeesett embert halálos betegségéből a hit meg tudja menteni. Ebből következik a Vajda által tételezett másik döntő különbség: Kierkegaard „elemzése a létezőhöz tapad, a létező létét vizsgálja, nem pedig azt, hogy mi konstituálja az egzisztenciát, a jelenvalólétet, az ember létét”.¹⁸ Mivel a kétségbeesés mint halálos betegség az ember „teremtett szellemiségéből” adódik, így törvényszerű, hogy az ember létére vonatkozó állítások itt kizárólag Isten létének az előfeltevéséből vezethetők le. A heideggeri jelenvalólét – avagy mindközönségesen az ember – létének a „gond”-ja viszont, amely ugyancsak önmagához való viszonyulást takar, s ilyen módon akár kétségbeesésként is értelmezhetnénk, nem győzhető le a hit révén: „A jelenvalólét azonban nem adhatja fel létét, a gondot; pontosabban ha feladja, megszűnik jelenvalólét lenni.”¹⁹ Vajda hangsúlyozza: a gond nem értelmezhető kétségbeesésként. Egyrészt, mert nem kell Isten vagy bármilyen más idegen hatalom beavatkozását tételeznünk a lelkiismeret vég felől érkező hívásához. Másrészt, mert a jelenvalólét előrefutva legsajátabb létlehetőségéhez, azaz létezésének gondjához, kilép a mindennapos létből, megszűnik akárkinek lenni – átlagosságával együtt megszűnik az a fajta kétségbeesés is, ami Kierkegaard-nál az önmagukról megfélelmező tömegembereket jellemzi. Az autentikus ember ezért nem tekinthető halálos betegnek. De nem egy idegen hatalom mentette ki őt mély kétségbeeséséből, hanem saját autonómiája, a saját létével való azonosulás lehetősége.

De térjünk vissza Vajdához, s ahhoz a kétségbeeséshez, amiről nála olvashatunk! Sarokpontja ez a magyar filozófus emberi létről alkotott teóriájának (persze pontosabb lenne itt csak egyetlen ember létéről, csak a Vajda Mihály nevű individuumból beszélnünk, hiszen számtalanszor hangsúlyozza, hogy nem szeret az emberiség nevű általános létező bőrébe bújni). Sarokpont – amennyiben ezen a

¹⁶ Kierkegaard: *A halálos betegség*. 34.

¹⁷ Vajda: *Kierkegaard és Heidegger*. 32.

¹⁸ Vajda: *Kierkegaard és Heidegger*. 25. Kiemelés az eredetiben.

¹⁹ Vajda: *Kierkegaard és Heidegger*. 34–35.

ponton fordul ki a heideggeri analízis alól. Az *Alkony* című esszé egyfelől nem hagy kétséget azt illetően, hogy Vajda is „kivételes létezőket” tételez az embertömegben. Másfelől azonban ezek a kivételes létezők nem azonosak Heidegger autentikus módon egzisztáló létezőivel. Ezek az emberek azért válnak ki a többiek közül, mert látják a nyúl kergetésének sziszüphoszi voltát – átéli a hiábavalóságot. Kik ezek a kivételek? Netán ők lennének a filozófusok? A túl messzire látók? A bölcsék és okosok? Vagy bolondok inkább, akik lemondanak mindarról, ami az életben jó? Egy biztos, Vajda közéjük tartozik. Hiszen felteszi magának (együttal a többi kivételes embernek is) a kérdést: „Miért nem állunk be közéjük? Másmilyenek vagyunk? Nagyon úgy tűnik.”²⁰ Az *Alkony* című esszé szerzője arról győzködi olvasóit, hogy az ok nem a halállal és a nyomorúsággal való szembesülésben keresendő, hanem abban, hogy a kivételek a jövőt nem tudják boldogságot ígérő, távoli pontként tételezni, mely fényessé suvickolva csalogatná őket. Persze ezt már Pascal is előrebozsította: „Nem mintha valóban létezne boldogság, [...] hiába is kínálnák fel neki [mármint a nyulat hajszoló embernek – Sz. G.], nem kérne belőle.”²¹ Egy másik Vajda-esszében annyit tudunk meg a kivételes létezőkről, hogy nem hisznek a boldogságban, és nem azért, mert az elérendő célt nem látják maguk előtt, hanem mert valami mást látnak: rálátnak a hajszolásra magára, amelyet hiábavalónak vélnek.

Még abban sem vagyok bizonyos, hogy mindenki boldogan akar élni. De még ha így lenne is, s a többséget illetően bizonyára így áll a dolog – nem hiszem, hogy egyáltalában megérthetnénk, mi teszi a boldog életet. Talán az lenne az egyedüli bölcsesség, ha nem akarnánk boldogok lenni. *Minek is, ha egyszer úgyis meghalunk.* De hát akarhatom-e, hogy ne akarjam, amit akarok? Így többnyire egész nap hajszolunk valamit, hogy ne kelljen észrevennünk: a boldogságról, amit valójában kergetni szeretnénk, azt sem tudjuk, hogy micsoda.²²

Mindezek alapján megállapíthatjuk, a legnagyobb baj a sorból kilógó létezőkkel az, hogy túlságosan reflektáltak. Gondolkodók. Pontosan látják a nyúl kergetésének hiábavalóságát, pontosan fel tudják mérni a létfelejtésben létrejövő veszteséget, és pontosan meg tudják állapítani, hogy a sivatag egyre nő... A reflexióra lehetőséget adó szemléleti pozíció alighanem egy tágasabb horizonton vagy tán a „túlsó oldalon”, de az is lehet, hogy egy „másik világban” van kijelölve. A szövegből bizonyosan csak annyit tudhatunk, hogy a boldogság akarásán túl, a körön kívül.

Vajda számára nem az jelenti az alapvető dilemmát, hogy miként tudná meghatározni e kívülség és e kívüllét természetét. Sokkal inkább az, hogy vajon nem szükségszerű-e magát a gondolkodást is a nyúlkergetés egyfajta módoszatának tekinteni. Vajdánál – Kierkegaard-ral ellentétben – az igazán kétségbeesett embert

²⁰ Vajda: *Alkony*. 59.

²¹ Pascal: *Gondolatok*. 51. (139. számú kijelentés)

²² Vajda Mihály: *Első mese*. In: Uő.: *Mesék Napnyugatról*. 16. (Kiemelés tőlem – Sz. G.) Az idézet egy fiktív levél részlete, amelyet Erzsébet, pfalzi hercegnő nevében ír Vajda a modern kontinentális filozófia megalapozójának, Descartes-nak.

(a tömegből kiváló kivételt) nem menti meg a hit; de a reflektált élet, a létkérdés megfogalmazására lehetőséget adó, tulajdonképpen élet sem jelenti a nyúl hajszo-lásának felszámolását. A gondolkodó emberek számára, akiknek – ahogyan Kierkegaard írta – „sokkal mélyebb a természetük”, a lényegi gondolkodás nem kínál autenticitást, ellenkezőleg, egy még „mélyebb” belátást, a hiábavalóság átlátását nyújtja. Meglehet, a hiábavalóságot létfelejtő tevékenységeikben az akárhik, a tömegemberek is megtapasztalják, s nevezhetnénk ezt az állapotot „átlagos kétség-beesésnek”, ám ez a tapasztalás öntudatlan, reflexió nélküli.

Vajda felteszi a kérdést, hogy vajon a filozófus, aki önmagát reflektáltsága okán kivételesnek tekinti, nem tartozik-e maga is a vadászok közé.²³ Azon vadászok közé, akik még annyira sem tudják, hogy mit kergetnek, mint amennyire tudhatják azt az embertömeg tagjai – akik ugyebár feltételezik, hogy a hajsza végén eléri a vágyott célt. Az embertömeg tagjai számára nem adott a szemlélői pozíció az átlátáshoz, illetve a belátások megfogalmazásához. A kivételesek kívül-állóként viszont *tudják*, hogy a boldogság nem létezik, s hogy a hajsza, amibe az ember saját magát kergeti bele, hiábavaló. És mégis fáradhatatlanul üldöznek valamit! Mégis ők a legkitartóbb nyúl vadászok: „a nyúl vadászat láthatóan edzi az ésszel azonosított szellemet.”²⁴ Mégis futnak, azért futnak, hogy ne kelljen megállni, ne kelljen mozdulatlanra dermedni, ne kelljen a nietzschei „valódi” szemlélővé válni – olyanná, akár egy halott. Az igazi kérdés tehát az, hogy ezek a kivételes kívülállók miért nem akarnak mozdulatlanra dermedni. Mi az, ami őket is nyúl vadásszá teszi, miközben pontosan látják annak értelmetlenségét? Mi az, ami az európai kultúra emberét, legyen mégoly „mélyen gondolkodó”, nem engedi a halott szemlélői pozíciójába helyezkedni? Mi az, ami nem ad feloldozást a kétség-beesés alól, ami nem hoz gyógyulást a betegségre, ami a nyúl hajsza kényszerének hiábavaló tevékenységével szemben nem ad teret a valódi nyugalomnak – a rezignált elfogadásnak?

Vajda a nyúl vadászat metaforáján keresztül a magát felsőbbrendűként tételező gondolkodás megkérdőjelezéséhez érkezik el. *Mesék Napnyugatról* című könyvének bevezetőjében ki is mondja: kötete olyasféle filozófiatörténet, amelynek tizenöt meséjében „nyúl vadászokról” értekezik. Habár e nyúl vadászok közül „egyik-másik tudja már, hogy meglenne nyúl paprikás nélkül, de tisztában van azzal is, hogy mi sem változik azáltal, ha ő titokban csakis és kizárólag füvet eszik. MINT A NYÚL.”²⁵

Játsszunk el egy kicsit ezzel a költői képpel! Fűvet legelésző, nyúlhoz hasonlatos állatként az ember itt már nem is mint a lét pásztora jelenik meg – a lét uralásának eszméjét tagadva (ezt az eszmét, ugyebár, éppen Heidegger kezdte el lebon-

²³ Habár Pascal is felveti, hogy a tudós ember számára is csak önmaga és mások szórakoztatására szolgál tevékenysége: „Ugyanígy mások dolgozószobájukban veritékeznek, mert be akarják bizonyítani a tudósoknak, hogy megoldottak valami eddig megoldhatatlan algebrai problémát.” (Pascal: *Gondolatok*. 52.) Ám Pascal itt nem a gondolkodókról beszél, akik az ember világban való helyére kérdeznének rá.

²⁴ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 10.

²⁵ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 11.

tani) –, hanem egy szerepcserére révén a pásztor, másik olvasatban a vadász helyébe a békésen legelésző vadállat, vagy inkább a sloterdíjki,²⁶ szelídített állat kerül. Mi a legfőbb jellemzője a nem-húsevő állatnak, aki „belátta”, hogy jól megvan nyúl-paprikás nélkül? Elsőre úgy tetszik, hogy a bizalom a többi létező iránt, akiknek/amiknek a jelenlétét nem fenyegetésként éli meg. Másodikra azonban sokkal hangsúlyosabbnak tűnik az áldozati struktúrában elfoglalt hely feladása: a bele-nyugvás abba, hogy nem illeti meg őt kiváltságos pozíció a létezők között. Az ember, amikor csak füvet eszik, mint a nyúl, el tudja fogadni, hogy nem több az állatnál, nem *animal rationale*. De talán nem is tekinthető lényegibbnak a pusztá embernél. Vagy mégis? Hallgassuk erről magát Heideggert, hogy jobban érthessük a lényegiség fogalmát, amely a „lét pásztora”-állításban megsokszorozódó jelentésalakot vesz fel:

Az ember lényege azonban abban áll, hogy több mint pusztá ember, amennyiben ezt mint eszes élőlényt képzelik el. A »több«-et nem szabad additívan felfogni, mintha az ember hagyományos definíciója megmaradna ugyan alapmeghatározásnak, hogy aztán csak kibővíüljön egy egzisztens pótlékkal. A »több« azt jelenti: eredendőbb és ezért lényegében lényegibb. [...] az ember a lét felé ek-szisztálón kivettként [*Gegenwurt*] annyiban több mint az *animale rationale*, amennyiben éppen kevesebb a szubjektívításon keresztül megértett embernél. Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.²⁷

Az ember „lényegében lényegibb” volta „a lét igazságába” való eljutást jelenti, melyhez a pásztor „lényegi szegénysége” járul. A pásztor a létet nem uralja, a lét igazságába eljutva szemernyit sem nő a vagyona vagy a birtoka, hanem egyszerűen csak „a lét szomszédja” lesz: örködni fog felette, gondot visel rá („Sorge für das Sein”). A lét igazságáról való gondoskodás Heidegger szerint nem más, mint a lényegibb gondolkodáshoz való eljutás – a gondoskodás magának a létnek a nyelvben való megszólaltatása. Ilyen értelemben a lét pásztora bár kétségtelenül nem a létezőknek a saját uralma alá hajtása űzi, és nem is magasztosul a létezés közép-pontjává, de mégiscsak hozzátapad egy olyan kiváltsághoz, amely őt megkülönböztette teszi a létezők között: a pásztor küldetése az, hogy eljuttassa lényegébe (a lét igazságához) a gondolkodást.

Vajda mintha nem hinne ebben a küldetésben. Amikor azt sugallja a tömegből kiváló emberek, a különcök számára, akiket éppen a mély és reflektált gondolkodás tesz kívülállóvá, hogy hozzák meg a teljesen konzekvens döntést, s ne egyenek többé nyúl-paprikát, hanem csak füvet, mint a nyúl, akkor mintha éppenséggel a magát szent kivételnek tekintő filozófusok, a gondolkodás felkent papjai számára fogalmazná meg a maga intését. Vajda, olvasatomban, azt a felszólítást

²⁶ Sloterdijk Heidegger *Humanizmus-levelet* és Nietzsche *Így szólt Zarathustra* című művét elemezve beszél az ember ember általi megszelídítéséről. Lásd erről: Peter Sloterdijk: Az emberkert szabályai. Fordította Major Enikő. *Vulgo*, 2000/3–4–5. 438–455.

²⁷ Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő.: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. Szerkesztette Pongrácz Tibor. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji, 1994. 146–147.

artikulálja, hogy próbáljunk meglenni a kiválasztottság tudata és a másikat mindig legyőzni (levadászni) akaró hangnem nélkül. De nem is felszólítás ez, inkább csak kérdés, amit Nietzschevel együtt „szelíden” ismételtet: *Mi lenne, ha azért tennénk egy halott kiváltságaira? Mi lenne, ha kigondolnánk magunkat az emberiségből? Mi lenne, ha megtanulnánk a teljes vágytalanságot, és az összes felszabaduló erőnket a szemlélődésre fordítanánk?*

Vajda filozófiájában jó ideje mintha mást se csinálna már, minthogy próbál megszabadulni a gondolkodás képességéhez tapadó kiváltságoktól, és próbálja dekonstruálni a szellem primátusán alapuló emberképet. Mindenekelőtt: nem többes számban, hanem egyes szám első személyben beszél. Önmagát nem az általános emberiség alanyaként tételezi, hanem esendő, egyedi létezőként. Amikor testi bajairól kíméletlen őszinteséggel vall, amikor egy-egy betegség-tünetből, egy orvosi kórtörténetből vezeti le filozófiai belátásait, akkor a test alsóbbrendűségének, a testtel kapcsolatos tapasztalatok jelentéktelenségének évezredes állítását vonja kétségbe. Amikor filozófiai naplóiban a mindennapi élet ügyes-bajos dolgairól ír, akkor a hétköznapiság és a veszendőség jelentéseinek és státuszának újragondolására készlet. Amikor pedig nem a beavatott minden-tudó hangján szólal meg, és még csak nem is a szakmája nyelvezetét magabiztosan elsajátító tudósként, hanem ellenkezőleg, afféle pletykás férfiemberként – ha tetszik: akárhogyan – fecseg és csúnya szavakat használ és nyelvtanilag hibás, de legalábbis félbetört, befejezetlen mondatokat ír, akkor szándékosan rontja a filozófus nyelvét és renomét.

De akkor miért nem hallgat el – bonyolult s még mindig a filozófiai stílust imitáló eszmefuttatásai helyett? Azért nem, mert a nagy ironikus elődökhöz hasonlatosan ő is *a bolondját járatta velünk*. Feszégeti a gondolkodás határait, de esze ágában sincs – szelídített nyuszként – füvet legelészni. Nem azért, mintha nem lenne könnyebb a gondolkodás imperatívusza (vagy inkább: kényszerzubbonya) nélkül élni. Könnyebb lenne, de nem lehet. Az ember számára nem lehetséges, hogy ne hajszolja a nyulat, egész egyszerűen azért nem, mert nem tudja kétségbeesés nélkül leélni az életét. Vagy legalábbis az *európai* ember (Vajda ezt többször hangsúlyozza) nem képes erre. Még akkor sem, sőt akkor aztán igazán nem, ha belátja a hajsza hiábavalóságát.

Miért nem? Miként lehetne megmagyarázni a gondolkodó ember létének azon alapkarakterét, amely meggátolja abban, hogy belenyugodjék sorsába, hogy békésen legelésszen, hogy füvet egyen, mint a nyúl?

Fontos kérdés, ám olyan kérdés, amit talán már nem lehet és nem is kell megválaszolni. Hát ne tegyük! Inkább sétáljunk el mellette! Kerüljük ki és közben azért vegyük jó alaposan szemügyre, úgy, ahogyan nyúl vadászat-metáforánkat hajszolva – jobb híján – tulajdonképpen az összes kérdéssel tettünk. Vajdától tanulhattuk a gondolkodást megkérdőjelező gondolkodásnak ezt a módját is: az *Iliszsosz-parti beszélgetések* című kötetében többször is színpadiasan eljátssza, avagy újrátjátssza, hogy hogyan kell a mitológéákat „sétálni küldeni”. Derrida ír a vizsgálódásnak e furcsa módozatáról Platón *Phaidrosz* című dialógusa kapcsán, melyben, mint ismeretes, Szókratész egy mítosz narratívája mentén kezd bele önmaga vizsgálatába. Vajda már a könyv legelején hivatkozik Derrida olvasatára:

Szókratész első szavaival, a társalgás kezdetén, »sétálni küldi« a mitológéákat (229c–230a). Nem azért, hogy teljeséggel elutasítsa őket, hanem hogy együttal, sétálni küldve őket, teret adjon nekik, hogy megszabadítsa őket a fizikai »racionális-
tá-
k« tompa és komoly naivitásától, és önmagát is lecsupaszítsa az önmagához való viszonyban és az önmagáról való tudásban.²⁸

Ezt követően pedig a könyv összes fejezetén át újra és újra megidézi a Platón-tól ellopott és sétálni küldött mítoszt, melyet követve, pontosabban mellyel az Ilissz-szosz partján együttalva olyan nagy kanyarokat ír le, hogy végül mindig más helyen (más kérdéseknél, más válaszoknál) köt ki – bár tegyük hozzá, mégis mindig ugyanott: önmagánál.

Vajdához hasonlóan most én is egy mítosz nyomába eredek. Ezt a mítoszt szintén Vajda állította elem, de nem a szövegeiben. Mintegy ajándékként kaptam tőle. Pusztán csak utalt rá egy olyasféle beszélgetés alkalmával, amelyet egy tanítvány folytathat azzal a „majdnem-mesterrel”, akinek issza a szavait, de akitől – ahogyan Szókratész-től sem – mégsem tudhat meg semmi világosat. Szóval csak utalt rá, hogy ebben az elbeszélésben választ találhatok az engem foglalkoztató kérdésekre, ha akarok. De rám bízta, hogy elküldöm-e sétálni az évezredes mitológéát. Elküldtem. A *Teremtés könyve* paradicsomból való kiűzetésének elbeszélését a következő szavakkal ajánlotta figyelmembe: *tulajdonképpen mindent elmond az emberről, a filozófia azóta sem tudott semmi újat hozzátenni*. Nos, nézzük, valóban beszél-e ez a mítosz a mélységesen kétségbeesett emberről, arról, hogy miért nem lehetséges számára a végeesség és a hiábavalóság tudásába belenyugodni! Valóban elmeséli-e, hogy miért kell hajszolnia a nyulat, végeszakadatlanul?

Persze ez az Ószövetségbeli példázat közismert, nem úgy, mint az a régi görög történet, melynek az Ilissz-szosz partján szegődtek a nyomába. Felesleges lenne ezért hosszasan idézni, csak néhány gondolatot ragadok ki. A *Teremtés könyvében* azt olvashatjuk, hogy a halál büntetés, amelyet Isten mért az emberre, mégpedig úgy, hogy összecsomózta azt a gondolkodás terhével. Érdeemes kicsit jobban odafigyelni azokra a szavakra, amelyeket Éva a kígyó számára ismét el Isten szavaiként, midőn megpróbál a gonosz csábításának ellenállni. Ezekből egyértelművé válik, hogy a tiltott fa elsősorban nem is a tudást, hanem a halált jelenti az ember számára. „A kert fájának gyümölcséből ehetünk. Isten csak a kert közepén álló fa gyümölcséről mondta: Ne egyetek belőle, ne érintsetek, *nehogy meghaljatok*.” (Ki-emelés tőlem – Sz. G.) A kígyó a következőképpen veszi rá az asszonyt az eredendő bűn megtételére: „Semmi esetre sem fogtok meghalni. Isten jól tudja, hogy amely napon abból esztek, szemetek felnyílik, olyanok lesztek, mint az istenek, akik ismerik a jót és a rosszat.” Miután Ádám és Éva esznek a fáról, rádöbbennek, hogy mezítelenek, elsőként tehát a szégyen érzését tapasztalják meg. Isten megtudván, mit cselekedtek, a következő büntetéseket rója ki rájuk: a nő számára a

²⁸ Jacques Derrida: *A disszemináció*. Fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 67. Idézi: Vajda Mihály: *Ilissz-szosz-parti beszélgetések*. Pécs, Jelenkor, 2001. 9–10.

testi fájdalmakat (a terhesség és a szülés kínjait), s hozzá a csillapíthatatlan testi vágyakozást; a férfi számára a munka gyötrelmeit. De mindezeknél nagyobb büntetés a mulandóság, amit közösen kell viselniük. „Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk, ismer jót és rosszat. De nem fogja kinyújtani a kezét, hogy az élet fájáról is vegyen, egyék és örökké éljen” – mondja az Úr. És kiűzi az első emberpárt az Édenkertből, azért, hogy végérvényesen elzárja őket az élet fától. És kerubokat és tüzes kardokat állítat a bejárat elé.²⁹

A kígyó ígérteit beteljesítve az emberek így lettek hasonlóak az „istenekhez” – ismerik a rosszat és a jót, tudnak gondolkodni. De van egy alapvető különbség: az emberek nem rendelkeznek az örökkévalóság képességével. Az eredendő bűnre kiszabott büntetés a legnagyobb teher, amit csak magával cipelhet az ember: tudni azt, hogy nem élünk örökké. Nem a terhesség vagy a vajúdás kína, nem a kielégítetlen vágy, nem a betegség, a sebesülés vagy a veritékes munka az, ami a legjobban fáj. A fájdalmat bár érezhetjük mértéktelennek, de valamiképpen mindig elviselhető – amíg tart az élet. Ám a halál bizonyossága mélyebben lüktet: minden gond, minden gondolat ebből ered. Nem félelem ez, hiszen nem rettegünk tőle szüntelenül, jóllehet minden pillanatban jelen van. Inkább beleegyezés a végső kimenetelbe. És csak határhelyzetekben, amikor a test vagy a lélek megsebesül, és fájdalmat érzünk, akkor kezdünk el „szűkölni” – úgy, ahogyan az állat is, amelyik az utolsó pillanatban megsejti, hogy élete a végéhez ért. De talán ebben különbözik lényegi módon az ember és az állat tudása: az ember nem csak a „szűkölés” pillanataiban képes annak felfogására, amit a halál eljövetele jelent. Ellenkezőleg: egész élete ennek bizonyosságában telik – és ha nem is racionális és érvelhető tudás ez a halálról, de tudás. Nagy kérdés, hogy miféle tudás. Talán inkább kényszernek, még inkább készítésnek nevezhetnénk, amely szüntelenül arra készíti az *isteni tudással* felvértezett embert, hogy szembesüljön a véggel, s ehhez mértén *okosan* éljen. Hogy mindent fontoljon meg, hogy szüntelenül gondolkodjon, hogy célokat tűzzön ki maga elé, hogy kergesse a nyulat, amíg csak bírja szuflával. Ha tudjuk, hogy időnk véges, akkor aligha pazarolhatunk el belőle akár csak egy percet is, hiszen az: *ostobaság*. Minden pillanat, amit kiengedünk a kezünk közül: *ostobaság*. Minden gondolat, amit nem uralunk, s nem a halálról való végső tudásunkhoz mérünk: *ostobaság*. Annak belátása, hogy a vulgáris idő, amelyet a hétköznapiakban megélünk, visszavonhatatlanul telik, egy másik időnek a tudásából ered: abból az időiségből, amely az örökkévalóba enged bepillantani. Sokan értekeztek már a kétféle idő-fogalomról Szent Ágostontól Heideggeren át Derridáig. De nekünk most nem kell ezeket a filozófusokat iderángatni – hiszen csak egy könnyű sétára indultunk. És egyébként is, a megidézett passzusokból választ kaphatunk az időiség kérdésére, ahogyan számtalan más kérdésre is. Mert valóban úgy van, ahogyan azt Vajda ígérte: a *Teremtés könyve* számos lényeges dolgot elmond az emberről, legalábbis a keresztény eredetmítoszt és kultúrát elsajátító emberről – a filozófiatörténet különféle fejezetei ezt ismételtgették évezredek át. A kiűzetés

²⁹ Vö. *Teremtés könyve* 3. Budapest, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2008.

narratívájában tulajdonképpen minden eldőlt az ember létének lényegi vonatkozásait illetően, melyek közül kétségtelenül a mulandóságról való tudás a leglényegesebb. A mulandóságról való tudás olyan *tudás*, amely csakis az örökkévalóság felől fogalmazódhat meg. Az örökkévalóság idejébe azért tekinthetünk be, mert az Édenkert óráját, amelynek lakói voltunk, s amelyből kiűztünk, magunkban hordozzuk. Azért tudhatjuk, hogy telik az idő, mert az Édenkert örökkévalóságához tudjuk mérni a vulgáris idő elfogyó perceit. Mintha kilógna belőlünk – az egyszeri és esendő emberi testből és az önmagára záruló emberi elméből – az a láthatatlan szál, amely egészen az örökkévalóság kertjéig vezet. Ezért látunk bele a végtelenbe (vagy ahogyan Emmanuel Lévinas mondta: rendelkezünk a „Végtelen ideájával”), miközben a mulandóságon keresztül megtapasztaljuk a végességünket. A két időiség közötti szüntelen utazás az, ami nyugtalanná és kétségbeesetté tesz bennünket, amit minden pillanatban megteszünk – akkor is, ha fogalmunk sincs róla. A vulgáris idő átlátása, amire tehát az állat aligha képes (bár ki tudja), egyszerre jelenti a mulandóság és a hiábavalóság tudását, és jelenti a gondolkodásra, a nyúl kergetésére való késztetést.

Végezetül fontos azt hangsúlyozni: a *Teremtés könyvé*be foglalt történet számunkra nem az Isten és teremtménye közötti viszonyról mesél. Hiszen ezt a mítoszt nem a hit felől akartuk megérteni: éppen azért „küldtük sétálni”, hogy megszabadítsuk a teológiai vonatkozásoktól. És így már nem is az Isten által meghatározott ember eredettörténeteként olvastatta magát velünk, hanem az emberi lét alapvető meghatározottságait érintő olvasmányként. A kiűzetés narratívája olyan embert állít elénk, akit nem az Isten utáni vágyakozása tesz kétségbeesetté, hanem eredendően magában hordozza a kétségbeesést – azt a betegséget, amelyből nem remélhet gyógyulást. A paradicsomból kiűzött ember olyasfajta véges létező, aki autonóm módon nyílik fel a végtelen (meglehet, pont ez okozza a vesztét). De hogy jól van-e ez így, arra aztán már végképp nem lelhetünk magyarázatot.

Lám, kérdéseinkre alig-alig kaptunk választ, ellenben szaporítottuk a számukat. Úgy látszik, hogy miközben üldözőbe vettük a nyulakat kergető nyúl vadászokat hajszólvajdát, azonközben elvettettük a célt. Maradt a kergetés.

ÖNÉLETRAJZ

Biczó Gábor

AZ ANTROPOLÓGIAI PORTRÉ MINT „ÖNARCKÉP”?

„Miért lenne lehetetlen egy olyasfajta gondolkodással kísérletezni, melynek az a célja, hogy feltérképezze az egyén sorsát és kitapogassa a számára értelmes élet lehetőségét korunkban...?”¹ Vajda Mihály e helyt – bár talán első pillantásra és részben éppen kiragadott voltából következően kissé közhelyesnek tűnik a gondolat – a hazai kortárs filozófia egyik legizgalmasabb kísérletének lényegét illeti. Szövegeiben az elmúlt évtizedben markáns filozófiai témaként számos összefüggésben jelent meg az „én”-nek az (ön)életrajz és az élettörténet paradigmaticus keretei között felvázolható jelentéshorizontja. Természetesen azzal az állítással szemben, hogy mi is e kísérletként aposztrofált témamegjelölés újdonságereje, sokkal felvethető, hogy a gondolat valójában kiválóan illeszkedik a modern filozófia történetének leegyszerűsítő értelemben csak egzisztencialista hagyományként számon tartott vonulatába. Vagyis az „én” filozófiai témaként történő kidolgozása így vagy úgy, de olyan szerzők életművének meritumát képező ismerettárgyként bukkant fel, mint Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche vagy Heidegger, hogy csak a legkézenfekvőbb allúziókat soroljuk. Az egyébként Vajda Mihály 80–90-es években írt szövegeiben még központi jelentőséggel bíró filozófiai hagyományt reprezentáló szerzők bár első pillantásra – egyfajta folytonossággént felfogható és – magától értetődő értelmezési keretét képezik az életműben az ezredfordulót követő filozófiai témavilágnak, álláspontom szerint az (ön)életrajz-filozófia kísérlete mégis léptékváltást jelent.²

Az alábbiakban a némiképp túlzóan leegyszerűsítő módon (ön)életrajz-filozófiának „elkeresztelt” témakísérlet néhány részletét a modern szociokulturális antropológia keretei között kifejlődött, bonyolult elméleti és módszertani múltra visszatekintő antropológiai portré összefüggésében szeretném elemezni. A témát másként pozicionálva: az önreflexióként bejelentett tudósítás a „fordulatról” nem elszigetelt kísérlet, amennyiben kiindulópontját éppen azok a kérdések képezik,

¹ Vajda Mihály: *Az élet gúnymosolya?* In: Uő.: *Sisakrostély-hatás*. Pozsony, Kalligram, 2007. 323.

² A lépték (szemléleti és fogalmi értelemben vett) filozófiai jelentőségével kapcsolatban – különös tekintettel a modernitás algoritmusát képező haladáseszmény képzetének kibontakozására – lásd Hévizi Ottó: *Idő és szinkretizmus*. Budapest, Pozsony, Kalligram, 2013. 94–116.

melyeket az antropológiai portré a tudományterület kortárs posztkritikai elméleteinek tükrében eredményként felmutatni képes.

1. A portré ügye

Nietzsche írja: »Lassacskán világossá vált a számomra, mi volt mindeddig minden nagy filozófia: szerzőjének önvallóása és egyfajta akaratlan és észre nem vett memoár.« Úgy érzem, ez nem csak a nagy filozófiákra igaz; igaznak tűnik a szememben minden őszinte filozófiai gondolatot illetően. Én is egyre inkább kénytelen voltam belátni: szinte sohasem arra törekedtem, hogy filozófiai kérdéseket oldjak meg, legyenek azok mégoly jelentéktelenek is. Mindig magamat akartam megérteni. S amint ez a belátás egyértelművé lett a számomra, egyre kevésbé zárkóztam el az elől, hogy minden köntörfalazás nélkül (félredobva a filozófiai zsargont) beszéljek az életemről.³

A filozófiai gondolkodás lehetséges lényegeként meghatározott (ön)életrajz a portré-írás sajátos formája. A műfaj feltételezi az életúthoz történő tárgyiasító viszonyulás módszeres végrehajtását: olyan értelmezői perspektíva elsajátítását, ahova az „én” élettörténetének egyfajta elidegenítésével jut el. Az „én” képessé válik arra, hogy önmagát idegenként szemlélje. A perspektíva kimunkálása a saját életúthoz való viszonyulás spontán és reflektálatlan természetességét váltja fel, valójában a mindennapiságunkat jellemző perspektíva ellentettjébe fordítását jelenti. De miként lehetséges, vagy lehetséges-e egyáltalán az (ön)életrajz-filozófia megalkotásának művelői előfeltételeként efféle perspektíva-váltás? Vajon a saját életút tárgyiasításának lényegeként elgondolt perspektíva-átállítás nem pusztán spekuláció-e, amennyiben arra az abszurdnak tetsző igényre támaszkodik, hogy az „én” önmagát gondolkodása tárgyaként valami „másikként” képes elidegeníteni? Vagy egyszerűen csak félreértésről van szó, és amint az idézett szövegrészből is kiolvasható, az (ön)életrajz-filozófia éppen az életút eseményeként elgondolható reflexív fordulat hozadéka, amelynek tárgya nem a perspektíva-váltás előzetes (spekulatív) feltételeként elgondolható „kilépés” – hogy egy vizuális hasonlattal éljünk, eltárgyasító távolságtéremelés – függvénye, hanem az életút logikus eseménye?

„Én is egyre inkább kénytelen voltam belátni: szinte sohasem arra törekedtem, hogy filozófiai kérdéseket oldjak meg, legyenek azok mégoly jelentéktelenek is. Mindig magamat akartam megérteni.” Így vagy úgy, de a feladat – az életút alanyának igénye önmaga filozófiaként végrehajtott megértése iránt – nem kerülheti ki az eredetileg a festészetben, majd az irodalomban is népszerűvé vált portré-műfaj általános jellemvonásainak tisztázását. Bár a portrének különböző korszakai vannak, olykor fő tevékenységként tűnik fel, míg máskor egyáltalán nincs jelen, mégis két általános jellemvonása bizonyossággal azonosítható.⁴

³ Vajda: *Sisakrostély-batás*. 207. A Nietzsche-idézet helye: *Jón, rosszon túl*. Fordította Reichard Piroska. Budapest, Világirodalom K., 1924. I/6.

⁴ Andreas Beyer: *Das Porträt in der Malerei*. München, Hirmer Verlag, 2002. 15.

Egyfelől, amint azt a kifejezés nyelvi-etimológiai háttere sugallja, minden portréhoz hozzátartozó elemi törekvés, hogy az ábrázolásban a „másikra” irányuló módszeres figyelem eredményeként annak lényegét megragadja.⁵ Itt a lényegmegragadás az ábrázolás alanyának dekontextualizálásával jár – környezetétől történő elvonatkoztatást feltételez –, amennyiben a szerző nem tart számot másra, csak az ábrázoltra, pontosabban az ábrázolt belső lényegének remélt kivetülésével kezelt értelmezési térre. A portré koncepciója alapvetően analitikus: az alany tárgyasítását szolgáló művelleti aktus eredménye, hogy az ábrázolás eredeti okaként elgondolható esztétikai célok másodlagossá válnak és a hermeneutika szolgálatába állnak. Másfelől a portré figyelemre méltó általános tulajdonsága a létjellegét meghatározó ontológiai paradoxon. Ezek szerint ami az ábrázoltban annak lényegeként megmutatkozik, az éppen lényege, az ábrázolásban megvalósított helyettesítés értelméből következően nem jelenvaló: ami látható, a láthatatlanra utal.⁶

Az (ön)életrajz-filozófia ismerettárgyaként elgondolt portré formai értelemben egyfajta „(ön)arckép”. A „ki vagyok én” kérdést firtató filozófiai indíttatású válaszkísérlet az említett két gondolati mozzanatot, tehát a tárgy megragadását szolgáló „én-reflexióként” felfogott elidegenítés eseményét – a dekontextualizálást – és a nem látható lényegnek a közvetítésben előállított láthatóvá tételét egymás feltételeként valósítja meg. Másként fogalmazva, az „én” – és az ezt reprezentáló életút – narratívájaként adott megértésfeladat lényege szerint az „én” önmaga számára való láthatóvá tételére irányuló próbálkozás. A láthatóság az „én”-nek a megismerésben végrehajtott fizikai öntapasztalására apellál.

Az (ön)életrajz-filozófia kísérlete és az antropológiai portré közötti összefüggések tisztázása a műfaj néhány tudománytörténeti fejezetének rövid ismertetését követeli meg.

2. Az antropológiai portré elméleti megalapozása, a „személyiség” felfedezése

Az antropológiai portré a tudásterületen fokozatosan kifejlődött és napjainkban egyre népszerűbb műfaj. A lényege szerint a 19. századi irodalmi biográfiából kibontakozott portré az antropológiai megismerés-folyamat, tehát a „benszülött” idegen életvilágának a tudomány módszerességével megvalósított feltárását egészen új szemszögből látatja. Manapság az antropológiai portré műfajával illetett komplex témakör a tudásterület kritikai elméleteinek egyik legfontosabb fejlődési színterét képezi.

⁵ A portré a latin *pro traho* (előhúz, világosságra hoz) kifejezésből ered, a „valamit lényege szerint láthatóvá” tesz értelemben. A portré tehát nemcsak felmutatása valaminek, ami nincs jelen, hanem egyúttal kihangsúlyozása a közvetlenül a megfigyelés elől elrejtett egyes jellemvonásoknak.

⁶ Vö. Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Fordította Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. Budapest, Szeged, L'Harmattan – SZTE, 2006. 287–288.

Az első kísérletek, egy-egy „bennszülött” személy életútjának vázlata, amin keresztül betekintést nyerhetünk a személyiség által reprezentált kultúrába, a 20. század első évtizedeiben még nem tekinthetők a téma elméleti kidolgozásából levezethető eredménynek. Ugyanakkor az amerikai történeti partikularizmus keretei között megalapozott modern szociokulturális antropológia meghatározó alapvetése – mely szerint a kutató személyes tapasztalatait a tanulmányozott kultúra individuális alanyainak megfigyelésén, illetve a velük kialakított interakció-eseményeken keresztül sajátítja el – a tudásterület érdeklődésének középpontjába emelte a személyiség kérdését.⁷

A személyiség témájának felbukkanása az antropológiában nem elszigetelt diszciplináris jelenség volt, bár a fogalom szintjén az 1920-as évek végéig alig tetten érhető.⁸ Kétségtelen, hogy Margaret Mead (1901–1978) és Ruth Benedict (1887–1948) voltak az első szakemberek, akik a személyiség kérdésének vizsgálatát az antropológiában a tudományos kutatás színvonalára emelték. A tudománytörténet állásfoglalása szerint a téma felfedezésében, a pszichokulturális kutatások elterjedésében közvetve meghatározó szerepet játszott a korszakban rendkívül népszerű Sigmund Freud munkássága.

Mead és Benedict életművében a személyiség tudományos kérdésként végbe ment tárgyasulása a tudásterület történetének fontos ismeretelméleti következményekkel járó eseménye volt. A témát alaposabban górcső alá véve első pillantásra paradoxonnak tetsző elméleti problémába ütközünk. Ha a tudányszemből következően az antropológiában a megismerés célja a tárgyra vonatkozó szintetizált és általános ismeretek megfogalmazása, akkor kérdés, hogy miként lehetséges ez az individuum szubjektív valóságára vonatkozóan. Pontosabban, ha a személyiség a kultúra alanya és egyben tárgya – a kultúrát hordozó és tevékenységével azt alakító tényező –, akkor az individuum konceptuális lényegét képező feltevés, nevezzük így, az emberi társadalmak heteronóm diverzitása (mely szerint minden közösségalkotó egyéniség létezését a minden más egyéniségtől való különbség alapozza meg) vajon nem jelenti-e a tudomány érvényességi tartományának elhagyását? Leegyszerűsítve, a Benedict és Mead nevével fémjelzett „kultúra és személyiség iskola”-nak a saját tárgykijelölésével kapcsolatos dilemmájáról és

⁷ A történeti partikularizmus leegyszerűsítve Franz Boas (1858–1942) munkásságához kapcsolódó elméleti fordulat, melynek lényegi megállapítása, hogy a kultúrák értelmezése csak saját feltételeik mentén lehetséges, amennyiben minden kultúra önmagában hordozza megértésének kulcsát. Megfordítva, az eredetileg objektív tudományos törekvésként elgondolt antropológia-tudomány olyan – a természettudományok tudományfelfogásának keretei között létrehozott euroamerikai akadémiai tradícióba beágyazott – kulturális vállalkozás, amely tárgyának megismeréséhez szükséges előzetes tudással *de facto* nem rendelkezhet, mivel ezt a terepmunka keretei között végzett közvetlen tapasztalásfolyamat eredményeként sajátítja el.

⁸ Az amerikai antropológia elsőszámú fórumának számító *American Anthropologist* lapjain közölt írások indexében a személyiség fogalma 1928-ig egyetlen egyszer sem fordul elő, ami arra utal, hogy a szerzők nem tekintették jelentősebb témának. Vö. John Gillin: Personality in Preliterate Societies. *American Sociological Review*, Vol. 4. (October) 1939/5. 681.

egyben az irányzat egész történetét meghatározó sokat kritizált kérdésről van szó, nevezetesen, hogy miként lehet, lehet-e objektív kijelentéseket tenni, ha az antropológiai ismeretek forrása a szubjektum – a megismerés tárgyát képező „bennszülött” – saját szubjektivitására vonatkozó tudása, illetve ennek megfigyelése és elemzése?

A kulturális jelenség, tehát mindaz, amit az antropológia tudományos ismeretként nyilvánosságra hoz, nem más, mint logikai-tapasztalati konstrukció, amelynek alapját az individuális cselekvők verbális és nonverbális megnyilvánulásainak és az ezekhez való viszonyulásuknak a megfigyelése képezi.⁹ Vagyis a probléma gyökere az, hogy míg az emberi személyiség kérdéséhez a pszichológia – à la Freud – univerzalisztikus szemszögből közelített, addig ugyanezen kérdésnek az antropológia-tudományban adott értelemtartalma partikuláris perspektívát követel.¹⁰

Mead az antropológiai megismerés természetével kapcsolatban felmerülő elméleti problémával pontosan tisztában volt. Az individuumra vonatkozó általános törvényszerűségek megállapítását illető várakozást az antropológia-tudomány esetében nem látta beteljesíthető célnak. Két – Pápua Új-Guineában a manuszók között végzett – terepmunka (1928 és 1953) adatai közötti összefüggések elemzésével kapcsolatban jegyezte meg: „Úgy gondolunk a tudományra, mint a természeti törvények tanulmányozására, amelyet ha egyszer megragadunk, akkor képessé teszi az embert arra, hogy megíósoljon bármilyen összehasonlítható sorozatot tartósan fennmaradó körülmények között.”¹¹ A reális élet, azaz a társadalmi valóság viszonyai azonban egészen eltérő logika mentén működnek, amennyiben lineáris törvények nem állnak rendelkezésre a folyamatok részleteinek előrelátásához. A társadalmi valóság szerveződésének elvei nem determinisztikusak.

Az antropológia ismerettárgyának a személyiségben történt megjelölése, az individualizálódási folyamat kibontakozása kétségtelenül Boas tanítványainak munkásságában ment végbe. A gondolat lényege, hogy a személyiség megismerése a kultúra megismerésének kulcsa, amennyiben a kultúra meghatározó jellemvonásai az individuum magatartásában, valamint mindennapi tevékenységében reprezentatív és konkrét formában megfigyelhetők. Mead az antropológia-tudomány tárgyaként a személyiség és a kultúra közötti kapcsolat kérdését először híres-hírhedt szamoai kutatásának összefüggésében elemezte.¹² *The Role of Individual in Samoan Culture* címmel jegyzett tanulmányának bevezető sorai messzemenően árulkodóak:

⁹ Marvin Harris: *The Rise of Anthropological Thought*. New York, Columbia University Press, 1968. 394.

¹⁰ Freud pszichológiaelméletének legteljesebb feldolgozását az antropológia tudásterületén tanítványa, Abram Kardiner valósította meg. Vö. Abram Kardiner: *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organisation*. New York, Columbia University Press, 1939.

¹¹ Margaret Mead: *New Lives for Old. Cultural Transformation – Manus. 1928-1953*. New York, Perennial, 2001. 99.

¹² Vö. Margaret Mead: The Role of the Individual in Samoan Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 58. 1928. 481–495. Mead egyetemi tanulmányait követő első terepmunkájának helyszínét Boas javaslatára válasz-

Az egyén kultúrabeli szerepének megítélésekor helytálló azt feltételezni, hogy az egyén mint újító és »stilisztá« jelentősége nagyrészt annak az adott kultúrának a funkciójává válik, amelybe beleszületett. És megéri kinyomozni, hogy az egyéni tehetség milyen típusú kultúrában kapja a legszabadabb játékkeret.¹³

Meadnek a kultúrában élő személyiséggel kapcsolatos korszakos felismerése az volt, hogy adaptív karakterét konstitutív tényezőként, illetve a kultúra működését meghatározó alkotóként rögzítette. Az ember ugyanis természete szerint nem merev, a kulturális környezet hatásainak ellenálló lény, hanem rendkívüli mértékű alkalmazkodó képességgel bír.¹⁴ A személyiség adaptív képességeinek tanulmányozását Mead a korszakban elterjedt megközelítéstől eltérően nem pszichológiai kérdésként veti fel, hanem a kultúra és az egyén közötti kölcsönhatási folyamat részeként. Pontosabban az egyént kultúrájának olyan fokozatosan tevőleges szereplőjévé váló tényezőjeként fogta fel, akit a környezetével kialakított együttműködése tesz képessé arra, hogy alakítsa kultúráját. A lokális kisközösségek működésének leírására kidolgozott adaptációs modell középpontjában a kultúrának az egyént formáló nevelési-képzési gyakorlata és intézményi formái állnak.¹⁵ Mead pályafutásának korai szakaszában elképzelése szerint az antropológia feladata annak a megismerésében áll, hogy mit tesz a kultúra a személyiséggel, mire a kultúra nélküli újszülöttről a közösség teljes értékű felnőtt tagjává válik.¹⁶

Bár maga a gondolat – hogy tehát a szociokulturális folyamatok megismerésének kulcsa az egyén közösségbe történő beilleszkedése, az intézményesült szerepekhez tartozó kulturális tartalom elsajátítása, ami az egyéni életút menetének metszetében figyelhető meg – cseppet sem új.¹⁷ Ugyanakkor fontos azt hangsú-

totta. Szamoán (1928) a közismert történet szerint a helyi társadalom enkulturációs folyamatait tanulmányozta. Azt vizsgálta, hogy a pubertás korú lányok felnőtté válásának folyamatát milyen társadalmi gyakorlatok határozzák meg, illetve hogy a korcsoport státuszváltását milyen lélektani (pszichokulturális) sajátosságok jellemzik. A folyamat megfigyelésének alapesete a személyiség. Az elemzés eredményeit a *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* című kötetben publikálta. Mead szamoai kutatásait tárgyaló, a módszertani hibákat elemző, a túláltalánosítást illető kortárs és későbbi kritikák – elsősorban Derek Freeman – ismertetése nem feladatunk, hisz mindez semmit nem változtat a személyiségre fókuszáló antropológiai kutatások fordulatértékű jelentőségének tudománytörténeti tényén.

¹³ Mead: *The Role...* 481.

¹⁴ Vö. Margaret Mead: *From the South Seas*. New York, Morrow and Co., 1939. X.

¹⁵ Lewis L. Langness: Margaret Mead and the Study of Socialization. *Ethos*, Vol. 3. 1975/2. 97–112. 101.

¹⁶ Vö. Margaret Mead: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York, Morrow and Co., 1928. 13. Mead korai könyveinek egyik fő témáját a később Melville Herskovits által – 1948-ban – találóan bevezetett *enkulturáció* folyamatának tanulmányozása képezte.

¹⁷ Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művének alapvetése volt, hogy az emberi elme nem tartalmaz vele született alapelveket, hanem azokra az észhasználat elsajátításának

lyozni, hogy Mead antropológiai érdeklődésének homlokterében nem az egyén társadalmi, strukturális beilleszkedési folyamatának (szocializáció) vizsgálata áll. Az antropológiai kutatás az egyén kulturális kompetenciájának kibontakozását (enkulturáció) célozza, illetve azt, hogy miként alakítják a kultúra elsajátítását a kultúra erre vonatkozó partikuláris szabályai, és miként hat vissza az egyén kulturális tevékenysége ennek tükrében magára a kultúrára.¹⁸ Az antropológiai megfigyelés tárgya tehát az individuum és személyisége. De miként ismerhető meg és írható le a kultúrát hordozó és alkotó egyén?

Mead az egyén megismerését egy pszichológiai hangvételű, etnológiai alapon kidolgozott karakterológia részeként gondolta el, melynek középpontjában a megfigyelő szempontjából megfogalmazott szubjektív ítéletek állnak. Az alap, amelyre az antropológus az „idegen” kultúrában élő egyén személyére vonatkozó ismeret-ítélete megalkotása során hivatkozik, egészen triviális tény. Mead abból indul ki, hogy minden ember tájékozódását a kulturális környezetében az elégséges esethez kapcsolódó általánosítási gyakorlat jellemzi, vagyis egy személyiség megítélése, besorolása és jellemzése a megfigyelő tapasztalatainak szintézisére épül. Ezek szerint – amint a tanulmányozott szamoai lányok korcsoportjának tagjaival kapcsolatban az egyén szintjén megfogalmazott jellemzései tanúskodnak: Ana szelíd és nyugodt, Manita döllyfős és agresszív, Fuativa óvatos és számító stb.¹⁹ – a lokális kulturális közösség tagjainak személyisége két korrelációt érint. Egyrészt a megfigyelő antropológus személyes tapasztalatkészletét, vagyis a személyiség beazonosításához rendelkezésre álló egyéni ismereteit és az ennek kifejezésére alkalmas terminológiát. Másrészt a megfigyelő antropológus szemszögéből a jellemzett kulturális közösség egyéniségei sajátos viszonyrendszert képeznek, amennyiben személyes tulajdonságaik a csoport többi tagjához képest, azaz különbségük függvényében alkotnak koherens rendszert: a személyiség kontextus-relatív képződmény. Magyarán a kulturális egyéniséget definiáló ismeretítélet egyúttal a közösség működésére, szerkezetére és szabályaira vonatkozó tudás tapasztalati forrása. Másként fogalmazva, az individuumban tükröződnek kultúrájának alapvető

következményeként fokozatosan tesz szert. Locke lényegében a szocializáció, a gyermek felnőtté válását kísérő tanulási folyamat általános jelentőségét ismerte fel, mintegy ezzel megalapozva a téma modern társadalomtudományi jelentőségét. Vö. John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Fordította Csordás Dávid és Vassányi Miklós. Budapest, Osiris, 2003. 36–57., illetve Harris: *The Rise...* 11–13.

¹⁸ Langness: Margaret Mead... 102.

¹⁹ A személyiségek jellemrajzának részleteit lásd Mead könyvének *The Girl in Conflict* című fejezetében! Vö. Mead: *Coming of Age in Samoa*. 158–183.) A tanulmányozott kultúrában élő személyiségrajzok ugyancsak meggyőző korai példái olvashatóak a *The Manus of the Admiralty Islands* címmel jegyzett 1937-ben publikált, de egy 1929-es terepmunka anyagát feldolgozó írásban. A Mead szövegének középpontjában álló kérdés a kutatott manusz település lakóinak részletes jellemzése és karakterfejlődésük ábrázolása a lokális kultúra feltételei között. Vö. Margaret Mead: *Az Admirális-szigetek*. In: Uő.: *Férfi és nő*. Fordította András László és Vajda Endre. Budapest, Gondolat, 1970. 105–109.

jellemvonásai, amelyeket az antropológia-tudomány módszertani eszközeivel képes azonosítani.

Az antropológia elméleti fejlődése a múlt század közepére megteremtette a portré műfaj kibontakozásához szükséges feltételeket, amennyiben világossá vált, hogy az individuum személyisége alkalmas tárgya a kultúrája megismerését célzó antropológiai vállalkozásnak.

3. Az antropológiai portré mint „önarckép”

Az antropológiai portré műfajában rejlő teoretikus lehetőségek az 1950-es évektől egyre összetettebb formákban öltöttek testet. Ennek talán első mozzanata a Magyarországon sajnálatosan igen kevésbé ismert amerikai antropológus, Irving Hallowell életművének talán legfontosabb tudománytörténeti jelentőségű momentuma volt, annak felismerése, hogy a szociokulturális „én” és magatartáskörnyezete a róluk tudósító biográfia dinamikájának, vagy még pontosabban – talán némiképp eltúlozva – eidoszának függvénye.²⁰ Az elsősorban ojibwa indiánok között végzett kutatásai révén híressé vált Boas-tanítványnak az életrajz és a személyiség kapcsolatáról írt elemzései a modern társadalomtudományi antropológia elméleti fejlődésének fontos csomópontját képezik. Hallowell munkássága lényegében az antropológia-tudomány megismerésének tárgyát képező általános fenomen, a szociokulturális „idegen” jelentéshorizontjának tágulásáról tudósít. Az antropológia eredetileg a nem-európai egyszerű – egzotikus, primitív, „barbár”, „vad” – kultúrák és társadalmak tanulmányozására vállalkozó empirikus társadalomtudományként tűnt fel a 19. század közepén. Hosszú és bonyolult tudománytörténetének egyik meghatározó fejlődéstengelye, amint ezt Mead elgondolásainak néhány részletével kapcsolatban láthattuk, a személyiség és az azt reprezentáló életút elméletének és kutatás-módszertanának kidolgozása volt.

