



**KÉRDŐ** VAJDA MIHÁLY  
KARDOS ANDRÁS  
**EVIDENCIÁK**  
BESZÉLGETÉSEK

DUPRESS – LÍCEUM – KALLIGRAM

# KÉRDŐ EVIDENCIÁK

**BESZÉLGETÉSEK**

VAJDA MIHÁLY – KARDOS ANDRÁS

DUPress

DUPress

# KÉRDŐ EVIDENCIÁK

VAJDA MIHÁLY – KARDOS ANDRÁS  
BESZÉLGETÉSEK

DUPRESS – Egri Líceum – Kalligram  
2015

SZERKESZTETTE  
Fehér Ildikó  
Kardos András

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

© Dupress, 2015

© Líceum, 2015

© Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Budapest, 2015

© Fehér Ildikó, Kardos András, 2015

Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press – [www.dupress.hu](http://www.dupress.hu)  
Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi

Pesti Kalligram Kft., Budapest  
EKF Líceum Kiadó Kft., Eger  
Készült a Kapitális nyomdában

ISBN 978-963-318-471-4

# Tartalom

Élőszó	.....	7
I.	.....	9
II.	.....	26
III.	.....	43
IV.	.....	76
V.	.....	93
VI.	.....	108
VII.	.....	116

DUPRESS

DUPress

## ÉLŐSZÓ

Ne tessék korrektor után kiáltani: nem elírás az Élőszó „É” betűje. Voltaképpen nem is betű, hanem hang. (A filozófia iránt behatóbban érdeklődőknek a fiatal Derrida írásait javallom e kérdésben.)

„Sokkal jobban lehet beszélgetésben filozofálni, mint papíron. Én ezt régóta mondom. A beszélgetés persze nem feltétlenül azt jelenti, ami most köztünk folyik, hiszen ez egy valódi dialógus, hanem lehet tanítás is, ahol kevésbé domborodik ki a gondolkodás dialógusjellege. De a személyesség jelen van. Valakihez beszélek, nem egy elképzelt olvasóhoz. És rezdülésekből, ebből-abból azt is érezni vélem, hogy reagálnak, az ő reagálásuk pedig engem ugyancsak válaszra készítet. Itt most ez tiszta formában folyik kettőnk között: te reagálsz, és tudom, mit gondolsz, mert mondod. De ha nem mondják ki, akkor is érzem a gesztusokból, mimikából, hogy »valami van«. Az absztrakt olvasóval nem lehet kölcsönös viszonyban állni. Ugyan kitalálhatom a lehetséges ellenvetéseket, hogy bebiztosítsam magam, de számomra nem a bebiztosítás a fontos, hanem az, hogy a másik jelenléte továbbvisz engem. Nem arról van szó, hogy egy abszolút biztos tudásra akarok szert tenni, és nem keresem a tudásom biztonságának a garanciáját sem.”

Vajda Mihály, azaz Misu ezeket a mondatokat 2006-ban mondta azon beszélgetés-sorozat keretében, melyet majd' egy éven át folytattunk Kavics utcai lakásában. Körülbelül harminc kazettát beszélgettünk tele, pontosabban ennyire tettünk kísérletet, mert fantasztikus technikai képességeim következtében jó néhány kazettára nem került semmi, olykor pedig a kazetta egyik oldalára igen, a másikra nem.

Misu elég rosszkedvű volt az idő tájt, így hát arra gondoltunk, hogy ha kikérdezem erről-arról, elsősorban a filozófiáról és a könyveiről, akkor talán az együtt töltött órák és a beszélgetés (persze én csak kérdeztem, és ő „beszélt” igazából) talán felderíti őt, de legalábbis eltereli a gondolatait. Ami a szombat délelőtti találkozókat illeti, ebből a szempontból valóban jótékony hatásúak voltak. Rám nézve biztosan, a többit Misutól kell megkérdezni.

Majdnem tíz évet vártak a kazetták arra, hogy a legépelest követően valamilyen nyilvánosságot kapjanak az elhangzottak. A jelen könyv a teljes anyag kisebbik felét tartalmazza. Miután Misu nem látta a szöveget, minden felelősség az enyém, beleértve azokat a javításokat vagy kihagyásokat, melyeket a technika ördöge kényszerített ránk. A beszélgetésnek azt a részét adjuk most közre, mellyel kapcsolatban úgy véltem, hogy Misu ellenőrzése nélkül is megjelenhet. A további fejezeteket már vele együtt kell átnevezni és szerkeszteni, úgyhogy ez a munka még előttünk áll.

De hát mi végre ez a ravaszkodás? Tudjuk mindnyájan, persze: Vajda Misu nyolcvanéves lett. Ez a kötet megpróbál „Misus” módon ünnepelni: saját szövegét bocsájtja az ünnepelt rendelkezésére. Ha a fent idézett mondatok – melyek a jövőben publikálható részből valók – igazak, márpedig miért ne lennének azok, akkor most Misu egy

olyan szöveget olvashat, melyben ő maga pontosan úgy filozofál, ahogyan azt, saját bevallása szerint, leginkább szereti: *beszélgetve*.

Ez a könyv nem jöhetett volna létre, ha Fehér Ildikó nem végez oly lelkes szerkesztői és szöveggondozói munkát.

„De az igazi örömet a filozófiában én már csak a beszélgetésben látom” – mondja Misu valahol az egyik kazettán. Misukám! Nagyon sok beszélgetést kívánok még Neked, remélem, ez a mostani is jókedvedet, szkepszissel vegyes radikalizmusodat szolgálja. Isten éltesse!

Kardos András

DUPRESS

## I.

K. A.: Mísu, úgy gondoltam, hogy kezdjük ezt az egész beszélgetéssorozatot egy emlékkemmel, pontosabban az emlékemhez kapcsolódó kérdés aktualizált változatával. Az emlék nagyon röviden annyi, hogy valamikor a nyolcvanas évek legelején, de inkább 1979 végén láttalak téged életemben először, egy előadás alkalmával.

V. M.: Az a nyolcvanas évek.

K. A.: A nyolcvanas évek eleje, rendben van, 1980. február, ilyesmi, mindegy. Amikor is a repülőgyetem keretében tartottál előadást, egy asztal tetején állva. Én annak az előadásnak tulajdonképpen egy momentumára emlékszem, és erre szeretnék rákérdezni. Amiről szó volt: a demokrácia, az intézményrendszer és a demokratikus készségek, az emberek vagy a nép demokratikus készségei, és ott, ha jól emlékszem, Castoriadishoz kapcsolódtál. Hangsúlyoztad, hogy ha mi egy diktatúrában vagy egy posztdiktatúrában az intézményeket megpróbáljuk átalakítani egy demokratikusan, a polgári demokrácia szabályai szerint működő világgá – mondtad ezt 80-ban –, azzal a demokráciának csak úgy mond a formális feltételeit teremtenénk meg, azonban számot kell vetni az embereknek a demokráciára vonatkozó készségével, pontosabban ennek a készségnek a hiányával. Azt elemezted, hogy az elmúlt 30 vagy 40 év következtében nem lehet egyik napról a másikra kvázi bevezetni a polgári demokráciát vagy a kapitalizmust, hiszen az intézményrendszerek mögött vagy mellett ott van az emberek demokráciára való fogékonyságának, érzékenységének, készségének a hiánya. Erre vonatkozik az első kérdésem. Túl vagyunk 16 évvel az intézményrendszer átalakításán, tehát lényegében véve másfél évtizede kapitalizmusban vagy polgári demokráciában élünk. Most azt a kérdést tenném fel neked, amit akkor te saját magadtól feszegettél: hogyan néz ki az intézményrendszer átalakítása kontra az emberek demokratikus készségének, az emberek demokratikus viselkedésének és normáinak a világa 2006 Magyarországon?

V. M.: Igen, a kérdés releváns, csak nem tudok rá olyan egyszerűen felelni, mintha nem telt volna el ez a 16 év. Mert az emberek készségei vagy az emberek képessége arra, hogy éljenek a demokratikus lehetőségekkel, azok kétségtelen, hogy valamit javultak. Megszokták, hogy lehet ellentmondani, megszokták, hogy lehet tiltakozni, megszokták, hogy többféleképpen lehet látni a dolgokat – a nyilvánosság előtt, mert a nyilvánosságot kizárva azelőtt is sejtették ezt. Tehát ennyiben azt mondanám, hogy jó, oké, a 16 év, a demokratikus intézményrendszer és a kapitalista vagy a szabad árucserén alapuló gazdálkodásnak ez a 16 éve lassan megváltoztatta az emberek attitűdjét is. Ez az egyik oldala a dolognak. A másik oldala az, hogy kik ezek az emberek? Mert

nem általánosságban beszélünk az emberekről. Valószínűleg az emberek nagyon nagy többsége tisztában van vele, hogy ha kiabál, akkor nem történik semmi baja, csak nem tudja, hogy hol kiabáljon – de az egész kérdéssel némi bonyolultabbá vált, én ugyanis egy kicsit naiv voltam akkor. Az egész előadás-sorozat az az célja, hogy az emberek ne higgyék azt, mi sem egyszerűbb, mint bevezetni a demokráciát, mégis – és e mögött volt az a tapasztalat, hogy két és fél évet mégiscsak egy nyugati országban éltem – láttam, hogyan működik ez az egész, és ezt a működést mindennek tartottam, csak nem ideálisnak. Nem azért fontos ez, hogy jobban kéne csinálni, hanem hogy illúzióink ne legyenek, az is csak egy emberekre épülő világ, ott is nehéz jól csinálni a dolgokat; és ehhez hozzájött még valami: mert ez a 16 év nemcsak a közép- és kelet-európai országokat változtatta meg, hanem a Nyugatot is. Megváltoztatta a Nyugatot annyiban, hogy a Nyugat nem érzi többé szükségét annak, hogy adjon magára, hogy megmutassa a szocializmussal szemben a saját fölényét. Egyesek, akik meg vannak vadulva manapság, azt mondanák, kimutatta a foga fehérjét a kapitalista rendszer, itt csak arról van szó, hogy ki tudja a másikat lezavarni a pályáról, és ki jut előbbre, és ki a harcosabb. Kétségtelen, hogy nem csak erről van szó, kétségtelen, hogy a demokratikus készülékek ott még mindig sokkal fejlettebbek, mint itt, ennek ellenére romlott a világ, a tömegdemokrácia világa romlott nyugaton is, és amihez nekünk föl kell zárkóznunk, az még kevésbé ideális, mint azelőtt volt.

Tehát a dolog összetett, és ennek az összetettségét látjuk, mint értelmiségi, és ezt én teljesen annak tudatában mondom, hogy elég kevesen értenek velem egyet még az értelmiségiek között is. Oké, a pártok populista demagógiát űznek, és kénytelenek is űzni, mert nemcsak az okosok fognak rájuk szavazni – vagy nem szavazni –, hanem az ország összes választópolgára, akiket valahogy be kell vinniük az ő utcájukba, valamiféle ígérekkel, hazudozással és így tovább. Ez egyre határozottabban így működik nyugaton is, pont azért mondom, hogy az a világ sem ad már magára, ott is elfelejtik manapság, hogy mit hazudott valaki három évvel azelőtt, és hazudhat... Az értelmiségi elvesztette azt a funkcióját – és ilyen funkciója, azt hiszem, nyugaton is egyre kevésbé van –, hogy megvizsgálja, ténylegesen hogyan néz ki a világ. Mert azt ne várjuk el sem a jobboldali, sem a baloldali, sem a semmilyenoldali pártoktól, hogy ők a választási kampány során, majd a választási kampány eredményeképpen a nyerő párt a rendelkezésére álló, nagyon-nagyon kevés négy év során őszintén fog beszélni az emberekkel. Dehogyan beszél őszintén, muszáj hazudoznia. Nem azért hazudozik, mert hazug emberek vannak ott, ez nem igaz vagy csak kis részben igaz, hiszen aki nagyon nem szeret hazudni, az nem megy el politikusnak, vagy visszavonul a politikától, mert rájön arra, hogy muszáj hazudni, nem lehet másképpen, és ha ez neki zsigerileg nem megy, akkor nem csinálja. De nincs olyan sajtó Magyarországon – és azt hiszem, nyugaton is egyre kevésbé van –, nincsenek olyan mérvadó értelmiségi körök és csoportosulások, amelyek nem az egyik vagy a másik párt álláspontját veszik szemügyre, hanem azt, hogyan is állnak a dolgok, mondván, nézzük meg, ténylegesen miről van szó.

Ha ezt nem csinálja az értelmiség, rendben, mert nem is képes rá. Tudom én, amikor jönnek az új rendelkezések, hogy most ezek helyesek vagy helytelenek? Dehogyan tudom. De valamiféle distanciát és szkepszist kellene a saját oldalammal szemben is tartani, mert ha ez nincs, akkor csak a hazudozásban való öldöklő verseny marad egy-

részt, a nagyon öldöklő és nagyon kemény gazdasági verseny másrészt. Ezen belül az élet persze sokkal szebb, mint régen volt, de ez nem a kádári Magyarország végnapjaira vonatkozik természetesen, hanem az igazán kemény diktatúrákra, amikor ugye a véleményedet még gondolni se merted, nemhogy elmondani a nyilvánosság előtt, és még ha nem mondtad el, akkor is bekerülhettél a börtönbe, és a legkülönbözőbb retorziók áldozatává válhattál. Ennél ez a szabad világ jobb, és én egy pillanatig nem fogom azt állítani, hogy ez egy nem szabad világ, hanem azt fogom mondani, hogy sajnos nehezebb, mint ahogy én egykor elképzeltem. Megcsinálják az intézményrendszert, de az nem elég, hanem meg kell tanítani az embereket arra, hogy szabadon viselkedjenek, mert nem olyan egyszerű szabadon viselkedni. Az intézményrendszer, önmagában a keretek nem elegendők, ha nincsenek e mögött igazán régi tradíciók és nincs mellette egy olyan világ, amelyre érdemes felnézni. De mire érdemes ma még felnézni? És akkor ez marad: a hazudozás tehetsége, a másik letaposásának képessége, ami előreviheti az embert a világban, és ez nem egy szép világ, az én ízlésemnek nem felel meg. Az emberek többsége ezen valószínűleg nem gondolkodik, egy izgatja őket, hogy ők mire jutottak. Pedig a mechanizmus olyan, hogy ők vagy jutnak valamire, vagy nem jutnak valamire, és nem azon múlik, hogy ők szépet és jót akarnak; csak ezt nem látják be. Valahogy így van. Tehát, ha röviden akarod hallani a véleményemet, akkor azt mondom, hogy igen, történt valami a társadalomban is, de ez nem egyértelműen pozitív, mert az embereknek nem volt honnan megtanulniuk, elsajátítaniuk azokat a készségeket, amelyekről én annak idején beszéltem. Nem volt rá módjuk, senki sem segítette őket.

K. A.: Rá szeretnék majd kérdezni a demokratikus készségek jelenlegi fenomenológiájára vagy állapotára, de egy pillanatra visszakanyarodnék, Mísu, a Kádár-rendszernek vagy az előző rendszernek a világához. Most már egy kicsit nagyobb történeti távlatból, túl azokon a kliséken és közhelyeken, amiket imamalomszerűen ismétlünk a diktatúráról és a gulyáskommunizmusról, tehát a felvizezett kelet-európai diktatúráról vagy kádárizmusról, hogyan látod ma annak a bizonyos negyven év szocializmusnak a hatását az emberi magatartásra? Vannak-e olyan tényezők vagy olyan specifikumok, amelyekről ma úgy gondolsz, hogy ezek számbavétele nélkül csak közhelyeket fogunk tudni mondani az emberek, a csoportok vagy az individuumok demokratikus készségéről, magatartásáról egy demokráciában? Hogyan néz ki a dolog genezisében, történetében?

V. M.: Igen, a számból vetted ki a szót. Nem hallgattuk vissza, hogy mit mondtam az előző 8-10 percben, de amikor befejeztem ezt az összefüggő szövegemet, mélységes belső elégedetlenség lett rajtam úrrá, hogy jó, jó, de ezt vagy mindenki tudja, vagy a kutyát se érdekli. Ez így üres, ez így nem mond túl sokat, érdemes-e erről egyáltalán beszélni, nincsenek-e szebb dolgok, nem lehet-e egyszerűen azt mondani, hogy ezen nem tudok segíteni, ebből kivonulok, de imamalomként nem ismétlek semmit. Mert kétségtelen tény, hogy itt nemcsak a negyven év szocializmus, azon belül legfőképpen a húsz év kádárizmus a meghatározó, hanem egy egész történelem. Én már bőven a rendszerváltás előtt mondtam, erre tanúk bizonyos írásaim, hogy ez az ország a „ka-

pard ki, neked is jut” országa, mindenki magával törődik, senkit nem izgat, az egész hogyan néz ki. Csak az izgat, hogy énnekem mi van, és én hogy állok ezen belül. A kádárizmus erre játszott rá. Én sokszor mérges voltam, mert a nyugati értelmiség számára csak egy létezett, szovjet típusú szocializmus vagy szovjet típusú társadalom. És amikor magyaráztam nekik, hogy ezek a társadalmak nem egyformák, akkor rám néztek, hogy biztos nem, biztos vannak apró eltérések. Mondom, nem apró eltérések, lényeges eltérések vannak. Magyarország egészen másként működik, mint teszem azt Románia vagy Csehszlovákia. Kádárt én egy zseniális, pragmatista, kegyetlen fráternek tartottam, aki látta, hogy mi van itt. Látta, hogy ezeket az embereket nem érdekli semmi más, csak hogy nekik legyen egy Trabantjuk. Jó, adok nekik Trabantot, és kuss lesz. Miután megtörtem a gerincüket, természetesen. Mert 57 és 62 vagy 63 között – nem kis időszak – azzal foglalkozott, hogy megtörje az emberek gerincét, és miután már pozdorjává volt zúzva, azt mondja, aki nincs ellenünk, az velünk van, és gyerünk, fiúk, üljünk be a Trabantba, és menjünk a réten, mert út az nincs. De ez nem baj, ez kit érdekel. A Trabantom érdekel. Ez az attitűd jellemezte Magyarországot, erre épített azóta is minden kormányzat; az, hogy együtt kéne valamit csinálnunk, hogy végiggondoljuk, mit lehet ebből az összeomlásból kihozni, ez az első pillanatban elveszett. 1990-ben elveszett. Sokan azt mondják nekem, hogy elmulasztottunk valamit, ami nekünk, az értelmiségieknek lett volna a feladatunk. Fenét, nem mulasztottunk el semmit, erre az attitűdre nem lehetett ráépíteni egy másfajta politizálást, tehát az lett, ami lett. Én sokkal, de sokkal deterministábbá váltam, és egyedül azt tudom hinni, hogy igazi fordulatok nagyon ritkán következnek be. Biztos, hogy bekövetkeznek, egész társadalmak, országok stb. attitűdje időnként radikálisan megváltozik, de nem tudom megmondani, hogy mitől és mikor. Önmagában az naivitás, ami egy Bibó Istvánra volt jellemző, hogy a forradalom fölszabadítja a lelkeket, és a forradalom lényege, hogy az emberek megértik, igenis rajtuk múlik, milyen a világ. Hát most már kiírják a plakátra, hogy a klímaváltozás is rajtuk múlik – én édes istenem, ennyire senkit nem érdekel, hogy őrajta mi múlik. Az ember azt kérdezi, hogy mikor lesz egy olyan világ, ahol őrajta legalább annyi múlik, ő hogyan él. De több nem érdekli.

Nem tudom, meddig érdemes ezeket a dolgokat ragozni. Tudjuk, hogy néz ki körülöttünk a világ. Nem igaz, hogy itt semmi sem történt, nem igaz, hogy nem történtek pozitív változások, idehívsz valakit nyugatról, aki harminc éve nem volt Budapesten, és azt mondja, fantasztikusan fejlődött ez a város. Ez igaz, csak a fejlesztést a kollektívumnak kellene megoldania, és nem egyes pénzzel rendelkező csoportoknak, egyéneknek, mert az új házakat azok építik föl a Duna-parton, tegnap ott jártam. A Soroksári úton egy új világ alakult ki, nem szépek azok az épületek, pedig valami nemzetközi zsúri nívódíját is megkapta az egyik, az se szép. Mindenesetre valami nagyon megváltozott, még az is megeshet – nem figyeltem ott éppen –, hogy a Soroksári út aszfaltját is rendbe hozták, de menjél ötven méterrel arrébb, és láthatod, hogy néznek ki a régi házak, a régi utcák, egyáltalán a város állapota. Ez is másképpen van.

Azért a dolog az embereken múlik, mert kerületenként is azt láthatod, hogy az egyik ilyen, a másik olyan. Ahol jó önkormányzat van, ott több pozitív dolog történik, mint ahol olyan önkormányzat van, amely csak magának akar valamit szerezni, akár dicsőséget, akár pénzt. Nem igaz, hogy semmit nem lehet csinálni, a nyafogás is igazta-

lan, mert lehet valamit csinálni, de valószínűleg alul kell kezdeni. Szoktuk szidni Demszky Gábort. Joggal, mert egy ponton meg kellett volna mondania, hogy kérem, amit én szerettem volna, az láthatóan nem megy, nem tudok élni Budapestet csinálni. Valószínűleg ez nem Demszky Gábor személyes bűne, hanem annak a bűne, hogy 23 kerületi önkormányzattal áll szemben, és a 23 kerületi önkormányzattól X nagyon is pozitívan látja el a maga feladatát, a többi pedig nem. Mindenki a maga portáján akar valamit csinálni, természetesen. Alul kell kezdeni, és ezt úgy értem, hogy még egy kerület is túl nagy egység, minden valószínűség szerint. Erről beszéltem az előbb, talán túl hosszasan is beszéltem róla, hogy a demokratikus készségeket nem lehet egy ország intézményrendszerének a szintjén vagy azáltal determináltan elsajátítani. Kis közösségekben lehet elsajátítani, és a valaha volt amerikai demokrácia – most nem fogom elmagyarázni, hogy miért nevezem valaha voltnak – azért nézett ki olyan pozitívan, mert ott a demokráciát a közösségekben tanulták. Hogy a közösségek is önzőek? Persze, a közösségek is önzőek. De az egész, az már nem önző. Az egész ott áll szemben az egyeddel, ahol az egyed szükségképpen önző, mert nem látja át az egészet, és nincs rá befolyása. Négyévenként elmegy választani? Na és?

K. A.: 1980-ban azért volt nagyon érdekes, amit elmondtál, mert addig még az ellenzékiek javarésze is úgy gondolta, hogy megváltoztatjuk az intézményrendszert, és ettől mintegy szükségképpen az egész demokratikus berendezkedés át fog terjedni az életre, a családokra, az életviszonyaikra. Annak idején sokat beszéltem Eliasnak *A civilizáció folyamata* című könyvéről. Nyilván sokat tanultunk Eliasnak a nézőpontjából, miszerint egyszerre vizsgálja egy történelmi szituációban az emberek magatartását, viselkedését, szokásait, kultúráját, valamint az ezt körülölelő intézményrendszert. Ebből a szempontból hogyan látod a változás vagy a rendszerváltás után az intézményi struktúrának és az emberi viselkedésnek, reakcióknak, egyáltalán a demokratikus készségeknek és a demokratikus intézménynek az összefüggését? Van-e még mindig egy olyan értelmes illúzió, hogy az intézményrendszer demokratizálódása előbb-utóbb magával hozza a magatartásban is a változásokat, felszabadítja az energiákat, vagy pedig ilyen összefüggés nem létezik? És sokkal bonyolultabb módon, a szokások, az elidegenedés és az egész közvetítési rendszer elemzésén keresztül lehet csak vizsgálni a magatartásunknak és az intézményrendszernek a viszonyát? Hogy látod ezt?

V. M.: Mintha ezt próbáltam volna mondani. Úgy látom, nincs közvetlen összefüggés. A legközelebbiekben elképzelt demokratikus intézményrendszer is nagyon problematikusán működik mindaddig, amíg nem történik valami az emberekkel. Maga az intézményrendszer nem fogja átalakítani az emberek magatartását. Ez az érzésem, de ezt én érzésként fogalmazom meg, és nem vagyok képes arra, hogy átlássam, vajon valamiféle személyes csatlódottság van-e mögötte. A környezetemben mindenki eléggé elkeseredett, na de hát a környezetét is egy kicsit maga választja meg az ember. Vagy pedig ténylegesen így van, és ennyit kellett tanulnom 16 év alatt. Azt kellett megtanulnom, hogy még egy tízmillió országban is, ami picit országnak számít, az intézményrendszer és az individuumok magatartása nem áll közvetlen összefüggésben egymással. Azt kellett megtanulnom, hogy a dolgokat egy alsóbb szinten lehet elsajátítani. Az emberek

magatartását, egy újfajta magatartást alsóbb szinten lehet alakítani, és nyilvánvalóan azt is hozzá kell tenni, hogy fiatalabb korban. Emberek, akik, hogy úgy mondjam, a maguk magatartását illetően eléggé kiérlelődtek, megérlelődtek, nem fognak másképpen viselkedni más körülmények között sem, hanem próbálják megtalálni az új közegben a régi beidegződéseikhez adekvát magatartásokat, tehát a fiatalokra kellene építeni. De mitől lesz a fiataloknak más a viszonyuk? Mikor ahhoz, hogy bejussanak az intézményrendszer olyan pozícióiba, ahol döntési lehetőségeik vannak, alkalmazkodniuk kell a fennállóhoz, és akkor már ők is ugyanolyanok lesznek. Tehát mindez afelé mutat, hogy bár sok minden múlik az embereken, ez, ami az embereken múlik, a kisebb közösségek, lakóhelyi közösségek, munkahelyi közösségek sorsa. Ha ott másképp csináljuk, akkor lehet, hogy az egész másképp alakul. De ez igen-igen hosszú folyamat, és egy hirtelen és radikális változás el sem képzelhető tulajdonképpen. Én kevésbé voltam talán naiv, mint azok, akiknek azt próbáltam prédikálni, hogy gyerekek, álljon meg a menet. Nagyon reméljük, hogy most már át fog alakulni az intézményrendszer, de ettől még nem lesz – nem hogy demokrácia, mert nem tudom, mi az, hanem nem lesz egy világ, amelyben szeretünk élni. De hát ezt nevezzük demokráciának, végső soron... Ma még egy fokkal kevésbé vagyok naiv, és azt hiszem, hogy a folyamat alakulását sem tudtuk átlátni és megérteni ez alatt a 16 év alatt, én legalábbis nem tudtam átlátni és megérteni. Az az igazság, hogy én még óvatosabb lennék. Akkor visszafogott voltam, és azt mondtam, attól, hogy megcsináljuk a parlamentet, megcsináljuk a szabad választásokat, megcsináljuk a tulajdon szabadságát és azokat a törvényeket, amelyek működtetik a magántőkét, attól még nem lesz ez egy szép világ. Most pedig azt mondom, hogy az intézményrendszer átalakulása nem biztos, hogy közvetlenül segít az emberi magatartásokat átalakítani. Az emberi magatartások egy nagyon hosszú történelmi procedúra során, lehet, hogy valami történelmi megrázkódtatás során alakulnak olyanokká, amilyenek. És hát ezt nem látjuk át egészen. Jelen pillanatban csak egyet látunk, hogy nem tudjuk, mitől lesz másmilyen.

K. A.: Beszéltem arról, hogy az idősebb generációk értelemszerűen magukban hordják saját történelmüket, tehát a saját készségeik, szokásaik tulajdonképpen átmentődnek egy új korszakba. Több mint másfél évtizede ugyanazon az egyetemen tanítunk. Ennek a másfél évtizednek a tapasztalata mit mond számodra az egyetemistáknak, tehát az úgynevezett fiataloknak a magatartásáról? Látsz-e különbséget a rendszerváltás előtti fiatal korosztályok szocializációja, illetve a jelen demokratikus intézményrendszerbe betagozódni vágyó fiatalok szocializációja között, jelesül épp a demokrácia tekintetében, van-e különbség? Látsz olyan jeleket, hogy közelednek a demokráciához az egyetemre kerülő fiatalok?

V. M.: Nem tudok a kérdésedre válaszolni. Sok oknál fogva. Óvatosabb vagyok már, mint régen voltam. Nem tudok válaszolni, egyrészt azért, mert a rendszerváltás előtt nem láttam a magyar fiatalokból senkit lényegében véve, csak néhány kiábrándult gyereket, aki csapódott az értelmiségi opposzícióhoz. Egyetemen én akkor nem taníthattam, nem tudom, milyenek voltak ott a fiatalok. 1968-ban tudom, hogy volt valami mozgás, pezsgés, izgalom az egyetemeken, de én azt is csak közvetetten éltem át, má-

soktól hallottam, hogy mi történik. Márpedig „közvetve hallani” nem sokat ér, mert pont azt nem látom, mi a mozgató attitűdje az embereknek, csupán azt hallom, hogy mi történt.

A másik ok, amiért nem tudok válaszolni, hogy az elmúlt tizenöt év ebből a szempontból igazából nem volt számomra tizenöt év, mert körülbelül öt, hat, lehet hét éve is, én igyekeztem inkább kis elitkurzusokat tartani, és az átlagnak a magatartását megint csak nem láttam magam előtt, csupán azokét, akik valamilyen módon kapcsolódtak hozzánk. Egyet tudok, hogy amikor 1990-ben odakerültünk az egyetemre, akkor nagyon sok olyan fiatal jött hozzánk, aki valami másra vágyott, mint ami addig volt. Ebből lett az a meglehetősen népes társaság, akiknek egy része ma jelen is van a magyar filozófiában, így vagy úgy, és kifejezetten jól képzettek, talán sokkal jobban képzettek, mint mi magunk vagyunk. Megvolt a lehetőségük külföldi részképzésre, és a szakirodalomból sok minden megjelent magyarul. Nekünk ma már kevésbé izgalmas, ha megjelenik az elmúlt évtizedek nyugati irodalma, nem vagyunk annyira befogadóképesek, mint amennyire fiatalabb korunkban. Később azt vettem észre, hogy akik 4-5 évvel ezelőtt csapódtak hozzánk, biztosan azért, mert nem egyszerűen az átlagosat, hanem valami érdekeset, valami sajátosat akartak hallani meg tanulni, azok már kevésbé izgalmasak, mint a korábbiak. Ennyit láttam, semmi többet. És ezek a tapasztalatok nem általánosíthatók.

K. A.: Egyetértek azzal, hogy nagyon óvatosan kell bánni az általánosítással, de akár az általad előbb említett „nagy generációt” nézem, tehát akik 90-ben kerültek a vonzáskörödbe, akár a későbbieket, nem gondolod-e – mindenféle színvonalbeli, tehetségbeli, képességbeli, ambícióbeli különbségek figyelembevételével –, hogy ezeknek a generációknak a szocializációja vagy a világban való tájékozódása minden eltérés ellenére valamilyen módon nem azt az utat járja be, amit az ember 1989–90-ben elképzelt, pontosan a szocializációnak a demokrácia felé való tájékozódása tekintetében? Tehát nem arról van-e szó, hogy a ma egyetemre járók legjobbjai is maximum a saját szakmájuk tehetségei és művelői lesznek, közösségi elkötelezettség nélkül?

V. M.: Létezik értelmiségi elkötelezettség, nem csak közösségi. A közösségi elkötelezettség és az, amit most úgy nevezek, hogy értelmiségi elkötelezettség, ezek lehet, hogy valahol nagyon mélyen összefüggenek, de csak abban az értelemben, hogy az értelmiségi elkötelezettség azért valamelyest közösségi elkötelezettség is. Fordítva nem igaz, mert egy olyan lakóközösségben is lehet közösségi elkötelezettség, ahol a többség egyáltalán nem értelmiségi, semmilyen tekintetben. Annyiban sem, hogy nem az egész szeret akarla látni. Nem tudom, hogy a közösségi elkötelezettség hiányzik-e ezekből az újabban szocializálódott rétegekből. De az értelmiségi elkötelezettség nyilvánvalóan hiányzik.

K. A.: Ezen a világ megértésének az igényét érted?

V. M.: Igen. A világ megértésének az igényét. Annyira átstrukturálódott az ember gondolkodása, hogy nehéz még beszélni is, talán a fogalmi apparátus is átalakítandó. Újból

átalakítandó lenne. Igen, a világ megértésének az igénye egy olyanfajta igény, hogy a kultúrát úgy tekintsük, mint ami a világ legmélyebb szervezőelve. Ez mintha nem léteznék, hiszen az emberek szakmaként kezelik a saját tudásukat, amiben előbbre kell és előbbre is lehet jutni, és ebből az következik természetesen, hogy a tudomány is ilyen. Nem azt kell mondani, hogy rémes alakok alakítják teljesen pragmatista módon a tudományosságot, hanem egyszerűen ilyen a világ, ehhez alkalmazkodnak, és jobbára nem is értik, hogy mi miről beszélünk. Kicsit zavaros, amit mondok, de nem baj. Nekem az a meggyőződés, hogy a mi attitűdünk nemcsak a világ számára elfogadhatatlan, hanem lehet, hogy egy kicsit elavult, avítt; nem vesszük észre azt, ami az újan pozitív. Na most mire megyek azzal, ha szidom magamat? Vagy magunkat? Nem tudom. De az utóbbi éveknek és azon belül még határozottabban az utóbbi hónapoknak az elkeseredettségét, ami az én köreimben uralkodik, nem tudom még egyelőre hova tenni. Mit jelent, hogy nem jól vannak a dolgok? Megfogalmaztuk-e azokat az értékeinket, amelyeknek a szempontjából a dolgok nincsenek jól? Megpróbáljuk-e megérteni, hogy mi folyik? Újra meg újra eljön egy ilyen krízispillanat, és úgy látszik, most megint itt van, én pedig újra meg újra azt mondom, a megértés akarása lenne az én szememben az értelmiségi feladat, nem pedig a világ ostromozása egy meghatározott, nem is explicitált értékrend szempontjából. És egy akarat, hogy ezen változtassunk – persze anélkül, hogy beszállnánk abba a buliba, amelyről úgy tartjuk, hogy az már csak a nem gondolkodó és törtető emberek világa.

Tehát egyrészt szidjuk a világot, másrészt azt mondjuk, hogy ezzel nincs mit kezdeni. Van-e ilyen egyáltalán? Mi ez? Azzal a kérdéssel indítottál, hogy mit értettem meg ebből a 16 évből. Leginkább azt, hogy mintha elveszttem volna benne, nem tudom, mit kérek számon azon a világon, amelyet nem szeretek. Jogosult-e a számonkérés? Tudom-e, hogy minek a nevében kérem ezt számon? Ezen kéne gondolkodni, és akkor visszajutottunk oda, hogy azért mégsem teljesen értelmetlen gondolkodni, nem tudom, most min. Valamin gondolkodni, ami túlmegy azon, hogy körülnézek, és azt mondom, ez ezért nem jó, az amazért nem jó. Megérteni, hogy mi folyik, na!

K. A.: Hosszabb ideje bujkál bennem egy kérdés. Nem biztos, hogy ugyanarra vonatkozik, mint amit most mondtál, de egyelőre úgy gondolom, igen. Nem arról van-e szó, hogy mi egy olyan tradícióból jövünk, ahol a demokráciának és a demokratikus magatartásnak...

V. M.: Szabad közbeszólnom? Kb. 40 perce beszélgetünk, úgy saccolom, és nem tudom, hányszor használtuk mind a ketten a demokrácia szót. Tudjuk, hogy mit értünk rajta?

K. A.: Épp ezt akartam kérdezni. Nem arról van-e szó, hogy a demokráciának egy metafizikus fogalmából indulunk ki? Nem arról van-e szó, hogy fetiszálunk folyamatosan egy kifejezést, amely kifejezésnek a szociológiája messze nem fedi a nyelvhasználatot, amiben mi mozgunk?