Elsősorban arról van szó, hogy az idegen kultúra tanulmányozását végző antropológus a „másikban”, tehát a tanulmányozott közösséget képviselő „bennszülöttben” pandanjára lelt, amennyiben a megismerésben közreműködő autentikus partnerként, az életvilágáról megnyilatkozni képes hiteles személyiségként viszonyult hozzá. A gondolat elterjedése a tudásterületen egyúttal azzal a következménnyel is járt, hogy az antropológia egyre inkább eltávolodott a társtudományoknak a természettudományokra jellemző objektivitás-eszmény keretei között kidolgozott tudományfelfogásától.

Egyik első klasszikus antropológiai portréként szokás említeni Theodora Kroebernek az utolsó yana indiánról írt életrajzát, amely betekintést kínált egy kihalt törzs kultúrájába és társadalmi életébe.²¹ Ishi történetének szövege – az írói

²⁰ Vö. Irving Hallowell: *The Self and Its Behavioral Environment*. In: Uő. *Culture and Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955. 75–110.

²¹ Vö. Theodora Kroeber: *Ishi, az utolsó vadember*. Fordította Elek István. Budapest, Kossuth, 1981. A szöveg Ishi elbeszéléséből rekonstruált, kronológiai rendbe szerkesztett élettörténet, amely két nagyobb egységből áll. Az első részfejezet az indián saját közös-

koncepció szerint – az utolsó „kőkori ember”-nek a civilizációba történő beilleszkedését, a kulturális távolság áthidalásának folyamatát tárja az olvasó elé. Ishi a nevét – jelentése, férfi – 1911-ben a személyével foglalkozó kiváló amerikai antropológustól, Alfred Kroeber-től kapta, miután egy kaliforniai kisváros vágóhídjánál húslopási kísérlet miatt őrizetbe vették, majd a rendőrség antropológusokat kért meg arra, hogy próbáljanak szót érteni az ismeretlen nyelven beszélő férfival. Az életrajzi rekonstrukció alapján 1860 körül születhetett férfi elbeszélése a telepésekkel történt összeütközések következtében megfogyatkozott közösség végnapjainak beszámolójaként vált közismert irodalommá. A könyv írója Kroeber – második – felesége, Theodora, aki az 1961-ben megjelent első szövegváltozatot elhunyt férje jegyzeteinek felhasználásával állította össze, noha Ishivel személyesen sohasem találkozott. A könyv tudománytörténeti jelentősége ugyanakkor messzemenően túlmutat az etnográfiai tudósítás vagy egy életút rekonstrukcióján, amennyiben Ishi karaktere a szerző számára a kötet írásakor elhunyt férjének korai munkásságára vonatkozó értelmezését és ennek elidegeníthetetlen tartozékként saját személyiségét is felöleli.

Az antropológiai portré műfaj fejlődése a portré alanya és a szerző bonyolult kapcsolatviszonyából levezethető elméleti feladatok tisztázását jelentette. Míg Theodora Kroeber esetében a szerzői státusz kidolgozása még – legalábbis a törekvés szintjén – szigorú elhatárolódást tükröz a „bennszülött” személyiségének tükrében mutatkozó (ön)portré lehetőségétől, addig Vincent Crapanzano *Tuhami: egy marokkói portréja* címmel írt munkájában az antropológusnak a tanulmányozott személyiségre irányuló megértési kísérlete során elkerülhetetlen feladatként merül fel a szerzői státusz értelmezése.²² A „másik” megértésének feltétele az önmegértés.

A banálisnak tetsző felismerés a tudásterület fejlődésének tükrében mérőföldkőnek számít. A kritikai antropológiai szemléletű könyv rámutat arra, hogy az idegen kultúra bennszülöttjének elbeszélésével való találkozáskor a semlegességre és „láthatatlanságra” törekvő antropológus a megértés korlátait elkerülhetetlenül és szemtől szembe tapasztalja meg a terepmunka során. A portrét – tehát a beszélő komplex narratív univerzumának megértésére alapozott vállalkozást – az antropológiai megértés relativitására vonatkozó felismerés bizonyításának eszközeként dolgozza ki a szerző Tuhami karakterében.²³

ségével töltött életét, míg a második rész családtagjai halálát követően a Berkeley Egyetem Antropológiai Tanszékének Múzeumában alkalmazottként 1911-től haláláig megélt időszakot mutatja be.

²² A Tuhami elemzésével kapcsolatban lásd Biczó Gábor: *Mese és társadalom. Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve*. Hajdúböszörmény, Didakt, 2014. 25–27.

²³ Vö. Vincent Crapanzano: *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980. IX. A könyv egy írástudatlan marokkói cserepesmester élettörténete, aki közösségének perifériális karaktere. A szerző Tuhami elbeszéléséből, illetve ennek lehetséges interpretációjából, valamint az értelmezéssel kapcsolatban felvetődő elemzési problémák reflexív kimunkálása alapján dolgozta ki a portré szövegét, amit műfaji kísérletnek aposztrofál. A könyv szövege szerkezetileg a szerző elemző-értelmező

Crapanzano a mesélő Tuhami által teremtett narratív univerzum antropológiai megértésének nehézségeivel kapcsolatban megfogalmazott gondolatai esetünkben is figyelemre méltó szempontok. Történt, hogy egyik beszélgetésük során Tuhami tragikus gyermekkori élményéről mesélt.²⁴ Pásztorként dolgozott, amikor barátjával együtt hirtelen magával ragadta a megáradt vádiban gyorsan hömpölygő víz. A történet szerint míg barátját elsodorta az áradat és meghalt, neki sikerült egy öszvér hátában megkapaszkodni és kievickélnie a partra. A kérdésre, hogy mit érzett az események után, a következőket fogalmazta meg válaszként:

– A fejem száraz volt, mint egy szikla. Két napig néma voltam. Azóta mindent csak szenvedésnek találok. Néhányan azt mondták, hogy soha nem fogok megházasodni. Minden barátom házas, kivéve engem.

– Gondoltál arra valaha, hogy meg tudtad volna menteni?

– Mindkettőnkkel magával ragadott a víz. Egyikünk sem tudta, hogyan kell úszni. Ha az öszvér közelebb lett volna, akkor tudtam volna segíteni. Nem tudtam kimozdítani álló helyzetéből. Ha elértem volna a barátomat, ő lehúzott volna magával a mélybe. Ha elsodort volna a folyó, az egész nyáj odaveszett volna.²⁵

Crapanzano a Tuhami narratív portréjában adott megértésfeladatot a kulturális „idegen” szövegvilágában teremtett interpretációs helyzet csapdájaként állítja be. Mit tudhatunk meg a szövegből a beszélőről? Megismerhető-e egyáltalán a másik abból, amit magáról elmesél? E látszólag naív kérdések az antropológiai megértés lényegét illetik, amennyiben élesen láttatják a tényt, hogy a „másikhoz” való megértő viszonyulás kitüntetett vonatkoztatási pontja, támpontja a narratívában tükröződő személyiség. Crapanzano álláspontja szerint – és erre a felismerésre saját Tuhamihoz kapcsolódó személyes megértéstörténetének kritikai felülvizsgálata alapján jut el – a „másik” szövege olyan komplex világértelmezés, amely eredeti perspektívából és értelmező módon enged bepillantást a „másik” társadalmi életvilágába, kultúrájába. Ám csak akkor, ha a megértésfeladat részének tekintjük azt a kérdést is, hogy melyek azok a körülmények és feltételek, amelyek lehetővé teszik az adott narratív világértelmezést megteremtő személyiséget. Másként fogalmazva, nem az a kérdés, hogy Tuhami történeteiben igazat mond vagy sem, elbeszélése szilárd tényeket tartalmaz vagy nem. Ahhoz, hogy a narratíva mindenkor értelme, a történetek jelentése megnyíljon, sokkal fontosabb annak megértése, hogy mi és milyen az a világ, ami Tuhamit mint beszélő személyiséget lehetővé teszi. Továbbá nélkülözhetetlen annak tisztázása, hogy ki a „szerző antropológus”, az a „másik” (idegen) személyiség, akit Tuhami teremt meg elbeszélésének értelmezőjeként. Másként fogalmazva, és ez Crapanzano felvetésének lényege, a portré műfaj keretei között koncipiált antropológiai megértés az antropológus önmagára

passzusaiából, a beszélő szövegének parafrázisaiból, illetve a Tuhamitól vett idézetekből épül fel.

²⁴ Crapanzano: *Tuhami*... 129–130.

²⁵ Crapanzano: *Tuhami*... 129–130.

mint személyiségre vonatkozó komplex önmegértési kísérletébe beágyazott vállalkozás.

Crapanzano emlékezete szerint Tuhami narratív világértelmezésével kapcsolatban a megértési perspektíva átállításának szükségességét a barát halálának történetét elbeszélő szöveg elemzésekor ismerte fel. Kulcstörténetnek nevezte és a felvétel idején Tuhami folytonos metaforizációs beszédmódjának tipikus példaként azonosította, amelyben felismerni vélte a portré alanyának saját tehetetlenségével, perifériális társadalmi élethelyzetével, személyiségével kapcsolatos magyarázatainak gyökerét.

Akkor nem értettem meg, hogy a valóság egy metafora az igazságra – és nem azonos azzal. Tuhami a kezdetektől fogva az igazságot mondta [...], de én csak a valóságot figyeltem, amit összetévesztettem az igazsággal. Az igazság számomra a metaforával álcázott valóság volt. Ez volt az én kulturális egyoldalúságom.²⁶

Az antropológia-tudomány területén az 1980-as évek közepén bekövetkezett kritikai fordulat a tudásterület elméleti és módszertani feltételeinek újragondolását eredményezte. A „személyiség” a kortárs antropológia-elmélet megkerülhetetlen tárgyát képezi. Napjaink antropológia-tudományának minden esetben, szituatív feltételei szerint újra és újra értelmezésre szoruló belátása, hogy az antropológuskutató saját „személyiségének” tényét nem egyszerűen csak az antropológiai megismerés-folyamat részeként, de egyenesen feltételeként kénytelen elismerni. Mindez azt jelenti, hogy az antropológiai kutatás a „bennszülött”-nek a saját „személyiségén” átszűrte és a világára vonatkozó értelmezéseinek keresztül hozza létre megismerésének tárgyát, amelynek részét képezi maga a kutató és annak teljes életvilága is.²⁷

Vajda Mihály (ön)életrajz-filozófiai kísérlete – legalábbis az ezredforduló óta keletkezett szövegi alapján – felfogható a kortárs antropológiai portréhoz rendelhető elméleti perspektíva megfordításaként. Az antropológiában a kutató számára a portré a „bennszülött másik” személyiségéhez és az általa reprezentált szociokulturális valósághoz történő hozzáférés eszköze, melynek alkalmazása a közösen létrehozott narratíva értelmezésének megkerülhetetlen feltételeként a kutatót a saját személyiségében tükröződő komplex életvilág feltárására kényszeríti. Az (ön)életrajz-filozófiában alkalmazott megértés-paradigma fókuszpontja a saját „személyiség”, melynek értelemvázlata a filozófust a saját szociokulturális valóság narratíváinak elemzésén keresztül az ezeket megalkotó „másik” megértésére, a társadalmiság komplex körülményeinek értelmezésére vezeti. Az antropológiai portré és az (ön)életrajz-filozófia a személyiség két egymást kiegészítő perspektívából végrehajtott értelmezési kísérletei.

²⁶ Crapanzano: *Tuhami*... 130.

²⁷ Vö. Pierre Bourdieu: Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Association*, Vol. 9. Nr. 2. 282–283.

ÖNMEGHATÁROZÁS

Pór Péter

MI AZ, HOGY FILOZÓFIA, MI AZ, HOGY FILOZÓFUS?

Ami az első kérdést illeti, a napnyugati filozófia Descartes óta számon tart egy közmegegyezéssel önmeghatározást. Eszerint a filozófia alapfeltételezése vagy alapismérve az emberi értelem felsőbbrendűsége és hatékonysága; az emberi értelem képes rá, hogy gondolkodjon azon, milyen elképzelésre alapozódnak a különféle hitek vagy hiedelmek; Husserl, az ugyancsak szigorú szakfilozófus nyilvánvalóan ezt nevezte „az ész heroizmusának” (igaz, ugyancsak kritikus időpontban, 1935-ben nevezte így.)¹ Az utóbbi időben szeretik hangsúlyozni, hogy eszerint a filozófia mindenekelőtt kérdés(ek)e)t fogalmaz meg, esetleg válaszok lehetőségeit körvonalazza – de mindig eltévesztett és rossz esetben fölötte veszélyes igény (a filozófusé vagy az olvasóé, egyre megy) egyetlen választ, vagy még rosszabb, egyetlen üdvöztető megoldást keresni benne. A közmegegyezés érvényét persze nem is ezek a naiv vagy pusztító erejű fantaszta vonják kétségbe (bármennyire hatékonyak bizonyulnak is, mint teszem azt Pál apostol vagy Marx, illetve az ő egyetlen igazságuknak a követői), hanem az olyan filozófusok, akik magának ennek az önmeghatározásnak az elemeit ítélték eleve kérdésesnek. Így Pascal, akinek senkihez se fogható patetikus szavai vannak az emberi gondolkozásról és értelemről, de mellettük nemcsak azt állapítja meg, hogy az igazi értelem csak az lehet, amely állandóan számon tartja önnön határait, hanem még tovább, még élesebben megállapítja, hogy „az ember nem eszének engedelmességgel cselekszik, pedig az a lényege”;² és így Heidegger, aki mindenkinél nagyobb gondolkozást szándékol, mert (megint) az abszolút filozófus akart lenni, és épp ezért azt kérdezte meg, mit nevezünk egyáltalán gondolkozásnak, illetve hogy mi szólít fel minket arra, hogy elkezdjünk újra valóban gondolkodni (a kettős értelmű cím szerint: „Was heißt Denken?”)³

Nyilván nem szükséges filológiai adatokat halmozni annak demonstrálására, hogy mennyire közelről ismeri Vajda, a filozófus ez(ek)e)t a paradox formula(ka)t,

¹ A formula a nevezetes bécsi előadásban szerepel. Vö. Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányai*. Fordította Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat, 1972. 366.

² Blaise Pascal: *Gondolatok*. Fordította Pődör László. Budapest, Gondolat, 1983.² 215. (439. számú kijelentés)

³ Martin Heidegger: *Mit hívunk gondolkodásnak?* Fordította Vajda Mihály. Budapest. Gond-Cura Alapítvány, 2009.

amely(ek)ben tehát a filozófia úgy határozza meg önmagát, hogy radikálisan rákérdez arra, illetve kétségbe vonja azt, amit a konszenzuális önmeghatározás a lényegi elemének tekint. Legyen elég, ha emlékeztetek rá, hogy van egy könyve, amelyben tizenöt teoretikus példázat-„mesé”-ben elemzi újra és újra Descartes és Pascal *világigazságának* különbözőségét, nota bene, a bevezetőben, ahol is ezt a témát kijelöli, Pascal nevéhez rögtön hozzákapcsolja Heideggerét, mivel mindketten azt hirdették, mennyire nem uralja az ember az önnön létezését;⁴ továbbá számtalan Heideggerről szóló írásában ezt a tanulmányt különös nyomatékmal idézi⁵ (a különös nyomaték oka lehet, hogy egyszersmind kijózanultan elutasítja Marx nevezetes, értsd: lenyűgöző vagy rémisztő tételét a filozófus világmegvált[oztat]ó hivatásáról). Rámutatok azonban egy másik, kevésbé kidolgozott, de, azt hiszem, sokatmondó adalékra. Freud elmélete bizonyára nem befolyásolta komolyan Vajda gondolkozását. Mégis tulajdonképpen meglepő terjedelemben idézi, félreérthetetlenül azon a felületen, ahol Pascal és Heidegger találkoznak. Emlékszünk rá: az ember gondosan eltakarja a szemét, hogy belerohanhasson a szakadékba,⁶ és emlékszünk rá: a görögök, nevezetesen Szophoklész azt értetik meg velünk, hogy az ember világpusztító szörnyeteg.⁷ Vajda pedig, amikor meg akarja magyarázni, hogy ő, aki hajdan, mondjuk, a fenomenológia fogalomalkotását, vagy a fasizmus, majd a létező szocializmus történelmi szerepét taglalta, mit keres most a gondolkozásában, azt írja, hogy az ember „fascinum és tremendum”.⁸

Hozzájárulásomnak ez a tárgya: azt kívánom megmutatni, miként látja egy irodalmár ennek a változásnak a menetét és a célzatát, vagyis azt, hogyan tette Vajda (újra?) kérdésessé a saját gondolkodását, illetve a saját gondolkodói létét, és hogyan jutott egy radikálisan új (ön)meghatározáshoz. Rögtön hozzáfűzöm: látszólag soha hermetikusabb meta-filozófiai problémát (valóban, voltak, akik így dolgozták ki) – de akként, ahogy Vajda megragadta, soha radikálisabban egzisztenciális érdekűt. Még egyszer és még nyomatékosabban: meditációiban mindig nyíltan a gondolkodási folyamatnak és a gondolkodó személyének az eszményét egymással és egymásban kereste, és (ahogy én olvasom) végül ide is jutott el, utolsó könyveiben a gondolkodás állandóan tovább keresendő önmeghatározása példázatos gondolkozók (így Szókratész vagy Vajda Mihály) létének állandóan tovább keresendő önmeghatározását jelenti.

⁴ Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2003. 9–11.

⁵ Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, 1993. 108., illetve Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest, Osiris Kiadó, 1996. 260.

⁶ „Nyugodtan rohanunk a szakadékba is, ha sikerült valamivel eltakarnunk a szemünk elől.” Pascal: *Gondolatok*. 91. (183. számú kijelentés)

⁷ A híres Antigoné-elemzésre utalok, vö. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály. H. n., IKON Kiadó, 1995.

⁸ Vajda Mihály: *Illyenkor-parti beszélgetések*. Pécs, Jelenkor, 2001. 101.

Egyik előadásának, amelyet 1993-ban tartott, a közvetlen tárgya az, mi a tudomány helye a filozófiailag megalkotott modern világban.⁹ Ennek megfelelően tudománytörténeti és tudományelméleti megfontolásokat fejt ki, de végül egy egészen más és tudománylogikailag semmi esetre sem szorosan adódó perspektívába állítja őket. Az foglalkoztatja, hogy minek a révén lehetne a tudásnak (és vele a tudósnak, aki ezzel a kérdéssel szembenéz) nem a kultúrtörténeti helyét, hanem a belső eszményét újra meghatározni (már most, nagy nyomatókkal feltétlenül be kell iktatni: és legyen az kontingens eszmény, annak teljes paradox kényszerével). Ennek jegyében idézi (ebben a sorrendben) Heideggert, aki az új kezdet *saját eseményének* („Ereignis”) szükségét hirdette, és Schelert, aki azt fejtegette, hogy egy új metafizikát csak a kinyilatkoztató vallás és az objektíváló tudomány majdani szövetsége alapján lehet csak megalkotni.¹⁰ A második állításra még vissza fogok térni. Az első viszont, azzal a teljes fontossággal, ahogy Vajda ide beleírja (különösen miután korábban tudományosan elemezte, megállapítva, hogy nem egyértelmű a számára, mit állít Heidegger¹¹) a magam demonstrációja számára a következőképpen értelmezem: igenis, Vajda megélte azt a *saját eseményt*, amely gondolkodói létének radikális újraalkotására vezette: a fal ledőlését, amelyben nem kevesebbet velt felismerni, mint a jerikhoi isteni beavatkozásnak az ő számára rendeltetett szekularizált változatát, vagy ha úgy tetszik – mert hát többször felidézi a jelenetet és mindig emfaticusan – azt az 1989. november 9-én lezajlott kvázi-szent jelenetet, amikor is a fal keleti oldalán Rosztropovics Bach-szvitteket játszott.¹² Ez első olvasásra persze vulgár-szociologikus és leginkább rémisztően blaszfémikus megállapításnak látszhatna; de én éppen abban látom Vajda *saját* gondolkozását, hogy egyáltalán nem az, hogy a *saját* útján a történelem *eseménye* a gondolkozásban való lét és vele a gondolkozói lét önmeghatározásának filozófiai öseseményéhez vezette.

Engedtessek meg, hogy aránytalan párhuzamokat idézzek: „tolle, lege”, Descartes Neuburgban, „la nuit de Pascal”, „taktika és etika” – a filozófia története ismeretláványos váltásokat egy új szellem vagy világ vagy Isten (egyre megy) felismerésének a jegyében. Felőlük tekintve élesen jelenik meg Vajda váltásának sajátossága: semmiképpen és semmilyen értelemben nem megtérés (teszem azt, a mindent megalapozó tételhez, amely szerint „a józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között”),¹³ méghozzá eltökélten és szubsztanciálisan nem az, hanem éppen annak a felismerése, hogy nem a gondolatai voltak eltévesztettek, hanem a gondolkodás(a) helyét és hivatását gondolta el tökéletesen tévesen. Két, mégiscsak legfontosabb mestere Lukács és Heidegger, bizarr egybehangzással, egy-egy olyan hatalmas mozgalomhoz kötötte a művét, amely saját

⁹ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 91–107.

¹⁰ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 98. skk.

¹¹ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 102. skk.

¹² Vajda Mihály: *A történelem vége? Közép-Európa – 1989*. Budapest, Századvég Kiadó, 1992. 13.

¹³ Vö. René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Fordította Szemere Samu fordításának átdolgozásával Boros Gábor. H. n., IKON Kiadó, 1992. 15.

maga egyáltalán nem értette volna a saját maga jelentőségét, és amelynek ő volna az elhivatott értelmezője vagy éppen prófétája. Vajda viszont, noha a megelőző években szellemi és polgári személyét határozottan elkötelezte a bekövetkező fordulatra (esetleg: éppen, mert ilyen tökéletesen elkötelezte) arra a felismerésre jutott, hogy fel kell adni az „univerzális értelmiségi” (Lyotard terminusát alkalmazva) elképzelését, és ezen belül különösen azt a gőgös illúziót, mely szerint az értelmiségnek privilegizált politikai elhivatottsága lenne, politikán itt persze már nem a mindennapi (és akár ugyancsak tiszteletreméltó, például „disszidens”) csatározásokat értve, hanem a szó eredeti értelmében a társadalmi lét egészét. (Közbevetem: így már nem is meglepő, hogy ha ugyancsak sokat írt is a két mesterről, a fordulat utáni *saját* tételeiben, fogalmaiban, módszerében meghökkenően keveset vett át tőlük; akkor már inkább Wittgenstein és Rorty nevét kellene leírunk, az elsőét, mert minden állítások korlátozottságának tételezése alapján dolgozta ki az állításait, illetve az állítások lehetőségének az állítását, a másodikét, mert különböző területeken érvényesítette a lét, illetve a gondolkodás kontingenciájának az alapfelismerését.) A talán kijózanodott Heidegger bizonyára joggal állította, hogy az emberiség problémáira nincsen politikai megoldás, ezt Vajda kurzívan idézi is;¹⁴ ő maga pedig, ha úgy tetszik, hát másképp kijózanodva, ismételten állítja még általánosabban, hogy a szellem igazsága más természetű, mint a politikáé.¹⁵ A rákövetkező kötet (és jelentékeny mértékben a továbbiaké is) tanulmányai mind csak erről szólnak, ennek a három vonatkozását dolgozza ki bennük. Elsősorban azt, mit jelent ezek szerint az „élet” fogalma (Marx versus Husserl, mindkettő elfogadhatatlanságát kifejtendő, az előbbire, mert az ember nevezetű szubjektumot eszközzé teszi valamilyen politikai-történelmi transzcendencia jegyében, az utóbbira, mert addig redukálja az emberi „életvilágot”, míg a történelmet is kiiktatja belőle);¹⁶ másodjára azt, mit jelent ezek szerint az „ember” fogalma (lévén, hogy az „embert” csak a szabad tettben lehet állítani, ezt pedig a filozófiák más-más szinten, de végül mindig tagadják);¹⁷ és harmadjára azt, mit jelent ezek szerint az „igazság” fogalma (nem jelenthet mást, mint éppen minden kérdésre a válaszok pluralitását, mi se árulkodóbb, mint hogy magát Platón, az abszolút mestert, aki a hazug költészetet az igazság nevében kiséprűzte volna az Államból, őt olvassuk ma esetleg költészetnek).¹⁸ Mindez, különböző vonatkozásokban és gondolatmenetekben pusztán negatívnak, vagy ami még aggályosabb lenne, pusztán bizonytalan hangzik (és az persze igaz, hogy Vajda még a megszokottnál is sokkal többet idézi Nietzschét, és a megszokottnál még sokkal komolyabban veszi Derri-dát), vagyis félő, hogy nem következik belőle más, mint a bizonytalanság taglalásának egy újabb változata. Nem így van, illetve nem így történt, nem ez a jelentésük, és nem is ekként folytatódott. Hanem egy további, még radikálisabb és mindezenre nagyon szokatlanul tételezett tagadással egészültek ki, hogy ekként Vaj-

¹⁴ Vajda: *A történelem vége...* 38.

¹⁵ Vajda: *A történelem vége...* 101., 151.

¹⁶ Vajda Mihály: *Változó evidenciák*. Budapest, Cserépfalvi – Századvég, 1992. 1–49.

¹⁷ Vajda: *Változó evidenciák*. 167., Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 77. skk.

¹⁸ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 96. skk., 111.

da feltehesse önnön gondolkodása, illetve önnön gondolkodói léte újrameghatározásának az alapkérdését, többet mondok: az alapállítását; ahogy irodalmárként ezeket a szövegeket olvasom, ebben a szokatlan úton végigvezetett, filozófiai-egzisztenciális fordulatban vélem felfedezni Vajda pályájának igazi és *saját* jelentőségét.

Idézek két nevezetes mondatot. „Csak az ember van Istenben, s éppen ezen Istenben-léte (*In-Gott-Sein*) révén képes a szabadságra”¹⁹ – írta Schelling a „*Szabadság*”-értekezésében – az értekezést, kétségkívül Heidegger neki szentelt könyve nyomán, Vajda hosszan elemzi a fordulat utáni első kötetben, amelyben a saját hivatását kereste megfogalmazni.²⁰ Szintén ő idézi, még hozzá korábban, a még (majdnem) tisztán politikatörténeti tárgyú kötetben Heidegger elhíresült kijelentését: „csak egy Isten menthet meg minket.”²¹ Igaz, hogy Heidegger ezt nem írta le, hanem csak egy interjúban mondta, de hát például a Schelling-jegyzetekben le is írta, hogy a nyugati metafizikában az „egészként vett létezőt” csak „Isten” „alapzatán” lehet állítani, és Vajda ezt is szükségesnek tartotta idézni;²² és akkor már fel kell tűnnie, hogy ő, a nyilvánvalóan profán gondolkozó mégis milyen sokszor tér vissza arra, hogy egy Isten-rendszer példáját vagy (ellen)példáját megemlítsse, így még Patočka és Kolakowski írásainak elemzésében is.²³ Két, illetve három további idézettel vélem körülhatárolni, milyen ugyancsak *saját* szándékkal emlékeztet Vajda ismételten erre a teológiai (valós vagy ál-teológiai) és egyszersmind ontológiai hagyományra. A szóbeli történet szerint Laplace azt felelte volna Napóleon kérdésére, hol van Isten helye az égitestek mozgását leíró rendszerében: „Isten? Fenség, erre a hipotézisre nincs szükségem.” Vajda Mihály viszont azt írja 1989-ben saját, korábbi írásainak *Előszavában*: „Hogy azonban a halott Isten világában nem engedhetem meg magamnak azt a luxust, hogy az egzisztenciális dimenziókat félretoljam, az *számomra ma* ugyancsak evidenciává vált.”²⁴ Majd egyik, 2007-ben megjelent cikkében ezt úgy fejtette ki:

Az ember mint *maître et possesseur de la nature*. Amióta – Nietzschevel szólva – megöltük Istent, mi, a nyugati civilizáció képviselői, azt szeretnénk hinni, hogy semmi sincsen, ami megakadályozhatna bennünket abban, hogy megvalósítsuk célunkat, hogy elfoglaljuk a halott Isten trónját, és az Univerzum Uraivá legyünk (*Master of the Universe*).²⁵

¹⁹ [F. W. J.] Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Fordította Boros Gábor és Gyenge Zoltán. Máriabesenyő–Gödöllő, Attraktor, 2010. 57.

²⁰ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 50–66., 98. skk.

²¹ Vajda: *A történelem vége...* 38.

²² Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 64.

²³ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 294., 344.

²⁴ Vajda: *Változó evidenciák*. 7.

²⁵ Vajda Mihály: Megismerés, gondolkodás, ítéleterő... *Beszélő*, 2007. február. beszelo.c3.hu/cikkek/megismeres-gondolkodas-iteloero... Utolsó letöltés: 2015. január 7.

A kis idézetsorozat jelentését nem lehet félreérteni: Vajda Mihálynak pályája utolsó „esemény”-fordulata óta következetesen és mindig a halott Isten hipotézisére van szüksége ahhoz, hogy gondolataiban bármit kifejtсен, teszem azt, Fichte etikáját, Scheler kultúrkritikáját, Bibó történelemlátását, a nevezetes berlini falat vagy Kundera regényeit. Fontosnak tartom külön nyomatékosítani, hogy ez semmi esetre sem tiszta negativitást jelent, lerombolást és (esetleg) a romokra rá gondolt ellenépitményt: hanem annak is az állandó tudatát, hogy a halott Isten létez(het)ett, sőt amennyiben létez(het)ett, annyiban létezik is, pontosabb lenne is úgy írni: a halott-Isten. Már viszonylag korán, az „igazság” kényszerűen plurális meghatározottságáról szóló fejtegetéseibe beleírta, hogy a végtelenített pluralizmus gondolatilag lehetetlen, mert „még az abszolút kontingencia elmélete is feltételez valami abszolút állandót”.²⁶ A későbbi írások különféle témáiban ezt az elvet követi pontosan és végletesen. Közös alapfeltételezésük úgy hangozhatna: csak a létezhetett halott-Istennek az állandó tudatában lehet a világ bármilyen kontingens jelenségéről olyan állításokat megfogalmazni, amelyek emlékeztetnek a filozófia hivatására, tehát arra, hogy a világ bármilyen jelenségét az abszolút egészben láttassa; még ha persze állandóan számon kell tartanunk, hogy a halott-Isten tudatának az állításai eleve az abszolútumról való lemondáson túl fogalmazódnak meg, nem-abszolút állítások egy nem-abszolút világlétezés kontingens jelenségeiről. El nem vitatom, hogy ezt az alapfeltételezést bizarrnak vagy éppen megfoghatatlan apóriának lehet ítélni. De hát, jelzem, a filozófiatörténet is ismer nagy műveket, amelyek a hagyományos gondolkodás alapfeltételezéseinek felfüggesztésén túlról indultak el; az irodalomban pedig (ezt azért emlitem, mert ő említi, hogy például Platón ma már költőként is olvashatjuk) majdhogynem gyakori téma az írás ellehetetlenüléséből ihletett szöveg; és akkor már jelzem azt is, hogy Vajda, legyen, mint az elmúlt (felvilágosodás kori) eszmény foglatát, de mégis felfedezte magának Wilhelm Müller és Schubert dalciklusában az aligha erre az értelemre írt, illetve komponált sorpárt: „Ha nem lesz isten a földön, / akkor magunk vagyunk istenek.”²⁷

Nem akarom azt bemutatni, hogy Vajda ennek az apóriának a jegyében mégis mennyire egymással összefüggő, *horribile dictu*: egyfelé tartó, vagy még inkább egyféleképp szét tartó gondolatmeneteket vezet végig. Egy másik vonatkozás érdekel, amelyiket viszont éppen nagyon *saját*, vagyis kérdező, vagy akár „halott” meghatározottságában egészen különös mértékben következetesnek és koherensnek tartok: a filozófiának magának és vele a filozófus létének, vagyis végső soron Vajda pályájának a megváltozott önmeghatározása. Szívesen hinném, hogy ezzel az ugyancsak literárisan elgondolt kérdéssel mégse vagyok hűtlen Vajda filozófiai gondolkodásához. Végére is *A történelem vége* kötettől kezdve (1992), amelyik az első volt a fal ledőlte után, mindegyikben visszaolvashatók ezt illető egész szövegek vagy bekezdések, az *Ilisszosz-parti beszélgetések* kötetnek pedig, amellyel 2001-ben ezt az, akár így is írhatnám, a halott fal eseményére támadott reflexiósorozat

²⁶ Vajda: *Nem az örökkévalóságnak*. 157.

²⁷ Vajda: *A posztmodern Heidegger*. 12. (Vajda saját fordítása.)

tot lezárta, nyíltan is ez az egyik központi témája. E kötetben csak az első pillanatban meglepő módon a görögökhöz nyúl vissza: Delphoihoz, amelynek a mindenkori felirat-orákulumát magáénak tekinti, de úgy, hogy felteszi a kérdést, az embernek vagy az emberiségnek kell-e magát megismernie; és Szókratészhez magához, a gondolkodás, a megismerés és a diskurzus emblematisz alakjához, de úgy, hogy felteszi a kérdést, valóban lehet-e idegen dolgokat megismerni, vagyis értelmet adni nekik, és valóban jogos-e egyfajta diskurzust a világra rákényszeríteni.

Szó sincs róla, hogy a filozófiát csak mint a filozófus általánosított énjének önmegismerését tartaná lehetőnek és érvényesnek. (Én is jól tudom, hogy a „csak”-ot idézőjelben kellene írni, de hát legyen elég annyi, hogy se Szent Ágostont nem követi, akinek a nevét se írja le, se, mondjuk, Kierkegaard-t, akiről többször nyilatkozik, de mindig távolságtartással.) Viszont eltökélten követi annak az alapvető apóriának – és az abból adódó fogalmi kérdésfeltevéseknek – a kényszerét, amelylyel megváltoztatta eszményét a gondolkodás(á)ról, és így valóban elvi értékkel behelyezte, beépítette a filozófiá(já)ba a (saját) gondolkodó személyét. A filozófia ott kezdődik és ott igazolja magát, ahol mindig számon tartja az abszolút és a kontingencia feloldhatatlan apóriáját, és ezért bármiről gondolkozva (bármit megismerve, bármiről értekezve) mindig rákérdez önnön eszközeire és célzatára. Lehet, hogy egy szakember ezt jellegzetesen redukált önmeghatározásnak ítéli. Vajda pályáját tekintve azonban én (elfogadom: mert hátrányomra-előnyömre, de pontosabban érzékelem az egzisztenciális, mint a fogalmi kötődéseket) épp hogy rendkívül magasra törőnek látom. Idézem a legfontosabb neveket, amelyek a pályája menetét kirajzolják: Marx – Husserl – Heidegger – Szókratész. Lehet, hogy a négy név sorozatát ugyanez a szakember inkoheregensnek ítéli. Én éppen ellenkezőleg a saját (gondolkodói) lét megalkotásának elutasíthatatlanul következetes törekvését ismerem fel benne. Ennél többet Vajda nem is akarhatna állítani, nemcsak ő nem, senki sem: közvetlenül az európai filozófus ős-alakjára hivatkozik, hogy *saját* magára vonatkoztassa, *elsajátítsa*, amiként ő maga a filozófiát meghatározta. Bizonyára volt olyan kor, amikor a filozófus az volt, aki akármit: Istent, a társadalom szerkezetét, a világ megmagyarázásának a lehetőségét vagy a lét-idő jellegét egy választ ígérő kérdés tárgyává tette. De ma már a filozófus az, és hát Szókratész példája szerint mindig is az volt, aki mindent, így, bárminő lehatárolás vagy pontosítás nélkül, *mindent*, az ismeretelmélet elvont problémáit éppúgy, mint a korszak mindennapjait a filozófia apóriájában ismer(t) meg.

A Vajdáról szóló elemzések visszatérő motívuma, hogy gondolkodása kételkedő vagy éppen romboló természetű.²⁸ Ez látszhatott így egy ideig, de mára, amikor a pálya egészét jobban át lehet tekinteni, úgy vélem, hogy ez az értékelés telje-

²⁸ Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a Vajda Mihály 60. születésnapjára szentelt tanulmánykötetben Hévízi Ottó és Kocziszky Éva már nagyon határozottan felismerték, hogy ez az elterjedt olvasat téves, és tanulmányaikkal az inspiráló mester előtt tisztelegtek, az ő útkeresése nyomán haladtak tovább. Vö. Hévízi Ottó: *Az egyszerű*, illetve Kocziszky Éva: *Mózes és Szókratész*. In: Fehér Ferenc, Kardos András, Radnóti Sándor (szerk.): *Majdnem nem lehet másképp. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára*. Budapest, Cserépfalvi, 1995. 212–225, 226–231.

sen eltéveszti a műveinek az igazi indítékát és igazi értelmét. Visszautalok a fentebbi két idézetre, 1989-ből, majd 2007-ből: filozófus, és különösen a mai (poszt-modernnek nevezett) korszak filozófusa aligha fogalmazhatná meg céltudatosabban a feladatot, amelyet az „esemény” pillanatában maga elé tűzött, és amelyet 18 évvel később, azóta keletkezett és még megírandó műveinek összegzéseként újra megerősített. Megvalósította azt, amit magasra törően még csak nem is álcázott utakon és még csak nem is álcázott megszállottsággal keresett (vállalom, hogy az irodalmár, filozófiai kategóriáik híján egy ugyancsak nehézkes definícióval próbálkozik): ő lett a halott-isten korának nem-abszolút filozófusa.

PERFORMATIVITÁS

Kicsák Lóránt

ESETLEG

„a filozófiában igenis rólunk szól a mese”¹

„Állampedagógiai feladat volna az elemi közvéleményt felbomlasztani és a képzés útján lehetővé tenni a látás és a nézés individualitását.”²

A filozófus skizofréniája

Nem nagy lelemény azt mondani, hogy Vajda életműve kivezetés a filozófiából. De mire is valók az ilyen lelemények, a hasonlatok, a metaforák, a meglátások, az összefüggést teremtő, koherenciára törekvő lineáris okfejtések, a következtelenségekre rámutató kritikai észrevételek, a rejtett előfeltevéseket, elleplezett titkokat, vágyakat, a mélyben megbúvó lényeket feltáró, kiegészítő vagy pontosító kommentárok? Nem veszítik-e el erejüket annak a gondolkodónak az esetében, aki ilyen mértékben reflektál a nyilvánosság előtt saját tevékenységére, ilyen mélységben transzparenssé teszi gondolkodásának uralható és uralhatatlan motívumait, mert az önreflexióban végbevitt önfeltárlkozást tekinti a filozófusi tevékenység értelmének? Tanácstalanul kérdezhetjük, hogy a *filozófiai* irodalomba soroljuk-e egyáltalán a *Szókratészi buzgatban* című könyvet, melyről azt írta:

[Ez a] könyvem – kísérlet. Nem az esszé, hanem az experimentum értelmében. Szembeállítani a nyíltan önmagára, az »én«-re irányuló reflexióból kiinduló spontán megismerést a »valami« – a tőlem idegen dolog, ami éppenséggel én is lehetek [...] – bizonyos értelemben »objektív« megismerésének kísérletével.³

¹ Vajda Mihály: *Nem az örökérvé válásnak*. Budapest, Osiris–Gond, 1996. 115.

² Yorck gróf levele Diltheyhez. Idézi: Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István. Budapest, Osiris, 2001. 77. §., 468.

³ Vajda Mihály: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 284.

Intézményesült formái mindig is voltak az önreflexiónak és az önkritikának, de ezek fizikailag, topográfiailag, stílusban és hangnemben élesen elhatárolódtak egy életműben. Vagy kívül maradtak a gondolkodás nyilvánossá tett végtermékein, és naplófeljegyzések, jegyzetfüzetek, magánlevelezések, magánbeszélgetések szándékolt titkaiként várták, hogy napvilágra kerüljenek, s maguk is fényt árasztanak a nyíltan kimondottakra, hogy segítsék (vezéreljék, uralják, felbolygassák) a megértésüket és értelmezésüket, szervezői, mozgatói vagy szereplői legyenek a másként és a jobban értés hermeneutikai játékának. Vagy a nyilvános megnyilatkozások részét képezve mindig is jelen voltak, akár a tudományos közlésektől elkülönülten, önállóan megjelent személyes hangvételű beszélgetések, önműveik, a nyilvánosság előtt zajló levélváltások, önértelmező előadások alakjában, akár azok részeként, de jól elhatároltan a kifejtéstől, elméleti, axiológiai vagy metodológiai prolegomenák, kitérők, lábjegyzetek, a lehetséges ellenvetésekre adott válaszok módján. Akárhogy is jelentek meg azonban, soha nem keveredtek össze azokkal a közlésekkel, melyekből a kanonizációs eljárások révén tan, tanítás, vitatható, kritizálható és kommentálható tartalom kerekedik. Nemegyszer komoly dilemma és rangsorolási kényszer elé állítva az értelmezőket: Mit tekinthetünk „teljes értékű” állításnak, melyeknek tulajdonítsunk elsődlegességet, hitelt, súlyt? Egy naplórészlet, egy itt-ott fennmaradt feljegyzés vajon rendelkezik-e azzal a státusszal, s ennek révén azzal az erővel, hogy felülírjon, érvénytelenítsen egy publikált műben megfogalmazott tézist, tulajdoníthatunk-e neki egyáltalán figyelmet az értelmezéseink során, igyekezzünk integrálni vagy hagyjuk figyelmen kívül? Kinek higgyünk, a nyilvánosság előtt megjelenő ének vagy a személyes ének?

Nem kitüntetetten a teoretikus tudásformák vagy a filozófia specifikuma ez. A nyilvánosság terében gondolkodók, egyéb identitásproblémáikat nem számítva, legalább megkettőzött identitással kénytelenek élni, létrehozva és fenntartva a nyilvános és a személyes énjük különbségét. Megjelenni bármelyik én megjelenhet bármelyik szférában, de összekeveredniük nem szabad. S egész eljárásrendet építünk arra a feltételezésre, hogy nem is keverednek össze, amivel egyúttal azt is tételezzük, hogy megkülönböztetésük és elkülönítésük problémamentes és uralható. Majd meglepetést színlelve időnként rácsodálkozunk, mennyire nem így van, mert a komoly erőfeszítést igénylő igyekezet néha csődöt mond, és a nyilvános én objektív igazságokra törő magabiztossága megroppan. A meghasonlottság feszültsége olykor elviselhetetlenné válik: a személyes én létvonatkozásai nem engedik, hogy a nyilvános én kimeneküljön a bizonytalanság, az értelmetlenség, az érthetlenség, a következtelenségek, a kétely szorításából.

Vajda egyszer csak megunta ezt a skizofréniát.

Nem, ez így nem igaz. Mert nem egy hirtelen beállt fordulatról, megtérésről, elhatározásról van szó, mely egy adott pillanatban és egyetlen alkalommal ment végbe. Nincs olyan írása, ideértve a korai szakkönyveit és a tanulmányait is, melyben problémamentesen felül tudott volna emelkedni személyes énjén, ez pedig nem hagyta, hogy elrejtse bizonytalanságait. Nem engedett annak a kísértésnek, hogy a következetesen és jól elrendezett általánosságok világába menekülve nyerjen megváltást a megérthetetlennek tűnő, de megértésre váró egyedi életproblé-

máitól. Ha ez jelentené a filozófiát, soha nem akart volna filozófus lenni, sőt nem is volt az, hiszen „[a] filozófusok nem képesek leszokni az általánosításról, [...] ha leszokunk róla, akkor már nem nagyon vagyunk filozófusok, ez kétségtelen”.⁴

Ő pedig leszokott róla, talán soha nem is szokott igazán rá, mindenestre idővel beleunt „az általánosról és megint csak az általánosról szóló örökös locsogásba”.⁵

Nem is baj, hogy a végén kezdtem. Így legalább nem kellett úgy tennem, mintha lenne kezdete ennek a gondolkodásnak, ahonnan, ha nem is egyenesen, de mégiscsak irányra tartón kibontakozna, mintha lenne gondolati út, melyet előre vagy utólagosan megrajzolhatnánk, s jelzőcölöpök gyanánt írásokkal szegélyeznénk. Vajda életműve esetében ez meddő vállalkozás lenne, hiszen éppen azt teszi problematikussá, hogy a gondolkodás célra tartón járna valamilyen úton, s léteznék az az üdvhozó *methodosz*, mely elvezet az igazsághoz. Ha el akarnánk helyezni valamilyen filozófiai irányzat paradigmáinak keretei között, szembehaladva azon törekvésével, hogy a filozófiai *tevékenységgel* együtt a filozófiai *beszédet* is kiszabadítsa a diszciplináris elvárások kényszerei alól, a komoly erőfeszítések árán kivívott metodológiai és doktrinális függetlenségét számolnánk fel. Nem mintha nem tudnánk szövegszerű bizonyítékokat találni arra, hogy mikor milyen hatások érik, akár korszakokat is meghatározhatnánk a filozófiájában, rámutatva az éppen domináns nyelvjátékokra. De mire megyünk vele, ha tudjuk, hogy minden *kalandja* a filozófiával csak arra szolgál, hogy átverekedje magát rajta, és eljusson a filozófián túlra. Azok a figurák, kérdések, témák és tematikák, melyek az írásaiban rendre visszaköszönnek, nem egy meghatározott teoretikus pozícióból láttatott tárgyai az írásoknak, hanem annak az adekvát filozófiai pozíciónak a megteremtésére, fenntartására és legitimálására szolgálnak, melyet sajátjaként megteremt. A személyválasztásaiban azok a *példák* bukkannak fel rendre, akik a maguk vagy a mások tevékenysége kapcsán arra a belátásra jutnak, hogy égető életproblémáinkat nem lehet tudományosan megoldani, de ettől még nem adták fel a gondolkodásnak, a kérdő kutatásnak, a megnyilatkozásnak, a közös és nyilvános vitának a lehetőségét.

Próbák és próbatételek

A kaland nem engedi meg a kívülállást, a hűvös, teoretikus szemléletet és a távolságtartó, tárgyilagos leírást. De nem engedi az egyközpontú rendszerépítést, a megingathatatlan pozíciót, az örökkévalóság nézőpontját sem. Vajda a doktrinális és metodológiai függetlenségével nemcsak az előzetes konstrukciók által képviselt erőszakosságot, de az igazságra való törekvés kényszerét is levetette. A *gondolkodást* az életmozgalmassággal együtt mozgó *kísérletként gyakorolja*, melynek kibontakozásához és megőrzéséhez adekvát formát az esszé kínál. „Ezek az esszék diszkurzíve le nem írható, csak felmutatható filozófiámat járják körül, megadva az

⁴ Vajda: *Túl a filozófián*. 60.

⁵ Vajda Mihály: *Szókratészi buzgásban*. Pozsony, Kalligram, 2009. 189.

olvasónak a szabadságot, hogy úgy értelmezze gondolkodásomat, ahogyan akarja, ahogyan látja. Maguk az esszék állnak össze tehát filozófiává.”⁶

A kísérletekben és kísérletként létező filozófia nem leírásra és magyarázatra törekszik, hanem együttgondolkodásra, közös tapasztalatra hív, a másként gondolkodás lehetőségét kutatva: „mi más a mai filozófia – akarom mondani, filozófiai tevékenység –, ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája, s ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges a másként gondolkodás?”⁷ Vajda pontosan érti Foucault-nak ezt a finom megkülönböztetését filozófia és filozófiai tevékenység között. Ebben rejlik az esélye annak, hogy szakadatlanul újakezdődjék a filozófia, hogy a faktikus filozofálásban újra és újra szóba hozzuk mindenkori élettapasztalatainkat. Érti és él vele; belőle meríti erejét a mondandója. Mert egyfelől érvényesnek tekinti a filozófiát mint akadémiai diszciplínát a paradigmájához igazodó kutatási eljárásokkal és megnyilatkozási formákkal, illetve az ezekből eredő kanonizált tudással egyetemben, másfelől viszont független és autonóm filozófiai tevékenységet gyakorol, megnyilatkozásai rendre átlépik és lerombolják a diszciplináris korlátokat, függetlenednek egy adott tudásterülettől és tudásformától. Egyedi úton jár, hogy a már ismert törvényesítése helyett kitapogassa, feltérképezze a másként gondolkodás lehetőségeit, kísérlet tárgyává tegye önmagát egyszerre a próba és az experimentum értelmében.

Az esszéiben kibontakozó filozófia nemcsak kísérletező próbálkozás, de próbatétel, önmagát próbára tevő tapasztalat, ami eredendő közegebe vezeti vissza a filozófiát, ahol

[v]an valami nevetséges abban a filozófiai beszédmódban, amely másoknak kívülről akar törvényt szabni, megmondani, mi az igazság, és milyen út vezet oda, vagy ha arról a naív hitről tesz tanúbizonyságot, hogy mások peres ügyében ő lehet a vizsgálóbíró; azt viszont valóban jogában áll kinyomozni, mi változott meg saját gondolkodásán belül egy számára idegen tudásról szerzett tapasztalat hatására. A »próba« – amin az igazság játékában az önmagunkat megváltoztató próbatételt kell értenünk, nem pedig a másik szimpla elfogadását csak azért, hogy legyen kivel kommunikálnunk – a filozófiai lelke, feltéve, ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: »asztkézis«, önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.⁸

Vajda filozófiai kalandjában az újabb és újabb próbák egy egész életre szóló próbatétel állomásai, lépések a nagy feladat végrehajtására, mellyel „Constantin Constantinus próbálkozása a kísérleti pszichológiában” kísérti az embert: sikerül-e önmagát megváltoztató próbatételek során magát jogos kivételként megteremteni, aki önmagát elgondolva az általánost gondolja el. A filozófiában, ha lemondunk az általános érvényű, objektív igazság leírásáról, nem tehetünk mást, mint hogy

⁶ Vajda: *Túl a filozófián*. Fülszöveg

⁷ Michel Foucault: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Fordította Albert Sándor, Szántó István és Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz, 1999. 13.

⁸ Foucault: *A gyönyörök gyakorlása*. 13.

példákat mutatunk fel, megmutatjuk az egyediben megtestesülő általánost. Vajda tevékenysége példamutató: példákra mutat rá, és maga mutat példát. De ez a példamutatás saját személyiségének példaszerűségétől lehet csak sikeres. Mire törekedhet egy filozófus, ha a filozófiát nem a karrierépítésre szolgáló szakmájának, hanem egzisztencia-formának, az egzisztenciális, vagyis a saját létre irányuló tematizált megértésből kibontakozó létmódnak tekinti, mint hogy exemplummá tegye magát?

Az elleplezhetetlen kontingencia-élmény

Bár ennek a szemléletmódnak az érvényre jutását maga egyfajta fordulatként értelmezi, amit az *Ilisszosz-parti beszélgetések*hez köt – „ez az *Ilisszosz* egy könyvem abból az időből, amikor a komolykodásból kezdtem átmenni a hülyéskedésbe”⁹ –, azonban ez már jóval explicit megfogalmazása és nyílt vállalása előtt is jellemezte írásait. Valójában minden újabb esszékötetet azzal a szándékkal jelentetett meg, hogy elmesélje – nem elmondja, kinyilatkoztassa, hanem éppen elmesélje, bevonva olvasóját a *saját tapasztalatába* –,¹⁰ mit gondol *máris* másképpen a korábbiakhoz képest. Ha csak egymás után rakjuk az esszé- és tanulmánykötetek címét – *Miért nem vagyok már marxista?*, *Változó evidenciák*, *Nem az örökkévalóságnak*, hogy csak néhányat említek korábbiakról –, akkor már itt is mindegyikben az elhatárolódás, a kihátrálás, a változás nyomán bejelentkező más ad hírt magáról. Szemléletmódot az ehhez adekvát megnyilatkozási és kifejezési forma keresése ösztönzi. Mintha úgy éreznék, a filozófia minden problémája formaprobléma (is vagy elsődlegesen az), amiben osztozik a művészettel.

A *Tükörben Függelék*ében közölt két írás a korábbi kísérletek után, azok összegzéseként „egy álláspont rövid felvázolását” ígéri.¹¹ Bár hangvételükben a kötet kritikai elemzéseitől semmiben sem különböznek, és tematikájukhoz is szorosan kapcsolódnak, nem azt a célt szolgálják, hogy az elhangzottak teoretikus alapját képezzék. A *Függelék*ben valóban álláspontot rögzít, mely egyfajta konklúzióként formálódik ki, hogy feloldást adjon a *barátok* írásaiban elleplezett problémák és ki nem mondott következtetések feszültségére. Mintha mindegyikőjük, követve a tradíciót, a lehetetlent kísérelné meg: a filozófiában szeretne túllépni a létezés végességén, melyet evidenciának tekint, de nem akarja belátni, hogy épp a végességünk okán a filozófiánk sem vezethet ki a végességből. Akkor milyen filozófiai választ lehet adni az eltagadhatatlan *kontingencia-tapasztalatra*? Milyen filozófiai viszonyt lehet kiépíteni a létezésünkhöz, ha annak alapjellegét, a kontingenciát megtapasztalva, nem akarunk kimenekülni a végesség szorításából? Vajda álláspontja

⁹ Vajda: *Túl a filozófián*. 15.

¹⁰ Kettős genitívusz.

¹¹ Ez az ígélet a Heller (személyiség)etikájával való polémia kellős közepén hangzik el, ahol az autonóm erkölcsiség kérdése kerül szóba. Vajda Mihály: *Tükörben*. Debrecen, Csokonai, 2001. 49. Az említett két tanulmány: *Menthetetlenek vagyunk-e?*, illetve *Két üres kőtábla*.

szerint az eddigi filozófiák a metafizikába, a forradalmi lázadásba, a nihilizmusba való meneküléssel reagáltak erre az élményre. Az aktív viszonyulás azonban nem kitérni akar a végesség elől, hanem igent mond rá. Ekkor az individuum felvállalja kontingens létezését, amivel mindenekelőtt az jár együtt, hogy nem megszabott erkölcsiséghez alkalmazkodik, hanem autonóm módon magából teremti ethoszát.