V. M.: Na, jó. Bassza meg az egészet! Miről van szó? Miért elégedetlenkedünk? Ezt akarom megérteni. Elégedetlenkedünk sok oknál fogva. Elégedetlenkedünk, mert állandóan összevissza fecsegnek nekünk, és senki nem mutatta még meg, hogy ebből mi fog kisülni, és hogy fordulhatna értelmesebb irányba. Egy. Kettő. Folyton elégedetlenkedünk, hogy ez a világ csak a teljesítményt honorálja, mármint a mérhető teljesítményt, az euróban kifejezhető teljesítményt, a kultúra lepereg róla, nem érdekli. Azt se tudja, miről beszélünk, ha a kultúrát emlegetjük. Elégedetlenkedünk, mert az ízlésünkhöz képest túl nagyok a szociális különbségek a minket körülvevő világban, és valahol még a szociális lelkiismeretünk is rossz, mert ahhoz képest, ahogy itt emberek milliói élnek, mi egész jól élünk. Ugyanakkor hozzátesszük, hogy azért még sincs az értelmiségi státuszunk kellőképpen megbecsülve; itt vagyok én 72 évesen, és még mindig állandóan az anyagi gondjaim is foglalkoztatnak, ez nevetséges, ennek nem szabadna lenni, mondom az egyik oldalon, a másik oldalon pedig szégyellem, hogy annyi pénzem van, amennyi van. Mert nem tudom, mit csináljak a koldussal, ha odanézek vagy nem nézek oda; az elsőre odanézek, adok neki egy százast, a másodiknak még mindig adok egy százast, aztán a harmadikkal már nem tudok mit kezdeni, próbálom az eget bámulni. Nem tudok az egész szociális problémával sem mit kezdeni. Nem tudom igazán értelmezni a dolgot. Háromféle magatartástípus áll előttem olyanok körében, akikkel részben nagyon szorosan létezem együtt, a mi baráti körünkben. Körülbelül ugyanez a beállítódása a lányomnak is, aki szintén egy ilyen értelmiségi attitűdöt képvisel, és ezen belül azt, hogy „hú, de nem jól van ez így!”. Hogy miként lenne jól, azt nem tudjuk. Létezik a körünkhöz tartozóan olyan magatartás is, nem muszáj neveket emlegetni, de például Heller Ági, aki azt mondja, hogy jó, gyerekek, ez ilyen, ezt csináljuk és harcolunk, megmagyarázzuk és megmondjuk. Aztán a harmadik lehetőség, ezek csak volt barátaink, mert idegesítenek bennünket vagy ők se akarnak velünk érintkezni, mint mondjuk Gazsi vagy Lányi Andris, akivel egy időben szintén jóban voltam – én Karátson Gáborral is jóban voltam egy időben –, szóval akik a végletekig viszik. Lányi képes volt egyszer leírni egy olyan mondatot, hogy ez az ország ilyen mélyre még sosem süllyedt a történelme során. Hát erre írtam is neki valamit, hogy mész te a fenébe, édesapám, neked a 44 meg az 56 utáni mészárlások nem jelentenek mélyebbre süllyedést, mint a jelen pillanat?! Igen, ez mocskos, koszos, mit csináljak veled, de senkit nem ölnek meg, X-et megölnék a maffiákon belül, de az meg az ő dolguk.

Szóval nem tudom, hogy nem kéne-e egy nagyot csavarni a világszemléletünkön. És akkor elkeseredek egy kicsit, és valószínűleg ez az, ami az én egész depressziómat kiváltja, mert ez folytatása csak egy már évek óta meglevő állapotnak. Nem tudom, hogy mihez kezdjek magammal. Azért nem tudom, hogy mihez kezdjek magammal, mert nyilvánvalóan nincs már erőm ahhoz, hogy radikálisan új fogalmi hálót építsek ki a magam számára. Amihez volt erőm a 80-as években, együtt csináltuk meg, nélkülük nem tudtam volna megcsinálni, ezt a leghatározottabban állítom. A 80-as évek heideggerezésének eredményeképpen kezdtem a mélyben is másképpen látni az összefüggéseket, mint ahogy évtizedeken át lukácsista neveltetésem eredményeképpen láttam. Nem voltam én abban az értelemben igazán lukácsista meg marxista, hogy ragaszkodtam volna bizonyos dogmákhoz, de a szemléletmód az a szemléletmód, és most is azzal van a bajom. Valószínűleg az a legnagyobb gond, hogy nem érzem már

magam eléggé frissnek és fittnak ahhoz, hogy megint csavarjak ezen az egészen. Ezen a szemléletmódon belül, ezen a konstrukción belül pedig nem látom azt, hogy mit tudnék mondani a világról. És most itt akkor megint megijedtem. Miért kell nekem mindig mondani valamit a világról? Miért a világról kell valamit mondanom? Bassza meg! Miért nem mondhatok egy könyvről valamit? Hát azért, mert én sohasem úgy mondtam valamit a világról, hogy leszögeztem volna, a világ ilyen meg ilyen. Főleg nem követeltem, hogy amolyannak meg amolyannak kellene lennie – ez mondjuk a marxista korszak, de én akkor is óvatos voltam ebben a tekintetben. Nem a világról beszéltem. Lehet, hogy egy filozófiai könyvet vagy egy regényt elemeztem, de sohasem a részleteket vizsgáltam, a végeredmény mindig az volt, hogy próbáltam belehelyezni valamit egy egészbe. Na most, ugye, „minden egész eltörött”, és nekünk szükségünk van arra, hogy a részeket beépítsük valamifajta egészbe. Az én lelki alkatom ilyen, és mindannyiunknak egy kicsit ilyen a lelki alkata, valószínűleg ez tart minket annyira össze. De nem találjuk az egészet.

Bocsánatot kérek, hogy áttértem a többes számra, azok nevében beszélek, akik szidják, szidják az egészet, és ugyanakkor rossz lelkiismerettel szidják. Mert hajlandó vagyok kiállni a Hősök terére, és azt mondani, hogy „emberek, akármilyen szar ez a világ, ezerszer jobb nemcsak a Rákosi világánál, hanem a Kádár világánál is”, és mégis utálok! Na most ezt nem tudom összehozni. A demokráciát kérdezted, ugye, és én is kérdeztem. Most miért használjuk ezt a hülye szót? Mi az? A démosz uralma? Isten mentsen meg engem a démosznak az uralmától. A démosz szörnyű. Ha az kitör, akkor mindennek vége van. Számomra a legnagyobb irodalmi élmény volt az elmúlt fél évben a Térey–Papp-féle darab. Nem a Köztársaság térről szól, minden ellenkező híreszteléssel szemben, nem a magyar történelemről szól, minden ellenkező híreszteléssel szemben. Arról szól, hogy itt van egyrészt a démosz, amely szörnyű, ledobta magáról a láncait, és a másik oldalon ott van az, aki a láncokat tette rá eddig a démoszra, és az is épp olyan szörnyű. Abban a pillanatban, amikor nyilvánvaló lesz, hogy ezek a láncok láncok voltak, és nem egyszerűen csak valami nevelőeszközök, ott van egy szörnyű világ. Nekem nagyon fontos, hogy hagyjuk a kurva „tisztá teóriát”, és ha a teória nem tiszta, akkor ne csak a politikumot vigyük bele, hanem vigyük bele az egyéni egzisztenciát is, a fene megeszi, nekünk úgy kell látnunk ezt az egészet, a politikumot is, hogy egyben tudjuk, véges emberek vagyunk. Számolunk a saját végességünkkel, és valahol ez zavar bennünket. Én azt hiszem, a Heidegger legnagyobb érdeme az, hogy ezt a végességet próbálta meg filozófiailag fogalmi szintre hozni – hogy sikerült-e neki, vagy sem, ezt most nem tudnám megmondani, mindenesetre ezért faszcinálja az embert. Mert épp úgy utálta a világot, mint Marx Károly. Csak Marx Károly előadta, hogy szép lesz minden, és minden jó lesz, de egy kérdésre nem adott választ. Szép lesz minden, minden jó lesz, ám abban nem hiszünk, hogy föltámadunk és megváltatunk, de akkor hogy a francba lesz ez olyan szép meg jó, mitől lesz szép meg jó? Mi ezt mindig látni szeretnénk. Mindig érdekel bennünket. A kíváncsiságunk éltet, meg a szeretetünk éltet, s ha egyszer ez megszűnik, akkor mi van, hogy van? Na, ez az, amit egy kicsit Heidegger behozott ebbe a világba, és nekem az az érzésem, hogy nagy szükség lenne rá. Nem vesszük észre, hogy meghalt a filozófia? Most tényleg meghalt.

Nem tudsz mondani senkit. Itt vagyunk 2006-ban, és lassan kihaltak, Derrida túl korán, a francia filozófusok is most már mind meghaltak. Mondjál nekem egy nevet, akire mint filozófusra, ma, 2006-ban mi, akik filozófiát űzünk legfőképpen, föl tudunk nézni. Él, csinál valamit és föl tudunk rá nézni. Én nem tudok egyet sem. Egy árva nevet sem. Itt érzem, hogy meghalt a filozófia. Nem azért halt meg, mert hülyébbek lettek az emberek, dehogyan lettek, hanem azért mert az Egésszel nem tudunk többé mit kezdeni. Viszont ha nem tudunk az Egésszel mit kezdeni, akkor erre nem az a megoldás, hogy jó, csináljunk valamiféle töredékes filozófiákat. Ezt csináljuk. De nem elégít ki bennünket. Nézzünk azzal szembe, hogy amit tudunk csinálni, az nem elégít ki bennünket! Amikor a filozófiából átugrunk a politikába, akkor meg egy totális, holisztikus nézőpontot alkalmazunk, ami abszurd, lehetetlen, amiből nem fogjuk megérteni, hogy történik-e egyáltalán valami körülöttünk a világban, azonkívül, hogy a Gyurcsány szónok.

K. A.: Amikor a filozófiának a haláláról vagy az eljelentéktelenedéséről beszélsz, akkor nem arról van-e szó, hogy mi, vagy ebben a pillanatban te, a filozófiának pontosan egy ilyen holisztikus tradíciójában mozogsz? Nem arról van-e szó, hogy csak bizonyos típusú gondolkodásmód vagy filozófiai mód az, ami eljelentéktelenedett? Biztos, hogy más tradíciók, más megközelítési módok, más értelmezési szerkezetek nem élnek adott esetben ugyanolyan virulensen, mint ahogy régen élt a holisztikus gondolkodásmód? Nem beállítódások átalakulásáról van szó?

V. M.: De, de. Csakhogy a beállítódás átalakulása közben, minthogy nem tudunk mibe kapaszkodni, rosszul érezzük magunkat. Állandóan többes számban beszélek, mert egyrészt mindig azokról beszélek, akik a világot hasonlóképpen látják, mint én, a barátaim, másrészt persze csak magamról beszélek. Tehát a rossz érzésem. Tudod, hogy az utóbbi időben én egyedül akkor érzem jól magam – intellektuálisan értem –, ha regényeket olvasok, meg életrajzokat, tehát amikor individuumok jelennek meg a szövegben. Nekem most már nem kell valami általános. Nem csak a végső kérdések általános megfogalmazása nem érdekel, nem érdekel a világra, a konkrét történelmi szituációra vonatkozó általános leírás sem. Engem az embereknek az attitűdje izgat, és abba a szörnyű helyzetbe kerültem, hogy tulajdonképpen csak a papíron, tehát a regényekben, memoárokból látok ilyen attitűdöket, magam körül meg kevésbé. El kéne tán indulni a világba, megérteni a Jani bácsikat és azokat a megvadult izéket, yuppiekat, meg mit tudom én, kiket. Nem azt, hogy ez ilyen meg olyan, mert mindent tudunk, minden kategóriákban van kifejezve, de a belső mozgatójukat valahogy nem ismerjük. Te azt mondtad, szóljon ez a sorozat az én filozófiai attitűdjeim változásáról, és nagyon hamar eljutottunk oda, hogy a bajom, a bajunk – nem tudom, mennyire szabad itt az egyes számot a többes számra átvinnem, és akkor az kire vonatkozik – abból adódik, hogy már megint elvesztettük az összes sémánkat, és nem is szeretnénk új sémát, de nem tudjuk, hogy séma nélkül tudunk-e beszélni. Ez a baj.

Nagyon jól kihozta belőlem mindezt az elmúlt ötven percben, elkezdtem mondani a választ a kérdésre, hogy mi van, mi lesz; és eljutottam oda, hogy itt újabb üres szövegekről van szó – semmivel nem üresebbek, mint a Gazié vagy a Lányié –, ami-

kor jóságosan ránézünk a világra, és azt mondjuk, hogy nincsen jól, de talán nem is lehet jobban. Ági meg azt mondja, hogy ja, ez van, de ezektől az apróságoktól tekintünk el. Gazi ellenben, hogy ez szörnyű, ugyanolyan szar, mint a régi volt, robbantsuk föl. A régi sémák élnek, és nem tudjuk, hogy honnan kell rátekinteni. Nekem nagyon fontos Heidegger brémai előadásainak a címe, nem tudom pontosan, ő hogyan értette, én azt hiszem, úgy értette, ahogy én érteni vélem. *Einsicht in das was ist*. Minden vessző és központozás nélkül. *Beletekintés abba, ami van*. Ezt néhányan az individuumra vonatkoztatják, néhányan konkrét történelmi szituációra vonatkoztatják. Számomra ezek már nem válnak el egymástól, én szeretnék beletekinteni abba, ami van, és tudom egyrésztől, hogy ebbe beletekinteni csak akkor tudok, ha a tekintetem mögött lévő felhalmozott tapasztalatot – és ezek sémák is, meg fogalmak, fogalomrendszerek – működtetem, másrésztől azonban, ha csak ezeket működtetem, és úgy nézek, akkor nem fogok újat látni, hanem csak azt fogom látni, ami a sémákból adódóan látható. És akkor elkezdek dühöngeni, mert nem találok a választ arra, mi segíthet hozzá ahhoz, hogy valamit másképp lássak.

K. A.: Nem arról van szó, ha a gyökerénél akarom megragadni ezt a kérdést, hogy a kritika voltaképpen önkritika? A saját magunk világhoz való viszonyának a megváltozását akarnók egy másik fogalomrendszerrel, egy másik beállítódásból, tekintetből nézni, ugyanakkor nincsenek meg azok az eszközök, értékek, mértékek és sémák, amelyek segítségével ezt az átállítást végre tudnánk hajtani. Tehát a saját világértésünk az, ami itt bezavar? Nem tudunk egy régi beidegződést leváltani, illetve átalakítani egy másik, a világot mikroszerkezetében vagy kis köreiben jobban megértő nyelv- és kategóriarendszerré?

V. M.: Igen, valami ilyesmi van. A múltkor mondtam, hogy nem is tudom, mi okból, de Virginia Woolf izgat valamiért. Végigolvastam a jelentősebb regényeit egyhuzamban. Élveztem is. Megrendeltem, aztán nem jött, így mégis ki kellett kölcsönözni a könyvtárból, de nem baj, mert nem kellett olyan nagyon firkálni az önéletrajzi vázlatait meg írásait, amiket Séllei Nóra adott ki Debrecenben. Az egyetlen hosszú szöveget csak magának írta, nem tudta, hogy fog-e valamit kezdeni vele, és egypár hónappal az öngyilkossága előtt fejezte be. Ezen akkor elkezdtem gondolkodni. Ez a nő azt az intellektuális váltást hajtotta végre, amit az én anyám szeretett volna, tehát kilépni a tradíciókból, és modern szemmel tekinteni a világra. Ami egyben azt is jelenti, hogy kilépni a hagyományos női szerepekből. Ez Woolfnál is állatian fontos volt. Ő 1882-ben született, körülbelül a nagymamámmal egy időben. Lehet, hogy pontosan akkor. Angliában a váltás, ezt nem kell sokáig magyarázni, egy generációval előbb következett be. Ráadásul az anyám, aki egy generációval később hajtotta végre azt, amit a nagymamámmal egyidős Virginia Woolf jóval korábban, Hitler beavatkozásának eredményeképpen visszahullott, és ez tökéletesen tönkretette őt. Most kezdem megérteni az anyámat. Visszahullott abba a szerepbe, ami Virginia Woolf szüleinek a szerepe volt, és az én anyám szüleinek a szerepe. Egy tradíciót elfogadni, azon tradíción belül létezni, és nem megkérdőjelezni. Anyám ettől lett olyan elviselhetetlen és állandóan depressziós, mert neki azért kellett férjhez mennie, családanyává lennie, állásba mennie –

ami már nem egészen az a tradíció, de mindegy –, mert jött Hitler, és a művészi karrierjét nem folytathatta tovább. Ő éppen ment volna 1933-ban Berlinbe egy ösztöndíjjal. Ezt csak azért mondom, mert Magyarországon minden egy generációval későbbi, pontosabban a magyar zsidóknál egy generációval későbbi, a nem zsidóknál talán még későbbi, mert a zsidók mozgékonyabbak, nem kötődnek annyira. Bibó ezt szépen megírta a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című munkájában. Nyilván az sem közömbös, hogy Virginia Woolf lényegében Londonban nőtt fel. Szóval ez a generációváltás radikális szemléletváltást jelent. A magától értetődéseknek a kidobását. Mindezt azt mondom, hogy a filozófiának ez a legfőbb feladata, hogy megkérdőjelezze az evidenciákat.

Igen ám, de mire alapozzuk az evidenciák megkérdőjelezését? Ehhez kapcsolódik nekem Foucault, és mindig újra és újra elfelejtem; most, amikor legutóbb írtam róla, megint az volt az érzésem, hogy Foucault-t lényegében pontosan ez izgatta, a szemléletváltások. Minden könyve erről szól. Megnézte, hogy volt ez az örültek kezelését illetően, megnézte, hogy volt a bűnözők büntetését illetően, megvizsgálta a szexualitást stb. *A tudás archeológiájában*, az utószóként szereplő kvázi öndialógusban, ott azért egész becsületesen kimondja, hogy ő nem tudja, honnan kritizál, mert az egész életműve arról szól, hogy olyan lassan megy végbe az egymásba csúszás. Nem arról van szó, hogy jön valaki, és megmondja, hogy ne innen nézd, hanem onnan. Hanem elkezdődik a máshonnan nézés. Pontosan ezt éreztem, ezt a foucault-i szituációt érzem, ha tetszik. Azt érzem, hogy muszáj lenne kívülről rátekintennem a saját attitűdömré, mert már nevetséges, unalmas, mindig ugyanaz ismétli önmagát, és nem tudom, hogy honnan nézzek, már meg se találom azt a pontot, ahonnan nézni tudnék. Adjatok nekem egy pontot, ahonnan kiforgatom sarkaiból a világot! Ilyen pontot soha senkinek nem adtak. Elméletileg sem világos, hogyan működik. Másrészt nyilvánvaló, mindig voltak a történelemben ilyen pillanatok. Emberek, félre ne értsünk engem, nekem a legkevésbé sem fáj a tradíciók elvesztése; ezt már a Budapesti Iskola kapcsán többen elmondták, Radnóti pedig úgy jellemzett, hogy romboló alkat vagyok, és ezt magam is elfogadom. Csak valószínűleg hiányérzetem van; a romokon állok, körülnézek, és akkor mégiscsak a régi sémákkal kezdem a romokat vizsgálni. Nem veszem észre, hogy azok talán nem is romok. Szép költői megfogalmazás. Nem tudom, érthető-e, hogy miket nyafogok?

K. A.: Érthető. Megpróbálom ezt egy olyan kérdéssé átalakítani, ami az evidencia körül mozog. A 70-es években írott tanulmányaidat összegyűjtő kötetnek az a címe, és eredetileg is az lett volna a címe, ha megjelenhetett volna, hogy *Változó evidenciák*. 1984-ben, mikor Nagy Jenővel csináltunk veled egy interjút, akkor annak az interjúnak azt a címet adtam, hogy *Hiányzó evidenciák*. Ez mindenképpen azt jelzi, hogy az evidenciák problémája és az evidenciák megkérdőjelezése állandóan jelen van a gondolkodásodban. Tulajdonképpen egy harmadik címre kérdeznék rá. Nem arról van szó, hogy ami igazán problémát jelent neked, az a „hiányzó evidenciák” után kialakuló helyzet? Nevezetesen az, hogy regisztráltad, már nem pusztán változnak az evidenciáid, nem pusztán megkérdőjelezed az evidenciákat, hanem hiányoznak az evidenciák? S az evidenciák hiánya egy légüres teret hoz létre, amelyben az ember nem találja a saját gon-

dolgozásának a kereteit, vagy ha úgy tetszik, azokat a fogódzókat, amelyek mozgatják ezeket a bizonyos sémákat?

V. M.: De.

K. A.: Akkor viszont logikusan az a következő kérdés, lehetséges-e evidenciák tételezése nélkül megértés, tehát lehetséges-e filozófiát művelni?

V. M.: Nem.

K. A.: Ha nem, akkor mi marad azok számára, akik az értelmezést, a megértést mégis a saját tevékenységük, sőt a saját egzisztenciájuk centrumában óhajtják tudni?

V. M.: Az maradna, ami most nekem – bár ez magánügy – ebből a szempontból nem adatik meg. Ki hozta nekem az első evidenciáimat, amelyeket aztán meg kellett változtatni? Mindegy, hogy ki, mondjuk, Lukács György. Ezek az evidenciák megkérdőjeleződtek, megszűntek evidenciák lenni, anti-evidenciákká lettek, ha létezik ilyesmi. Életemben egyszer ordítottam Márkus György barátommal, aki nem volt olyan ordítózó, mint Fehér és részben én is, legalábbis reakcióképpen én is. Márkus rám ordított, hogy hagyjam őt békén, mert ő csak a kályhától elindulva tud gondolkodni, és ha én mind le szeretném bontani, ami ebben a kályhától való elindulásban van jelen, akkor bocsánatot kér, de nem tud velem együtt menni, mert az ő számára ez lehetetlenség, hogy a semmiből építsen fel magának egy világot. Talán egy kicsit átírtam a szövegét, de ez teljesen mindegy. A lényege ez volt. 1975-ben történt. Én később nem véletlenül adtam azt a címet a kötetnek, ami a 75 körüli írásokat tartalmazta, hogy *Változó evidenciák. Útban a posztmodern felé*. De még mindig biztos voltam benne, hogy van valami, és azt a valamit nekem Heidegger hozta meg. Minden ellenkező híreszteléssel szemben – bár ma már senki sem híreszteli –, én sohasem váltam heideggeriánussá, azt sem tudom, mi az, mert nem is érdekel. De kaptam tőle új szempontokat, ha tetszik, új evidenciákat. Lehetséges, hogy az utóbbi években már megint nincsenek evidenciák, és ezért vagyok ismét intellektuális válságban, akárcsak 1975 és 1985 között. Evidenciák nélkül, ahogy azt te nagyon szépen megfogalmaztad, egyáltalában nem lehet gondolkodni sem, mert valahonnan el kell indulnunk. Talán Wittgenstein fejt ki a legvilágosabban *A bizonyosságról* egy helyén, ahol arról ír, megkérdőjelezhetne volna, hogy őt Ludwig Wittgensteinnek hívják, de akkor aztán már semminek nincsen értelme, ha mindent megkérdőjelezünk. Én nem a mindent megkérdőjelezés álláspontján vagyok. De valahol léteznie kell egy épület alapjainak és kontúrjainak, amibe aztán a többi dolgot beépíthetjük, és ahonnan mindent nézhetünk. Ez hiányzott nekem tíz éven át: a 70-es évek második fele, a 80-as évek első fele; aztán most megint egy ideje kezd határozottan hiányozni.

K. A.: Ahhoz, hogy ezt a folyamatot értsük, illetve hogy mások is értsék, legalább vázlatosan el kellene mondanod, hogy Heidegger milyen típusú új evidenciákat jelentett

számokra. Mi volt az, ami a Lukács utáni, Marx utáni korszakban újabb evidenciákhoz juttatott?

V. M.: Jogos a kérdésed. A történelmi párhuzam talán azért is problematikus, mert a 70-es évek közepétől a 80-as évek közepéig egyre képes voltam, arra, hogy elmondjam, miért nem tudok én marxista lenni – ilyen címen kiadtam aztán egy könyvet. Most azonban nem tudnám egész pontosan megmondani, mit is tanultam Heideggertől. Mindenesetre senki nem is szólított fel rá, te most először nekem szegezted: „Jó, azt mondtad, nem vagy heideggeriánus, rendben, de mit tanultál Heideggertől? Milyen új evidenciáid lettek?” Én a jelen pillanatban nem tudnám pontosan megfogalmazni. Lehet, ha utánagondolok, akkor sikerülni fog...

De mégis, meg tudom mondani, hiszen nem véletlenül hivatkoztam én az általam nagyon kevésbé ismert Heideggerre. A történelem és az egyéni történelmek a legfurcsább dolgok, ezeket te valószínűleg mind ismered. Amikor mi összeültünk fenomenológiát csinálni, akkor én tudtam, hogy nekem egész szolid tudásom van Husserlert illetően, nem annyira szolid, de mégis létező tudásom van Schelerrel illetően, és nulla tudásom van Heideggert illetően. Még csak nem is olvastam a *Lét és időt*, és így ültünk le azt fordítani. Aztán nem telt el pár hónap sem a *Lét és idő* megjelenése után, mikor egyszer négykézlábra állva a szekrényem alján kutattam a papírjaim között, és találtam egy vastag jegyzetfüzetet, amiben az első oldaltól az utolsóig precízen ki volt jegyzetelve a *Sein und Zeit*.

K. A.: Ez az olvasat mikor készülhetett?

V. M.: Fogalmam sincs. Na jó, egyet azért tudok. Valószínűleg azelőtt, hogy megírtam azt a bizonyos dialógust vagy kvadrológust – az is a *Változó evidenciákban* jelent meg –, amikor négyen beszélgetnek, és azzal zárul, hogy az Erich nevezetű, aki nagyjából egy egzisztencialista álláspontot képvisel, ráördít a másikra, hogy jó, jó, beszéltek erről, beszéltek arról, de nem tudtok mit kezdeni a halállal. Ez előtt én biztosan elolvastam már a *Lét és időt*.

K. A.: Márpedig a 70-es évek eleje, amikor a kvadrológus születik.

V. M.: Igen. Ez előtt én elolvastam a *Lét és időt*, és nyilván nagyon megfogott a halál-problematika benne. Nem tudtam az egészszel mint egészszel mit kezdeni. Talán ma sem tudok. Ellentmondásosnak érzem a torzóban maradt *Lét és időt*, azt hiszem, maga Heidegger is nagyon ellentmondásosnak érezte. Szóval hogy ebből lehet csinálni olyan Sartre-féle egzisztencializmust is, és lehet valami mást is, amit ő szeretett volna, de akkor semmiképpen sem tudott. És itt a legfontosabb a végesség. A filozófia állítólag mindig ebben a hármasságban mozog: individuum, világ, Isten. Ha az Istent mint nem létezőt tételezzük, megöltük, nem lehet úgy végiggondolni ezt a hármasságot, hogy ne vegyük tudomásul: egy, az individuum szempontjából végtelen vagy legalábbis nem véges világban ő egy véges entitás, és e felől a véges entitás felől közeledik a végtelen egészhez. És nincs az a harmadik princípium, amely e kettő között egyensúlyt terem-

tene. Szerintem Heidegger ezt gondolta végig, és ez volt nekem nagyon fontos a szövegben. De te most azt kérdezted, mi az, amit én mint evidenciát elvetek? Ezt nem vetem el. Ezt máig is így gondolom. Soha nem voltam, és amennyire ezt át tudom látni, soha nem is leszek istenhívő, ami egyáltalán nem jelenti azt, hogy azt állítanám, nincs Isten, és harcos ateista lennék. Mi értelme van ennek az egésznek azonkívül, hogy az ember vigaszt talál ebben a megoldhatatlan konfliktusban individuum és világ között? Azt, hogy a világ szellemi természetű, nem tudom komolyan venni, meg nem is izgat. Mit csinál Heidegger ezzel az egésszel? Semmit. Bajba jutott ő is. Mit kezdjen a véges ember a számára beláthatóan nem véges világgal?

K. A.: Azt mondod, hogy Heidegger *Lét és idő*jéből elsősorban a végesség problémája az, ami lökést adott a 80-as évek közepén...

V. M.: Na, ez hiányzik Marxból. Lukácsból meg aztán végképp...

K. A.: ...tehát akkor milyen érvek szólnak amellett, hogy bár nem vált ez a gondolkodásod olyan értelmű evidenciájává, amely heideggeriánussá tett volna, de mindenestre egy olyan evidenciát jelent, amelyből magának az értelmezés világának a részletei kibomlanak? Azt mondtad, hogy egy újabb évtized után itt is problémák keletkeztek.

V. M.: Nem tudok válaszolni, mert amit most elmondtam, hogy mi volt a legfontosabb számomra Heideggerben, ezt én nem kérdőjelezem meg, ahogy korábban megkérdőjeleztem Marxot. Annak idején azt mondtam, hogy Marxból kiindulva nem tudom értelmezni azt, ami körülöttem van; no most Heideggerből kiindulva sem tudom értelmezni, ez kétségtelen tény, de akkor már igényt sem tartottam rá.

Ezt tanultam Heideggertől. Nem azt, hogy az ember véges, azt mindenki tudja, hanem azt, hogy ezt a feszültséget nem lehet filozófiailag feloldani, mert abból ontoteológia lesz. Ezt tanultam meg. Marx föl akarta oldani. Meglesz a szép világ, de tulajdonképpen annak ellenére, hogy azt mondta, most már változtassuk is meg. A többi is mindig ezt mondta. Az európai filozófia alapjában véve, akár hitt a kereszténységben, akár nem, integrálta a gondolkodásába a kereszténységet, az eszkatologikus gondolkodást. Megyünk innen oda, ott még jó volt, közben elromlott, és a végén jó lesz. A hegeli séma. Ez jött ki az európai gondolkodásból. És ez az, amit lepuskázott Heidegger, bár nem csak ő, a 19. század második felében már sokan. Kierkegaard éppen úgy, mint Nietzsche és Freud és a többi. Ez így mind oké. A kérdés a következő, ha ezt mind megértettem. Nem azt értettem meg, hogy meghalunk, ezt tudtam anélkül is. Világossá vált, hogy az egész európai gondolkodás gyökerénél ott van a filozófia – ez semelyik másfajta magaskultúrában nincs, mert a tao meg a többi, ezek nem filozófiák, inkább a mi szempontunkból nem létező beállítódásformák vagy megközelítésformák –, és a filozófia valójában ontoteológia. Ezt ő leírja sok helyen, és én tényleg meg is értettem az ő munkássága kapcsán. Vagyis azt értettem meg, hogy alapjában véve nekem nem kell a filozófia, mert nem akarok egy jó véget látni. Lehet mindig jobb meg rosszabb, de voltaképpen azt sem tudjuk, hogy milyen szempontból jó vagy rossz valami.

Leszámolni a történetfilozófiával. Ez az, ami a *Mesék Napnyugatról* című könyvemben alapjában véve, remélem, megtörtént. Ezért haragudtak rám azok, akik nem szeretnének leszámolni a történetfilozófiával, mert úgy gondolják, hogy kell jó végnek lenni, úgy gondolják, hogy muszáj. Én nem gondolom így, nem kell jó végnek lennie, nem muszáj, és ebből nem következik, hogy akkor rossz vég lesz. Ez az, amit viszont hibásan értettek egyesek. Hogy én akkor tehát az állítom, rossz vég lesz. Dehogy! Miért lenne rossz vég? Nem tudom, mi lesz. Jósoképzőbe nem jártunk, nem tudjuk, hogy mi lesz.

Ezt tanultam Heideggertől, de ebből nem ábrándultam ki. Nem is érzem semmi-  
ben, hogy én kiábrándultam volna. Most akkor fogalmazzak másképp és kevésbé fennköltén? Nem arról van szó, hogy a Heideggerre épülő evidenciák is megkérdőjeleződtek volna, inkább csak arról, most már eljutottam oda, hogy végiggondoljam az írást illető konzekvenciáit azoknak az új evidenciáknak, amelyeket részben Heidegger segítségével felépítettem. És a végső konzekvencia az: ember, ne íráj olyan szövegeket, amelyek csak általánosságban beszélnek. Az általánosság benne van a szövegekben, csak konkrétan nem tudom megvalósítani. Nem lehet megkerülni azt, hogy észrevegyük és tudomásul vegyünk, hogy minden ember egy teljes világ, akit nem lehet alárendelni, szubszumálni semmiféle emberfogalomnak. A *Lét és idő* is ezt mondja.

„Animal rationale” – az ördögtől van. Miért van az ördögtől? Mert egy általános fogalom, ami alá minden embert szubszumálsz, aztán ha egyik különbözik a másiktól, hát az olyan, mint amiben az egyik oroszlán különbözik a másik oroszlántól. Nem! – kiabál Heidegger. Minden individuum egy Dasein, egy sajátos ittlét, egy sajátos jelenvalósága a világnak, és ne is akarjál olyan szövegeket gyártani, amelyekből ez kimarad. Ne csak azt mondd ki, hogy nem jó a kérdés, „Mi az ember?”, és azt kell feltenni, hogy „Ki ez az ember?”, hanem tessék, íráj ezekről az emberekről. Mert akkor regény kell írni. Kísérleteket is teszek, tettem, nagyon bizonytalan vagyok. Talán igazából az a baja a dolognak, hogy nem tudtam őszintén vállalni. Nem tudtam őszintén vállalni, hogy azt mondom, filozófiát többet nem írok, mert az ontoteológia. Vagy tudok valamilyen irodalmi műfajt művelni, amely az individuális emberről szól, vagy nem tudok, de ha nem tudok, akkor menjek kapálni, vagy éljek, ahogy tudok, ha meg tudok, akkor azt csináljam, és ne kísérletezzek újból és újból azzal, hogy... Nem tudtam igazán nemet mondani. Pragmatikus okokból. Egerben jók hozzám, tehát tartok egy előadást. Éva hív az Arendt-konferenciára, akkor nem mondhatom neki, hogy nem. Ugyanakkor beindul egy ilyen filozófiai szöveggyártás, aminek ellent kellene állnom. Illetve ez megint valami dogmatikus dolog, mert attól, hogy többé nem tartom igazán feladatommak, attól még odamehetek és mondhatok valamit. Na és, mi van akkor? Nem történik semmi. De ezt ne tekintsem semmiképpen az engem szórakoztató munkának.

## II.

K. A.: Az eredeti, Kierkegaard *Naplójából* származó idézet így szól: „a filozófia az élet szárazdajkája, vigyáz ránk, de szoptatni nem képes”. A kérdés pedig az, hogyan értelmezted Kierkegaard metaforáját vagy bejegyzését.

V. M.: Kétségtelen tény, hogy a filozófia az ő szemében valami, ami támaszt ad, keretet ad, biztonságot ad ahhoz, hogy az életből felszedett energiákat valamiféle módon kanalizálni tudjad. Az életből felszedett energiák nélkül tulajdonképpen nincs mit kanalizálni, hiába vigyáz rád a filozófia, ha teljesen egy élettől elrugaszkodott, elszakadt valaki vagy, életidegen figura.

A hétköznapiakban a filozófust elvont egyénnek tekintik, aki a maga várába bevonul, és ott csücsül, és spekulál; ellentétben ezzel ő azt gondolja, hogy a filozófus egyáltalában nem ilyen, szüksége van arra, hogy energiákat szedjen fel az életből. Szüksége van emberi kapcsolatokra, emberi tapasztalatokra, és Kierkegaard egész életével tulajdonképpen ezt példázza, az életgesztusokat dolgozza föl filozófiailag. De önmagában az élettapasztalat és az életből felvett energiák, tehát az, ami életben tartja az egyént, nem igazán kanalizálható, nem lesz belőlük egy olyan épület, ami az épülésünkre szolgál – ez az épületesség is képi vonal, ez is fontos –, anélkül, hogy ne lenne a filozófia, ami valamiféleképpen rendet tart az élettapasztalatokban, tehát óv attól, hogy összevissza használjuk fel az életből származó tapasztalatokat. Azt hiszem, hogy ez így van.

K. A.: Hogyan függ össze ez az értelmezésed azzal a filozófiaképpel, amelynek egy vázlatát az előzőekben elmondtad, tehát azzal a szkepszissel, ami a filozófiának mint ontoteológiának vagy mint univerzalizáló gondolkodási modellnek a kritikáját adja?

V. M.: Ez nem mond ellent annak, legföljebb annyiban, hogy ha nincs másfajta filozófia, mint az ontoteológia, tulajdonképpen csak olyan filozófia van, ami bizonyos értelemben a világtörténelmet a kezdetétől a végéig akarja egységbe hozni. Ha csak ilyen filozófia van, akkor az én elképzelésem ennek ellentmond, de azt hiszem, nem csak ilyen filozófia van, példa erre maga Kierkegaard, és Kierkegaard-tól kezdve sokan. Nincs már története a filozófiatörténetnek Kierkegaard után. Filozófusok jönnek egymás után, akik hatnak egymásra, vitatkoznak egymással, de nincs történet többé. Vagy legalábbis ma úgy néz ki, hogy nincs történet, majdnem kétszáz éve lassan, és ennél az európai filozófia története nem volt sokkal hosszabb. Sőt. Talán rövidebb. 1637. Descartes éppen pelenkás. De talán már nem. Nem tudom az évszámokat.

Ha a filozófia nem akar ontoteológia lenni, nem akar világmagyarázatokat adni, de mégis nyújt valamiféle keretet, fogalmi hálót, amibe beleépítheted a tapasztalataidat, csak akkor tudsz gondolkodni a dolgokon. Kierkegaard filozófiai álláspontját nem

egyszerű ábrázolni, én nem tudnám legalábbis, de egy biztos, hogy nem akart úgy filozofálni, ahogy addig filozofáltak. Mérheterlenül ingerültté tette a hegeli konstrukció, amely a végeredménye ennek az ontoteológiai beállítódásnak, de nem akart lemondani valamiféle fogalmi konstrukcióról, amit itt talán filozófiának nevez, de elbizonytalanodik az ember. Nem tudom, mit nevez ő filozófiának, de mindenesetre lehet úgy értelmezni, hogy szükségünk van valamiféle fogalmi hálóra, fogalmi keretre, vázra, amelybe az élettapasztalatokat beleépítjük, amelyen keresztül értelmezzük az élettapasztalatainkat. Ebből nem következik, hogy egy teóriát gyártunk, de hogy gyártunk teóriát, de egyszerűen csak ott állni az élettapasztalatok előtt, az lehetetlenség, ha nincs eleve valami, ami ezt kanalizálja, összefogja, összetartja, segít beépíteni valami egységbe. Erről beszéltünk az előzőekben, pont ez a bajom, hogy elveszni látszik számomra mint individuum számára ez a keret, amibe be tudom építeni az élettapasztalatokat. És jóllehet világos, hogy a régi keret sémái nem használhatók, ha nekiállok a világot szemlélni, megítélni, akkor mégis azokat használom, és ettől leszek ideges és ingerült.

K. A.: Az a dilemma itt, hogy tulajdonképpen egyszerre vagyunk két állásponton. Egyszerre értelmezzük úgy a Kierkegaard metaforáját, hogy a filozófia segíti megérteni, valamilyen értelemben elrendezi, explikálja mindazokat az élettapasztalatokat, amelyeket magunkba szívunk, a másik oldalon viszont, ha elrendezés, akkor ez egyben univerzalizálást is jelent.

V. M.: Miért?

K. A.: Akkor rendezek el, ha nemcsak a magam mikrovilágát értem meg ezáltal, hanem valamilyen értelemben az egész világot.

V. M.: Biztos?

K. A.: A kérdésem arra vonatkozik, hogy megspórolható-e itt az univerzalitás.

V. M.: Nem tudom, hogy ez feltétlenül univerzalizálás-e. Kunderából kiindulva – bár lehet, hogy laposan van megfogalmazva, de azért nem jelentéktelen gondolat – kérdés, mit nyafogunk azon, hogy nem találjuk a létet. A létfeledés ott van persze Heideggerben is, de Kundera azt mondja, szó nincs létfeledésről, csak a modern korban a lét nem ilyen univerzális, hanem individuális. Cervantestól kezdve a regény az, ami felmutatja nekünk a létet, a filozófia nem tudja felmutatni, mert nincs univerzalizált lét. Meg tudja-e írni a jó regényíró a maga regényét, ha nincsen valamiféle olyan rendezőelv, ami ezt lehetővé teszi? Nem tudja. Tehát akkor mit ért Kierkegaard filozófián? Filozófián érti azt a rendezőelvet, ami az egyedi tapasztalatokat a maguk egyediségében engedni leírni. Nem véletlen, hogy Kierkegaard műveinek legjelentősebbjei, a *Félelem és reszketés*, az *Ismétlés*, a *Vagy-vagy*, mind szépirodalmi művek is, ahol individuális sorsok és ezek interpretációi szerepelnek. De nem univerzalizálásai, csak lehetséges interpretációi. Nem is tudom, hányféleképpen interpretálja például a *Félelem és reszketés*-ben Ábrahám és Izsák történetét. Ez minden, csak nem univerzalizálás, nincs belőle levon-

va a tanulság, az égvilágon semmiféle általánosítás nincs. Az *Isméltés*ben sincs szó általánosításról. A *Vagy-vagyban* meg végképp nincs. A *csábító naplója* pedig annyira individuális történet, amennyire csak lehetséges. Nem azt mondom, hogy Kierkegaard nagy regényíró, ezt nem állítanám, de mindenesetre el tud mondani történeteket, történeteket állít elénk. „Íme, tessék, nézd meg!” De nem mondja el, hogy mi a tanulság. Erre talán az *Isméltés* a legjobb példa. Vannak benne elméleti fejtegetések és vannak történetek.

Tehát én azt hiszem, hogy lehetséges, mármint megspórolni az univerzalitást. De nem, nem tudom, hogy mit hiszek.

Mindenesetre azt tudom mondani, hogy Kierkegaard a filozófiát már nem úgy érti, mint egy rendszeres tudást individuumból, világról és Istenről, hanem úgy, mint valamiféle eszközt, mint „szárazdajkát”, aki vigyáz ránk, lehetővé teszi, hogy egyáltalán legyenek interpretációk, hogy a felvett energiák valamilyen értelemben mozgósítva legyenek. Anélkül nem lehetne mozgósítani őket.

K. A.: Mennyire foglalható össze az, amit mondtál, Kierkegaard-nak az egyedi általános kategóriájával?

V. M.: Valószínűleg összefoglalható.

K. A.: Ha így van, akkor az egyedi általános paradoxitásában nincsen benne mégis az a bizonyos univerzalitás mozzanat?

V. M.: Nincs. A Kierkegaard *Isméltéséről* szóló szövegemben erről írok. Ma is elfogadhatónak tartom a magam számára, amiről ott beszélek. És pontosan ez az, ahol én már a posztmodernségem kezdetén is tiltakoztam, hogy ez nem stimmel, nem lehet akármit mondani, nagyon nem lehet akármit mondani, pontosan így van, a szárazdajka vigyázzon ránk, hogy ne mondjunk akármit.

Akármit nem lehet mondani, de sokféleképpen lehet ugyanazt elmondani és ugyanazt értelmezni. Tehát az egyedi általános valaminek a felmutatása, az egy egyedi, és mégis valamiféleképpen fontos, hogy felmutatva legyen. Hadd menjek vissza egy kicsit a mi politikai beszélgetésünkre. Arról van szó, hogy tömegtársadalomban az emberek bizonyos sémák szerint viselkednek – lehet, hogy ebben nem érzik igazán jól magukat, de ezt végig se gondolják. Das Man, és ezzel tulajdonképpen majdnem mindent megmondunk. Úgy olvassuk reggel az újságot, ahogy mindenki olvassa, úgy megyünk a munkahelyünkre, ahogy mindenki megy a munkahelyére, úgy eszünk, ahogy mindenki eszik, és így tovább. Nem merünk az egész által kitaposott ösvényről letérni. Ezek az egyedek látszólag úgy viselkednek, ahogy mindenki viselkedik, de ebben semmi általános nincsen, ez nem mutat föl semmit, semmi újat, ezekre csak valamiféle absztrakciók vonatkozhatnak. Amikor egy egyed fölmutat valami újat, valami sajátosat, arról lehet regényt írni, a'la Kundera. Vannak ilyen regények, de én nem bírom elolvasni, ahogy ábrázolni akarják ennek a modern tömegtársadalomnak a tökéletes sivárságát, unom az egészet, mert nekem az kell, hogy legyen egy olyan egyed, akiben van valami sajátos, ami nem univerzális, de mégis általánosítható lenne, mert valamiféle értéket

képvisel. Kundera is erre gondolt a regénynél, azt hiszem, és ha egy regényt igazán szeretünk, akkor nem arról van szó, hogy abban X-nek a története a maga abszolút egyediségében áll előttünk, nem, attól nem lenne jó regény, hanem abban az egyediségben van egyfajta lehetőség. A lehetőség – ez az, ami más, mint az univerzális általánosság, ami a legunalmasabb valóság a világon, amit a *das Man* él meg. Ezzel szemben állítunk bizonyos lehetőségeket, a lehetőségek valamilyen értelemben általánosságokat jelentenek, de ezek az általánosságok egyelőre csak lehetőségekként vannak ott. Kundera erről beszél, a létehetőségekről, és ez nagyon is a Heidegger szellemében való; én ezért gondoltam annak idején, hogy *A posztmodern Heideggerbe* bele kell venni.

Van olyan egyedi, ami nem általánosítható. Ez valószínűleg két szélsőség. Az egyik a totál excentricitás, amivel nincs mit kezdeni, a másik pedig a totális belesimulás a valóság általánosságába. Ami a kettő között van: sajátos lehetőségek – talán ezt értette Kierkegaard az egyedi általánosan.

K. A.: Ennek lehet egy példája Don Giovanni mint az érzéki zsenialitás?

V. M.: Igen. Nem egyszerűen csak egy pasi, aki szereti megkefélni a nőket, mert akkor úgy érzi, hatalma van fölöttük, hanem az izgatja, hogyan lehet a legmegközelíthetlenebbet is megközelíteni. S ebben van a zsenialitása. Miként lehet megközelíteni azt, aki egyáltalában nem akarja. Megint visszajött Kundera, a *Nevetséges szerelmek* című novelláskötete, amit később kinevezett regénynek. Abban van egy Don Juan-történet, ahol arról beszél a pasas, hogy ugyan miképp lehetne ma már az ember Don Giovanni, amikor minden nő, akinek azt mondom, feküdj le velem, azt feleli, jó, mikor legyen, délután vagy este. Az érzéki zsenialitásnak a lehetősége is megszűnt. Lehet érzékinek lenni, de ebben zseniálisat nem lehet alkotni többé.

K. A.: Vonatkozik-e szerinted Kierkegaard-nak az érdekesre vagy az érdekességre vonatkozó kategóriája erre, amiről beszélünk? Azért kérdezem, mert erről kialakult egy kisebb vita azon a pécsi konferencián, amin nem voltál ott. Gyenge Zoli Kierkegaard érdekesség kategóriájával érvelt Spiró *Fogság* című könyve ellenében, mondván, hogy egy olyan unalmas figura, mint Uri, egy olyan unalmas világban egy olvashatatlan szemtet eredményezett. Ezzel állította szembe Kierkegaard érdekességfogalmát.

Az a kérdésem, hogy amiről beszélünk, leírható-e az érdekességgel, tehát hogy az egyedi általános, az érzéki zsenialitás vagy Don Giovanni valóban az érdekességgel fogható-e meg. Mint olyan jelenséggel, amely egyrészt vonzza a figyelmet, tehát valami pluszt is magában hordoz, és ugyanakkor hordozza az egyedit, ami nem engedi meg, hogy túllépjek azon a figurán, akiről éppen szó van.

V. M.: Érdekesség. Most nem tudom felidézni, hogy milyen kontextusokban használja Kierkegaard az érdekességet.

K. A.: A *Vagy-vagyban* használja, de nem a *Don Giovannival* kapcsolatban.

V. M.: Don Giovanni nem érdekes. Nem tudom, Kierkegaard hogyan használja, szerintem az érdekes éppen az általánosnak a kicsit eltérő formája. Uri érdektelen volna? Vagy mit mondott Gyenge Zoli?

K. A.: Ezt.

V. M.: Uri érdektelen? Hát persze. De nem értem, hogy mit akart. Miért érdektelen egyrészt? Másrészt Urit semmiképpen nem érdekesként írnám le. Jó, rendben van, érdektelen. De nem is szabad, hogy egy regényben a figurák érdekesek legyenek, mert akkor tudod, mi lesz belőle? Lektúr. A legócskább pályaudvari ponyvairodalom, amiben érdekes figurák jelennek meg. Nem érdekeseknek kell jelentkezni, hanem az egyedi általánosoknak.

K. A.: Uri pontosan az egyedi általános kategóriájában mozog.

V. M.: Így van. Uri a maga világában – és ezért nehezen tudtam elkezdni a regényt, mérges voltam, hogy miért ilyen történelmi köntösben adja elő a mi világunkat, mert teljesen a mi világunk. Aztán egyre inkább meggyőződtem arról, lehet, hogy ez a mi világunk, de a mi világunk megfelel annak a kiúttalan világnak, mint amilyen a Római Birodalomnak az utolsó századai voltak, és amiben megszülethetett valami radikálisan új, mint a kereszténység. Mert mivel foglalkoztak ott az emberek? Pénzszerzéssel meg gyilkolással meg hatalomra töréssel. Ezzel foglalkozott az egész. Valakit ki kell nyírni, el kell távolítani a zsidókat Alexandriából. Olyan, mint a mi világunk. Ebben mozog egy fickó, aki minden, csak nem érdekes, akinek egy különlegessége van, hogy nézi a világot, és tulajdonképpen felfoghatatlan a számára, miért csinálják az emberek mindent. És ebbe Philón éppúgy beletartozik, hogy mit nyüzsög az ott összevissza a hülye könyveivel. Pont úgy beletartozik, mint az egymást legyilkoló, egymást követő császárok, meg a legkülönbözőbb szörnyű kurvák. És mintha a végén ő maga is észrevenné, abban a torzonborz szakállas örültben, akivel pár napot együtt volt a jeruzsálemi börtönben, hogy az valami más. Én nem tartom ezt rossz regénynek.

K. A.: Nem, egyáltalán nem.

V. M.: Sőt, az általam olvasott Spiró-regények közül az egyik legjobb. Nem olvastam mindent, de mondjuk a *Jégmadarat* nem bírtam elolvasni.

K. A.: Azt ma már ő is rossznak tartja...

Most egy picit hosszabb idézetet olvasnék fel. Ez egy 1837. szeptember 4-i feljegyzése Kierkegaard-nak. Az előbbi is 37-es volt, de az nincs datálva. A bejegyzés Wilhelm Lund Hauch könyvéről szóló kritikájából merít, és a következőt egy ideig kivonatolja, ha jól értem ezt a kritikát.

„Önmaga által való létezés, önmagáért való létezés, individualitás, receptivitás és spontaneitás.” Majd négy pontot sorol föl, úgy mint: „kristály, növény, állat” – részletez minden alpontot, majd a negyedik pont így szól: „ember, értelem, szabad-

ság”. Aztán a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Furcsa átmenet, amikor az ember az indicativusról és a conjunktivusról kezd tanulni, hiszen a tudat ekkor szembesül először a ténnyel, hogy minden azon múlik, hogyan is gondoljuk el. A gondolkodás tehát teljességgel felvált egy látszólagos valóságot. Az indicativus valóságként gondol el valamit, ez a gondolkodás és a valóság azonossága. A conjunktívus ezzel szemben gondolhatóként.”

Ennyi az idézet, és még számos ezt követő bejegyzés vonatkozik arra, hogy a conjunktívus tulajdonképpen egy esztétikai gondolkodás lehetőségét vázolja fel. Hogyan értelmezed ezt a kierkegaard-i bejegyzést, tehát hogy az indicativusról a conjunktívusra való átmenete a gondolkodásnak voltaképpen nem jelent mást, mint a gondolkodás és a valóság azonosságából a gondolható irányába való elmozdulást? Kierkegaard ezzel próbálja meg leírni a filozófia latinok utáni világának a konstrukcióját. Hogy látod ezt?

V. M.: Ez érdekes, de a filozófiához önmagában nagyon kevés köze van. Ha azt mondjuk, hogy indicativusban a lét és a gondolkodás egybeesnek – mert ezt mondja –, azt mondom ki, ami van. Valószínűleg neki megtetszett ez a kettősség, indicativus és conjunktívus, és hogy az utóbbi másfajta, a conjunktívus mint a lehetőség módja. Az utóbbit a magyarban úgy használjuk, hogy kötőmód, de tudjuk, hogy mi a conjunktívus, még akkor is, ha nekünk csak olyan csökevényesen van. Kierkegaard azt mondja, az indicativus a lét és a gondolkodás azonossága, a conjunktívus pedig a lehetőség, tehát a lehetőknek a léttel szembeállított elgondolása. Nagyjából ugyanaz, amiről az előbb beszéltünk, csak az ember mindig beszorítja sémákba a dolgokat. Az egyedi általános olyan lehetőség, ami a bizonyos *das Man* fogalommal szemben valami másfajta lehetőséget mutat fel. Akkor nem lesz belőle semmi, ha nem mutat fel valamit azzal a tömegjelenséggel szemben, amit a *das Man* jelent. Nem akarok belemenni abba, hogy ezt fejtegetem, nem is úgy értette, hanem úgy értette, hogy mindannyiunkban, minden emberben van a *das Man*-ból, mert nem lehet másképp, mert nem tudunk csak a lehetőségeinkben élni. Benne kell ragadnunk a valóságban ahhoz, hogy egyáltalán a lehetőségeink kibontakozzanak, teljesen nyilvánvaló. De a lehetőség érdekes, és nem a valóság. Én valahol érteni vélem, hogy a valóságnak és a gondolkodásnak a teljes egybeesése Kierkegaard számára maga a teljes unalom. Unalom azért, mert leír valamit, ami vagy úgy van, vagy nem, de az ember számára úgy tűnik, hogy úgy van, ezzel szemben ami igazán izgalmas, ami földobja az embert, ami elgondolkodtatja, ami egy új világot tár föl neki, az a lehetőség, de ez azért úgy lehetőség, hogy benne van a valóságban mint lehetőség. Ha pusztán csak azt írom le, ami van, és nem írom le, hogy még mi lehetne ebből az én elképzelésem szerint, az nagyon lapos és nagyon unalmas.

K. A.: Nem titok, hogy ezt a két idézetet azért olvastam fel, mert pontosan Kierkegaard az a figura, akinek a filozófiatörténetben talán a legnagyobb kételyei voltak azzal a tradícióval kapcsolatban, amit a filozófia vagy ha tetszik, a metafizika eladdig jelentett.

V. M.: Az első, akinek ilyen radikális gondolatai voltak.

K. A.: Így van. Mindkét idézetre vonatkozó interpretációd abba az irányba mutat, hogy Kierkegaard ezen radikális kritika fényében mégiscsak egy, meglehetősen sajátos, de világot felállító, lehetőséget felmutató szerepet tulajdonít a filozófiának, azt a bizonyos „szárazdajka” szerepet, mindazon kritikával együtt, amellyel az addigi tradíciót illeti. Az érdekelne engem, Misu, hogy a te filozófiára vonatkozó szkepszised és a Kierkegaard filozófiára vonatkozó radikális kritikája mennyiben azonos gyökérűek, és a Kierkegaard által felcsillantott, sőt felvállalt út, amire ő rálépett, ez a bizonyos egyedi általános, ez milyen mértékben fogadható el számodra, mint egy lehetséges kiút annak a filozófiai tradíciónak a kritikájából, amiből te is és Kierkegaard is kiindultok.

V. M.: Én azt hiszem, hogy Kierkegaard-tól tanultam ebben a tekintetben, és nemhogy másképp látnám, hanem azért tudom úgy látni, ahogy látom, mert olvastam Kierkegaard-t, és nagyon mélyen érintett. Egy pillanatra vissza is tudunk térni az előző másfél órára, abban az értelemben, hogy mi a bajom Heideggerrel. Heideggerben benne van a lehetőség-gondolat, de ezt mégis úgy adja elő legtöbbször, mint azt, ami van. Tehát nem lehetőségként, hanem valóságként. A kijelentései kategorikusak. Ez Kierkegaard-nál szinte elő nem fordul. Hannah Arendtnek van egy furcsa megjegyzése az *Eichmannban* Heideggerre vonatkozóan, hogy persze, nála is elromlott minden, mert azonosította az igazságot a valósággal. Tehát ebben az értelemben az igazság nem lehet a valóság. Kierkegaard-nál az igazság a lehetőségeket hordozza. Én azt próbálom mondani, többször próbáltam, hogy én nem vagyok relativista, nem vagyok nihilista, semmi ilyesmi nem vagyok, én igenis szeretném az igazságot, de az igazságot mindig számos lehetőség hordozza, és azt senki nem tudja kimondani. Aki az igazságot ki akarja mondani, hogy ez így van, az bizonyos ontoteológiai tradícióban ragad benne, amit nem szeretek, s amit Kierkegaard sem tudott elfogadni. A kérdés nem is ez nekem, nem is ez a bajom önmagammal, a saját helyzetemmel, a helyzetünkkel, hanem az, hogy mi következik ebből. Mert rendben van, hogy azt mondom, én elfogadom, lehet filozófiát csinálni, és nem is lesz belőle ontoteológia, ha nem akarom az igazságot kimondani mint valóságot, hanem az igazságot számtalan lehetőség együtteseként akarom ábrázolni, amelyek közül én választhatom a saját igazságomat. A kérdés az, hogy ezt milyen formában lehet leírni. És itt én nagyon szkeptikus vagyok, hogy lehet-e. Most ezt kimondtam, jó, ez egy filozófiai esszé, ha tetszik, de ez csak a feltételeket jelzi, és magát a filozófiát csinálni, tehát a lehetőségeket ábrázolni csak az egyedi általános formájában lehetséges. Ezzel körülbelül azt mondtam, amit Kundera mondott, hogy tessék regényt írni, ha létezőt akartok feltárni, ne pedig teoretikus általánosságokban fecsegni!

K. A.: A helyzet annyiban bonyolultabb, hogy egy jól meghatározható filozófiai pozíció vagy gondolatmenet sarokpontja ez a „tessék regényt írni, és ne tisztán teóriákban beszélni!”

V. M.: Bocsánat, nekem Szókratész eddig kimaradt a dolgokból, és szomorú lenne, ha végképp kimaradna. Mert a leírt szöveg, ha nem akar kategorikus lenni, akkor is kategorikus. Nem tudunk mit csinálni. Ilyen a nyelvünk, illetve ilyen az európai gondolkodás nyelve. Ezzel szemben a szókratizmust úgy értjük, ahogy Arendt és férje, Blücher értették, akik – szemben mondjuk Nietzschevel – nem akarják a metafizikai tradíciót Szókratészig, hanem csak Platónig visszavezetni. Tehát ők a váltást ott látták – különben nota bene, a korai Heidegger is ott látta –, amikor Szókratészból Platón és Arisztotelész lesz. Maga Szókratész soha nem állított semmit. „Csak azt tudom, hogy nem tudok semmit.” Ez a leghíresebb mondatának egyike. Ennek megfelelően folytak a dialógusok, és amíg hű tanítványként csak felidézett elhangzott dialógusokat Platón a korai műveiben, addig nincs végeredmény. Ez a szókratizmus, ahol beszélgetünk a dolgokról, és nem akarunk kialakítani egy egységes álláspontot semminek a vonatkozásában. Ez is egy lehetősége a filozófiának, de a mi kultúránk annyira az írásbeliségre épít, hogy ezzel nem tud mit kezdeni, ennél fogva tulajdonképpen marad a regény. Miért regény, és miért nem más irodalmi műfaj, miért nem más művészet? Erre most nagyon nehezen tudnék felelni. Lehet, hogy egyszerűen mániákusan majmolom Kunderának a tételét, és nem gondolkodtam azon, miért. Az az érzésem, egy kicsit intuitíve, hogy mégis igaza van, egy vers, a líra, az valahogy mégiscsak más. Nem egy létehetőséget mutat fel. De talán butaság.

K. A.: Nem elképzelhető, hogy a regény itt a művészetnek a szinonimája volna?

V. M.: Kunderánál egyértelmű, hogy nem az, és valahol az én lelkemben sem egészen az.

K. A.: Mi a különbség a regény által felállított világ és mondjuk egy opera által felállított világ között? Tehát Mozart *Don Giovanni*-ja és egy Flaubert-regény között?

V. M.: Semmi. Az rendben van. Akkor még vegyük ide, hogy nem muszáj zenedrámának lenni, lehet egyszerű dráma is. Valószínűleg az is fel tud mutatni egy létehetőséget, nem csak a regény. Nem tudom, tulajdonképpen hogy is van. Nem tudom felidézni, de gondoltam valamit róla, Lukács írása kapcsán, Paul Ernst és a kegyelem-dráma. Ott vannak különböző létehetőségek. A mai drámára vonatkozóan valószínűleg azért nem tudok állást foglalni, mert az az érzésem, nem ismerem eléggé a terepet, amiről beszélni kellene.

K. A.: Amikor a Térey-drámáról beszéltél, akkor nem az volt a szavaid mögött, hogy ott pontosan egy másik értelmezési lehetősége, tehát egy másik világa jelenik meg – 56 kapcsán, vagy sem – a létezésünk interpretációjának?

V. M.: Valószínűleg nem szabad a regényt szó szerint venni, viszont a művészet szinonimájaként sem, mert mozgásra szükség van. Ez az érzésem most. Pillanatképek nem tölthetik be ezt a funkciót. Tehát akkor a festmény egyáltalán nem töltheti be. De

egy festői életmű esetleg igen. És mi van a zenével? A zene mit csinál, fölmutat-e valamit? Őszintén szólva, nem vagyok eléggé verzátus az esztétika berkeiben.

K. A.: Ez egyetlen szempontból érdekes most nekünk. Nyilván nem az esztétika szempontjai szerint. Amiről itt beszélgetünk, az tulajdonképpen a filozofálás lehetőségéről szól. Tehát arról, hogy a gondolatmenetedből és a rosszkedvedből és a szkepszisedből a filozófiának mint műfajnak a leváltása következik adott esetben a regény irányában, vagy a filozófiának tulajdonképpen kondicionálnia, segítenie, megtámasztania kellene a regényt?

V. M.: Visszakanyarodtál az első, nagyon impozáns Kierkegaard-idézethez, és gondolatilag én is visszatértem oda. Most akkor hogy is néz ki ez a „szárazdajka”? Meg van-e fogalmazva? Ott áll-e a szárazdajka a maga individuális voltában? Vagy ez valami, ami nem fogalmazódik meg, hanem lehetőséget ad; abból derül ki, hogy van, hogy megszerveződnek a felvett életenergiák, élettapasztalatok. Tehát vannak az élettapasztalatok, amelyek az energiát adják – rettenetes izgalmasnak tartom ezt a megfogalmazást. A tapasztalat adja az energiát, attól vagyok része az életnek, hogy élettapasztalataim vannak, hogy láttam ezt meg azt, ilyen lehetőségem van, meg amolyan. Nagyon szerencsétlen és szegény lélek az, aki nem látja ezeket a lehetőségeket, hanem csak azt csinálja, amit mindenki csinál, a *das Man* figurája. A szárazdajka, aki megszervezi a szervezetlen élettapasztalatokat – folyton Kant motoszkál a fejében, amikor erről beszélek, a tapasztalat kategoriális elrendezése. Nem ismerem Kierkegaard viszonyát Kanthoz, te ismered?

K. A.: Van egy bejegyzése a *Naplójában* valahol, ahol azt mondja, hogy Kant nélkül nem lehetne végiggondolni a filozófiának a lehetséges irányait.

V. M.: Van egy nagyon fontos dolog itt. Hegel az ontoteológiai vonalat a végsőkéig vitte. Abszolút módon kidolgozta. Hegeltől ezek szerint visszamegy Kanthoz. Arendt is mit csinál, amikor megpróbálja értelmezni szeretett mesterét, szerelmes mesterét? Visszamegy Hegeltől Kanthoz. Az utolsó könyvében Kantra épít – összezavarodott ott sok minden, Áginak teljesen igaza van, kategoriális zűrzavar keletkezett, mert végül az isten tudja, hogy nem az ítélőerő képessége-e az, amit ő a gondolkodás képességének nevez. Amit Heidegger gondolkodásnak nevez, az tulajdonképpen az ítélőerő, szemben a deduktív gondolkodásformával, amely az állati intelligenciának egy végtelenül felfokozott, hatványra emelt, kifinomodott folytatása, az instrumentális gondolkodásnak a képessége. És itt a baj, hogy ezt Arendt nem nevezi gondolkodásnak, csak megismerésnek. Pedig ez is egyfajta gondolkodás, csak egy instrumentális gondolkodás, egy deduktív gondolkodásfajta, ezzel állítja szembe Heidegger a gondolkodást, amely viszont az általános nélkül az egyedit mint egyedit ragadja meg, teszi általánossá, anélkül, hogy az általánosból dedukálna. Itt fogalmi zűrzavart csinált Arendt, de nem vitás: Heideggert úgy próbálta továbbvinni, hogy válasszuk le Hegelről, és menjünk vissza Kanthoz. Ez a Kanthoz való visszamenés. Kant filozófiája az egyetlen, amely nem ontoteológia, és talán ezzel függ össze Arendtnek az a zseniális megjegyzése a

Heidegger nyolcvanadik születésnapjára írott esszéjében, ahol azt mondja, hogy minden filozófus hajlik a tirannikusra. Kivétel Kant. És ez a kivétel óriási, mert Kant tényleg kivétel ebben. Kant nem akarja megmondani, hogyan vannak a dolgok. Kant azt mondja, hogy csak a jelenségvilágot ismerjük, hogy ott hogy vannak a dolgok, azt tudjuk, de mit számít ez a nagy egész szempontjából. Semmit. És pontosan ez a Kanthoz való visszamenés. Kierkegaard-nál természetes, mert Kierkegaard „a hit lovagja”, aki valahova eljut anélkül, hogy bármiféle lépcsőfokokon föl kellene mászkálnia, pontosan a vallási stádiumnak az etikai stádiuma. Az etikai stádium felel meg a filozófiának a szó hétköznapi értelmében vagy modern értelemben. Nem tudja túlhaladni az etikai stádiumot a filozófia. Általánosságokat mond ki, hogyan viselkedjél, milyen szituációban mit kell tenned, ez jön ki belőle. Nem mindig ezt mondja, de ez jön ki belőle. Ezzel szemben a túllépés bekövetkezik abban a pillanatban, amikor nem dedukálom a fennálló általános szabályokból az egyedi helyzetre vonatkozó megítélésemet, hanem az egyedit egyediként tudom mint általánost megítélni. Na ez az ítélőerő, és Kant, azt hiszem, itt is megfogta az Isten lábát, mert úgy lépett tovább a két első *Kritikától* a harmadik *Kritikáig*, hogy valami olyasmit mondott ki, ami nem fér bele megint az ontoteológiába. És ebben az értelemben talán eljuthatunk odáig, hogy azt mondjuk, szó sincs róla, a filozófiával semmi baj sincs, csak ne tessék megfogalmazni a filozófiádat. Úgy is van egy filozófiád, valami összetartja benned, amit tapasztaltál, valami elrendezi benned a tapasztalataidat, mindenkiben másképp rendezi el, de valaminek mindenkiben el kell rendeznie, tehát a szárazdajka mindannyiunkban ott van. Most akkor eljutottunk odáig, hogy a szárazdajka talán éppúgy individuális, ahogy a tejet adó, szoptató dajka az. A szoptató dajka is egy individuum, individuális tapasztalatokat nyersz ettől, de a szárazdajka is egy individuum. Mindenkinek más a szárazdajkája. Ennél fogva nem fogalmazható meg, hogy mi az. A szárazdajka óv, a szárazdajka nem tanít, hanem óv, segít, támogat. Miben? Hogy össze tudjad szervezni a felvett élettapasztalataidat, az életenergiádat. Nagyon szép gondolat. Nem az enyém, a Kierkegaard-é.

K. A.: Van itt egy probléma, és szeretném, ha a beszélgetéssorozatunk mostani részében kerülne sorra, függetlenül attól, hogy egyébként, ha történetileg haladnánk az életedben, akkor az utolsó periódushoz tartozik. A legutóbbi években írt esszéidben merült fel, nagyon sok vitát és sok félreértést is kiváltott. Arra kérlek, fogalmazd meg az interpretációd a saját gondolatodról, mert azt hiszem, hogy kardinális kérdés. Amiről beszélek, felmerült Pécssett, a születésnapod alkalmából rendezett szümpószionon. Ez a félreértése az utolsó évek esszéinek, amely úgy interpretál téged, hogy te a jelen korszakot egy sivatagnak tartod. A sivatagban ugyan esetleg lehetnek oázisok, de az elmúlt korszak amerikai, európai világában beállt világállapot elsivárosodáshoz, kiürüléshez vezetett, és lényegében nem tartalmazza már azokat az alternatívákat és lehetőségeket, amelyek a sivatagot meghaladhatónak vélnék, hiszen az egész nyugati világ leírható ennek a sivatagmetaforának a segítségével. Nyilvánvaló, hogy akik így értelmezik az esszéidet, tanulmányaidat, azok önkéntelenül is egyfajta nihilizmust vetnek a szemedre, pontosabban azt állítják, hogy ebből a fajta gondolkodásból nihilizmus következik. Most egyrészt azt szeretném, ha megfogalmaznád a viszonyodat ezen metaforához.

Másrészt az ebből következő kritikához kapcsolódva kérdezem: hogyan néz ki a nihilizmushoz való viszonyod? Mennyire érzed ezt egy terméketlen félreértésnek, és mennyiben érzed termékeny értésnek vagy interpretációnak?