A 70. születésnapjára írt esszémben úgy is jellemeztem Vajda gondolkodását, mint aki a létkontingencia immár eltagadhatatlan – ettől posztmodern – tapasztalatára *válaszolva*, az általa metafizikainak és kultúrkritikainak nevezett reaktív viszonyulással szemben, a kontingencia elfogadására irányuló aktív viszony kiépítésén munkálkodik. A filozofálás tevékenységében, a filozófiai élet-beállítódásban nyílhat lehetősége arra, hogy az esetleges létezés múlandóságának, hiábavalóságának és értelmetlenségének megtapasztalásával ne kiutat keressen az esetlegességből, hanem ráhangoljon a létezés ekként megnyilvánuló eseményszerűségére, és benne a szabadság lehetőségét mutassa fel. Az *esetlegességre* hangolt *esemény*-filozófia nyitja meg a szükségszerűségtől ténylegesen szabaddá tett mozgásteret, ahol szabadon alakíthatjuk magunkat, élve ezzel – a minden létezőre nehezedő esetlegesség közepette csakis – az embernek megadott lehetőséggel. Azt írtam ebben az esszében:

Én úgy értelmezem Vajda utóbbi két évtizedbeli munkáját, mint arra irányuló törekvést, hogy *megteremtse* a számára egyetlen konzekvens viszonynak *a példáját*, vagyis *önmagát*. Önmagát, aki példája [...] annak, hogy lehet »[a] bizonyosság hiányát derűsen elfogadni, a mindenfajta bizonyosságot [...] nélkülöző világban megteremteni a mag[*a*] választott bizonyosságát«.¹²

Akkor azonban a *Mesék Napnyugatról* című könyve alapján úgy láttam, hogy valami eltéríti a céljától. A szabadság a szükségszerűség uralma alóli felszabadulást jelenti, de nem a felismert szükségszerűség, hanem a felvállalt esetlegesség módján, mert a tudomásulvétel és a felismerés egyúttal elismerés, melynek révén a szükségszerűség reaktív módon megerősítést nyer. Amikor igent mondott a kontingenciára és megnyitotta a teret, ahol a szabadság tapasztalatában megteremtheti önmagát, tudta, hogy ezt a teret mindenféle garanciától, biztonságot nyújtó bizonyosságtól, a *fundamentum absolutum inconcossum* minden formájától meg kell szabadítani. Lukácsal szemben, aki a kontingenciára csak mint elviselhetetlen sorsra, a kultúrateremtés vagyis az értelemadás kudarcára tekintett, már Nietzsche-ével tart, „aki elsőként, s a kései Wittgensteint leszámítva mindmáig talán a legvégeérvényesebben helyezkedett erre a [minden alapot nélkülöző] alapra”.¹³ Az önmagát alkotó horizontján azonban, érzésem szerint, mégsem az általa minden bizonyosságtól mentes sorsra mondott igent, hanem egy eleve elrendelt

¹² Kicsák Lóránt: *Michou le fataliste*. In: Orosz László, Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Nagyverdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára*. Debrecen, Egyetemi Kiadó, 2005. 38. Az idézetbeli idézethez vö. Vajda Mihály: *Mi is csak téblábolunk itten*. In: Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. 134.

¹³ Vajda: *Tűkörben*. 128.

sorsa: az önmagát nem a radikális történetiség, hanem a történelem horizontjára vetült ki, melyet a még nagyon erősen kísértő heideggeri-nietzschei történetfilozófia szelleme rajzolt elő: a nihilizmus mint a napnyugati metafizika küldetéses sorsa éppen most terjeszti ránk sötét árnyait.

Hogy mennyire volt helytálló az értelmezésem, nehéz lenne megmondani, mindenesetre a *Sisakrostély-hatás* felütésének egyik lábjegyzetében ezt írja Vajda:

legutóbbi könyvemnek, a *Mesék Napnyugatról* címűnek szándékaim szerint éppen az lett volna az üzenete, hogy meggyőzze az olvasót: ez a [Nyugat emberi küldetésében való] hit eredetileg a teremtető Istenben való hitre alapozódott, s így aztán Isten halála után tartalmilag kiüresedett – s ennél fogva – a »sivatag szükségképpen terebélyesedik«. [...] Én azt szerettem volna kifejezésre juttatni, hogy remény és reményvesztettség egyformán irreális, hiszen a Nyugatnak semmiféle transzcendentális küldetése nincsen.¹⁴

A *Sisakrostély-hatástól* kezdve ez a történetfilozófiai háttér valóban eltűnik Vajda gondolkodásából. A nagy történetfilozófiai narratívák már előtte sem jutottak szerephez, de a heideggeri léttörténeti gondolkodásra és a husserli válságértelmezésre épülő patockai történetfilozófiától végérvényesen Foucault révén szakad el, aki a Nyugat nagy történeti–transzcendentális küldetéséhez való menekülést a végességgel és a tényleges történetiséggel szembeni félelemmel magyarázza. Ha a transzcendentális történetiség eszméjétől és sémájától megszabadulunk, akkor válik végérvényessé a kontingencia felvállalása a radikális történetiségbe való beleállással. A radikális történetiségbe, ahol a történelem nem másként létezik vagy konstituálódik, mint *személyes történeteink* révén, ezért a filozófiai megértés nem ugorhatja át őket: a történelem helyett történeteinket kell mesélnünk, a lét helyett léthelyzeteket érdemes bemutatunk.

Hogy miként, azt is abból a felismerésből lehet megérteni, mely szerint, bár sok útja van annak, hogy a kontingenciából kihazudjuk magunkat, mindegyik a látszattól a lényegbe akar eljutni, azt feltételezve, hogy az esetlegesség fecsegő és felületes felszíne mögött az örökkévalóság hallgató és titokzatos mélysége rejtőzik. A felszín és a mélység, a jelenség és a lényeg megkülönböztetése Vajdánál is szerepet kap, de nem klasszikus alakzatában; őt nem a sokféle látszat mögött lapuló egyetlen lényeg vonzza, hanem a sokféle látszat által lehetővé tett és kikényszerített másképp látás és láttatás lehetősége. Írásai nem az egyetlen lényeg és igazság körül köröznének: a lényegit a látszatok mutatják fel magukban, ha máshonnan is rájuk tekintünk a végtelenségig, a lehetőségek adta határokig változtatva a nézőpontokat. Ebben a felszínt láttató, „új végtelenben” tárulhat fel a mélység. A felszínnek mint lényegnek a megragadása az ábrázolás és a nyelvi megformálás kérdése. Ennek példaként pedig egyre meggyőzőbben nem a teoretikus tudás- és beszédmód, nem a filozófia, lassan már nem is a literárius filozófia, hanem az iro-

¹⁴ Vajda Mihály: *Sisakrostély-hatás*. Pozsony, Kalligram, 2007. 8.

dalom, helyesebben a kettőt összebékítő *írásművészet*¹⁵ jelenik meg, mely képes „megmarad[ni] a felületen, ha egyszer ezeknek a dolgoknak nemigen van másuk, mint felületük”, de ugyancsak rétegzett, mindenütt másképpen begyűrődött felületük. A Tóth Krisztina írásait elemző kritikájában tett megjegyzése érvényes a saját intencióira is: hazavinni az olvasót, egyenest bele ezekbe a redőkbe és gyűrődésekbe.¹⁶

A jogosult kivétel megteremtésének performanszai

Úgy is megfogalmazhatnánk Vajda felismerését, hogy az autonóm személy ethosza és etikája nem teoretikus kérdés, hanem megvalósításra, szigorúbban *megtestesítésre* váró feladat. Mert „az autonómiát mint egyedüli értéket csak egyféleképpen lehet minden kompromisszumtól mentesen, következetesen képviselni: ha minden kommentárt mellőzve rámutatok arra a személyre, akiben megtestesül. Ha elmesélem élettörténetét”.¹⁷ Ezzel együtt az élettörténet nem utólagosan elmesélhető eseménysor, hanem az a forma, melyben az autonóm lény megképződik, vagyis nem el-, mint inkább *megmeséli*, valósággal színre viszi önmagát. Az írásokból is *hallatszania kell* a kételynek, az iróniának, a röhögésnek, a dühnek, az írásokban is *látni kell* a széttárt karokat, a felránduló vállat, a hajba túró kezét, a hitelességért küzdő embert. Vajda a gyakorlatban sokkal hamarabb szakít azzal a gondolattal, hogy az önéletírás mint az önmagálét konstitúciójának formája az élet megháromszorozódását eredményezi: „Legalább három [élet] kellene ahhoz, hogy naplót tudjak írni. Az első élet ahhoz, hogy éljem, a másik, hogy naplóban rögzítsem, a harmadik meg ahhoz, hogy elolvassam, amit írtam.”¹⁸ Nem utólag szerkesztett élettörténetet közöl, nem előrevetített életideált propagál, hanem együtt mozogva az életmozgalmassággal, felmutatja és megragadja, ami vele történik. Egyszeri kompozícióként megírja az életét és önmagát.

Önmagának mint példának a megteremtése az én szememben mindig is azt jelentette, hogy mindezt saját erejére támaszkodó performatív gesztusokkal lehet csak végbevenni,¹⁹ hiszen a példa egyedi, eseti és eseményszerű, önmaga jogosult

¹⁵ „Muszáj vajon eldöntennem, hogy az a szép, jó, tán igaz, de mindenképpen érdekes »jogosult kivétel« körüli téblábolás, amely kivétel után nézünk, ha már »beleuntunk az általánosról, és megint csak az általánosról szóló örök locsogásba«, filozófia-e vagy művészet? Merem remélni, nem. Ki is kötelezhetne rá? S akkor nem is kell sem a filozófia, sem a művészi korszak végét meghirdetnünk.” Vajda: *Sisakrostély-hatás*. 328–329.

¹⁶ Vajda Mihály: *Sárkányfogvetemény*. Kalligram, Pozsony, 2011. 88.

¹⁷ Vajda: *Tükörben*. 48.

¹⁸ Vajda: *Túl a filozófián*. 282.

¹⁹ Minden problematikussága mellett is szeretném megtartani ezt a fogalmat, mégpedig ugyanazért, ami miatt Derrida a konstatív és performatív kijelentések közötti megkülönböztetést – Austin aporiáig feszített önkritikus és önfelszámoló elemzései és a Searle-lel, illetve a beszédaktus-elmélettel folytatott vitái ellenére is – a múlt század legnagyobb eseményének tartja (melynek – teszi hozzá – következményei ma még beláthatatlanok). An-

kivételként való megteremtése genuin alkotás, mely minden mozzanatában a meghaladhatatlan személyességből fakad. A performatív filozofálás (jellemzően, de nem kizárólagosan diszkurzív) megnyilvánulásai nem leíró és nem megállapító jellegűek, emiatt sem nem igazak, sem nem hamisak a szónak abban az értelmében, hogy megfelelnek, illetve nem felelnek meg valamilyen „valóságos tényállásnak”. A filozofálás tevékenysége, miközben végbemegy, végbevisz valamit, egy olyan szituációt teremt, melyben *megtapasztalhatóvá* válik a szituációt megteremtő mondatok hitelessége.

Vajda esszéi, írásos és szóbeli megnyilvánulásai a saját filozófiai jelenvalólétét megteremtő performanszok. A filozófiai jelenvalólét (ne feledjük: a jelenvalólét annak a *létező*nek a neve, melynek tulajdonságai *létmódok*) nem a faktikus jelenvalólétből kiemelt autentikus – megváltott, üdvözült magasabb rendű, eszményi – létező, de nem is előzi meg a faktikus jelenvalólétet annak valamiféle formális feltételeként, hanem magát a faktikus egzisztenciát juttatja önnön lényegébe az egzisztenciális megértés módján. Nem is olyan létmód, melyben a jelenvalólét a filozófiának nevezett tevékenységet űzi, ha ezen azoknak az előre adott keretfeltételeknek az aktualizálását értjük, melyek kijelölik az intézményes és intézményi filozófia formáit és eljárásait. Hanem az a jelenvalólét, aki és ami a filozófiában, a filozofálás révén képződik meg tényleges egzisztenciaként; egyedi, egyszeri és megismételhetetlen, személyes, értelemadó létező, aki a faktikus létélményeit tapasztalatilag rögzítő formákban nem elidegenedik önmagától, hanem magához *tér*.

Vajda szöveg-személyisége a gomolygó szövegáradatban önmagát végesként, értelemre áhítózon tapasztaló, a végességével nem egyszerűen rezignáltan megbékélő, hanem az értelem-, világ- és történelemteremtés szabadságában élő, autonóm énként formálódik ki. S miközben állandó *változásban* van – a pozícióváltásból és a nézőpontok változásából eredő újszerű tapasztalatok meghonosodása révén –, öntranszcendenciája nem vezeti ki a végességéből, nem *fejlődik* semmilyen teleologikus ideál elérésének reményében. Isten halálával a teleologikus történelem-szemlélettel való szakítás nemcsak a világtörténelemre, hanem az egyéni és kollektív történelemre és történetekre is érvényes. Ahogy a közösségi életnek, úgy az egyéni életnek sincs telosza. Legfeljebb parciális célokat ismer; végső célok: megváltás, üdvösség, tökéletesedés, tisztaság, halhatatlanság, tehát az öntranszcendencia tradicionális, spirituális céljai érvényességüket veszítik Vajda gondolkodásában. Nem mondom, hogy nem érdekli a probléma, nagyon is érdekli, de csak mint történeti kérdés. A napnyugati ember szerint elveszítette a kapcsolatot az öntranszcendenciának ezzel a dimenziójával, mert rossz választ adott a múlandósága táplálta félelmeire: a végességgel való megbékélést számára a boldogság jelenti, melynek elérésére nem önformáló spirituális technikákat dolgozott ki, hanem

nak ellenére ugyanis, hogy kevésnek érzi a performatív perspektíva kínálta lehetőségeket arra, hogy a gondolkodás eseményyszerűségét megragadjuk, és ezért ezt rajta túl, a meta-performativitásban horgonyozza le, a performativitás jegyei még mindig jó támpontot jelentenek ahhoz, hogy a filozófiai tevékenységet, a gondolkodást a diszkurzív és nem-diszkurzív erők mezején végrehajtott betörésként, felforgatásként vigyük végbe, ami feltétele annak, hogy tényleg nyíljon a – nem szükségképpen új – Más számára.

egyéb technikákat, melyek nem vezetnek a személyiség ontológiai minőségének megváltoztatásához, hiszen nem igénylik azt. A világot, a természeti és társadalmi környezetet átalakító technikák protézisekkel pótolják a végesség fogyatékoságait. Ezek terén az európai ember összehasonlíthatatlan teljesítményt nyújtott más kultúrákhoz képest, de ezzel együtt elveszítette azokat a spirituális technikákat, amelyekkel önmaga megformálásában hatékonyak bizonyult volna. A külső környezet átalakításának szolgálatába szegődött a filozófiai gondolkodás is. De még ha lennének is ilyen technikák, az európai ember akkor sem lenne képes megváltani magát, az öntranszcendencia mozgásai ugyanis a semmibe vezetnek. A távolkeleti magaskultúrák technikáit Scheler nyomán úgy értelmezi Vajda, mint amelyek segítenek önmagunk-semmis-alapokaként-lenni. A nyugati technikák a külső átalakítására irányulnak, hogy így menekítsék ki az embert, illuzórikusan, a véges léthelyzetéből. És azt hiszem, ebben a valamikori nyugati spirituális technikák is osztoztak. (Ez volt Heidegger vádja is a pogány bölcsekkel szemben, akik meg akartak szabadítani a létezés terhétől, mert nem ismerték fel, hogy az nem külsőleges *terhe* a létnek, amely ránehezedik, hanem a létezés benső adottsága, mely *súlyt* ad neki, beleállítva és lehorgonyozva az embert az alpnélküli semmibe.)

A jogosult kivétel tehát nem egy eszményi létező, hanem olyan, aki sem hanyag gondolatlanságában, sem bornírt igazságigényében nem mond le arról, hogy megértsen. Önmagában megteremteni csak a végességével szembenéző, értelemre törekvő ember tudja. Nem valamilyen rejtőzködő lényeggel való egyesülésben jön létre, hanem a személyes és a filozófiai én, a személyes és a filozófiai élet, az egyedit az általános érvényére emelő *kongruenciájában*. Ez az én nem *az* igazságot keresi, hacsak nem a *maga* igazságát. Mondatai nem az igazságra apellálnak, hanem érvényességre törnek. Nem verifikációra, hanem hitelesítésre várnak, hitet és hitelt igényelnek.

Akik megkíséreltek kilépni a végesség uralta egyéni létből az örökkévalóság dimenziójába, mind visszazuhantak a kontingenciába. Vajda elemzéseinek fő figurái a kudarcot vallók, akik *be is ismerik* ezt a kudarcot. S meglehet, hogy egy csomó dologban akár még tárgyi tévedéseket is elkövet, de egy biztos: mindeközben magának nem hazudik. Önmaga bizonyosságát nem az igazsággal vagy a tévedéssel méri, hanem az őszinteséggel. Ha hisz a transzcendenciaiban, akkor ez a hit Szókratész hite abban, hogy az autonóm ethosz az őszinteség vagy a becsületesség megérzésére hagyatkozva jó döntést eredményez. „A filozofálás folyamatában [...] minden nyitott: olyan döntéseket kell hoznom, melyeknek nincsen racionális, személytelen, általánosan érvényes oka, vállalom kell a személyes, univerzálisan megalapozhatatlan döntés felelősségét.”²⁰

²⁰ Vajda: *Szókratész hiúzatban*. 113.

A nagy performansz – Túl a filozófián

Ha valakiben az a gondolat támadt volna a legutóbbi könyv címének olvasásakor, *Túl a filozófián*, hogy a könyv beszámol arról, mi is van a filozófián túl, csalódnia kell. Mert nem a filozófián túl lévő ember szól hozzánk, tudósításokat küldve arról, hogy mi is van ott, bizonyítva, hogy van élet a filozófián túl is, esetleg, hogy csak ott van. Már csak azért sem, mert az, aki filozófián innen és túl vagy éppen benne megszólal, csak a filozofálásban, filozófiai énként létezik. Ez a könyv nem a filozófián túl született, hanem vele és benne helyezi magát a filozófián túlra az, aki csakis ezzel a törekvéssel együtt létezik. Ahogy a filozófia túlnan-ja is egyszerre jön létre a filozofáló én azon törekvésével, hogy a filozófián túlra kerüljön. Ez a túlnan – nemcsak az, ahová Vajda tart, hanem „általában” a filozófián túli – nem létezik a túlra kerülés mozgását megelőzően, sem tőle függetlenül. Ha azonban a cím nem beszámolót ígér arról a helyről, ahol éppen tartózkodik a szerző, hanem magával hív és visz arra helyre, melyet éppen megteremt, akkor sem azt nem tudjuk, hol és miként van ez a hely, sem azt, hogy sikerül-e eljutni oda. Ha csak nem tesszük tapasztalatát saját tapasztaltunkká.

Az előszóban találunk egy pontosítást, mely szerint a filozófián túl azt jelenti, hogy a tudományos filozófián túl. A filozófián túl tehát még mindig filozófia van, egy másfajta filozófia, a nem-tudományos filozófia. De nem terrénként, hanem tapasztalatként, melynek tere a tudományos filozófiát meghatározó keretfeltételek megkérdőjelezésével nyílik meg. Mint minden autonóm gondolkodó, Vajda a saját erejére támaszkodva teremti meg azt a szituációt, ahol az uralkodó keretfeltételek széttűzésével lehetővé válik a kedve szerint való filozófia, melyben a személyes életélmények hitelesen szervesülhetnek a létezés történetébe, és a saját pozíciók elismertetésével végbevihető a másként látás és a másként gondolkodás próbatétele. Ezt a tapasztalati teret nyitja meg az alábbi mondat: „Az objektivitás igényével megfogalmazni az emberre, a világra, Istenre vonatkozó állítólag objektív igazságokat lehet éppenséggel, de komolytalan.”²¹

A filozófián túli filozófia álcázott szakszerűtlenségével, vállalt tudománytalanságával, formabontásával, a folytonos kihátrálással maga a komolyan vett filozófia, a komolyan vett gondolkodás, a komolyan vett létezés. Nem adatott ismer-nem senkit, akít a létezéshez való viszonyában komolyabbnak láttam volna Vajdánál. Mert nem a humoros és ironikus játékosság, a szakszerűtlenség, a tudománytalanság, a formabontás törli el a komolyságot. A komolyság ellentéte a magát komolynak mutató bornírtság, a szűklátókörűség, ami nem egyszerűen a hétköznapi érdektelenséget takarja, sokkal inkább reflektálatlan felfokozása a tudományosságnak, az igazságigénynek, a vélelmezett mindentudásnak, a tudásra való törekvésnek. Vagyis a magát kizárólagosnak tartó teoretikus pozícióként intézményesülő értelmiségi gondolatlanság megannyi megnyilvánulása, a másképpen értés hiányából adódó meg-nem-értés, a vele együtt járó leminősítés és kirekesztés, a párbeszéd elhárításának gesztusai.

²¹ Vajda: *Túl a filozófián*. Fülszöveg

Komolytalanság az, ha az objektivitásra törekvő filozófiai leírás kioltja a személyes gondolkodás szenvedélyét. Ha valamiért mégis félrevezetőnek tartom a személyesség hangsúlyozását Vajda filozófiájában, az azért van, mert azt a képzetet kelti, hogy a diszkutálhatatlanságig szubjektív és relatív értelmezésekről van szó. Holott az empirikus „életanyag” személyes feldolgozása egyfelől nagyon is nem személyes eszközökkel megy végbe, másrészt pedig a személyes tapasztalat érdektelen, ha nem tud közös tapasztalatunkká válni, vagyis ha az élmény és a kifejezése annyira ezoterikus, hogy hozzáférhetetlen a másik ember számára. Vajdánál egyikről sincs szó, nem használ privát nyelvet, és egyéni élményeit nem tartja ezoterikusnak.

Nincs titka, mert nincs titok.

Vagy ha van, akkor ez éppen annak a titka, hogy hogyan lehetséges a mindenkori egyénit és személyest közössé tenni az objektivitás feltételezése nélkül.

PRÓFÉCIA

Balogh László Levente

SZKEPTIKUS PRÓFÉCIA

2005 áprilisában *Az európai szellem és a totalitarizmus*, később csak „talicskasként” elhíresült akadémiai projektjének keretében, az egyik alprogram részeként rendeztek konferenciát Debrecenben *A totalitarizmus és a magyar filozófia* címmel. Mivel Tamás Gáspár Miklós nem érkezett meg a konferenciára, ezért Misu tartotta a második nap egyetlen plenáris előadását. Előhúzta zsebéből az előre megírt előadást, majd váratlanul bejelentette, hogy nem fogja felolvasni, mert egyszerűen nem szereti ezt a szöveget. (A szöveg egészen biztosan meg volt írva, mert Misu az előadás egy pontján hosszan idézte Carl Schmittet Bence Györgynek, előző napi vitájukra visszautalva.) Misu, aki emlékezetem szerint minden előadását gondosan előre megírja, most egy óra hosszáig beszélt némileg csapongva, így vagy úgy érintve a totalitarizmus témáját. Hallgatóként meglehetősen bizonytalan voltam, hogy mit is gondoljak erről az előadásról, és a végén már kérdezni sem volt kedvem. Az volt az érzésem, hogy Misu, rá egyébként egyáltalán nem jellemző módon, mintha kerülgetne valamit, vagy csak utalgat valamire, ami miatt hiányérzetem támadt. Egy pillanatig sem gondoltam persze, hogy ennek az lenne az oka, hogy nem meri kimondani, amit gondol, inkább úgy véltem, hogy olyasmit gondol, ami őt magát is zavarja. Amikor *A totalitarizmus és a magyar filozófia* című konferenciakötet nyitó tanulmányaként újraolvastam az immáron véglegesnek szánt és az eredeti előadástól – emlékezetem szerint – lényeges pontokon eltérő szöveget, csak még inkább megerősödött bennem az érzés, hogy Misut a totalitarizmus annyiban érdekli, amennyire annak modernitásba nyúló gyökerei a mai politikát meghatározzák, illetve befolyásolják. Persze a totalitarizmus történelmi jelenségként is érdekes és fontos, de úgy tűnik, hogy Misu számára a koncepciónak elsősorban a modernitás egészének kérdésfeltevése és a jelen megértése szempontjából van relevanciája.

Amikor a *Festschrift* szerkesztői felkértek, hogy írjak a 80. születésnapot köszöntő kötetbe egy szócikket, akkor először a totalitarizmus jutott eszembe, mint olyan alapfogalom, amely így vagy úgy mindig is foglalkoztatta Misut, jóllehet mindig ahhoz a helyzethez kapcsolódva, ami éppen volt. Gyorsan újraolvastam néhány tanulmányt, átlapoztam a fasizmus-könyvet is, és hirtelen megint felöltött bennem a régi kérdés, hogy végül is miről szólnak ezek az írások. Egyre inkább elbizonytalanodtam, mígnem váratlanul eszembe jutott Misu egyik régi újságcikke,

amely azonban egyetlen gyűjteményes kötetben sem jelent meg, egyetlen publikációs listán sem szerepelt és a *google* sem hozott hozzá vezető találatot. Bizonyosságot a cikk létevel kapcsolatban egy pillanatra sem veszítettem el, mert emlékeztem, hogy kezdő gimnáziumi tanárként ezen keresztül akartam tanítványaimnak bebizonyítani, hogy a liberális demokráciák a létező világok legjobbikái, még ha nem is tökéletesek. Már nem emlékszem pontosan, hogy milyenek is voltak diákjaim reakciói, de az érzés megmaradt, hogy az írással és hozzá fűzött magyarázatommal nem volt túl nagy sikerem. Mindenesetre hosszas keresgélés eredményeként rábukkantam a *Majd kétezer sző arról, ami van* című írásra, amely a Népszabadság 1997. január 18-i, szombati számának mellékletében jelent meg.*

Demokrácia? Milyen demokrácia?

Hosszú idő után újraolvassván a cikket elsősorban a Misut mindig is jellemző szkepszis tűnt fel, de ebben az esetben az immár történelmi távlat az akkori megfontolásokat próféciává alakította át, annak minden pátosza nélkül. Mintha Misu a korszakot általánosan uraló, minden történelem végéről szóló jövődőlés ellenére is szinte lehetetlennek tartotta volna, hogy Magyarország – minden erőfeszítése ellenére – belátható időn belül a Nyugat része legyen. Úgy látta, hogy az akkori állapot messze nem a végállomás, hanem legfeljebb egy mérőföldkő az út elején. Annak, hogy úton vagyunk, pedig nincs vállalható alternatívája, még akkor sem, ha az út valószínűleg reménytelenül hosszú lesz, sőt az sem biztos, hogy valaha a végére érünk.

Az ország állapotát – mit tegyek – nem élvezem; hogyan is tehetném? Szomorú ország. S mégis: ami lényegi vonásait illeti, nem tudom nem ezt látni a lehető állapotok legjobbjának. A mai helyzetnek egyetlen való alternatívája van: azon dolgozni, hogy fokozatosan, de visszavonhatatlanul eluralkodjanak a balkáni-kelet-európai állapotok. Úgy hírlík, tíz országnak van némi [...] reménye rá, hogy ne ez történjék, hanem »felzárkózzunk a Nyugathoz«. A többi persze néma csend. De lássuk be: a balkanizálódás-kelet-európaizálódás nálunk is *valós alternatíva*, még ha a Nyugat el is van szánva rá, hogy bennünket »bevegyen« Európába.

Az út tehát nem szükségszerűen vezet egy irányba, a liberális demokrácia és a jólét világába, és nemcsak az a probléma, hogy elérhetetlenül messze van a vége, hanem hogy nem egyirányú.

Nem zárhatjuk ki ugyanis, hogy politikai döntések eredőjeként éppenséggel balkanizálódhatunk is. Miért ne lehetne egyszer olyan kormányunk, amely nem akarja mindenáron bejuttatni az országot a NATO-ba meg az Európai Unióba, s így vitán felül sikeresen balkanizálná-kelet-európaizálná az országot?

* A tanulmányban található valamennyi idézet ebből az írásból származik.

Misu a legfőbb veszélyt nem egy esetleges diktatúra visszatérésében látta, hanem a nyugati modell implementálásának kudarca esetén a végleges „balkanizálódás-kelet-európaizálódásban”, amelyet ugyan nem nevez nevén és nem jellemez részletesen, de a mai mindenféle változatos jelzőkkel ellátott kelet- és közép-európai demokráciák láttán minden különösebb nehézség nélkül beazonosítható a jelenség. „Tessék végre észrevenni: még az oroszok vagy a szerbek sem képesek manapság valóságos diktatúrát létrehozni.” Ezek a néhány évtizede fennálló vagy éppen most formálódó rendszerek valóban nem diktatúrák, legalábbis abban az értelemben nem, ahogyan a 20. század első fele óta a diktatúrákra gondolunk. Nem csak azért nem, mert a diktatúrák emlékezete lehetetlenné tesz minden pozitív viszonyulást, vagy mert minden valamit magára adó diktatúra mindig is ilyen-olyan demokráciának nevezte magát, hanem azért, mert a valódi diktatúra tényleg nem lehet alternatíva ezen országok számára. A ma létező diktatúrák mindenütt erőszakkal, nyomorral és súlyos működési zavarokkal járnak együtt, ezért semmilyen tekintetben nem jelentenek vonzerőt.

Az, hogy Közép- és Kelet-Európa politikai rendszerei továbbra is demokráciáknak, igaz, többnyire mindenféle jelzővel illetett – mint irányított vagy illiberális – demokráciának tekintik magukat, több dologra enged következtetni. Ma már a demokrácia–diktatúra-megkülönböztetéssel nem sokra megyünk; úgy tűnik, hogy a politikai rendszerek fejlődése átlépett ezen a dichotómián, és olyan politikai berendezkedések jöttek létre szerte a világon, amelyekben a demokrácia intézményei látszólag érintetlenek, és nincsenek adminisztratív akadályai a működésüknek, ugyanakkor minden további nélkül alkalmaznak a liberális állammal összeegyeztethetetlen gyakorlatokat. Ebből fakad, hogy a diktatúra ellentéte ma nem elsősorban a demokrácia, hanem a liberális elvek és a rájuk épülő intézmények, amelyek megakadályozzák az önkényt, illetve a hatalommegosztás és a fékek-ellensúlyok rendszere, amely megnehezíti vagy lehetetlenné teszi a hatalomkoncentrációt. Éppen ezért ezek a rendszerek nem is a demokráciát támadják, hanem annak liberális alapjait, és a modern nyugati politikai rendszerek valamennyi működési rendellenességét erre vezetik vissza. A demokráciához a liberalizmussal szemben ragaszkodnak, és azt sugallják vagy mondják, hogy valójában ők a jobb, közvetlenebb, a nép szavát jobban megértő demokrácia. Nem az antidemokratikus gesztus ezen rendszerek legveszélyesebb vonása, hanem a demokrácia tökéletesítésének ígérete. A demokrácia, amely folytonosan csak a népközelségre vagy a nép szavára hivatkozik, valódi vonzerővel bírhat a tömegek számára, de mivel a nép és szószólói nem lehetnek ellenzékben, ezért ez végül a tocsqueville-i többség zsarnokságához vezet. Az istenadta nép itt találkozik az áhított erős kézzel, amelyet nem övez feltétlenül személyi kultusz, legfeljebb jól felépített imázs. Rendszerét nem a brutalitás jellemzi elsősorban, hanem az erőszak pontosan adagolt és célzott alkalmazása, ebből azonban nem a diktátor képe rajzolódik ki, hanem az erős emberé, amelynek ebben a térségben mindig is megvolt a maga vonzereje. Nem a hatalomgyakorlás módjával tűnnek ki, hanem azzal, hogy demokratikusan nem lehet őket leváltani.

Kétségtelen, hogy az utóbbi időben szinte mindenütt megfigyelhető a demokráciával kapcsolatban eluralkodó rossz közérzet, de bármennyire hasonlónak tűnjenek is a jelenségek megnyilvánulásai, mások az okok és következmények Keleten és Nyugaton. Az alkotmányos intézmények mindenütt gyengülnek, illetve kiüresednek, a választásokon való részvétel csökken, a politikai részvétel hagyományos formái visszaszorulnak, de Kelet- és Közép-Európában az informalizálódás lassanként teljesen aláássa a jogállamot és a politikai bizalmat. A döntések átláthatatlanul, az intézményi kereteken kívül születnek, a nyílt és legitim konfliktusok helyét a klientúra-építés foglalja el, amely a rendszerek korrupcióra való hajlamát csak tovább erősíti. Ezek a mindenféle jelzőkkel illetett demokráciák felelevenítik az autoriter hagyományokat és a neotradicionalista kultúrpolitikát, amelyek súlyos korszerűtlensége ebben a közegben csak látszólag ellensúlyozza a demokratikus és alkotmányos elköteleződés válságát vagy hiányát.

Elveszett illúziók?

Sokan várták és remélték a rendszerváltáskor, hogy a Nyugathoz való csatlakozás egyszer és mindenkorra megoldja Kelet- és Közép-Európa évszázados problémáit. De mit várhattunk valójában a NATO-ba és az EU-ba való belépéstől? Vajon nem voltak-e eleve illúziók a hozzá kapcsolt remények? Csak annyi volt biztos, hogy mindent másként kell csinálni, mint addig, de azt senki sem gondolta végig: hogyan? Az, hogy ez a kérdés szinte fel sem merült, jórészt az új politikai elit elbizakodottságával és alaptalan reményeivel függött össze.

Ami a mai koalíció – de a mai ellenzék – politikusainak is talán mégis felróható lenne, az csupán annyi, hogy – máig ható negatív pszichikus következményekkel – egy időre elhitették az emberekkel: az ő vezetésükkel, persze csakis az övékével, néhány éven belül alapjában véve nyugati országgá válhatunk.

Valószínűleg problémát jelentett az is, hogy a remények eleve körvonalazatlanok voltak. Sokan szabadságot mondtak, de jólétet értettek alatta, márpedig a szabadság nem teremt jólétet, legalábbis rövid távon bizonyosan nem. Ha a szabadság érvényesülésének rendszerváltás utáni formáit nézzük, akkor az inkább volt gazdasági, mintsem politikai, és inkább tett lehetővé szabad rablást, mintsem a közügyek iránt való honpolgári elköteleződést. A neoliberalizmus olyan szabadságformákat szabadított fel, illetve el, amelyek a többi szabadság rovására mentek. „A világkonstelláció nem kedvező, mert a monetaristák uralma ugyancsak megnehezíti, ha éppen nem teszi lehetetlenné, hogy gazdaságilag felzárkózzunk, ami viszont most már minden pozitívnak előfeltétele.” Ennyiben a szabadsághoz fűzött remények is csalódást keltettek, és a jólét sem jött el, sőt egyre távolabb került. Az a tézis, amely szerint a társadalom felső rétegeiben megtermelt javak idővel lecsorognak az alsóbb rétegekhez, mindenképpen megdőlt. „A magyarok csak egyet tapasztaltak: akinek eddig jól ment, azoknak most még jobban megy.”

A szabadságban való csalódásban bizonyos az is szerepet játszott, hogy az a magyarok ölbe hullott. Nem kellett érte megharcolniuk, így elmaradt annak meg tapasztalása, hogy a közös politikai cselekvés révén a népnek milyen hatalma van. A hatalom érzésének hiánya elsősorban abban nyilvánult meg, hogy a szabadságot nem lehetett intézményesíteni; az alkotmány nem *constitutio libertatis* volt, hanem joganyag. Talán még ennél is meghatározóbb volt azonban, hogy a szabadság megélésének élménye elmaradt. Kétségtelen erénye volt a változásnak, hogy vér nélkül zajlott le, és a kor szereplőinek józansága és visszafogottsága ma is tiszteletet érdemel, de a szabadság-tapasztalat hiánya máig hat, és legfeljebb lázadásokban tör ki, miközben mélységes apátiával párosul. „A szabadság mámora helyett a gulyáskommunizmus utáni macskajaj lett az eredmény.”

Kétségtelen, hogy a nyugati integrációval mindenki olyan elképzeléseket kapcsolt össze, amelyek szerint az egy csapásra oldja meg a térség valamennyi gazdasági, társadalmi és politikai problémáját. Éppen ezért a rendszerváltozás folyamatában mindenki azt feltételezte, hogy a Nyugatnak nincs alternatívája. A történelem vége valahogy benne volt a levegőben, így az alternatív fejlődési lehetőségek, vagy a róluk való gondolkodás, ha nem is tabunak, de mindenképpen hiábavalónak és akadékoskodónak tűntek. A nyolcvanas években (újja)születő Közép-Európa gondolatot és a hozzá kapcsolódó elképzeléseket úgy felejtette el mindenki, mintha azok soha nem is léteztek volna. Volt ebben egy jó adag fatalizmus és intellektuális restség, de a legveszélyesebbek a nyugati életforma és jólét utoléréséről szóló illúziók voltak. Misu pontosan erre érzett rá, amikor azt írta, hogy:

Belépni a NATO-ba, belépni az EU-ba nem azért kell, mert ha sikerül, akkor itt lesz végre a Kánaán; dehogyan lesz itt, a még tovább romló életszínvonal, a még jobban tönkretett magaskultúra és egészségügy lesz itt, a fogaknak további csikorgatása; mert ahhoz, hogy ne ez történjék, előbb meg kellene gazdagodnunk.

Ma már sokan hangoztatják a *development first, democracy after* elvét, de akkoriban mintha mindenki elfeledkezett volna az időről, ami persze önmagában nem old meg semmit, de nélkülözhetetlen bizonyos folyamatok megindulásához és kiforrásához. Ennél is fontosabb azonban, hogy a legtöbben a jólétet – teljesen tévesen – a demokrácia következményének, és nem előfeltételének tekintették, márpedig a szabadság nem teremt jólétet. Ezzel aztán a folyamatok menthetetlenül egymásra torlódtak, és az egyes folyamatok mérsékelt eredményei vagy részsikerei is a hanyatlásdiskurzus áldozataivá váltak, amelyek mára az egész rendszerváltozás folyamatát ezen a prizmán keresztül láttatják. Valószínűleg nem Misu volt az egyetlen, aki belátta ezt, de mindenképpen azon kevesek közé tartozott, akik a következmények és nehézségek – vagy éppen lehetetlenségek – ellenére is csak ezt az utat tudták elképzelni, illetve elfogadni.

Azért kell csak belépniük, hogy el ne zárjuk magunk elől a történelmi lehetőséget, hogy *egyszer valamikor tényleg európaiak legyünk*. Olyanok, akik, ha nem is feltétlenül nagyon gazdagok, de békében megvannak önmagukkal, akiknek nem okoz problémát saját identitásuk.

Ez természetesen tekinthető minimális, és így elégtelen programnak, de hogy még több erőfeszítés révén ennél mennyivel többet lehetett volna elérni, azt ma nem tudjuk megmondani.

Talán a csalódottsággal való szembenézés a legnehezebb, ami azonban nem egyszerűen a jólét elmaradásából vagy a politikából való kiábrándulásból származik, hanem széles tömegek társadalomból való teljes és végleges kiszorulásából, ami a folyamatot mindvégig kísérte és mindmáig tart. Ezzel nem az a legfőbb gond, hogy kevesen mennek el választani, hanem az ezzel együtt járó társadalmi kirekesztés, amelynek során egyre szélesebbé és véglegesebbé válik az alsó rétegek leszakadása. A pártok, szakmai és érdekképviselői/érdekvédelmi szervezetek már réges-régen nem képesek a társadalmi integrációt szolgálni. Sajnos a politikai részvétel újabb formái és a civil társadalom aktivitása nem ellensúlyozza ezt a folyamatot, hanem gyakran még rá is erősít. A végleg leszakadt alsó rétegek politikailag érdektelenné válnak, és így el is feledkeznek róluk, a középrétegek pedig éppen a lecsúszástól való félelmük miatt folyamatosan radikalizálódnak, és mindenféle populizmus csábításának vannak kitéve, ami gyakran készíti elő a terepet a politikai szélsőségeknek, elsősorban a szélsőjobbnak. A társadalom többsége számára nem marad más, mint a nosztalgia és a ressentiment érzése, amely semmilyen szempontból nem segíti elő a szabadság iránti elkötelezettséget. A nosztalgia és a ressentiment olyan területre terelték a magyar politikát, ahol a józanságnak, érvelésnek, nyilvános vitáknak semmilyen esélye sincsen.

A »kisembernek« azt az érzését azonban, hogy »ezeknek« minden megengedett, hogy »ezeknek« és csak »ezeknek« mindig jól megy és most már örökké jól is fog menni, még ha újra tönkreteszik is az országot, hogy nincs igazság a földön, s a kisember szempontjából minden rendszer egyforma, hogy a »szabadság« üres szó csupán, nem volt elkerülhetetlen eddig – tán, remélem, még nem a végsőig – fokozni. Konkrétan: nem volt szükségképpen azt a látszatot kelteni, hogy a volt kommunisták prepotens arroganciájának csak egy – már eljátszott – alternatívája van: holmi úri magyarok senkinek sem kellő impotens arroganciája. Ez a reménytelen kisembertudat ugyanis csak egyet eredményez majd: az EU-n belül még reménytelenebbnek fog tűnni az amúgy is szinte lehetetlen erőfeszítéseket megkövetelő felzárkózás, s így a kisember kiábrándul Európából is. Hacsak már előbb be nem következik a ressentiment fűtötte rabszolga lázadása, ami a totális káoszhoz vezet.

Talán nem illik születésnapra ilyesmivel előhozakodni, de senki sem gyanúsíthat az ünneprontás szándékával. Misu próféciaja – valószínűleg szándéka ellenére – szinte minden tekintetben beigazolódott. A legfájóbb azonban talán éppen az, hogy az út, amelyet fáradtságosan és sok áldozattal megtett az ország, még mindig nem végleges, és szemmel láthatólag vissza is lehet fordulni rajta. Mert minden demokratikus rendszer sebezhető és megdönthető addig, amíg nem szilárdult meg eléggé, illetve sebezhetővé és megdönthetővé válik akkor, ha megszűnik magától értetődősége. Márpedig ha 1997-ben a Nyugathoz való felzárkózás kísérletének,

és azon belül a liberális demokráciának és piacgazdaságon alapuló jóléti államnak nem volt alternatívája, akkor ma még inkább nincsen, legfeljebb a „balkanizálódás és teljes káosz”, de abból aligha kér bárki.

DUPress



DUPress

REND

Bernhard Waldenfels

ADÓDIK REND / IL Y A DE L'ORDRE

A rend témájával egy olyan motívumhoz térek vissza, mellyel az *Ordnung im Zwielicht* (*Rend a homályban*) keletkezése óta intenzíven foglalkozom.¹ Ez a téma lehetővé teszi számunkra, hogy feltegyük a kortárs gondolkodás és politikai cselekvés központi kérdéseit, illetve hogy a német és francia gondolkodás néhány metaszéspontját különösen kihangsúlyozzuk.² Mindez illeszkedik Alain Badiou azon indítványához, hogy kijelöljük a „Frankeutschland” vagy a „Deutschankreich” határvidékét.³ Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni itt azt, hogy milyen fontos szerepet játszottak a XX. században a kelet-európai emigránsok a német és francia eszmék egymás közti közvetítésében. Gondolunk itt olyan nevekre, mint N. Berdjajev, G. Gurvitch, A. Gurwitsch, J. Kristéva, A. Kojève, A. Koyré, E. Levinas, E. Minkowski, G. Politzer, L. Schestow vagy T. Todorov. *A fenomenológia Franciaországban*, mint 1983-as monográfiámban bőséges helyet kapott, kezdeteitől fogva európai szabású.

De a környezet megváltozik, ha azokat a félkommunista és posztkommunista vitákat is figyelembe vesszük, melyekben Vajda Mihály más kelet-európai értelmiségiekkel vett részt. Míg a Budapesten 1989-ben, Bécsben 1991-ben megjelent *Orosz szocializmus Közép-Európában* (*Russischer Sozialismus in Mitteleuropa*) című kötetben a geopolitikai értelemben vett helykeresés van túlsúlyban,⁴ az 1996-os *A kultúrkritika válságában* (*Die Krise der Kulturkritik*) olyan nevek játszanak döntő szerepet, mint Lukács és Kundera, Heidegger és Rorty. A kontingenciához való kap-

¹ *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. Újabb előszóval: München, Fink, 2013.

² Az itt következő írás, amely a 2008-ban Mexikóvárosban tartott német–francia–mexikói konferenciára nyúlik vissza, s itt bővített formájában szerepel, először spanyolul jelent meg. In: R. Alvarado, G. Leyva, S. Pérez Cortés (szerk.): *Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*. México, Anthropos, 2010., majd Ljubljanában németül: *Phainomena* 84–85 (2013): Genealogies. Szerk. A. T. Komel és R. Sepp. 5–23.

³ Frankeutschland, Deutschankreich: magyarra lefordíthatatlan szójáték, mely Németország (Deutschland) és Franciaország (Frankreich) egy szóvá való összeolvasztásából ered (a ford.).

⁴ Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában*. Budapest, Századvég, 1989., Mihály Vajda: *Russischer Sozialismus in Mitteleuropa*. Wien, Passagen Verlag, 1991.

csolódás, mely a mi rend-problematikánkat is meghatározza, formáló erővel bír a szélsőséges kultúrkritika számára, mely az egészet célozza meg, s gyakorlativá válva egy „zsarnokhoz való vonzalmat”⁵ tanúsít, legyen szó Heideggerről, Lukácsról vagy másvalakiről. Az a metakritika, melyet a szerző a kultúrkritika fölött gyakorol, a pragmatizmus nélküli pragmatika felé hajlik, mely megmarad a kérdésnél, mivel maga nem lát megoldást a láthatáron, s mert ragaszkodik az emberi létezés végességéhez. Vajda Mihállyal azon a „Fenomenológia és marxizmus” kurzus során ismerkedtem meg, amit 1975 és 1978 között tartottunk meg egy jugoszláv és egy belga kollégával Dubrovnik Egyetemközi Centrumában, melynek könyvtárában 1991-ben szerb gránátok hagyták hátra égésnyomaikat.⁶ Ebben a beszélgetésben, ahol az akkor már ismert személyiségek, mint Hans-Georg Gadamer, John O’Neill, Paul Ricœur és Georg Henrich von Wright is részt vettek, félúton találkoztak olyan fenomenológusok, akik a marxista társadalomanalízistől reméltek kritikai ellenszert a transzcendentalista vagy egzisztencialista gyakorlattól való elrugaszkodással szemben, és marxisták, akik az életvilághoz való fenomenológiai visszatérésben a „létező szocializmus” ideológiai megkérgesedése alóli megszabadulást keresték. A röviddel korábban marxizmus, egzisztencializmus és fenomenológia között szervezett beszélgetés, ahol Vajda Mihály a nyugati olvasók előtt a Budapesti iskola markáns képviselőjeként mutatkozott be, ellentétes kulcsszavakat eredményezett.⁷ A következő gondolatokban ez a Németország és Franciaország közti kapcsolatokra koncentrálva, a köztük néhány régóta folyó vitának a konvergenciájára és divergenciájára vonatkozóan él tovább.

1. Nagy rendek

Az újabb viták háttérének megvilágítására három nagy ívű rendminta között teszünk különbséget, melyek döntően határozták meg a nyugati gondolkodást. Az első típus a *kozmosz* neveit viseli, s ennek csinosításra vonatkozó mellékjelentésében esztétikai többlet fedezhető fel.⁸ A kozmosz a dolgokban való rend formájában áll fenn. Lényegét az együttállásban, annak szinoptikus, szintetikus és szinergikus erejében bírja. Cicerónál és Augustinusnál ez *compositiō*vá, illetve *dispositio rerum*má válik. Minden megtalálja a maga helyét egy egészben. Ám az épp ennyire gyakori görög *taxis*, ami alatt szó szerint a hadsereg felállítását értik, nyomatékosabban katonai melléközöngével bír. Ezzel közeledünk a rend második típusához: rend mint *rendelet* (*Order*), mint parancs, parancsolat, avagy törvény, melyek mögött egy parancsadó, egy törvényhozó vagy egy bíró áll, aki a parancs címzettjeihez és az

⁵ Mihály Vajda: *Krise der Kulturkritik. Fallstudien zu Heidegger, Lukács und anderen*. Wien, Passagen Verlag, 1996. 121.

⁶ Vö. a J. M. Broekmannal és A. Pažaninnal közösen szerkesztett *Phänomenologie und Marxismus* négy kötetével. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977–1979.

⁷ Vö. a Lukács György által bevezetett *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. 32–77.

⁸ A kozmetikumban tudniillik (a ford.).

alattvalókhöz fordul még akkor is, ha a törvényadást autonómiaként tesszük magunkévá. Ebben a rubrikába tartozik a *Law and Order* (törvény és rend) ismert jelszava. Ebben az esetben az a döntő, hogy a rend érvényben van. A harmadik helyen van még a *mérték és szám* szerinti rend, mely a sorszámokban (*Ordinalzahl*) és a koordináta-rendszer főtengelyében (*Ordinate*) fejeződik ki, lehetővé téve az olyan mester-séges készüléket, mint az *ordinateur*.⁹ A rend sokoldalúságának ezen komplexitása sajátos problémát eredményez, amiről azonban csak mellékesen fog szó esni.

2. A rend kontingenciája

Ahhoz, amit napjainkban általában véve modernként jelölünk meg, hozzátartozik a kontingencia. Ha az úgynevezett posztmodern nem redukáljuk le egy *anything goes*-ra (bármilyen megteszi), akkor az maga is a modernitás egyik játékmódja. A radikális kontingencia azt jelenti, hogy egyetlen rend sem egyszerűen ugyanaz, hanem mindegyik lehetne más is. Robert Musil, aki *A tulajdonságok nélküli ember* főszereplőjét eredetileg Másvalakinek akarta nevezni, rögtön regénye elején kijelenti azt a félironikus, teológiai köntösbe bújtatott gondolatot, „hogymilyen valószínűleg Isten is conjunctivus potentialisban beszél a világról”, mert – hangzik az indoklás – „hiszen a világ Isten [folyamatos] műve, aki tudja jól: minden másképp is lehetne.”¹⁰

A kontingencia státusa különböző módokon magyarázható. Egyik legrégebbi meghatározása a pozitivitás. A kulturális rendek tételezésén (*thesei*) alapszanak, s nem a természettől (*physei*) adóttak, ahogyan azt a szofisták, a korukat megelőző modernek mondták. Ám ez a leírás túlságosan emlékeztet valakire, aki a rend megalapítójaként tevékeny, s ez a másik nagy rendminta pályájára vezet át minket. De honnan nyeri a szóban forgó rendező (*Ordner*) erejét és felhatalmazását? Hogy ne döntsük el a kérdést előzetesen, ajánlatos a szerényebb „[adódik] rend” (*es gibt Ordnung*) formával beérnünk. Ez különböző változatokban fordul elő Heidegger *Lét és időjében* mint „[van] igazság” (*es gibt Wahrheit*), Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* mint „[van] racionalitás” (*es gibt Rationalität*), illetve „[van] értelem” (*es gibt Sinn*) s végezetül Foucault *A szavak és a dolgok*ában: „[van] rend” (*es gibt Ordnung*). Az a meghatározatlanság, amit a franciában a részes partikula juttat kifejezésre, a dologban (*Sache*) való határozatlanságra utal. A *rend*, mely adódik, sohasem vág egybe *A* renddel, melyet a nagy rendkonceptciók előfeltételeznek. Ezért választottam egy nyitott meghatározást a *Rend a homályban* című írásomban: a rend „szabályozott (ti. nem tetszőleges) összefüggése egyiknek s másikkal”.¹¹ A

⁹ Számítógép (fr.) (a ford.).

¹⁰ Robert Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*. Fordította Tandori Dezső. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2013. 19. Ehhez vö. a szerzőtől: *Ordnung im Potentialis*. In: Uő.: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998. Az írás egy francia–német–kínai kollokviumra íródott, melyre Pekingben került volna sor, de amit a Mennyei béke terén 1989 júniusában lezajlott események miatt lemondtak. A szövegben felfedezhetőek ennek az alkalomnak a nyomai.

¹¹ Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*. 17.

német megfogalmazás, „es gibt”¹² mindenképp spekulatív hátteret nyit fel. Egy adományozást (*don*) sugall, ami a tények és adottságok (*données*) mögött nyílik meg, felvetve az adományozó (*Geber*) ki-je utáni kérdést. A kései Heidegger a spekulatív feltöltődést (*Aufladung*) támogatja, s ezt Derrida is készségesen magáévá teszi.¹³ Ám az adományozás fenomenológiája nem vezet semmire egy ilyen szűkös nyelvi talajon állva, amint arra Jean-Luc Marion is rámutatott. A túláradás tompításához elegendő a német „es gibt” kifejezést a délnémet vagy a svájci „es hat”¹⁴ kifejezésre kicserélni, ami által a francia „il y a” semlegessége is elgondolhatóvá válik.

3. Rend a homályban

Az „es gibt” formula egy faktum összeférhetetlenségére utal, ami semmiképp sem feltételez egy szótlán *factum brutum*ot, sem egy világtalan *sacrificium intellectus*ot. Ez összeférhetetlenségében mutatható fel, ami így elkerülhetetlenként mutatkozik meg. Ehhez a faktumhoz, amelyhez Husserl és következményeit tekintve Sartre is „faktikus szükségszerűséget” társít,¹⁵ tartozik a testi személyes Én (*leibliche Selbst*), annak testi hogyanléte, az itt és most szituáltsága, a Másik, aki *nolens volens* igénybe vesz minket, az anyanyelv, mely minden választást megelőz a tradícióhoz hasonlóan, melybe azelőtt kerülünk bele, mielőtt magunkévá tehetnénk vagy lerázhatnánk. Husserl fenomenológiai epochéja, de Wittgenstein beszédgyakorlatai is kísérleteket jelentenek ezeknek a magától értetődéseknek a felmutatására anélkül, hogy megalapoznák, s felfeszítésükre anélkül, hogy hatályon kívül helyeznék őket. Ezen a vonalon mozog Roland Barthes „irodalmi nullapont”-keresése is, vagyis egy olyan hely-nélküliségé, melyen a nyelv sarokvasként fordul meg. Olyan radikalitás áll itt elénk, ami nem metafizikaiként, de nem is egyszerűen poszt-

¹² A geben német ige szótári jelentései között szerepel az „adni” is – az „es gibt” formula hétköznapi nyelvi fordulatként a „van”, „létezik” jelentésében használatos, szó szerinti értelmét a „geben” ige konnotációjára való tekintettel talán az „adatik” tudná legjobban visszaadni (a ford.).