V. M.: Én ezt egyáltalán nem tekintem félreértésnek, csupán egy esetben. Sajnos ki lett mondva, igen-igen színvonalas formában, hogy én most a haladástörténet helyébe egy hanyatlástörténetet állítottam. Semmi ilyesmit nem állítottam, én egy pillanatig sem állítottam, hogy az európai kultúra a maga csúcspontjára most lecsúszott a sivatagba, én pontosan a történelemfilozófiának ezt az egyirányúsítását szeretném megtámadni, kérdésessé tenni. Azt mondom, hogy jelen pillanatban kétségtelen tény, hogy egy nagyon sivatagszerű állapothoz jutottunk el. Ezt nem én találtam ki, ez Shaw is, és Nietzsche, Nietzsche fölkapta Arendt, és Arendt volt az, aki az oázisokat ebbe belehozta. Mit mondott Nietzsche? Sokszor idézem a morálgenealógiájának harmadik tanulmányának a 27. pontját, ahol azt írja, hogy most következik kétszáz év, amely a teljes elsivatagosodás, elsivatósodás; és ki tudja, ha már ezen keresztüljutottunk, nem lesz-e valami más, valami szebb. Nem szó szerint idéztem. Arendtre mindig az oázissal együtt szoktam hivatkozni, tehát Arendtnek a félelmére, hogy az oázisokat is kiirtják, és már jól érezzük magunkat a sivatagban. Ezt a félelmet én nem akarnám lebecsülni, de nem állítom, hogy ez lesz a helyzet, ha pedig vannak oázisok, akkor az oázisból kiindulva a sivatagot át lehet alakítani, és lehet valami mást csinálni belőle. Tehát egy pillanatig sem hiszem, hogy félreértik, én nem tartom ezt a mai világállapotot valami gyönyörűségnek, nem tartom szellemileg termékenynek, nem tartom számomra vonzó dolognak, és itt nagyon szeretném, de sose tudom szó szerint idézni Wittgensteinnek a *Cetljev*-ből azt, ahol azt mondja, hogy ez ilyen meg olyan meg amolyan, nem megítélni akarom, de ez nem az enyém. Na, körülbelül ez vagyok én, nem megítélni akarom, de ez nem az enyém. Ennek az úgynevezett demokratikus formája természetesen számomra ezerszer elfogadhatóbb, mint a tirannikus formája. Nem hiszem azt sem, hogy a tirannikus formáján keresztül – minél rosszabb, annál jobb – előbb jutunk ki belőle, de a demokratikus formája sem az én világom, amelyet szeretnék. Ugyanakkor nem hiszem azt, hogy itt van egy olyan történelmi egyenesvonalúság, amely a gyönyörű európai kultúrától egyszerűen a sivatag felé vezet, és azt se hiszem, hogy ebből a sivatagból ne lenne semmiféle kiút.

Nincs történelemfilozófia. Én a történelemfilozófia ellen hadakozom, amely azt akarja mondani, hogy a dolog innen oda megy. Nem megy innen oda, hanem vannak ilyen állapotok, meg olyan állapotok, most ez az állapot az, amelyet nem tudok annyira szeretni, de azon a bizonyos demokrácia-előadásomon is elmondtam ezt tulajdonképpen. Persze, hangsúlyosabb volt, hogy nem elég a demokráciához az intézményrendszer, hanem kell hozzá a demokratikus magatartás képessége is. Bizonyos értelemben kezdtem már akkor érezni nyugaton, hogy ez problematikus, ez a magatartás hiányzik a többségből, oázisokban vannak azok, akikben a demokratikus magatartás képessége megvan, de abból kinőhet valami. Ez így olyan mértékig csak önismétlő, hogy egy idő után aztán egyszerűen föl is robbanhat, unalmassá válhat, megint létrejöhet valami olyan eszme, hogy megszületik benne valami, ami vonzóvá válik. Körülbelül így néz ki a kérdés számomra, és itt nem azt állítom, hogy félreértették, amit mondom, hanem a

saját sémáikon belül értelmezték. Egy történetfilozófiai sémán belül: valahova el kell menni a történelemnek, én meg azt mondom, belefutad a sivatagba. De én nem mondom, hogy valahova kell menni, és nem mondom, hogy belefutad a sivatagba. Lehet, hogy sokáig leszünk a sivatagban, de hogy ebbe muszáj belefutadni, ezt egy pillanatig sem állítottam. Nem is hiszem, hogy muszáj belefutadnia. Vannak lehetőségek, és a filozófia nem tudja ezeket a lehetőségeket, nem is ez a feladata. A művészet, regény, dráma stb. igenis felmutat lehetőségeket, és ezek nincsenek kívül a sivatagon, hanem a sivatag oázisaiban rejlenek.

Most ha elkezdek gondolkodni a sokak által nem szeretett új Nádas-regényen, annak érdekéért azt látom, hogy a sok sivatagi tevé ellenére, aki ott így meg úgy mozog, azért mindig vannak vonzó lehetőségek. Talán épp ez a legtöbb ember által rossznak ítélt szerkezet: a szálak nincsenek elvarrva, a történetek nem fejeződnek be, a semmiből előbukkannak történetek, amelyeknek aztán se füle, se farka, nem tudjuk, hogy miért van pont ott. Ezek mind összefüggnek azzal, hogy nincs egységes világ, amit Cervantestól kezdve még a modern regény is sugall, holott nem akarja azt az egységet előadni, amit a filozófia előad. Lehet, hogy Nádas nem jól csinálta meg, mit tudom én, nem vagyok kritikus, de izgat engem ez a regény. Nem hagyom magam meggyőzni azoktól sem, akik zseniális műnek tartják, és azoktól sem, akik elfuserált műnek tartják. Azért nem, mert a regény máig is izgat. Van úgy, hogy szép emlékeim vannak egy műalkotásról, amelyet így vagy úgy befogadtam, de az, hogy izgasson, hogy valahol valamit meg akarjak fejteni, az ritka. Ezt még mindig meg akarom fejteni, és arra is rá tudnám szólni magam, hogy újra elolvassam ezt a végtelen sok oldalt, mert nem biztos, hogy jól emlékszem rá. Ilyen az élet is: nem biztos, hogy jól emlékszem rá.

K. A.: Még egy pillanatra vissza szeretnék térni a sivatag-oázis problémához. Előbb azonban tisztázni kell egy fogalmat, de szándékosan tőled fogom kérni, hogy tisztázd. A kérdés az, hogy mennyiben tartod a saját álláspontodat kultúrkritikai álláspontnak a mai világgal szemben. Ez azonban csak akkor értelmes, ha kifejtjük, hogy ezen az agyoncsócsált fogalmon mit értünk. Tehát két alkérdés van, az egyik, hogy te mit értesz kultúrkritikán, a másik, hogy az előadott verzióban mennyiben tudod elfogadni, hogy az álláspontod kultúrkritikai.

V. M.: Én erről elég sokat írkáltam, mert bosszantott, hogy Heideggerből meg Nietzscheből kultúrkritikust állítanak elő. Nekem a kultúrkritikus egy olyan figura, mint a korai Lukács, meg még jó néhányan, akik az ördögtől valónak, tehát a fichte értelemben „a tökéletes bűnösség korszakának” tekintik korukat, amit vagy így, vagy úgy, de valamilyen értelemben meg kell haladni. Ez Lukácsban olyan mélyen ül, hogy hajlandó volt a kommunizmust az élete végéig az összes hülyeségével együtt elfogadni, csak hogy ne kelljen a szeretett apukájának a világát elfogadnia, amit azonosított az utált anyukájával. Ez a legbonyolultabb Lukácsban. Megfogalmaztam, de nem tudom, hogy sikerül-e egész precízen rekapitulálnom, mármint nem a fogalmazást, hanem az értelmezést. Azt mondtam, attól, hogy valaki nem szereti azt a világot, amely körülveszi, igen problematikusnak tartja, és kimutatja a problematikus vonásait, ettől még nem kultúrkritikus. A kultúrkritikát én egy nagyon speciális attitűdnek érzem, amelynek a

döntő elemei abban állnak – azt hiszem, hogy ott jobban sikerült megfogalmaznom, csak sajnos nem tudom, hol van az az ott –, hogy a kultúrkritikus keresi a felelőst, aki ilyené tette ezt a világot, és akkor rögtön meg tudja azt is mondani, hogy ki lesz az ágense az új világ megteremtésének. Ahogy Marx Károly, mert ő a legjelentősebb kultúrkritikus, megmondta, hogy a szabad versenyos kapitalizmus a felelős, és ezen belül még a karaktermaszk, a kapitalista mint olyan. És mit kell csinálni? Megtaláljuk azt az ágenst, azaz a proletariátust, amely végez ezzel a világgal, és maga ül a kapitalisták helyére, hogy folytatódjon a végtelenségig a véres procedúra. Ez a kultúrkritika.

Sem Nietzsche, sem Heideggerre ezt nem lehet mondani. Nietzsche *A morál genealógiájában* – ez egy késői és sokak által nem is szeretett mű – sem azt mondja, hogy ki a felelős. A papokat szidja, de nem mondja meg, hogy mit kell csinálni, hogy kell leváltani őket. Heidegger még kevésbé beszél ilyeneket, ugye, a Lét mint Gestell, ott nincs személyes felelőssége senkinek és semmilyen formában. Ő ezt nagyon jól megtanulta. Persze valahol ott kell, hogy bujkáljon a *Lét és időben* a kultúrkritikus, azért tudott ő minden további nélkül csatlakozni a mozgalomhoz. Na jó, fogalma sem volt, hogy mi lesz a náciizmusból, az egy másik kérdés, bár belenézhetett volna – a franc megeszi a hülye fejét, a zseniális hülye fejét – a *Mein Kampf*-ba, és akkor csak nem lett volna olyan lelkes, de garantáltan bele nem nézett. Jött egy mozgalom, amely ezt az egész polgári sivárságot fel akarta váltani, akkor nosza, együtt dolgozunk, mert én is azt akarom. De nagyon hamar rájött, hogy mekkorát tévedett, s hogy ezt miért nem mondta ki, arra huszonthétezer teóriám van, de teljesen érdektelenek. Nem mondta ki. Mindenesetre nem volt egy nagyon bátor fickó, annyi szent. De nem kultúrkritikus. Ezt a korszakát próbálta elemezni 35-től kezdve végig, mert már nem az a feladat, hogy megnézzük, ebben a világban milyen ágensek felelősek, s mely más ágensekre építve lehetne ezt meghaladni, hanem – és itt jön Heideggernél az, ami ugyanúgy van, mint Nietzsche-nél – hogy százhusz év eltelt, majd kétszáz után talán máshogy lesz. Várjuk, hogy Isten megmentsen bennünket, tehát nincs módunk arra, hogy politikailag fogalmazzuk át a nemszeretem világ kritikáját. És ha nem fogalmazzuk át, akkor nem vagyunk kultúrkritikusok.

Belém köthet bárki, hogy miért nem? Azért, mert különbséget akarok tenni Marx, Lukács álláspontja és a Nietzsche–Heidegger-féle álláspont között ebből a szempontból, ugyanis lényegesnek tartom ezt a különbséget. Tehát nem a felelősöket keresni, eltávolítani egy olyan csoport segítségével, amely csak áldozata ennek a világnak, hanem azt mondani, hogy ez most ilyen, így működik, és reméljük, hogy nem az idők végezetéig. Ez két nagyon különböző álláspont. Wittgenstein ebben az értelemben ugyanúgy nem kultúrkritikus. Nagyon utálta ezt a világot. Lásd a magyarul *Cetlik*nek nevezett, valójában *Észrevételek* című munkáját. Ott nagyon világosan kijön, mennyire utálta, de nem kereste a felelősöket. Mi nem vagyunk Isten.

„Ha nincs Isten, akkor mi vagyunk az Isten” – ez a kultúrkritikus hozzáállása. Aki szerint a mi kezünkben van a világ sorsa, kiírjuk, hogy még az éghajlatváltozásért is mi vagyunk a felelősök, és megkeressük a bűnbakot. Ezt az álláspontot szeretném kultúrkritikainak nevezni. Nem szeretném, de mindegy. A megnevezés nem érdek. Ebből a szempontból talán hibás volt, hogy én nem neveztem mind a két hozzáállást kultúrkritikainak, csak az egyiket ilyen, a másikat olyan kultúrkritikának. Talán azért

nem, mert nagyon szerettem volna, hogy ez a szembeállítás igen éles legyen. Ki hatalmazott föl arra, hogy az általam nem szeretett világnak a felelőseit kutassam, és megmondjam, hogy ki lesz az, aki ezt át tudja alakítani?

K. A.: Ebből levonhatjuk azt a konzekvenciát, hogy a saját álláspontodat nem tekinted kultúrkritikainak?

V. M.: Nem, ebben az értelemben nem. A legcsekélyebb mértékben sem teszek senkit sem felelőssé a világ jelen állapotáért, és nem ismerem azokat az ágenseket, akik ezen változtathatnának. Bár Arendtrel együtt megkülönböztetem a nem gondolkodó das Mant – amibe a megismerés zsenijei is beletartoznak, a legkiválóbb matematikusok, fizikusok – azoktól, akik hajlandók gondolkodni, akik az ítélőerőt működtetik, ebből nem következik, hogy ezeknek az embereknek joguk lenne ítélkezni. Még az se biztos, hogy a megítélésük adekvát és helyes, ez is egy elképzelés a világról, és kész. És ha ez a világ így nekem nem tetszik, hát akkor kössem fel magamat, de ne akarjam a világot megváltoztatni. Na most ez nem egy pietista álláspont, azt hadd tegyem hozzá. Én nagyon jól tudom, hogy bizonyos szűk keretek között igenis van kompetenciánk, hogy változtassunk a dolgokon. Próbáltam én is ott, ahol tudtam, és ameddig tudtam, megpróbáltam Debrecenben egy olyan Filozófiai Intézetet létrehozni, amelyben elviselhető az élet, és amelyben a tanárok és a diákok is szabadságot kaptak, hogy gondolkozzanak, nem szabályok szerint kellett élniük és dolgozniuk. Ez az én kompetenciám kereteibe esett, és ha nem is marad meg, akik ott, ebben a közegben felnőttek, akiknek ebben részük volt, azok örömmel tekintenek vissza. Kész, ennyi. Ennyiben lehetséges egy vállalkozást tisztességesen és jól csinálni. Baróti is, aki ezt a lakást rendbe hozta, olyan emberi módon, finoman tudja ezeket a dolgokat csinálni, „szerveződik” körülötte minden, és nem hal éhen, persze nem is gazdagodik meg, de jól érzi magát, mert szép dolgokat teremt. Ezt lehet tenni, ám ha valaki úgy látja, hogy a világ csúnya, de nem így viselkedik, hanem azt mondja, hogy „én akkor most kezembe kaparintom a hatalmat, és rendet csinállok”, abból egy cinikus gyilkos lesz a végére. Ezt már megtanulhattuk a 20. századból.

K. A.: Tulajdonképpen záró poén lenne, de nem lesz, hogy Barótinak az egyik meggyógyult asztalosa most épp nálunk dolgozik, ezt csak úgy mondom. Nem szeretném még lezárni, mert már több órája bujkál a beszélgetésünkben egy nagyon tradicionális kérdés, amit nem tradicionálisan kellene feltenni, de nem tudom okosabban megfogalmazni. Majd tessék szíves lenni okosabban válaszolni rá, mint amilyen a kérdés. Az egész beszélgetésünk mögött meghúzódik az a probléma, amit hagyományosan az érték problémájának szoktak nevezni. Olyannyira így van ez, hogy ha filozófiatörténeti példát kell mondanom, akkor Kantra utalok. Lehet, hogy kevesen hiszik el, de *Az ítélőerő kritikájának* a végén, a teleológiai részben Kant egyszer csak előhossa a kultúrát, és a kultúra felvillantása után az értéket, mint aminek az emberiség „háta mögött” kell állnia ahhoz, hogy a lehetőségeink szerinti tevékenységet végrehajtsuk. Pedig *Az ítélőerő kritikájában* Kant végig tartózkodik attól, hogy ilyen metafizikus fogalmakkal operáljon. Lehetséges-e, hogy a mi gondolkodásunkban és tradícióinkban bekövetkező ütések

és kopások, törések következtében az érték fogalma olyan mértékben alakul át, hogy gyakorlatilag már csak mint múltbeli, meghaladott orientációs kategóriára tekintünk rá? Vagy az átalakulás mindig új és új formában előhozza ezt a kérdést? Az érték valamilyen fogalmának tételezése nélkül nem tudunk gondolkodni, nem tudunk eligazodni a világban, amelyről ilyen vagy olyan formában próbálunk meg interpretációkat gyártani és értelmezési kereteket felállítani. Egy szó mint száz, az egész eddigi beszélgetésünk-ből mi következik számodra az érték fogalmának a fenntarthatóságára nézve? Megszüntetendő, fenntartandó, átalakítandó, vagy mi a helyzet az értékkel?

V. M.: Rettenetes, hogy mennyire meg van terhelve szegény fogalom. Iszonyatos. Féltreértésekkel, nagyon problematikus tradícióval. Az a magátólértetődősége, hogy vannak egyetemes emberi értékek, ezzel én nem tudok mit csinálni. Honnan vannak és hol lebegnek ezek? És azt a nagy többséget, amely nem feltétlenül osztja ezeket az értékeket, vagy csak nagyon felületesen és formálisan, azokat kizárjuk az emberiségből, vagy mit csinálunk velük? Az érték egy metafizikai kategória, abban az értelemben, hogy aki értékről beszél, az ennek a relativitását mindenképpen szeretné elkerülni. Lehet mondani, hogy „ezek az én értékeim”, manapság mondják is az emberek, de azért az érték az érték, megkérdőjelezhetetlen. Minden valószínűség szerint nincs megkérdőjelezhetetlen érték, mert ahhoz, hogy egy érték megkérdőjelezhetetlen legyen, olyan mértékadó emberi instancia volna szükséges, mely annak tartja. Ha visszamegyünk a sivatag-metaforához, az Arendt félelmeihez, hogy minden sivataggá válik, és abban ráadásul még jól is érezzük magunkat, akkor azt kell mondanunk, bizonyos értékek többé semmiféleképpen nem léteznek. Még akkor is, ha ma ez elképzelhetetlen a számunkra. Nincs, aki hordozza, ha egyszer nincs Istenünk, és Isten alig-alig van ma már embereknek. A tradicionális vallásosság és közösséghez tartozás egy egészen más dolog, semmiféleképpen nem becsülöm le, de nem ugyanarról van szó, hogy van egy megkérdőjelezhetetlen felsőbb instancia, aki adta nekünk az értékeket, és mi tartjuk magunkat ehhez. Ha ilyen nincs, akkor bizony csak mértékadó csoportok képviselik az értékeket, és akkor az értéknek nem relativitása van, hanem korhoz és emberekhez, embertársadalmakhoz kötöttsége. Ez bonyolulttá tesz minden gondolkodást az értékekről. Amit Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* végén mond az érték szerepével kapcsolatban, meg hogy Nietzsche hozta be a filozófiába, ez nem igaz. Egyrészt nem igaz, hogy Nietzsche hozta be, másrészt az sem, hogy így, ebben a formában tette volna. Az előbb idézted Kantot, aki azért mégiscsak Nietzsche előtt élt, szóval nem stimmel, amit Heidegger mond. De nem is világos, hogy mit akar ezzel az egészszel, miért haragszik annyira az értékekre. És miért nem magyarázza el tisztességesen, hogy is van ez az egész? Én az értékekhez való viszonyulást egyszer úgy fogalmaztam meg, hogy a törvénytáblák olvashatatlanokká váltak, de az a fontos, hogy vannak.

Bizonyos értelemben mindenkinek megvannak a maga értékei, amihez ragaszkodik. De ha a többség nem ilyen, nem ragaszkodik értékekhez, mert csak úgy akar cselekedni, ahogy mások is cselekszenek, és ez nem értékorientált cselekvés, ez sem változtat a tényen, hogy amint valaki gondolkodik, az valamiféle érték mentén teszi – lehet, hogy ez a „szárazdajka”, aki a biztonságot pont értékeken keresztül nyújtja... Ezek csak

nagyon hevenyészett gondolatok, nem vagyok biztos benne, hogy végső soron így gondolkodom-e.

K. A.: Éppen ez érdekelne engem, hogy értelmesnek tartod-e a magad számára az értéket, és ha igen, milyen szegmensében?

V. M.: Nem tudom, nem szoktam használni. A rátapadó tradíciót, amely olyan magától értetődőnek tekinti az értékeket, nagyon régóta elutasítom, és éppen ezért valószínűleg ösztönösen próbáltam elkerülni az érték kategóriájának a használatát. Mindig az tapad hozzá: az örök értékek, a megkérdőjelezhetetlen emberi értékek, amit én rettenetesen merev, metafizikus és végső soron még bajt is hozó gondolatoknak tartok. Vegyük tudomásul, hogy nincs, aki kioszta nekünk ezeket az értékeket! Magunk választjuk a saját értékeinket. Tehát nem muszáj feltétlenül ezzel a kategóriával operálni. Nekem ez az érzésem. Azt hiszem, én nem nagyon operáltam vele.

K. A.: Igen, én is azt hiszem. Itt kérdés, hogy az a fajta gondolkodás, amely elutasítja magától az univerzalizálást, egyben elutasítja-e az értékeket, az érték fogalmát, függetlenül attól, hogy használja vagy csak implicite van benne a gondolkodásában. Vagy pedig kénytelen akár öntudatlanul is egy dekonstruált értékfogalommal operálni? Lehetséges egyáltalán az értékfogalomnak a dekonstrukciója?

V. M.: A legfőbb érték... és akkor jön valami: a szabadság, az élet. Én ezektől a kijelentésektől olyan ideges leszek. Micsoda? Miért? Hogyan? Az érték mellett szerintem a fogalmánál fogva nem lehet argumentálni. A legfőbb érték az élet. Most mondjam azt, hogy nem, nem a legfőbb érték. Mi értelme ennek a vitának? Semmi értelme nincs. Mit tud mondani az, aki azt mondja, hogy a legfőbb érték az élet? Miért a legfőbb érték az élet? Csak. Ezek értelmetlen üresjáratokká válnak. Soha nem gondolkodtam rajta különösebben, nem tetszett igazán Heideggernek a megjegyzése, főleg az, hogy Nietzsche fogja az értékfogalom behozatalát a filozófiába, de ösztönösen sem éreztem a szükségét annak, hogy értékekkel operáljak. Az érték leválik az emberekről valahogy. Szerintem az érték az valami, ami tőlünk független. Abban nem a választottság mozzanata rejlik. Levált rólunk. Ott van. Érinthetetlen. Ilyenek nekem nem kellene. Érték-e az élet? Kinek és milyen összefüggésben? Ezek szerint a „Ne ölj!” parancsa nem érvényes? Nekem érvényes. De nézzük meg az emberi történelmet, hogy a „Ne ölj!” parancsát mikor tartották be. És tessék elgondolkodni, hogy is van ezekkel az absztrakt fikciókkal, amiket mi nevezünk értéknek.

K. A.: A hetvenes években írtál Max Scheler materiális értékétikájáról.

V. M.: Igen, bár már nem emlékszem, mit, de írtam.

K. A.: A következő pont úgy hangzott volna, ha fel tudod idézni magadban, amit írtál, hogy mindenesetre akkor – bár élesen kritikai tanulmány volt ez – még filozófiailag értelmesnek tartottad az érték fogalmát.

V. M.: Valószínűleg. De egyet ne felejtsünk el. Az az evidenciák megdőlésének korszaka, tehát lehet, hogy addig hittem az értékekben, annál is inkább, mert volt Budapesti Iskola, és a Budapesti Iskolának voltak bizonyos szent tehenei. Ági egyszer írt valamit az értékekről, ez az *Érték és történelem* 1969-ből, és attól kezdve a Budapesti Iskola hitt az értékekben. Nem a Budapesti Iskolán ironizálok, magamon ironizálok, mert én sem akartam semmi mást. Bár sokszor megbotránkoztattam az embereket, de ez nem jelenti azt, hogy már akkor problematikusnak éreztem az alapattitűdöt, hogy legyen egy közös pont, és ezt viszont fogadjuk el. Nem. Ez az egyik oldala a dolognak, a másik oldala, hogy az irányomnak a természete az, hogy elfogadom, amiről írok. Talán ezért sikerült nekem olyan problémamentesen és gyorsan posztmodernné válnom abban az értelemben, ahogy én azt értem, mert mindig is ilyen voltam. Nekem nem az volt a feladat, hogy most itt van egy szöveg, s tessék megkritizálni a saját álláspontodról – akkor immanens kritikáról beszéltek a marxisták, de immanens kritikát soha egyetlen marxista se tudott gyakorolni, mert mindig hitt a saját marxista gondolatvilágának a felsőbbrendűségében, tehát ahogy odadobtak elé egy szöveget, fél pillanat múlva tudta, hogy ez miért rossz; azért, mert nem marxista. Vagy azért, mert álmarxista. Én próbáltam a szövegeket úgy olvasni, ahogy azok ott vannak, azokból kiindulni, és tényleg immanensen bírálni. Ott, a materiális etikánál az érték szó nem küszöbölhető ki, és ha rögtön azzal kezdem, hogy kérem, micsoda hülyeség ez az érték, hagyjuk a francba, akkor miért írok én erről a könyvről? Nem tudom, hogy mennyiben fogadtam el ott kritikátlanul a scheleri értékfogalmat. Azt a tanulmányomat sem tudom felidézni, amelynek már nem szabadott megjelennie utószóként, és valaki más írt egy utószót én helyettem. Ezek olyan írások, amelyeket én bátran vállalok, minden olyan dologgal egyetemben is, amivel nagyon nem értek egyet. Mert azt mondom, hogy a nélkül a korszak nélkül, amikor én megküzdöttem ezekkel a problémákkal, nem lennék én. Ezek az én történetemnek a részét képezik, ez a Scheler-dolog is. Egyszer megnézem, hogy is viszonyultam én abban az értékhez.

### III.

K. A.: Abban maradtunk, hogy a mai beszélgetésnek a keretét – legalábbis részben – a *Változó evidenciák* című könyved fogja jelenteni. Annyit kell tudni a *Változó evidenciák* kötetéről, hogy noha 1989-ben jelenik meg, ez végül is a 70 és 75 között írott esszéknek és tanulmányaidnak egy gyűjteménye, ami akkor nem jelenhetett meg a Magvető Kiadónál, bár ha jól tudom, már be volt tördelve, és kiadás előtt állt.

V. M.: Teljesen kész volt már a könyv. Persze nem ez a kötet. Azt nem tudom megmondani, hogy nézett ki.

K. A.: Eltér a két variáció?

V. M.: Radikálisan eltérő, de fogalmam sincs, hogy mi volt abban.

K. A.: Annyiban nincs változás, hogy ezek a szövegek is mind 1970 és 75 körül keletkeztek.

V. M.: Az előszó 89-es. De én akkor sem tudtam pontosan, mi volt az, amit egykor betiltottak, és azt sem tudom, hogy miért és mikor. Az úgynevezett vizsgálat 72-ben indult ellenem. Az a gyanúm, hogy az eredeti kötet 72 előtti, de nem vagyok biztos benne.

K. A.: Akkor többeteket kötetét állították le, Fehérrel ugyanez történt.

V. M.: Igen, én másra nem emlékszem, csak Fehérre, de tudom, hogy többeket leállítottak. Ez erősen arra utal, hogy a vizsgálat 72 és 73 során történt, mert előtte minden különösebb magyarázat nélkül nem tiltották be a munkáinkat. A kötetek betiltása a mi kiebrudalásunkkal függ valahogyan össze, azt hiszem, jóval kevésbé a kötetek tartalmával. Ugyanaz a szöveg, ha minket nem rúgtak volna ki annak idején, elment volna. Valószínűleg az történt, hogy a kéziratot én még a határozat előtti időben adtam oda, betördelték, és közbejött maga a határozat vagy a vizsgálat elindulása.

K. A.: A határozat 73-as.

V. M.: Igen, 1973 nyara. Tehát nem a tartalmát nézték, hanem azt, hogy mi most ana-téma vagyunk, nekünk nem szabad publikálnunk. Ez már korábban is világos volt, amikor a *Fasizmus*-tanulmánynak a második és harmadik fejezetét jelentettem meg a *Magyar Filozófiai Szemlében*, még a Filozófiai Intézet munkatársaként, elvben teljesen

egyenjogú részeként a magyar filozófiai életnek. Az első fejezetét elkérte a *Történelmi Szemle*, vagy én adtam oda. Lackó Miki bele is tette, és akkor az mondták neki, hogy ezt nem szabad. A *Fasizmus*-tanulmány a mi kizárásunktól függetlenül is nagyon baszta az elvtársak csőrét, ez kétségtelen tény, arról sok helyen volt szó, sok helyen mondták ki, hogy ez teljesen antimarxista és pártellenes. Volt néhány ilyen írás, köztük a *Fasizmus*-tanulmány. Az, hogy a *Lukács*-tanulmányokból is végül valamiféle pártellenes ügy lett, csak azért történt, mert akkor már eldöntötték, hogy elindítják velünk szemben a vizsgálatot. Ezzel szemben a *Fasizmus*-tanulmány önmagában, a Bence–Kis–Márkus-féle *Überhaupt* is önmagában, és persze legfőképpen Hegedüs, nem annyira az írásai, mint a Hegedüs személye önmagában – ezek vezettek ahhoz, hogy meg kellett konstruálni a csoport antimarxista nézeteiről szóló leírást. És akkor abba már belekeverték egy-két olyan dolgot is, amit addig tulajdonképpen szerintem elnéztek volna. Mert volt nekik annyi eszük, hogy azokat a kutya sem olvassa, olyan mindegy. Úgyhogy nem tudom, mi lett volna benne, s azt sem tudom, hogy mikor; nagyon valószínű, hogy 73 után lett volna megszerkesztve, márpedig az azonos című könyvben szereplő írások egy része 73 után keletkezett, tehát már csak ebből is következik, hogy nem azonos a két kötet egymással. Az, hogy én ezt a *Változó evidenciák* címén adtam ki, azért van, mert nekem annak idején megtetszett ez a cím, azon a címen nem engedtek egy kötetet kiadnom, hát most akkor kiadok másikat. És azt hiszem, hogy ebben a pillanatban jobban is illett a cím a kötetre, mint akkor illett volna, mert ezekre a tanulmányokra, esszékre valóban a változás, a bizonytalanság jellemző, az elindulás valahonnan és a meg nem érkezés valahová. Tehát a „Megváltozott evidenciák” egy rossz cím lenne még erre a kötetre is, de mondom, ezek is 70–75 között keletkezett írások. Nem megváltoztak az evidenciák, hanem kérdőjelek lettek kitéve az evidenciák mellé, megszűntek evidenciák lenni, de nem került a helyükre semmilyen más evidencia. Nem arról volt szó, hogy átalakult a világról vallott koncepcióm, hanem hogy a korábbi, a korábban hitt vagy a korábban evidenciaként kezelt, tehát kérdőjelektől mentesen kifejtett gondolatok mellé kérdőjel került.

K. A.: Pontosan ide kapcsolódik a tulajdonképpeni első kérdésem, ami az Előszóból származó néhány mondatoddal szembesítene. Fontos tudni, hogy az Előszó 89-es, tehát amiről most fogunk beszélni, az nem a 70-es évek Vajda Mihályja, hanem a 89-es, aki interpretálja a 70 és 75 között született tanulmányok, esszék Vajda Mihályát. Hadd olvassam fel ezt a pár mondatot.

„Az itt egybegyűjtött esszék 1970 és 1975 között íródtak. Témájuk látszólag igen különböző, valójában azonban mindegyikük ugyanarról szól. Arra a kérdésre keresik a választ, hogy vajon minden ellenkező történelmi tapasztalatunk ellenére lehetséges-e megvalósítani a földön a mennyországot, lehetséges-e az elidegenedés megszüntetése, azaz a megváltás. Mindegyikük arra tesz kísérletet, hogy megmentse a filozófiát mint szekularizált megváltást.”

A kérdésemben tulajdonképpen egy kritikai állítás is benne foglaltatik. Most újraolvastam a kötetet, Misu, és a mostani olvasatom meg az eddigi olvasatom alapján is némi berzenkedést érzek az Előszó előbb idézett mondataival szemben. Úgy gondolom, de ezt nyilván meg fogjuk beszélni, hogy egyoldalúan interpretál 89-ben ez a

szöveg, amikor azt mondja, hogy a kötet, a *Változó evidenciák* a filozófiát mint szekularizált megváltást lényegében fenntartja, tehát arra keres választ, hogyan lehetséges egy e világi megváltás.

V. M.: Ez a mondat biztosan azt jelenti, hogy fenntartom? Igen, valami mintha erre utalna, de arra, hogy egyáltalán lehetséges-e.

K. A.: „Lehetséges-e az elidegenedés megszüntetése?”

V. M.: Lehetséges-e. Nem pedig az, hogyan lehetséges. Ekkor már nem azt kérdezem. 89-ben úgy gondoltam, hogy én 70 és 75 között már nem azt kérdeztem, hogy ha nem így, akkor hogyan, hanem azt kérdeztem, hogy egyáltalán lehetséges-e. Én 89-ben persze végigolvastam ezeket az esszéket, hiszen a szerkesztés során szükséges, hogy az ember végigolvassa a saját szövegeit, bár nem mindig elmélyülten, mert akkor inkább a technikalitások a lényegesek, de azért csak hallja, miket is duruzsolnak az olvasók fülébe. És én 89-ben úgy gondoltam, hogy ezek az írások alapjában véve azt kérdezik, hogy lehetséges-e. Nem azt kérdezik most már, hogy a marxizmusnak a szocializmus vagy kommunizmus megvalósítását illető elképzelései reális elképzelések-e, vagy sem, hanem azt kérdezik, hogy egyáltalán lehetséges-e egy ilyenfajta földi megváltás. Azaz egyáltalában a marxizmusnak az értéktételezése... És itt most egy bonyolult kérdés jön elő. A múltkor beszéltünk az értékfogalomról...

K. A.: Hogyne, elkezdtek.

V. M.: Igen, elkezdtek. A marxizmusnak az értékvilágát nem abban az értelemben kezdem kétségbe vonni, hogy jobb-e a szabadság, mint a nem szabadság, jobb-e az egyenlőség, mint a nem egyenlőség, jobb-e a testvériség, mint a nem testvériség. Ilyen értelemben marxista. Ez a felvilágosodás projektje, és a felvilágosodás projektjének az égvilágon semmi köze nincs semmiféle marxizmushoz. Marxnak az alap gondolatai annál inkább összefüggnek ezzel a projektummal, ez kétségtelen tény. Habermas, aki sosem nyilvánította magát marxistának, azért tűnik sokszor marxistának, mert ha radikálisan próbáljuk végigvinni a felvilágosodás projektumát – és ugye ez a ő jelszava, hogy vigyük végbe a felvilágosodás projektumát –, akkor szükségképpen a marxizmusnál lyukadunk ki, nem abban az értelemben, hogy feltétlen a proletariátus lenne ennek a megvalósulásnak az ágense, hanem abban az értelemben, hogy például – és ez számomra, azt hiszem, már itt fontossá kezd válni – néha választanunk kell az értékek között, a szabadság és egyenlőség értéke között.

K. A.: Ez a *Fichte*-tanulmány.

V. M.: Igen. Választani kell. Ha azt mondom, hogy csak szabad társadalmat tekintek a számomra elfogadható és valóban értékes társadalomnak, akkor bizony végig kell gondolnom, hogy a szabadság társadalmát összeegyeztethető-e az egyenlőséggel, nem abban az értelemben, hogy a szabadság társadalmában miért ne akarnánk a legalsóbb

rétegeknek is egy jobb életet biztosítani, de azzal a gondolattal, a kommunizmus marxi alapgondolatával, hogy mindenkinek szükségletei szerint. Lehet, az az egyenlőség, és nem az, hogy mindenki ugyanannyit kap, ez a kínai egyenlőség. Az egyenlőség a mi fejünkben annyi, hogy mindenkinek a szükségletei szerint. Lehetséges-e, hogy mindenki a szükségletei szerint kapjon? Nem lehetséges. Marx valójában, azt hiszem, a saját fejére ütött, mert ő tudta a legjobban... De melyik Marx? Itt Márkust kéne kikérdezni, mert irtó pontosan tudja, hogy miben különbözik a *Tőke* Marxa a *Grundrisse* Marxától, és azt hiszem, Márkus mindig azt hangoztatta, hogy a *Grundrisse* Marxában egy csomó realistább belátással találkozunk, amelyek nincsen meg a *Tőke*-ben. És hát pontosan ez a kérdés, ez a célkitűzés, hogy minden embernek a szükségletei szerint. Mi az, hogy az emberek szükségletei? A társadalom nemcsak a szükségletekre termel, hanem a szükségleteket is termeli. Ha jól emlékszem, ez az, amit a *Grundrisse* Marxa hangsúlyoz a *Tőke* Marxával szemben. A szükségletek termelése. Ezt ma látjuk a legjobban, mert mindennap kitalálunk új szükségleteket. A technikai újítások világára, ami bennünket körbevesz, senki sem mondhatja, hogy szükséglet. Most már mindenkihez eljut, de fenét volt szükséglet, azt se tudtuk, hogy ilyesmi lehetséges.

K. A.: Ki termelte? Ő maga termelte.

V. M.: A szükségletet ő hozta létre. És ha a szükségletet a társadalom hozza létre, akkor a „mindenkinek szükségletei szerint” nemhogy hibás vagy megvalósíthatatlan követelés, hanem értelmetlen követelés. Mert állandóan új és új szükségleteket is termelünk, és akkor hogy lehetne, hogy mindenki a szükségletei szerint? A régi vicc jut eszembe: lehúzták a redőnyt az üzletben, hogy ma tejszükséglet nincs. Szóval, én azt hiszem, ezen kezdtem töprengeni abban az időben, ha jól sejtem, a *Scheler*-ben is.

K. A.: Igen, a *Scheler*-ben is, a *Ficht*-ben is és végső soron a *Szembesítés*-ben is.

V. M.: Igen, a *Szembesítés* a legabsztraktabb ebből a szempontból, ott nincs konkrét elképzelésekre való konkrét hivatkozás, az egy olyasfajta írás, aminél pontosan a dialógusformából következik, hogy nem kellett hivatkozni ilyen-olyan szerzőkre, hanem elképzelések csaptak össze benne. De a többi azért hivatkozik erre vagy arra, mindenfélét szemügyre vesz, és afelé mozog, nem az itt a baj, hogy rosszul csináltuk, nem az a baj, amit még a mesterünk – és hát 70 és 75, a mesterünk halálának az éve is benne van ebben – állandóan hangoztatott, hogy Sztálin a taktikát előtérbe helyezte a stratégiával szemben, és nem is tudom, még miket mondogatott.

K. A.: Ilyen értelemben nincs is politika a könyvben.

V. M.: Nincs, ilyen értelemben nincs, hanem egyszerűen arról szól, hogy az európai társadalomfejlődés kitermelt egy értékvilágot, és evidens az európai társadalom számára, hogy a szabadság érték, az egyenlőség érték, a humánus érték stb., de hogy ezek együttes megvalósítása igencsak problematikus. Ha az egyikre helyezük a hangsúlyt, akkor a másik tekintetében muszáj kompromisszumokat kötni. Én nem tudom,

hogy itt eljutok-e arra a ma már közhelyszerű megállapításra, hogy ha a szabadság számomra a legfontosabb, akkor végső soron tudomásul kellennem, hogy az egyenlőség csorbát szenved.

K. A.: A *Fichte*-tanulmány vége.

V. M.: Igen. Vagy ha az egyenlőség a fontos, akkor létre fogok hozni egy olyan társadalmat, amelyben nemhogy szabadság nincs, de a végén még egyenlőség se.

K. A.: Ez egy jakobinus modell.

V. M.: Igen. Lukács *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című munkájában nagyon okosan megkülönbözteti egymástól a marxi szociológiát, a társadalomleírást a marxi céltételezéstől, értéktételezéstől. Az utolsó pillanat, amikor ő ilyet mert gondolni, két hónappal később ez már az ördögtől van, hogy valami ilyesmit gondoljunk.

K. A.: A *Taktika és etika* című munkája.

V. M.: Igen, a *Taktika és etika*ban és az egész módszer-problematikában, mert attól kezdve a kettő nem válhat el egymástól. Aki helyesen értelmezi a társadalmat, az a helyes mozgástendenciákat is ki tudja olvasni, és fordítva. Tehát a kettő nem választható el. Itt még elválasztható, itt még van benne valami kantianizmus, mint az *Idealizmus*-előadásában. Ott ő nagyon pontosan szögezi le, lehet, hogy a Marx társadalomleírása stimmel, de hogy ez hogyan és miképpen vezethet a modern társadalom kitermelte értékek megvalósításához, abban a tekintetben Marx tévedett, mert erőszakos eszközökkel nem lehet semmit. Ez a szabadságnak eleve ellentmond, és az egyenlőséget sem lehet megvalósítani általa. Aztán ez eltűnt az egész gondolkodásmódjából, gondolatvilágából.

De meg fogom védeni az Öreget. Szörnyű sok disznóságot csinált, olyanokat is, amit nem kellett volna, ám egy biztos: nem alkalmazkodásból és önmagának hazudva vette át a hivatalos marxista-leninista koncepciót a harmincas évek végére, hanem meggyőződésből. Ő meg volt arról győződve, hogy hibásan értette a világot – nemcsak a *Bolsevizmus*-cikk idején, amikor elutasította a bolsevik elképzeléseket, de még a húszas évek közepén is, még a *Történelem és osztálytudat*ban is, mert számos dologban nem tudta átlátni, hogyan működnek a dolgok. Hülyén hangzott, én belül már akkor röhögtem, vagy inkább morogtam, mikor a legkomolyabb képpel kifejtette, hogy akkor ő elolvasta Leninnek a *Materializmus és empiriokritizmusát*... Jó, emlegette Marxnak a 44-es kéziratát is, és hát lehet, hogy abból még valamit ki lehet olvasni, de hogy a *Materializmus és empiriokritizmus*ból egyáltalán bármit is ki lehet olvasni, ezt én már akkor is kötve hittem. De ő ezt őszintén mondta, belátta, hogy tévedett, és szubjektív álláspontot képviselt, az eredeti idealizmusának a maradványa, mit tudom én, miket beszélt össze, és alapjában véve az összkoncepciót illetően a hivatalos marxista-leninista doktrína álláspontjára helyezkedett.

Ezt először az *Ontológiában* próbálja meg egy kicsit lazítani, de nem volt már ereje, hogy igazán megtegye, valószínűleg az intellektuális képességei sem voltak már fényesek. Okos ember maradt, de nem tudott többé olyan mértékig szuverénül bánni az anyagával, mint korábban. Mindenesetre nem bírt elszakadni ennyi évtized után a mozgalmától, számára fontos volt, hogy a mozgalmon belül maradjon, hogy a mozgalmon belül legyen kritikus. Így az a felemás dolog jött ki az *Ontológiából*, ami kijött belőle, azaz semmi.

1968-ban kezdte írni az *Ontológiát*, és fejezetenként odaadta a tanítványoknak. Valamilyen értelemben ettől datálódik, hogy a Budapesti Iskola lényegében véve ebből a négy emberből áll: ez a négy ember kapta meg az *Ontológiát*. Kisnek meg Bencének, azt hiszem, nem adta már oda. Hogy miért, nem tudom, ne kutakodjunk. Ugyanazon a jogon megkaphatták volna ők is, mint Márkus és Fehér. Mi kaptuk meg, négyen, s ezt onnan tudom, hogy a *Feljegyzések az Ontológiáról* szövegét mi négyen írtuk. És nem azért írtuk négyen, mert összevesztünk a fiúkkal, mert nem vesztünk össze. A fiúkkal csak Lukács halála után vesztünk össze. Ennélfogva egyértelmű és világos, hogy a Budapesti Iskola azokból állt, akiket ő arra érdemesített. Hogy ez a saját ötlete volt-e, azt nem tudom.

K. A.: Azért olvastam fel a saját interpretációdát a korábbi kötetteddel kapcsolatban, mert az egész beszélgetésnek részemről van egy előfeltevése – amit te vagy osztasz, vagy nem –, szóval én úgy olvastam és úgy olvasom most is a *Változó evidenciák* szövegeit, hogy te kirobbanó filozófiai formában voltál akkor, amikor ezeket írtad. Ezek a szövegek a maguk nemében ma is inspiratívak, nyilván vannak részek, amiken túlment az idő, mondjuk így, de alapjában véve a kötetben érződik, nemcsak az, hogy egy tehetséges ember írta, hanem érződik egyfajta nagy felszabadulás, a filozófiai gondolkodás felszabadulása. A könyv bizonyos értelemben persze benne marad egy marxi narratívában, és az egész kötetet átfogja az a probléma, hogy transzcendálható-e a polgári társadalom, transzcendálható-e a hasznosságelvre épülő társadalom, ami nyilvánvalóan egy marxi gyökerű kérdés, de ugyanakkor a *Szembeállítás*tól kezdve jelen van részben a marxizmusnak és a fenomenológiának, részben pedig irányzatoktól függetlenül a filozófiának egy más típusú felfogása, mint amit a kritikai marxizmus vagy a marxizmus reneszánsza jelentett akkoriban. Az a kérdésem, Mísu, érzékelsz-e te az akkori Vajda Mihályban egy filozófiai fordulatot vagy filozófiai váltást az addigi gondolkodáshoz képest, illetve mi lehet a magyarázata annak, hogy ezek a tanulmányok mind a mai napig frissek, erősek és egy abszolút felszabadulni látszó gondolkodó írásműveinek tűnnek?

V. M.: Nagyon nehéz kérdés. Nem a kérdés nehéz, hanem nagyon nehéz rá válaszolni, mert annyiféle perspektívából kéne rátekinteni a dologra. Kezdődik ott, hogy a kötet mint kötet persze fordulat. A rendszerváltás után jött létre, én pimaszságból adtam be nagydoktori disszertációnak, s ezzel bevezettem egy tradíciót, mert ma már mindenki be meri adni az esszéköteteit nagydoktori disszertációként. Nem szabadna tulajdonképpen. Én pimaszságból adtam oda, mondván, hogy amikor én ezeket írtam,

ti kigolyóztatok engem a gittegyetből, most nyeljétek le. Én akkor így gondolkodtam, most mit gondoltok róla? Aztán ott ekegtek is, nyökögtek is, különösen Zoltai.

Na jó. Azért nagyon nehéz a kérdés, mert a történetfilozófiai perspektívát radikálisan átalakítottam, ez biztos. Nem gondoltam még valószínűleg annak idején – bár a mondat, amit felolvastál, már ezt mondja ki, akkor is, ha nem mondja ki –, hogy nincs abban az értelemben történelem, ahogy azt az európai ember gondolja, nincs egy lineáris vonala a társadalomfejlődés egymás után következő szakaszainak, hol ez van, hol az, hol amaz. Azért hiszi az európai, hogy van történelem és van fejlődés, mert az ő egész látásmódja épült rá arra, hogy a dolgok valahonnan valahová mennek, de ezt nem empirikus tapasztalatból szűrte le, hanem a Bibliából tanulta. Teremtés, kinyilatkoztatás, megváltás. Ekkor van történelem.

De nem csak így személhetjük a dolgokat, nézzük meg bármelyik más kultúrának az alapvető dokumentumait, szó sincs ilyesmiről. A dolgok alakulnak, változnak, visszaalakulnak, ismétlődnek. Felolvastad azt a mondatot, ahol én azt mondom, hogy nincs földi megváltás. Ha nincs földi megváltás, nincs megváltás, lévén hogy nem hiszek a halálon túli megváltásban. Ha nincs megváltás, akkor legalábbis visszaléptem a keresztény eszkatológiától a zsidó szemléletmódig, mert ott sincs. Teremtés és kinyilatkoztatás van, de attól kezdve éljük a magunk közösségének az életét. Ezért maradt fenn a zsidóság kétezer éven át, mert nem mást akart; akármilyen bornírt közösségben élt, ahhoz ragaszkodott, s ezért tudott fennmaradni. Ha változni kell, ha átalakulni kell, rendben – a 19. század –; csak ezt már nem hagyta a környezete, de ne menjünk bele a zsidókérdésbe.

Tehát a keresztény eszkatológiából következő történelemfelfogást én itt már feladtam, ha igaz a 89-es szövegem a 70 és 75 között írott szövegekről. Ezt én most nem tudom megállapítani. Nekem az a gyanúm, hogy igaz. Nem felelőtlenül írtam az Előszót, hogy belelapoztam és kész, hanem tényleg elolvastam, és ez jött ki belőle. Ez, hogy a történetfilozófiát mint olyat kiiktatni. Nincs. Ezért is van az, hogy manapság visszatérek a problémához. A múltkor már kicsit belementünk a dologba, egyesek azt hiszik, hogy én haladáshívőből hanyatláshívő lettem, de szó sincs róla, nem megy a történelem sehonnan sehova. Ma ilyen. Holnap valami egész más is lehet. Nem tudom. Honnan tudjam? A filozófus nem jós, nem a történelmi tendenciákat kell, hogy kiolvassa a jelenből, a filozófus arra van, hogy megértsen. Erre szerződött. A megértésre szerződött. De nem a jóslásra. Ennyiben itt volt egy radikális változás. Történetfilozófiailag.

De hogy a filozófiai szemléletmód megváltozott-e, azt nem tudom. Van sok filozófus, akinek nem volt történetfilozófiája. Ezt én tudom. Hogy a legeklektánsabb példát vegyem – valószínűleg nem véletlenül jut eszembe –, itt van a zsidó Spinoza, akinek biztos nem volt. Bár a politikai írásaiban lehet, de ott sem azt mondta, hogy a történelemnek hova kell mennie, hanem bizonyos politikai értékeket képviselt.

Nem tudom, azok mögött a filozófiai rendszerek mögött, amelyekben nincs történetfilozófia, hogy is van ez. Hegelnél biztos van, ugye, és valamilyen értelemben Kantnál is, tehát a németeknél van, a felvilágosodásnál szintén kell, hogy legyen, tehát a franciáknál is van. De ne kutassuk végig a filozófiatörténetet, nem is jó így a kérdés valószínűleg. Mindenesetre most én azt a gyanúmat mondanám ki, anélkül, hogy va-

lamilyen értelemben is felelősséget tudnék vállalni, hogy még azoknál a filozófusoknál is, akiknek nincs explicit történetfilozófiájuk, ez a keresztény történetfilozófiai séma ott bujkál a gondolataik mögött. S ha ezt mondom, akkor a történetfilozófia feladása már távolabb mutat. Merthogy még kellett két évtized, ami érdektelen ebből a szempontból, hogy a filozófiát adjam föl, és ne csak egyszerűen a történetfilozófiát.

A filozófia egy tipikusan és határozottan európai dolog. A taoizmust nem tartom filozófiának, de vallásnak se tartom. Nekik van egy sajátos valamijük, de nekünk nincsen rá nyugati szavunk.

K. A.: Beállítódás.

V. M.: Nos, igen. De mostanában írnak könyveket, filozófiatörténetet, és az elején ott van a kínai filozófia története meg az indiai filozófia története – az indiai megint más, ahhoz végképp nem konyítok, bár a kínaihoz sem, mindegy. Ezek nekem nem filozófiák az európai értelemben, a filozófia egy európai buli. Ugyanakkor az európai gondolkodásmódból egészen valahol a 20. századig, a 20. század katasztrófiáiig kiiktathatatlan a fejlődés gondolata, a haladás gondolata. Az a gondolat, hogy új és új problémák jelentkeznek a társadalomfejlődésben, de ezeket állandóan megoldjuk, és akkor itt már kétféle lehetőség van, bár ezek az összes szempont alapján nem annyira izgalmasak. Az egyik szerint minden konkrét problémát megoldunk, ám ez újabb problémákat szül, a másik szerint pedig – a'la Marx – a végén minden egymásra talál. De ez részletkérdés tulajdonképpen. Az a valódi kérdés, hogy van-e filozófia, ez a nagyon sajátos európai, racionalista – most majdnem azt mondtam, hogy létértelmezés. És nem tudom, egyetértsek-e Heideggerrel abban, már nagyon az elején elfelejtettük, hogy a létről kéne beszéljünk, mivel a létezőről kezdtünk beszélni... Most zavaros mondatok következnek, ezeket majd meg se lehet szerkeszteni. De kétségtelen tény, hogy itt egy pillanatig megakadok Heideggernél.

Mit akart Heidegger? A létező elemzése helyett a létet felmutatni. Lehet, hogy ezért találtam rá Heideggerre. A lét értelmét felmutatni. Nem a létezőt vizsgálni. A létezőt a tudományok vizsgálják, a létező összes területét feltárják, leírják stb. Lásd azt a nagyon késői tanulmányt, *A filozófia vége és a gondolkodás feladata* címűt. Tehát mit csináltunk eddig? A létezőt vizsgáltuk, értelmeztük. És ott ezt is mondja ki, hogy a filozófia ennek az alapjait teremtette meg, tehát hagyjuk a filozófiát, és menjünk gondolkodni. Nem arról van most már szó, hogy csináljunk gondolkodó filozófiát, hanem arról, hogy ez egy egység, a filozófia és a tudományok. A filozófia szüli a tudományokat, mert a filozófiának a létezőre való beállítódásából szükségképpen következik, hogy a létező különböző területeit feltérképezzük. A *Lét és idő*ben még nagyon nem tudja, hogyan gondolja, ott beszél a regionális ontológiákról. Mi az ördög az, ha nem a létező különböző területeinek a feltérképezése? Tehát az ontológia mégis a létezőről beszél, és nem a létről? Nincsenek tisztázva a dolgok. Nem baj, attól még zseni.

Heidegger végső soron azt mondta, a gondolkodásnak nem az a feladata, hogy segítse a létező különböző területeinek a feltérképezését, hanem az, hogy feltárja a lét értelmét. Akkor kiderül, hogy a filozófia a létezőhöz kapcsolódik, és a lét értelmének a keresése valami más most már, az, amit gondolkodásnak nevez. Arendt megpróbálja a

megismeréssel szemben gondolkodásnak kijátszani, de ezek nem annyira kifejtett és világos gondolatok, mint Heideggernél a *Was heißt Denken?*-ben.

Tehát hogy elindul-e itt, ebben a kötetben valami olyasmi, ami nem a történetfilozófia kiiktatását jelenti, az biztos, afelől nincsenek kétségeim. Ha rákérdez valaki, hogy akkor én a történetfilozófiát ezek szerint értelmetlen vállalkozásnak tekintem-e, nem tudom, hogy mit feleltem volna. Én nem akarom felstilizálni magamat, biztos nem tudtam volna végiggondolni. De ha valaki jól értelmezi, bebizonyíthatta volna nekem, hogy mégis ezt csinálom. Hogy ezzel én már eljutottam-e oda, ahol manapság tapicskálunk körbe-körbe – mikor is a filozófia tulajdonképpen egy olyan társadalom racionális létezőértelmezésének a kereteit teremti meg, amely társadalom egy lineáris történelmi kibontakozásban, azaz a haladásban hisz –, ezt már majdnem teljes bizonyossággal merném mondani, hogy így van. Amiből az következik, a történetfilozófia feladása egyben a filozófiának mint filozófiának a feladása felé mutat, hogy aztán a Heidegger-olvasmányok után bejőjön az, no lám, a filozófia mint olyan metakritika, és mindenesetre arról van szó, hogy a gondolkodás valami más, mint a létnek tekintett létező egészének a szisztematikus elrendezése. Azt hiszem, elég precízen mondtam, hogy Heidegger mit vet el. A létként aposztrofált létező egészének a feltérképezését. Mert ez csak a tudományokhoz vezethet, a tudományokban pedig a létező felbomlik különböző területekre, és akkor létrejönnek a regionális ontológiák, és így tovább. Tehát hogy itt elindult-e valami? El. Most erre vannak nekem történelmi érveim, ironikusan és idézőjelben. Életemben egyszer veszttem össze Márkussal – a múltkor beszéltem erről?

K. A.: Igen.

V. M.: Akkor nem mondom el.

K. A.: Azért elevenítsük fel.

V. M.: Azzal jött, hogy én kihúzom magunk alól a talajt, mert ő csak a kályhától elindulva tud gondolkodni. És ez sokkal okosabb mondat volt, mint ahogy hangzott. Arról volt szó, hogy „Misu, hagyj engem filozófusnak maradni, és ne hozz abba a két-ségbeajtó helyzetbe, hogy – ugye ez volt a 70-es évek közepén – az elmúlt húsz évet értelmetlen tevékenységnek kelljen tekintenem!” Hát erről szólt a kályha.

K. A.: Mikori ez a történet?

V. M.: 1973–74–75.

K. A.: Tehát benne vagyunk a *Változó evidenciák* esszéinek idejében?

V. M.: Persze. Abban már erőteljesebb volt. Nézd, nem tudom a sorrendjét, hogy raktam végül össze. Biztos, hogy *Szembesítés* a legkorábbi. Az 70-ben volt. Én úgy gondolom, valószínűleg minden Lukács halála után íródott, a *Szembesítést* leszámítva.

K. A.: A *Fichte*- és a *Scheler*-tanulmányok eredetileg utószónak készültek.

V. M.: Igen. A *Fichte* megjelent mint utószó. A *Scheler* már nem. Én a *Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?* című esszé megírásától datálom – nagyon jól tudjuk, mennyire konstruálja az ember a saját történelmét –, hogy ki mertem mondani, nem vagyok marxista. Az biztos, hogy egy séta során történt, valahol a Budai-hegyekben volt, nem is olyan messze, ahol kimondtam a társulatnak, a legnagyobb megrökönyödésükre. És ezt igazából az a levél zárná le, ami nem ebben a kötetben van benne, hanem egy másikban... „Utam Marxtól”. Ilyesmi.

K. A.: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?*

V. M.: Igen. Elég hülye cím, valljuk be, hosszú, nyakatekert. Az „Utam Marxtól” jó lett volna, csak nagyképű. Ebben van benne a levél.

K. A.: 1977-es a levél.

V. M.: Igen, 77-es, egy nagyon csúnya veszekedés eredményeként született. Eredetileg a vita egy teljesen érdektelen dologról szólt. De éppen az, hogy annyira érdektelen dologról szólt, és olyan megveszekedetté, szinte már gyűlölködővé vált a szeretetközösségen belül, az mutatja, hogy nem arról volt szó, amiről szó volt, hanem arról, hogy az utak elválnak. Akkor írtam meg én azt a levelet.

Szóval ezek mind filozófiai esszék. Az az esszé, ami úgy született, hogy levettem róla a szubjektív körítést, tehát a barátokhoz szóló levél – jelzem is ezt –, nem annyira filozófia, hanem a marxizmushoz való viszonyt határozza meg in concreto. Abban mondom ki, hogy a polgári társadalom meghaladhatatlan – ami most egy kicsit komikus mondat, mert mi az, hogy a polgári társadalom meghaladhatatlan? Ha ma ezt értelmezni akarom, akkor ma azt érteném rajta, hogy semmiféle politika mozgalom nem fogja átalakítani a polgári társadalmat valami radikálisan mássá. Ha egyszer más lesz a helyén, ami lehet attól, hogy más civilizációk felszámolnak bennünket, vagy jöhet attól, hogy megszületik az új Jézus Krisztus, aki olyan hatékony, hogy átalakítja az egész világhoz való attitűdünket, ez mind lehetséges, de egy politikai mozgalom, ami kifejezetten ehhez a polgári társadalomhoz tartozik mint olyan – azelőtt nem volt politikai mozgalom –, egy politikai mozgalom csak ronthatja, javíthatja, de benne marad ugyanabban a mozgásban. Én ezt akartam ott, akkor kimondani, levontam a politikai konzekvenciáját a dolognak.

De a kérdéset csak kerülgetem, mint macska a forró kását, és nem tudok rá válaszolni. Mit jelent az, hogy filozófia? Olyan nagyon hozzátartozik ehhez az európai kultúrához, vagy inkább mondjuk azt, hogy a fehér ember civilizációjához – mindig Európát mondunk, de akkor külön magyarázkodni kell, hogy Amerika is Európa meg Ausztrália is Európa; azt nem merjük mondani, hogy ez a fehér ember világa, mert az meg nem így van, van húsz százalék fekete az Egyesült Államokban, és ők abszolút amerikaiakká válhatnak, ez teljesen oké, de úgy válnak amerikaivá, hogy átveszik az

európai gondolkodásmódot, és nem az afrikai gondolkodásmódjukkal lesznek George Bush külügyminiszterei –, szóval ehhez hozzátartozik a filozófia, és a filozófia ehhez tartozik hozzá. Ki a fene szeretne egy másfajta társadalomban élni? Én nem, és nagyon keveseket ismerek, akik tényleg szeretnének. Annál is inkább, mert képtelenek lennének rá. Ez nem jelenti azt, hogy az angol középosztály vagy felső középosztály ne tudott volna nagyon jól létezni Indiában; élte a maga életét, de a gondolkodásában nem vált indiaivá, még akkor sem, ha sokat tanult tőlük esetleg. Nem tudunk. Ebben vagyunk. Ha ebben vagyunk, akkor viszont muszáj továbbra is filozófiát művelnünk? Nem muszáj továbbra is, mert azt is beláthatjuk, amit tulajdonképpen a legradikálisabban Heidegger mondott ki, hogy valaminek a végén vagyunk. De – mondja valahol, valamelyik *Hölderlin*-esszéjében – az is lehet, hogy ez a vég sokkal hosszabb lesz, mint az egész eddigi. Tehát eddig volt kétezer év, és lehet, hogy négyezerig ez marad, de akkor is a végén vagyunk, mert nem tud kvalitatíve – nem hiszem, hogy így írta volna le, nem is magyarázta meg, de én így magyarázom meg magamnak – most már újat produkálni. Nem kell egy társadalomnak újat produkálni. Haladás- vagy hanyatláshívőnek kell lenni, vagy a változások nagy apostolának, hogy azt mondjuk, újat kell produkálni, és azért mondjuk, hogy újat kell produkálni, mert az európai civilizáció a lineáris történelemszemléletre van felfűzve. De ha van lineáris történelemszemlélet, akkor hol van már az a megváltás? Amennyiben tudjuk, hogy nem lesz megváltás, valamilyen értelemben már distanciáljuk magunkat ettől a civilizációtól, bár praktikusán nem tudunk kilépni belőle. Distanciáljuk. Erre vannak néhol jelek – egyeseknél határozottan és erőteljesen, másoknál csak annyiban, hogy már nem idegenkednek olyan nagyon a keleti gondolkodásmódtól, de tisztában vannak vele, hogy nem képesek igazán elsajátítani, nem tudnak behelyezkedni. Jung írt erről, a vallásos esszéiben nagyon érdekesen fejt ki azt, hogy mekkora divat lett a jóga. Azt mondja, hogy ez semmi, amit itt az emberek csinálnak jóga néven, mert a jógához nemcsak az tartozik hozzá, hogy megtanulom a lótuszülést, a különféle lélegzési technikákat meg a meditációt az állandó rohanás helyett, hanem egy világszemléleti változásnak is be kellene következnie, s amíg ez nem következik be, addig lehet játszani, de nem tudjuk elsajátítani a szemléletmódját, az attitűdjét és az egész magatartásmódját a keleti embernek, akinél az élet egyik döntő valamijévé válik a jóga. Ugyanakkor nyilvánvalóan nem úgy tekintünk a jógára, hogy egy szép hobbi, és értjük, milyen szükségletből születik a keleti dolgok elsajátításának vágya. Scheler írt nagyon szépen erről a tudásszociológiájában – tulajdonképpen a nyugati ember irigykedése ez a keleti emberre, a nyugalmat irigyli tőle, azt a képességet irigyli tőle, hogy az individualitását valamilyen értelemben meditatív feloldja az egészben. Mi csak fecsegünk erről, hogy ez a kettő összefügg egymással. Valahol karteziánusok maradunk, a szubjektum mégiscsak külön áll az egésztől, minden más csak objektum a számunkra. Irigyeljük azt, aki tud nem így gondolkodni – ezt próbáltam az utolsó könyvemben valahogy megfogalmazni, nem azt, hogy lehanyagotunk, hanem hogy bennünk van a rohanás, és ettől szeretnénk megszabadulni, de nem tudunk, mert benne van az egésznek a struktúrájában. Annak a struktúrájában, ahogyan élünk.

Most visszamehetünk a politikai beszélgetésünkhöz is, hogy hiába szidjuk a közigazdászokat, a közigazdászok azok, akik kifejezik ennek a társadalomnak a tényleges

attitűdjét, mi pedig erre: Hát, talán van ennél jobb is, mit tudjuk mi. Azt kérdezted, hogy én 70 és 75 között radikálisan szembefordultam-e – nem a marxizmusommal, hanem az addigi attitűdünkkel. Persze, nem tekintettem már magam marxistának, de semmi radikalizmust nem éreztem ebben. Az, ahogy akkor a Budapesti Iskola szörnyű feszültségek közepette fölrobbant, az pontosan ezzel függ össze, mert amikor én Márkust megakadályoztam abban, vagy azt hitte, meg akarom akadályozni, hogy a kályhától induljon el, akkor ebben pontosan ez volt benne, hogy én nem, én már másképp gondolom, nem tudom, hogyan. Ez a „nem tudom, hogyan”, ez egy hosszú évtized. Ha akarod, akkor nincs egy egész évtized, de ha akarod, egy nagyon hosszú évtized.

K. A.: Hét évnek gondolom. Én a *Szembesítéstől* számolom ezt a korszakot a levélig. Az hét-nyolc év.

V. M.: Ez nem olyan egyszerű. 1977-es a levél, és még abban a hónapban, de mindenképpen abban az évben elmegyek Brémába, és ott egyrésztől nagyon jó, másrésztől nagyon rossz két és fél évet töltök. Nagyon jó azért, mert még sose voltam jól megfizetett egyetemi oktató, még soha nem hagytak engem békén, hogy gondoljam, amit akarok, még soha nem utazgathattam a világban, ha kedvem szottyant. Rossz volt az, hogy partra vetett hal voltam, nem azért, mert nem voltak ott a barátaim, akikkel reggeltől estig mindig együtt voltunk, hanem ezért, mert elbizonytalanodtam. A Budapesti Iskola híre-neve, Lukács stb. alapján úgy fogadtak engem az emberek, mint a keleti rendszer kritikáját, és akkor gyereünk, pajtás, puszi, ugorjunk egymás nyakába, te a keleti rendszert kritizálsz, mi a nyugati rendszert kritizáljuk, tehát egyformán gondolkodunk. Akkor rájuk néztem, és azt mondtam, hogy nem. Hogyhogy nem? Hát úgy nem, hogy a te kritikádnak az eredménye, hogy legyen a világ olyan, amelyet én kritizálok, az én kritikámnak az eredménye, hogy legyen olyan a világ, amelyet te kritizálsz, tehát pont az ellenkezőjét mondjuk. Én úgy fogalmaztam később, a két és fél évnek eléggé a vége felé, amikor már többször voltam Angliában, meg Amerikában is voltam már, hogy egy irtó rossz szituációba kerültem. Nekik igazuk volt. A rendszerkritikus sose ölt nyakkendő, a rendszerkritikus mindig egy lezser pali, akinek a hétköznapiokról való nézetei semmiképpen sem konzervatívak, inkább nagyon is liberálisak, tehát akikkel én jól tudtam inni – mondjuk így – vagy fecsegni a világ dolgairól, azok olyanok voltak, akik ugyanakkor világnézetileg már radikálisan más oldalon álltak, mint én. Akikkel viszont teoretikusan jól tudtam beszélgetni, azok nyakkendőt viseltek, és rendes polgáremlők voltak. Ezekkel viszont nem éreztem jól magam, nem tudtam velük piálni, csajokról beszélgetni. De ez még nem a teoretikus része a dolognak. A teoretikus vonatkozás az, hogy amikor elkezdek vitatkozni azokkal, akik a nyugati rendszer megátalkodott kritikusai, ahogy én vagyok a keleti rendszer megátalkodott kritikusai, akkor belekényszerítenek engem egy olyan nyelvi közegbe, amiben én is otthon voltam mind ez ideig. Abban a pillanatban végem van, mert ha én a lassan és még csak úgy nagyon csínján leépített marxi nyelvezetbe visszakényszerülök, és ezen a nyelven kell vitatkoznom és érvelnem, akkor rögtön le vagyok győzve. Azóta nagyon jól tudjuk, hogy a nyelvi keret milyen mértékig határozza meg – nem az érzelmeinket, azt nem, hanem azt, ahogy tudunk vitatkozni, ahogy tudunk érvelni, ahogy tudunk beszél-

ni a másikkal. És egyáltalán, hogy az osztály mint alapvető szempont fölmerül, mert számomra akkor már eléggé kétséges volt, hogy ez egy jó megközelítése-e a modern társadalomnak. Azóta tudom, hogy nem, ez nem osztálytársadalom, ez a tömegdemokrácia. Minden, csak nem osztálytársadalom. Az osztály semelyik definíciójának nem felel meg. A nyomorult cigány a Tisza partján nem a proletariátus képviselője, és a miniszterelnök úr a milliárdjaival nem a burzsoázia képviselője, ilyen nincs, hanem mind a kettő a tömeghez tartozik, csak sok mindenben mégis mások. De nem lehet osztályokba sorolni az embereket. Nincsenek éles választóvonalak. Belekényszerítettek abba, hogy az osztályfogalommal éljek, bár néha sikerült kibújni, és az óriási élmény volt számomra.

Volt az a Bahro, tudod. Meghalt rákban. Brémában volt professzor. Amikor kongresszus volt Nyugat-Berlinben, ő Kelet-Berlinben ült a sítten, és egy monstre kongresszust rendeztek a Technischen Universität, a TU Audimaxjában. Kiültettek embereket, voltak köztük akkor már ismert cseh 68-asok, ott volt Rudi Dutschke, még ahhoz éreztem magam a legközelebb, ott volt a vörös bárónő... Hogy a francba hívják, akik kiléptek a kommunista pártból, és alakították azt a másik dolgot, aminek ő volt a vezéralakja? Gyönyörű nő volt. Ő valahogy idola lett ennek a baloldali fiatal értelmiségnek, egyetemi hallgatóságnak. Neki adtak először szót, és mindjárt belénk harapott, mint a keleti rendszer kritikusa, hogy ő nem is érti, mi mit beszélünk, hogy szabadságjogok, ilyesmi, ezek másodlagos kérdések. Az elsődleges kérdés a kizsákmányolás, és kizsákmányolás egyformán van keleten és nyugaton. Forrott bennem a düh, hogy ez a gazdag nő mit prédikál. Rudi ült mellettem, és azt mondta nekem, hogy majd ő válaszol, de én meg mondtam, hogy nem te válaszolsz, hanem én válaszolok. Fölálltam, és elkezdtem beszélni. Azt mondtam neki, lehet, hogy itt is van kizsákmányolás, meg ott is van, ezt én nem vitatom, de ez a kategória nem izgat most már engem annyira, és végső soron, ha kizsákmányolásról beszélünk, akkor arra is tessék már odafigyelni, hogy nyugaton a szakszervezetek igenis a társadalmi konszenzust alkotó erőhöz tartoznak, keleten pedig csak azt papolhatják, amit a kommunista párt megenged. Mikor eljutottam idáig, az ellenem fordult szörnyű közhangulat hirtelen feloldódott, csend lett, elkezdtek figyelni, és a végén tapsvihar volt. Odajött hozzám a bárónő, és azt mondta, hogy írjam meg, lehozzák a lapban. Ez volt az első alkalom, amikor úgy éreztem – de ez már nagyon későn volt, 79 őszén, tehát majdnem a hazajövetelemtől –, hogy ki tudtam mászni, el tudtam magyarázni nekik, miért van kizsákmányolás, és hagyják abba, próbáljanak új kategóriát – nem volt az annyira új, alapjában véve a liberális politikai kategóriákkal próbáltam érvelni. Mindenesetre egy kicsit felszabadultam. Ugyanilyen felszabadító hatású volt – érdekes, hogy politikai kongresszusok ezek – az olasz kommunisták rendezte kongresszus Firenzében a kelet-európai disszidenseknek, ahol természetesen csupa emigráns kelet-európai volt, mínusz Szaharova és mínusz két magyar, Haraszti Miki meg én. Azt mondja Miki, hogy hát itten mindenki mindent félreértett. A rendes rendszeranalízis – és ez is azért a marxista hagyományokból született – persze azt pontosan ki tudja mutatni, hogy ezek a kelet-európai országok teljesen egyformák, teljesen azonosak egymással, csak a látszat különbözik, meg a felszín különbözik. Akkor kimentem – egész másról akartam beszélni eredetileg –, és azt mondtam: „Drága Miklós! Elfelejtetted, hogy ez után a beszéd után, amit itt tartottál, meg amit

én most tartani fogok, mi hazamegyünk Magyarországra, és meg vagyunk arról győződve, hogy nem fognak bennünket lecsukni. Az összes többit, aki itt ül, azt mind lecsukják, ha hazamegy. Erről ne feledkezz meg, és ne feledkezz meg arról, hogy ezek nagyon különböző történelmi tradíciójú országok – itt hoztam be először igazából a történelmi tradíciót a gondolkodásomba –, amelyeknek a kommunista működés módja nagyon is különbözik, de azért különbözik, mert más tradíciót kell meglovagolni. Az eredeti sztálini kommunizmus egy bizonyos orosz autokrata tradíciót lovagolt meg. Működött is. Ne tagadjuk. A nagy tévedés ott volt, amikor az oroszok elfoglalják Közép-Európát, és ugyanezzel a módszerrel nem tudnak mit kezdeni. Berlin föllázad, Magyarország föllázad, a csehek fölláznak. Mit tudnak velünk kezdeni? Magyarországon addig működik jól a kommunizmus, és te ne beszélj itt olyanokat, hogy nem működik, ugyanúgy, mint másutt. Működik Magyarországon is, és azért működik jól, mert ez az egész vezető réteg az 56-tól való félelmét próbálja kanalizálni, és próbálja úgy vezetni az országot, hogy állandóan azon gondolkodik, miként lehet eleget tenni a kommunizmus, azaz az oroszok követelményeinek úgy, hogy a szituáció ne váljék feszültté annyira, amitől egy újabb forradalom törhetne ki.”