¹³ Vö. Jacques Derrida: *Donner le Temps 1: La fausse monnaie*. Paris, Édition Galilée, 1991. 62. Németül: *Falschgeld. Zeit geben I*. Fordította A. Knop és M. Wetzel. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. 51. (Magyarul: *Az idő adománya*. Fordította Kicsák Lóránt. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2003.) Hasonló módon cseréli fel Heidegger a halvány „es ist” kifejezést az emfatikus „es gibt”-re. Lásd Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969. 5. Vö. ezzel kritikai kommentáromat: *Das Un-ding der Gabe*. In: *Idiome des Denkens*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005. 295. sk.

¹⁴ A „haben” a birtoklás jelzésére szolgál, jelen esetben a „rendből való részesedéssel” lehetne visszaadni anélkül, hogy a kifejezés a „rendet adót” sugalmazná (a ford.).

¹⁵ Vö. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. B. I. (Hua III). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. 109. és Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943. 307. Németül: *Das Sein und das Nichts*. Fordította H. Schöneberg és T. König. Reinbek, Rowohlt Verlag, 1991. 452. Magyarul: *A lét és a semmi*. Fordította Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan, 2005.

metafizikaiként nevezhető meg, ahogyan azt oly szívesen látná néhány neopragmatikus.

Így hát a rend faktuma egy sajátos ambivalenciát rajzol ki. Egyik oldalon a rend hatóerejével találkozunk. A fennálló rend, az *ordo ordinatus* mögött egy keletkező rend bukkan fel, egy *ordo ordinans*, egy in-actu rend, ahogyan azt még Fichte megkülönböztette. A német „rend” szó kettős értelemben olvasható: mint hagyományos főnév, s mint igéből képzett névszó (Verbalnomen – deverbális nomen), ami a *rendezés* folyamatát nevezi meg, beleértve az *ön-rendezés* lehetőségeit is, ami az önszerveződés kortárs elképzelésének szolgál alapul. Ahogyan Cornelius Castoriadis fáradhatatlanul hangsúlyozza *A társadalom imaginárius intézményei* vizsgálódásaiban, itt a teremtés és önteremtés, a poézis és autopoézis folyamataival van dolgunk, ahol valami a nem-létből a létebe jut. Ezt a hatóerőt gyakran *csodaként* nevesítik: Leibniznél az ész csodájaként (*miracle de la raison*), a racionalitás és a tiszta Én, illetve a tiszta tudat csodájaként Husserlnél, a kifejezés csodájaként Merleau-Ponty-nál.¹⁶ Tehát többféle jelentéssel bír. Számunkra ez azt jelenti, hogy valami már nem engedi magát tovább levezetni, illetve megalapozni. Ez a valami olyasmi, amiből jól vagy rosszul indulunk ki, még akkor is, ha az alapok után kérdezzünk. A megalapozás folyamatában alap-nélküliségekbe ütközünk – nemcsak a szabadság alap-nélküliségébe, amit már Kantnál, Schellingnél és Kierkegaardnál is fellelünk, hanem az értelem alap-nélküliségébe is. Ebben mutatkozik meg a kontingencia fonákja. A kontingens rend a nagy rendek azon igénye mögött marad, ahol a *ratio* mint ész az alapok értelmében vett *rationesszel* egyesül. Az elégséges alap elve utat nyit az elégtelen alapok faktumának, ami összeférhetetlenségében egy kvázi-princípiumként mutatkozik meg. Az itt feltáruló rések a tudat és a tapasztalat „vakfoltjában” nyernek kifejezést Bataille-nál és Merleau-Ponty-nál, illetve az „üres hely” politikai posztulátumaként Claude Lefort-nál. Egy rend alapítása sohasem találja meg a számára megfelelő helyet abban a rendben, melyet bevezet, kivéve a Re-entry utólagos formáját, ahogyan azt a rendszerteoretikusok nevezik.

A rendtérképünkön szereplő fehér folt miatti nyugtalanság arra csábít, hogy kitöltsük. Ez a kontingencia félreértéséhez vezet. Ami nem szükségszerű, az tetszőlegesennek mutatkozik. Azt, ami az átfogó és befejezett rend alól kivonja magát *rend-etlenség* gyanánt, káoszként intézzük el, egészen a rend-etlenség olyan alakokban való megszemélyesítéséig, mint az ördög, a barbárok, a pogányok, a hunok, az úgynevezett primitívek, illetve a nép- és osztályellenségek. A nagy rendek megkövetelik áldozatukat. Az idegenség közvetlenül ellenségességbe fordul át, amint belép abba a régióba, ahol a nagy ész napvilága nem fénylik. Még ha el is kerülnénk az ész értelem-nélküliségbe való ezen ingalengését azzal, hogy beérjük a szerényebb renddel, a saját rend veszélyeztetettsége megmarad, mindenkor láthatóvá válva abban a pillanatban, amikor a konfliktusok megoldására nincsenek olyan meggyőző erejű érvek, amelyek egyértelmű kibillentő erővel bírnának. Kétséges

¹⁶ Vö. a szerzőtől: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. 111.

esetekben hajlunk arra, hogy a másik rendet egyenlővé tegyük a puszta rendtelenséggel, mellyel szemben védekezni szükséges. A nép és a demokrácia ellenségei a végén az emberiség ellenségeivé, az ellenséges államok pedig latorállamokká válnak.

Így felmerül az a kérdés, hogyan tudunk (be)határolt rendekben élni, gondolkodni és cselekedni anélkül, hogy a határokat érvénytelenítenénk. A fenyegető károsra való tekintettel, melyet a rend őrzői folyton folyvást emlegetnek a rend támogatása érdekében, különbséget kell tenni – nemcsak Platónra, hanem Hobbesra és Kantra való tekintettel is – az anarchikus és az úgyszólván hiperarchikus variánsok között. Az első változat a zavarnak, a Tohuwahobunak felel meg,¹⁷ ez a még zavar formájában fennálló homályosan érthető *idea confusæ*-ban és „az érzetek sokaságának” kaotizmusában kerül napvilágra. A második variáns az abszolút kiegyenlítettségnek, a teljes homogenitásnak felel meg az entrópia modern fogalmával rokon módon. A 7777 szám ugyan négy számjegyből áll, ám nem okoz különbséget másféle elrendezésük. Az azonos-érvényűség limese antipodikus viszonyban áll az egyes dolgok abszolút belépésének limesével. Sartre egzisztencializmusában, mely csúcspontját és bizonyos végpontját is eléri a *Lét és semmi* kulcsfejezeteiben és *Az egzisztencializmus: humanizmus* programadó írásában, hirtelen átforduláson esik át, ami a „totális elkötelezettség” fokozódik egy éppannyira abszolút indifferenciában.¹⁸ A „mindent vagy semmit”-tel szemben a „minden semmi” válik valóra, ahol a hatalom forráspontja és az értelem-nélküliség fagyhalála alkot egymással szemben kontrasztot. Ám ezzel máris különféle módok sejtnek fel abban a vonatkozásban, hogy hogyan kerülhető el a kontingencia.

4. A [be]határolt rend mint kihívás

A kontingenciával való modern összeütközés permanens kihívást rajzol ki, ami különféle válaszlehetőségeket enged meg. Arnold Toynbee történetfilozófiájának a kihívás (*Challenge*) és a válasz (*Response*) egymást váltó mozgása szolgál alapul. Reszponzív fenomenológiámban személy szerint abból indulok ki, hogy minden személyes és kollektív döntés a válasz specifikus formájaként értendő, ami által meghatározott szituációk és konstellációk ajánlataiba és követeléseibe bocsátkozunk bele. Ha a modern rend felbukkanását egy efféle kihívásként szemléljük, az

¹⁷ Tohuwahobu - וְהָיָה תוֹהוּ, tōhū yāyōhū (héb.): „Kezdetkor teremtette isten az eget és a földet. A föld puszta volt és üres (tohu vavohu).” (Gen. 1,2) „Ha a földre nézek, lám puszta és üres (Tohuwahobu)” (Jer. 4,23), illetve „Ahogy tovább szemlélődöm, lám, pusztává lett a bőven termő föld” (Jer. 4,26) (a ford.).

¹⁸ Sartre moráljához mint elkötelezettséghez vö. a szerzőtől: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.² 102. sk.

lehet a benyomásunk, a francia és a német gondolkodási hagyomány különbözőképpen készült fel arra, hogy mindezzel hogyan foglalkozzon.¹⁹

Francia oldalon a rend masszivitása a *pluralizálás* váltakozó formái révén lazul fel. Szerepet játszik a rend fogalma, de a többszörös rendek formájában. Így mérséklí Descartes az *ordre de la raison*, az alapok szigorúságát az *ordre de la vie* behozatalával, ami mindennapi életünket fémjelzi. Ehhez kapcsolódik Merleau-Ponty *Észlelés fenomenológiájában*, amennyiben visszamegy a husserli értelemben vett természetes tapasztalathoz. Pascal igyekszik egyensúlyt teremteni az *ordre du corps*, az *ordre de l'esprit* és az *ordre de la charité* között, amennyiben azok kölcsönös túlkapásait elutasítja. Ennek nyomait találhatjuk meg Derrida *A törvény ereje* című írásában.²⁰ A sor folytatható Rousseau különbségtételével a természetes és társadalmi rend között, egy tudomány által támogatott *Ordre Nouveau* bevezetésével Comte-nál, az alkotó és átalakuló élet rendjeivel Bergsonnál és a rendekkel mint különböző viselkedésszintekkel Merleau-Ponty-nál. Végezetül Foucault. 1966-os úttörő jelentőségű munkája számára a *L'ordre des choses* címet vette tervbe, ami aztán kiadói okok miatt csak a német és az angol fordítás esetében maradt meg. A kontingencia mindinkább betör a mindenkori rendbe s nem ellentétes részeként kerül vele szembe. Következésképpen a rend korlátozást jelent és nem az önkényesség eltörlését. A rend és a rend-etlenség összjátéka Valéry számára is a szellemi élet alapfeltétele:

L'esprit va, dans son travail, de son désordre à son ordre. Il importe qu'il se conserve jusqu'à la fin, des ressources de désordre, et que l'ordre qu'il a commencé de se donner ne le lie pas si complètement, ne lui soit pas un si rigide maître, qu'il ne puisse le changer et user de sa liberté initial. (Az elme a munkája során a rendezetlenségből a rendezettség felé törekszik. Fontos azonban, hogy végig megőrizze a rendezetlenség gyökereit, és hogy a rendezettség, mely kiépül, ne teljesen kösse le és ne legyen olyan szigorú vezér, hogy ne tudjon közben folyamatosan változni és használni eredendő szabadságát.)²¹

Bizonyosan nem állíthatjuk azt, hogy német oldalon a hagyományos rendfogalom teljesen használaton kívülre került volna. Kant még beszél a „dolgok rendjéről” – ez azonban mindenképp a jelenségek rendjére korlátozódik és alárendelődik az „eszék rendjének”, melyet az ész önmagából teremt.²² Ami Goethét illeti, az ő elképzelésére túlságosan is a görög szellem nyomja rá bélyegét annyiban, hogy lekicsinyli a rendet. Ám filozófiailag szemlélve ezek csak pusztá hajtások, egyedi esetek. Az átlag német függetlenül attól, hogy filozófus-e vagy sem, a

¹⁹ Vö. a *Rend* című írásommal. In: *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*. Szerkesztette J. Leenhardt, R. Picht. München, Zürich, R. Piper, 1989., illetve *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*. Arles, Actes Sud, 1997.

²⁰ Jacques Derrida: *A törvény ereje: Az „autoritás misztikus alapja”*. Fordította Kicsák Lóránt. *Vulgo*, 2005/3. 26–49.

²¹ Paul Valéry: *Tel quel*. In: Uő.: *Œuvres II*. Paris, La Pléiade, 1960. 714.

²² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János. Budapest, Atlantisz, 2004. B576

„rend” alatt aligha egy *ordo rerum*ra gondol, hanem inkább a közmondásos *law and order*-re, parancsra, szabályozásra és a rend őrőire, tehát a második nagy rendmin-ta utóvédjére. Nem jelent nagy különbséget itt az sem, hogy a rendet megőrző és védelmező, avagy az az elleni lázadóról van-e szó. A 60-as években a szubjektum védelmezői és a struktúra támogatói között fellángoló vita, ami a fenomenológia és a strukturalizmus tankönyvbe illő ellentétéből táplálkozott, jól mutatja azt a részben srég indulási helyzetet, amely lényegesen megnehezítette egymás kölcsö-nös megértését. Ebbe itt nem bocsátkozom bele újra.

Ehelyett abból a különbségből indulok ki, ami egy rend [be]határoltságában annak szelektivitásához és exkluzivitásához illeszkedik, ti. a *rendszerű* és a *rend-kívüli* közti különbségből.²³ Ezen a ponton először két olyan ellentétes tendenciát különböztetek meg, melyek azt célozzák meg, hogy a rendszerű és a rend-kívüli polaritásában az egyik vagy másik oldalt gyengítsék vagy épp eltöröljék. Alternatívát jelent az, ha a rendszerű és a rend-kívüli közti határmezsgyén mozgunk. Ebben a problematikában minden élet- és jelentéstartomány érintett. Ezzel a tudományszerű gyakorlat és a tudománytörténet számára egy ahhoz hasonlítható számve-tés nyílik meg, amely során Thomas S. Kuhnnal a szokásos és a forradalmi sza-kasz között teszünk különbséget, s a paradigmaváltást egy köztes zónához rendel-jük. Jelen esetben a filozófiai és – finoman jelezve – a politikai aspektusokra szo-rítokozom. Tendenciákról fogok beszélni és nem pozíciókról, hiszen gyakran újra és újra találkozunk egy és ugyanazon szerzőnél – sőt: egy és ugyanazon szövegben – az egyik és a másik oldallal is. Nem a szokásos többszólamúságról van itt szó, ami valamennyi szerző egyszerűen értett identitását ássa alá, az gyakran a megfor-dulásoknál marad meg, amiből az ember keveset tanul.

5. A rendszerű rend-kívüli nélkül

A két tendencia egyike a rend-kívüli nélküli rendszerű felé irányul. Ez megfelel-tethető annak a kísérletnek, hogy a rést, ami a kontingenciának a rend-illesztékek közé való betörése által keletkezett, amennyire csak lehetséges, megszüntesse. Közismerten nincs itt hiány a totalitárius és fundamentalista kísérletekben, melye-ket a régi nagy rendek *mesterséges restaurációiként* szokás elgondolni. De eltekintve a nyilvánvaló kényszerrezsimektől, melyek rendjét csak pervertálnak tekinthetjük, az értelmiségi oldalon az antimodern ideálokkal való olyan kacérkodással találko-zunk, amely alkalmas ideológiai talajt biztosít a kétes politikai üzelmeknek. Az ef-féle intellektuális támogatás példái nem hiányoznak sem a Rajnán innen, sem azon túl, sem máshol. A sötét politikai csúcsponton megesett, sokat kommentált rekto-ri beszédében Heidegger egy kvázi-platóni rendi állam (*Ständestaat*) felé orientáló-

²³ A rend-kívüli szóban szereplő kötőjel a továbbiakban mindig együtt olvasandó, mert lényegét tekintve erre a kívülre fut ki, s nem a különleges pusztá fokozására. Vö. a szerzőtől különösen: *Das Ordentliche und das Außer-ordentliche*. In: *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

dott, ahol az általános „munka-” és „katonai szolgálatot” egy „tudományos szolgálat” koronáz meg. Ebben a népszellem előtti hódolatban, melyet a zsidó kollégák – köztük Edmund Husserl – egyetemről való egyidejű száműzése sem zavar meg, határozottan több mutatkozik meg, mint az újonnan hatalmon lévőkkel való opportunisták taktikázás.²⁴ A „harmadik út” keresése is, ami lázba hozta a két világháború közti intellektuális és politikus Franciaországot, kétes *Renouveau*-t segít elő a szocializmusból, nacionalizmusból és antiszemitizmusból álló egyvelegével, ami aztán az Action Française-ben éri el ideológiai csúcspontját, míg német oldalon a konzervatív forradalom gondolatában találja meg párját.²⁵ Ezzel szemben nagy ívűnek és valósághoz közelinek bizonyul az a kísérlet, amely a kontingens rend származékaiként meglévő alapozási réseket a neopragmatizmus, az angolszász józan ész gyanún felül álló eszközeivel zárja le. Jürgen Habermas, akinél számos kortársához hasonlóan a *Maîtres Penseurs* (a filozófia szeretete) találkozik a szkepszis által megperzselt gyermekeivel, az első helyen nevezendő meg Németországban. Bevalljuk, hogy számunkra, akik egy posztmetafizikai korszakban élünk, sem a morál, sem a politika területén, sem a tudományokban nem létezik az elégséges alap, mégis beérjük azzal, hogy léteznek jó alapok, hogy érvelni szükséges, hogy az érvényesség-igények felülvizsgálatra szorulnak, s hogy konszenzusra kell törekedni. A szokásos rend nem igényli a hozzájárulást a rend-kívülihez, mert a normalitás folytonosan konszolidálódik és korrigálódik az *argumentatív* ész közvetítésével. A normalitás megmenekül önnön szendergésétől azáltal, hogy saját érvényesség-igénye kerül mérlegelésre. A szakirodalom ezt így egyfajta immanens kritikaként nevezi meg. Hegel régi mondata, mely az ész és a valóságot egymással konvertibilisként magyarázza, ennek megfelelően átfogalmazható: „Ami demokratikus, az ésszerű, ami ésszerű: demokratikus.” Ez azt jelenti, hogy a demokrácia nem a faktikusan fennálló többségi elhatározással van egy szintre helyezve, hanem a nyilvánosság színe előtt folytatott diskurzusokkal, melyek bármelyike bármikor elhalhat. Mégis folytonos az a tendencia, mely a kanti kritikákra hivatkozik, s szükség szerint az életvilág arisztotelészi éthoszával gyarapodik a normatív biztositott normalizmusból kiindulva, vagyis egy olyan normalitásból, mely kivonja magát a radikális [ki]kérdés alól. A normalitás nem normatív fajtájában két érzékeny pont mutatkozik meg. Először is az ésszerű diskurzusra való készség, amelyre a morál központjaként tekintenek, nem aktiválódik, mert az érvelés meghallgatása máris előfeltételezi az észet. Hivatkozzunk csak a faktikusan folyó dis-

²⁴ Vö. Vajda Mihály leleplezését a heideggeri „privát nemzetiszocializmusról” (Vajda: *Krise der Kulturkritik*. 125.), illetve a *Szolgálatra kötelezett gondolkodás* című kritikus analízisemet. In: *Grenzen der Normalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008. (13. fejezet) (A könyv 1998-as első kiadása magyarul: *A normalizálás határai. Tanulmányok az idegen fenomenológiájáról*. Fordította Csátár Péter és Kukla Krisztián. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2005.)

²⁵ Vö. Thomas Keller: *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellen-debatten der Zwischenkriegszeit*. München, Fink, 2001. A szerző bizonyítja azt, hogy Németország és Franciaország útkeresésének ösvényei kereszteződnek, mielőtt a háború ismételt kirobbanása elválasztja a frontokat.

kurzusokra, máris egy olyan gyakorlati körbe jutunk, ahol épp a saját előfeltételek kerülnek a körön kívülre. Ahogyan Nietzsche kritikusan megjegyezte, a morál állítólagos megalapozása átalakul „az uralkodó morálhoz kapcsolódó *jóhiszeműség* tudós formájá”-vá,²⁶ ha azzal a morál genealógiáját megspórolhatónak gondolja.²⁷ Másodsorban az argumentatív diskurzusok nem képesek új rendek alkotására, csak a konszenzus bázisát tudják bővíteni – vagy a nézeteltéréseket csökkenteni. Ami nem konszenzusképes, ezt követően már csak eltűrt lesz. Mindezt törvényszéki (*forensisch*) észnek nevezem, ami pusztán egy társadalom kommunikatív fennállásának biztosítását szolgálja. Hiányoznak az olyan erők, amelyek nemcsak életben tartják a rendet, de elevenné is teszik azt. Habermas legújabb megközelítése a vallásról így válik érthetővé, noha kérdéses az, hogy a vallásos örökség tisztán szekuláris öröklése nem épp annak a hatását öli-e meg.

Ha megkíméljük magunkat az efféle megalapozási kínoktól, s a pozitív rend talaján maradunk anélkül, hogy egy argumentatív gyakorlati-morális instanciát építenénk be, akkor a *funkcionális rendek* maradnak hátra, amelyek az önszerveződő és önfenntartó rendszereket működésük révén igazolják mint *funkcionálókat*, vagy maradnak a *történeti epizémék, diskurzusok és gyakorlatok*, amelyek eredményeik alapján igazolódnak mint *hatásosak*. Az igazolás ismételt körben forgó, csaknem tautologikus. Közelítünk – jogilag szólva – a faktikus normatív erejének, illetve történetileg és kulturálisan szemlélve egy történetinek vagy kulturálisnak a tükrképéhez. A formula – „[van] rend” (*es gibt Ordnung*) – ezzel a pozitivitás pusztá átvételére korlátozódna; s hogy ez a pozitivizmus aztán vidámabb vagy szomorúbb, az már csak hangulati kérdés. Nem kerülhető el, hogy Rorty felvilágosult etnocentrizmusára gondoljunk itt, ahol a saját etnosz előnyben részesítése kapcsán határozott különbség van aközött, amik igazolásra szorulnak, s aközött amik bevonásával termékeny beszélgetést folytathatunk mi – s mindenki más.²⁸ Gondolhatunk egy *bizonyos* Luhmannra is, akinél az olyan formális műveletek, mint a különbségtétel és az észlelés, rendalapító jelleggel bírnak, és egy *bizonyos* Foucault-ra, aki kilengést tulajdonít a hatalom mechanizmusának. Azért tesszük ezeket a megszorításokat, mert mindkét gondolkodónál vannak ezzel éppenséggel ellentétes motívumok is, amelyek nem illeszkednek a pozitív rendbe, mint Luhmannnál a vakfolt és a kettős kontingencia, illetve a transzgresszió, a kívülről való gondolkodás és az ellenállóerő Foucault-nál. A rend-kívüli mozzanatok rendszerével való kapcsolódása azonban nem önmagából következik.

²⁶ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, Ikon, 1995. 67.

²⁷ Nietzschehez vö. tölem: *Der blinde Fleck der Moral*. In: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. (22. fejezet) A morál státusához általában: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

²⁸ Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität?* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. 27 sk. A pragmatizmus formalizmustól mentes formája fölött gyakorolt kritikájában egyetértek Vajda Mihállyal. Vö. Vajda: *Krise der Kulturkritik*. 157–167., az én részemről: *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. 97.

6. A rend-kívüli a rendszerű nélkül

Az ellentendencia azt célozza, hogy kitörjön a fennálló rend határaiból ahelyett, hogy a hagyományokon munkálkodna és átfőrnálna azokat. Ez azt jelenti, hogy az olyan mozzanatok, mint a transzgresszió, a törés, az erőszak vagy a decizió, olyan robbanásszerű feltűnéssel lépnek fel, amely mindent vakító fénybe burkol. Az a forradalmi, ami sem társadalmi, sem hatalompolitikai nyomás alatt nem áll, hajlik arra, hogy önnön fényében sűtkérezzen. A „lassú víz partot mos” nem tűnik elég látványosnak számára. Ami Franciaország vezérszónokainál feltűnő, a széles körű, Heidegger-olvasmányokkal járulékosan karöltve megjelenő lekicsinylése a hétköznapiaknak, a szokásosnak, a megszokottnak – noha ezek nemcsak köznyelvként, hanem köznapis morálként is a kultúra humuszául szolgálnak. Az ebben fennálló kontingencia, ti. hogy valami más is lehetne, aztán olyannyira közelít a *teljesen Más*hoz, hogy egy kvázi vallásos aura veszi körbe. Az efféle extrémizmus mozzanatai fellelhetők az egzisztencialista Sartre-nál, Bataille vonzáskörében, bizonyos foucault-i kiruccanásokban, az egykori maoisták megtéréséről szóló előadásában és több más váratlan pálfordulásban. A kérdés, hogy ez mennyire fertőzte meg Nancy, Rancière vagy Badiou politikai filozófiáját, s hogy milyen messzire nyúlik „a politikai veszély” a „politika” talajvesztésében, további viták tárgya lehetne.²⁹ Ide tartozik az új páli lelkesűtség is, amely Pálhoz csak a megtérés eseményét számítja, s a törvény hangjára lerövidülve csak a tételezést tartja vissza a törvénytől, ami Kantnál még világosan kihallható volt. Tiszta eredményként tekintve a forradalmak egymással felcserélhetővé válnak.³⁰

Természetesen Németországban sincs hiány a rend-kívüli ilyen kitöréseiben, a XX. század első fele tobzódik bennük. Még egy olyan józan, történelmileg megtört szellem is, mint maga Max Weber, csatlakozik a háborúért való általános lelkesedéshez 1914-ben. A fordulat azonban nem teljesen a derült égből való. A „hétköznapiak ellaposodásával” Weber olyan hétköznapiakon túlmutató pillanatok állít szembe, mint az erő és a testvérség – a racionális és tradicionális uralmi formák háttéréből páli utócsengéssel kiemelkedik a karizma. Világnézeti opciók – melyek közt az általános észinstancia sem képes döntésre – kulturális mátrixként rakódnak le. Mindezek olyan törekvésként értékelhetők, melyek összekapcsolják a rendszerűt a rend-kívülivel. Ám végeredményben értelempótlékként csak a „saját létezés” marad vissza a „saját ősök” alakjában. A háború kirobbanása lángra lobbantotta a Furor teutonicust, ami a grandiózus háborús élmény formájában sül ki – sokaknak ugyan szörnyűnek tűnhet, ám mégis: „ez a háború nagy és csodálatos.”³¹ A német patrióták előtt jól tudott dolog, hogy sok franciának sem megy és

²⁹ Vö. Thomas Bedorf kritikai állapotfelvételével: Bodenlos. Der Kampf um das Politische. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2007/5. (55.) 689–715.

³⁰ Vö. Dominik Finkelde: Streit um Paulus. Annäherungen an die Lektüren von Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Žižek. *Philosophische Rundschau*, 2006. (53.) 303–331.

³¹ Az idézetek Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild* című könyvéből származnak (Tübingen, 1926. 230., 530.) A 16. fejezet, mely a háború kirobbanását heidelbergi

nem is mehet másként. A társadalmat mint „acélkemény szelencét” csak egy „acélvihar” feszítheti fel. A lelkesedést kiábrándultság követte, s erről nem szólunk Max Weber utolsó szavai. De szándékosan hivatkozok egy olyan társadalomteoretikusra és politikai szellemre, mint Max Weber, s nem azon politikai analabéták egyikére, akikből 1914-ben, ahogyan 1933-ban sem szenvedtek hiányt a német akadémikusok. Végeredményben többről van szó, mint biográfiai adatok gyűjtéséről. A sort ismert alakokkal folytatva Walter Benjaming nevesíthetjük, aki Jeruzsálem és Moszkva árnyékában birkózott a felszabadító erőszak kérdésével. S nem hiányozhat Carl Schmitt sem, aki az ellaposodott és elpolgáriasodott nyilvánosságot olyan jelszavakkal igyekezett politikai szendergéséből felébreszteni, mint a szükségállapot, a szuverenitás, az ellenség, majd az sem okozott nehézséget számára, hogy a Führerparancsra jogilag is áldását adja. Az eszmék vitájára, amit 1929-ben Davosban Cassirer és Heidegger folytatott válogatott német és francia hallgatóság előtt, különös fény esik.³² Cassirer Heidegger számára az elöregedett normakultúra képviselője volt, míg Heidegger Cassirer szemében a gyűjtogatóból bírt valamivel. Jean Cavaillès, az ülés egyik résztvevője rövid beszámolót küldött Németországból, másoknál tisztábban látva az eseményeket. A francia-német végzet, ami ennek az ellenállónak, a Husserl- és Bachelard-iskolából származó tudományfilozófusnak még fiatalkorában megadatott, Franciaországon kívül is több figyelmet érdemelne, mint ami eddig vele szemben megadatott.

7. A rendszerű és a rend-kívüli között

A köztes, amit alternatívaként gondolok el, nem közepet jelent, hanem egy olyan ferde élt, ami mindenféle szimmetriát kizár. Ha a rend-kívülről van szó, az a szokásostól való *eltérésre* irányítja a figyelmünket a megszokotthoz képesti *többlet* által. Egy lezáró szintézis éppúgy lehetetlen, mint a szigorúan értett diszjunkció – mert ami eltér, az semmit sem jelent anélkül, hogy *mitől* tér el, s ami a vízálláson túlfolyik, semmit sem jelent anélkül, *amin* túlfolyik. Mindez csak egy indirekt leírás által tárul fel, ami a beszéd és a közlés indirekt formáit veszi igénybe.³³ Itt szeretnék egy anekdotikus történetet megemlíteni. A könyvem, melyet 1987-ben a rend problémájának témájában publikáltam, az *Ordnung im Zwielicht (Rend a homályban)* címet viseli. A címnek története van. Amikor 1984-es párizsi tartózkodásom alatt a könyvön dolgoztam, szemembe ötlött Christoph Hein egyik darabjának hirdeté-

perspektívából írja le, az etikailag töltött *Szolgálat* címet viseli. Vö. a fent idézett *Szolgálatra kötelezett gondolkodás* című cikkel.

³² Vö. D. Kaegi, E. Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg, Meiner, 2002.

³³ Vö. *Hyperphänomene* című írással (Berlin, Suhrkamp, 2012. [6. fejezet]). Az indirekt eljárás móddal az ironia felé közeledünk, amit Vajda Mihály Kierkegaard, Rorty és Kundera által hoz játékba (Vajda: *Krise der Kulturkritik*. 141–155.) anélkül, hogy kényszerítve lennénk arra, hogy Rorty alternatíváját vizontlávva az elméletet az elbeszéléssel helyettesítsük.

se, melynek német címét, *Im Zwielicht* (*A homályban*) franciára az *Entre chien et loup* címmel adták vissza. Szó szerinti fordításban *A kutya és a farkas között*, vagyis a háziasság és a vadság, a saját és az idegen – vagy éppen a rendszerű és a rendkívüli közöttit jelenti. Az idegenszerű és a veszedelmes közti csillámlás a dologhoz tartozik – az idegen több, mint a kíváncsiság tárgya vagy az értelem számára való csáberő. Ám éppígy a saját és az otthonos sincsen soha biztosan a birtokunkban. Ennek az intermediális látásmódnak a kimunkálásánál folyton Nietzsche egyik alap gondolatára hivatkozom, mely *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásában található. Bármely rend keletkezésének, az egyszerű benyomásoktól kezdve a metaforákkal és fogalmakkal bezárólag Nietzsche a „nem-egyenlők egyenlővé tételét” tulajdonítja.³⁴ A megfogalmazás feltűnően hasonló ahhoz, ahogyan Marx a pénz nivelláló erejét jellemzi, ti. „az egyenlőtlenek egyenlővé tevése”.³⁵ Az *egyenlővé tétel* (*Gleichsetzen*) azt jelenti, hogy valami összehasonlíthatóvá válik, s a változó kontextusokban mint ugyanaz tér vissza – egyenlőként *tételezni* (*Gleichsetzen*) viszont azt jelenti, hogy az egy szintre helyezett nem teljesen egyformák (*gleich*). Minden egyenlőben benne lakozik az összehasonlíthatatlan (*Unvergleichlich*) egy mozzanata. Van (*es gibt*) rend, különben egy szót sem tudnánk a szánkra venni, s az időrend hiányában az alvás–ébrenlét egyszerű ritmusa is érvényét vesztené. Másfelől azonban ez a rend csak egy másik lehetséges mellett létezik. Egyikőjük sem tágulhat világmindenséggé, s megrendíthetetlen fundamentumokat sem szolgáltathatnak.

Sok olyan megközelítés létezik, amely ebbe az irányba mutat. Német oldalról Walter Benjamin hajlamát hozom fel arra, ami nem egyidejű, ami kivonja magát a korszellem alól, ami a sorok között áll, s ami csak a mikronalízis révén tárul fel. A nem-azonos minden azonos fölötti többletéhez való ragaszkodásában Adorno szélesre tárja a hegeli dialektika hasadékát, így az annak végpontjában kudarcot vall. A felvilágosodás dialektikájában a gondolkodó önmagával szemben emlékezik. A frankfurti iskola alapító szakaszában olyan régi filozófusok, mint Schopenhauer, Nietzsche és Kierkegaard és francia szerzők, mint Baudelaire, Proust és Valéry azok, akik kivezetnek a nagy rendek körpályájáról. Gadamer hermeneutikájában ez csak feltételesen érvényes, mert a megértés a kétségtelen (*fraglos*) hagyományhoz való tartozásában elfogult marad a kérdés és válasz értelmében elgondolt körben, így minden idegen, most is, ahogyan korábban, „saját másikként” (*Andere des Eigenen*) kerül szóba.³⁶

Franciaországban más németek, ti. Husserl és Heidegger gondoskodnak a klímaváltozásról Hegel, Marx és Freud olvasmányaival megerősítve. A problemati-

³⁴ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Fordította Tatár Sándor. *Athenaeum*, 1992/I.3. 6. A fordítást módosítottam Waldenfels szóhasználatához illeszkedve (a ford.).

³⁵ Karl Marx: *Grundrisse der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz Verlag, 1953. 80.

³⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. 283. (Magyarul: *Igazság és módszer*. Fordította Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris Kiadó, 2003.²) Kritikai megjegyzéseim ehhez: *Jenseits von Sinn und Verstehen*. In: *Vielstimmigkeit der Rede*. 4. fejezet.

kát, mellyel itt foglalkozom, Merleau-Ponty fenomenológiája készíti elő, amennyiben a rendet sehol másban nem keresi, mint a testi (*leiblich*), az esztétikai és a politikai tapasztalat kreativitásában, mely tapasztalatok nyitott értelemképzése az „ész kiterjesztésére” vágyakozik.³⁷ Noha az elsők között van, akik már a 40-es és 50-es években megnyitották az olyanok, mint Saussure, Jakobson, Mauss, Lévi-Strauss és Lacan strukturális megközelítéseit, gondolkodása mégis szakaszonként egy puha hegelianizmus foglya marad – ti. az egészé, ami ugyan csak körvonalaiiban és célzásokban mutatkozik meg, ám mégiscsak egész marad. A [be]határolt rendek problematikája más szerzőknél élesebb kontúrokat vesz fel.

Levinasnál, az emigráns litvániai zsidónál és a német gondolkör korai közvetítőjénél, aki mindezek alapján természetesen nem illeszkedik bele egészen a francia korszakba, arról van szó, hogy egy olyan exteriőrből kiindulva nyissa fel az ontológiailag és történetileg közvetített értelmet, amely a Másik ki-követeléséből nő ki. Ehhez kapcsolódik annak a határozott visszautasítása, hogy a történelem áldozatait megnevezvén az áldozatokból világtörténelmi tőke kovácsolódjon. Az olyan történetírás visszautasítása, mely kizárólag Az Emberre (*Man*) fut ki; mindez nem csak az olyan egyénekre vonatkozik, mint Nagy Imre, akinek 1989-es újratemetését a magyar köztársasági elnök, Göncz Árpád biztosította, aki ezt élete legnagyobb pillanatának nevezte, mert ezzel a *történelmet* annak ítéletében igazította ki.³⁸ Minden egyes egyénről szó van, mint például Caesar szakácsáról, akiről Brecht emlékezik meg az *Egy olvasni szerető munkás kérdéseiben*: „Cézár leverte a gallokat. És nem volt ott vele legalább a szakácsa?”³⁹ Az Oral History ekkorra egy s mást helyreigazított. Nietzsche fenti gondolata Levinasnál etikai köntösbe bújtatva jelenik meg, amennyiben az igazságosságot mint „az összehasonlíthatatlan összehasonlítását” ragadja meg.⁴⁰ Ebben a paradox koncepcióban a *Harmadik* figurája az összehasonlítást és az egyenlővé tételt szolgálja, ami a rendet eredményezi, míg ezzel szemben a *Másik* rend-kívüli alakja permanens korrektívum, ami zavarja és kétségbe vonja a fennálló rendet. A döntő pont elveszik, ha – mint Levinas védelmezőinél és bírálóinál is oly gyakran megesik – a Harmadik politikáját a Másik teológiailag kiszínezett etikájának pusztá függelékeként kicsinyeljük le.⁴¹ Mindenesetre nem tagadható, hogy Levinas inkább koncedálja, mintsem tematizálja az intézményi kulturális rendeket. Számomra úgy alakult, hogy a

³⁷ Vö. a *Der Existentialismus bei Hegel* című korai esszéjével. In: Maurice Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*. Paris, Éditions Gallimard, 1996. 79. Németül: *Sinn und Nicht-Sinn*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2000. 83.

³⁸ Interjú a *Süddeutsche Zeitung* 1999. november 10-i számában.

³⁹ Bertolt Brecht: *Egy olvasni szerető munkás kérdései*. In: Végh György: *Modern Orfeusz*. Válogatott műfordítások. Budapest, Magvető, 1960. 200.

⁴⁰ Vö. Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag, 1974. 201. Németül: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Fordította Th. Wiemer. Freiburg/München, Karl Alber, 1992. 344. sk.

⁴¹ A Harmadik problémájához vö. Thomas Bedorf: *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2003.

[be]határolt rend koncepcióját ugyan Levinasra vetett oldalpillantással, de a Foucault-n való átjáráson keresztül fejtettem ki. Ha megengedhetek magamnak egy nagyon egyszerű formulát, akkor azt mondanám: Levinas Foucault nélkül a rendszerű alábecsülésére, míg Foucault Levinas nélkül a rend-kívüli alábecsülésére hajlik. Végeredményben a dologról van szó, s nem annak megnevezéséről. Ennek ellenére érdekesnek tűnhet az, hogy Foucault és Levinas minden nyilvános érintkezést elkerült egymással. Másként mutatkozik ez meg Jacques Derrida esetében, aki Jean-François Lyotard-hoz hasonlóan növekvő mértékben kerül a levinasi etika vonzásterületére. Gondolok itt az olyan motívumokra, mint a jog és az igazságosság kettős figurája, ami az erőt kölcsönzi a törvénynek; az adományra mint az ökonómiában való anökonomikusra; avagy minden felelős döntés eldönthetetlen-ségére. Ha ebben az összefüggésben saját törekvésem szóba hozhatom, úgy az mindenekelőtt az idegen motívumára vonatkozik.

Az idegen olyasmí, ami megmutatkozik, s ennek során kivonja magát alólunk. A rendkívüli (*extraordinär*) azt a többletet nyújtja, ami megóvja a fennálló rendet attól, hogy már csak önmaga körül forogjon. Ide kapcsolódik a reszponzivitás motívuma, tehát a válaszadó beszédé és tevékenysége, ami elkerülhetetlen módon máshol kezdődik.⁴² A válaszadásban a rend-kívüli érintkezik a rendszerűvel anélkül, hogy a köztük lévő különbség megszűnne – mert az, *amire* válaszolunk, szüntelenül meghaladja azt, *amit* értelmes és szabályozott formában válaszként adni tudunk. Ezt nevezem reszponzív differenciának, ami megóv minket a pusztá szó, egyszerű gesztus vagy a pusztá adomány túlradásától éppúgy, mint beszédünk és tetteink pusztá normalitásában való megszilárdulásától. Nietzsche figyelmeztetése a pusztá nyájmorálról és a csupasz „átlagemberré” való zsugorodásról nem avult el.⁴³ A rendszerű és a rend-kívüli kölcsönhatása nem torpan meg a politikai előtt. Így zárásképp Claude Lefort személyében egy politikai gondolkodót idézek, aki-nek gondolatát Merleau-Ponty, de egyúttal Hannah Arendt is átvette, s ami indító szerepet játszott a Merleau-Ponty és Sartre közti politikai szakításban. Közvetlenül releváns problematikánkat tekintve a már említett utalása a *place vide-re*, az üres helyre, ahonnan a rend ered, s ami körül anélkül forog, hogy benne megtalálná

⁴² Ezek a válaszok, melyek az idegen követelésével lépnek be (ehhez részletesebben vö. *Antwortregister*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.), nem összetévesztendő a tudásra irányuló kérdéssel, mely a saját tudás iránti törekvést szolgálja, ami Vajda Mihály szavaival a filozófiában „ellentmondást nem tűrő-zsarnoki” módon lép fel (Vajda: *Krise der Kulturkritik*. 123.), s ami Kunderával szólva a kérdések világát a válaszok „totalitárius világával” helyettesíti (Vajda: *Krise der Kulturkritik*. 144.). A válaszhoz mint szóhoz, ami az idegenből érkezik, s a saját és az idegen között mozog vö. kelet-európai oldalról Bahtyin polifón dialógus- és irodalomelméletét, amely az első világháború utáni és az orosz forradalom kirobbanásának idejére nyúlik vissza, s amely még mindig nem kapta meg az őt megillető filozófiai figyelmet Európában. Magam hivatkozom rá a *Vielstimmigkeit der Rede* című írásom *Hybride Formen der Rede* nevet viselő 7. fejezetében, különösen a 168. oldalon, ahol Bahtyin „válaszolhatóság” (*otvetnost/ Antwortlichkeit*) koncepcióját elemzem.

⁴³ Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. (KSA) Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, New York, 1980. KSA 3. 490.

helyét.⁴⁴ A különböző rendelkezések azáltal karakterizálhatóak, hogy hogyan foglalják el vagy hagyják szabadon ezt az üres helyet. Ebből következnek a politikának a normalitás határai mentén adódó lehetőségei, miután a haladás és hanyatlás elvesztette mozgatóerejét.⁴⁵ Ahogyan Merleau-Ponty 1955-ben megjelent *A dialéktika kalandozásai* című írásában megerősíti, létezik fejlődés, de nem „A” fejlődés. Ám mégsem kell a politikának politikai pragmatikában végződnie, amit legfeljebb különös érdekei elégítenek ki, s tűzoltóként sem kell tevékenykednie – ehhez azonban szükséges a Több, ami nem alárendeltként, hanem a változó kihívásokra adott válaszként kerül elgondolásra. Max Webernek a politikáról mint hivatásról szóló józan beszéde a háború után minden nagy politikai felhajtásnak ellenszegül. Megérdemli, hogy újraolvassuk.

Fordította Hornyák Péter István

⁴⁴ Vö. Claude Lefort: *L'invention démocratique*. Paris, Fayard, 1981. 121. és 173. sk. Németül: *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien, Passagen Verlag, 1999. 50.

⁴⁵ Vö. a *Grenzen der Normalisierung* kötetem *Politik an den Grenzen der Normalität* című írásával (12. fejezet), amely a *Der monströse Diskurs. Der Balkan und Europa: Dekonstruktion des Politischen* című konferenciára megy vissza, melyre Jacques Derrida közreműködésével került sor Szófiában.

SÁRKÁNYFOGVETEMÉNY

Deczki Sarolta

VISSZA A HUZATBA!

„Hogy milyen filozófiát választ az ember, attól függ tehát, hogy milyen ember: mert a filozófiai rendszer nem valami élettelen gönc, melyet az ember csak úgy félredob, vagy újra előszed; étellel tölti meg azt az ember lelke.”¹ Ezt a Fichtétől származó mondatot annyiszor olvashatjuk Vajda Mihály szövegeiben, hogy óhatatlanul gyanút kell fognunk: valami nagyon fontos dologról lehet itt szó. Nem cáfolja azt maga sem, hogy ez így van, sőt, az utóbbi években megjelent könyveiben nemegyszer jelentette ki kerek-perec, hogy torkig van a filozófiával mint akadémiai diszciplínával, mely szakszerűen lábjegyzetelt és hivatkozott szövegeket termel ipari mennyiségben – csak éppen nem sokat tud kezdeni az életproblémáinkkal. Az üzemszerűen működő akadémiai világban eltűnni látszik a gondolkodás tétje, helyét a kötelezően előállítandó publikációk és konferencia-előadások veszik át, melyek ritkán reflektálnak saját eredeti feladatukra.

Ön, ismeret

Mit szólnánk, ha Szókratész egyszer csak feltűnne egy konferencián, és elkezdene kekeckedni az előadókkal, ahogyan ezt annak idején Athén utcáin tette? Képzeljük csak el: az előadó mélyfilológiai precizitással elemzi, mondjuk, a matematika szerepét Husserl gondolkodásában; rámutat, hogy a végtelen hosszú életműsorozatnak melyik lábjegyzetében és függelékében fordul elő az adott probléma, mit írnak erről a még ki nem adott kéziratok, és mi a szakirodalom álláspontja az egészről. S egyszer csak a jól öltözött hölgyek és urak között szólásra emelkedik egy toprongyos figura, és a szokásos módon komolyan vallatóra fogja az előadót. Vagyis a szókratészi koreográfia szerint hízogó megjegyzésekkel nyit, dicséri a szónok teljesítményét, bevallja tudatlanságát, majd föltesz pár kérdést. Aztán még párat. A válaszok eleinte talán magabiztosan érkeznek, majd jönnek a hárítások. A szónok kezdi elveszíteni türelmét, és nem érti, miért kéne neki, éppen neki elszámolnia a filozófia alapvető kérdéseivel, mikor ő csak egy husserli részproblémáról akart áttekintést nyújtani. És még igaza is lenne, hiszen ki szeretne azzal szembe-

¹ Vajda Mihály: A személyes emlékezet filozófiája. *Múlt és Jövő*, 2014/1. 4.

sülni egy előadás alkalmával, hogy olyan problémákra adjon választ, melyeket még csak szóba sem hozott.

A tudományos tanácskozás résztvevői teszik a dolgukat; húsz percben elmondják a véleményüket valamilyen jelentős filozófus egy-egy jelentős fogalmáról, problémájáról, majd a szövegek megjelennek kötetben, amiket általában a kutyá sem olvas: *business as usual*. Az azonban ritkán merül fel, hogy ezeknek a problémáknak végső soron mi közük van hozzánk, a mi *hic et nunc* életünkhöz, világunkhoz, s hogy tudnak-e bármiféle megoldás-félét nyújtani „égető életproblémáinkra”. Arról nem is beszélve, hogy a kutatott kérdéseknek van-e tétjük a gondolkodó személyes egzisztenciája számára. Minden bizonnyal van, valahol, távol, ám a mindennapi rutin miatt már nehéz ezeket az összefüggéseket érdemben végiggondolni, és megtalálni az utat az absztraktnak és parciálisnak tűnő kérdésektől vissza azokig, amelyek igazán vérre mennek.

Vajda életútjának egy pontján úgy döntött, hogy kiszáll ebből a verkleiből, és nem fárasztja magát többé a modern akadémiai filozófia szokásos ügymenetével, hanem mintegy a saját szakállára gondolkodik. Kimegy a hidegbe, vagy – ahogyan egy könyvében írja – kiáll a huzatba, és Szókratész példáját követi.

Ott állni a gondolkodás szelének huzatában, körbenézni, s *átlátni*, ami körülöttünk zajlik. Odahagyni azt a rémes filozófiát, s nemcsak az analitikust (a gondolkodásról rettegő okos intellektüelek métier-je, a tudósoké), hanem a kontinentálist is, ha az valami általánosat akar megfogalmazni. Felmutatni a ránézésre érdemes egyest.²

Természetesen lehet, sőt kell is vitatkozni ezzel a – kortárs kontinentális és analitikus filozófia állapotáról szóló – diagnózissal. Már csak azért is, mert a Vajda számára fontos XX. századi filozófusok is kénytelenek voltak az akadémiai keretek között boldogulni – vagyis mégiscsak túlzás, hogy az egyetemeken, kutatóintézetekben csak szorgos, ám annál unalmasabb szövegtermelés zajlik. Az ellen azonban aligha lehet érveket felsorakoztatni, hogy Vajda ezt unja. Az unalom nem argumentáció tárgya, hanem hangoltság – ahogyan erről maga is ír –, vagyis egyes szám első személyű tapasztalat. Vajda pedig egyszer csak úgy döntött, hogy számára mindenféle racionális argumentációnál fontosabb ez a nagyon személyes és nagyon intim egyes szám első személyű tapasztalat. A gondolkodás személyessége. És még csak nem is rugaszkodik messze a filozófia évezredes tradíciójától, hanem inkább vissza akar térni oda, ahonnan mindez elindult; amiből kinőtt mindaz, amit most tanszékeken oktatnak és komoly könyvkiadók menedzselésében megjelentetnek. Vissza, a huzatba.

Hiszen innentől kezdve többé nem ír hagyományos filozófiai szövegeket, hanem inkább reflexiókat, esszéket, hangulatjelentéseket olyan dolgokról, amik az útjába kerülnek, s amik eléggé izgatják ahhoz, hogy elgondolkodjon rajtuk. Csak-hogy mindezek mögött/előtt/mellett már ott munkál az önmegismerésre irányuló szándék. Vajdának az utóbbi időkben született írásai főleg irodalmi műveket ele-

² Vajda Mihály: *Szókratész a huzatban*. Pozsony, Kalligram, 2009. 11.

meznek, olykor filozófiákat. Viszont nem hivatásszerűen „foglalkozik” ezekkel a könyvekkel, hanem szigorúan a személyes érintettség, érdeklődés okán. Azt olvas, ami érdekli, ami megszólítja, ami kérdést tesz fel neki. Neki, személyesen Vajda Mihálynak. Egy jó könyv márpedig a világunkra vonatkozóan tesz fel kérdéseket; megkísérel új perspektívákban láttatni dolgokat. Ezek az új perspektívák azonban magát az olvasót is arra készíthetik, hogy a saját, személyes világát és identitását is újragondolja; kérdéseket tegyen föl saját magának. Vajda pedig nemhogy megspórolná magának ezeket a kérdéseket, hanem valóságos szenvedéllyel olvas, és faggatja a világot – és a világban saját magát.

Ahogy írja is: „a bölcsesség szeretőn művelése *nem a világ megismerésére, nem is az ember mint olyan megismerésére*, hanem annak az egyetlen egy valakinek-valaminek a megismerésére törekszik, aki-ami én magam vagyok. Önismeret, szembenézés önmagunkkal.”³ A modernitás filozófusai is nemegyszer hivatkoztak a *gnóti szeauton* parancsára, még Edmund Husserl is, fenomenológiai programja kidolgozása során. Csakhogy amikor Fichte, Kant, Hegel vagy Husserl erre az én-re hivatkozott, akkor azon egy olyan megismerő apparátust értett, mely minden emberben közös, s mely egyszersmind emberi mivoltunkat is szavatolja. Az én-t tehát egy radikálisan általános én-ként fogták fel, akinek személyes, egyedi vonásai éppenséggel zavaró tényezőként merülhettek fel csupán, hiszen ezek a hajlamoknak, az időnek, az érzéseknek, az esetlegességeknek való kiszolgáltatottságot jelentik. Az én kérdése voltaképpen annak a kérdése, hogyan ismerjük meg a világot, hogyan nyerhetünk róla igaz ismereteket.

Úgy tűnik, Vajdának pontosan ebből lett elege. Ebből az általánosságból. Mely semmire sem kötelez, és hiába a lehető legkomolyabban vett morális elhivatottság, ez mégis kevésnek bizonyul akkor, amikor konkrét kérdésekről van szó. Márpedig mind a világ, mind pedig a benne élő egyén mindig konkrét kérdésekkel szembe-sül. Vajda gondolkodásában, és egyáltalán: filozófiai éthoszában pedig fokozatosan a konkrétság kerekedett felül. Nem egyik pillanatról a másikra, hosszas folyamat eredménye ez. Bár az az állítás is megkockáztatható, hogy voltaképpen már kezdettől fogva az itt és most, azaz konkrét gyakorlati problémái érdekelték; hiszen akár a marxizmusra, akár a fenomenológiára, akár a fasizmus-könyvre gondolunk, a gondolkodás tétje mintha minden esetben az lett volna számára, hogy mit tudunk kezdeni ezekkel a saját életünkben.

Derűs, reménytelen

A nemrégiben kiadott, a pályakezdő filozófus írásait összegyűjtő kötetből legalábbis az derül ki,⁴ hogy Vajda a teljesen „hagyományos” filozófiákban is a gyakorlat kérdéseire kereste a választ, arra, hogyan tudjuk a világunkat és benne magunkat

³ Vajda Mihály: *Sárkányfogvetemény*. Pozsony, Kalligram, 2011. 11.