Nem hiszem, hogy immanens módon lehet a filozófiai gondolatot alakítani. Én hiába olvasok hatszáz Heideggert, a múltkor mondtam is, hogy hiába olvastam, annyira olvastam, hogy el is felejtettem a *Sein und Zeit*ot. Nem hatott rám mindaddig, amíg nem születtek meg azok a társadalmi, politikai, emberi tapasztalatok, amelyek rányitották a szememet Heideggerre. Jó, megint valami szörnyű általánosságot mondtam. Lehet, hogy valakinél alakul a koncepció pusztán azon az alapon, hogy egymás után olvassa a könyveket, de én nem hiszem, nem nagyon tudom elképzelni. Szerintem ha az ember csak a könyveket olvassa, és a világra nincs nyitott szeme, akkor minden újabb könyvet bele fog helyezni abba a kontextusba, amiben addig gondolkodott. És vagy egyáltalán nem akarja a könyvet elfogadni, vagy ha elfogadja, akkor átalakítja. Pontosan tudja, hogy illik bele abba a kontextusba, amiben ő gondolkodik. Ahhoz, hogy az ember észrevegye, valami radikálisan más, szükséges, hogy kezdje a világot másképpen látni. Persze abban, hogy kezdi a világot másképpen látni, benne van az elégedetlenség azzal a gondolkodásmóddal, ami eddig volt rá jellemző, ezek kölcsönhatások.

K. A.: Nekem talán megadatik a beszélgetés során, hogy kicsit konzervatív módon mindig visszamenjek a kályhához. Tehát visszamegyek, aztán majd elkalandozol. Amikor azt a bizonyos filozófiai nyitást vagy filozófiai lendületet pedzegettem az előző kérdésben, akkor e mögött a *Szembesítés* rejlett, a kvadrológusnak a fenomenológiát és a kritikai marxizmust valamilyen módon együttesen vizsgáló szövege. A fenomenológiának milyen szerepe volt a filozófiai gondolkodásod átalakulásában vagy egyáltalán a filozófiai gondolkodásod menetében? Elfogadod-e a *Szembesítés*nek egy olyan interpretációját, amely szerint lényegileg a fenomenológiának és a kritikai marxizmusnak egyfajta egységben szemlélésére vagy legalábbis együttes gondolkodási modellként való használatára tesz kísérletet, természetesen egy vita során?

V. M.: Egyszerű tulajdonképpen rá válaszolni. Az olasz nevű fiú... Nem emlékszem...

K. A.: Pietro.

V. M.: Pier Aldo Rovatti ihlette ezt a figurát, legfőképpen azt, hogy olasz nevet adjak neki. Ő egy marxizmussal szimpatizáló fenomenológus, szemben a némettel – Erich –, aki nagyon határozottan inkább a Heidegger irányába mozduló fenomenológus.

K. A.: Bocsánat, csak zárójelben mondom, hogy egyébként kiderül a *Szembesítés*ből, a *Lét és idő*t akkor már ismerted.

V. M.: Kiderül?

K. A.: Kiderül.

V. M.: Néha hazudok is, amikor valamiről úgy beszélek, mintha jól ismerném. De lehet, hogy akkor olvastam el. Ahhoz, hogy Erichet meg tudjam formálni, ahhoz kellett ez nekem.

K. A.: Nekem az volt a benyomásom, hogy a *Lét és idő* ott már megvan.

V. M.: Lehet, nagyon könnyen. Nem értettem, hogy miről szól, de az Erich figurája mégis erőteljes.

K. A.: És a halálprobléma is felmerül.

V. M.: Valamit megértettem, láthatóan, a *Lét és idő*ből, a végességet. És akkor megszűnik a lineáris történelemszemlélet. Nekem az a meggyőződés, hogy van egy dogmatikus marxista ebben a bandában, Louis, többé-kevésbé az Pietro, meg Erich, és van András, én, talán. És aztán van az, amiről beszélünk. Bernhard Waldenfels barátom érdeklődését nagyon is felkeltette ez a dialógus, ennek alapján hívott meg engem az ő *Phenomenology and Marxism* című dubrovnikai kultuszszorozatára előadni. Az első alkalommal még nem tudtam elmenni, mert ez még a büntetés időszaka volt, a 74–75 közötti korszak, a második kurzuson már ott voltam, mert akkor már Brémában voltam, és oda mentem, ahova akartam. Egyszer, jóval később megkérdeztem Bernhardtot, „kilóg-e a lóláb?”, hogy ki vagyok én. Azt mondta, egyáltalán nem, fogalma sincs. Vagyok én valamelyik? Nem négy független álláspontot formáltam meg? De, mondtam, ez volt a célom, csak azt hittem, nem sikerült. Azt hittem, hogy én letaglózom a többi. De Erichnek a végső tirádája a halálról – ott világos, hogy nem gyűrtem magam alá, és az is világos, hogy már kezdtem az ő igazságát átgondolni.

Az igazi kérdés az volt, hogy mit tett a fenomenológia ahhoz, hogy én változtam. Erre vonatkozóan valószínűleg nem én vagyok a legautentikusabb tanú, mert én mindig úgy kezeltem a két *Husserl*-könyvem, mint két marxista könyvet, ami annyiban különbözik a marxista filozófiatörténészek dolgaitól, hogy én nagyon alaposan végigolvastam bizonyos szövegeket, gondolkoztam rajtuk, és alapvető fontosságú volt, hogy megértsem, mit mond a másik. Már nem voltam a szó hagyományos értelmében mar-

xista, de azért valami marxista pedesztálról előadtam, hogy Husserl meg Scheler azért nem tudja a kérdéseket megoldani, mert nem marxista szemmel közelednek hozzájuk, tehát kvázi mindenfajta marxista filozófiatörténetnek csak egyetlen végkicsengése lehet, hogy megmutatjuk, mi minden kérdést ismerünk, és a kérdésekre mi sokkal jobb választ adunk, mint a többi. Hogy ezek után minek a többit egyáltalán olvasni, azt nem tudom. A fenomenológiát én lelkiismeretesen olvastam. Husserl megjelent műveit, néhány Scheler-művet. És kétségtelen tény, hogy nem egészen úgy néz ki a dolog, ahogy én később emlékeztem rá. Többen mondták, hogy ők igenis tanultak ezekből a könyvekből, világos belőlük, miként értem a fenomenológiát, és világos, hogy én nem akarom lesöpörni a pályáról, hanem viaskodom vele.

Utólag azt kell mondanom, a tény, hogy én Husserlrel kezdtem foglalkozni, minden valószínűség szerint eleve hozzásegített ahhoz, hogy kimozduljak arról a merev állásponttól, amelyet Lukács képviselt, és amelyet nagyon kényelmes lett volna elfoglalni, hiszen adva volt nekem, hogy ott van Lukács, és ő mindenre tudja a helyes választ. De Lukács sajnos a késői korszakában, még ha vannak is jó dolgai, egyetlenegyszer sem próbált a saját gondolataival szembesülni, feltenni a kérdést, hogy stimmel ez? Szó sincs ilyenről. Stimmelt minden, úgy gondolta. Nagyon könnyen lehet, mondom ma utólag, lassan negyven év után, hogy a fenomenológia sokat segített abban, hogy más úton indultam el, kimozdított. És hát önmagában már az is, hogy aztán együtt tudtunk fenomenológiát olvasni, tíz évvel később; ha nem tanultam volna fenomenológiát, lehet, hogy nem találom meg Heideggert. Mert abban a hét évben, ahogy te mondd – én kicsit többnek érzem, de mindegy –, nemcsak az volt, hogy az egyikkel leszámoltam. Nem számoltam le, csak valahogy már nem forgok a saját levemben, vagy fővök inkább; újra és újra más dolog kapcsán – ez rám nagyon jellemző, sokszor a téma maga apropó ahhoz, hogy kifejtsek általánosabb vagy elvontabb kérdéseket. Szóval most már nincs tovább, és akkor hova tovább? Mert a kályha talán nekem is kellett, csak nekem fontosabb volt az, hogy ha a kályha fölrobbant, akkor ne onnan induljak már el, mintsem hogy valamit tudjak csinálni.

Bár nem szeretem gyűjteni a publikációs jegyzékeimet, kár, hogy a legtöbb írásomról fogalmam sincs, elvesztek, már nagyon régen nem tudom igazából a listát összerakni. Szóval érdemes lenne megnézni, hogy én mondjuk 75 vége és az első *Heidegger*-tanulmány, a *Physis* között, ami nem tudom, pontosan hányas...

K. A.: 1983-as?

V. M.: Mire írtam én azt? Nem tudom.

K. A.: Szerintem a *Medvetánc*ban jelent meg.

V. M.: Azt tudom, de miért? Milyen apropóból fogtam hozzá? Na, várjál. A *Medvetánc*ban a kirekesztés alatt csak egy publikációm van. Ez volt az egyetlen magyar publikációm. Magyarországi publikáció.

K. A.: 1973 után.

V. M.: Igen. És akkor az első a *Medvetánc* körkérdésére íródott. A posztmodern. Akkor hallottam először ezt a szót. Meglepődtem nagyon, amikor a posztmodern filozófia magyarországi pápájának kiáltottak ki engem többen. Akkor ez később lett volna, a *Physis*?

K. A.: Talán később.

V. M.: Tehát a rendszer bomlása idején. Mondjuk, 1984, és mondjuk, hogy így akkor tíz év. Ha meglenne a publikációs lista, biztos vagyok benne, hogy az derülne ki belőle, tulajdonképpen nem politikai dolgokat csináltam. Most nem tudom, mit kell pontosan érteni politikán, én politikai szociológiának neveztem. Később ezt visszavontam, hogy ez se nem szociológia, se nem politika, hanem valami más, de semmiképpen sem filozófia a szónak egy tradicionálisabb értelmében. Egyszer aztán írtam valamit, ahol összehasonlítottam egymással Lukácsot és Husserlt, hú, de rossz hülyeség volt, se füle, se farka. Emlékszem, nem bírtam, őrjöngtem az íróasztalnál. Szóval, nem írtam filozófiát. Miért nem írtam filozófiát? Mert kifulladtam.

K. A.: A kifulladásban is volt szerepe a fenomenológiának? Tehát ez valamilyen határpontig vitt téged?

V. M.: Azt nem hiszem. A fenomenológiát aztán sohasem műveltem. A fenomenológia számomra bizonyos értelemben egy rálátási mód volt a világra, és amiket a fenomenológusok többsége aztán később csinált – természetesen nem Scheler vagy Heidegger, hanem azok, akik a fenomenológián belül ügködnek –, azok olyan részletanalízisek, amelyekhez nekem soha nem volt érzékem.

K. A.: De a *Szembeállítás*-ban András hajlandó elfogadni a fenomenológiából feltevéseket.

V. M.: Igen, nagyon sok mindent elfogad belőle. Azon az alapon, hogy lám, szót értünk egymással. András meg Pietro. Tehát hogy a marxisták vagy a fellazuló marxisták és a Praxis Kör, a Gajo Petrović köre tudnak egymással érintkezni. Ebben szerepet játszott, hogy ez utóbbi nagyon épített a fenomenológiára, tehát semmiféleképpen nem volt dogmatikus. Ők nem hangsúlyozták, hogy a marxizmust csak Marxból lehet felépíteni. Tehát ez a felbomló marxizmus megpróbált nyitni. Ebben a nyitásban kétségtelenül jelentős szerepe volt a Praxis Körnek. Ma már a Jóisten se emlékszik rájuk, szegényekre, bár ez biztos elmondható rólunk is.

K. A.: A maga idejében nagyon volt neve.

V. M.: Nagyon is. De megmondom, hogy mi a baj. Hogy aztán ők megmerevedtek.

K. A.: Kezdetben a fenomenológusok felé közvetített a Praxis Kör.

V. M.: Igen. Mindenfelé közvetített, ugyanis a jugoszláv marxizmusnak meg volt engedve, hogy kacérkodjon a nyugati irányzatokkal, mert ugye nekik másnak kellett lenniük, mint az orosz marxizmusnak. Vagy legalábbis kiharcolták maguknak, hogy megtehessék. De ebből sajnos nem az következett, hogy nyitott gondolkodókká váltak. Egy idő után megmerevedtek abban, hogy egy ilyen fenomenológiával, egzisztencializmussal fölvezett marxizmust tanítottak és abban gondolkodtak, és egyre inkább komikus kövületekké váltak. Szegény Petrović – meghalt rákban viszonylag fiatalon –, az valami siralmas volt, ahogy ő elmagyarázta, a szocializmus milyen hatalmas fölényben van a kapitalizmussal szemben. Üres locsogás!

K. A.: Ez mikor volt?

V. M.: 1995-ben. És azt hiszem, hogy senki nem lett igazán jelentős közülük a filozófiában, szakemberré vált egy-kettő. Jó, ezek jugoszláv partizánok voltak, tíz évvel öregebbek, akik úgy lettek filozófussá, hogy számukra a titói szocializmus építése alapvető volt. Aztán hirtelen észrevették a nemzetiségi ellentéteket, az egyik horvát nacionalistává vált, a másik nem tudott az egész szituációval mit kezdeni. Szóval sajnos ez lett belőle. Manapság ki az ördög beszél erről vagy ki az ördögöt érdekelné, hogy megírja a Praxis Kör történetét? Minek? De az én életemben biztos, hogy fontos szerepet játszott. Kinyitották a szememet egy kicsit. Rányitották a szememet a világra. Az egy másik dolog, hogy ez a párszáz marxista társadalomkritikus, filozófus, szociológus a jelentéktelenségbe süllyedt, mert képtelenek voltak a nyelvi megújulásra. Pontosan ez az, amiről az előbb beszéltünk. Én egy idő után ezért is szakadtam le róluk.

Sorgi is valahogy odacsapódott ehhez a társasághoz. Ő az, aki engem meghívott Japánba, és ő fordította le Lukács *Ontológiáját* japánra – de jó, hogy megvan japánul Lukács társadalomontológiája! Tehát ez a kör valahogyan megszerzi a pénzeket – bár nem tudom, honnan lehetett erre pénzt szerezni –, és az egyik alkalommal Japánban, a másik alkalommal Indiában, a harmadik alkalommal pedig a hottentották között rendeznek valami kongresszust. Itt irtó fontos dolgok történnek. Én úgy eluntam őket, nekem nem kellett. Az unalom – Andris, én ezt egyre inkább így látom – legfőképpen abból adódik, hogy talán észreveszünk új jelenségeket, de ha ezt a régi nyelven és a régi fogalmi apparátus segítségével közelítjük meg, akkor abból kutya füle sem lesz. A múltkor ezzel kezdtük, és én azt hiszem, ez rettenetesen fontos. Emiatt lettem hirtelen olyan elégedetlen azzal, amit mondtam a te eredeti kérdésedre. Vagy nem tudunk az engem körülvevő világról beszélni, illetve csak teljesen empirikus szinten, és ez nem épül be semmiféle teoretikus összefüggésbe, vagy teoretikus összefüggésben próbáljuk megközelíteni, de akkor nincs rá apparátusunk, nem tudjuk a világot megérteni. Na most ezért félek én kurvára ettől az egész filozófiától, mert nem érdemes esszéket meg tanulmányokat írni, akármilyen briliáns módon elemzel ezt vagy azt, ha olyan fogalmi apparátussal dolgoznak, amelynek nincs meg az a képessége, hogy bevilágítson abba, ami körülvesz bennünket.

A múltkor már idéztem: *Einsicht in das was ist*. Lehet, hogy társadalmakat nem lehet ilyen totális módon elemezni. Mondjuk, hogy én már nem használom azt a nyelvet, de az igény bennem van, hogy átlássam. Lehet, hogy nem kell átlátni, és az individuális, az

egyedi általánoshoz való fordulás, amiről előzőleg beszélgettünk, pont azért lenne izgalmas, mert ott nem ez történik. Ott felmutatunk – ebben a világban, amelyben élünk – lehetőségeket, amelyek ilyenek vagy olyanok, mások. De ehhez egy nagyon sajátos látásmód kell. Itt fekszik az asztalon Sándor Andris vagy íróként András Sándor krimije. Miért írt ő egy krimi? Azért, mert ő sem tudott valószínűleg mit kezdeni ezekkel az elvontságokkal, és akkor írt egy krimi, nyomoz benne Sherlock Holmes, aki örökké él. Egész vicces dolgok is vannak benne, de telegyömösözölte freudizmussal, ezzel-azzal. Tehát nem arról van szó, hogy megformált volna figurákat, akik – megint visszatérve a kunderai megfogalmazáshoz – a létnek egy másfajta lehetőségét képviselik, hanem folyik a történet, és közben szegény Sherlock Holmes azon gondolkodik, hogy biztos azért nem érdeklődik a nők iránt, mert az anyukája ez meg az. És akkor elmondja Freudot, majd a következő önanalízisben megjegyzi, hogy Freud talán mégsem olyan jó. Tehát vannak benne Freud-tanulmányok meg mindenféle vicces dolgok. Állati fantáziája van, nekem nem lenne ekkora. Centrális szerepet játszik egy olyan család, ahol két testvér közül az egyik az apja az öccsének, tehát az anyja egyben a nagynyja a saját kisebbik gyerekének, ilyen fantáziákkal van tele. De ez nem az, amire én vágyom.

K. A.: Saját konzervatív szerepemhez vissza fogok térni egy mondat erejéig. Nemrég elolvastam Theodor Fontanetól az *Effi Briest* című regényt. Az a döbbenetes élménye van az embernek, hogy a 19. század vége föl tud lobbantani az emberben egy világ iránti vonzódást, már abban az értelemben, hogy úgy olvasol, mintha benne lagnál a világban. Na most ez az, ami újra meg újra előjön, amikor a regényről beszélsz, ez a fajta világszerűség, ami persze nem a filozófia világszerűsége, hanem egy olyan világ, ahol a világ nem pusztán metafora, hanem lakhely.

V. M.: Igen. Amiben eleven emberek élnek. És nem „a burzsoá” és „a proletár”, „a nő” és „a férfi”. Ezért is nem tudok mit kezdeni a legintelligensebb feminizmussal sem, mert az is „a nőről” beszél, hát menjenek a búsba! Nincs olyan, hogy „a nő”. Úgy, ahogy nincs „a proletár” sem.

K. A.: Az *Effi Briest*ben nagyon sok feminizmus van.

V. M.: Persze. Semmi bajom nincs ezzel a feminizmussal. Azzal a feminizmussal van, amely általános kategóriákkal közelíti meg a dolgokat.

Elvállaltam, hogy megyek Brémába, időnként szeretek odamenni. Akkor, amikor ott laktam, nem is hittem, hogy nekem közöm van a városhoz. Később néhányszor visszakeveredtem, és éreztem, hogy jó, én ezt szeretem, és milyen jó, hogy ismerem. Furcsa élmények ezek, és mindig örülök, amikor van valamilyen apropó, hogy oda visszamenjek. Ellenben egyre kevésbé izgat, hogy új világokat megismerjek. Japánnal kapcsolatban is vannak ilyen kételyeim. Mindegy, de Bréma jó. Megkapta most a Hannah Arendt-díjat Kristeva, és az egyik laudációt én tartom. Egyszer már be akartuk hozni Kristevát, de nem sikerült. Most behozta valahogy Sztáray Zoltán. Én hadakoz-

tam Kristeváért, de igazából nem ismerem. Persze egy laudációt úgy lenne jó megtartani, hogy ismerem az életművet, de ez nem fog így sikerülni.

Azt hiszem, hogy én szívesen belenézek ebbe a nagyon intelligens feminista irodalomba, de van egy alapvető ellenérzésem. Nem a feminizmussal szemben. Nem azzal, hogy fontos, hogy kijelöljük a nő helyét a világban. Nem a harciasságát, az elemzőkészségét szeretném vitatni, de azt hiszem, nagyon sokféle női életsorsot kéne bemutatni ahelyett, hogy elmondjuk, ez egy férfitársadalom, amelyben a nők alárendelt szerepet játszanak. Igen, így van. És? Nem jó, hogy így van, kétségtelen.

Azért kedvelem Széplaky Gerdát mint szerzőt, mert ő mintha elindult volna egy ilyen úton a bizonyos Mária-kép elemzésével. Az az egyetlen, de ott mintha szó lenne erről. Hogy megmutatja, hogy miféle képe van a férfinak. Az idealizált nő, Mária, milyen értelemben és mennyire nem nő. Mennyire nem veszik észre a férfiak a nőben azt, ami nem nő. Ezt ott konkrét képekkel mutatja meg.

K. A.: Ismét a konzervatív énem. *Effi Briesten* túl vagyunk. A *Változó evidenciáknak* legalább két tanulmánya foglalkozik a morálfilozófia, erkölcsfilozófia kérdéseivel. A *Fichte*-tanulmány és a *Scheler*-tanulmány is. Szeretnék felidézni két antinómiát, amit a *Fichte*-tanulmányban írtál, magáról Fichtéről.

Az első antinómia így szól: „a szubjektumnak kötelessége, hogy egész világát alávesse a maga akaratának” kontra „a szubjektumnak nem szabad a másik szubjektumot alávetnie önmagának”. A második antinómia: „mindent önmagának, azaz az ész elveinek kell alávetnem” kontra „a másik individuumot csak abban az esetben vehetem alá önmagának, azaz az észelveimnek, ha az a maga cselekvésével már amúgy is az észet valósítja meg”.

Mindkét tanulmányban, a *Fichté*ben is és a *Scheleré*ben is, nagy szerepet játszik az antinómia, illetve az antinómiák lehetséges feloldásának vagy álfeloldásának a lehetősége. Fichtét kifejezetten kritikailag is tárgyalod, amikor a fent említett két antinómiát megpróbálja a saját rendszerén belül feloldani. Azt szeretném megkérdezni, hogy a 70-es évek első felében vagy akár 80-ig terjedően, mindegy, az antinomikus gondolkodás és a filozófia problémáinak antinómiákban való rekonstrukciója, az antinómiák feloldásának a lehetősége milyen értelemben segített téged hozzá a kérdésfeltevéseid megváltoztatásához? Tehát az antinomikus gondolkodás mint rekonstruált gondolkodási modell jelentett-e valami újat számodra, jelentett-e valami segítséget ahhoz, hogy a filozófia kérdéseit, a morálfilozófia kérdéseit új módon közelítsd meg és vedd föl?

V. M.: Nagyon érdekes kérdés, de ha becsületes vagyok, akkor azt mondom, hogy fogalmam sincs. Soha nem is gondoltam erre. Most közölted velem, és kénytelen vagyok tudomásul venni, hogy előbányásztad a *Fichté*ből ezeket az antinómiákat. A felolvasottakból számomra nem világos, hogy Fichte ezeket mint antinómiákat fogalmazta meg, vagy én fogalmazom meg a fichte-i szövegnek az antinómiáit.

K. A.: A utóbbi. A tanulmányod az utóbbit állítja.

V. M.: Igen, az utóbbit állítja, tehát, hogy Fichte nem veszi észre, hogy antinómiákban gondolkodik. Igen, ha ez a helyzet, akkor ez valószínűleg hozzásegített engem ahhoz, hogy túllépjek azon a marxista vagy marxistának vélt vagy marxinak vélt gondolkodásmódon, amely tulajdonképpen az antinómiák feloldásának irányába szeretett volna mozogni. A marxizmus azzal, hogy a földi megváltást igyekezett létrehozni, eleve az antinómiák megoldását kívánta meg. Bár Marx egy briliáns, zseniális elme volt, nem vette észre, amit Lukács észrevett, még akkor, amikor nem ment bele a zsákutcába, hogy leírunk egy társadalmat, mint egy antinomikus világot, és amikor aztán az értéktételezéseink szempontjából a jövőt akarjuk felvázolni, akkor azt a feladatot tűzzük ki magunk elé, hogy feloldjuk az antinómiákat, amelyeket valószínűleg az emberi lét mint olyan produkál. Tulajdonképpen ez az egész gondolkodásmód oda visz – és itt egy kicsit Arendt hatott rám. Nem jelentéktelen gondolkodó az a nő, bár fogalmilag nem igazán tiszta. De nem is akar az lenni, motoszkál, kavargatja a dolgokat, azt mondja, hogy ember nincs, csak emberek vannak. Ez egy radikális szembehelyezkedés a filozófia egészének álláspontjával. Szerinte az ember addig ember, amíg emberek vannak. Az emberek, a pluralis, nem annyit jelent, hogy sok ember van, hanem annyit jelent, hogy ezek mind individuálisak és egymástól különbözőek. Amit ő Nietzsche nyomán sivatagnak tekint, az pont egy olyan világ lenne, ahol mindenki egyforma, azt mondja, az lenne az elviselhetetlenség. Tehát mindenki egyformán individuum, de teljesen egyforma. Mit kezdünk ezzel? Semmit sem tudunk ezzel kezdeni. Akkor viszont, ha az individuumok radikálisan különböznek egymástól, akkor nem lehet az antinómiákat feloldani, szerintem ez egy logikailag végtelenül egyszerű valami. Az egyik ezt akarja, a másik azt akarja, és mindezen akarások együtteseként nem lehet létrehozni egy világot, ahol minden akarás célhoz juthat, mert az akarások igenis keresztezik egymást. Jó, ez az, amit Hegel, amennyire én ismerem – mindig borsószik a hátam, ha Hegelt kell olvasnom –, tökéletesen látott, és éppen ezért szünteti meg az individuumot. Azért oldja föl az individuumot az abszolút szellemben, egy általánosságban, mert nagyon jól tudja, hogy az individualitás az akadálya az antinómiák feloldásának. Na most aki viszont az antinómiák filozófusa, az Nietzsche. Ő bátran tudja vállalni, hogy egyszer innen nézem, egyszer onnan nézem. Innen így néz ki, onnan úgy néz ki. Az egyik így látja, a másik úgy látja. És vegyük tudomásul – nem tudom, mennyire beszélünk a múlt alkalommal a civilizációk különbözőségéről...

K. A.: Nem beszélünk.

V. M.: A nembeliség harcosai nem akarják ezt tudomásul venni, úgy viszonyulnak hozzá, mint a marxisták, akik számára minden efemer. A nemzeti sajátosságok az efemer, a lényeg az ember azonossága. De miféle ember az, aki az összes individuális, efemer tulajdonságát leveti magáról, és ott marad az emberként? Semmilyen ember. A Jóisten, aki egyedül van, a többi mind akadályozná abban, hogy megvalósítsa önmagát, mert mindent neki kell megvalósítani. Pontosan ez az. Akkor viszont vegyük tudomásul, hogy a társadalmi konfliktusok is kiküszöbölhetetlenek, a különböző embercsoportok nem akarhatják egyszerre ugyanazt is, meg nem ugyanazt is, ez nem működik. Igenis lesznek harcok az emberek között. Mikor az ember egy ilyen véleményt el-

mond, a humanisták – így érti Heidegger a humanizmust – nagyon csóválják a fejüket, nagyon rosszallóan néznek az emberre, hogy hát akkor te nem akard megvédeni azokat a felvilágosodott elméket Iránban, akiket most becsuktak, kivégeznek és a földbe tipornak? Te tudomásul veszed egyszerűen, hogy a szudáni arabok kiirtják a szudáni feketéket? Akkor én azt mondom, dehogyan veszem tudomásul. Én európaiként pont arra ítéltetem, hogy egyrészt belássam, itt jönnek az antinómiák, és ezek soha ki nem küszöbölhetők, amíg a világ él és eleven. A társadalmi és individuális különbségek, másrészt viszont Európát arra ítélték, hogy élharcosa legyen egy olyan koncepciónak, aminek a megvalósításától borzonganak, azaz mindenki legyen egyforma és ezért szeresse a másikat. Csak szeresse.

Mivel filozófusok vagyunk, vagy mert társadalmi kérdéseken gondolkodunk, nem vagyunk hajlandók tudomásul venni, hogy amikor járunk az utcán és számos emberre rátekintünk, már a kinézete alapján azt mondjuk némelyikre, hogy te Jóisten, ezzel én nem szeretnék egy fedél alatt lakni, vagy a szomszédomban se költözzön. Látszik, hogy ez miként működik, mert ugye az amerikai demokráciának a kisközösségi jellegéhez nagyon is hozzátartozik, hogy megtanulnak demokratikusan létezni, megtárgyalni egymással problémákat, felvetni kérdéseket, de nem fogadják be a másfélét, mert tudják, hogy akkor nem fog menni. Tehát rohadt fajvédők azok a ragyogóan demokratikus kisközösségek. Mit csinálsz ezzel? Tudomásul veszed, és ha konkrét esetben az a rohadt demokratikus fehér közösség ki akar nyírni egy feketét, akkor kiállsz a fekete mellett. Nem mindig. Lehetőség szerint.

Vegyük a cigánykérdést. Én abszurdnak tekintem, ahogy a magyarok viszonyulnak a cigányokhoz. Nagyon az ellenemre van, hogy teljesen előítéletes alapon a cigányt már eleve egy alacsonyabb rendű, elviselhetetlen, összeférhetetlen valakinek tekintsék. De hogy akkor is kelljen szeretnem a cigányt, ha összekeni szalonnával a vasúti kocsit? Miért kellene nekem akkor szeretni? Csak azért, mert cigány?

K. A.: De azt a fehéret sem kell szeretni.

V. M.: Erről van szó. Még azt is nyugodtan lehet mondani, hogy kérem, a cigányok között több az olyan, aki képtelen a civilizált együttélés szabályait betartani. Mármost a civilizálton azt értjük, ahogy mi akarunk élni. Németországban az egyik jelszó, ami a legdühösebbé tett engem, hogy „mindenki idegen valahol”. Amikor elmegy a német Kenyába turistáskodni, természetesen ott nagyon idegen. De az nem ugyanaz, mint amikor a török szeretne megélni Németországban. Hogy lehetne ezt a kettőt összehozni, egy lapon emlegetni? Tehát tudomásul kell vennünk, hogy igenis nagyon különbözőek vagyunk, és azt is tudomásul kell venni, hogy aki nagyon másféle, nagyon a mi elveink ellenére vagy azt ignorálva, azt nem is ismerve él, nem szeretjük annyira.

Számos gondolkodó arra következtet, hogy minden ember egyenlő és egyforma. Nem egyforma és nem is egyenlő. Az egyenlőség egy matematikai kifejezés. Az egyenlőségért való harc annyit jelent, hogy mindenki élhessen meg.

K. A.: Esélyegyenlőséget akar jelenteni.

V. M.: Azt. Semmi mást. De ez nem azt jelenti, hogy egyformák az emberek, és nekem mindenkit egyformán el kell fogadnom. Miért?

Rorty találja ki, és Clifford Geertzre hivatkozik, hogy napközben a piacon vagyunk, és áruljuk az eszméinket, megnézzük, a másik eszméből mit lehetne mégiscsak hasznosítani. Este meg mindenki visszavonul a maga klubjába, és ott magunk között vagyunk. Ez így nagyon szép elképzelés, csak azt nem veszi tekintetbe, hogy esetleg az egyik klubban arról van szó, hogy a másik klubot holnap robbantsuk föl. Akkor is jó? Ez az egész akkor is működik? Jó, hát persze, a liberális amerikai klubokban nem erről van szó. De nem csak olyan klubok vannak.

K. A.: A *Változó evidenciák* tanulmányainak sorában állandóan feltűnik az általad már köztudottan nagyon nem szeretett nembeliség kategóriája. Részben az individuummal szembeállítva, részben egy lehetséges vagy választandó jövő esetleges vonatkozási pontjaként. Vissza tudnál arra emlékezni, hogy a nembeliség kategóriájában mi volt az a potenciál, ami egy ideig faszcinálta a gondolkodásodat és talán az egész Budapesti Iskolát? Mi az a határpont, ami miatt a nembeliség mára egy nagyon rossz hírbe keveredett kategóriává vált?

V. M.: Hogy mi faszcinált ebben, illetve hogy engem valaha faszcinált-e, azt én nem tudom. Most nem nagyképűsködni akarok. A Budapest Iskola kialakulásának a kezdetén sokat vitatkoztunk egymással, de ezek egy meghatározott fogalmi körön belüli viták voltak. Nem koncepciók estek egymásnak. Hogy ott a nembeliség fogalma magától értetődő volt-e? Be kell valljam, nem zavart soha, pedig hányszor hallottam. De hogy én ezt magamtól így gondoltam volna, vagy hogy végiggondoltam-e, azt nem tudom. Egyet tudok. Hetvenvalahányban írtam egy tanulmányt, és az a tanulmány nekirontott a nembeliség fogalmának, sajnos egy belharc formájában, mert Márkus és Heller szövegein keresztül próbáltam megvilágítani, hogy én miért nem tudom elfogadni a nembeliség fogalmát.

K. A.: Ez mikor történt?

V. M.: 1975 vagy 76, vagy 77 leginkább. Közvetlenül az emigráció előtt. Nagyon sajátos a Budapesti Iskola három tagjának a reakciója. Furcsa módon Ági volt az, aki azt mondta nekem erre a dolgozatra, hogy „a *Fasizmus*-könyved óta ilyen érdekeset nem írtál”. Azt hiszem, az érdekes szót használta. Áginak van érzéke az ilyesmihez, észreveszi, ha valahol valami új jelenik meg, bár nem nagyon akar kilépni egyfajta fogalmi keretből, amiben ő, mint hal a vízben, mindenre tudja a választ. Ezt én megbeszéltem Ágival, azért is mondom nyugodtan a szalagra, mert ő tudja, hogy én így látom, és elismeri, hogy igazam is van sok tekintetben. Gyuri az egészre vonatkozó vita helyett minden mondatba belekötött. Ő mindig ezt csinálta, de máskor valahogy az egészet illetően is mondott valamit. Itt csak a belekötés volt, és a végén semmi nem jött ki belőle. Feri pedig azt mondta, hogyha te így gondolkodsz, akkor te vagy az első, akinek emigrálnia kell. Mert szerinte ezt nem fogja túrni senki, ebben a kommunizmusban.