⁴ Vajda Mihály: *Válogatott művei – Fiatalkori írások*. Sorozatszerkesztő Sümegi István. Pozsony, Kalligram Kiadó, 2013.

megérteni, és hogyan lehetséges felelős gyakorlat ebben a világban. Vajdát az ontológiai-episztemológiai kérdések kapcsán is rendre a praxis kérdései izgatják, vagyis az, hogy az elvont filozófiai okfejtéseknek mi a kapcsolatuk a konkrét, társadalmi cselekvés lehetőségeivel. A fasiszmusról szóló írás különösen alátámasztja ezt, hiszen a fasiszmust egy igen konkrét társadalmi-gyakorlati problémaként veszi szemügyre és próbál magyarázatot találni rá. Mindeközben nem téveszti szem elől, hogy a fasiszmus egészen más társadalmi-gazdasági körülmények között jelentkezett Olaszországban és Németországban, ám a Magyarországon és a Spanyolországban berendezkedett rendszer nem volt fasiszta diktatúra, noha egyes elvek, módszerek sem a Horthy-, sem pedig a Franco-rendszertől nem voltak idegenek. Vajda folyamatosan hangsúlyozza, hogy a fasiszta diktatúra meghatározó jegye az, hogy tömegmozgalmakból nőtt ki, melynek bázisa a kispolgárság. A fasiszta ideológia tagadja a szabadság- és egyenlőségeszményt, és a nemzeti-faji ideológiára támaszkodva próbálja kielégíteni saját népének partikuláris igényeit más népek rovására. A fasisztoid karakter teljesen aláveti magát a közösségnek, azonosul igényeivel, sikertelenségéért pedig más csoportokat tesz felelőssé. Saját magához és közösségéhez azonban reflektálatlanul viszonyul, és „*legradikálisabb lázadása is mindig a múlt felé fordul*”.⁵

Vajda sok szempontból elemzi a fasiszmust; történelmi, gazdasági és politikai jelenséggént, lelki beállítottságként, ideológiaként, viszonyba állítva a marxizmus-sal és a liberalizmussal. A szöveg ma is meglehetősen tanulságos olvasmány, kiváltképp, ha hozzáolvassuk az 1995-ös *Elő-utószót* is.

Ami a kelet-európai fasiszta veszélyt illeti, nem lennék biztos benne, hogy egyesek csak rémképeket látnak: a kelet-európai társadalmak totális kiüttlansága, azaz az alulról jövő kezdeményezésekre épülő társadalom kiépítésének teljes reménytelensége, a mai politikai hatalom kétségbeesztő erőtlensége, a rablóbandáknak az utcát félelemben tartó uralma szinte kiált egy olyan megoldásért, ahol egy széles tömeg-támogatásra épülő, erős, az erőszakoskodástól vissza nem riadó központi hatalom megrendszabályozza az egészet, azt sem engedve meg, hogy az éhes és kétségbeesett alsó rétegek megakadályozzák a legalizált – de kontroll alatt tartott – rablást.⁶

Amellett, hogy dermesztően aktuális ez konklúzió, mintegy előrevetíti azt a „beállítódást” (hogy hogyan, az a továbbiakban kiderül), mely Vajda évtizedekkel későbbi gondolkodásában vált meghatározóvá, s melynek kulcsterminusa a *sárkányfogvetemény*. Nagyon fontos fogalomról van szó, amit nem csupán az jelez, hogy egyik könyvének is pontosan ezt a címet adta, hanem az is, hogy egyre gyakrabban bukkan fel nála ez a kifejezés, valamint mindazon filozofémák, melyekkel kapcsolatba hozható.

Nehéz pontosan definiálni, miről is van szó jelen esetben Vajdánál. Világnézetéről? Számomra gyanús lenne a Heidegger-fordító és -értelmező Vajdánál világ-

⁵ Vajda: *Válogatott művei – Fiatalkori írások*. 660.

⁶ Vajda Mihály: *A fasiszmusról*. Budapest, Osiris, 1995. 16–17.

nézetéről beszélni, hiszen a német filozófus szinte minden fiataalkori előadását azzal kezdte, hogy kimutatta a világnézet-filozófiák alkalmatlanságát bármiféle olyan kérdés megválaszolására, melyeknek valódi filozófiai tétjük van. Azt sem hiszem, hogy afféle mizantróp pózról lenne szó, hiszen ennek maga a filozófus személyisége mond ellent. Vajda úgy gondolja, hogy az emberi nem sárkányfogvetemény – de ezzel együtt nem utálja, és nem kerüli az embereket, sőt, kifejezetten nyitott és barátságos lény... Afféle antropológiát is felesleges lenne emlegetni, hiszen nehéz lenne érvelni amellett, hogy Vajdánál ezek a belátások, megfontolások, vélemények egységes antropológiai rendszerré álltak volna össze. Miután többé-kevésbé tisztáztuk, milyen összefüggésbe *nem* illeszkedik Vajdánál a „sárkányfogvetemény” szó (terminusról talán mégis túlzó tudálékoskodás lenne beszélni), azt kellene ki találni, hogy akkor *hol van* a helye.

A szövegekben kétségtelenül ott van. Vajda gondolkodásában is ott van. Ám nem afféle prekonceptióként van jelen, egyfajta előzetes ítéletként, hanem hossz- szas és elmélyült elemzések eredményeként. Vajda nem azért nevezi az emberi nemet sárkányfogveteménynek, mert ez olyan hangzatos, vagy mert teoretikus szempontból kényelmes lenne. És nincs is benne semmiféle értékítélet vagy nehez- telés, bármilyen furcsán hangozzék is ez. Vajda nem viseltetik semmiféle *ressen- timent*-nal az emberiség iránt, nem haragszik rá, és nem úgy tűnik, mint aki valami- féle kompenzációs kényszertől hajtva mondana ítéletet a modernitásról. A kultúr- kritikusok ádáz dühe is hiányzik belőle. Vajda nem jövődöli nagy indulatokkal az emberiség végnapjait. Sőt, kifejezetten derűs emberről van szó. Ha felidézzük en- nek az írásnak a kezdő mondatát, akkor világos, hogy Vajdánál egyáltalán nem esetleges a kedély és a filozófia kapcsolata. Márpedig Vajda kifejezetten derűs ka- rakter (még akkor is, ha olykor a depressziójáról panaszkodik).

Konstatálja, hogy az emberiség (pontosabban: a nyugati ember, de mivel a nyugati életforma és gondolkodásmód válik egyre inkább uralkodóvá a földgo- lyón, ezért talán mégsem túlzás az egész emberiségről beszélni) nagy bajban van, teljesen reménytelen és kilátástalan az egész. Ez bizony korántsem optimista és derűs diagnózis. Vajda azonban még igazán pesszimistának sem mondható. Sze- mélyében és filozófiájában megvalósítja azt az ellentmondást, hogy miközben tö- kéletesen meg van győződve világunk romlottságáról, aközben nem esik kétségbe ettől; nem válik sem embergyűlölővé, sem idealista mozgalmárrá; sem az életked- vét, sem az étvágyát nem veszíti el. A világban való alaphangoltsága marad a derű – még akkor is, ha körülötte egyre több minden megy tönkre, jóvátehetetlenül.

Nyúl, menekül

De mit is jelent Vajdánál az, hogy emberi nem sárkányfogvetemény? Talán az ed- digi életmű közepe táján érdemes kezdeni ennek vizsgálatát, s koncentrikus kö- rökben bejárni. De hogy hol van a közepe? Kétségtelen, hogy nincs az a matema- tika, amivel ezt hajszálpontosan meg lehetne határozni; onnan datálnám, amikor Vajda szemlátomást eloldódott a marxizmustól, és egyre nagyobb gondolkodói

kihívást jelentett számára Heidegger filozófiája, emellett pedig – és szigorúan ezzel összefüggésben – egyre nagyobb bizalmatlansággal szemlélte a modernitás projektumát. A német filozófus ugyanis feltette azokat a kérdéseket, melyek Vajdát is nyugtalanították – s nyugtalanítják ma is. Képesek vagyunk-e rá, mi, emberek, hogy lemondjunk a „létezők urának” erőszakkal meghódított pozíciójáról, s inkább a „lét pásztora” legyünk? A válasz egyértelműen: nem. De miért nem? Mi az a furor az emberben, mely őt a létezők, a környező világ leigázására hajtja, ahelyett hogy gondozná vagy legalább lenni hagyná világát, s a világban élő másokat?

Pontos válaszokat ezekre a kérdésekre a *Mesék Napnyugatról* című könyvben kapunk.⁷ Vajda Pascal meséjét veszi alapul, aki szerint a tény, hogy az ember akkor is képes naphosszat kergetni a nyulat, ha éppen meg is tudná vásárolni, azt jelenti, hogy az embernek szüksége van arra, hogy bármiféle felesleges elfoglaltsággal is, de kitérjen létének legalapvetőbb, legnyugtalanítóbb kérdései elől. Inkább hajkurássza a nyulat, mintsem saját életének és leendő halálának kérdésein töprengene. Valójában tehát az ember menekül, nem pedig a tapsifüles. Még hozzá agresszíven, kétségbeesetten iszkol, s mindent letapos, tönkretesz maga körül.

A kötet egyik hőse éppen az a Sade, aki a sárkányfogvetemény nevű genus díszpéldánya lehetne, ám meglepő módon Vajdának mégsem Sade-dal és regényeinek cégéres gazember szereplőivel van baja elsősorban. Sade a perverziók aggályosan gondos és érzékletes lajstromának köszönheti kétes hírnevét. Csakhogy a kellemes borzongáson kívül, amit ezek olvasása közben érzünk, más veszély aligha fenyegeti a jóérzésű olvasót: a sade-i orgiák aprólékos leírása azt próbálja feledtetni velünk, hogy gyakorlatilag kivitelezhetetlenek. Mindazon kitekert alakzatok, agyafúrt és fantáziadús technikák, melyekkel Sade libertinusai a gyönyört hajszolják, többnyire meghaladják az emberi test képességeit. De az is fontos, hogy csak többnyire. Vajda egy percre sem gondolja, hogy ezek egy beteges elme ártatlan álmodozásai lennének. Éppen ellenkezőleg; nagyon is nagymérvű tudatosság szcenírozza a testek, vágyak, erkölcsök különféle konfigurációit, de ez a klasszifikáció inkább tartja szem előtt a sokféleséget, a variációt, a mutációt, mintsem a mindent egy invariánsra redukáló önkényt: ez az, ami beteges. Sade-nál a különbözőség konstitutív:

Minden emberi egyed individuális. Az emberek – sokfélék. S a nietzschei betegek azok, akik elviselhetetlennek érzik ezt a sokféleséget. Félnék attól, aki más, maguk meg olyanok szeretnének lenni, mint a »többi«. Ebben rejlik annak forrása, amit Nietzsche *ressentiment*-nak nevez.⁸

Sade hősei nem is annyira gyönyörök után loholnak, mintsem a bűn felmutatásával, minden határ megsértésével kísérleteznek – nem jó emberek tehát, de éppen séggel azok is lehetnének, sőt vannak is köztük morális lények. De ami igazán

⁷ Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, 2003.

⁸ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 132.

fontos Vajda számára: „kéjelgő szadisták” ugyan, de nem „betegesek”; nem ők a „gonoszak, a fenevadak”, „nem ők borítják lángba a földtekét”.

Mi tehát azon *ressentiment*, betegség forrása, ami „lángba borítja a földtekét”? Avagy miért muszáj nekünk a „természet uraivá és birtokosaivá” lennünk; miért nem bírunk megmaradni saját kis, külön bejáratú perverzióinknál, miért kell ezeket másokra is rákényszeríteni? Mivégre űzni-kergetni azt az átkozott nyulat? Vajda Foucault, Nietzsche, Arendt, Sade írásait elemezve exponálja, hogy a betegség nem valamiféle szemmel látható, nagystílusú perverzió, hanem a lehető legmindennaposabb, leginkább magától értetődő. Ahogy Arendt fogalmaz: banális. Banális, mert nem kirívó, nem „sátánian gonosz”; hiányzik belőle minden diabolikus nagyság, éppen szürkesége, belesimulása a mindennapok sokszor kicsinyes és túlélésre berendezkedett világába teszi félelmetessé. Sade libertinusai gazemberek voltak, de nagystílusúak. Amire azonban Arendt „Jeruzsálemben rádöbbsz, az az, hogy a radikális gonosz nem is gonosz emberek gonosz tetteinek folyamányaként, hanem amúgy »normális« emberek, »önmagában« teljesen természetes-banális tevékenységének eredményeként valósul meg a világban”.⁹ Amikor a hétköznapi életben akár bocsánatos bűnnek is számító *gondolatlanság* olyan helyzetben tétetik próbára, melynek kimenetele morálisan nem szabad, hogy közömbös legyen. De miért nem? „Csak” – Vajda rövidre zárja az ilyesfajta kérdéseket, melyeket szerinte nem is lenne szabad feltenni. Mint ahogyan a következő probléma is a racionalitás, s egyáltalán a gondolkodás csődjét jelzi: „Ha kifejezetten nem erkölcsi karakterű, normális körülmények között jelentéktelen, a *világ szempontjából* jelentéktelen rossz tulajdonságok a világtörténelem legszörnyűsebb bünteteteihez vezethetnek, akkor... Nem tudom befejezni a mondatot.”¹⁰

Nietzsche is sűrűn visszatérő szereplője Vajda írásainak. A jelen kötetben egy jelentős gondolkodói sor egyik tagjaként találkozunk vele először; Schopenhauer, a késői Schelling és Kierkegaard társaságában, akik által „egy teljesen újfajta gondolkodásmód született, amely nemcsak tudomásul veszi a kontingencia élményét, hanem azt *a lét meghatározó karakterisztikumának tekint*”.¹¹ A kontingencia márpedig félelmetes, vagy pontosabban: szorongást keltő. Azt jelenti, hogy nincsenek biztos fogódzók, hogy az emberi lény nem bizakodhat semmiféle transzcendens bizonyosságban, vagy ha mégis, akkor az az önámítás egy módja. Éppily önámítás persze az, hogy ha a nyulat kergetjük, akkor majd nyugtunk lesz, és megmenekülünk bizonyos kérdésektől és azok következményeitől. Csakhogy nemhogy megmenekültünk volna, annál inkább dől a nyakunkba az egész világ, és hovatovább nem lesz hová menekülni. Meg nyúl sem lesz.

Máshol konkrétabban fogalmaz:

Az ember menekülő lény, a nyugati civilizáció embere legalábbis az, mert nem állnak rendelkezésére azok a meditatív »technikák«, hogy ezt a nagyon nem ideillő szót használjam, melyeknek segítségével a távol-keleti magaskultúrák embere – mi

⁹ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 149.

¹⁰ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 144.

¹¹ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 53.

legalábbis úgy véljük – megbékél a maga egzisztenciális kiszolgáltatottságával. Az ember menekül. Hová? Heidegger szerint igenis van hová menekülnie. Menekül a maga átlagos mindennapiságába, a *das Man*, az akárki diktatúrájába.¹²

Az akárki diktatúrája pedig a konformizmus, a „normálisak” világa. Ők azok, akik a létezőknek nemcsak urai és parancsolói, de mértéke is akarnak lenni. Akik rettegve félik és gyűlölik azt, aki vagy ami különbözik tőlük, s más normákat, értékeket tart tiszteletben. Normális körülmények között ezek a „normálisak” is viszonylag ártalmatlanok, bár kétségtelen, hogy unalmasak. Vajda azonban nem csupán Arendt Eichmann-könyvéből, hanem saját élettapasztalatából is tudja, hogy kiélezett erkölcsi helyzetben ezek a „normálisak” akár a legnagyobb gonoszok elkövetésére is képesek. A Gulag és Auschwitz csak úgy volt lehetséges, hogy közreműködtek benne olyanok is szép számmal, akik a mindennapi életben egészen rendes emberek is lehettek. Csakhogy az „egészen rendes” életvitelük ép-púgy a gondolatlan szabálykövetésen alapult, mint későbbi cinkosságuk a gyilkos hatalommal.

Akik a totalitárius rendszereket működtették, s valamilyen értelemben mindenki mindaddig hozzájárult a működéséhez, amíg nem mondott határozottan nemet, nem voltak sem perverzek, sem szadisták, hanem »borzasztóan és elborzasztóan normálisak« voltak.¹³

S nem véletlen, hogy ebben a kötetben ismét felbukkan a vén Szókratész is, aki fáradhatatlanul járta Athén utcáit, és pontosan azokat a kérdéseket tette föl a derék polgároknak, amelyek elől ők is a nyúl kergetésébe menekültek. Mert hiszen ő is azok közé tartozott, akik

úgy gondolták, hogy akkor tudnak másoknak is a legtöbbet elmondani az ember-ről, az emberi tapasztalatról, ha a lehetőségek határain belül tényleg megismernek legalább egyetlen embert, önmagukat; s levetve minden szemérmet, vállalják exhibicionizmusukat: elmondják önmagukat embertársaiknak.¹⁴

Kint, túl

A fentiekből talán világossá vált, hogy mit érthet Vajda azon, hogy az emberi nem: sárkányfogvetemény. Az agresszív menekülést, a megváltatlan gondolatlanságot, azt a furort, amivel a létezők ura és birtokosa akar lenni, kerül, amibe kerül. Továbbá azt a normalitást, mely mindenféle morális megfontolás nélkül, az autonómia legcsekélyebb nyoma nélkül a legnagyobb borzalmakra is képes. Van

¹² Vajda: *Sárkányfogvetemény*. 27–28.

¹³ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 151–152.

¹⁴ Vajda: *Mesék Napnyugatról*. 220.

példa erre az európai történelemben: többek között Auschwitz. „Auschwitzot, a soát, s azzal párhuzamosan a GULAG-ot, a 20. század totalitarizmusai barbárságának legszörnyűbb »fegyvertényeit« nem lehet elszigetelt jelenségeknek, a történelmi progresszió valamifajta megmagyarázhatatlan kisiklásának tekinteni” – írja.¹⁵ Auschwitz benne rejlik az európai kultúra, az európai humanizmus lényegszerkezetében. A modernitás programja ugyanis Vajda szerint csődöt mond ott, ahol életproblémáink kezdődnek.

A felvilágosodás a nihilizmust, Isten halálát hozta el a nyugati kultúra számára, s a nyugati ember immár magára maradt a dermedt ürességben. Világát pedig abszolút racionálisan és pragmatikusan kezdte el megszervezni; a lehető legnagyobb haszon és hatalom reményében az uralom logikája alapján. Az erkölcs kiüresedésével és Isten eltűnésével a gondolatlanság józan kalkulusa vált az emberek közötti kapcsolatok kötőszövetévé.

Bevallom, amikor ezt olvasom Vajdánál, akkor nem tudok nem vitába szállni vele. Hogy hiszen...! Hogy nem csupán ez; nem csak a cinizmus, az erőszak, a nihilizmus és a végtelen butaság az, ami közösségeinket és világunkat uralja. Hiszen van más is; vannak értelmes és okos emberek, van még jó szándék, s vannak még bátor és önzetlen közösségek, akik jó célok érdekében képesek áldozatokat hozni is akár. Vannak még, akik gyámolítják az elesetteket, akik remek alkotásokat tudnak létrehozni, akik maguk is remek emberek... Persze, vannak. Csakhogy – és ezt magamnak is be kell látnom – kevesen, túlságosan kevesen. S voltak jó emberek a nácik által megszállt területeken, mindig vannak jó emberek. De a konformizmus, a gondolatlan gyávaság gyakoribb. A világunk arculatának formálásában többnyire mindig az utóbbiak játszottak nagyobb szerepet.

Auschwitz pedig pontosan azt mutatta fel – Vajda itt Kertész gondolatmenetét követi és kommentálja –, hogy maga nem más, mint az európai kultúra általános sorstalansága, maga az európai kultúrában benne rejlő abszurd. Hogy az úgynevezett humanizmus nemhogy megakadályozni nem tudta, hanem éppenséggel oka volt annak, hogy megtörténhetett. Hogy az a gondolkodás, melyen egész európai kultúránk és világunk nyugszik, bármikor katasztrófákhoz vezethet. Hogy fegyelmezett, szabályokat követő emberek bármikor képesek kiirtani, elárulni embertársaikat. Hogy elég egy egészen kicsit különbözni ahhoz, hogy beinduljon a kizárás, elkülönítés, megalázás, s végső esetben a megsemmisítés folyamata. Hogy az ember: sárkányfogvetemény. Márpedig ő pontosan ebből ábrándult ki, ebből az európai kultúrából és filozófiából, s többek között ezért is választotta a filozofálás személyesebb módját.

De van ennek másik oka is. Méghozzá az, hogy az az Auschwitz, ami Vajda szerint ennek a kultúrának az egyenes és logikus következménye – az ő személyes életének legmeghatározóbb élménye, sőt, gondolkodásának formálója. Ahogyan írja, 1944. március 19-ig nem emlékszik semmire, vagy csak nagyon kevésre. (Ami mindenképpen érdekes, hiszen akkor már 9 éves kisfiú volt.) A németek Magyar-

¹⁵ Vajda: A személyes emlékezet filozófiája. 5.

országra való bevonulását követő 10 hónap, melyet „*tudatosan mint üldözött*”¹⁶ élt meg, azonban annál élesebben maradt meg az emlékezetében. Ezt az időszakot a kis Vajda a gettóban töltötte, negyvened magával egy két szobás lakásban. A világból, a miértekből persze nem sokat értett, azt azonban érzékelte, hogy ő és az övéi mások, mint a többiek. És még valamit érzékelt:

A nevezetes reggelen viszont volt már egy olyan élményem, amely valóban elindította bennem megkülönböztettségem, megalázottságom, kizsákmányoltságom és emberi méltóságomtól való megfosztásom tudatának kialakulását. A felsorolt szavakat nem ismerhettem, s igazából nem is hiszem, hogy mindezeknek a tudata volt kialakulóban. Nem. Hanem kezdett lerakódni valami a pszükhé mélyrétegeiben.¹⁷

A család pesti része túlélte a megszállást, a vidéki rokonságot azonban elgázósították. A megszállás 10 hónapja nem csupán Vajda Mihály, budapesti zsidó kisfiú emlékezetébe vésődött bele kitörölhetetlenül, s nem csupán Vajda Mihály, felnőtt, budapesti lakos, de Vajda Mihály filozófus számára is meghatározó alapélmény maradt. Méghozzá olyan élmény, mely nemcsak gondolkodásának tárgyára, irányára, stílusára vagy módszerére nyomja rá a bélyegét, hanem ebből születik a gondolkodás maga.

Azt a sokszor nevetséges törekvésemet, hogy »mindent megértsek«, valószínűleg szintén a '44–'45-ös emlékek határozzák meg. Mert jóllehet a felnőttek sem értettek semmit, többnyire úgy éltek tovább, mintha mi sem történt volna. Egy gyerek valószínűleg képtelen erre. Így vált a holokauszt személyes emlékezetem filozófiájának meghatározójává.¹⁸

Vagyis nem azután kezdett el foglalkozni a Holokauszttal, hogy filozófus lett (persze, tudatosan ekkor), hanem azért lett filozófus, mert meg akarta érteni, mi történt vele, miért történt, és milyen az a világ, amelyben ez megtörténhet. A személyesség tehát Vajda Mihály filozófiai éthoszának nem csupán egy választott módja, hanem egészen egyszerűen az egyetlen autentikus formája.

Innen nézve talán az sem véletlen, hogy első írásai közé a fasiszmusról szóló tanulmány tartozik, melyben megpróbál választ adni többek között arra a kérdésre is, hogyan jutnak el odáig emberek, hogy a másik embert megfosztják emberi mivoltától. S úgy gondolom, amikor Vajda a fasisztoid karaktert jellemzi, akkor igen közel kerül ahhoz, amit Arendt a gondolatlanságról ír. (S innen nézve még inkább szörnyű az a prognózis, vagy ma már inkább beteljesült jóslat, amit a kelet-európai államokról ír.) Talán az sem belemagyarázás, ha azt állítjuk, hogy akár a Husserl-tanulmányokat, akár a marxizmus korszakát, melyekben Vajda a felelős praxis lehetőségeit kutatja, szintén ez az alapélmény határozta meg. Persze, vilá-

¹⁶ Vajda: A személyes emlékezet filozófiája. 10.

¹⁷ Vajda: A személyes emlékezet filozófiája. 11.

¹⁸ Vajda: A személyes emlékezet filozófiája. 9.

gos, előfordulhatott volna, hogy Vajda *horribile dictu* az analitikus filozófiát találja meg magának autentikus gondolkodási formaként, mint ahogyan azt sem mondhatjuk, hogy minden marxista és fenomenológiával foglalkozó embert hasonló tapasztalatok indíthattak el a gondolkodói úton. Persze az bizonyos mértékig (teljesen azért nem!) esetleges, hogy Vajda milyen gondolkodókat kezdett el tanulmányozni, de az már semmiképpen, hogy milyen indítatásból, és hogy miért lett egyáltalán filozófus. Érdemes hosszabban idézni:

Hosszú volt az út, melyet meg kellett tennem, míg megértettem: csak akkor leszek képes túllépni – már amennyire egyáltalában képes lehet erre ember – megalázottságomon, kirekesztettségemen, ha képes vagyok feladni a történelem olyan felfogását, mely szerint az, némelykor véletlen kitérőkön keresztül is, végül olyan végállapothoz – vagy éppenséggel az »igazi« történelemhez, egyre megy – vezet, amelyben a »humánus«, az »elpusztíthatatlan emberi szubsztancia« győzedelmeskedik. Amelyben megvalósul az igazi emberi lényeg. Ha képes vagyok elfogadni, hogy nincsen olyan, hogy emberi lényeg, hogy nincsen olyan, hogy emberi szubsztancia, hogy a fecsegő felszín mögött semmi sincsen, vagy – ha így jobban hangzik – éppen a SEMMI van. S hogy attól még lehetek ember, ha velem ez netán újból megtörténik.¹⁹

Íme, egy filozófus, aki egy idő után ugyanúgy eldobta a filozófiát, ahogyan Wittgenstein azt a bizonyos létrát, s onnantól kezdve a saját szakállára, teljes kockázatvállalási felelősséggel – gondolkodik. Kint, a huzatban, és arról, ami éppen útjába akad.

¹⁹ Vajda: A személyes emlékezet filozófiája. 14.

SIVATAG

Heller Ágnes

A SIVATAG METAFORÁJA VAJDA MIHÁLY FILOZÓFIÁJÁBAN

Sivatag. Földrajzi értelemben: olyan terület, melynek vízellátása állandóan veszteséges. A talaj terméketlen. Maga a talaj azonban éppen olyan változatos lehet, mint bármely talaj (homoksivatag, kősvatag stb.) esetében. Turisztikai szempontból: sejtelen, érintetlen, végtelen. Egyiptomban a gízai piramisok és a szfinx ott-hona. Tevelovaglás elérhető. Bibliai szempontból: Izrael törzsei negyven évig vándoroltak a sivatagban. Isten szolgáltatott nekik némi vizet és élelmet. A sivatag egyik hegységén adta Isten a népnek a Törvényt, melynek mint szabad emberek engedelmeskedni tudnak, ha nem is teszik. A sivatagi út végén terül el az Ígéret Földje. Gazdasági szempontból: a világ leggazdagabb energiaforrása. Ott található a legtöbb olajmező. Filmtörténeti szempontból lásd *Az arabiai Lawrence* című alkotást. Átvitt értelemben: terméketlen, lapos, alkotásra, új eszmék feltárására képtelen világ. Uniform, perspektíva nélküli, kilátástalan, egyhangú, élettelen. Mint filozófiai metafora lásd: (Nietzsche, Arendt) Vajda.

Források: Vajda Mihály következő művei: *Sisakrosztély-batás, Illisszusz-parti beszélgetések, Tükkörben, Mesék Napnyugatról*.

Vajda Mihály úgy gondolja, hogy a mai Európára a sivatagosodás jellemző. Úgy véli, hogy Európa vallási és kulturális univerzalizmusa készítette elő a talajt a világ világtalanná válásához, „sivatagosodásához” (egyres helyeken Vajda nem általánosan az univerzalizmusról, hanem racionális univerzalizmusról beszél, ahogy a *Varázsfuvola* elemzésekor is többnyire ezt teszi). A következőkben néhány töredékes reflexiót fogalmaznék meg a témáról.

1. „Die Wüste wächst”, „a sivatag növekszik, terjed” – mondta Nietzsche.
2. Vajda szerint Nietzsche előre látta a huszadik század meghatározó tendenciáját, a sivatagosodást.
3. Vajda úgy értelmezi Nietzsche szövegeit, hogy siettetni akarta ezt a folyamatot, melyet elkerülhetetlennek tartott. Mert csak ha siettetem a sivatagosodást, hiszi Nietzsche, akkor lesz lehetséges, hogy valamikor, ki tudja mikor, néhány évszázad múltán kikerüljünk ebből a sivatagból.

4. Megöltük Istent (idézi Vajda számtalanszor Nietzsche bolondját). A monoteista, egyetlen Isten funkcióját a kultúra nem tudta betölteni. A monoteista univerzalizmus folyamatosan egy Isten nélküli univerzalizmussá alakul.

5. Vajda tehát az „univerzalista” kultúrát, továbbá „az igazság akarását” mint az univerzalista kultúra egyik megnyilvánulását Isten modern helyettesítőjének, de nem pótlásának tekinti.

6. Kunderát értelmezve Vajda úgy véli, hogy kezdetben a modern kultúra lépett Isten helyére. A kultúra azonban nem gerjeszt sem hitet, sem morált. Isten halott, azaz ma már nem hiszünk semmiben, vagy inkább a Semmiben hiszünk. A nihilizmus a sivatagosodás egyik lényeges jellemzője.¹

7. Vajda idéz néhány jellegzetes és sajátos mondatot Hannah Arendt *A sivatag és az óázisok* című könyvéből.² Arendt szerint az „Imago” (Isten az embert a maga képmására teremtette) úgy értelmezendő, hogy „az Embert” teremtette meg, tehát az emberek többes számban csak ugyanannak a példánynak a sokszorosításai lehetnek. Ezt a gondolatmenetet folytatva érkezik el Arendt a sivatag korának jellemzéséhez. Az emberek uniformizálása volt jellemző minden totális politikai rendszerre, írja. Ennél a pontos megfigyelésnél azonban Arendt tovább megy. Szerinte a totális társadalmak összeomlottak ugyan, a „monoteista, monokulturális konformizmus” a szabad világban is folytatja diadalmenetét. A szabadságból nem maradt más, mint az úgynevezett „szabadságjogok”. „A világ meg sivataggá vált” – teszi hozzá Vajda, s megint Arendtet idézi: „emberek tulajdonképpen értelemben csak ott lehetségesek, ahol van világ, s a világ tulajdonképpen értelemben csak ott lehetséges, ahol az emberi nem pluralitása több, mint egy faj példányainak egyszerű megsokszorozódása.” Hiszen ha nem ez a helyzet, teszi hozzá Vajda, akkor a világ sivataggá lesz. Megint idézi Arendtet, aki szerint „a veszély abban rejlik, hogy – valamennyien – valódi sivataglakókká válunk”, és észre se vesszük. (Régebben, Vajda fiatal korában ezt úgy fejezték ki, hogy akkor jól érezzük magunkat az elidegenedésben.)

8. Vajda ugyan beleéli magát az Arendt-féle retorikába, ugyanakkor – ha nem is Arendt-tel vitatkozva – szenvedélyesen szembe is száll vele. Ez a kettősség az, amit Márkus György – többek között – Vajda „skizofréniájának” nevezett. Ezt az azonosító jelet Vajda büszkén vállalja is.

9. Nagy a különbség a különböző „sivatagok” között. Egy Vajdához intézett levél írójának megjegyzésére,³ mely szerint a mai társadalom (a mai magyar társadalom)

¹ Vajda Mihály: *Sisakrostély-batás*. Pozsony, Kalligram, 2007. 262–264.

² Vajda: *Sisakrostély-batás*. 270–273.

³ Vajda: *Sisakrostély-batás*. 310.

ilyen mélyre eddig még sosem süllyedt, Vajda kellő felháborodással válaszol. A levélíró talán elfeledkezik 1944-ről vagy 1949–53-ról? Amit levelezőtársa mond, az a meggyilkoltak meggyalázása.

10. Az elmélet távlatából minden sivatag hasonlít minden másik sivataghoz. De azok számára, akik ott élnek, akár tudják, akár nem, hogy „sivatagban” élnek, ez a különbség élet és halál kérdése is lehet. Ahogy az Arendt által oly nagyon megvetett „szabadságjogok” is egyes „sivataglakók” számára az életet jelenthetik. Azok a „sivatagok”, melyekben nem gyilkolják a másikat „származásuk, társadalmi helyzetük, meggyőződésük miatt” (Vajda), nem ugyanolyan sivatagok, mint ahol ezt nap mint nap teszik.

11. „A »posztmodern« tudat – írja Vajda – [...] megengedi azt az inkonzekvenciát, nevezhetném akár »skizofréniának« is, hogy az ember a fennálló akár igen éles kritikáját is képviselje anélkül, hogy az egészset meg akarná változtatni, s egyszerűen mind [...] előcsalogassa a fennállóból a lehető legjobbat.”⁴

12. A jelen sivatag (elfogadom ideiglenesen a metaforát), igen, de az a kérdés, hogy milyen szempontból az. Továbbá az is a kérdés, hogyan élünk a sivatagban. Az is kérdéses továbbá, hogy mi az, ami elsivatagosodott. Hogy volt-e olyan pluralista, boldog és termékeny világ valaha is, melyet nem lehetne ugyanilyen joggal sivatagnak nevezni?

13. A „sivatag” kérdése így Vajdánál szorosan összefügg a „történelem”, továbbá az egyén sorsának értelmezésével.

14. A '80-as évek közepétől kezdve Vajda világlátása lényegében változatlan maradt, ha metaforái, de még hivatkozásai is többször többé-kevésbé átalakultak is. A kilencvenes években a „sivatagosodást” inkább Heidegger terminológiájával érzékeltette, anélkül, hogy a sivatag szót leírta volna, míg Arendt és Nietzsche később jobban előtérbe került nála. De akármelyik filozófiai nyelvet beszél is Vajda, az alapkérdés a mai-világban-való-lét volt és maradt. S akármilyen módon, nyelven, terminológiával operál is, tentatív válaszaira mindig egyfajta „skizofrénia” jellemző.

15. Mondhatom tehát hogy a modern technika következménye a Ge-stell, továbbá azt, hogy a metafizikai gondolkodás (szubjektum–objektum-viszony) a technika voltaképpen lényege. Beszélhetek a létfelejtésről s arról, vagy arról is, hogy nem pusztán a Lét urai nem vagyunk, de a Létezés urai sem. Hogy csak egy új isten menthet meg bennünket. Vagy beszélhetek Isten haláláról, a nihilizmusról, vagy akár a „munkáról” (*labor*) mint a tevékeny élet legalacsonyabb s így ránk jel-

⁴ Vajda: *Sisakrostély-hatás*. 319.

lemző formájáról. Akármilyen nyelvet beszél is, a kérdést a tapasztaló ember veti fel. A „világ” az ő viszonya ahhoz, amit megél, amit cselekedni képes vagy nem képes. Mikor Vajda a ma sivatagjáról szól, akkor önmagáról (is) beszél, az ő tapasztalatáról, az ő világélményéről, az ő „Unbehagen”-jéről.

16. A „sivatag” vagy „sivatagosodás” referense – bizonyos keretek között, de – változó. Azaz a referens minden megközelítésben ugyanaz és mégsem ugyanaz. A referens (az a bizonyos valami, ami el van sivatagosodva) mindenképpen a modern világ, de tágabban vagy szűkebben értve az. Így a konkrét referensek nem okvetlenül fedik egymást. Már az is kérdés, hogy mettől kezdve sivatagosodtunk el, továbbá hogy meddig és hol, s végül hogy mi az a bizonyos modernitás, amely elsivatagosodott.

17. Kundera, akit Vajda idéz, a magas kultúra pusztulását tekinti a sivatagosodás eredményének (és okának?!), azaz elsősorban azt a „korszakot” írja le sivatagként, amelyet, jobb híján, posztmodernnek szoktunk nevezni.

18. Arendt számára a sivatagosodás a különböző szférákban különböző időben kezdődik. A politikában, ami számára a legfontosabb, akkor indult el a sivatagosodás folyamata, mikor a közvetlen demokrácia helyébe a reprezentáció lép, mikor a szociális kérdés eminens politikai üggyé válik, azaz a tömegtársadalomban.

19. Vajda számára a sivatagosodás kezdete az univerzalizmus, az Ember és Emberség Istenesítése, Isten halála. Ebben Vajda Nietzschehez és Heideggerhez áll közel. Arendt, aki Kant univerzalista filozófiáját s a kanti ítélőképesség elméletét az „elme életében” igen magasra tartja, semmiképpen nem a felvilágosodástól számítja a sivatag térnyerését. Ugyanakkor Vajda a legjelenebb jelent („posztmodern”) inkább olyan világnak írja le, melyben a sivataglakók tudatában vannak annak, hogy sivatagban laknak, nem érzik magukat ugyan jól benne, de kontingenciájuk öntudatában igyekeznek azért értelmes életet élni. A sivataglakó, mint valaha Lukácsnál a proletariátus, a posztmodern világban öntudatra jut. Ott árujelleget, itt véletlenszerűségének felismeréséhez. Amiből azonban nem forradalom, hanem lázadás következik, vagy legalábbis következhet.

20. Vajda nem barátja az erőszaknak, sőt: igen rossz véleménye van a XX. század számos értelmiségi főszereplőjéről – mint pl. Sartre-ról –, akik az erőszak istenítésével foglalkoztak. A lázadás mikéntje s Vajda hozzá való viszonya tehát nyitott kérdés marad.

21. Ami a „hol” kérdését illeti, tehát hogy hol (nem hogy mikor) következett be a sivatagosodás, Vajda a Napnyugatra utal. Kelet ebből a szempontból más – esetleg szűzi – terület.

22. Felteszem, hogy erről azóta Vajdának megváltozott a véleménye. A mai erőszakhullám ugyan a „természeti sivatag” közeléből indult ki, ugyanakkor kiváló versenytársa a '80-as évektől kezdve annak a bizonyos Napnyugatnak. S bár a mai Kelet világát is lehet a Ge-stell metaforájával értelmezni, de mégiscsak ott öldököl, ahol Isten nem „halt meg”, sőt. Egy univerzalista hagyomány nélküli, mi több, a felvilágosodást és a racionalitást radikálisan visszautasító világban.

23. Azért tételezem fel, hogy Vajda megváltoztatta, vagy legalábbis finomította véleményét, mert ő mindig igen érzékenyen reagál a jelenre, az új jelenségekre. Persze lehetséges, hogy a „keleti mentalitás” fogalmán valami olyasmit ért, ami ma már „Keleten” sem létezik, hacsak nem az orientalisták elméjében.

24. Vajda már a '80-as évektől kezdve radikálisan tagadta a haladás gondolatát. Haladás az, ami nincs. Mondanom sem kell, hogy a haladás tagadása nem jelenti nála egyúttal a fejlődés tagadását, mondjuk, a biológia vagy az ember származása területén. Nem az a kérdés számára, hogy a biokémia fejlődik-e, hogy a biokémiára vonatkozó tudás akkumulálódik-e, hanem az, hogy ez a fejlődés a létezés szempontjából „előrelépést”, értéképzést jelent-e, vagy az ellenkezőjét, vagy esetleg inkább közömbös tényező marad. Vajda, aki valaha vegyésznek készült, a tudomány szintjén feltételezésem szerint inkább az utóbbi állásponton áll, a technika szintjén valószínűleg, bár nem biztosan, az előzőn. Lásd Ge-stell!

25. De Vajda még a „haladást” is szelektáltan tagadja. Nincs „világtörténelmi” haladás, egyes korszakok nem „haladóbbak” a másiknál, a modernitás nem haladotabb, mint az antikvitás. Azaz nincs folyamatos „előrelépés”, még visszaeséseken keresztül sem, ahogy annak idején Lessingtől, Kanttól, Hegeltől vagy Marxtól tanultuk. Az egyetemes haladás elmélete ugyanis feltételezi az úgynevezett „nagy elbeszélést”, s ez az elbeszélés jelenünket vagy jövőnket az „eddig történelem” csúcspontjaként értelmezi.

26. Ez a „nagy elbeszélés” az, ami a XX. században, az Európa „termelte” 60 millió hulla hiányos megsiratása után, Vajda számára botránynak, sokunk számára istenkísértésnek tűnik. (Szándékosan használtam a „sokunk számára istenkísértés” kifejezést, mivel szerintem „Isten halála” egyszerű félreértésen alapul, ahogy ezt a Vajda által is sokszor idézett Assmann velem megértette.) Vajdát nem foglalkoztatja Hans Jonas teodiceája, nem veti fel ebben a kontextusban a Gonosz kérdését sem, nem rendeli a Gonoszt sem az ember szabad akaratához, mint Hans Jonas, sem pedig egy transzcendens tragédiához, mint Tatár György kabbalista elmélkedéseiben.

27. A soa (Auschwitz), azaz a Törvény, a Kinyilatkoztatás e radikális visszavonása (Kertész) így Vajda számára isten halálából, az univerzalizmusból, az Emberiség fogalmából, a humanizmusból, azaz a felvilágosodásból, továbbá a racionalizmusból érthető meg mint azok eredője. Nem azoknak „szükségszerű” következmé-

nye, mert effélét Vajda el nem ismer, de ezek teremtették meg a metafizikai Botrány feltételeit. Ezt a gondolatot ismétli meg *A személyes emlékezés filozófiája* című gyönyörű írásában is.⁵

28. Ez a modern világot a vádlottak padjára állító radikalizmus, amin Vajda Baumannal osztozik, nagyon meggyőző, azaz igaz. Ahogy meggyőző, tehát igaz ennek ellenkezője is. Arra is lehet utalni, hogy Göringnek – mint mondotta – ökölbe szorult a keze, valahányszor a humanizmus szót hallotta, vagy lehet Thomas Mann-nal együtt úgy vélni, Auschwitz visszavonta, nem pedig betetőzte a kilencedik szimfóniát.

29. Fel lehet-e oldani ezt az antinómiát? Mondhatjuk-e, hogy az egyik tézis a transzcendentális szférában, a másik az empirikus szférában igaz? De vajon melyik tézis empirikus és melyik transzcendentális? Vagy egyszerűen mondjuk azt, hogy a Gonosz, ahogy a Jó is, önmagának oka?

30. De most maradok a Vajda által szelektáltan értelmezett haladásnál. Annak a lehetőségét ugyanis, hogy a „sivatagban” egy valamivel emberhez méltóbb világra törekedhetünk, akár elérjük azt, akár nem, Vajda nem tagadja, mi több, egy effajta törekvést nemcsak lehetségesnek, hanem az egyes ember (nem az Emberiség!) ügyének is tekintette.

31. Vajda tehát nem fatalista, hanem szkeptikus s néha rezignált. Ez visszahat Heidegger értelmezésére is. Éber őrködés, gondoló gondolkodás. „Egy létsors legyőzete – idézi Vajda Heideggert – [...] mindig akkor következik be, amikor megérkezik egy másik sors, melyet [...] logikai-történeti módon előre kiszámolni [...] nem lehet.”⁶ (Ez olyan, mint Godot-ra várni.) De vajon mindig így volt-e ez? Mert ha igen, ha a „sorsok” váltogatják egymást emberi akarattól, szándéktól függetlenül, akkor az is elkerülhetetlen, hogy „emberiségben” gondolkozunk, s elkerülhetetlen (volt) az univerzalizmus, a kultúra istenítése, tehát mindaz, ami – Arendt és Vajda szerint – a mai „sivataghoz” vezetett. Lehet, hogy ez így van, vagy legalább így is elgondolható.

32. De ha így gondoljuk el, akkor a történelem örök „ismétlődés”. De minek az örök ismétlődése, visszatérése? Annak, hogy egy világban-való-lét elsivatagosodik? Hogy mindegyik egyaránt, ha nem is egyformán, elsivatagosodik? S egyik sem jobb vagy rosszabb a másiknál? De mindig van egy kezdet és egy vég? S a véget csak a kezdethez lehet mérni? Tehát minden létezés-sors hasonló mozgást ír le, bár nem tudható, mikor fog valamelyik egy másikat felváltani?

⁵ Vajda Mihály: A személyes emlékezés filozófiája. *Múlt és Jövő*, 2014/1.

⁶ Vö. Vajda: *Sisakrostély-hatás*. 318.

33. Ez a gondolatmenet körülbelül meg is felelhetne Vajda gondolkozásának. Nincs univerzális haladás, de univerzális dekadencia sem. Amennyiben viszont ez így elgondolható, akkor joggal várjuk az új istent, a Messiást, akármit és akárkit. Hiszen mindeddig minden egyes sivatagot egy másik sorseseemény váltott fel, így, ha nem is bizonyára, most is ez történik, vagy legalábbis ez most is lehetséges.

34. A „haladás”-gondolat a jelennek, a modernnek kivételes helyet biztosított a „történelemben”: mostantól kezdve egyenesben vagyunk. A dekadenciaelmélet ugyanúgy kivételes szerepet vindikálhat a léttörténetnek: mostantól kezdve elvesztettek vagyunk.

35. Az örök ismétlődés gondolata arra int, hogy minden hiábavalóság, s ezt jó bátran viselni.

36. De persze az „Ereignis”-t (Heidegger) csak utólag ismerjük fel, oka nincs, előre nem látható, nem siettethető. S miután a sivatagosodás annyit jelent, hogy egy valamikor termékeny s alkotásokkal teli föld egyre inkább sivataggá változott, ez bizonyára minden sorseseemény esetében így volt. Így most is várhatjuk, ha előre nem is láthatjuk egy új, termékeny, bő, hősökkel benépesült, költőkben és gondolkodókban túlradó világ megjelenését (Godot-t).

37. De ezek közül a gondolkodói alternatívák közül egyik sem Vajda.

38. Mindenekelőtt azért nem, mert Vajda nem hisz semmiféle „szabályszerűségben”. Az előbb felvázolt gondolatmenetek túl konzekvensek ahhoz, hogy számára akár egyikük is elfogadható legyen. Vajda szerint sem a történelem, sem egyes emberek élete, nem is beszélve a nem létező Emberről, azaz Ádámról, vagy esetleg az Emberiségről, nem szabályismétlő. Nála nincs ugyanannak az örök visszatérése sem. Ő aztán igazán nem vonzódik a metafizikai rendszerekben rejlő tirániához (Arendt).

39. De az „Emberiség” valóban a felvilágosodás terméke, bár nem a sivatag gyümölcse. Vajon tényleg olyan rossz ízű ez a gyümölcs? Kértem Vajdától. Általános válasza nincs erre a kérdésre. Inkább Collingwoodra támaszkodnék, aki arra figyelmeztet, hogy nincs nyereség veszteség nélkül. Vajon rosszabb ízű az a mondat, hogy „minden ember szabadnak születik”, mint az a mondat, mely szerint „egyk ember szabadnak születik, a másik rabszolgának”?

40. De ha jól meggondolom, ezt a kérdést Vajdának mégsem tehetem fel. Mert ő azonnal helyesbít. Ő a felvilágosodást és a romantikát együtt látja, szerinte ezek kiegészítik egymást, holott ugyanakkor ellentmondanak is egymásnak (mondjuk, Sarastro és az Éj királynője). Én láttam olyan *Varázsfuvola*-előadást, melynek végén ők ketten – ebben a Vajda-féle szellemben – összeölelkeznek. Vagy Kant és Schlegel? De ha ez így van, ha egyaránt örökösei lettünk a romantikának és a fel-

világosodásnak, akkor a „sivatag” nem kopár, nem élettelen, nem terméketlen, hanem konfliktustól terhes. Talán ezért lehet a „sivatagban” mégis értelmes életet élni?⁷

41. A modern világ sivatag. Tétel: a felvilágosodás, az univerzalizmus sivatagosodáshoz vezet, pusztuláshoz, önpusztításhoz, nihilizmushoz, a Semmihez. Ellentétel: nincs törvényszerűség, szükségszerűség, nincs szabály a történelemben, az ontológiai kontingencia ugyanis mindezeket felülírja. Haladás nincs, de dekadencia sincsen. A sivatag jövője mindig nyitott.

42. Mivel Vajda számára nincs univerzális haladás, ahogy nincs univerzális dekadencia sem, ő nem követi mindenben a német hagyományt, bár mégis az áll legközelebb hozzá (Nietzsche, Heidegger, Arendt). Vajda ugyanis szemmel láthatóan nem osztja a graecomániát.

43. A görög-mániában osztozó elméletek ugyanis mind dekadencia-elméletek. Ezekhez még Lukács György is csatlakozott pre-marxista korában (lásd *A regény elméletét*). Később mint marxista a polgári világ sivatagosodásának kezdetét nem a felvilágosodás korára, hanem 1848-ra keltezte. Igaz, a GuK⁸ Lukácsa még szintén Descartes-ot tette ezért felelőssé. Számára is a szubjektum és az objektum ismeretelmélete volt a modern polgári osztály korlátja, mivel eltakarta a polgári filozófusok előtt az eldologiasodást, a „lét igazságát”.

44. Visszatérve a dekadencia-elméletekre, Heidegger szerint a rómaiak az ő lapos latinjukkal tönkretették a görög filozófiát (mondjuk, az ousiából szubsztancia lett). Az „eredendő” gondolkozást (*ursprüngliches Denken*) csak a németek – akik, akár a régi görögök, a költők és gondolkodók népe – tudják, esetleg, megközelíteni.

45. Arendt ennél jóval messzebb megy. Ő mindig radikalizálja Heideggert s ezzel mestere gondolatait gyakorta ad absurdum is viszi. Szerinte a jelen embere az „animal laborans”, szemben a görög férfiakkal, akiknél az aktív élet a politikai tettben, a „tisza” cselekvésben (*action*) összpontosult, akiknél az „eszköz” szerepet sem játszott, minthogy kizárólag beszélgettek és gondolkodtak. De az „animal laborans” a „közvetlenség”, azaz a fogyasztás, élvezetre törekvés mai embere még a nem modern vagy inkább kora modern embernél is mélyebbre süllyedt. Azok még világot teremtettek, eszközt ugyan használtak, tetteik ezért nem voltak „tiszták” (*pure*), de eszközeikkel mégis nagyot alkottak (*Work*).

⁷ Vö. Vajda: *Sisakrostély-hatás*. 321–322.

⁸ *Történelem és osztálytudat* (– a szerk.)

46. Vajda – hál’ Istennek – nem beszél el nekünk ilyen történetet. Ugyanis a nyolcvanas évektől kezdve nemcsak a haladás (és a dekadencia) nagy elbeszéléseit veti el, hanem egy elmélet végiggondolásának hagyományos filozófiai igényét is. S ez a történetekre is vonatkozik. Ha odafigyelünk Vajda *Mesék Napnyugatról* című könyvére, akkor érzékelhetjük, mennyire fontos számára a „mese” többes száma. Nincs itt „filozófiatörténet”, itt egyes emberek, egyes gondolkodók, egyes művek léteznek, melyekre Vajda reflektál, melyek meséit nekünk elmeséli. Lehet, hogy erre a filozófiai stílusára gondolt, mikor eddigi utolsó könyvének azt a címet adta, hogy *Túl a filozófián*. De hát ez a stílus, a filozófiai esszéstílus, melynek első fecskéje *A lélek és a formák*, s melyet valóban Arendt, a korai Foucault és Derrida is gyakorolt, nemcsak hogy legitim a mai (sivatagi?) filozófiában, hanem majdhogynem uralkodóvá is vált.

47. Amit az egyik filozófusról elgondol, az nem zavarja meg Vajdát abban, amit a másiktól elgondol. Így egyetértéssel ír Arendt-ről, aki a közvetlenséget (szemben a közvetettséggel) a gyakorlati élet legalacsonyabb szintjének tekinti. De ugyanezzel a gondolattal a Kierkegaard-tanulmányában korántsem rokonszenvezik. S ő, aki egész életében szidta a „város” isteneit, semmiképpen sem tekinthette az antik görög demokráciát, melyben bizonyára kiittatták volna vele a bürökpoharat, a politikai és emberi élet csúcspontjának. Ez is csak egy adalék ahhoz, hogy német elődeivel szemben nem osztozik a graecomániában.

48. Visszatérnék a „sivatag”, „sivatagosodás” (különben Žižek által is gyakran használt) metaforájának referenséhez. Ahogy, mint a metaforákkal gyakorta megessik, a referens, mint említettem, itt sem konkrét. Inkább éreznünk kell, mint tudnunk, hogy melyik világról, s hogy voltaképpen miről is van szó. Terméketlenségről, ürességről, laposságról, az élet hiányáról. De, amint ezt Vajda többször jelzi, szorongásról is. Mitől szorongunk? (Kevésbé filozofikusan: mitől depressziós manapság annyi ember?) Elhagyatottságtól, céltalanságtól, értelmetlenségtől. Vagy, ha Kierkegaard-ral szólunk, akire Vajda szintén hivatkozik, a szabadságba, azaz a bűnbe (a felelősségbe) való ugrástól. Az „Isten halála” motívum persze ebben is szerepet játszik. Nem azért, mintha Isten meghalt volna, hanem mert a speciális Gondviselésbe vetett hit – ami a zsidó vallásban nem létezett – veszett el a keresztény hívők többségének világában.

49. A referens tehát egy bizonyos világban-való-lét, nem „a” világban-való-lét. Ez az a bizonyos sivatag.

50. A modern világ a modern gondolkodás állandó és kitüntetett referense, a kései modern világ a kései modern gondolkodás állandó referense. A világ-leírás különböző szempontokból történik (Vajda felvilágosodásról és romantikáról beszél, ezek a szélsőségek). A XX. században a leírásban lassan dominálni kezd a „romantikusnak” keresztelhető, azaz kritikai, negatív attitűd, az úgynevezett „Kulturkritik” (kultúra-kritika).

51. Vajda többször hivatkozik a kultúra-kritikára, s minden esetben fontosnak tűnik a számára, hogy az általa helybenhagyóan elemzett, a sivatagosodás fogalmát használó gondolkodók nem voltak kultúra-kritikusok. Még akkor sem voltak azok, ha igen hagyományos leírásokkal, nem metaforákkal éltek. Az *Illyusz-parti beszélgetések* egy pontján Freud kultúra-kritikájára reflektálva Vajda megint Arendt egy sarkos megfogalmazására hivatkozik.⁹ A mai tömegdemokráciában, idézi Arendtet, a bürokrácia uralkodik a maga anonimitásában, s ez egyformán tekinthető a mindenki vagy senki uralmának. (Ez persze nem válasz Freud kérdésére, hogy miért érzi vagy érezheti az egyes ember minden kultúrában kutyaül magát.) Freud gondolata valóban nem a modern kultúra kritikája, de Arendté bizony annak tekinthető (volt ez másképpen is, mondjuk, a régi Athénben).

52. Vajda szerint csak akkor beszélhetünk kultúra-kritikáról, ha a kritikus lehetségesnek talál egy „megoldást”, ha lát egy kivezető utat, reméli, hogy lehetséges egy másfajta jövő.¹⁰ Nem számítja kultúra-kritikusnak azt a teoretikust, aki bár nem látja a sivatagból való kikerülés útját, de – mint Arendt – nosztalgiazik.

53. Nietzsche esetében Vajda még radikálisabban fogalmaz. Szerinte Nietzsche a modernitásnak nem kritikusa, hanem analitikusa. Ez persze igaz, de minden modern filozófus a modernitás analitikusa is egyben. Nietzsche azért nem kritikus, mert nincs számára végső igazság. Ez megint igaz. De Adorno vagy Benjamin számára sincsen végső igazság. Miért kultúra-kritikusok ők, ha Nietzsche, Heidegger és Arendt nem azok? Ha jól meggondolom, Heidegger is beszél egy új istenről, aki megválthat bennünket, s Nietzsche is beszél arról (ezt Vajda másutt idézi is), hogy a nihilizmus radikalizálásával túl lehet jutni rajta. Különben is, az „Ereignis”, az „ugrás” előre nem tudható.

54. Nincs az a mai világot (mondjuk, a sivatagot) értelmező filozófus, akinek egy kiskapu – minden elkötelezettség, bizonyosság, tudás vagy hit nélküli – nyitva tartását én a szemére hánynám. (Ahogy a magam szemére sem hányom.)

55. De miért fontos Vajda számára egyáltalán, hogy filozófiai hősei nem kultúra-kritikusok?

56. Azt hiszem, a közös dallam miatt.

57. A huszadik század első felének neves kultúra-kritikusai ugyanis majdnem pontosan ugyanazt a dallamot fújták, mint Vajda forrásai. A dallam (majdnem teljesen) azonos volt, de a nyelv, a metafora más. A nyelv, amit akkoriban használtak,

⁹ Vajda Mihály: *Illyusz-parti beszélgetések*. Pécs, Jelenkor, 2001. 82.

¹⁰ Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*. Budapest, Gond – Palatinus, 2003. 160–161.

részben Hegeltől, részben Marxtól származott. Azok is használták, akiknek sem Hegelhez, sem Marxhoz nem volt sok közük (Horkheimer, Adorno, Benjamin). Mondhatnám, hogy Vajda azért nem használja ma ezt a nyelvet, hogy napnál világosabbá tegye az ezzel a hagyománnyal való szakítását. De, mint erről egy a *Történelem és osztálytudat* című Lukács-könyvről szóló tanulmánykötetből értesültem, ezt a nyelvet ma azok sem nagyon beszélik, akik történetesen marxistának vagy affélénak vallják magukat. Žižek is sivatagról szeret beszélni.

58. Az eldologiasodás, áruvá válás, fetisizmus, elidegenedés fogalmai kimentek a divatból, mert elhasználódtak. A filozófiában, mint manapság mindenben (kultúra-kritika?) vannak ugyanis divatok, s bizonyos fogalmak, metaforák, témák egy ideig a filozófiai dialógus kedvencei maradnak. Ez nem pusztán a kritikai dialógus estében van így. Negyven évvel ezelőtt mindenki azt firtatta, hogy mit jelent „a világ varázstalanítása”, volt, amikor majdnem mindenki pro vagy kontra a „biopolitikára” hivatkozott. Nemrégiben a „likvid modernitás” vagy a „muzulmán” értelmezése jött a divatba. Igenis, fiatal korunkban túl sokan és túl sokat beszéltek az elidegenedésről, eldologiasodásról, fetisizmusról, amíg az új metaforák szükséglete fel nem lépett. Azaz amíg nem kellett új szöveget írni ugyanarra a dallamra vagy az alapidallam egy újabb variációjára. A Ge-stell kapóra jött, a sivatag úgyszintén. Mindkettőt valóban nagy filozófusok dobták be a dialógusok középpontjába. Lehet, hogy egy hosszú szünet után holnapután újra el fogunk idegenedni. Amíg a dallam marad. És az marad.

59. De Vajdát minden érdekli, csak éppen a divat nem. Nem azért mond valamit, nem azért kap fel egy metaforát, hogy azt a dialógusban felhasználja, mivel nem is szeret efféle dialógusokban részt venni. Nem azért dob be egy régi vagy éppen akkor felfedezett metaforát, hogy ezzel tündököljön, hanem lényegében azért, mert mindegy neki, milyen metaforát használ. Nem a szöveg a fontos számára, hanem a dallam. Nem a „sivatag” értelmezése számára a fontos, hanem a sivatagban élők, az erre a dallamra táncolók.

60. Talán szégyen leírni a felvilágosodás kritikusáról, hogy senkihez sem áll annyira közel, mint egy felvilágosítóhoz. Vajda minden modernitás-elemzése, minden sivatagi kirándulása végső soron arra fut ki, hogy „műveljük kertjeinket” egy világban, mely bizonyára nem a legjobb világ minden lehetséges világok között, de történetesen a miénk, azaz az övé.

61. Mint Vajda és a sivatag értelmezője most bajba sodortam magamat. Voltaire köztudomásúlag racionalista volt, Vajda pedig a racionalizmusnak tulajdonított (majdnem) minden rosszat, ami a Nyugat sivatagosodásához vezetett.

62. Ebben nem áll egyedül. Egyrészt, mert egy kis gondolkozás után mindannyian rájövünk arra, hogy mindent és mindennek az ellenkezőjét is be lehet érvekké bizonyítani, ahogy a farkas is igazolta, hogy joga van felfalni a bárányt.

63. Másrészt: mindnyájan tanultuk alaplogikai kurzusainkon, hogy a következtetés igazsága vagy hamissága alapján a felső tételben állítottakon múlik. Ugyanez vonatkozik a „gyakorlati ész” logikájára. Nem az eszköz a gyilkos, legyen az kard, puská, bomba, gáz, hanem a cél, az „intenció”. A racionalitás abban áll, hogy egy cél eléréséhez a megfelelő eszközöket használjuk, de nem dönt magáról a célról. A zsidóság kiirtása mint cél éppen olyan kevésbé volt „racionális”, mint Karthágó sóval való behintése.

64. Ami itt valóban modern volt, ami modern bűnként fogható fel, az, mint Castoriadis írta, a fantázia műve volt. Olyasmit célként elképzelni, kitűzni, ami nem hagyományos, amit eddig még soha senki el nem gondolt, el nem képzelt. A képzelőerő bűne. Ugyanakkor nem tagadható, hogy a modern gyilkoló eszközökben rejlő lehetőség adott módot arra a bűnösöknek, hogy azt, amit elképzeltek (az ember létrehozta Armageddont), meg is valósítsák.

65. Amit egyszer elképzeltek, az már benne van a képzelet világában, írta Castoriadis. Azért hallgatott olyan szkeptikusan, mikor azt hallotta, hogy „soha többé”.

66. Vajda, ismétlem, elődeivel mérve sem áll egyedül. A ráció bűnössé nyilvánítása volt minden kultúra-kritikai „dallam” egyik közös szövege. Benjamin és (bár más-ként) Adorno is az értelem racionalitásához, s ehhez kapcsolódva az ösztönelfojtáshoz rendelték a „bűnbeesést” (lásd *A felvilágosodás dialektikáját*). Lukács szerint az értelem racionalitása zsákutcába vezetett, miatta erősödött meg az irracionálisizmus, amit csak a dialektikus ész (az meg mi a szösz?) győzhet le. De hát az értelem (*Verstand*, *ratio*) racionalitására is érvényes Collingwood idézett mondása: nincs nyereség veszteség nélkül. Nyereség és veszteség összemérhetetlen. A kultúra-kritikusok összemérik e kettőt, s ezen a mérlegen, ahogy Vajda mérlegén is, a ráció könnyűnek találtatik. De mi az alternatíva? Mi van a mérleg másik serpenyőjében?

67. Vajda – igaz, hogy emlékeim szerint csak két helyen – Heideggerre és Arendtre hivatkozva állítja a gondolkodást a rációval, pontosabban szólva nem is a rációval, hanem a tudással szembe, azonosítva e kettőt. Ez a szembeállítás már azért is problematikus, mert az értelem (*ratio*) gyakorlása is gondolkodás. Heidegger a gondolkodást a tudománnyal szembesíti. Ha általában a racionális érvelést utasította volna el, akkor Szókratészt is el kellett volna hajítania, márpedig szerinte Szókratész a gondolkodás huzatában állt. (Csak Arendt – aki Heideggert itt is ad absurdumig vitte – állíthatta, hogy Szókratész sosem érvelt!) Heidegger bon motja az volt, hogy a tudomány nem gondolkodik, s ez a mondás jól értelmezhető. De ő sosem zárta ki az $A=A$ -t a gondolkodásból.

68. A gondolkodás valóban kérdőre vonja, amit tudunk, de csak azt vonhatja kérdőre, amit tudunk, nem azt, amit nem tudunk. S a kérdőre vonás módja igen különböző lehet. A Vajda által annyira kedvelt Pascal szépen mondta, hogy a szív logikájának kell az értelem logikáját kísérnie, de hát annak a bizonyos fogadásnak az esetében logikusan érvelt amellett, hogy miért ésszerű Isten léteire fogadnunk (azaz Istenben hinnünk).

69. Igaz, a ráció sosem vagy legalábbis ritkán dönt: többnyire igazolja azt, amit igazolni akarunk, amit eldöntöttünk, amit akarunk. S azt mindig igazolni tudja. Nem az igazolás módja a fontos, hanem az, hogy minek az igazolására vállalkozunk. Az Észnek nincs „törvényszéke”, de zsűrije van.

70. Ezek a pusztán teoretikus kérdések Vajda kontextusában érdektelenek. Mert Vajda azért áll feltétlenül a „tisza” gondolkodás pártján, mert ő nemcsak gondolkodik (mindannyian tesszük), hanem mert számára a gondolkodás önérvényesítő. Nem egy eredmény, egy cél szempontjából gondolkodik, nem is azért, hogy valamit tudjon (megtudjon), hogy kisüssön, hogy valamire rájöjjön, hanem öncélúan. Minden írás, feladat, olvasmány, szöveg trambulín a számára, ami gondolkodásra serkenti. Ha valami nem serkenti gondolkozásra, azonnal untatni kezdi. Az információ Vajda tapasztalatában mérő unalom.

71. Ilyen trambulín Vajda gondolkodása számára a „sivatagosodás” is. Ez a metafora nem Vajda elméletére utal. Inkább az elmélkedésének egyik kiindulópontjára. Így is lehet a dolgot látni, így is lehet (ezen is lehet) gondolkozni, elmélkedni. Vajda „sivatag szövegei” gondolatok, vagy inkább variációk egy dallamra, ha nem is okvetlenül ugyanarra a szövegre.

72. Ezért ezt a címszót felesleges is volt megírnom. Egyetlen mentségem van csupán: írásom „tárgyának” vagy inkább „alanyának” 80. születésnapja.

SZABADSÁG

Nádas Péter

HOL FELLEMLHETŐ

Hol fellemlhető a szabadság.
Szabad természetben előfordul-e.
Szilárd-e, cseppfolyós, vagy légnemű,
netán a három halmazállapot között ingázva
szeszélyesen
váltogatja-e
alakjait.
Valamit előbb a mibenlétéről,
hogy aztán ehhez képest tehessek ezt vagy azt vele.
A sorrend több ezer éve fordított.
Előbb a tett,
a következmények láttán meg a nagy álmélkodás,
ugyan mi történhetett.
S akkor ez lenne a cselekvés híres szabadsága, amit állítólag
az istenek adtak az embernek bizományba.
Tényleg
jó lenne tudni, hogy miből van, milyen matériából.
Ha meg nincs,
anyagként senki nem mutatta ki,
elemi előfordulása felettébb valószínűtlen,
nem elegy,
nem valamik keveréke, nem vegyület, nem ötvözet,
akkor hol a székhelye, milyen fogalom írja le.
Miként lehetne
az isteneknek nagy köszönettel visszaadni.
Nem, ez nem szabadság, kedves Istenek, nem ez a szabadság
kell nekünk, nem ilyet képzelünk.
Írjátok felül, írjátok újra.
A szabadság lehetne éppen valami nagyon más,
személyes,
félúton anyag és szellem között,

mondjuk az elme munkájának szerkezeti képe,
 vázrajz,
 a lehetséges kapcsolatok
 emberi elmével még éppen követhető
 rendszere,
 a percepció és az önreflexió adottsága
 az emlékezet és a tapasztalat közegében,
 a kollektív tudat egyéni dizájnya,
 virtuális ábra,
 amit minden egyes elme önmagának és önmagáról készít,
 habár törzsanyagát esetleg örökölte és átörökítheti,
 nem mintha akkor ne kéne épp oly komolyan vennünk a
 dologiságát, mint egy nagykalapácsét –
 valami olyasmi,
 amire a tizenkilencedik század költői azt mondták,
 szellemkép, szellemárny,
 agyrém, rögeszme,
 a lélek káprázata,
 ritka lepke,
 hiába kergeted.
 Tudni lehet-e,
 mely földrészeken, milyen éghajlati viszonyok között fordul elő vagy tenyészik.
 Vagy mindenütt, de tényleg mindig csak a fejekben-e,
 sehol másutt,
 csak fejekben.
 Mi a szabadság.
 Katalizátor vagy indikátor.
 Jelenség, jelenés, fenomén, látomás, kívánság, eszme, princípium, üres hely,
 téboly, hallucináció,
 biofizikai vagy pszichoszociális jelenségek szubsztrátuma.
 Egyéb.
 Netán az egyetlen titkos ösvény szív és elme közt, mely
 elvezet az anyagiság titkos kijáratához.
 Légüres térbe.
 Egyes szerzők a szív szabadságáról beszélnek, a lélekéről,
 a lelkiismeretéről, a döntés szabadságáról
 a szó politikai és a szó teológiai értelmében.
 Nem tudom.
 Mindenkié együttesen vagy kiválasztott személyeké.
 Nem tudom.
 Kitől kapja az ember,
 egyszer kapja, minden döntésénél külön kapja vagy
 születése által egyszer s mindenkorra.
 Vajon saját testi életének tapasztalata adja-e,

vagy ellenkezőleg,
a testi létezés szabott rendje vezeti
olyan történeti, vallási, származási kényszerekhez,
amelyektől aztán meg akar szabadulni.
Minden áron.
Nem tudom.
Az Újszövetség könyvei szerint
a lelki szegényeknek is jár belőle.
Nem tudom,
de mindenképpen szép egalitárius gondolat.
Sohanapján vagy mindenkoron.
Élni vele vagy törekedni rá.
Követelni.
Ha nem tudom mi, hogyan követeljem.
Kitől követeljem.
Kívánatra kihúzható a költeményből a nem kívánatos.
Annyit azért el lehet mondani,
hogy az Ószövetségben,
mintha egy dualitás gyengébbik tagja lenne.
Ez igazán nem szép tőle.
Ha dualitás, akkor az egyik tagnak a másikkal
egyenlőnek
kéne lennie. Ha nem egyenlő, akkor meg ki hagyta a szabadságot így magára.
Tudni kéne.
Korszakok hagyják magukra a közös szabadságukat,
vagy egyének veszik észre,
hogy milyen furcsa, csaknem mindenki magára hagyta a magáét,
s akkor ásitó hiánya adja ki a korszakot.
Nem tudom.
Ha az egészség hiánya betegség,
akkor a szabadság hiánya szolgaság.
Ezt viszont jól tudom.
Jegyezzük fel egy külön papírra azokat a
szabadságra vonatkozó kérdéseket,
amelyekre nem tudjuk a választ.
Jegyezzük fel egy másik tiszta lapra azokat a
szabadságot illető kérdéseket,
amelyekre tudjuk ugyan a választ, ám ezek más válaszokkal
nem
egyeztethetők vagy
nem
hozhatók összefüggésbe.
Nem lenne nagy csoda,
ha egymás mellett és egymástól függetlenül

lennének érvényesek.
Fogalmi következetesség
a mi
egyetlen Teremtőnknek nem erénye.
Ez se szép.
Nem szép tőle.
Egyszál egyedül, fedetlenül és védtelenül hagyja a rabsággal,
a fogsággal, a szolgálatsággal, a rabszolgasággal,
az önkénnyel, az elnyomással, a kizsákmányolással,
a függőséggel, a kiszolgáltatottsággal, a sanyargatással,
a robottal,
a jobbágysággal, az úrbériséggel, a hűbériséggel,
a szervilitással,
a lefogással, a lecsukással, a leköpéssel –
és ezek nem csak szavak –,
a kivégzéssel, a börtönbüntetéssel, a várbörtönökkel,
a kazamatákkal,
a magánzárkával,
a kínvallatással,
a gályapaddal,
a cenzúrahivatallal,
a rágalommal, a hamis tanúságtevéssel, az árulással,
a pedofiliával,
a búcsúcédulákkal,
a talpnyalással, a hízelkedéssel,
sőt
a seggnyalással.
Nemtőnk.
Törekenyen és sérthetőn.
Önmagában és önmagának.
Lehallgatják, kikémelelik,
elrabolják, leteperik, lekötözik, lebírják,
vagy
várják egy kávéház előtt, két oldalról karolnak bele,
hangot se többé,
megbilincselik, megcsúfolják,
fogd a pofád,
röhögnek kínjain,
köpnek rá nagy ívben,
orcáin csurog a turha.
Kizárólag testi kínjain neveszhetnek,
ő maga
gúnnyal, irigységgel, bosszúvágygal, kárörömmel
nem illethető.

Nem tudják lepuffantani.
De járomba fogják, rabigára hajtják,
kalodába zárják, rabszűzre fűzik,
bokájára béklyót,
csuklóján kattán a súlyos kézbilincs, így viszik.
Egyetlenegy miként bírhat meg ennyivel.
Miért várjuk el tőle.
Eladják.
Édes testvérei adják el.
Egy tál lencsét, ha kapnak érte.
Egyetlenegynek kell ennyi mindennel
és
ennyi mindenkivel szembeszegülnie.
Mondjuk még egyszer együtt.
Szembeszállnia.
Csakhogy ezek a sok mindenkik,
akik elkövetnek ellene
egy vagy több,
tárgyi, jogi, államszervezési, testi, illetve
pszichikus gyalázatot,
szintén mind mi vagyunk.
Vaksötét tömlöcök mélyére dobják, ciszternába vetik,
száraz kutak fenekére taszítják.
Dobjuk, vetjük, taszítjuk.
Taszítom, dobom, vetem.
Még ha később letagadjuk is.
Tagadják.
Tagadom.
Halálom óráján sem fogom bevallani,
hogy előbb bizony meggyaláztam,
mert nekem bizony
mindenekelőtt és mindenekfölött az én édes kis családom fontosabb,
mert azt szeretném, hogy
a szolgaságban is meglegyen a folytonosság.
Jogom van hozzá,
hogy ádáz ellenségeimet,
azaz mások szeretteit
akár száraz kutak fenekére vessem.
Gott! Welch Dunkel hier!
O grauenvolle Stille –
ami annyit tesz, hogy
Uram,
mily setét van itt,
rémséggel telt némaság.

Nyilvánvaló, hogy nincs más dolog a világegyetemben,
mi ilyen virulensen csak a saját hiányából él.

Csak a szabadság, egyedül a szabadság.

Mintha Petőfi első megjelent versének első négy sora,

Pápa, 1842. április –

Gondülő borocska mellett

Vígan illan életem;

Gondülő borocska mellett,

Sors, hatalmad nevetem.

– vagy

Széchenyi utolsó naplóbejegyzése lenne

Döblingben

1860. április 1-én:

Nem tudom megmenteni magam!

Még a fekete lyuk is anyaggal töltkezik.

Ő pedig nem, kizárólag önmagából.

Holott se kilégzése, se belégzése nincs.

Gyanítom,

a pneuma ő maga,

ő maga a ritmus fenoménja és ideája

egyben.

Egyetlen létező a világegyetemben,

melynek telt hiánya van,

telítettsége

hiányával egyenes arányban nő.

Vanságában ellenben nincs gradualitása.

Valaki vagy szabad, vagy nem szabad.

Ügyeskedhetünk, kicsit szabadok nem leszünk.

Kicsi szabadság könyökök ütközése.

Mások rovására nyert szabadság rabság.

Zsoltár is hiányát énekli ki.

És akkor most felállva énekeljük el kedves testvéreim,
a nyolcvanadik zsoltár első öt versét, ahogy írva van.

Isten, állíts helyre minket.

Genf, 1562.

Oh Isten,

így a Károli-fordítás,

támaszd fel a te hatalmadat,

miközben

az öreg lelkész lába alatt

recseg, felnyög, hosszan sipákol az ősőreg harmónium,

jöjj el, hogy szabadíts meg minket!

A nincset jobban ki lehet belőle énekelni, mint a vant.

Jelenj meg fényeddel!

Fény.
Hullám és részecske.
Első látásra,
legalábbis teológusok és bölcselek szemébe,
amplitúdójával, rezgésirányával és frekvenciájával
úgy tűz,
olyan erejű az impulzusa, hogy ők
hosszú ideje a szabadság első hasonlatának tartják.
Hiánya a politikai filozófiában,
lásd Lumière, Aufklärung,
szintén kiválasztott tájékozódási pont.
Oh Isten,
állíts helyre minket, világítsd a te orcádat,
hogy megszabaduljunk.
A fény a megszabadulás nyilvánvaló feltétele,
de ki lenne, ki a szabadságot hiányától megszabadítaná.
Ki lenne.
Állítólag az istenáldotta nép.
Minden bizonnyal.
A népfelség elvéből lenne levezethető.
Meglehet.
Hiánya híján beteljesedne.
Szabadság lenne, tisztán, semmi más.
Elképzelni nem tudom.
De sok teteje annak se lenne, ha korábban
szabadítója
ítélte volna arra,
amitől most végleg és visszavonhatatlanul
meg fogja szabadítani.
Ilyen logikai gyámoltalanságot még ez a mi ősoleg,
zsidó pásztoristenünk sem engedhet meg magának.
S ha már így, ahogy van, s vajmi keveset értünk,
akkor egy kis józan értelemnek
mi maradna más, mint a puszták ének.
Hiány és kín közé iktatott ritmikus kilélegeztetés.
Míg énekel, vagy gyilkol,
legalább a hiányát nem kell belélegeznie.
Meg honnan tudhatná, hogy hiánya nélkül milyennek kéne lennie, ha egyszer
legjobban
ő szereti rázni mások börtönének kulcsait.
Kérdezgetések által nem szabadulhat.
Eszméi kalitkájába zárva ugrál.
Mókuseréknek ott van neki a vélemény.
Aspektusok szép tükörfolyosói.

Például
 kábítószert termel, kábítószert fogyaszt, kábítószerrel kereskedik, fegyveresen
 harcol a kábítószer ellen,
 a termelése ellen, a fogyasztása ellen, a kereskedése ellen, habár saját testével ő
 tartja fenn a társadalmakat,
 melyek nem tudnak megenni nélküle
 és
 vele sem.
 Vélekedéseivel együtt sem tudja, hogy az útvesztőnek
 hol a kijárata.
 Nem tudja.
 Különb én sem vagyok.
 Én sem tudom.
 Seregeknek Ura, Istene:
 meddig haragszol a te népednek könyörgésére?
 Ez persze megint Károli.
 Könyhullatásnak
 kenyérével éteted őket, könyhullatások
 árjával itatod meg őket.
 Világoltasd orczád, hogy megszabaduljunk!
 Károli háromszor kiált világolást,
 ezenkívül még a ragyogást és a fényt is megemlíti,
 de Luther sem fordítja másként
 óhéberből, arámiból és ógörögből.
 Licht.
 Lass leuchten dein Antlitz, so genesen wir.
 Luthernál a gyógyulás feltétele.
 Károlinál a megszabadulása.
 Biztosan így kell lennie.
 Elmúlt és elkövetkező évezredekben
 a sötétség birodalma tartósan hatalmasabb.
 Legalábbis az ismert nyelveken.
 Nem tudom.
 Az elfuserált dualitással szemben
 János valamivel mégis világosabb.
 Ő a szellem embere.
 Egyetlen filozófus az evangélisták között.
 Eusebius szerint nem a saját elhatározásból,
 hanem a vének unszolására írt.
 De bárkik lettek legyen is a vének,
 János a processzust írja le.
 Húvösen
 a csúfos teremtéstörténeti végeredményt.
 A világosság a sötétségben fénylik,

de a sötétség nem fogadta be azt.
Kedves lektorom szerint a mondatvégi mutató névmást nyugodtan
elhagyhatom. Elhagynám, szívesen, de Károlinál így áll.
Bizony, hogy így állnak a dolgaink édes testvéreim.
Ezt így el is fogadhatnánk, több évezred írásossága
visszamenőleg igazolja, hogy nem mondott hülyeséget.
Leíró jellegű helyzetjelentés a dolgok állásáról,
nem végítélet,
nincs kultúrkritikai éle,
semmi vádaskodás,
semmi jajveszékelés.
Nincs tovább.
Így megy a verkli.
Nincs remény.
Ilyen véletlenek sincsenek.
Nem beszélve arról, hogy egy idő után a nincs továbbnak
és a nincs reménynek, a nemzethalálnak,
a sárkányfogveteménynek,
és az összes többi teremtestörténeti panaszolkodásnak,
hogyne lenne foganatja,
keze, lába, vallása, átka, hagyománya, kereskedelmi értéke, kultusza.
A tapasztalati anyag,
amit a képzetekkel és reményekkel szemben más szóval valóságnak és realitásnak
szoktunk tartani,
talán fontosabb lehetett,
mármint Jánosnak,
még a fogalmi rendszere tisztaságánál is,
meg így tartósította mondatában
a gnosztikusok hangos vitáit,
s világmagyarázatként a megismerhetőség
döntetlenét is így kötötte meg
a négy testamentum várhatóan hosszú szavatossági idejére.
A sötétséget abban az állapotában,
amikor a fényt nem fogadja be.
Minden pillanatban nem fogadja be.
Örökre nem.
Lássátok édes testvéreim, okuljatok, tanuljatok,
ha van az első századokban egy hatalmas szóval eldöntött
szubsztanciális vitatok,
akkor még a huszonegyedikben is ezzel fogtok baszakodni.
Ha egyszer a fény hatalmasabb,
miként lehet a világon sötétség az úr.
Vagy miként bírhatna el a jó a gonosszal,
ha a világ tényleg kétlényegű.

Ha meg egylényegű,
akkor a gonosz nyilvánvaló, mindenki él,
bennem is, benned is
hatalma
honnan a csudából származik.
Vagy mire lenne jó, ha nem a túléléshez.
A túlélésen túl jó-e másra.
Biztosan nem.
Miként vált a szabadság
a hiány
néma lélegzetvételévé.
Vajon miért a hiánya felől érezzük oly erősnek.
Én legalábbis ezt a tapasztalatot hoztam át
a diktatúrák végtelenített idejéből.
Ha törékeny alakja ott dereng a szép messziségben,
nem távolodik,
sokáig, jaj nagyon sokáig,
kivárhatatlanul
nem jön közel,
cigarettejének parazsa egy szippantás idejére
felviláglik, el nem érhetem,
lidércfény,
pislákoló napvilág.
Mintha a hegyeshalmi határállomáson álldogálna,
nem jönne be, nem menne el.
Ugyan mióta cigarettaáztatna ott.
Bármily fegyelmezett legyél, időérzéked felmondja a
szolgálatot, a fényhiány ledönt a lábadról.
Klinikai nevén depresszió.
Budáról még látni, ahogy felparázslík,
vannak,
akik ajka barázdáit látják,
szája sarkát, amint szívja a cigarettát,
Kossuthot szív,
a pesti síkról azonban már semmi, semmi.
Záhonynál vaksötétet.
Mélabú.
Ez az egyik arca. Ez csupán az egyik.
Olyan szorongást kelt, aminek tárgya nincs.
Mozdulni sincs miért.
Tárgyak, személyek, jelenségek, cselekmények,
vágys,
elveszítik fényüket.
Ne hallja senki.

Nem tudtam reggel kimászni az ágyból.
Nem tudtam volna megmondani, hogy melyik nap reggelén
nem tudok kimászni az ágyból.
A szabadság ugyan cselekvésre ösztönöz,
a szabadságot és a cselekvést azonosítani
mégis balgaság.
Világosan kivehető a vaksötétben,
ez a másik,
a cselekvéstől, cselekvési kényszerektől, cselekvési láztól,
a tettvágy biológiai mechanikájától független,
eltéveszthetetlen arca is.
Nincsenek évszakok, nincsenek napszakok, realitásérzék megbicsaklik,
ám olyan szabadság jelenik meg hűlt helyén,
amit nem bír le a rabság.
Nincsen olyan diktatúra.
Nincs olyan diktátora.
Depresszióban az ember a fogalom negatív próbáját végzi el.
Nem volt reggel, mikor ki tudtam volna mászni.
Reggel és éjszaka a nedvességtől könnyező falak között
a verem legalján nem különbözött.
Koporsóm lett az ágy.
Ahogy egyszer
kíméletlen ifjú barátom Rómában fogalmazott
– a Termini forró májusvégi fénytől lebegő,
hangos csarnokában várt rám.
Elkomorodott, amint az indulók és érkezők tömegében
közeledtem,
mint akit
puszta látásom szájba vert.
Lazacszínű trikót, fehér vászonnadrágot viselt,
lábán klasszikus római bőrsarut,
én is láttam, hogy sok rómainál
rómaibb lett az eltelt néhány év alatt,
csuklóján a díszes vörös gumigyűrű egy befőttesüvegről.
Úgy nézel ki, mondta, mintha
a hidegháború sötét lyukából másztál volna ki.
Valóban kicsit megkopott, kicsit elgyötört lehettem.
Egzaktsága lehengerelt.
Szavam nem lehetett.
Rendre utasíthattam volna, hiszen tévedett, tévedés,
még régebben, a második világháború vakondjáratából
kellett először a fényre másznom.
Túlélő vagyok. Nem múltó állapot.
Késői születését sem lett volna értelme kinevetnem.

Vagy mikor
berlini barátnőmnek azt találtam mondani,
csak szóljon nyugodtan, ha jönnek az oroszok
át a falon,
szívesen adok gyors tanácsot,
ne várja be, míg a spájzba érnek.
Előbb kisápadt. Aztán vörös
lett a nyaka, arca, blúzában a melle halma.
Vergődött, sikoltozott.
Ezt nekem mondod.
Hogy én ilyet ne mondjak neki.
Nekem.
Nekem, nekem.
Hogy mondhatok ilyet neki.
Neki.
Sikoltozása
olyan értelmet visszhangozott, amit addig semmiféle más
jelből nem akartam megérteni.
Polcz Elaine elbeszéléséből tudjuk, hogy
amikor a katonák megerőszakolják,
s otthagyják a gerincsérüléssel,
vértől és spermától lucskosan,
akkor egy idő után,
valamennyi idő után, fel kell valahogy állnia, felsegíti az anyósa, felsegíti az
anyósát, akit nagyon szeret,
valamit még mondaniuk is kell egymásnak és vizet kell a kútról hozniuk és be kell
a sparheltba gyújtani, mert közben kialudt a tűz, és fel kell tenni a vizet a fazékba,
és be kell valamivel tenniük a feltört ajtót, és meg kell mosakodniuk,
és akkor még nincsen vége,
mert megint jönnek,
hogy az ajtót betaszítsák.
Megint előről.
Vagy elmondhatom a kínai nőt
a regensburgi germanista konferenciáról.
Gloria hercegnő jött a palotája
hosszú folyosóin,
egy feltároló aranyszárnyas ajtóban megjelent,
és megnyitotta a konferenciát.
Ez is az elmúlt század hetvenes éveinek végén történt,
miként az első berlini és római utazásom,
ő is gyanútlanul ifjú volt,
mint az én kedves rómaivá lett barátom,
merő fény és hit és bizalom és buzgalom és extravagancia,
a személyesség tüntetése, hiúság,

nem sok,
kis kiemelkedés a robotosok roppant tömegéből.
Tengernyi fényből egy cseppet kiemel
ujja hegyén,
testi ragyogása hasonlataként
felmutatja.
Legyen a te neved Gloria.
Gloria.
A német mondat volt a téma a konferencián.
Mi van előbb, ez volt a kérdés,
a mondat teszi a gondolkodást vagy a gondolkodás a mondatot.
Ha már ennyi művész és tudós jöttét
a világ minden égtájáról busásan megfizette,
igazán ingerelhette őket egy kicsit.
Szerény és illedelmes vénkisasszonynak öltözött.
Fehér blúz, szürke kiskosztüm, ezüstrókéval
vagy mit tudom én micsodával, pénzsmával bekerítve.
Haját valami bődületes vendéghajjal együtt
barokk toronyba rakta fel,
és olyan cipőt húzott, amelyet ledér nők
vagy görög tragédia kórusának tagjai.
Tornyával és koturnusával legalább fél méterrel
kimagasodott a peshedt és pókhasú öregurak rengetegéből.
Óriás hullámokban áradt felé a taps és az ámulat.
A világnak e kisebbik felén
ez volt a történelmi pillanat, amikor a törvényileg biztosított személyes szabadság
földrajzilag körülhatárolt diadalával
kilépett korábbi medréből és
tömegesen fogyaszthatóvá vált az extravagancia.
Jól állt neki.
S megint halkán megnyílt a terem ajtaja.
Most azonban nem libériás ajtónállók nyitották.
Csak besurrant a résen egy kisegérke,
halálra váltan és boldogan a kínai germanistanő.
Volt nála két reklámszatyor, telirakva,
nem tudom mivel,
világos, hogy könyvekkel,
a pályaudvarról egyenesen a könyvesboltba ment,
biztos, ami biztos,
még elviszik, bezúzzák, elégetik,
ezeket egy üres szék alá gondosan betette,
a kimerültségtől és izgalomtól
valósággal mellém rogyott.
Halálos biztonsággal

kiválasztott magának fehérek között
egy hamuszürke kelet-európai.
Elvileg sárgának kellett volna lennie,
de ő sem látott még ilyet,
mint ez a
Gloria,
és
hozzám hasonlón
ő is hamuszürke volt.
Kijöttem, kijöttem.
Verzeihung, wie sagen Sie.
Hiszen még soha életemben nem hallottam
németül beszélő kínai germanistától.
Ich bin durch. Ich bin rausgekommen. Ich bin durch.
Ami értelemszerűen és elég brutálisan azt jelentette,
hogy sikerült áttörnie, kitörnie,
kijutnia.
Át a nagy falon.
Alig kapott önmagától lélegzetet.
Nevetett is hozzá.
Kicsit elkésett ugyan, de itt van.
Itt vagyok.
Suttogtam, ő is suttogott.
Mutatta a kezével, mondta is,
az ajtót egészen kicsit nyitották ki,
ezek,
mi kontra ők,
most őket kizárva nekem magyarázza,
én pedig hozzá hasonlóan a saját többesemet is tartalmazom,
mi vagyok,
habár ilyen ragozás nincs a nyelvben.
A szabadság univerzalitásáról ilyenkor beszélünk.
De betette lábát a résbe,
nagyon kicsi volt a rés,
mégis sikerült kisurrannia.
Hiánya szintén az univerzáliák közé tartozik, a rés.
Sikere fényesen világított a fényes teremben.
Csúszunk ugyan egy kicsit,
kifelé az individualitásból, tíz évet vissza az időben,
nyolcezer kilométert a térben el.
Mégsem változott meg semmi, reálisak maradtak a proporciók.
A csillárok fénye, a szabadság lélekemelő világuralma,
résre nyílt kijárata,
bejárata az extravaganciába,

élve eltemetett testek az ágyak koporsóiban,
Gloria
szépsége,
szabad tompasága,
belebonyolódva a kerek kis öregurak nemi örömébe.
Örömünk egy halott germanista teteme felett világolt.
Apját a kulturális forradalomban
előbb a családdal együtt száműzték Pekingből,
nem tudom hová,
nem hallottam ki a suttogásból,
majd meg is ölték.
Bátyját is megölték, egy kiváló anglicistát.
Gáttalan örömében suttogta el.
Saját korszakos depresszióm,
nevezzük bárminek,
kóros fényhiányom, hiánybetegségem, mélabúm,
tartós öngyilkossági készítmésem,
akkor indult gyógyulásnak, amikor először kimondtam,
először mondtam ki hangosan,
hogymeg történjék bármi,
forduljak fel éhen, gebedjek bele, én ezt nem csinálom.
Nem.

Azokban a napokban,
amikor a varsói szerződés egyesített csapatai
tömött és végeláthatatlan oszlopokban
vonultak fel a határon,
hogymeg 1968. augusztus 21-ének éjszakáján
átlépjék és megszállják a cseh és a szlovák szomszédokat.
Szabadok akartak volna lenni, szabadon választani.
Álltam a hajnali ég alatt, a közös ég alatt, fejem felett
kötelékben húztak a repülőket a határ felé.
Feladtam állásomat, szülővárosomnak hátat fordítottam.
Sághy Zsuzsannának a libalegelőre néző tisztaszobáért járó nevetségesen kis
összeget is
alig tudtam kifizetni.
Amikor nem volt már tovább, akkor óvatosan megkérdeztem
Polcz Alaine-től,
akinek
a kútra kellett mennie, a vizet a nagyfazékba tölteni,
a kihunyt tüzet feléleszteni,
néhány szót váltani a szeretett anyósával,
a gerincsérülés fájdalmát elviselni,
azt mondani róla, hogy ilyen esetben még jól is jön
a fizikai fájdalom,

de nem beszélni, két évtizeden át hallgatni,
szót sem, senkinek –
mit tegyek, ha nincs tovább, mit tehetnék.
Habár én sem mondtam ki a kérdésemet.
Azért azt mondom néktek, válaszolta kajánul,
azokkal a szavakkal, ahogy Károli lefordította,
ne aggodalmaskodjatok a ti éltetek felől,
mit egyetek és mit igyatok,
sem a ti testetek felől, mibe öltözködjetek.
Tekintsetek az égi madarakra,
hogy nem vetnek, nem aratnak, sem a csűrbe nem takarnak;
és a ti mennyei Atyátok eltartja azokat.
Micsoda szubverzió.
Ha jól meggondolom.
Éppen sétálni mentünk.
Önkéntelenül és hangosan mindketten felneveltünk.
Világított az arcán a nevetése.
Részecske és hullám, kisugárzás,
matéria és energia.
O, welche Lust,
o, welche Lust in freier Luft,
den Atem leicht zu heben,
ami annyit tesz,
hogy micsoda öröm szabad levegőn könnyeden lélegezni.
Fény és levegő.
Szabadság hozzá a szó,
a szónak hangzó teste van,
felcsendül,
légtömeghez ér, elmozdulása,
az elmozdulás
hangja, levegője, érintkezik a más pályákon járó néma értelemmel.
A szavak hangalakja, fénye,
az egyént
egy ismeretlen eredetű fenomén felületén megköti.
A szabadság egy állandó.
Konstans.
Így mondanám.
Habár készséggel elismerem, hogy megvannak vele
lokális és globális
gondjaink.
Csak egyetlen dolgot mondanék még sietősen.
A szabadságot több mint kétszáz éve, kétszázötven éve
az individualitáshoz kötöttük,
s mit mondjak, kemény falakba ütköztünk ezzel a felfogással.

Miközben a kollektivista társadalmak iszonytató örökségével küszködünk,
egyszerre többel, mintha az individuális szabadság
lehetőségei kimerültek volna.

Így végződik a költemény.
Képletesen emelem serlegem Széchényire,
s hogy emléke fenntartható legyen,
fennmaradjon
egyáltalán –
Petőfire.

DUPress

SZAKMA

Sutyák Tibor

A TÚLON TÚL

(Személyesség és filozófia Vajda Mihály gondolkodásában)

Mint a hűtlen, nehéz fejjel, úgy fogok előre lépegetni ebben az írásban. Először összerakom, mit mond Vajda a filozófiáról. Miközben összerakom, szét is szedem, és folyamatosan arra célozgatok, hogy rosszul van az összerakva. Végezetül én is összerakok valamit, és elmerengek azon, hogy akkor most mi van. Szép kis szülinapi köszöntő.

Szóval, mit mond Vajda a filozófiáról? Hideget, meleget. A hideg az úgynevezett „szakfilozófiára” vagy „tudományos filozófiára” árad, ami feladatát a világ felderítéseként fogja fel (beleértve a világba magának a filozófiának a dolgait is: történetét, szerkezetét, filológiai szörszálait és logikai koordinátáit). Ezzel nagy bajok vannak. A meleg a személyes filozófiát öleli körül, azt, amelyik szerzője egyedi, és kizárólag belőle, az ő egzisztenciájából fakadó gondolati életét fejezi ki. *A valahogyan* gondolkodás, a speciális, de nem specialista perspektíva megjelenítése vagy kimunkálása (hopp, akkor most megjelenítés vagy kimunkálás? – mert a kétő dinamikája nem éppen kristálytiszt) adja annak a filozófiának az igényességét, méltóságát és nélkülözöttségében is makacs nélkülözhetetlenségét, amihez Vajda a nevét adja. Vagy inkább, aminek Vajda az elmúlt tíz-tizenöt évben a saját nevét adta mifelénk.

Még egy előzetes megjegyzés, amit, kiderül majd, miért, relevánsnak nem tartok ugyan, de segít tiszta vizet önteni a pohárba: én a szakfilozófiát *szeretem*, az bilincsel le és tart izgalomban. A másikat *kedvelem* olykor, ritkán, amikor például olyanok művelik, mint Vajda, de meglennék nélküle, amikor meg olyanok művelik, mint nem Vajda, akkor sokkal jobban meglennék nélküle. Elfogult vagyok tehát eleve, de igyekszem megmutatni, hogy elfogultságom indokolt, még hozzá nem pusztán *a saját nézőpontomból*, valójában azt igyekszem megmutatni, hogy a saját nézőpontok igazából keveset számítanak – ideértve persze az ebben a bekezdésben rögzített nézőpontot is.

Sorvezető gyanánt idemásolom Vajda *Túl a filozófián* című könyvének felvezetőjét, aztán kommentárral látom el:

Filozófián innen, filozófián túl... Csak filozófia ne legyen. Mármost szakfilozófia. Mert az unalmas. S még akkor is, ha a leghatározottabban tisztában van azzal, hogy kérdései megválaszolhatatlanok, végül is olyan szövegeket állít elő, amelyek elfedik

ezt a megválaszolhatatlanságot. Nos, ha most azt állítanám, hogy ilyen, a kérdéseinek megválaszolhatatlanságát szégyenlősen elfedő szöveget soha nem írtam, akkor hazudnék. Írtam, némelykor még ma is írok. Azt azonban merem állítani, hogy ebben a kötetben nem talál ilyeneket az Olvasó, s – ha nem szakfilozófus – remélhetőleg nem fog unatkozni. Mert én, a szakfilozófusok legnagyobb bosszúságára, játszani hívom. Néha olyan gondolatokkal fogunk játszani, amelyek a filozofálás lát-szatát keltik, úgy tűnik majd – csak néha, ígérem –, mintha becsapnám az Olvasót, s mégis a »szakmámnál« maradnék, ez azonban nem igaz. Csak egy szempontból, ez a szempont azonban reményeim szerint nem teszi unalmassá a szövegeket. Ez a szempont pedig a másként gondolkodás szempontja. Azt hiszem, hogy ez a dolgok másként gondolására való törekvés az, ami sokakat bosszant, sőt, sokakból olykor dühöt vált ki. Miért hiszik ezek, hogy ők mindent jobban tudnak?! Hát, nem hiszik. Egyáltalában nem hiszik. Csak egy dolgot hisznek: lehet a dolgokat másképp is látni, mint az a bizonyos heideggeri *das Man* látja. Heidegger talán azt hitte, hogy kilépve az átlagos mindennapiság világából autentikusabban látunk és cselekszünk. Én ezt nem hiszem, s itt persze nem bocsátkozom vitába a filozófussal – azzal megszegném ígéretemet. Ígértem valamit? Igen. Azt ugyanis, hogy az itt következő, tartalmukat illetően nagyon is különböző szövegek nem úgy mutatják majd fel a dolgokat, mint ahogy azokat a »szakemberek«, közöttük a »szakfilozófusok« látják. Arra szeretném rávenni Olvasóimat, hogy bármiről legyen is szó, mindig tegyék fel velem a kérdést: »Nem lehetne ezt a dolgot másképpen, valahonnan máshonnan megközelíteni, mint ahogy azt a 'common sense' teszi?« – De hát mi köze a szakhölgyek és szakférfiak látásmódjának ehhez a bizonyos »common sens«-hez? Nem válaszolom meg a kérdést. Az Olvasó vagy belátja ezt, vagy semmiképpen nem tudnám meggyőzni róla, hogy így áll a dolog.¹

Vajda tehát játszani hív. De hányan vesznek részt ebben a játékban? Jó, annyian, ahányaknak kedve szottyan játszani. Akkor így: hány csapatos ez a játék? Vagy még inkább: milyen figurák vannak a pályán? Ezt azért tudni kellene, mielőtt be-nevezünk.

Annyi biztos, hogy van egyrésről a szöveg beszélője – nevezzük csak Vajda után V-filozófusnak –, aki túl is van és innen is van a filozófián. „Csak filozófia ne legyen.” Az is világos, hogy Vajdának van egy kontraszt-figurája, a szakfilozófus. Az viszont ebből a szövegrészből nem, de más szövegekből kiderül, hogy a szakfilozófus nem egyenlő a filozófussal általában. A Vajda által elfoglalt pozíció szintén filozófiai, sőt, valójában szerinte az a voltaképpeni filozófiai pozíció. A későbbiekben látható lesz, hogy ezt milyen szöveghelyekre alapozom. Egyelőre fogadjuk el *bemondásra*.

Kétféle filozófus van, a vérbeli, a játékos meg a szakember – ő az unalmas. Illetve az unalmas, amit csinál, csak hogy a filozófus esetében, amit csinál, és amilyen ő maga, nem két különböző dolog Vajdánál (ezt is alátámasztják majd a szövegek). A kétféle filozófus kétféleképpen vesz részt a játékban, jobban mondva a szakfilozófusról nehéz eldönteni, játékban van-e. A játékot a V-filozófus kezdeményezi, és a játék lényege az, hogy a V-filozófus (mint irányító, osztó vagy já-

¹ Vajda Mihály: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 7–8.

tékmester) témákat vet fel, amelyekről „másként” kell gondolkodni. De mihez képest másként? Itt válik érdekessé a szakfilozófus részvételének a kérdése.

A szakfilozófus úgy tesz, mintha nem játszana. Igen ám, de a V-filozófus leírása szerint a szakfilozófusnak amúgy is rejtegetnivalója van, színlel. Azt színleli, hogy kérdéseket válaszol meg. Azért színlel, mert tudja, hogy a kérdések (véltően filozófiai kérdések) nem válaszolhatók meg, de „olyan szövegeket állít elő, amelyek elfedik ezt a megválaszolhatatlanságot”. Tehát nem egyszerűen azt színleli, hogy válaszol kérdésekre, miközben nem teszi, azaz nem egyszerűen rossz válaszokat ad, hanem azt a modális tényt kendőzi el, hogy kérdéseire nem lehetséges a válaszadás. Lehetségesnek állítja be a lehetetlent. Ráadásul mindezt megfontoltan teszi, legalábbis vannak helyzetek, amelyekben ez így van, amikor „a leghatározottabban tisztában van azzal, hogy kérdései megválaszolhatatlanok”. A szakfilozófus hazudik, mint a vízfolyás. Ennek megállapítására az idézett szöveg alapot ad. Az viszont nem derül ki belőle, hogy vajon a V-filozófus nem hazudik-e. Két állítása van, az egyik az, hogy a filozófiai kérdéseket nem lehet megválaszolni, a másik az, hogy a szakfilozófus úgy tesz, mintha válaszolna, ebből következően pedig úgy jár el, mintha a válasz lehetséges volna. Csakhogy ez a helyzet a következőképpen is rekonstruálható. Adott egy metafizikai, végső soron tehát genuin filozófiai kérdés: „megválaszolhatóak-e a filozófiai kérdések?” A szakfilozófus azt mondja, igen, a V-filozófus azt mondja, nem. Ezek után a szakfilozófus játszsza a *maga* kisdud játékát, színlel, elfed. A V-filozófus ellenben éppen most válaszolt meg egy filozófiai kérdést, nemlegesen, és hajlandó levonni ennek a konzekvenciáit: ő nem tesz úgy, mintha a filozófiai kérdések megválaszolása lehetséges volna, inkább játékra invitál velük. Ám ha a filozófiai kérdések nem válaszolhatók meg, akkor az a filozófiai kérdés, hogy megválaszolhatóak-e a filozófiai kérdések, szintén nem válaszolható meg. Amennyiben azt az állítást, hogy „a filozófiai kérdések nem válaszolhatók meg” egy filozófiai kérdésre adott válaszként fogjuk fel, akkor a V-filozófusnak ebben egyszerűen *nem lehet igaza*, hiszen ha igaza volna, akkor igazával saját állításának mondana ellent, és akkor megint csak nem volna igaza.

Persze van kiút, több is. A V-filozófus mondhatja azt, hogy a metafizikai kérdések nem filozófiai kérdések, ahogy a metabiológiai kérdések sem biológiaiak, a metamatematikaiak sem matematikaiak. Csakhogy utóbbiak azért nem tartózkodnak az adott diszciplína területén, mert sokkal inkább a filozófia ügyei; a *meta* előtagot a filozófia jó ideje a magáénak tudja. Így azonban a metafizika sem nagyon lehet más, mint filozófia – és az is, hagyományosan is, jog szerint is. Egy másik lehetőség a V-filozófus számára annak leszögezése, hogy nem az *összes* filozófiai kérdést tartja megválaszolhatatlannak, csak speciálisan azokat, amelyekkel a szakfilozófusok dolgoznak. Ekkor viszont valamit kezdeni kellene ezzel a specifikummal. Azt ugyanis elég motiválatlan lenne állítani, hogy egy kérdés megválaszolásának lehetősége attól múlik el, hogy egy szakfilozófus kezelésbe veszi. Igencsak különös helyzet állna elő: a szakfilozófus úgy tesz, mintha kérdésekre válaszolna, ám *ennek köszönhetően* a kérdések megválaszolása lehetetlen lesz, miközben a V-

filozófus nem tesz úgy, mintha válaszolna, és a kérdések *ennek köszönhetően* lehetségesen megválaszolhatók. Beláthatóan abszurd struktúrához jutottunk.

A továbbhaladás kedvéért tegyünk úgy, hogy végiggondolható az, amit a V-filozófus a filozófiai kérdések megválaszolhatatlanságának és a szakfilozófiának a viszonyáról mond. Ott jártunk, hogy a szakfilozófus elfedi a válasz lehetetlenségét. Ha ő elfedi, a V-filozófus pedig felfedi az elfedést, akkor ők ketten (vagy akárhányan) közös játéktéren mozognak, még ha nem ugyanazt játsszák is. Annál is inkább, mert a V-filozófus is látszatot kelt, gondolatai „a filozofálás látszatát keltik”, olykor éppen úgy, mintha „a szakmájánál maradna”. Persze csak játékból. Láttuk, a V-filozófus javasolta játék a „másként gondolkodás”. Már felmerült a kérdés, hogy mihez képest másként. Kézenfekvőnek tűnik úgy vélekedni, hogy a szakfilozófushoz képest. Hiszen a játék a szakfilozófus „legnagyobb bosszúságára” zajlik, ő tehát immár sokszorosan érintett. Ám ezen a ponton mintha új szereplő lépne a pályára.

Egy zavarba ejtő részlet: „Azt hiszem, hogy ez a dolgok másként gondolására való törekvés az, ami sokakat bosszant, sőt, sokakból olykor dühöt vált ki. Miért hiszik ezek, hogy ők mindent jobban tudnak?!” Valakik bosszankodnak, dühöngenek. Nyilván a szakfilozófusok, elvégre róluk már megtudtuk, hogy hajlamosak felhúzni magukat a játékos V-filozófián. De ki kéri számon a mindentudás hitét, kin? Először hihetnénk, hogy a V-filozófus beszél, és újból a szakfilozófus viselt dolgait állítja pellengérre. Csakhogy az idézet így folytatódik: „Hát, nem hiszik. Egyáltalában nem hiszik. Csak egy dolgot hisznek: lehet a dolgokat másképp is látni, mint az a bizonyos heideggeri *das Man* látja.” Ez a válasz az iménti agresszív számonkérésre. Valaki megrágalmazhatta a V-filozófust, mert hirtelen harmadik személyben beszél magáról. Szóval a helyzet a következő. A V-filozófusoknak olyan híre kelt, hogy azt hiszik, mindent jobban tudnak. Azok a bizonyos „ezek” és „ők” jelen esetben a V-filozófusok. És róluk mondja V, hogy nem hiszik azt, egyáltalában nem. Nem azt hiszik, hogy jobban tudnak valamit, csak azt, hogy lehetséges másképpen látni a dolgokat, mint a heideggeri *das Man*. Aki, miként a rákövetkező mondatokból kiviláglik, azonos az átlagos mindennapiság egzisztenciáléjában otthonos *Dasein*mal, illetve a „common sense” emberével.