Meg kell mondanom, hogy Ferinek teljesen igaza volt. Már nem abban az értelemben, hogy muszáj lett volna emigrálni, hanem abban az értelemben, hogy ez valóban már egy olyan szöveg, amely radikálisan szembehelyezkedett az egésszel. Az egy másik kérdés, hogy két év múlva már ők is szembehelyezkedtek az egésszel. Azt a Budapesti Iskola történészei mutassák ki, hogy talán – nem azt mondom, hogy én voltam az első, aki robbantott, ez a természetéből következik, és abból, hogy tulajdonképpen nem a részleteket akarom végiggondolni; és akkor nekem könnyű robbantani, ha a részletek nem érdekelnek. Valóban igaza van Márkusnak, hogy minden mondatban van valami marhaság. Hanem abban az értelemben valóban az első volt ez a tanulmány, hogy én megpróbáltam más fogalmi kategóriákban gondolkodni. Nem Heller és Márkus szövegein kellett volna ezt demonstrálnom, hanem mondjuk Hegelen és Marxon, de nekem azok kerültek a kezembe. Akkor egy kicsit szubsztanciálisabb és meggyőzőbb lett volna, nem egy iskolai belviszály, hanem alapjában véve egy marxizmus-, sőt több mint marxizmuskritika, mert Hegel kritikája is lett volna.

Én akkor úgy éreztem, ha ezzel a nyilvánosság elé lépek, a többiek teljesen kiakadnak. Szóval nem akartam velük összeveszni. Ezek személyes dolgok. És így valahogy elsüllyedt. Arra való hivatkozással, hogy nekem most nincs időm, energiám, hogy kibányászom Marxból meg Hegelből azt, amit ki kell bányászni.

K. A.: A tanulmány maga a nembeliség fogalmáról szól?

V. M.: Arról. A tanulmány maga egy cáfolata annak az írásnak, aminek a címe: *Az emberiség funkcionáriusa*. Ott kijelentő módban, emitt pedig ez kérdés: *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* Megtaláltam később ezt a szöveget. Amikor a Budapesti Iskola-konferencia után ki akartunk adni Munkácsy Gyusziékkal meg Csikós Elláékkal egy kötetet, és az volt a terv, hogy mindannyiunktól egy régi írás és egy mai írás, én ezt akartam beletenni régi írásként, olyannyira, hogy egy debreceni német nő, aki ott él Debrecenben, le is fordította, és azzal a kézirat is valahova oda került, meg a fordítás is, de a könyvből sose lett semmi. Pénzügyi okok miatt.

Visszatérve a tanulmányhoz, Márkus hozott egy definíciót, aminek a nembeliség állt a középpontjában. A nembeliség azért játssza a filozófiában a főszerepet, mert a filozófia csak Európához kötődik, másrészt bizonyos európai értékek megvalósulási folyamatának tekinti az emberiséget, tehát az afrikainak is ezt kell megvalósítania, még akkor is, ha egy kicsit le van maradva. Vagyis én tényleg a legalapvetőbb fogalmi kereteknek mentem neki, ami miatt – mint többször az életben – valami személyes rossz érzés volt bennem. Én sose hittem azt, hogy elvekhez és eszmékhez hünek kell maradni. Biztos hittem. Illetve nem hittem, de eszem ágában nem lett volna megkérdőjelezni ezt az állítást. Nem figyeltem rá oda, nem érdekelt. Később rájöttem, hogy emberekhez lehet hünek lenni, ha ők is hüek azokhoz az emberi kvalitásaikhoz, amiért én szeretem őket, és ami miatt a barátaim. De hogy eszmékhez hű legyek? Ha belátom, hogy valami hülyeség volt, akkor ne legyek hű hozzá. Aki hű egy eszményhez, amiről belátja, hogy hülyeség, az idióta.

De itt ez egy bonyolultabb dolog, és félre ne értse senki, én nem azt akarom mondani, hogy én voltam itt a jani, aki előbb vette észre a dolgokat, mint mások. Tényleg

sok mindent előbb vettem észre, de ez gyakran a felületességemnek meg a destruktív karakteremnek köszönhető, és nem annak, hogy mélyebben és sokoldalúbban gondoltam volna végig a dolgokat, mint mások. Egy kétségtelen. Áginnak tetszett, pedig neki is nekimentem, de a másik két ember olyan mértékig érezte azt, hogy én itt most bele-gázolok mindabba, amit mi kollektíve jelentettünk, hogy ettől nekem összefacsarodott a szívem, és arra való hivatkozással, hogy nem fogok most Marx- és Hegel-szövegeket keresgélni, hagytam ezt. Ezt most nagyon sajnálom, mert ilyen szempontok nem léteznek többé. Nagyon sajnálom, hogy 91 táján valahogy elveszett ez. Biztosan elő lehetne keríteni, csak nem tudom, hogy honnan. Ez a pillanat fontos volt. S akkor most lehet, hogy azt a tíz évet, amiről az előbb beszéltünk, máshonnan kell nézni. Az előbb azt mondtam, azért nem tudtam tíz évig tulajdonképpen olyan dolgokkal foglalkozni, amelyekkel egész életemben foglalkoztam, és ilyen felületesen politikai írásaim lettek csak, és azért nem sikerült egyetlen filozófiai kísérletem, mert kifutottam az egyikből, és nem találtam helyette másikat. Lehet, de még valamit hozzá kell tenni. Azzal, hogy én föladtam ezt a dolgot – igen, föladtam, mert nem az volt bennem, hogy majd később visszatérek hozzá, hanem föladtam: nem kell –, egy akadályt helyeztem el a saját utamban. Ez majdnem biztos, hogy így van, bár nehéz ilyesmit rekonstruálni, hiszen mai érzést mondok el, harminc év előtti dolgokról. Nem baj, ha nem úgy volt. Nem tudom, hogyan volt. Mi az, hogy hogyan volt?

Arra jutok ma, nem csak annyi volt ez, hogy nem találtam egy új fogalmi keretet a gondolataim kidolgozásához. Ott én nagyon nekimentem Sartre-nak meg Fanonnak, aki szerint az a nagyon jó, amikor egy fekete agyonüt egy fehér embert, mert ezzel két dolog sikerül, egy fehér emberrel kevesebb van, és egy öntudatos fekete emberrel több lett a világon. És amikor ezt pozitíve fejti ki Sartre, akkor én csak hányni tudtam. Hogy fordíthatja valaki ilyen mértékben a visszájára az egész gondolkodását? Ahelyett, hogy elkezdene új alapokon gondolkodni, másképpen. Ez is benne van abban a szövegben. Lehet, hogy most egy kicsit fölstylizálok, és már a mai agyammal írom meg a szöveget.

A kiindulópont valahol a Gunnar Myrdal által írott könyv a világszegénységről, a miatt kezdtem el azon gondolkodni, hogy most már hagyjuk abba az emberfogalmat. Kultúrák vannak – és minden egyes kultúra más. Szálljunk le végre arról, hogy az embert lemeztelenítsük. Mert mit akar csinálni végül is a filozófia a nembeliség fogalmával? Pontosan az intellektuális, szellemi és gondolati értékeket akarja kiemelni, és minden egyebet másodlagosnak tekint. Nem a bőrszínről beszélek, az az én szememben is másodlagos. Bár érdekes, hogy többfélék vannak. De mindazt, ami nem tiszta intellektualitás és nem tiszta gondolkodási szféra, azt mind az állatiba sorolja, aminek eredménye az lesz, hogy minden ember teljesen azonosan egy absztrakt és ideális individuummá válik, amiben azonos a másikkal. Megszüntetjük az embereket, és csak egy ember marad, aki isten. Isten kiáltja az emberiséget.

Eltaláltad azt a pontot, amin megfordult a gondolkodásom. Te találtad meg. Ha engem megkérdezel, hogy fogalmilag mi az a centrális, ami a változást hozta a 70-es években, akkor valószínűleg nem tudok így a kérdésre felelni. De az írás kapcsán világossá vált a számomra, hogy a nembeliség fogalmának a megkérdőjelezése, illetve kiiktatása a gondolkodásomból, ez eredményezte a fordulatot. Feri sajnos tizenkét éve halott, Gyuriról meg nagyon keveset tudok. A két kötetét egyszer elemeztem egy

tanulmányban, nagy szimpátiával olvastam az írásait, de ő egy kicsit kultúrfilozófusba ment át, visszavonult, csak úgy rátekint, értelmez, elemezget, hogy mit is csináltak ezek, azok, amazok. Ha az Ági írásai néha irritálnak – én elismerem a kvalitásait, mindent, de néha irritálnak –, akkor azért, mert ott kísért ez a nembeliségfogalom mindennütt. Amikor tiltakozik az ellen, hogy civilizációk harca, tiltakozik az ellen, hogy kulturális különbség, amikor azt akarja állítani, hogy minden társadalom modernista már ezen a világon, akkor is a nembeliség fogalma kísért az állításai mögött.

K. A.: Azt nem gondolnám, hogy az iráni társadalomról Ági azt állítja, modernista.

V. M.: Hát most már tán nem. Irán számára személyes tapasztalat. Annyira közeli barátja az a fiú.

K. A.: Kiengedték.

V. M.: Ki? Ezt nekem nem írta. Panaszkodott az iráni állapotokra, de nem írta, hogy kiengedték.

K. A.: Kiengedték, már legalább egy hónapja. Aláírtak vele egy papírt, miszerint a fennálló iráni hatalom bírálattól tartózkodni fog.

V. M.: Emigrálnia kell. Vagy elmegy kereskedőnek. Ez veszélyes. Mert az, hogy annak idején én innen nem akartam emigrálni, ez egy másik dolog. Én mindig mondtam, hogy én nem vagyok öngyilkos alkat, tehát nem arról van szó, hogy akasszanak engem itten föl, és ez is demonstrál valamit. Pór Péterrel értek egyet, aki azt mondta, azért, hogy egy papíron én azt aláírjam, hogy itt nincs szólásszabadság, amit úgymint mindenki tud, hogy ezért ne védhessem meg a kandidátusi disszertációm, ezt a hülyeséget föl nem foghatom. De én azt mondtam neki, hogy azért valamit megtudott, azt, hogy vannak itt emberek, akik még hajlandók a rendszerrel szembeni elveikért tenni valamit, de nem ez az érdekes.

Én úgy sejtettem, hogy lehet itt ellenzéki szellemi emberként egzisztálni, bár ennek vannak nagyon kényelmetlen oldalai. De a kényelmetlenségbe én azt nem kalkuláltam bele, hogy börtönben is fogok ülni. Feri is elismerte ezt, amikor 84-ben Dubrovnikban, valami kelet-európai ellenzéki ségről szóló kerekasztalnál fölugrott, és azt mondta, hogy „itt a Vajda, és az azt mondta, hogy lehet ellenzékiné lenni Kelet-Európában. Én nem hittem. Ezért akartam emigrálni. De neki volt igaza.” Ez szép gesztus volt az ő részéről, gyönyörű gesztus, nem értette a teremben senki, mert ezek olyan magánviták voltak. Feri értett a nagy gesztusokhoz, és tudott azon a nyelven létezni. Biztos az is szerepet játszott ebben, hogy illúziói voltak a Nyugatot illetően, és aztán ezek az illúziók nagyon hamar szertefoszlottak. Az egyik legkiválóbb volt közöttünk, mégse jutott soha álláshoz. Ebben azért szerepet játszott, hogy ő radikálisabban gondolkodott, mint a másik kettő. Nálam nem radikálisabban. Azt mondta nekem, hogy ő egy „lépcsőházi gondolkodó”. Először mindig összevész velem, aztán három nap múlva rájön, hogy nekem volt igazam. Belátta, hogy igenis lehet. De ez Iránra nem

áll. Ági azt írta nekem, hogy két ember meghalt a börtönben. Na most ezt nem kell vállalni. Ennek se füle, se farka nincsen. Ez nem harci forma. Akkor tessék emigrálni. Vagy tessék lemondani arról, hogy ebben az értelemben szellemi ember maradjon. Ez is egy lehetőség, és ma már nem tekintem annyira abszurdnak. Ezer dolog kötheti az embert egy világhoz, tehát az emigráció is egy nagyon keserves dolog.

Egyszer talán lesz egy kötet, ami az identitásról szól, és akkor ebben nagyon is szerepet kell hogy játsszon az emigráció. Nem hiszem, hogy írtam az emigrációról. Könnyen írhatnék. Eleinte hozzá akartam tenni a nemi identitást, de eztán rájöttem, hogy engem az nem érdekel. Ez számomra sose volt probléma, és ezért valahogy nem is tudom megközelíteni rendesen. Lehet, hogy ebben a *Kristevában* lesz olyan, amit bele lehetne tenni a kötetbe. Talán ez egy olyan dolog. De az emigráció és hasonló dolgok izgatnak és érdekelnek. Épp olvasom Victor Klemperer naplóját, csak néha belefáradok, most a 42. oldalnál járok. Fantasztikus szöveg, abból a szempontból, hogy ez az ember volt a száz százalékgig emancipált zsidó. Eszébe nem jutott, hogy zsidó. Bár az apja rabbi volt. Ő német volt, és még 42-ben is makacskodik, hogy ő német. És hogy a náci nem németek, azoknak semmi közük ehhez a gyönyörű kultúrához. Aztán érdekes módon egy Sebald nevű fickó, a Szijj Feri fordította, abban is vannak szép történetek. Úgyhogy ez érdekes, az emigráció lehetősége és lehetetlensége.

Vannak, akik igen könnyen emigrálnak, mennek ide, innen oda. Én nem hiszem, hogy magyar nacionalista volnék, ezt még nekem senki nem mondta, még az ellenségeim se, de egy kétségtelen, hogy ragaszkodom a magyar kultúrához. Ha valaki azt mondaná, hogy azért akarsz itt lenni, mert itt Ady Endrét és József Attilát értik – hát nem szoktam olyan gyakran idézni. Az már egy másik kérdés, hogy izgalommal olvasom, amikor megjelenik egy új és jelentősnek mondott irodalmi mű. Izgat engem, és ez Amerikában vagy Németországban kit érdekel. Nem is jutnak el hozzá igazán. Ha el tudják olvasni fordításban, akkor sem értik a világát. Ez az, a világ szó. Úgy utálom, mint a szart, mostanság, de értem. Az embereket el tudom helyezni. Tudom, hogy mifélék. Csak rájuk nézek, és tudom. Ez sehol máshol nem megy. Teljesen reménytelen.

Persze, vannak, akiknek mindez nem fontos. Nem tudom, hogy mi a fontos, nem akarom lebecsülni ezeket az embereket, akik akkor is emigránsok maradnak, amikor már nem muszáj emigránsoknak lenniük. És nem Pór Péter, aki rajtatok kívül a legfontosabb barátaim közé tartozik, mert tudom, hogy ő miért maradt kint. Egyszerűen már így hozta a sors. Van olyan, hogy sors. A gyerekeit nem tudja otthagyni, még akkor se, ha ma már az nem probléma, hogy közlekedjünk. Nem találja itt igazán a helyét, mert nem volt része az elmúlt 25 év történéseiben, szóval ő kint akar maradni. De egy Sándor Andris – pikk-pakk, és máris itthon volt. Esze ágában nincsen visszamenni. Már alig-alig jár külföldre. Magyar, pedig ő is csak egy pesti zsidó gyerek. De hát nagyon sokan jöttek vissza.

Úgy keveredtem ide, hogy nekem senki nem mondta, és nem is vagyok egy nagy magyar, nagy zsidó sem vagyok, mégis magyar is vagyok, zsidó is vagyok, és ez a kettő nekem fontos. Nem úgy fontos, hogy én ezt állandóan demonstrálni akarom – azoknak már nem is hiszek, akik folyton demonstrálják a magyarságukat vagy a zsidóságukat –, hanem úgy, hogy ehhez kötődöm. Szörnyű világ lenne, ahol ezek a kötődések

érdektelenek lennének. Hát akkor mi érdekes? Az, hogy absztrakt-e, ahogyan gondolkodom?

Ez valószínűleg beletartozik abba, amit Nietzsche olyan szépen észteóriának nevez, hogy csak a racionális képződmények azok, amelyek meghatároznak bennünket. S akkor végső soron valószínűleg még Descartes-nak is igaza van ebben. Ez az egyetlen képesség, amely minden embert jellemez, hogy jól-rosszul, de mégis tud gondolkodni, ebben különbözik az állatoktól – hát akkor csak ez kell, hogy maradjon? Nem, az ember nemcsak ebben különbözik az állatoktól, hanem abban is, hogy minden embernek másként jár az agya, és ettől másképpen is helyezkedik el a világban, és akárhány individuumból sem tudod levonni a következtetést, hogy milyen az ember.

K. A.: Van a kötetben két tanulmány, amelyeket már emlegettünk, a *Fichte* és a *Scheler*. Ha az ember megnézi a lábjegyzeteket, akkor feltűnő, hogy mind a két tanulmányban, különösen a *Scheler*-ben, hivatkozol Heller Áginak az etikáról, morálfilozófiáról, erkölcsről szóló, részben történeti írásaira, tehát az *Ἀρχαιολογία ἠθικῆς καὶ ἀρετῆς* és az *ἠθικὴ ἐπιστήμη*, *A reneszánsz ember* című munkáira, a *Kant*-tanulmányra, és a többi. Mi inspirált téged arra, hogy – nyilvánvalóan a Budapesti Iskolán belül – erkölcs, morál, morálfilozófia ügyeivel kezdted el bajmóldni a 70-es évek első felében? Másrészt azt szeretném megkérdezni, hogy emlékszel-e arra, mi az a különbség, ami az erkölcsről, morálról való gondolkodás tekintetében mondjuk Ági, illetve Lukács megközelítésétől elválasztott téged.

V. M.: Az első kérdésre igen egyszerűen tudok válaszolni. Nem tudom, ki találta ki, maga Sándor vagy valaki más sugallta neki közülünk – ugye még ott volt a Gondolat Kiadónál, csinálta azt az *Etikai gondolkodók* sorozatot, és magától értetődőnek tűnt, hogy ezekben nekünk szerepünk lesz, részben kontrollszerkesztőként, részben utószóíróként. Nekem jutott Fichte meg Scheler, akik tényleg etikával foglalkoztak, és ennél fogva én kénytelen voltam konfrontálódni a problémákkal, ha akartam írni egy értelmes utószót. Láthatóan nem volt kedvem ellenére. Mondhattam volna Sándornak, hogy írassa meg mással, például Ágival, ő kirázza a kisujjából, én viszont sosem írtam etikáról. Nem. A kihívásoknak, sajnos néha túl könnyen is, engedni szoktam, és aztán nagyon vakarom a fejem, hogy mi is lesz ebből. Tehát egyszerű a válasz, szerintem nem volt más ok. Nem a véletlenek egybeesése, hogy etikai sorozat az egyik oldalon, az én érdeklődésem meg az etika felé fordulásom a másik oldalon. Nem látok ilyet ma visszatekintve. Lehet, hogy nem igaz.

A másik, hogy mi választott el a Lukács etikájától? Nem tudom, hogyan néz ki a Lukács etikai gondolkodása, hogy őszinte legyek. Nem véletlenül nem írta meg soha. Előbb meg kellett írni a megalapozását, ez a *Taktika és etika*, ugye. Ott még emlékszik a három hónappal azelőtti ifjúkorára, ott még kénytelen belátni, hogy – miután mindent a kérdést megoldottuk Hegel szellemében, s az a fontos, hogy mi viszi előre a történelmet – még most jönnek az etikai kérdések, amiket nem lehet ebbe beleépíteni. Még egy hónap, és ezt már elfelejtette. Totál. Hogy itt két különböző dologról van szó. Tehát Lukácsra felesleges itt sok szót vesztegetni. Nem volt etikája, fogalma se volt. Ez nem jelenti azt, hogy hétköznapi etikája sem volt. De az, hogy ki csirkefogó meg gazember, az is egy kicsit pártszempontok alapján dőlt el, szóval a Landler-frakcióban

mindenki nagyszerű, tisztességes ember, a Kun-frakció meg csupa gazember. Utólag most már azért gyanakszom, nem biztos, hogy pártállásra való tekintettel gazember valaki.

K. A.: Abban azért legyünk igazságosak, hogy a marxista fordulata előtt Lukácsnak nagyon sok etikai kezdeménye van.

V. M.: Hogyne. De mindezt elfojtotta. A fejfájásával, migréjével együtt ez is elmúlt.

Na most Ági és az etika. Te azt mondd, idéztem itt-ott, ezek részben udvariassági gesztusok, mindig idéztük egymást, részben valószínűleg őszinte idézetek, és nem hiszem, hogy egyetlen olyan szöveghely is van, ahol azt mondtam volna, hogy szemben Heller Ágnessel. Ennélfogva ott nem volt végiggondolva az Ági etikájához való viszonyom. Amikor aztán abban a bizonyos elveszett *Nembeliség*-cikkben Ágit is nagyon erőteljesen kritizálok, akkor nyilván ez visszavetődik az ő egész etikai koncepciójára. Mert a nembeli értékek nyomán, vonalán mozog az etika. És én értem azt, hogy ez neki fontos volt. Pontosan a Lukács ignoranciájával szemben. Hogy hát azért van tisztességes és tisztességtelen, még akkor is, ha a világtörténelem ezen keresztülgázol. Ezt én úgy próbáltam azon a bizonyos Hegel-kongresszusi előadáson – ami Feri-ről szólt gyakorlatilag, Ferivel polémia is meg egyetértés is – kifejtteni, hogy ezzel a hegeli világtörténelmi személyiséggel baj van. Ez volt a baj, szerintem, de nem explicitódott bennem. Ma azt tudom mondani, hogy a mindennapi életnek az a bizonyos végkövetkeztetése, hogy minden ember teljes lehet – na de mi az, hogy teljes ember, meg az ember egésze, meg az egész ember? Becsületesen bevallom, hogy ezt be tudtam magolni, de nem értettem. Valami szakadás volt az általános és az egyes között, amivel nagyon nem tudtam mit kezdeni. Semmiféle értelemben nem voltak explicitté vált ellenérzéseim az Ági etikai gondolkodásával szemben. Azt tudom, hogy *A mindennapi életet* később unalmasnak találtam. Abban a korszakában általában problematikus volt a számomra, és nem tartottam egészen abszurdnak, hogy szakemberek nekimentek Áginak, hogy elolvas egy-két könyvet az ösztönökről, és akkor megírja, hogy mik azok.

K. A.: Ez kicsit később van. A *Hipotézis egy marxista értékelmélet kidolgozásához* 1970-es, *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete* a 70-es évek vége.

V. M.: Ott meg is mondtam neki, hogy te, ha belemész ezekbe a kérdésekbe, amelyek tudományosnak tűnnek, akkor egy kicsit nagyobb körültekintéssel kell csinálni. De kifejezetten az etikai koncepcióját illetően nem mondtam semmit. Aztán a személyiségetika kapcsán – te is abban az irányban írtad a kritikádat a *Diotimában*, mint én – már eléggé világossá vált a probléma, amennyire én a személyiségetika alap gondolatával egyetérték, és az antinomikusságával is, hogy hát ez nehéz ügy, mindenki valósítsa meg a saját etikáját, de akkor van, aki a legszörnyűbbet valósítja meg ezen keresztül. Ettől Ági egy kicsit visszariad, és visszahátrál a *Parsifalhoz* *A morál genealógiájától*. Igen, látni kell az antinomikusságot. Nietzsche látta, és nem valami szörnyű embertelenséget hirdetett, hanem a dolog antinomikusságát. De amikor a *Morálfilozófia* került a kezem-

be, ott bizony elkésztőnek éreztem, hogy Ági beáll tanító néninek, aki megmondja, hogyan kell viselkedni az irodában. Volt egy vitám Ágival, amikor nem is volt számomra világos, hogy min vitatkozom, de valami nagyon bosszantott, ezt viszont tudom. Talán azt nem vontam kétségbe, hogy az etika mindent felülüt, tehát egy adott döntésben az erkölcsi szempont a legfontosabb. Amit ma már nem biztos, hogy osztanék.

K. A.: Tegyük hozzá, hogy a 70-es években zajlott ez a vita.

V. M.: Igen. Akkor nem mondtam volna azt, amit most mondtam erről a perzsa emberről, hogy az is egy megoldás – és semmivel nem tartom alacsonyabb rendűnek –, ha otthon marad, és lesz zöldségkereskedő. Mert ő tudja, hogy mi neki a fontos. Ezt nem lehet erkölcsi kategóriákkal megközelíteni. Tehát nem biztos, hogy az erkölcs mindent felülüt. Ezt én már nagyon problematikusnak érzem. De ha már annál megmaradunk, akkor tessék nekem megmondani, hogy miért. Hogy ez miért van így? És Ági erre egyetlen dolgot felelhet – valószínűleg ezt is válaszolta, csak lehet, hogy akkor már vagy még nem értettem, ezt nem tudom –, hogy azért, mert az képviseli a nembeliséget. Nem tudom, miről vitatkoztunk.

K. A.: Az etika megalapozhatóságáról. Hogy megalapozható-e az etika?

V. M.: Igen. Azt én kétségbe vontam. Ági meg valahol, nem tudom, hol, de jobban tudott érvelni, mert hát ő hatalmas ismeretanyag birtokában volt, meg általában is remekül tudott érvelni. De mindig azt éreztem, hogy nem válaszol erre. Ha az erkölcsi döntés mindennek felette áll, akkor ezt mivel alapozzuk meg? Mivel alapozta meg Kant? Semmi mással, mint hogy ez az a döntés, ami a nembelit hordozza az összes többi döntéssel szemben, amelyek partikulárisak. Na, itt van. A partikulárisnak és a nembelinek ez az erőteljes szembenállása, ez az, ami egyre kevésbé tetszett nekem. De hogy mikor vált ez bennem explicitté, ezt én nem tudom. És őszintén szólva, most már azt sem tudom, hogy ha rákérdeznék ma, teoretikusan, akkor Ági kitart-e mellette. Az az érzésem, hogy ott bujkál a szövegek mögött sokszor, de hát melyikünkönél nincs úgy, hogy valami, amivel ma már nem értünk egyet, azért vissza-visszaköszön a szövegekből. Ezt rám is rám lehetne ezer helyen húzni, hogy azt mondod, te már nem úgy gondolod, aztán nézd meg! Igen. El kell ismerni, hogy láthatóan dolgozik még bennem a régi. Emlékszem, egyszer álltunk fönny a színpadon, és Ági elmagyarázta a krisnásoknak – többnyire olyan szegény gyerekek, akik valahogy nem tudnak érvényesülni a világban, és őszintén hisznek ebben a dologban –, tehát Ági kifejtette, nem az a fontos, hogy előbbre jussunk az életben, nem az a fontos, hogy elismerést kapjunk, nem az a fontos, hogy pénzünk legyen, az a fontos, hogy megvalósítsuk önmagunkat. Akkor ezek tátott szájjal bámulták, és gyönyörűnek érezték a világot, hogy végre, mert bár nem jutottak semmire, de legalább önmegvalósítottak. És akkor én azt mondtam: „Ági, ha nem akarok hazudni, akkor én is úgy érzem, hogy fontos, amit te fontosnak tartasz, de hogyan tudsz érvelni mellette?” Erre az Ági válasza az volt, hogy újra elmondta ugyanazt. Azok meg nem is értették, hogy én mit akarok. Kötözködő hülye.

Ez az. Ágiban a meggyőződései – hát tudjuk jól, „a nehéz az – mondotta Wittgenstein –, hogy hitünk alaptalanságát belássuk”. Ági ezt nem akarja belátni, hogy alaptalan. Illetve, ha nagyon sarokba szorítod, elfogadja, hogy alaptalan, de... Ez vérmérséklet kérdése, és Fichtében ezt szerettem igazán.

K. A.: Utolsó kérdésem mára. Bizonyos szempontból nekem a legfontosabb, történetileg mindenképpen. Amiről most beszélek, az a *Festészet*-tanulmányod. A *Festészet*-tanulmány kéziratoss változata volt az a szöveg, amit én életemben először tőled olvastam. Könczöl Csabától kaptam meg a 70-es évek közepén, talán. Bóven egyetemre jártam akkoriban. Én ezt úgy jegyzeteltem ki, mint egy kódexmásoló, gyakorlatilag lemásoltam az egész szöveget. Nyilván nem tudtam rendesen jegyzetelni. Talán ma sem tudok, mindegy.

A *Festészet*-tanulmány, ezt tanúsíthatom, rám is és a barátaimra is, akik már réges-régen a te barátaid is, nagyon nagy hatással volt. Azt kell, hogy mondjam, az esztétikai gondolkodásunkban bizonyos értelemben egy fordulópont volt. Én nagyon sokat köszönhetek ennek a szövegnek. Ennek elővezetésével meg kell kérdeznem egy alkérdésben, hogyan jutottál oda, hogy hirtelen az esztétika felségvizeire evezteél, és egy hosszabb tanulmányt szenteltél a festészetnek. A másik kérdésem tartalmibb. Számunkra akkor az igazi mondanivalója ennek a tanulmánynak a befogadó szerepének a centrumba helyezése volt, pontosabban az, hogy a befogadás maga lényegében az alkotással egyenrangúan konstituálja magát a művészetet vagy a műalkotást, mondjuk egy festményt. Ekkor ez egyfajta felszabadulást jelentett a marxista esztétika kategóriavilágában. A befogadó szerepének ez a fajta aktivitása és az egész tanulmányon végighúzódo speciális szubjektum-objektum viszony a művészetben hogyan illeszkedett bele az akkori gondolkodásodba? Tehát mi volt az, ami miatt úgy érezted, hogy – nyilván Radnóti, Walter Benjamin és részben az Ágiék esztétikai tanulmányai után valamilyen értelemben egy művészeti ágra koncentrálni – mégiscsak egy művészetfilozófiai probléma keretében kell felvetned, ha tetszik, az esztétikai szubjektum-objektum viszonyt, ha tetszik, a befogadó szerepének az alkotóval egyenrangú konstitutív szerepét?

V. M.: Nézd, a gondolat Radnótinak a Benjaminról szóló írásából származik.

K. A.: Becsületesen le is van hivatkozva.

V. M.: Benjamin, persze, de a körünkben Radnóti, egyértelműen Radnóti. Az Ági–Feri tanulmánya is Radnóti nyomán születik, és ez az a pont, ahol Radnóti valóban – talán elsőként – radikálisan szembefordult a mesterrel egy kérdésben. Ez nem vitás. A koncepciónak ez a magátólértetődősége a befogadó esztétikája. Egyben egy felszabadulást is jelentett a számomra, mert már régen kezdtem valahol viszolyogni az objektivitáskoncepciótól. Ez egy nagyon jó tanulmány lenne, ha nem felejtkeztem volna el benne Kantról, akit valószínűleg nem is ismertem rendesen.

K. A.: Nekem is az volt az érzésem most, miután elolvastam újra, hogy azért *Az ítélőerő kritikája* nincs meg.

V. M.: Nincs meg. Lehet, hogy egyáltalán nem olvastam. Nem tudom. Amit ott elmondok, azt Kant nagyon alaposan tárgyalja *Az ítélőerő kritikájában*, így van. Akkor viszont már megint egy olyan tanulmány, ahol nem lehet a saját kútfejemből venni festészetfilozófiai kérdéseket vagy művészetfilozófiai kérdéseket, amiről Kant már beszélt, ugyanúgy, ahogy nem lehetett volna a nembeliségről Márkus és Heller nyomán értekezni. Ez részemről a tudományos erkölcsnek a semmibe vétele, hogy veszek egy szöveget, jó lesz az kiindulópontnak, annak kapcsán el tudom mondani, hogy mit gondolok. Ez nem a tanulmányt teszi problematikussá, hanem a gondolatot, természetesen. Másrészt, hogy miért jutott eszembe? Hát jó, a befogadás-esztétika az rendben van, az ott volt a levegőben, és mindannyiunk számára felszabadító hatású volt Sándornak a *Benjamin*-tanulmánya. De miért pont a festészet? Ismertem Merleau-Pontynak egy kötetét, és ott olvastam valamit *A szem és a lélek* című tanulmányában, ami engem nagyon megragadott. Mindig úgy jegyzeteltem, hogy kijegyzeteltem egy mondatot, és ha valami az eszembe jutott róla, akkor hosszan, hosszan elmélkedtem a füzetben. Majd mentem tovább, és írtam ki megint. Befejeztem a tanulmányt, Merleau-Ponty inspirált. Aztán megnéztem a papírjaimat, mert hivatkozni akartam rá, és egyáltalán nincs ilyen gondolat. Az csak a füzetnek azon az oldalán van, ahová a saját megjegyzéseimet írtam.

K. A.: Nincs is Merleau-Ponty-hivatkozás.

V. M.: Nincs, mert nem találtam. Az a gondolata Merleau-Pontynak, ami engem erre inspirált, az a gondolata nincs. Hát ezt fejtse meg, hogy ez hogy van. És ezért írtam én meg a szöveget.

Bár mindig is szerettem volna, én építésze-tről soha egy sort se írtam, pedig nagyon izgatott, hogy ott mi történik. Hogyan fejez ki egy szellemiséget. Most tudok ilyen közhelyeket mondani, hogy azért nincs elfogadható modern építészet, mert ez a tömegtársadalom nem tud mást kitermelni magából, mint ezeket a kockaházakat, és ha erre rátesz két görbét, azon nem segít a dolog. De ez nagy hazugság, nem igaz. Tessék elmenni New Yorkba, csodálkozni fognak, milyen gyönyörűeket építenek.

Mindenesetre engem izgatott a képzőművészet, és azon belül a festészet. Még egy-  
valami volt, ami rávett: Max Raphael tanulmányai.

K. A.: Hogyne. Onnan indul az egész. Max Raphael, a *Guernica*-elemzésével indítasz.

V. M.: Igen, azzal indít az egész. Raphael izgatott. Érdekesnek találtam. Nem tudom, tényleg érdekes-e. De a marxisták között biztos, hogy kivétel az, aki nem egyszerűen az eszmei tartalmát akarja a műalkotásnak felmutatni, hanem csak azt akarja megérteni, hogyan függ össze ez a vonalak húzkodásával. Ennyit tudok elmondani a motivációról. Azt is tudom, hogy ez egy nagyon jó írás lenne. Megint az a baj, hogy az alapiróadalom nem került bele.

K. A.: Igen, ez látszik rajta. Látszik ma a szövegen.

V. M.: Persze, azt kellett volna csinálni, hogy mielőtt, mint a vad, nekiülök írni, előszedem például Kantot. Ezt tudtam azért.

K. A.: Az ítélőerő kategóriája benne van.

V. M.: Igen, és az ízlésítélet és az esztétikai ítélet, hogyne, de ez Kant nélkül nem tisztességes. Fura. Szegény Tordai Zádornak az írásait kritizáltam mindig, meg is sértődött rám – vagy nem sértődött meg, csak nem adott nekem írásokat –, amikor azt mondtam, hogy ezekről a kérdésekről nem lehet úgy írni, mintha egyáltalán nem élt volna előtte filozófus. Na most egy kicsit én a filozófiával itt így voltam. Nem az esztétikai része, mert Max Raphael van, Gombrich van, Lukács van.

K. A.: Te egyetérteni látszottál azzal az ítélettel, ami Picasso *Guernicájával* szemben megfogalmazódik. Az az alapvető kritika éri a képet, hogy a feltételezhető világlátás, amivel Picasso *Guernicához* viszonyul, formailag nem jelenik meg. Mármost a történelmi *Guernicával* kapcsolatban. Úgy olvasható ma is a tanulmány, hogy te magad egyetértettél Picasso *Guernicájának* a kritikájával. Az eltelt 30 év távlatában hogyan értékeled ma a festményt? Ugyanolyan problematikusnak látod, mint akkor láttad?