Nem fogom kérdőre vonni ezeket az azonosításokat, habár szakfilozófusként viszket egy kicsit a tenyerem. Inkább arra a narrációs törésre hívom fel a figyelmet, ami a tárgyalt szöveg ezen pontján bekövetkezik. Mindeddig, ha a konzisztencia szempontjából nem is, narratív oldalról tisztán, áttekinthetően ment minden. Vagyok én (a V-filozófus), vannak ők (a szakfilozófusok), én ezt csinálom, ők azt csinálják. Aztán egyszer csak ők lesznek az énből, nem pusztán egyikük beszél, de róluk beszél, aki beszél. A kizökkenést egy azonosítatlan hang durva közbeszólása váltja ki: „Miért hiszik ezek, hogy ők mindent jobban tudnak?” Ez meg ki? Nem valószínű, hogy a szakfilozófusok közül volna. Ők azért bosszúsak, mert a V-filozófus játékot csinál a szakmából, nem azért, mert jobban tudást vindikál. Itt egy másik bosszúság ragadja magához a szót. (Jön a V-filozófus, és mindenkit szétvet az ideg.) És érdemes figyelni a közbeszólás *közönösségére*: „miért hiszik ezek...” Ez a tompaságában frusztrált sztereotípiá-ember szólama. „Ne már! A

dolgok vannak, ahogy vannak, miért kell ezeknek mindent agyonbonyolítani? Ezek csak szövegelnek. Azt hiszik, ők gyúrték a Himaláját, pedig csak a szájuk jár” – *das Man*, félre. Őhozzájuk képest kíván a V-filozófus másként gondolkodni, és nekik van bajuk ezzel. Ezt nyíltan ki is mondta a V-filozófus, amikor arról beszélt, hogy a javasolt játék lényege a *das Man* látásmódjától eltérő alternatívák lehetőségének felmutatása. És kimondja még egyszer, kicsivel később: „Arra szeretném rávenni Olvasóimat, hogy bármiről legyen is szó, mindig tegyék fel velem a kérdést: »Nem lehetne ezt a dolgot másképpen, valahonnan máshonnan megközelíteni, mint ahogy azt a 'common sense' teszi?«” Tehát *das Man* szólt közbe, az zökkenettette ki a V-filozófust rövid időre első szám első személyéből, ő is a játék tartozéka (meg kell kerülni vagy át kell ugrni, mint egy bóját vagy akadályt).

Csakhogy az átlagtól eltérő gondolkodás igényének kétszeri bejelentése között, egy rövid kitérő erejéig, a szakfilozófus visszakerül a képbe. A V-filozófus tömören distanciálja magát Heideggerrel, majd jelzi, hogy vitába azért nem bocsátkozik, mert az olyan szakmai dolog volna. És leír egy mondatot, amivel a szakfilozófust szépen egyértelmű párhuzamba állítja a *das Man*-brigáddal, méghozzá közvetlenül az előbb idézett, az eltérő megközelítést szorgalmazó mondat elé: „Ígértem valamit? Igen. Azt ugyanis, hogy az itt következő, tartalmukat illetően nagyon is különböző szövegek nem úgy mutatják majd fel a dolgokat, mint ahogy azokat a »szakemberek«, közöttük a »szakfilozófusok« látják.” Ha folytatólagosan olvassuk a szöveget, akkor az a benyomásunk támad, hogy nem is kétféle távolságtartással van dolgunk. Vagyis nem arról van szó, hogy a V-filozófus különbözőképpen akar gondolkodni mind a szakfilozófustól, mind a *common sense* emberétől, egyenlő távolságban két különböző dologtól. Inkább mintha mégis ugyanarról volna szó itt; a „másként gondolkodás” azt jelenti, hogy másként, mint a *common sense*, amittől a szakfilozófia nem áll külön. Része, egy változata, megnyilatkozási formája. Mégsem két oldalról bosszankodnak a V-filozófus csínytevésein, az ellenfelek egy csapatban játszanak, egy a zászló.

Nem olyan egyszerű ez. A szakfilozófus úgy tesz, mintha filozófiai kérdésekre válaszolna tudós módjára, ezzel triviálisan azt sugallva, hogy vannak ilyen kérdések, és válaszok is lehetségesek rájuk. *Das common Man* ezzel szemben minimalista vagy deflácionista, szerinte nincs itt, kérem, gondolkodnivaló. Ez a két álláspont nem egyeztethető össze. És nem alkothat egy csapatot olyan társaság, amelyiknek egyik fele megjátssza a labdát, a másik fele meg ki akarja szúrni.

A V-filozófus végül így rak rendet: „De hát mi köze a szakhölgyek és szakférfiak látásmódjának ehhez a bizonyos »common sens«-hez? Nem válaszolom meg a kérdést. Az Olvasó vagy belátja ezt, vagy semmiképpen nem tudnám meggyőzni róla, hogy így áll a dolog.” Vagy belátom ezt, vagy... – mit látok be? Mi az az „ez”? Az, hogy ez egy kérdés? Világos, béna olvasó vagyok, nem látom be, a V-filozófus ezért nem is tudna meggyőzni, hogy „így” áll a dolog. Így? Hogy így?

*

Később, a könyvből meg Vajda más szövegeiből, korábbi, mégis kihüvelyezhető, mire is megy ki a játék. A szakfilozófus és az utca embere között tényleg folytonosság van, véli Vajda, még hozzá józan utilitarizmusuk tekintetében; az ér valamit a szemükben, ami így vagy úgy hasznosítható. Például a tudományos tudás. Még pontosabban: a gondolkodás akkor ér valamit, ha tudást eredményez; a tudás akkor ér valamit, ha alkalmas a hasznosításra, növeli a komfortot; a hasznosítás garanciája a tudományos tudás; a filozófiai gondolkodás tehát akkor ér valamit, ha tudást, lehetőleg tudományos tudást termel. A szakfilozófus alárendeli gondolkodását a tudományeszménynek, ami két dolgot jelent. Egyrészt azt, hogy a filozófiát a világ megismerésére irányuló tudományos vállalkozás részének tekintik, másrészt azt, hogy a filozófia, ha már nem áll rendelkezésére az empirikus kísérleti módszer, rendszerességre törekvéssel éri el, hogy diszciplinárisan komolyan vegyék. Vajdának négy kifogása van mindezzel kapcsolatban.

1. Ha a filozófia tudomány, akkor nemcsak maníraiban, hanem célkitűzésében is az. A tudomány célkitűzése a világról szóló tudás megszerzése. Csakhogy ha a filozófia is ezt műveli, a világ feltárását, akkor nevetséges lemaradásban van a szaktudományokhoz képest. „Eleve vesztesre áll”,² mondja Vajda, mert eszköztelenül lép be a tudáspiaci versenybe. Ezért, ha a filozófia fontos egyáltalán, akkor nem a világ feltárását, nem a tudományos kutatást, hanem valami egészen mást, csakis őrá jellemzőt kell mutatnia. 2. A filozófia alárendelése a tudományeszménynek filozófiatörténetileg behatárolt, mi több, elavult vállalkozás. Nem más ez, mint „a descartes-i vonal 250 éves – nem hosszabb! – dominanciája a filozófiában”,³ amely Husserlrel gyakorlatilag véget ért, de legalábbis azóta legfeljebb stagnál: „Kierkegaard és Nietzsche után a jelentős filozófusok közül egyedül Edmund Husserl volt az, aki élete végéig nem adta fel az újkori filozófia eredeti célját.”⁴ A karteziánus ideál ideje lejárt.

3. Ezzel összefüggésben a rendszeres filozófia is csupán lezárt korszakként jelenhet meg.

Az a tény, hogy Husserl után majd mindazok, akiket nem lehet nem komolyan venni, kényszerítve érezték magukat, hogy Husserlrel konfrontálódjanak, arról tanúskodik azután, hogy a filozófusok továbbra is komolyan veszik a maguk dolgát, s ezért egyetértenek azzal, amit Heidegger így fogalmazott: »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 pusztán tanácsstalanság.«⁵

² Vajda Mihály: A filozófus szemérmertlensége. Válaszféle Nánay Bencének. *Magyar Tudomány*, 2012. február, 231.

³ Vajda: *Túl a filozófián*. 292.

⁴ Vajda: *Túl a filozófián*. 226.

⁵ Vajda: *Túl a filozófián*. 226–227.

Nem egészen világos, mit ért Vajda pontosan rendszeren. Az a gyanúm, hogy nem pusztán a német idealizmus rendszerfogalmát (amiről a hivatkozott Heidegger-passzus szól), mert az nem nagy ügy, hogy annak vége van. Inkább a szisztematikusság mint módszertani eszmény egészéről lehet szó, ami a kortárs analitikus filozófiát éppen úgy jellemzi, mint Kantot, Leibnizet (hogy hol kezdődik ez az eszmény, bajos volna megmondani, már csak azért is, mert arról a kezdetről csak nehézkes fragmentumok és testimoniumok állnak a rendelkezésünkre). A racionalitásról, a kényszerítő erejű érvek arzenáljáról, a logikai fegyelemről – ami Vajdában mind a technikus-filozófia képzetét kelti. (Nem mondja így, de simán mondaná.)

4. A rendszerességgel és a tudományossággal az a legnagyobb baj, hogy személytelen. A filozófia is személytelenné válik, vagy legalábbis személytelennek teszi magát, ha behódol a tudás és a racionális szigor hatásának. Csakhogy Vajda a nietzschei szemléletet teszi a magáévá, amely szerint minden filozófiai mű memoár, szerzőjének önvallomása. Nem a doktrínák és az argumentumok számítanak igazán, hanem a szóhoz jutó nézőpont egyedisége és érdekessége.

A filozófiai művek olyanok, mint a műalkotások: *œuvres signées*. A filozófiai előadásoknak és szemináriumoknak ugyancsak *œuvres signées*-nek kell lenniök: a filozófus, a filozófia professzora nem akarja és nem is tudja szemeszterről szemeszterre önmagát ismételni, és nem akar és nem tud a hallgatókkal szilárd tantételeket elsajátíttatni.⁶

Vajda egy olyan egyetemet képzel el, vagy legalábbis olyan egyetemről ábrándozik, ahol a tanítás kifejezetten a nézőpontok közötti különbség demonstrálását jelenti, nem ismeretanyagot közvetítenek, hanem értelemadás zajlik. „Legyenek bár a főiskolák az objektív *igazság megismerésének* letéteményesei, a mi egyetemünk az *értelemadás* helye lenne. Ahol mindenki tűri, hogy a többi másképpen gondolkodik, más értelmet ad a maga világának.”⁷ A „maga világa” a kulcsszó, nincs senkinek hozzáférése, pláne privilegizált hozzáférése a világhoz, vagyis az elmefüggetlen realitáshoz. A filozófia, az igazi filozófia (a V-filozófia, ahogy korábban neveztem) tántoríthatatlan ebben a kérdésben. „Filozófus vagyok, így hát önmagamat vizsgálom, mert csak önmagam megismerésén keresztül jutok el ahhoz, amiben benne vagyok, a világhoz.”⁸ Noha nem számít éppen magától értetődőnek, hogy a filozófus-lét ezt jelentené, Vajda impozáns listát mellékel azokról a kiemelkedő szerzőkről, akik pontosan ekként gondolták el bölcséletük és önnön lényük viszonyát: Rousseau, Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, jobb pillanataiban Heidegger. De az igazi apafigura Szókratész, aki nem volt hajlandó racionális kritikának alávetni a mítoszokat, nem mintha azokat gondolta volna a megfellebbezhetetlen igazság letéteményeseinek, hanem mert *nem ért rá* ilyesmivel szórakozni, amikor

⁶ Vajda: *Túl a filozófián*. 227.

⁷ Vajda: *Túl a filozófián*. 228.

⁸ Vajda: *Túl a filozófián*. 291–292.

még önmagát sem ismerte kielégítően. Vajda a szókratészi tisztasághoz való viszsza-
szatérést szorgalmazza:

egyre inkább az a meggyőződése, hogy a filozófia, ha élni és hatni akar, valamilyen értelemben vissza kell térjen Szókratészhez. A szóbeliség felértékelődése értelmében is, az énré irányuló – a világra is az énen, a hús-vér énen, nem a cogitón keresztül irányuló – reflexió értelmében is. Ami egyben azt is jelenti, hogy a filozófia vállalja (bevallja?) történésjellegét.⁹

*

Itt az ideje az ellenvetéseknek.

Ned Markosiannak van egy kis meséje, amiben egy filozófiai világkongresszus résztvevői előtt egyszer csak testet ölt egy mindentudó angyal, és felajánlja, hogy őszinte és igaz választ ad egyetlen kérdésre, amit a filozófusok feltesznek neki. A filozófusok gondolkodási időt kérnek, aztán nekiállnak tanakodni. Persze sehogy sem tudnak megegyezni, mi legyen az az egy kérdés, amire a legfontosabb lenne választ nyerni. Isten létezésétől a világbékén át az olajcseréig sok minden szóba kerül, de megegyezni nem tudnak. Végül előáll egy fiatal logikatudós, és azt javasolja, cselezzék ki az angyalt úgy, hogy annak egy válaszon belül a legjobb kérdést is meg kelljen határozni. Mikor az angyal visszatér, a filozófusok ezt kérdezik tőle: „Mi az a rendezett pár, amelynek első tagja a feltehető legjobb kérdés, a második tagja pedig válasz erre a kérdésre?” Amire az angyal, kinek valóságában nincs ok kételkedni, a következő választ adja: „Nos, az a rendezett pár, aminek első tagja a kérdés, amit éppen most kérdeztetek, a második tagja pedig a válasz, amit éppen most adok nektek.” Kimondván szavait, az angyal eltűnik mindörökre.¹⁰

Első pillantásra az angyal válasza, amelytől természetesen senki nem lett okosabb, erősíteni tűnik a szakfilozófusok Vajda-féle kritikáját. A világfelfedés nagy, tudományos projektje nevetségességbe fullad. Csakhogy a mese tanulsága más. A filozófusok valóban okosak voltak, valóban a lehető legjobb kérdést tették fel, és a válasz semmitmondása nem a szakmaiság kudarca. Vagyis az elszalasztott lehetőségért nem a világ megismerésének ambíciója, nem is a választott módszer felel, hanem a kérdés-fetisizmus. Vajda és a V-filozófusok sem mentek volna tovább az angyallal; azt kellett volna mondaniuk neki, hogy nem érdekli őket a mondandója. Van valami közös a Markosian-féle filozófusokban és abban, ahogy Vajda a filozófiáról gondolkodik, nevezetesen a *kérdés túlértékelése*. Az az elgondolás, hogy a filozófiát kérdések mozgatják, hogy az a *lényege*, hogy kérdéseket tegyen fel. A válaszok vagy léteznek, vagy nem, vagy megtalálhatók, vagy nem, de a filozófia első lépése mindenképpen a kérdés feltevése.

⁹ Vajda: *Túl a filozófián*. 287.

¹⁰ Ned Markosian: The Paradox of the Question. *Analysis*, 1997. 57. 95–97.

Nem az. Nem attól csinál valaki filozófiát, hogy olyan kérdéseket tesz fel, hogy van-e szabad akarat, hogy mit jelent létezni, hogy az összetett dolgok miképpen épülnek fel részeikből, mi a viszonya egymáshoz testnek és léleknek. A kérdéseket bárki felteheti a kocsmasztalnál, a blogjában, a búcsúlevelében vagy egy skandináv krimiben. Ezek a kérdések önmagukban csak beszédpanelek, amik éppen úgy beépültek a verbális kultúrába, mint a „jónapot” és a „mi újság?”, legfeljebb kicsit szofisztikáltabbnak látszanak. A filozófia döntő lépése az, hogy *problémát* konstruál fogalmakból, belátásokból, tapasztalatokból – a kérdés pusztán nyelvtani elem ebben a konstrukcióban.

Az egy filozófiai probléma, hogy ha egyszer mind a determinizmus, mind az indeterminizmus összeférhetetlennek tűnik az akarat szabadságával, viszont utóbbi nélkül az erkölcsi felelősség nem gondolható el, akkor a determináltság, a szabadság, a felelősség és az akarat fogalmait újra kell pozicionálnunk. Az egy filozófiai probléma, hogy elfogadjuk, hogy amennyiben kompetensen használunk egy kifejezést, akkor értjük azt, hogy mit jelent; a „létezni” kifejezést kompetensen használjuk; mégsem értjük, mit jelent létezni. A problémák szerkezetek, racionális struktúrák, amik arra mutatnak rá, hogy a világban vannak dolgok, amiket ha végiggondolunk, akkor újra meg újra képtelenségekhez jutunk, miközben semmi okunk feltételezni, hogy maga a világ volna képtelen, mi több, nem is tudjuk ezt feltételezni.

A problémák megkonstruálása és a problémákon végzett elméleti munka pedig módszeres, racionális tevékenység. Ha valahol túl lazára eresztjük a logikai gyeplőt, nem problémához, hanem álproblémához jutunk, amivel ideig-óráig elszórakozhatunk, de nem adnak fel igazi leckét. Ha Isten mindenható, képes-e olyan követ teremteni, amit nem tud felemelni? – ez nem valódi probléma, mert összevissza csúszkálunk a lehetőség, mindenhatóság, a fizikai meg a transzcendens létezés paramétereinek között.

Vajda szerint a filozófus igazi problémája az, hogy ki ő, hogy mit jelent és mit jelenít meg az, hogy ő maga megjelenik a világban. Lehet, hogy ilyen filozófiai probléma is van, de csak akkor, ha kidolgozzák, megszerkesztik, hüvösen, szakmailag végiggondolják. Szisztematikusan. Mellesleg Vajda éppen ezt is teszi. „Szóval, ez a koherencia, meg racionalitás, szóval, ez nincs is...”¹¹ – mondja, de csak *hülyéskedik* (ezt is mondja, magáról, hogy szeret hülyéskedni), mert amikor problematizál, akkor nagyon is racionális, nagyon is koherens. Azt mondja, például, Krasznahorkai kapcsán, hogy „eredendően elromlani” nem lehet, mert valami vagy eredendően rossz, vagy elromlik valahol; vagy Bazsányi Nádas-olvasatánál, amikor a tragikum fogalmáról töpreng, meg arról, hogy végül is milyen álláspont körvonalazódik is ebben a kérdésben. Vajda jól érvel, márpedig a jó érvelés, a jó érv nem idioszinkrázia dolga.

Nietzsche azt mondta, hogy minden filozófia a filozófus akaratlan memoárja. Lehet, hogy így van. De az akaratlan memoárt nem kell – nem is lehet – akarni.

¹¹ Vajda: *Túl a filozófián*. 269.

Abból, hogy műve árulkodik a filozófusról, nem következik, hogy attól filozófus, hogy a műve árulkodik róla.

DUPress

TANÚSÁG

Gábor György

ÉN LÁTTAM, ÉN HALLOTTAM

*(Auschwitz és autopszia, avagy lehetséges-e tanúvallomás
a megsemmisítő táborokról?)*

„A láger kivételével semmi sem igaz.”¹

A Soa „sorsesemény, amely egész életemet, egész gondolkodásomat meghatározta”² – írja Vajda Mihály, hozzátéve, hogy „így vált a holokauszt személyes emlékezetem filozófiájának meghatározójává”. Ebből fakadóan semmi blaszfémia és semmi relativizálás nincs abban, amikor Vajda az „én holokausztom”-ról beszél. Sorsesemény, azaz mint a reflexió kategóriája, az ő személyes sorsának, életének, pályájának, gondolkodásának, világról alkotott képének, vagyis filozófiájának vált a meghatározó elemévé. Ez az övé, senki másé: az ő világnézete, az ő emberképe, az ő etikája, s ez az ő személyes fala, amely elválasztja a gettóba zárt reményeit és vágyait a valóság végső reménytelenségétől és kilátástalanságától. Itt a megszólalás, a sorsprincípiummá vált narratív identitás is megkérdőjelezhető, „a magam tanúbizonyosságát is gyanúperrel kell kezelnem”, hiszen a szó a létező rekonstruálása: képe vagy árnyképe, ahol a tények és a leírások közötti szakadék aligba áthidalható. A Soáról való beszéd negatív jelentést bitoroz, a róla való tanúskodás a megtörténtekekről való tanúságtevés képtelenségének tanúsága: „minél inkább vonakodik valaki tanúsítani azt, amit vele tettek, annál kevésbé tesz tanúbizonyosságot arról is, ami nem tanúsítható.” A sorsesemény nem a történetet illeti, hanem a történészhorizontot: annak minden előzményét és következményét: „én is lehetek tanú. A vég kezdetének tanúja...”

A sors mint felfoghatatlan esetlegesség, kontingencia, világba való vetettségünk jellemzője. A saját sors nem a másokkal való sorsösszefüggéshez, hanem saját reflektáltságom és narratívám feltételeibe kötött. Ebben a reflektáltságban rejlik az etikai világlátás nagysága és határa.

Az ő etikai világlátásáé.

¹ Primo Levi: *Fegyvernynyugvás*. In: Uő.: *Ember ez?* – *Fegyvernynyugvás*. Fordította Magyarósi Gizella. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994. 473.

² Vajda Mihály: A csillagos házban. <http://beszelo.c3.hu/onlinecikk/a-csillagos-hazban>

Az alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon történeti értelemben feldolgozható-e a Soa, avagy másként fogalmazva, a Soa milyen kihívásokat jelenthet a hagyományos, normatív történettudomány számára. Úgy is feltehetném a kérdést – Adorno elhíresült mondatát parafrázálva –, hogy vajon lehet-e Auschwitz után és főként Auschwitzról történelmet írni? Azaz, ha pontosan idézzük Adornót – „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch”³ („Auschwitz után verset írni barbárság”) –, a kérdés inkább úgy hangozhatna: a traumatikus történelmi tapasztalat nem követel-e a megszokottól eltérő stratégiát a történész részéről?

A történész ugyanis – a céh elvárásaiból fakadóan – a történetek okainak, gyökereinek feltárására vállalkozik, egyfajta hermeneutikai „értelemadásra”, s mindezt a tárgyilagos objektivitás elfogulatlan, pártatlan, részrehajlástól mentes s a tőle elvárt, avagy számára kötelezővé tett distanciájával. Ám egy nyelvileg is visszaadhatatlan és racionálisan aligha értelmezhető esemény kommunikációs reprezentációja mintha máris értelmet adna az értelmezhetetlennek, s ezáltal a borzalom és az abszurditás megszűnik létezni: banalizálódik, avagy az ok-okozatiságot, a kauzalitás szempontjait messzemenően szem előtt tartó interpretáció az értelemadás mellett azzal fenyeget, hogy „elmosódik a különbség a hóhér és az áldozat között”.⁴ S ugyanígy: igaza van Heller Ágnesnek, amikor Hannah Arendt-kritikájának egy helyén az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyv legnagyobb tévedésének azt tekinti, hogy Arendt voltaképpen átpolitizálta az átpolitizálhatatlant, a Soát. „A holokausz azonban nem volt sem politikai, sem antipolitikai esemény. A holokausz átpolitizálása a holokausz bagatellizálását jelenti.”⁵

Hasonló kérdéseket vet fel Gyáni Gábor is a *Trauma, emlékezet, kultusz* című tanulmányában, ahol – egyfelől – megjegyzi, hogy „a történész abbéli igyekezetében, hogy megfeleljen a tárgyilagosság követelményeinek, rendszerint az események múltbeli szemlélőjével, és szinte sohasem az áldozattal igyekszik azonosulni; az előbbi látószögéből látatja tehát a dolgokat”⁶, másfelől Jörn Rüsent idézve hangsúlyozza, hogy „a történetek interpretálásával való történelmi értelemadás alapelveinek szintjén az értelmetlenségnek az értelem alkotóelemeivé kell válnia”.⁷

³ Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: Uő.: *Gesammelte Schriften*. B. 10/1. *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 30.

⁴ Theodor W. Adorno: *Elkötelezettség*. Fordította Hegyessy Mária. In: Uő.: *A művészet és a művészetek*. Szerkesztette Zoltai Dénes. Budapest, Helikon Kiadó, 1998. 128.

⁵ Heller Ágnes: Hannah Arendt helye a késő modern gondolkodásban. Fordította Kurdi Imre. *Holmi*, XXVI. évf. 5. sz. (2014. május) 524.

⁶ Gyáni Gábor: *Trauma, emlékezet, kultusz*. In: Uő.: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010. 271.

⁷ Jörn Rüsen: Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban. (Itt elnémul a történelem értelméről szóló beszéd). Fordította Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale*, 54. (2004. Ősz), 16.

Csakhogyn válhat-e az értelmetlen az értelem alkotóelemévé? Rendelkezik-e értelemmel a Soa? Racionalizálható s értelemmel látható-e el a genocídium? Csak az elborzasztó abszurditás okán teszem fel a válaszra is érdemtelen kérdést: lehetséges volna-e azt állítani, hogy az áldozatok vagyonának állami megszerzése a gazdasági válságra adott racionális válasz volt, a deportáltak értékeinek hatóságilag jóváhagyott és lehetővé tett privát elzabrálása a pénzügyi és szociális feszültségek oldását és az életfeltételek javítását szolgálta, a munkatáborok és a munkaszolgálat intézményének létrehozása a termelési kapacitás maximálását segítette elő, az elmebetegeken, az ikreken vagy a terhes nőkön végrehajtott emberkísérletek az egyetemes orvostudomány magasztos céljainak rendelődtek alá, s a megsemmisítő táborok rendszere a túlnépesedés problémáját kívánta megoldani?

A hagyományos történetírás csak és kizárólag eseménytörténetként képes leírni a megtörténtekeket, ám a normatív történetírói narratíva ezzel óhatatlanul banálissá vagy triviálissá teheti az eseményeket. Ugyanis a történetész nem tud arról – s meglehet, ez nem is feladata –, hogy a Soa messze nem csupán eseménytörténet, hanem annál sokkal több és más: metafizikai rejtély, összcivilizációs trauma, történeti és történelmen túli esemény. Történeti, amennyiben az *Endlösung* programját a modernitás,⁸ a korabeli tudás csúcsteljesítményei törekedtek abszolválni, a megbízható, jól és pontosan működő bürokrácia, a fejlett vasúthálózatnak köszönhetően imponálóan teljesítő logisztika, a ciánhidrogén-tablettákat előállító magas színvonalú vegyipar, az embernek mint nyersanyagnak a gyors és optimális feldolgozását, átalakítását és eliminációját végrehajtó, a legkiválóbb mérnökök által megálmodott és magasan kvalifikált szakemberek által kivitelezett krematóriumok és halálgyárak. Hilberg szikár megállapítása metszően igaz: „A pusztítás gépezete nemigen tért el a szervezett német társadalom egészétől, legfeljebb funkciójukban különböztek. A pusztítás gépezete sajátos vonatkozásában maga volt a szervezett közösség.”⁹

Agamben Auschwitz-interpretációja részben az arisztotelészi *Politikát* követi, ahol a *zōé* és *biosz* szavak a *puszta élet* (a társadalmon és törvényen kívüliség, a politikát megelőző „barbár”, állati) és az *életpálya* (politikai és társadalmi élet, törvényes állapot, civil létezési mód) fogalmainak megkülönböztetését fejezik ki.¹⁰

⁸ Vö. Zygmunt Bauman: *A modernitás és a holokauszt*. Fordította Greskovits Endre. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2001.

⁹ Raul Hilberg: *The Destruction of the European Jews*. New York – London, Holmes and Meier, 1985. III: 994.

¹⁰ Arisztotelész: *Politika* 1278b 23–31. In: Uő.: *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Gondolat Kiadó, 1969. 164–165. Minthogy a magyar fordításból érthetetlen módon kimaradt az arisztotelészi szövegnek az a része, amely számunkra különösen fontos, a magyar szöveget a saját fordításunkkal egészítettük ki és pontosítottuk: „Hiszen kétségkívül van valami csekély jó már magában a puszta életben is (*kata to zēn auto monon*), föltéve, hogy életpályánk során (*kata ton bion*) nem szenvedünk el túl sok csapást.” Arisztotelész: *Politika*. In: *Arisztotelis opera omnia* I. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1878. 526.

Ugyanakkor Foucault nyomán, akinél „a modern ember [...] olyan élőlény, akinek politikája tulajdon élete körül forog”, s a biopolitika az egyértelmű számítások birodalmába vonja az életet, továbbá „a genocídium minden modern hatalom álma, [...] mert a hatalom az élet [...] szintjén helyezkedik el”,¹¹ azt hangsúlyozza, hogy a koncentrációs tábor volt „a legabszolútabb biopolitikai tér” (*biopolitical space*), ahol „a hatalom a puszta életre (*pure life*) redukálta” a foglyokat.¹² Agamben a koncentrációs táborok és a náci gépezet abszolút modernitását tehát abban látja, hogy a hatalom az egyént a *puszta életre* korlátozza, megfosztván a személyt minden politikai és jogi státuszától. „A létezhetetlen létezése, az esetlegesség legradikálisabb tagadása – azaz a legabszolútabb szükségszerűség”,¹³ vagyis – egyfelől – a létezés nélküli „puszta lét”, az „életre nem méltó állapot”, tehát a nem-ember státusz-nélkülisége, akivel szemben a hatalom minden további nélkül gyakorolhatja az ölés, avagy a teljes és végleges megsemmisítés privilégiumát, az élet abszolút neutralizációja, másfelől az elszemélytelenítésre, a minden személyesből való totális kisemmizésre s a puszta biológiai lényvé való átváltoztatásra, fizikai testté való redukálásra irányuló és azt beteljesítő hatalmi szándék metafizikai dualizmusa. Auschwitz egy téren és időn kívüli egyetemes állandósággá, ontikus paradigmává válik, a „bi-ohatalom” által puszta létté zsugorított, s ellen-helyszínbe, azaz „heterotópiába”¹⁴ kényszerített létmóddá, végső alávetettséggé. „Az ember itt nem-ember, az igazán emberi az, akinek az emberi természete tökéletesen megsemmisült.”¹⁵ A sorssá merevedett ontológiai státusz lételméleti szituációjából fakadóan túldeterminálttá válik, s az agambeni interpretáció azzal a történetileg értelmezhetetlen helyzettel találja magát szembe, hogy sem Auschwitz egyediségét, sem a disszenzus történetileg adott helyzeteit nem képes értelmezni.

Igaz, a Soa egyben történelmen túli is, amennyiben nincs a történelemben semmi olyan kiváltó ok, amely értelmezhetővé, levezethetővé és indokolttá tenné a bekövetkeztét, embertömegek ipari körülmények közötti megsemmisítését. Ok nélküli következmény, amelynek nincs *causa efficiense*, csupán előfeltételei és körülményei vannak, melyekkel a történész foglalkozik. Jean Améry közvetlen tapasztalata a lényegét érinti: Auschwitzban

a szellem és a borzalom találkozásának problémája radikálisabb, ha szabad így fogalmaznom, tisztább formában jelentkezett. Auschwitzban a szellem nem volt

¹¹ Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Fordította Ádám Péter. Budapest, Atlantisz, 1996. 147–148., 141.

¹² Giorgio Agamben: *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, California, Stanford University Press, 1998. 171.

¹³ Giorgio Agamben: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino, Bollati Boringhieri, 1998. 161.

¹⁴ Michel Foucault: *Más terekről. Heterotópiák*. Fordította Erhardt Miklós. <http://exindex.hu/index.php?page=3&id=253>

¹⁵ Agamben: *Quel che resta di Auschwitz*. 146.

más, mint önmaga, és nem volt lehetősége egy mégoly elégtelen, mégoly rejtett társadalmi struktúrára sem rákapcsolódni.¹⁶

A Soa a teológiának, vagyis az Istenről való beszédnek az „eredendő” ártatlanságát szüntette meg, magát az Isten fogalmát fogalmi ellentmondásba űzve. „A konkrét történelem behatolt a teológia logoszába”,¹⁷ s az üdvtörténet „hermeneutikája”, amely az evilági történelemben immár aligha önnön tipologikus „előképei” után kutakodik, nem „Isten halálát”, nem is rejtőzködését beszéli el, hanem Isten abszolút negatív jelenvalóságát, ahol nincs „*civitas permixtae*”, nincsenek átmenetek és árnyalatok, csupán gonosz van és jó, bűn és ártatlanság. Metz jól látja, hogy „az »Auschwitz utáni« teológia elsősorban a teológia kritikája”,¹⁸ hiszen a szenvedés semmilyen kategorizálást, rendszerezést nem tűr meg. „A megtapasztalható világban az értelmetlen szenvedés legcsekélyebb nyoma is az egész affirmatív ontológia és az egész teológia hazugságát bizonyítja, és mindkettőt a modernitás mitológiájaként leplezi le.”¹⁹

Egészen egyszerűen arról van szó, hogy a végső boldogság felé irányuló és a történelmen túli beteljesedés ígéretével kecsegtető reményteli üdvtörténet zátonyra fut önnön brutális tagadásán, az emlékezet hordozta e világi történelem minden reménytől megfosztott és az optimista távlatokról mint szembeszökő és szemenszedett hazugságról véglegesen lemondó irgalmatlan és könyörtelen realitásán. Primo Levi vallomása megrendítő:

a láger élménye, rémületes aljassága meg is erősített nem hívó mivoltomban. Lehetetlenné tette és teszi mind a mai napig, hogy valamiféle e világon túli gondviselést vagy igazságszolgáltatást tudjak magam elé képzelni: mit kerestek a haldoklók a marhavagonban?, mit a gyermekek a gázkamrában?²⁰

Metafizikailag az egyetlen lehetséges értelmezését (s persze korántsem magyarázatát) Hans Jonas nyújtotta. A kiinduló kérdés a teodícea legfőbb kérdésével azo-

¹⁶ Jean Améry: *Túl bűnön és bűnbödésem*. Fordította Blaschik Éva. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2002. 23.

¹⁷ Johann Baptist Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Fordította Görföl Tibor. Budapest, L'Harmattan, 2005. 9.

¹⁸ Johann Baptist Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*. Fordította Görföl Tibor. Budapest, L'Harmattan, 2004. 143.

¹⁹ Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. 103.

²⁰ Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Fordította Betlen János. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1990. 184. Hasonlóképp az *Ember ez?* című könyvében: „már csak Auschwitz pusztá léte miatt sem volna szabad senkinek gondviselésről beszélni...” Primo Levi: *Ember ez?* In: Uő.: *Ember ez? – Fegyvernyugvás*. 201.

nos: miféle Isten engedhette meg Auschwitz megtörténtét?²¹ Jonas szerint a történelmet uraló, a történelemben gondviselői akaratát érvényesítő Istenről, azaz a „történelem Uráról le kell mondanunk”,²² minthogy Isten hatalma – „az abszolút korlátatlan isteni hatalom hagyományos középkori tanával”²³ ellentétben – korlátozott, nem mindenható. Jonas Istene a platonikus-arisztotelészi hagyománnyal ellentétben folytonosan keletkező (*werdender Gott*), teremtményének történelmével együtt és azzal párhuzamosan időben alakuló Isten, aki a luriáni kabbala zimzum eszméjének megfelelően összehúzódik (*Kontraktion*), visszavonul (*Rückzug*), korlátozza önmagát (*Selbsteinschränkung*).²⁴ A teremtéskor lemondott mindenhatóságáról, a világot kontingensnek teremtve meg, ahol számára is csupán a lehetőségek, s nem az események érzékelhetők, ám ezzel önmagát is alávetette a világnak, s azóta teremtményével együtt szenved meg (*leidender Gott*)²⁵ a történelem valamennyi borzalmát.

A Soa reprezentálhatóságának legnagyobb kérdése, hogy lehetséges-e a történelemnek – amint erre Gyáni is utalt – az áldozatok nézőpontjából is megszólalnia, s a katasztrófa felfoghatatlanságának és elviselhetetlenségének személyes érzületét mint megannyi egyedi *storyt history*ként bemutatnia. Azt, ami a Soát egyedivé teszi, s ami nélkül a történettudomány a tárgyalt eseményeket saját korlátai révén pusztán elmondja, vagyis befogadhatóvá és fogyaszthatóvá szelídíti, azaz óhatatlanul domesztikálja. A történeti elbeszélés, minthogy elbeszélés, maga is stilizáció, amely azonban megfosztja a lényegét jelentő borzalomtól a narratíva tárgyát, mintegy kiüresíti azt, és az áldozatokat a történet pusztá akcidentális tényezőivé fokozza le. A nemzetiszocialista gaztettek historizálásával s a felejtést szükségszerűen implikáló historizáló tárgyasítással vagy objektivációval szemben csakis egy olyan történetírás törhetné át a kulturális amnézia falát, amely nem engedi, hogy a rettenet elhalványuljon és eltűnjön a történelmi szemlélet horizontján, vagyis amely az anamnetikus kultúrából táplálkozik. Mindenesetre Friedländer nyomán érdemesnek tűnik megkülönböztetni a kollektív, vagyis kanonizált emlékezetet és a traumatikussal azonosított mély emlékezetet.²⁶ Ám a kérdés az, hogy vajon ez utóbbinak mi lehet a történész számára is hasznosítható forrása?

Mindenekelőtt le kell számolni egy XIX. századi pozitívista történettudományi nézettel, amely szerint „a történelem kizárólag akkor születik meg, ha az a korszak

²¹ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984. 13.

²² Jonas: *Der Gottesbegriff*... 14.

²³ Jonas: *Der Gottesbegriff*... 33.

²⁴ Jonas: *Der Gottesbegriff*... 46.

²⁵ Jonas: *Der Gottesbegriff*... 25.

²⁶ Saul Friedländer: *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*. Bloomington, Indiana University Press, 1993. 119.

végérvényesen elmúlik. A történelem területe a múlt.”²⁷ Vagyis a történelem kutatása annyit jelent, hogy járni az archívumokat és felgöngyölíteni (rosszabb esetben: rekonstruálni) a múltat, az események hosszú láncolatát. Ez az ördögűző tevékenység ma alapvetően másként mutatkozik meg a tömegmédiá korában, a „spektákulum társadalmában”,²⁸ ahol a vizuális képeknek már nincs utalásuk a valóságos, optikailag észlelt világra, hiszen a vizualitás egyre inkább kibernetikus és elektromágneses terepre helyeződik át, s a láthatatlan válik láthatóvá (röntgen, mikroszkóp stb.).²⁹ A vizualításában megmutatkozó s képszerűségében magát kínáló világban a szem, a látvány a folytonos jelenvalóság érzetét és illúzióját kelti, mintha legalábbis folyamatosan jelen lennénk, s mintha állandó kortársai volnánk az eseményeknek. A jelenkor-történetírás szimbolikus kezdetének Goethe valmy-i csatával kapcsolatos nevezetes kijelentését tekinthetjük: „Ezen a helyen és ezen a napon új korszak kezdődött a történelemben, és ti mind elmondhatjátok, hogy a részesei voltatok”,³⁰ vagyis az autopsziára, a saját szemmel való látásra, a dolgok közvetlen megélésére és érzékelésére utal az idézet, azaz a kortárs-létre. Arra az egyidejűségre, amelynek aktualitását annak voyeur jelleg adja meg. Croce ezért is mondja, hogy a történelem mindig is „*kortársi*” („az a történelem is, amelyet nem-kortársinak szokás nevezni” ugyancsak „*kortársi*”, hiszen „csak a jelenkori élet valamely érdeke ösztönözhet bennünket egy múltbeli tény kutatására”³¹), közvetlenül az életből sarjad, s ez az a specifikum, amely megkülönbözteti a múlt történelmétől, miközben az autopszia biztosítja az életszerűséget, a közvetlenséget és az érzékiséget, a történelem szoknyája alá való bepillantást.

A kortárs-létben az esemény közszemlére tétetik, s létrehozván saját láthatóságának terét, „közvetlen igazsággá”³² válik. Az antik történetírók legtöbbje, kivált Thuküdidész, voltaképpen ennek tudatában írta a történelmet, amelyet a tanúskodás és a szemmel való láthatóság legfőbb kritériuma alapján egyértelműen a kortárs történelemmel azonosított. A tanúság, a tanúskodás legfőbb szerve a szem. A narrátor az elbeszélésbe – mintegy végső és megfellebbezhetetlen bizonyíték gya-

²⁷ Egy 1867-ből való miniszteri állásfoglalás a történelem oktatásáról. Idézi Pierre Nora: *Le retour de l'événement*. In: *Faire de l'histoire* I. Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora. Paris, Éditions Gallimard, 1974. 211.

²⁸ Lásd Guy Debord: *A spektákulum társadalma*. Fordította Erhardt Miklós. Budapest, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, 2006.

²⁹ Vö. Jonathan Crary: *A megfigyelő módszerei. Látás és modernitás a 19. században*. Fordította Lukács Ágnes. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 14.

³⁰ Johann Wolfgang von Goethe: *Kampagne in Frankreich*. In: *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Hg. von Ernst Beutler. B. 12. Zürich – Stuttgart, Artemis-Verlag, 1962. 289. Lásd ehhez: Nora: *Le retour de l'événement*. 218.

³¹ Benedetto Croce: *A történelem filozófiája*. In: Uő.: *A szellem filozófiája*. Fordította Rozsnyai Ervin. Budapest, Gondolat, 1987. 550.

³² Siegfried Kracauer: *Történelem a végső dolgok előtt*. In: Uő.: *A detektívregény. Értelmezés – Történelem a végső dolgok előtt*. Fordította Teller Katalin. Budapest, Kijarat Kiadó, 2009. 165.

nánt – beemeli az „én láttam”, illetve a „saját szememmel láttam” nyomatékosítást. A tanú, a *bisztor* (tudó), aki tudja, mert látta. Homérosznál, amikor valaki esküt tesz, az istenekhez fordul, mint akik tudják (*biszto*), azaz látták, s így lehetnek az eskü tanúi:

Legmagasabb s legfőbb isten, Zeusz tudja (*biszto*) először,
s Gé s Élios s az Erínuszok, ők, kik a földnek
mélyén büntetik azt, ki csalárdul tette az esküt.³³

A valaminek a látása egyenlő azzal, hogy az a valami igaz is egyben. A látás a megismerés legfontosabb eszköze, egy episztemológiai konstans a görög gondolkodásban. Thalész Sztobaios *Florilegiuma* szerint így vélekedik: midőn „Milétoszi Thalésztől megkérdezték, mekkora a távolság az igazság és a hazugság között, azt felelte: épp oly nagy, mint a szem és a fül között”.³⁴ A válasz meglehetősen ambivalens és ironikus, hiszen funkcionális értelemben nagy a távolság, fizikai értelemben kicsi, ám a lényeg az, hogy a görög bölcs az igazságot a szemmel, a hazugságot a füllel azonosítja. De Hérakleitosz is annak ad hangot, hogy „a szemek a füleknél pontosabb tanúk” (*akribészteroi mártüresz*),³⁵ vagyis a látványnak kiemelt jelentősége van az érzetek között. Igaz, Sextus Empiricus szerint Hérakleitosz azt is mondta, hogy „az embereknek rossz tanújuk a szemük és a fülük, ha lelkük nem érti a nyelvüket” (barbárosz pszükhász – barbár lélek),³⁶ ahol a barbár lélek arról ismerszik meg, hogy képtelen helyesen értelmezni az érzeteket.

De idézzük Arisztotelészt is, aki a *Metafizika* legelején így ír: „A látást valamennyi más érzékelésnél többre becsüljük [...]. Ennek pedig az az oka, hogy legfőképp ez az érzékelésünk tesz képessé bennünket az ismeretek megszerzésére, s ez világít rá a tárgyak különböző sokféleségére.”³⁷ A *De sensu*-ban ugyancsak a dolgok és tárgyak különbözőségének legbiztosabb érzékelését és megragadhatóságát tulajdonítja Arisztotelész a látásnak: „A látóképesség ugyanis sok és a legváltozatosabb fajtájú különbségről tudósít azáltal, hogy minden testnek része van a színekben. Így aztán az érzékelés közös tárgyait is a látás révén érzékeljük legin-

³³ Homérosz: *Iliász*, XIX, 258–260. In: Uő.: *Iliász – Odüsszeia – Homérosz költemények*. Fordította Devecseri Gábor. Budapest, Magyar Helikon, 1967. 347.

³⁴ *Ioannis Stobaei Florilegium*. Lipsiae, Sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1856. III, 12, 14, 2–3. 139.

³⁵ Hérakleitosz: Fr. 101a, Polübiosz XII, 27. In: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Fordította Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz, 1998. 414.

³⁶ Hérakleitosz: Fr. 107, Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos* VII, 126. In: Kirk, Raven, Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. 281.

³⁷ Arisztotelész: *Metafizika* 980a 25. In: *Aristotelis opera omnia*. II. Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis. 1883. 468.

kább.”³⁸ Arisztophanész pedig, aki a *Nők ünnepének* egy helyén a szem és a fül vi-táját eleveníti fel, s fontosságuk mértékét – a mitológiai gondolkodásnak megfele-lően – keletkezésük sorrendjéhez igazodva teszi megkérdőjelezhetetlenné:

Midőn az Aether elsőbb is külön vált
S nemzett magából mozgó lényeket,
Előbb a látás műszerét teremté,
A napkerék-utánozó szemet;
Úgy fúra halló tölcsért, a fület.³⁹

A görög történetíróknál, Hérodotosznál és Thuküdidésznél a látás magával a személyes tapasztalattal azonos. Hérodotosz történeti kutatásainak eredményeit azzal a céllal írja meg, „hogyan az emberek között megesett dolgok az idők folya-mán feledésbe ne merüljenek, s ne vesszen el nyomtalanul azoknak a nagy és cso-dákra méltó cselekedeteknek az emléke”,⁴⁰ ám ennek technikai eszköze, a bizonyí-tottság megkérdőjelezhetetlen módja, amely egy beszéd igazságát megalapozza, az autopsziára való utalás.⁴¹ Ezzel mintegy minősíti, hitelesíti saját elbeszélését: „Így hát, hogy pontosabb értesüléseket szerezzek, magam mentem fel egészen Ele-phantiné városáig” (*autoptész*);⁴² „hogyan azon a földön túl, amelyről beszélni fogok, mi van, senki sem tudja pontosan, mert senkivel sem találkoztam, aki azt állíthat-ná, hogy a tulajdon szemével látta” (*autopteó*);⁴³ „amit eddig elmondtam, az mind a saját megfigyeléseimen, a magam alkotta véleményen és a kutatásaimon alapul” (*kai hisztorie*),⁴⁴ illetve az autopszia hiányával (senki sincs, aki „a tulajdon szemével látta”) utal az információ megbízhatatlanságára vagy bizonytalanságára. Amiről csak beszélnek, az legfeljebb „igaz lehet” (*oikoté*),⁴⁵ ám a tudományosság és az eg-zaktság legfőbb kritériuma a látás.

Thuküdidész, aki számára az egyetlen történelem a jelen történelme, alapvető-en az *opsisziszra* (látás) támaszkodik. Nem vélekedik, hanem leírja az eseményeket, amelyeket maga látott, vagy amelyeket kortársai megfigyeltek. A tapasztalat, a biz-

³⁸ Arisztotelész: *Az észékelés és tárgyai* 437a 8–9. Fordította Steiger Kornél. In: Uő.: *Lélek-filozófiai írások*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006. 98.

³⁹ Arisztophanész: *A nők ünnep* 14–18. Fordította Arany János. In: *Arisztophanész vígjá-tékai*. Budapest, Osiris, 2002. 540.

⁴⁰ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Fordította Muraközy Gyula. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1989. I, 1. 5.

⁴¹ Giuseppe Nenci: Il motivo dell’ autopsia nella storiografia greca. *Studi classici e orientali*, III. 1953. Pisa, 14–46.

⁴² Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. II, 29. 119. *Herodoti Historiarum libri IX*. Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1928. 80.

⁴³ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. IV, 16. 272. *Herodoti Historiarum libri IX*. 189.

⁴⁴ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. II, 99. 148. *Herodoti Historiarum libri IX*. 102.

⁴⁵ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. IV, 195. 340. *Herodoti Historiarum libri IX*. 237.

tos történelmi tudás (*szaphósz eidénai*) alapja nem a látás érzékelésére redukálódik, hanem a megszerzett adatokra, a „hitelesnek talált” és a „kellő megalapozottsággal” feltárt tényekre.⁴⁶ A múltbeli tényekről semmi biztosat sem lehet mondani, a költők és a logográfusok megbízhatatlanok, „a szemtanúk még ugyanazokat az eseményeket sem egyformán, hanem vagy az egyik, vagy a másik félhez fűződő érzelmeik szerint adták elő, vagy úgy, ahogy ők emlékeztek rájuk”,⁴⁷ ám az igazán komoly történeti munka csakis kortárs történelem lehetett. A görög történész nem maga választja meg tárgyát – amint ezt Collingwood megjegyzi –, hanem a tárgy – a kortárs esemény – találja meg őt.⁴⁸ Hiszen csak olyan eseményekről írhat, amelyek még élnek azoknak az emlékezetében, akikkel személyes kapcsolatba kerülhet a krónikás. Mindenesetre Hegel joggal jegyezte meg, hogy Hérodotosz és Thuküdidész „azoknak a szellemében éltek, amit leírtak”.⁴⁹ Való igaz: mindennek az „én láttam” adja a hitelét, s ha másoknak nem is volt látható, a történészi én az elbeszélés által a láthatatlant láthatóvá teszi. Felettébb jellemző ugyanakkor, hogy a látás, az *opsis* után az *akoé*, vagyis a hallás érzékszerve is a tanúságtevés eszközének minősül, ámde kevésbé jó, kevésbé hiteles, hiszen leginkább azt hisszük, amit látunk.

A „látás archeológiájával” mint a történelem folyamán sokféleképpen jelentkezett és többféleképpen értelmezett cselekménnyel⁵⁰ összefüggő súlyos történelemhermeneutikai kérdés a látással szembeni gyanúnak⁵¹ a megléte az európai gondolkodás hagyományában. Platón barlang hasonlatából következően, mintegy kijelölve a tiszta és érzéki észlelet közötti rangbeli különbséget, arra hívja fel a figyelmet, hogy „a látás révén megjelenő világot hasonlítsd a börtönbeli lakóhelyhez”,⁵² míg az igazság szellemi szemlélésében az részesedhet, aki végrehajtja a lélek jó irányba fordulását, ám ez a látás immár teljesen eltér a barlang foglyainak érzéki látásától. De ugyancsak Platón veti fel, hogy a megszokott látás, a színek látása mellett vajon létezik-e egy olyan magasabb szintű látás, magának a látásnak a látása, amellyel látható lenne mindaz, amit a többi látás nem lát: „önmagát viszont és

⁴⁶ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította Muraközy Gyula. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985. I, 1; I, 21. 7., 21.

⁴⁷ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. I, 22. 22.

⁴⁸ Vö. Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*. Fordította Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat, 1987. 76.

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966. 139.

⁵⁰ Vö. Gottfried Boehm: *Látás. Hermeneutikai reflexiók*. Fordította Kukla Krisztián. *Vulgo*, 2000/1–2. 218–231.

⁵¹ Vö. Ralf Konersmann: *A szellem színjátéka. Történeti szemantika mint filozófiai jelentéstörténet*. Fordította Kelemen Pál. Budapest, Kijárat Kiadó, 2003. 122–127.

⁵² Platón: *Allam* 517b. Fordította Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz, 2014. 361.

a többi látást látja és még a nem látást is hasonlóképpen.”⁵³ De a rejtőzködő Isten (*Él Misztatér*) zsidó hagyománya, vagy a kereszténységnek a hitet mint bizonyosságot a látvánnyal mint látszattal szembeállító gyakorlata is („Boldogok, akik nem láttak, mégis hittek”⁵⁴) a látás esetlegességét s a látvány (a legfőbb látvány) vizuális érzékelésének lehetetlenségét és hiábavalóságát teszi egyértelművé. Descartes föltételezi azt, hogy „mindaz, amit látok, hamis”.⁵⁵ A környező világot nem az érzékszerveimmel fogom fel, hiszen azok számtalanszor becsapnak, félrevezetnek, „néhánykor csalnak”⁵⁶ („álomban sok mindent érzékelttem, amelyekről később kiderült, hogy egyáltalán nem is érzékelem őket”⁵⁷), hanem „az elmémbe lévő ítélőképesség révén ragadom meg”.⁵⁸ Végző soron

magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelőképesség által észlelem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján észlelem, hogy megérintem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet.⁵⁹

A cogitónak tehát kizárólag a gondolkodás tiszta és csálhatatlan forrásából kell merítenie. A gondolkodó én érzéki képesség nélkül bizonyosodik meg önmagáról, hiszen újra és újra azt kellett tapasztalnia, hogy milyen könnyen meg lehet téveszteti az észlelést, és milyen könnyen megtéveszti azokat, akik bíznak a tanúságtételben. Nem az érzéki szem, hanem az érzékfeletti ész – a gondolkodás tiszta forrása – dönt arról, hogy az, amit látunk, megállja-e a helyét a kétellyel szemben.

Ugyanebben az összefüggésben érdemes megemlékezni a barokk elementáris kísérletéről, vagyis arról, hogy bizonyítást nyerjen: a látás esetleges és kiszámíthatatlan. Amint az abszolútum, a legfelsőbb létező sem érzékelhető s nem vizualizálható a látás érzékszervével, úgy a teremtményi világ sem fogható fel s nem értelmezhető a látás által. Borromini látszatperspektívái (pl. a Palazzo Spada-beli Galériája), Andrea Pozzo, Giovanni Battista Gaulli vagy Peruzzi freskói (pl. *Loyolai Szent Ignác megdicsőülése*, Sant’Ignazio, Róma; Il Gesù, Róma; Villa Farnesina, Róma) a megannyi *trompe-l’œil*-nek, a szemet félrevezető látványoknak, a szem tévesztéseinek és becsaphatóságának pazar bizonyítékai, a láthatatlan valóságossá-

⁵³ Platón: *Kharmidész* 167d. Fordította Papp János. In: *Platón összes művei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. I:79.

⁵⁴ *János* 20,29

⁵⁵ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Fordította Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994. 33.

⁵⁶ René Descartes: *Az igazság kutatása a természetes világosság által*. In: Uő.: *Válogatott filozófiai művek*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 312.

⁵⁷ Descartes: *Elmélkedések*... 36.

⁵⁸ Descartes: *Elmélkedések*... 41.

⁵⁹ Descartes: *Elmélkedések*... 43.

gának s a realitás valószínűtlenségének megjelenítései.⁶⁰ A szem az illúziók foglyává válik, becsapódik: kupolát látunk ott is, ahol nincs, hosszú folyosót nagy szoborral, ahol a valóságban a folyosó rövid, a végén látható szobor pedig parányi, városra nyíló erkélyt, ahol valójában csak festett falfelület található, vagy Canaletto vásznain, ahol sok várost látunk, miközben a sok város egy és ugyanaz, tudniillik Velence, csak épp más perspektívából, más látószögből, más fény- és térviszonyokból ábrázolva.⁶¹ De a látással szembeni gyanú legtömörebb és legszikárabb megfogalmazását Hans Blumenbergnél olvashatjuk, nevezetesen: „A teória az, amit nem látunk.”⁶²

Ám térjünk vissza eredeti gondolatmenetünkhöz! Nyilvánvaló, hogy a túlélők tanúvallomásait, Gyáni szóhasználatával „az ágensi tapasztalatokat” nem mellőzhetjük, a szemtanúságot, amely a normatív történész hangja mellett valami más: az esemény lelki és szellemi képe, imágója, ikon, amely nem kiábrázol, nem is tükörkép, hanem önmaga.

Ámde a valóságos probléma épp ezzel veszi kezdetét, s most korántsem a megszokott, az *oral history*-ből következő nehézségekre és dilemmákra gondolok: az emlékező, aki csak saját közvetlen világát tapasztalta meg, minden rálátás, átfogó kép nélkül; a távolodó idő torzítja, módosítja, változtatja az emlékképeket; az individuális emlékezőképesség és tehetség mnemotechnikai vonzatai; az autentikus emlékezésre való képesség, avagy annak hiánya, gyengesége; a személyes érdekek és érdekeltiségek; a kihordott és feldolgozott, avagy feldolgozatlan traumatikus emlékek pszichológiai vonzatai és következményei; az emlékezetpolitikai célokra szolgáló emlékezések és így tovább. Mindezek aligha mellőzhető felvetések, ámde a felsoroltak semmi új kihívást nem jelentenek az emlékezéseket kutató vagy azokat felhasználó történész számára, aki az emlékezés minden esetében és vonatkozásában – remélhetően – alkalmazza a forráskritika bevált módszerét. Csakhogy a Soa esetében – álláspontom szerint – radikális különbségről vagy másságról kell beszélni. Ám ennek belátásához érdemes a tanú hermeneutikai szerepét és funkcióját tisztázni.

Mindenekelőtt egy rövid, de elengedhetetlennek tűnő kitérőt tennék. Ugyanis a Soa történeti narratívájának különlegességét és szokatlanságát jelentheti az a

⁶⁰ Ehhez lásd Nicolaas Matsier: *3D a festészetben*. Fordította Balogh Tamás. Budapest, Typotex, 2011.

⁶¹ „És ahogy egy és ugyanaz a város más és más látványt nyújt, ha más és más irányból szemléljük, és a *nézőpont változásával* mintegy megsokszorozódik, ugyanígy az egyszerű szubsztanciák végtelen sokasága következtében megannyi különböző világegyetem van, amelyek azonban csak ugyanannak az egynek távlati képei, az egyes monaszok különböző *nézőpontjaiból* szemlélve.” Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadológia*. Fordította Endreffy Zoltán. In: *G. W. Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 318.

⁶² Hans Blumenberg: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. 7.

tény, hogy a valóság referencialitásának ellehetetlenítése, a nyomok, vagyis a tanúk, a történetek vagy a dokumentumok szándékos elpusztítása és tudatos megsemmisítése az eseménysornak szerves részét képezte. Vagyis a zsidóság végleges megsemmisítése az emlékezetpusztítás, a memorícídium aktivitásával szoros kötélekben bontakozott ki, s ezzel vált teljessé: az áldozatokat nem pusztán létükben, hanem létezésükben is kiradírozni kívánták. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a Soa tagadói, avagy a revizionisták voltaképpen ott kezdték el, ahol a nácik abba hagyták.) A gyakorlat amúgy jól ismert: a zsidóságnál még csak prófétai fenyegetés („felejtéssel töröltetik el neve”) ⁶³, ám a rómaiaknál mint *damnatio memoriae*, az emlékezetből való törlés, vagyis az emlékezet halálos ítélete már a római jog elemévé s a politikai praxis részévé válik. Suetonius császáréletrajzai egyikében, nevezetesen a Domitianusról szóló fejezetben számol be arról, hogy a császár halálát követően – hogy „még az emlékét is töröljék el teljesen” ⁶⁴ – arcképeinek (*clipei, imagines*) leszaggatásával s nevének (*tituli*) a különféle feliratokról való véső általi eltávolításával kívánták mindörökre törölni az uralkodót a valaha is éltek sorából.

Mindezzel összefüggésben csak emlékeztetni kívánok a tömegsírokba lőtt hullák exhumálására és megsemmisítésére, a frontvonal előrenyomulásával párhuzamosan a lágerlakóknak a birodalmi centrum irányába való költöztetésére, az építész képzettségű, SS Standartenführer Paul Blobel-féle metodika kidolgozására, a tetemek máglyán való elégetésére, a csontok összegyűjtésére és az ún. Knochenmühle nevű csontörő és csontmegsemmisítő találmány alkalmazására (Höss Auschwitzban a tradicionális módszereket preferálta, ő csonttörő kalapáccsal dolgoztatott ⁶⁵), az 1005-ös Sonderkommando felállítására, amely a Birodalmi Kormányzat (*Reichsregierung*) hatáskörébe tartozva végezte a nyomok és a hullák eltakarítását, s az effektív munkát végző zsidók, a Gehemnisträgerok, a titokhordozók lehetséges tanúkként való végleges elnémitását, a krematóriumok és gázkamrák megalkotására, majd azok felrobbantására, a kimondottan olcsó megoldásnak számító égetőgödrökre, ahová az apróbb gyerekeket még élve dobták be, a lágerdokumentációk és irattárak elégetésére, az identitás legelemibb jelének, a neveknek személytelen számokba való transzponálására és így tovább. De idézzük Jorge Semprun visszaemlékezését, akinek a karjai között szenvedett ki mestere, a Collège de France professzora, a kollektív emlékezet fogalmának megalkotója, Maurice Halbwachs, s akinek a halálát követően magának Semprunnak kellett kitörölnie az Arbeitsstatistik központi nyilvántartójából a nevét, minden személyazonosságára utaló jelet, hogy e perctől fogva élő ember foglalhassa el a halott helyét: a rabszám ismét kiadhatóvá vált, a kartont új adatokkal írhatják tele, Halbwachs pedig nem csupán meghalt, hanem – legalábbis a halálburokraták szándékai és re-

⁶³ *Prédikátor* 6,4: „sötétséggel lesz betakarva neve” (uváchósech smó jechusz)

⁶⁴ Suetonius: *Domitianus* 23. In: Uő.: *A caesarok élete*. Fordította Kis Ferencné. Budapest, Magyar Helikon, 1975. 353.

⁶⁵ Hilberg: *The Destruction of the European Jews*. III: 845.

ményei szerint – még holtában is megsemmisítettett.⁶⁶ Végül soron Primo Levi-nek adhatunk igazat, aki megemlíti, hogy a történeteknek „olyan olvasata is elképzelhető, hogy az egész nem volt egyéb, mint az emlékezet ellen viselt háború”.⁶⁷

Ricoeur a tanúság fogalmát azokra a szavakra, tettekre, cselekedetekre és életekre vonatkoztatja, „amelyek arról a szándékról, ihletésről és eszméről tanúskodnak, amely ugyan tapasztalati és történeti, de egyúttal meghaladja ezt a tapasztalatot és a történelmet”.⁶⁸ Mindez abból a tényből következik, hogy – egyfelől – „a tanúságtól elválaszthatatlan a megtapasztalás »jelenidejűsége«”,⁶⁹ másfelől viszont és az előbbiekből következően mediátori funkciót tölt be, hiszen időben (s meg lehet, térben is) az akkori pillanat, vagyis a történés és a mostani pillanat, vagyis az elbeszélés ideje közötti eltolódás áthidalására szolgál, ám úgy, hogy az érzékelés (látás, hallás) közvetlensége az elbeszélés nyelvi közvetítésén keresztül tárgyiasul. Ahogy Ricoeur fogalmaz: „A tanúság mint elbeszélés ily módon köztes helyzetben van: egy személy által tett állítás között és a másik személy hite között, aki hisz az előző tanúságtételében.”⁷⁰ A mediátori szerep valójában fokozottabb és „terheltebb”, mint ahogy azt Ricoeur láttatja, ugyanis a tanú érzékelése az elbeszélés narrativitásába metamorfizálódik, s csak itt lép be a másik személy a hitével, vagyis azzal, hogy bizalommal viseltetik a tanú egykor tapasztalt és mostanra nyelvi formát öltött beszámolója iránt.

Arisztotelész a *Rétorikában* a „retorikán kívüli” meggyőzés, azaz az argumentáció pusztá eszközei között emlegeti a tanúságot, tehát azon elemek körében, amelyeknek tárgya a valószínűség (*eikosz*) és nem a bizonyosság (*tekmerion*) episztemológiai körébe tartozik, minthogy ez utóbbira – értelemszerűen – a megfontolás nem vonatkozhat. Arisztotelész beszél „rég” tanúkról, azokról, akik „megtörtént dolgokról tanúskodnak” és szól „mostani tanúk”-ról, akik esetében nem az esemény valóban megtörtént jellege (aktualitása) a kérdéses, hanem annak milyensége, módja és formája. Erről a következőket olvashatjuk: „Az ilyen tanúskodások csak arra szolgálnak, hogy igazolják: megtörtént-e valami vagy sem, fennáll-e vagy sem; a tett milyensége tekintetében azonban nem tanúskodhatnak, azaz igazságos vagy igazságtalan-e, hasznos vagy káros-e.”⁷¹

⁶⁶ Vö. Jorge Semprun: *Írni vagy élni*. Fordította Szoboszlai Margit. Budapest, Ab Ovo, 1995. 38–39. Lásd ehhez még: Harald Weinrich: *A felejtés művészete és kritikája*. Fordította Mártonffy Marcell. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2002. 277.

⁶⁷ Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. 33–34.

⁶⁸ Paul Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. Fordította Szabó István. In: *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete I.* Szerkesztette Fabiny Tibor. Szeged, József Attila Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke, 1987. 273.

⁶⁹ Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. 309.

⁷⁰ Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. 278.

⁷¹ Arisztotelész: *Rétorika* 1376a. Fordította Adamik Tamás. Budapest, Gondolat, 1982. 78.

A tanúság tehát alapvetően hermeneutikai szituációt teremt (a tanúság filozófiája „nem lehet más, mint hermeneutika, vagyis az értelmezés filozófiája”⁷²), hiszen a gondolati reflexió számára a tárgy és az ahhoz való viszony jele értelmezést igényel (Arisztotelész következetességét jelzi, hogy a valószínűség és a bizonyosság fogalmai mellett kitért a jelnek [*σημεῖον*] az előbbiekkal való kapcsolatára és a három fogalom különbözőségére⁷³), vagy ahogy Ricoeur mondja: a tanúság „értelmezni valót ad az értelmezés számára. Másodszor: eleve értelmezésre kényszerít”.⁷⁴ A történelmi diskurzust meghatározóan ez a hermeneutikai helyzet hozza létre, s a jelentésadási folyamat biztosítja a múlt megjelenítését. De éppen a történelem „megszólaltathatóságából” következően, tehát nem pusztán a legkülönbözőbb dokumentumok és írásban rögzített beszámolók „szóra bírásával”, hanem az egyes események empirikus vizsgálatán túli összefüggések megragadása érdekében tisztában kell lenni azzal, hogy a tanúság éppen azért bír „kvázi-empirikus jelentéssel”, mert „a tanúság nem maga az észlelés, hanem beszámoló, azaz az esemény elmondása, elbeszélése. Következésképpen a látott dolgokat az elmondott dolgok szintjére viszi át”.⁷⁵

A múlt valósága, azaz a múlt „valójában vett” képe a reprezentációja, nyelvi elbeszélése nyomán válik érzékelhetővé s – első pillantásra legalábbis úgy tűnhet – könnyen megragadhatóvá, hiszen a közvetlenség *a posteriori* kivételes pillanatbeli élménye a szemtanú „reális” jelenléte és az események közvetlen érzékelése feltételül garanciája lehet a narráció hitelességének, avagy legalábbis verifikálhatóságának. A narráció persze látszólag építhet a történelmi tapasztalatra, ámde a narrativizmus valójában éppen a történelmi tapasztalattal áll antagonisztikus viszonyban. Hiszen „a narrativizmus nem csupán indifferens a történelmi tapasztalattal szemben, hanem kimondottan ellenséges érzelmeket táplál iránta. Az elbeszélés a tapasztalat halála, és fordítva”, épp azért, mert a történész számára – még ha kortárs és szemtanú is egyben – „nem magának a múltnak a megtapasztalása jelenti a történelmi ismeret alapját, hanem az a tapasztalatra alapozott ismeret, amelyre a történész a forrásanyag tanulmányozása révén és során tesz szert”.⁷⁶ Ez az igazi „autenticitás”, és semmiképpen sem az érzelmekkel, indulatokkal és a közvetlenség okozta szubjektív emóciókkal és érdekekkel átítatott, a pusztán „látványra” alapozott tapasztalati ismeret. Azt is mondhatnánk, hogy a tanú történelmi tapasztalata a narrativitás nyelvi reprezentációjának pillanatában már valójában a narráción kívüli, azaz az eseményen túli tapasztalat esszenciája volt, tehát élményanyagát a jóval későbbi elvárások, megfelelési kényszerek tapasztalatai jelentették, vagyis a

⁷² Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. 298.

⁷³ Vö. Arisztotelész: *Rétorika* 1357b. 15–16.

⁷⁴ Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. 299.

⁷⁵ Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. 277.

⁷⁶ Frank R. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat*. Fordította Balogh Tamás. Budapest, Typotex, 2004. 12–13.

„jelen tapasztalatváltozásai”,⁷⁷ s nem az esemény közvetlen és nyersségében megmaradó érzékelése.

Ámde jogos-e a Soa utáni kort „a tanú korának”⁷⁸ nevezni, utalva ezzel a kortárs-történelem feldolgozhatóságának voltára és feldolgozandóságának mikéntjére, továbbá a tanúknak az Eichmann-perben betöltött történelmi – és Arendt állításával ellentétben: korántsem politikai – szerepére? Lehetséges-e tanúskodni a megsemmisítő táborok valóságáról? Hangsúlyozom: a valóságukról, arról a bejáratott automatizmusról, amely eme táborok végső rendeltetését jelentette, s amely a szállítmány beérkezésétől a szelektáláson át vezetett a gázkamrába, a rafináltan álcázott halál hitet adó megtévesztéséig, s a kegyetlen vég bizonyosságáig. A kérdés sokkal súlyosabb, mint ahogy első pillantásra tűnik. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a legyilkoltakat, a gyilkoló központokat és a tömeggyilkosságok eszközeit a náci tudatosan törekedtek felszámolni és megsemmisíteni, a nyomokat véglegesen eltüntetni, mintha a megtörténtek valójában meg sem estek volna. Wiesenthal *A gyilkosok közöttünk járnak* című könyvének végén az SS-katonák cinizmusa a történelem végleges és véglegesen megváltoztathatatlan átírásának reményében és tudatában kap hangot:

Akárhogyan végződik is ez a háború, az ellenetek vívott háborút máris megnyertük; egyetlenegy sem marad meg közületek tanúnak, és ha valamelyikőtök mégis megúszná, a világ úgysem hinne neki. Egyesekben talán ébred majd némi gyanú, lesznek talán viták is, a történészek kutakodnak talán a múltban, de bizonyosság nem lesz, mert a bizonyítékokat veletek együtt meg fogjuk semmisíteni. És ha valami bizonyíték mégiscsak fennmaradna, ha valamelyikőtök mégiscsak megmaradna, az emberek akkor is azt mondják majd, hogy az olyan szörnyűségeket, mint amikről beszélték, egyszerűen nem lehet elhinni: azt mondják majd, hogy mindez merő propaganda, egyszerűen nekünk hisznek majd, akik mindent letagadunk, nem pedig nektek. A lágerék történetét mi mondjuk majd tollba.⁷⁹

Mintha legalábbis tisztában lettek volna azzal a történetfilozófiai, történet-hermeneutikai elvvel, hogy a történelem önmagában – ontikus értelemben – nincs, a történelmet meg (vagy újra) kell írni ahhoz, hogy létezzen. A paradoxon az, hogy a jelen akár el is veszíthetik, de a jövőt, ahonnan a jelen akkor már múltként értelmeződik és íródik, sikerült megkaparintaniuk: a vesztes háborút követően ez válhat a jövőbeli győzelem igazi garanciájává.

De akad egy, a fentieknél talán még nyugtalanítóbb következmény. Jelesül az, hogy a halálgyárak legautentikusabb tanúi, azok, akik tudatuk birtokában végigél-

⁷⁷ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2003. 218.

⁷⁸ Vö. Annette Wieviorka: *L'ère du témoin*. Paris, Fayard, 2013.

⁷⁹ Simon Wiesenthal: *A gyilkosok közöttünk járnak*. Idézi: Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. 7–8.

ték, végigrettegték, végigkínlódták és végigszenvedték megsemmisítésük minden stációját, nem tudnak tanúskodni, minthogy a halálgyárak megszabták sorstalan-ságukat, a rájuk mért végzetet, s elpusztultak. A táborok valódi rendeltetését, létrehozásuk okát (*causa efficiens*) és működésük célját (*causa finalis*) ők teljesítették be a halálukkal, s nem az életben maradtak. Azok, akiknek a pusztulása már a testi halál bekövetkezése előtt elkezdődött, fokozatosan veszítvén el az emlékezés, a mérlegelés és az önkifejezés képességét, a szellem, a lélek, a tudat pusztulásától a teljes reflektálatlanság folyamatán át a fizikai halálig. Amiről Wittgenstein beszél, az számukra már életükben kezdetét vette, amennyiben fizikai létezésük már nem volt életük eseménye: „A halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át.”⁸⁰

Vagyis – miként erről Primo Levi beszél – „a lágervilág történetét szinte kizárólag olyanok írták, akik, mint én magam is, nem járták meg a legmélyebb bugyrát. Aki megjárta, az nem tért vissza, vagy ha mégis, önnön szenvedése és értetlensége megbénította a megfigyelőképességét”.⁸¹ Vagyis „nem mi, túlélők vagyunk az igazi tanúk”, mi, „az elenyésző [...] rendellenes kisebbség”, hanem a „muzulmánok”, az odaveszettek, csakis az ő vallomásuk lehetne általános érvényű. Ők a szabály, mi a kivétel”.⁸² Azok viszont, akik bármilyen oknál fogva túléltek a túlélhetetlent, valószínűtlen események összejátszásának köszönhetően, netán kivételezett helyzetük okán, vagy azért, mert a protekciók, a kollaboránsok körébe tartoztak (Primo Levi őket nevezi „szürke zónának”), nos ezek emlékezete is megkerülhetetlen, még akkor is, ha az emlékeztetük büntudattal, traumával terhelt, s még akkor is, ha rájuk is vonatkozik az emlékezés technéjének valamennyi együttthatója: a felejtés, az emlékek keveredése mások információival, olvasmányélményeikkel, beszámolókkal, az emlékképek ilyen-olyan módon stilizálódnak, fogynak vagy továbbduzzadnak, vagy éppen a *surviver syndrom* minden jellegzetessége ütközik ki rajtuk, s még akkor is, ha Blumenbergnek igazat adunk: „A tanúk a vádlottra vetítik ki mindazt, amit elszenvedtek. Látták a vádlottat ott is, ahol soha nem volt, habár éppenséggel lehetett volna, hiszen ugyanazt tette, csak éppen máshol.”⁸³ Bírótság vagy esküdtszék előtti tanúvallomásuk a „ténybeli” bizonytalanságok, esetlegességek vagy pontatlanságok okán aligha állná meg helyét, legfeljebb csak korlátozott mértékben, hiszen a tanúvallomás a „tényálladék”, a „faktum” a „konkrétum” az „igazság”, a „bizonyosság” és a „realitás” feltárását hivatott szolgálni. Ám

⁸⁰ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Fordította Márkus György. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963. 176.

⁸¹ Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. 15–16.

⁸² Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. 103. Levi tanú-fogalmához lásd Renaud Dulong: *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998. 93–114.

⁸³ Hans Blumenberg: Eichmann – Izrael állam „negatív hőse”. Fordította Kurdi Imre. *Holmi*, XXVI. évf. 5. sz. (2014. május), 531.

a külső, vagyis látható és érzékelhető eseményeken túl a „benső”, a lelkiállapot, az érzelmek és lelki történések, a pszichés deformációk – amelyekről Bettelheim írt oly alaposan⁸⁴ – ugyancsak meghallgatásra várnak. Nevezzük ezeket a tanúkat – akár „bizományosi szerepkörükben”⁸⁵ tudva őket – az emlékképekben objektíválódó lelkiállapot történeti forrásainak.

„A táborban a túlélés egyik oka volt, hogy tanúvá lehet válni”⁸⁶ – írja Agamben munkájának legelején. De a „puszta élet” par excellence tanúja, a muzulmán már nem él, s halála a tanúság létezzetlenségének radikális manifesztációja. A tanú autoritása abban rejlik, hogy „kizárólag annak nevében beszél, aki már képtelen szólni”, azaz a túlélőnek részben helyettesítő, részben erkölcsi küldetése van. „Legyél deportált és tanúskodj róla”⁸⁷ – idézi Wiewiorka Anna-Lise Sternt, utalva a túlélő morális imperatívuszára, a tanúságtétel leglényegesebb mozzanatára, a mediátori szerepre. Az elpusztítottakkal való sorsközösség okán, személyében és létében ugyan totálisan és helyrehozhatatlanul megrendülve, ám mégis háttartalan bizalomtól vezérelve – a történeteket a közösségnek adja tovább, hogy az átadott és továbbörökített elbeszélés a kollektív emlékezet kitörölhetetlen részét képezze.

A fentiekben még nem szóltunk arról, hogy a tanúskodás eleve két, egymástól lényegileg eltérő tevékenységformát ír le. A latin *testis* arra a harmadik személyre vonatkozik, aki két fél között áll, s egy vitás helyzetben, avagy egy perben objektív, de legalábbis objektivitásra törekvő beszámolójaival a vitás helyzetet független és elkötelezetlen emlékezetével, az emlékezet felidézésével és az arról szóló beszámolóval járul hozzá a vitás kérdés feloldásához, a per tárgyának tisztázásához. Ám a latin *superstes* (életben maradó, fennmaradó) arra a tanúra vonatkozik, aki átélt egy eseményt, keresztülment bizonyos dolgokon, s mindezekről tanúskodni, azaz beszámolni óhajt. A *testis*szel szemben a *superstes* nem törekszik objektivitásra, nem is ez a feladata, ő nem neutrális, semleges kívülálló, de a vallomása sem a bíróságnak szól, esetében nincs és nem is lehet elvárni a distanciát, minthogy

tanúságot tesz valami mellett, [...] tanúskodik valamiért. Ezek a kifejezések azt jelzik, hogy a tanú elkötelezi magát annak az ügynek, amit meggyőződése nyilvános megvallásával megvéd, amit állhatatosan képvisel, amihez akár élete feláldozása árán is ragaszkodik [...]. A tanúság az a tett, amely magáról a belső emberről, annak meggyőződéséről, hitéről tesz külső tanúságot.⁸⁸

⁸⁴ Bruno Bettelheim: *A végső határ*. Fordította Szilassy Zoltán. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1988. 16–98.

⁸⁵ Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. 104.

⁸⁶ Agamben: *Quel che resta di Auschwitz*. 15.

⁸⁷ Wiewiorka: *L'ère du témoin*. 164.

⁸⁸ Ricoeur: *A tanúság hermeneutikája*. 283–285.

Meg kell tehát különböztetnünk tanút és tanúvallomást, illetve tanút és tanúbizonyságot. A tanúvallomást tevő tanú büntetőjogi felelőssége és törvényszabta kötelessége, hogy egy bírósági per során az igazat és csakis a szintiszta igazat mondja: törekednie kell az objektivitásra, a pontosságra, az egzakt, érzelmektől mentes és a saját személyes indulatait kordában tartó beszámolóra.

Ám a tanúbizonyságot tevő esetében nem kell és nem is lehet az objektivitást számon kérni. Vallomása, konfessziója személyes, s elbeszélésében, minthogy tanú fellépését nem bírósági verdikt követi, nem csupán az ítéltetik meg, ami elkövetett, hanem az is, ami elkövetethetett volna. A vallomással, a tanúbizonysággal, magával a tanúval, a „holocaust bárdjával” (Elie Wiesel) a történésznek számolnia kell, ám a hagyományos forráskritikai eljárásokat ezekben az esetekben fel kell függesztenie. A tanúbizonyság egészének hitelessége túl van minden kognitív történetírói megfontoláson. Voltaképpen a történelemből mellőzött hang felerősítéséről van szó, az egyéni élettörténetek és élettapasztalatok sokaságáról, amelyek nélkül nincs „nagy elbeszélés”, nincs (világ)történelem. Lanzmann *Soab* című dokumentumfilmjében éppen eme személyesség és közvetlen jelenlét garantálja a trauma közvetíthetőségét és továbbadhatóságát.⁸⁹ Ugyanakkor nem árt újra és újra hangsúlyozni, hogy a történész sem valamilyen értéksemleges, neutrális médium, hanem a tények közvetítője, amit egy olyan kanalizációs folyamatban és formában végez el, amelyben az olvasat nem más, mint a múlt lefordítása a jelen nyelvezetére, s az olvasás a történeti szöveg referenciája. Veyne sarkosnak tűnő megjegyzése, miszerint „a történelem semmi egyéb, mint egy igaz elbeszélés”,⁹⁰ azt mindenesetre pontosan jelzi, hogy a „valóságos”, azaz tényeken alapuló faktualitás folyamatosan, mondhatni: „jelen adta módon” keveredik a történész nyújtotta fikcionalitással. A történetírásnak és a költészetnek a tényeken és a képzelőerőn alapuló különbségét, amelynek klasszikus, évszázadok történetírói szemléletét és gyakorlatát meghatározó definícióját az arisztotelészi *Poétikában* olvashatjuk („A történetíró és a költő [...] abban különböznek, hogy az egyik megtörtént dolgokat mond el, a másik pedig olyanokat, amilyenek megtörténhetnek”⁹¹) hermeneutikai szempontból újra kell gondolni, amennyiben „a történeti diskurzus legalább annyira poétikai konstrukció, mint kognitív tevékenység eredménye”.⁹²

White „poétikai konstrukciója” nem távolít el, nem stilizál, pusztán beépíti a narratívának azt az elemét, amelyet a hagyományos történetírás nem tesz meg, holt az érzékiségnek ezen élménye nélkül – amint arról már a fentiekben szó esett

⁸⁹ Lásd a film szöveggönyvét: Claude Lanzmann: *Soab*. Fordította Ádám Péter. Budapest, Kossuth Kiadó, 1999.

⁹⁰ Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1996. 10.

⁹¹ Arisztotelész: *Poétika* 51b1–b5. Fordította Ritoók Zsigmond. Szerkesztette Bolonyai Gábor. Budapest, PannonKlett, 1997. 45.

⁹² Hayden White: *A történelem terhe*. Fordította Braun Róbert. Budapest, Osiris Kiadó, 1997. 7.

– a Soa egésze hideg, üres és érzéketlen eseménytörténet marad, semmi több, vagyis nem az, ami valójában volt. Az elbeszélés mint történeti-poétikai konstrukció nagyrészt a túlélő tanúnak köszönhetően emlékezetközösséget teremt, összefűzve áldozatot és emlékezőt. Egyrészt azzal, hogy mint az emlékezet hordozója a megváltozott és fordulatot vett valóság világában – ahol nincs már meg az a hely, az abszolút pont, Auschwitz centrális jelene, amely az emlékezet kereteit jelöli ki és ad formát neki, a tegnap nem folytatódik a mában – az emlékek elveszíthetik vonatkoztatási kereteiket, elvalótlanodhatnak, de a tanú révén immár szellemi-spirituális értelemben revitalizálódik a múlt. A tanún keresztül viszonyba lép egymással a volt és a van, s ő az, aki összefűzi az áldozatokat és az emlékezőket. (Megjegyzendő, hogy a washingtoni *United States Holocaust Memorial Museum* múzeum-pedagógiai is rendkívül figyelemreméltó kísérletet hajtott végre, amikor a látogatók mindegyike fakszimile megkapta egy-egy deportált igazolványát, hogy aztán ezzel kövesse végig a deportált útvonalát.⁹³ A múzeumi környezet így teremtette meg a történelembé való visszahelyezés illúzióját, s így válhatott a távoli és elidegenített egyszerre személyessé és katartikussá: a látogatót a környezet beavatja s kvázi tanúvá teszi.)

Másrészt azonban a tanú – nem a holocaust szó jelentésének vonzataként, amelyet csak elutasítani lehet – mártírrá válik, amennyiben az áldozatok iránt vállalt kötelezettségének tesz eleget (nevezzük ezt a tanúság terhének), amikor helyettük is megszólal mint „helyettesítő tanú” (*vicarious witness – témoin de substitution*),⁹⁴ s értük is újra meg újra elbeszéli a traumatikus igazságot, a saját igazságát.

Az eseménytörténetet is magában foglaló, de azon túlmutató igazság, az *alétheia* – Heideggernél „el-nem-rejtett”⁹⁵ – a *léth* (elfödött, rejtett)-nek az „a” fosztóképzővel (*alpha privativum*) való ellátása annak tagadását adja. A szóelem a feledés mitikus folyamának, a Léthének a nevében is megtalálható. Vagyis az igazság maga a fedetlenségében megmutatkozó, nem felejtett valóság.

Mert az igazságot csak a feledés homálya képes elbutítani.

⁹³ François Hartog: *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*. Paris, Gallimard, 2005. 241.

⁹⁴ Hartog: *Évidence de l'histoire*. 239.

⁹⁵ Martin Heidegger: *Az igazság lényegéről*. Fordította Pongrácz Tibor. In: Uő.: „...költőien lakozik az ember...”. Válogatott írások. Budapest, Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji, 1994. 47.

TÚL

Bacsó Béla

TÚL – MIN?

„A kikötő nem alternatívája a hajótörésnek; hanem az elszálasztott boldogság színhelye.”¹

Az utolsó könyv a *Túl a filozófián*, amely nem az *utolsó* könyv, úgysem hagyja, mert nem tudja abbahagyni, mert nem lehet, hogy vége legyen ennek a mind *közelebbi* beszédmódnak. Mihez közelebb? Egyszerűen ahhoz, ami érdekli, ami nem hagyja nyugton. Ez a *túl* tehát az, ami most az ünnepi alkalom kapcsán engem érdekel. Rögtön ellent is mondván az ünnepeltnek, nincs és nem is lesz *túl*, legfeljebb úgy tesz, azt mímeli, hogy jóllehet már nem a hagyományos filozófia keretei között van, ám mégis a filozófián *belül* van, közelebb ahhoz, ami a filozófiai kérdés. Ahogy ezt ma illik nevezni, ez a *poszt-doktrinális* filozófia, amely tehát nem kíván tan-tételekkel élni és ezekhez eljutni, ám mégis filozófia, ami így talán még közelebb van ahhoz, amit érdemes annak nevezni.

De hát a filozófián *túl* is filozófia van, csak úgy tesz, igyekszik magával és másokkal is elhitetni, mintha ez a *túl* már kívül esne, vagy éppen elhagyná azt a tere-numot, ahol még filozófiai kérdések vannak és egyáltalán értelmesen felvethetők. Tehát ha elfogadom, és mit is tehetnék mást, ha a *barátom* mondja, hogy ezt a *túl*-t célozza, akkor örülnünk kell ennek, és nyilván igaz is – mégis azt mondom, ott *túl* is azok a kérdések várják, amelyekre választ kíván adni. Írása mint kérdés éppen a tárgyat járja körül. Mit is jelent ez a pusztá deklaráción *túl*? Ezt azzal nevezi meg a könyv vége felé, hogy két olyan viszonyt és viszonylatot emel ki, amelyek mint filozófiai közelítések érvényben maradnak, sőt egyre inkább foglalkoztatják őt² – ez a filozófiának a *személyességhez* és *szóbeliséghez* való viszonya.

Nézzük ezt a kijelentést! Kétségtelen tény, hogy a személyesség az egyik legnagyobb kihívás a jelenkori filozófia számára, hiszen ebben közvetlenül kifejezésre jut az, hogy a filozófiai beszédmódnak szembe kell néznie azzal, hogy ma a filozófus nem egyszerűen mások helyett szól, csak személyesen szólhat másokhoz. A

¹ Hans Blumenberg: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Fordította Király Edit. Budapest, Atlantisz, 2006. 38.

² Vö. Vajda Mihály: *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex, 2013. 284.

személyesség és ennek írásművészete a filozófiában persze nem veszélytelen, hiszen az igaz beszéd és a személyesség hangsúlyozása nem esik egybe. Magában hordja azt a veszélyt is, hogy a személyes beszédmód olyan perspektívából láttat, amire a filozófiai szöveget olvasó ember azt mondhatja – mindez nem az én életproblémám, az egész bemutatása semmiféle módon nem érinti azt, ahogy én vélekedem erről a dologról, ami abban lényegi és igaz, amit a filozófus életnek, igazságnak, szépségnek és jónak tekint. A személyesség egy másik veszélye, hogy olyan élveboncolásnak tűnik, amely során a páciens és a boncoló maga a filozófus – s az életben csak ritkán hallunk olyan esetről, amikor egy „orvos” magát boncolja. Ezért is válik fontossá a másik viszonylat, nevezetesen a szóbeliség, a szólítás nyelvi-retorikai kialakítottsága, ami tehát megköveteli, hogy a filozófus egy eleven viszonylatot teremtsen meg azzal, akit megszólít. Vajda Mihály ebben a tekintetben is kipróbált számos szövegképzést, az önmagát kérdező/elbizonytalanító lábjegyzeteléstől, egészen a szókratikus imitációig. A kérdés az, ha a szóbeliség teremti az eleven kapcsolatot, akkor miként lehet Vajda számára vonzó gondolkodó épp Derrida,³ aki számára a legnagyobb kihívást ennek az eleven közegnek a megszűnte jelentette, s egyben annak felismerése, hogy maga az *írás* az egyedüli, ami ott áll a maga védtelenségében, még akkor is, ha úgy gondoljuk, az írásban valami olyan (fel)hívást közlünk, amely a másikat szólítja. Maga az írás persze képes szimulálni ezt a szólítottságot, egyben olyan módon *írni meg az igazat*, hogy az nem írásba foglalt, hanem az *írás* által kap *teret*. Az írás sokszólamú, sokrétű, el- és felfedő mozgása nem akar és nem is tud célhoz érni, hanem bejár egy maga által képzett teret a tárgy körül, valamit körüljár, addig, ameddig – ám soha nem végérvényesen, legfeljebb ideiglenesen.

Nem arról van tehát szó, hogy a filozófusok, a ma még gondolkodni képes filozófusok, mint Vajda Mihály, ebben *a túlban* lennének képesek csak filozofálni, pusztán arról, hogy sem mások nevében, sem mások helyett nem kívánnak szólni, kizárólag a maguk nevében – és számukra a legfőbb filozófiai kérdés magukkal lehetőleg a legtisztább viszonyban lenni. Mentesen minden olyan tételtől, amely előre és eleve biztosítaná, vagy szimulálná az *igaz közlést*. A *tan-tétel* doktrinális mentőövét levéve az ilyen filozófus kiteszi magát a gondolat sodrásának. Ez Vajda kései írásainak felszabadító újdonsága, ahol már nem a cél, a vélt célbaérés a fontos, hanem az, hogy milyen mértékben enged ennek a sodrásnak, mennyire képes erre ráhagyni.

Nem véletlenül említem ezt a víz- és sodrás-metaforikát, hiszen úgy is fogalmazhatunk, hogy Vajda egy olyan filozófia irányában tájékozódik – már elég régóta –, ahol sem a tárgy, sem az elemzési eljárás nem eleve adott és kész, vagyis rábízta magát arra, hogy a tárgya gondolatot hívjon elő belőle, amit megoszt(hat) azzal, aki képes hasonlóan *kitenni* magát ennek a tárgyat övező bizonytalanságnak.

³ Vö. Jacques Derrida: *Punktierungen – die Zeit der These*. Fordította Hans-Dieter Gondek. In: Hans-Dieter Gondek és Bernhard Waldenfels (szerk.): *Einsätze des Denkens*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. 19–39.

Az *exemplum* válik fontossá, az, hogy az eset, a történet, az egyes mű magában miként mutat vissza önmagára.

Egyetértőleg idéztem Vajda könyv eleji megállapítását, hogy a *szűkefilozófián túl* keres magának gondolatra érdemes tárgyat – ez mindenekelőtt tehát azt jelenti, hogy egy olyan közegbe lép ki, ahol nincs még semmi eldöntve, szinte minden újra döntésre vár. Minden újraírandó. Ám döntés nélkül nincs filozófiai szöveg, egyáltalán nincs filozófia. Amikor John D. Caputo újabb könyvében érinti a balgaság/őrültség/téboly és bölcsesség/ész viszonyait, akkor joggal mondja, hogy „balga az, aki rosszul választ, s akinek az élete így elveszti mértékét”,⁴ amiben természetesen a görög bölcsélet nagy mintáit követi. Plutarkhosz írja a mértéket vesztő beszédéről:

a beszéd, ez a legszilárdabb és legkellemesebb kötés az emberi társadalomban, a túlzás és a gyakoriság folytán elveszti emberi és társias vonását. A lélek szenvedélyei és az eltévelyedések részben veszélyesek, részben gyűlöletesek, részben pedig nevetségesek.⁵

Aki azonban mértéket vesz, nem feltétlenül ismeri azt fel, a mértéke vesztett, önhitt viselkedés, az öntetszelgő, hataloméhes bírvágy éppen magát erősíti meg, hiszen önmagától a legkevesebb ember tér észhez.

A balga/bolond emberek nem bölcsen cselekszenek, legyen az valamely pusztá dologtól való elvakultság, vagy pedig hogy elvesztik az egész összetartozására irányuló belátást, azt, hogy mi a jó élet, mit jelent az »igazságban-élni«, ahol is az igaz, a jó és a szép egymással keveredik és képes egybefogni az elemeket, amelyben az emberi élet felvirágzik...⁶

Mégis minden ilyen megállapítás magával hozza azt a kérdést – ki és miként dönthet arról, hogy ez az ember itt esze hagyott, míg a másik pedig nem. Azt kétségtelenül el kell fogadnunk a maga általánosságában, hogy nincs olyan ember, aki ne lenne olykor balga, ám ha a balgaságát felismeri, már nevezhető bölcsnek, aki azonban az embert általában bölcsnek látja és láttatja, úgy tekint rá, mint valami szoborra. Erasmus ezért írta helyesen, még ha kissé túlzóan is:

a szenvedélyek nemcsak a kalauz szerepét töltik be azok számára, akik a bölcsesség kikötője felé haladnak, hanem minden virtuosos cselekedetet elősegítenek. [...] Ennek ugyan hevesen ellene mond a szerföltött sztoikus Seneca, ő teljességgel minden szenvedélyt elutasít a bölcsőtől, [...] márványszobrot állított az ember helyébe, bambát és minden emberi érzéstől idegent.⁷

⁴ John D. Caputo: *Truth. Philosophy in Transit*. London, Penguin, 2013. 26.

⁵ Plutarch: *Über die Geschwätzigkeit*. In: *Von der Ruhe des Gemütes*. Fordította Bruno Snell. Zürich, Artemis, 1948. 133.

⁶ Caputo: *Truth*. 26.

⁷ Rotterdami Erasmus: *A balgaság dicsérete*. Fordította Kardos Tibor. Budapest, Európa, 1987. 94.

A kulcs a mértékvesztés, vagy Erasmus szövege szerint ez a *szerfölött*; vagyis kell lennie egy olyan mértéknek, ami nemcsak a szenvedélyt, hanem a bölcsesség szeretetét is képes megítélni, és a helyzethez méltóan alkalmazni a tettben.

A bölcsesség szeretete egyrészt önmagában nem feltétlenül eredményezi a bölcsesség evilági érvényesülését. Másrészt miként lehet ment az ember attól az elfogultságtól, amelyet saját személye hív életre, vajon egyáltalán képes-e az ember arra, hogy döntéseiben ne saját személyét részesítse előnyben? S még ha minden erejével azon is van, hogy ne magát, hanem azt, ami rajta *túl* van, részesítse előnyben, vajon mi által igazolódik, hogy ezt sikerrel véghez is vitte? Minden ekként eljáró filozófia legfőbb kérdése, hogy honnan vegye ezt a mértéket, hiszen nemcsak aszerint térünk el, hogy mit tartunk szépnek, igaznak és jónak, hanem a legfőképpen abban, hogy azt miként érhetnénk el. Az, ami a saját életben jó, a mások életében ennek az ellenkezőjét eredményezheti, s míg a magam életét mint az igazságban-létet mutatom be, azzal a másokét semmibe veszem, sőt közvetve ítélek róluk. Foucault korai szövegében ezt példászerű világossággal fogalmazta meg, egyben azt a váltást is megjelölte a modern európai gondolkodás történetében, ami a fordulatot eredményezte:

Az önmagához való kötődés a bolondság első jele, ugyanis az ember önmagához való ragaszkodása folytán fogadja el igazságként a tévedést, valóságként a hazugságot, szépségként és igazságossággként az erőszakot és a rátságot. [...] A bolondság nem annyira az igazsághoz és a világhoz kapcsolódik, mint inkább az emberhez és ahhoz az igazsághoz, amelyet az ember önmagáról felfogni képes.⁸

A görög hagyomány középkori-renaisszansz újjáéledésének pillanatában jelent meg a korszak egyik legsikeresebb könyve, amelyhez Dürer készített metszeteket (legalábbis a kutatás ma erre hajlik), s amelyben Sebastian Brant példátlan gazdagságban sorolja fel a balgák tetteit, viselkedését, önáltató, magukat és másokat félrevezető gesztusait, mindazon kisebb-nagyobb bűnt, hibát és vétet, ami mellett az ember, ha *magáról van szó*, oly szívesen elmegy. S bár tehetne valamit, mégsem tesz semmit.⁹ A bevezetőben, valamint a záró versben Brant megnyugtat mindenkét, hogy soha nem is lehetünk mentesek a balgaság kísértésétől. Egyben megjegyzi, hogy a metszetek képesek tükröt tartani azok elé, akik a szöveg alapján nem szívesen fogadják el a balgaság felsorolt jegyeit magukra nézve. Kép és szöveg egymást erősíti, vagy inkább fogalmazunk úgy, a kép/metszet arra a pontra irányítja a figyelmet, ahol a balgaság, a botor tett és (önmaga és mások) félrevezetése a legnyilvánvalóbb:

⁸ Michel Foucault: *A bolondság története*. Fordította Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2004. 40–41.

⁹ Vö. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. 428. Utalás Brant művének 97. részére, ahol ez a tehetetlenség kerül bemutatásra.

Den *Narrenspiegel* ich dies nenne,
 In dem ein jeder Narr sich kenne;
 Wer jeder sei, wird dem vertraut,
 Der in den Narrenspiegel schaut.
 Wer sich recht spiegelt, der lernt wohl,
 Daß er nicht weise sich achten soll,
 Nicht von sich halten, was nicht ist,
 Denn niemand lebt, dem nichts gebrist,
 Noch der behaupten darf fürwahr,
 Daß er sei weise und kein *Narr*.¹⁰

Aki tehát az írás folytán nem, az a metszetben elkerülhetetlenül felismerheti azt, ami miatt balgának nevezhető, a szöveg leírja, míg a kép bemutatja a balgaság *típusos* formáit. Vagy utalhatunk a balga karaktervonásaira, s az is meggondolandó, hogy a metszet készítője (Dürer) miért törli el szinte a személytelenségig az emberi vonásokat, s csak helyzeteket, tetteket mutat be, amelyekben a balga felismerheti magát. A metszet nem egyszerűen illusztrál, hanem a képi eszközök segítségével megmutatja a bolond tettet és következményeit. A személytelenség képében a személy hiánya tűnik élénk, az ember mint bárki, azaz mindannyiunkra igaz... Mindenki magát teszi balgává, ha nem képes felismerni azt, amiben él, és ami által elvétí magát, és ha olyanná válik, mint mindenki más. A bevezető kép, amelyet az 1494-es kiadás alapján alább felidézek, megmutatja azt az elemet, amellyel az ember, ha balga, nem vet számot. Vagyis a létezés *forogandóságát*, egy külső kéz irányítását, amivel az ember hol fent, hol pedig lent levő. Az *átfordulás* előre nem látható pillanatát érzékelteti, láttatja a kép, vagyis azt, hogy az ember életének igazi iránya nem kívül, hanem belül kell legyen. A kapaszkodás a *szerencse* kerekére annak lehetőségét veszi el, hogy az ember irányt adjon életének, másrészt egy olyan térbe navigálja magát a kerék rángatásával, ami körül, legyen ez hullám vagy emelkedő, aligha kerülhető el a katasztrófa.

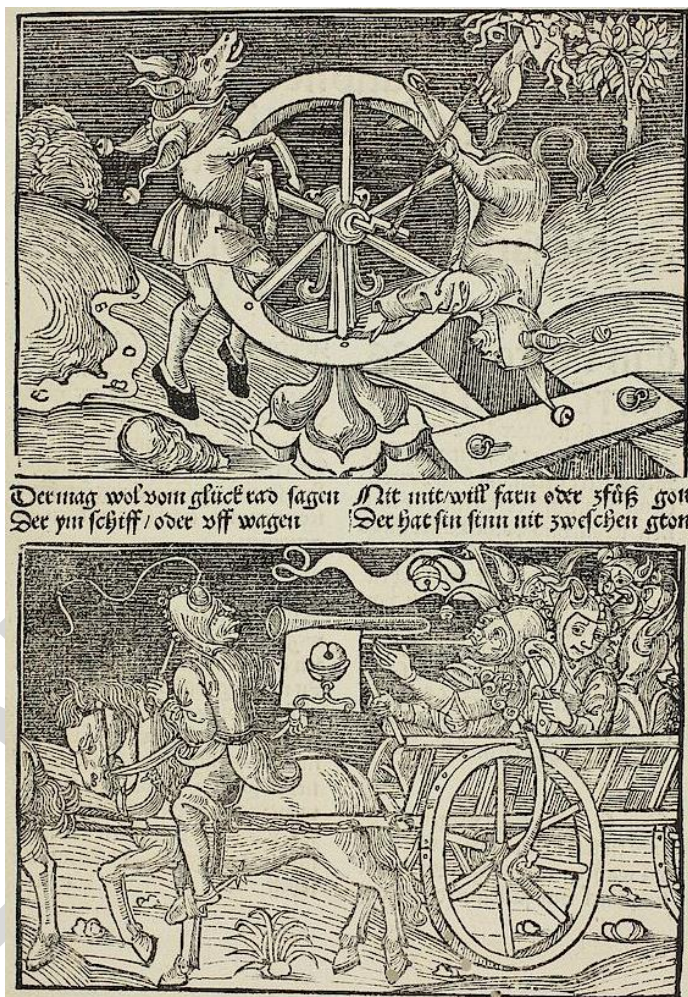
Talán épp erre utal a másik kép, amely a bevezető előtt áll, amelyen csörgősipkás bolondok hangos harsonaszó mellett vonulnak egy szekéren, vezetőjük maga sem különb, csak egy a balgák közül, mégis elől ül, ám hátra pillantva, és megerősítve érzi magát a sok bolond együttes jelenlététől. A balgaság legfőbb fenntartója maga az ember, aki másokhoz hasonlóan, másokkal együtt idézi elő a balgaság növekvő diadalát, miközben nem is észleli a közelgő bajt:

Hier hat man Toren, arm und reich,
 Schlimm schlem, gleich findet gleich.¹¹

¹⁰ Sebastian Brant: *Das Narrenschiff*. Stuttgart, Ph. Reclam jun., 1964. 8.

¹¹ Brant: *Das Narrenschiff*. 9.

Foucault joggal utalt arra könyve említett részében, hogy a *bolondság* mint a magunk képzelete és öntetszelgése által mindeneket eluraló jelenség az embert mutatja meg, aki nemcsak azt felejtette el, hogy képtelen elkerülni a balgaság zátonyát, hanem azt is, hogy a zátonyra futott hajót is úgy tekinti, mint ami még halad. Ez a kezdődő reneszánsz öneszmélés nagy megrendülése, amely közepette az ember mind kevésbé tekint magán túlra, és a legkevésbé sem tekint magába mint a baj előidézőjére, hanem sokkal inkább magában lel gyönyörűséget, s nem ismeri fel arca helyén a maszkot, ahogy nem ismeri fel a maga teremtette hangzavarban a szavak értelmét, a Szó értelmét.



Ja, Schrift und Lehre sind veracht't,
 Es lebt die Welt in finst'rer Nacht
 Und tut in Sünden blind verharren;
 Alle Gassen und Straßen sind voll Narren,
 Die treiben Torheit an jedem Ort
 Und wollen es doch nicht haben Wort.¹²

Aki filozófiai szöveget ír, állandóan szembesül azzal, hogy az emberek nagyobb többsége szívesebben ül ezen a szekéren, ahol saját trombitálása minden egyéb hangot elnyom, ahol a szavaknak már nincs értelme, s még ott is balga kijelentéseket hall, ahol épp az ellenkezőjét ígérik neki. Tudjuk Erasmus intése nyomán: „a legkevésbé boldogok a bölcsességre törekvő emberek.”¹³ Az írás tehát nem tehet mást, *személyesen* szól és kerüli a *doktrinális* intést, s egyben bízhat csak, hogy az embert a lehető legjobban az szembesíti magával, vagy mondhatjuk úgy, az sérti a leginkább az ember önérzetét, ha szavainkat és kinézetünket utánozzák, ahogy erre a karikatúra működését elemző Ernst Kris utalt.¹⁴

Még sokáig tartsd elénk ezt a *Narrenspiegel*t, mert tudjuk tőle, meg persze Erasmustól: „A természet ugyanis [...] gondoskodik róla, hogy a bölcsesség mételye a halandók között szét ne terjedhessen.”¹⁵

Élj boldogul sokáig!

¹² Brant: *Das Narrenschiff*. 7.

¹³ Erasmus: *A balgaság dicsérete*. 104.

¹⁴ Vö. Ernst Kris: *Psychologie der Karikatur*. In: *Die ästhetische Illusion. Phänomene der Kunst in der Sicht der Psychoanalyse*. Fordította Peter Schütze. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 151.

¹⁵ Erasmus: *A balgaság dicsérete*. 86.



DUPress

TABULA GRATULATORIA

Abády-Nagy Zoltán
Aczél Géza
Angyalosi Gergely
Antal Éva
Bacsó Béla
Balogh László Levente
Bánfalvi Attila
Barta János
Bazsányi Sándor
Békés Vera
Bene László
Biczó Gábor
Bíró-Kaszás Éva
Bodnár István
Borbély Gábor
Boros Gábor
Bujalos István
Csatár Péter
Csontos Pál
Csutak Zoltán
Darabos Enikő
Debreczeni Attila
Deczki Sarolta
Dobos István
Dunkel Norbert
Esterházy Péter
Fehér M. István
Fenyő Imre
Gábor György

Gáll Katalin
Gáspár László Ervin
Gönczy Monika
Gula Marianna
Gulyás Gábor
Gyenge Zoltán
Győrffy Erzsébet
Győri Zsolt
Heller Ágnes
Hévizi Ottó
Horváth Ágnes
Hörcher Ferenc
Imre László
Kántor Péter
Kardos András
Kelemen István
Kelemen János
Keményfi Róbert
Kicsák Lóránt
Kiss Erika
Kiss Lajos András
Kiss Sándor
Kmeczkó Szilárd
Kondor Zsuzsanna
Kornis Mihály
Kovács Kálmán
Kozma Tamás
Laczkó Sándor
Laczkó Tibor

Lengyel Zsuzsanna Mariann
Loboczky János
Ludassy Mária
Madarász Imre
Márkus György
Marsó Paula
Máté András
Mester Béla
Mesterházi Miklós
Mihálydeák Tamás
Miklós Tamás
Míru György
Nádas Péter
Nemes László
Németh Lenke Mária
Neumer Katalin
Nyizsnyánszki Ferenc
Olay Csaba
Orosz István
Orosz László
Orthmayr Imre
Pallai László
Papp Imre
Papp Klára
Pató Attila
Perecz László
Pető Zsolt
Pólik József
Pongrácz Tibor
Pór Péter
Puskás István

Pusztai Gabriella
Rác István
Radics Viktória
Radnóti Sándor
Rugási Gyula
Ruzsa Ferenc
Schwendtner Tibor
Skutta Franciska
Barbara Smitmans-Vajda
Sutyák Tibor
Sümegi István
Steiger Kornél
Szekeres Csilla
Széplaky Gerda
Szirák Péter
Takács Ádám
Tallár Ferenc
Tegyey Gabriella
Thiel Katalin
Ullmann Tamás
Vajda Júlia
Valastyán Tamás
Veliky János
Veres Ildikó
Veress Károly
Virágos Zsolt
Bernhard Waldenfels
Weiss János
Wessely Anna
Zvolenszky Zsófia

DUPress

© Dupress, 2015.

© Líceum, 2015.

© Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Budapest, 2015.

© Széplaky Gerda, Valastyán Tamás, 2015.

Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press – www.dupress.hu

Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi

Pesti Kalligram Kft., Budapest

EKF Líceum Kiadó Kft., Eger

Készült a Kapitális nyomdában

Tördelte: Gáspár László Ervin