V. M.: Ezt a süket dumát nem kell hozzá elmondanom, egy rossz képnek tartom, amit a spanyol polgárháború dobott fel. És én látom, hogy a Picasso presztízse valahogy esik manapság. Ezek a „már unom Picassót” típusú mondatok. Én nem unom Picassót. De gyanakszom a legmodernebb művészetre, mert mondjuk egy Masaccio-kép előtt sosem fogom azt mondani, hogy ezt már láttam, most már tudom, hogy ez mi csoda, viszont egy Picasso előtt ez előfordulhat. Gyanakszom a legmodernebb művészetre, ha nem tudok ott állni előtte és gyönyörködni. És pont úgy gyanakszom a modern zeneművekre. A fületem sérti, de nekem tisztelnem kell, mert modern?

Én szeretem Picassót. Nem azt mondom, hogy hosszan elidőzöm a Picasso-képek előtt. Könnyen felidézhetőek. A részletek nem olyan hangsúlyosak, mint egy reneszánsz kori mesternél. Szeretem, de a *Guernicát* sosem szerettem. És nem csak addig, amíg reprodukcióban láttam. Ideologikus kép.

K. A.: Ugyanakkor nagyon érdekes, hogy a *Festészet*-tanulmányod utolsó része pontosan az impresszionizmus utáni képzőművészetnek a védelmében is íródik.

V. M.: Igen, tudom. Megpróbálom megvédeni.

K. A.: Nagyon erősen. És nyilván a lukácsi konzervativizmussal szemben.

V. M.: Persze.

## IV.

K. A.: Ma csak a szokásos időnk felét beszélgetjük. Arra gondoltam, hogy két alkalomra bontanám a Lukácshoz való viszonyodra vonatkozó kérdéseimet. A mai szeánszra már elolvastam a múltkor tárgyalt kötetednek, a *Változó evidenciáknak* a két Lukács-tanulmányát. *A dialektika nyomában*, illetve *A közvetítés mítosza és valósága* címűt. Az indító kérdésem tulajdonképpen kicsit visszamegy ezek mögé a tanulmányok mögé. Igazából onnan szeretném indítani a dolgot, hogy milyen kép él benned arról a szakaszáról az életednek, amikor te egy idős vagy idősödő, tekintélyes akadémikushoz, professzorhoz, Lukácshoz közel kerülsz. Nyilván a későbbi Budapesti Iskola-béli barátaid révén. Először arra szeretnék rákérdezni, mielőtt a teoretikus részébe belemennék, hogy volt-e az idősödő Lukácsnak személyes filozófiája. Hogyan rekapitulálható az az aura, amibe te bekerültél? Milyen pasas volt Gyuri bácsi a 60-as évek elején?

V. M.: Ezen én is sokat gondolkodom. Milyen volt? A barátaim közvetítették engem az Öreg felé, aztán én is odakerültem a környezetébe.

K. A.: Bocsánat, a barátaid ekkor már Heller Ági, Feri és Márkus?

V. M.: Igen.

K. A.: Márkus már ott van ebben a körben?

V. M.: Nem, Márkus egyvel kijebb van. Ha a legvégén ez a négy ember a Budapesti Iskola, akkor ezen belül van Ági, Feri, akikkel évente egyszer nyaralni is megy az Öreg. Ez egy sokkal szorosabb kapcsolat, mint a Márkushoz meg hozzám fűződő. Márkus, azt hiszem, korábban kezdett járni hozzá, mint én, de még ebben sem vagyok egészen biztos. Azt sem tudom, hogy tulajdonképpen ennek a magától értetődősége, hogy Ági és Feri vannak a legközelebb, ez az Öregnek a választása, vagy az Ági–Feri talált ki az Öreg számára egy életformát azután, hogy Gertrúd meghalt. 63-ban, azt hiszem. És hát ettől kezdve természetes volt mindenki számára, hogy mindig velük megy nyaralni. Ha rendszeresen elmész két hétre nyaralni valakivel, és nem egy akadémiai üdülőbe, ahol 400 ember van, hanem hárman vagytok egy parasztházban vagy valahol, akkor ez egy szorosabb kapcsolatot létesít. Ági mindenképpen a legfontosabb volt az ő számára, ez vitathatatlan. Gondolom, hogy Feri is. Ezeket nem muszáj mérlegelni, magától értetődő volt, hogy ez így van. De amikor hatan voltunk együtt, és két nem filozófus feleség is jelen volt, akkor nem volt ilyen megkülönböztetés. Mindenesetre számomra – egy huszonéves fiatalember számára – nagy megtiszteltetés volt, hogy Lukácshoz közel kerültem. Lukácsot bizonyos értelemben mint valami idolumot tekintettem.

Emlékszem arra is, hogy egyszer ezen mélyáztam – leírtam később valahol – a Bajza utcában, és fogalmam se volt róla, hogy ott lakott valamelyik házban. Gondolom, nem azon a részén, ahol a gimnázium van, mert az már egy kicsit szervesen világ. Esetleg a Benczúr utca és az Andrassy út között.

K. A.: A szülői házról beszélsz?

V. M.: Azt hiszem, ott nőtt föl. Ezt akkor még nem tudtam. De azt igen, bár az sem biztos, hogy oda járt az Evangélikus Gimnáziumba. Mindenesetre egyet tudtam, hogy Magyarországnak van egy jelentős filozófusa, és – marxista filozófusok lévén – értelemszerű volt, hogy marxizmusban gondolkodunk. Márpedig akkor itt érdemes filozófiát tanulni. Annak ellenére, hogy nem ő tanít az egyetemen. Ő akkor is van. Aztán tíz évvel később bejáratos lettem a Lukács-házba.

K. A.: Ez a 60-as évek eleje?

V. M.: Igen. Számomra ez egy óriási megtiszteltetés volt. Mit tudtam az Öregről, mit nem tudtam? Ezt már nagyon nehéz lenne rekonstruálni. Nem voltam igazán olvasó fiatal ember. Egész életemben kicsit más volt – és ma is más – a viszonyom az olvasáshoz, teoretikus művek olvasásához elsősorban, mint az úgynevezett filozófnál szokásos.

K. A.: Nyitnál itt egy zárójelet, hogy mit jelent ez pontosan? Mit jelent ez a másság?

V. M.: Abban áll ez a másság, hogy viszonylag kevés teoretikus munkát olvastam, és lehet, hogy a mai napig – nem lehet, biztos – vannak olyan alpművei a filozófiának vagy egyáltalán a társadalomelméletnek, a humán szférának, amelyeket én egyáltalán nem olvastam. És ugyanakkor vannak olyan művek, amelyeket olvastam, és amelyek abszolút módon meghatározták a szemléletemet. Ezeket nagyon sokszor olvastam, és állandóan előveszem. Ha valaki megnézi műveimnek a citátumait, a lábjegyzeteit, akkor egyértelmű, hogy vannak művek, melyeket unos-untalan, újra és újra előszedek, ilyen meg olyan meg amolyan összefüggésekben. És vannak dolgok, amelyek egyáltalán nem szerepelnek nálam. Hegelt hányszor idéztem életemben? Szerintem egyszer sem.

K. A.: Hogyha igen, akkor Lukácson és Marxon keresztül.

V. M.: Hát igen. De nem idéztem. Kantot már inkább. Kant néha előkerült. Látod, amiről már a múltkor is beszélünk... A *Festészet*-tanulmánynál olyan evidens lett volna, hogy el kell hozzá olvasnom Kanttól *Az ítélőerő kritikáját*, és nem tettem. Hogy miért, azt nem tudom. Ez egy nagyon furcsa valami. Ennélfogva azt sem tudom, hogy mennyit és mit olvastam Lukácstól. Nem túl sokat, az kétségtelen tény. Emlékszem például, hogy valamikor elkezdtem olvasni *Az ész trónfosztását*, és azzal valahogy csödbe jutottam. Nem jó ez a szó. Az volt az érzésem, hogy én ezt a könyvet nem értem.

De teljesen egyértelmű, hogy egy nem afféle „ki, ha én nem” típusú fiatalember ilyenkor nem arra gondol, hogy nem értem, mert értelmetlen, hanem arra gondol, hogy az ő egész tudása, talán a képessége, a műveltsége nem elegendő ahhoz, hogy megérthesse. Mert az összes szerzőt, akit Lukács a földre tapos, azokat mind előbb el kell olvasni. De hát nem állítom, hogy olyan nagy kedvet csinált volna Lukács ezen szerzők olvasásához. Úgyhogy nem jutottam vele semmire. Jóval később – most nem tudok dátumokat –, amikor csak úgy átpörgettem vagy kezembe vettem, kimondtam, hogy kérem szépen, ez egy rémes könyv. Ebben Lukács a fiatalkorától akar megszabadulni radikálisan; addigra már tudtam, hogy mi érdekelte őt egykor. És mindazt, ami számára szent és izgalmas volt a fiatalkorában, azt mind el akarja utasítani.

K. A.: Ez egy érdekes interpretáció, igen.

V. M.: Max Weber is prefasiszta lett, meg Kierkegaard is, csak azért, mert ő annyira szerette. Hát ennek semmi más értelme, mint hogy a náciizmus előfutára Kierkegaard. Mea culpa, mea maxima culpa, én szerettem Kierkegaard-t. És most megsemmisítet. Vezekelek ezért. Szóval ezek mind az idők folyamán kialakult dolgok, és abban a pillanatban én egy kezdő filozófus vagyok. Hogy is jövök én ahhoz, hogy az legyek a magam tudatlanságával? A képességeimben sem bíztam százszázalékosan.

K. A.: Már túl vagy az egyetemen?

V. M.: Már túl vagyok. A 60-as évek legeleje. És hát nem tudtam a jelenséget hova tenni. Csak egyet tudtam, hogy itt van ez a nagy ember. Kb. ennyit. És itt vannak az én barátaim, ennek a nagy embernek a tanítványai. És ezek Ági meg Feri voltak. Eleinte Hermann. 1962-ig Hermann is jelen volt természetesen. Meg Almási tanított engem az egyetemen.

K. A.: Áginál írtad a szakdolgozatodat, ha jól tudom.

V. M.: Igen, Áginak sok kurzusára jártam. Szóval ezek az emberek őhöz kapcsolódnak, őt tartják a legnagyobbnak. És nagy öröm a számomra, ha ő engem valamilyen értelemben tudomásul vesz, észrevesz.

K. A.: Emlékszel arra, hogyan zajlik ez, amikor Lukács észrevesz téged? Mi lehetett ennek a története?

V. M.: 1962-ben lehetett, mikor először mentünk föl Judittal. Ő aztán csak a közös összejöveteleken volt jelen, nem járt az Öreghez. Na most, hogy észrevett? Nem is tudom. Egyszerűen magától értetődő lett, ha összejön a társulat Lukáccsal, oda én is hivatalos vagyok. Meg hát egy furcsa ember volt abban a tekintetben, hogy rettenetesen nyitott volt bárkire. Amíg meg nem mérgesedett valami marhaság miatt, nem lényeges dolgok miatt. Bárkit fogadott és bárkivel elbeszélgetett, ami nagyjából azt jelentette, hogy az illető megkérdezett valamit, aztán ő elkezdett mesélni. Az, hogy engem

igazából észrevettem – máig sem tudom, ez mit jelent. Számomra fontos volt, amikor először a kezembe adott egy általa dedikált könyvet – azt hiszem, az *Eszztétika* magyar kiadását. Nagy dolog volt. Az, hogy én hozzá tartozom, és ebbe a körbe tartozom, közvetítésekkel jött létre. Ági–Feri. Nem Gyuri, ő visszahúzódó ember volt. Azt hiszem, egy kicsit hasonlóképpen viszonyult az Öreghez, mint én. Számára sem volt magától értetődő, hogy ő odatartozik. Egyszóval Ági és Feri közölték Lukáccsal, hogy igenis, a Vajda fontos és jó dolgokat csinál.

De hogy én magam ezt észrevettem volna? Nem is tudom, hogy milyen szövegeket adtam a kezébe. Akkor már tisztában voltam azzal, hogy rosszul olvas – öreg emberek gyakran rosszul olvasnak. Abban az értelemben, hogy azt olvassa ki az én tanulmányomból, ami őt érdekli, és esetleg benne sincsen. Ahogy öregszem, én is hajlamos vagyok így olvasni. Azzal a különbséggel talán, hogy Lukács úgy nézett ki – de hát én is úgy nézek ki nyilván –, mintha tényleg elmélyedt volna a szövegben. Én viszont tudom, hogy vannak bizonyos kérdések, amik engem nem igazán izgatnak. Márpedig az embert, nem az embert, engem, egy pillanatban egy-két dolog izgat. Azért vagyok tulajdonképpen rossz szerkesztő, mert egy jó szerkesztőt minden, ami valamilyen értelemben érdekes, az kell, hogy izgasson. Engem a legérdekesebb sem izgat, ha az adott pillanatban az én látókörömön kívül esik. Az izgat, ami belül van a látókörömön. Persze introspekcióna nem vagyok képes Lukácsot illetően. Nem tudom, hogy ő az én írásaimat azért olvasta, mert én már odatartoztam, és neki ezért kellett végigolvasnia, vagy úgy érezte, ez fontos ember a fiatalok között, és igenis elolvasom. Másrészt én az egész élettörténetével csak fokozatosan ismerkedtem meg, tehát ma egy kicsit szkepszissel nézek bizonyos dolgokra. Nem arra, hogy kommunista lett. Sajnos, ahhoz muszáj nem szkepszissel, hanem negatív módon viszonyulni. Nem azért, mert egy rémes mozgalom magyar formájának az alapítója volt. Nem ezért.

K. A.: Vagy legalábbis az alapítók közé tartozott.

V. M.: Igen. Őszinte emberek voltak itt tömegével. Voltak őszintétlenek is. Ha most Lukács szelleme megszólalna, akkor azt mondaná, hogy Landler és Kun. Ebben én nem vagyok biztos, hogy ebből egy szó is igaz. Kun egy gazember volt, az biztos. És Landler egy nagyon tisztességes ember volt, az is biztos. Ez nyilván meghatározta azt is, hogy ki hova tartozik. Ezt nem vitatom. De ennek ellenére azt én soha vissza nem vonnám, hogy ennek a mozgalomnak a hőskorában, a kezdeteiben számos igen kiváló ember csatlakozott hozzá, mert a világ állapotával elégedetlen volt. Kétféle módon. Az egyik típus a szociáldemokráciától jött, és megőrizte a szociáldemokráciának az eredetileg meglévő szociális érzékenységét, csak úgy érezte, hogy a szociáldemokrácia nem elég radikális, és a szociális problémák azon a módon, ahogy a szociáldemokraták megoldani próbálják, sohasem fognak megoldódni. A későbbi idősebb barátaim közül mondjuk Donáth Feri volt egy ilyen viszonylag vezető kommunista, azért lett kommunista, mert látta, hogy a Horthy-rendszerben hogyan bántak a nyomorultakkal; az apja ügyvéd volt, és a parasztokat védte. A könyve alapján úgy gondolom, hogy ilyen volt Szász Béla. Végezetül az derül ki, hogy bármilyen hű fia volt a pártjának, talán Nagy Imrének is ilyennek kellett lennie. Mert csak az tudott ezzel igazából szakítani,

akit a szociális érzékenység vitt oda. Akit az vitt oda, hogy a világgal, tehát a világgalállapottal intellektuálisan nem tud megbékélni – az elidegenedéssel –, azok az emberek, és ezek közé tartozott Lukács és még sokan mások, ezek nem tudtak az egészzel szakítani. Mert ezek számára létezett egy idolum, egy bálvány, amely megkérdőjelezhetetlen, még ha úgy látszik is egy adott pillanatban, hogy pont az ellenkezőjét teszi annak, amit mond. A konkrét szociális kérdésekben a kommunizmusban az embereket ugyanúgy megnyomorítják – vagy sokkal jobban –, mint a polgári világban, és akkor itt nagyon nehéz hazudni. De az elidegenedés felszámolásának a bonyolult folyamata és az elidegenedés a legvégsőig ki kell éleződjön ahhoz, hogy azután megszűnjön. Ezek a hegeli örömlények.

Aki olyan alapon kapcsolódott az egészhez, hogy megváltjuk a világot, nem pedig azzal a céllal, hogy jobba tesszük az emberek életét, az nem tudott róla leszakadni. A híres praxis marxizmusból Korsch azért tudott radikálisan szembefordulni a kommunizmussal, mert látszólag ugyan azt csinálta, mint Lukács meg Gramsci, de tulajdonképpen mégsem. Egy angol mozgalomban az, hogy elidegenedés – hagyják őket békén. Nem tudják, hogy miről van szó. Azt tudják, hogy az emberek rosszul, nyomorultul élnek. Nagyon nehezen lenyelhető az Öreg viszonya a kommunizmushoz; de nem maga a tény, hogy ő kommunista lett 1918-ban. Az oké. Ezt én később megírtam, hogy kissé furcsa, két hónap alatt milyen radikálisan ellentétes lett. De azt is megírtam, hogy tulajdonképpen mégsem lett radikálisan ellentétes. Csak egy előjelet kellett megváltoztatni, és máris ott vagyunk. A *Bolsevizmus*-cikk is már olyan mértékig ideológiailag elkötelezett írás, hogy csak meg kellett csavarni a dolgot, és már át tudtunk lépni a másikba.

Az a helyzet, hogy én ezekből a dolgokból szinte semmit sem láttam. Aztán lassan megismerkedtem a történettel, de bizonyos értelemben az Öreg személyiségének a vezetésével. Én ezen nagyon sokat töprengtem, mert ha végiggondoljuk, rémségeket mondott még az élete vége felé is, hogy a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus. Meg mit tudom én, még micsodákat. Ha azt mondtam volna, hogy a német náciizmus pragmatikusan úgy alakult, hogy szövetségese lett a Nyugatnak, ez igaz. És ahhoz, hogy Hitlert legyőzzék, szükség volt az oroszokra is. Ez is igaz. Ez mind igaz, de azt gondolni, hogy itt valami felsőbbrendű ezzel a szörnyűséggel szemben... Hiszen nagyon nehéz máig a két totalitarizmus értéke között különbséget tenni. Hogy lehet az, hogy egy ember makacsul kitart rémségek mellett, és végső soron nem hajlandó revízióra saját nézeteit illetően? Politikailag még csak-csak igen. Az utolsó beszélgetésünkre nagyon jól emlékszem. Elég rezignált volt már, és rosszul beszélt.

K. A.: Mi baja volt?

V. M.: Agydaganat. Akkor azt mondta: „Lehet, Vajda, hogy tényleg igazuk van, és ez zsákutca, ez a szovjet fejlődés. De akkor majd 400 év múlva újrakezdjük.” Azt feleltem: „Lehet, hogy maga igen, de én már nem fogom. Akkor már nem leszek.” A világszellem megtestesüléseként hitt abban, hogy 400 év múlva újrakezdjük. Újrakezdik, az lehet. De a kifejezés az izgalmas, hogy csak így tudta kifejezni magát. Szóval, ez a végső ragaszkodás, a hűség az elvekhez, amit én ma már nevetséges álláspontnak tartok.

Emberekhez lehet hűnek lenni, amíg lehet hozzájuk hűnek lenni, amíg az a szubsztanciájuk megmarad, amiért megszerettem őket, amiért kapcsolódtam hozzájuk. Addig igenis úgy érzem, hogy morálisan az a szép, ha hű vagyok hozzájuk, akkor is, ha az életutak elváltnak. És néha, ha mégsem tudok velük együtt lenni, akkor ez fájdalmas meg bánt. De elvekhez hűnek lenni? Én belátom, hogy nem tudom többé ezt az elvet vallani. Akkor miért maradjak hű hozzá? Hazudjak önmagamnak vagy hazudjak a világnak? Szóval, ez a végső hűsége az elvekhez, ami valahol kapaszkodás egy jó Istenbe, akit ő nem talált. Azt kereste egész ifjúkorában. Máshol nem találta meg. A tradicionális Isten nem ment neki, így valami másban kellett megtalálni. A rosszabban találta meg. És ma már tudjuk, hogy tényleg rá vonatkozik Webernek az a mondata, hogy aki a végső elveket is tudományos alapon akarja megközelíteni vagy megalapozni, az menjen a tradicionális egyházak kebelére. Majd nagy lelkesedéssel fogják fogadni. Csalódás volt Weber számára, hogy Lukács nem tudott distanciát teremteni, és nem tudta különválasztani azt, ami végső soron igazolható vagy cáfolható, amit ő tudományosnak tekintett, attól, ami hit kérdése. Makacsul akart hinni valamiben, még akkor is, amikor már hinni nem lehetett. Ez mindig jellemző a hitre. Igen, a mély hit ilyen. Ez a személyiségtől idegen, azt hiszem, mindig is idegen volt. Mégsem hiszem, hogy becsaptam volna magam, amikor én jól éreztem magam vele. És úgy éreztem, hogy szellemileg és emberileg is gazdagodom, amikor az ő jelenlétében vagyok. Ezt a kettőt máig sem tudom igazán összeegyeztetni. De hát lássunk be valamit. A Lukács környezetében felnőtt embereknek a többsége, legfőképp akik megmaradtak ott, azok mind ellenzékévé váltak a kommunizmusnak. Holott ő az utolsó pillanatig ragaszkodott a maga kommunizmusához. Hogy van ez? És én erre csak egyet tudok válaszolni. Ez úgy van, hogy az írásaiból nem jött ki semmi arra vonatkozóan, hogyan fordulj ezzel szembe. Ugyanakkor a személyiségéből áradt valami mélységes akarása annak, hogy a dolgokat szebben és tisztességesebben csináljuk. Tudom, hogy szörnyű tisztességtelenségeket is elkövetett az életében. És a közismertebb dolgok mellett, pl. amikor kiment Párizsba a párt megbízatásából, és Fejtőt meg akarta győzni arról, hogy muszáj elfogadni a Rajk-pert. „Jó, tudod, Ferikém, hogy nem igaz, én is tudom, de a munkásosztály érdekei ezt kívánják.” És akkor ez már tisztességtelen volt. Ez mélyen tisztességtelen és embertelen volt. Ugyanúgy, ahogy tisztességtelennek és embertelennek érzem, hogy Lesznai Málinak írt a háború után egy levelet – ismered a levelet, ugye?

K. A.: Igen.

V. M.: Személyes jó barátok voltak valamikor. Leírja, hogy ezzel ez történt, azzal az történt, és a legvégére odabiggyeszti, hogy Ferkó fejlődésének is jót tettek ezek az idők. Akkor én majdnem elsírtam magamat. Nagyon szégyelltem magam, mert ki kellett volna hagyni Ferkót.

K. A.: Lukács életében ismerte Jánossy Ferkó ezt a levelet?

V. M.: Nem.

K. A.: Csak később.

V. M.: Igen, csak később. Szóval iszonyatosan ellentmondásos személyiség volt, de jelentős személyiség. És ezt, hogy jelentős személyiség, ki a fene tudja megfogalmazni, hogy ez mit jelent? Mitől jelentős? Kicsi ember, ott ül az íróasztala mögött, hümmög, és mondja a maga marxista–leninista közhelyeit. És mégis árad belőle valami, ami miatt az ember úgy gondolja, hogy igenis, nekem oda kell mennem.

Persze nem mindenki érezte így. Ott volt például Tatár Gyuri, akivel most is jóban vagyok. Nem különösebben szoros a barátság, mindenesetre időnként, ötévenként össze is jövünk. Ha valahol találkozunk, szeretettel viszonyulunk egymáshoz. Tehát Tatár Gyuri mondta azt, hogy ez lehetetlen, ez egy velejéig hazug ember. Azokat a dolgokat, amiket elmond, egyszerűen nem lehet őszintén mondani. Hazug. És egész életében attól félt, hogy kinyírják az elvtársai, és ezért egész életében csak hazudott. Semmi mást nem csinált. És sorolta föl az összes dolgot, amiket képtelenségnek tekintünk. Legfőképpen a teoretikus önkritikáit.

Én csak egyet tudok mondani, amit a *Lubjanka*-könyvről szóló kritikában írtam, hogy akkor is tisztességes volt. Akkor is tisztességes volt, ha minden ennek az ellenkezőjét igazolja. Na most én csapom be magamat?

K. A.: Nem lehetséges, hogy itt egy egészen sajátos, egyszerre történelmi és pszichológiai–lelki csavarral, mármint egy embernek az életcsavarával – bocsánat a képzavarért – állunk vagy állatok szemben? Nem arról van szó, hogy adva van egy végső soron a dogmatikusságig hithű ember a maga kommunizmusba vetett hitével, és adva van egy alapjában polgári értékekkel és kultúrával megáldott ember a mindennapokban? És valahogy ennek a dualizmusnak a harca vagy antinómiája teszi ki azt a közeget, amiben ti mozogtok?

V. M.: Nagyon jól fogalmaztál!

K. A.: Ez csak egy hipotézis.

V. M.: Lehet. Na de a vonzását melyik teszi ezek közül? A dogmatizmusa biztos nem. Számomra nem létezett valamiféle szekta, csak valamiben még hittem, valamit én még úgy gondoltam. Az kétségtelen, hogy nagy kultúrájú ember volt. De nagy kultúrájú ember azért élt még egypár a világon, még a mi világunkban is. Ráadásul olyanok, akik a polgári értékekhez ragaszkodtak, a politikai magatartásban is. Ezekkel az emberekkel azonban semmiféle kapcsolatba nem kerültem. Nem tudom, mi történt itt. Nyilvánvalóan benne volt ez a nagy csavar. Nem vitás. De bennünk, bennem – nem akarok másról beszélni ebben a vonatkozásban – kialakult egy szükséglet valószínűleg, túl a számomra egyre inkább elfogadhatatlan üres dumát jelentő marxista–leninista ideológián. Nem dicsérni akarom magam. Azért gondolom így, mert én ugyan nem nagyon olvasgatom a *Husserl*-könyveimet, de olyanok, akiknek semmi közük nem volt a marxizmushoz, azt mondják, hogy mit szidod te azt a könyvet, abból annyit lehet tanulni a fenomenológiáról. Te voltál az első, aki hajlandó volt marxista közegben írni egy olyan

könyvet, amiből meg lehet tudni, hogy egy nem marxista filozófus a huszadik században mit gondolt. Akkor miért mondod? Hát jó, ha ezeknek van igazuk. Senkitől sem hallottam az ellenkezőjét. Senkitől sem hallottam, hogy azt mondta volna, igazad van, és csak szarokat csináltál. Azon méltam 1995-ben, hogy a *Fasizmus*-könyvem kiadjam-e. Szörnyű zsargonban van megírva. Politikai témájú, és ott még jobban előtölul a marxista zsargon. Úgy döntöttem, hogy akkor is kiadom, mert egy csomó belátás van benne, amelyhez el lehet jutni, csak egy kicsit meg kell kaparni a felszínt. Tehát nekem problémám volt, amit nem explikáltam. Talán nem voltam elég bátor explikálni. De itt most ne tessék azt hinni, hogy a kommunista hatalomtól féltem. A barátaim elvesztésétől féltem. Egy bizonyos ponton tulajdonképpen ez is következett be – hogy nekik túl hamar mondtam ki dolgokat, amiket már ők is gondoltak. Vagy átgondoltabban gondolták, csak nem akartak olyan hebehurgyán, ahogy én szoktam, nekimenni régebben vallott elképzeléseknek.

Én a marxizmusban nőttem föl, már 12 éves koromban a cserkészeknél a dialektikáról kellett dolgozatot írni. Tehát ebben nőttem föl. És mire odáig jutottam, hogy a fejemet is kezdtem használni, addigra én viszolyogtam valamitől. Ahogy viszolyogtam ettől a mozgósított világtól is. Ez még a Rákosi-korszakban volt. A Kádár- és a Rákosi-korszakot illetően a halottak számában valószínűleg Kádár győz, 56 után még borzasztóbb diktatúra volt. Csak Kádár fordított egyet az egészen. Mindenesetre létrejött egy olyan világ, ahol többé az ideológiai kérdések nem voltak igazán komolyan véve. Számomra az ideológiák valahogy mintha béklyót jelentettek volna mindig is. De nem merem ezt így mondani, mert nagyképűsködésnek hangzik. Akkor miért maradtam ott közöttük? Gyávaságból. Azért, mert úgy gondoltam, hogy sehova sem fogok tartozni. Ami egy bizonyos ponton túl majdnem bekövetkezett, hogy sehova sem tartozunk. Mert senkinek a dogmatizmusát nem tudtuk elvállalni. Na most hát ennyiben Lukács azért volt mégis olyan fontos, mert ugyan totálisan nyomta a dogmatikus sódert, ezzel szemben mégis árad belőle valami, ami felszabadító hatású volt. Persze ezt ő nem hitként adta elő, hanem bizonyított tudásként, és ez nagyon nagy baj. Ez rettenetesen nagy baj. Ez az, amire Weber hívta föl az ő figyelmét. Hívta volna, ha odafigyelt volna. Ha tudott volna odafigyelni. Ennek ellenére nekünk – vagy nekem – nem ez jött ki a dolgból, hanem az, hogy jó, hát ha mondja, akkor mondja. Inkább kicsit megmosolyogja az ember. Közben meséli az izgalmas történeteit és az elképzeléseit erről, arról, amarról. És árad belőle valami. Ami nem is a polgári kultúra, az kevésbé árad belőle. Inkább az igénye annak, hogy szellemi lények legyünk. Kétségtelen, hogy ez a legnagyobb ellentmondás. A polgári kultúrát és a marxista sódert még előbb lehet összeegyeztetni, mint a szellemi lényt és a marxista sóderben való hitet.

K. A.: Jelentette ez azt, hogy Lukács a lelke mélyén lenézte mindazt a marxi-lenini ideológiai zagyvalékot, ami körülvette őt a mozgalmon belül és körülötte?

V. M.: Ez egy érdekes kérdés. Azt mondta. Tele van vele minden nyitás. És nem beszélt másképp interjúk alakalmával sem. Valahol a lelke mélyén lenézte önmagát is ezek szerint.

Miért üldözték a kommunista rendőrök? Őt valamiért üldözték egész kommunista életében.

K. A.: Mindig megakadt a torkukon valami.

V. M.: Igen, de miért? Mi akadt meg? Én azt szoktam mondani, hogy a műveltsége. De miért nem akadt meg a Révai József műveltsége? Lehet, hogy nem volt olyan nagyon nagy.

K. A.: Szerintem nagyon művelt volt.

V. M.: Igen, egy nagyon művelt ember volt. Nem a műveltsége. Az akadt meg, hogy valahol átsütött az egészen, hogy hát ebben hinni kell, de „credo quia absurdum”, és a többi nem tudta, hogy „absurdum”. Nagyon jól eljutottunk valahova, amit soha nem sikerült megfogalmaznom. Tehát ugyanazt mondta, de valahol átsütött az egész mondandóján az, hogy tudom, abszurd ezt elhinni. A többiek mondták érdekből, vagy nem érdekből. Itt válik lényegessé, amit Heidegger nyomán Arendt behoz, a gondolkodás. A többi nem gondolkodott, a többi beállt egy vágányra, ehhez kötötte az életét, és ezért hitte, hogy az úgy van. Mert érdekei meg életútja azt diktálták, hogy ezt kell hinnie. Lukács azért hitte, mert absurdum volt.

K. A.: Ez egy nagyon radikális interpretációja a kései Lukácsnak. Már tudom, hova akarok kilyukadni, de egyelőre nem árurom el – még nagyon hiányzik nekem egy lépcsőfok. Megbeszélte-e a Lukács műveit? Tudom, hogy 68-ban megszületik az *Ontológia*-kritika. Ezt olvastuk, ezt ismerjük. De azt megelőzően volt-e szó a Lukács különböző műveiről akár kritikai, akár afirmatív értelemben ezeken a beszélgetéseken? Tehát szó volt-e arról, amit Lukács alkotott vagy írt vagy csinált?

V. M.: Precízen és felelősséggel nem tudok válaszolni. Itt-ott előkerültek dolgok, különösen irodalmi esszéi, amelyekből egy-kettő ma is bőven olvasható. Sok szó esett a fiatalokáról. Mindenki azzal foglalkozott, és ez már a Lukács életében elkezdődött. És az utolsó beszélgetésen – lehet, hogy összemossam az utolsó két beszélgetést – elhangzott: „Tudom, hogy magukat belőlem az ifjúkorom érdekli. De engem az sajnos már nem érdekel. Nézze, nem akarok erről ítéletet mondani. Más generációk, másképp látjuk a világot.” Ez nagyon őszinte mondat volt.

K. A.: És nem is törődött azzal, hogy ti mire juttok a fiatalokkal?

V. M.: Nem. Az a mi dolgunk volt. Ha a Lukács György nevű tévelygő, idealista filozófus egyeseket érdekel, ennek biztos megvan az oka, de őneki ehhez semmi köze – nagyjából ezt közvetítette. A filozófiának a diszciplináris felosztása még nagyon elevenen élt a világban, meg bennünk is. Én nem tekintettem magam esztétának. Én nem voltam esztéta. Ezekről beszélgettünk. Léteztek az Öreg művei számunkra. De abban a korszakban, amikor személyes kapcsolatban álltunk, csak két új műve született. Az

*Ontológia és az a bizonyos Demokrácia*-brossura. Őszintén szólva, valahol elnyomtam magamban, hogy akkor miként viszonyultunk ehhez. Amikor valamiért újra elolvastam a 90-es években, el voltam borzadva.

K. A.: Mert egy borzalmas mű.

V. M.: Igazi borzadály.

K. A.: Az a két tanulmány, amelyekről elméletileg ma beszélgetünk, Lukács 18-as fordulatának a teoretikus hátterét, következményeit, világát mutatja be. Mindenképp meg szeretném tudni, hogyan keveredtél bele abba a teoretikus helyzetbe? Mi volt az oka? Te elkezdted ezzel a kérdéssel foglalkozni a 70-es évek első felében, nyilván a Lukács halálának idejében. Gondolom, kicsit utána vagyunk, nem tudom pontosan. Hogy jön az a sugallat, hogy nekiülsz, és elolvasod Lukács 1918–19-es írásait, a 20-as évek elején keletkezett cikkeit és tanulmányait, majd elkezded körbejárni a marxista fordulatnak az interpretációját?

V. M.: Most rekonstrukció következik, és nem az, hogy én akkor mit gondoltam, vagy hogy tényleg miként történt mindez. Ma azt tudom mondani, hogy a véletlenek is közrejátszottak. Kettő méghozzá. Az egyik cikk vagy tanulmány esetében az, hogy összekerültem valahogyan... a magyar *Történelem és osztálytudat* kapcsán...

K. A.: Te szerkesztetted.

V. M.: Azt hiszem, hogy nem én vagyok ráírva. Nem tudom, hogy egyáltalán van-e ráírva valaki.

K. A.: Szerintem te vagy ráírva.

V. M.: Lehet. A Leninre biztos én vagyok. De abban csak Lenin van. És azonkívül a *Történelem és osztálytudat*, ami ugye nem a történelmi *Történelem és osztálytudat*, az csak egy része, a másik része a 19–22-es vagy 21-es korszak politikai tárgyú, elméleti írásait tartalmazza. Ezeket én gyűjtöttem össze, kétségtelen. A szövegek pedig engem elkezdtek birizgálni. Hogy is volt ez, mint is volt ez, mi történt itt? Engem, hogy úgy mondjam, szíven ütött a *Bolsevizmus*-cikk. Amellyel én valószínűleg száz százalékgig azonosulni tudtam. És nekem meg kellett értenem: ha valaki ezt így látta – és nyilván nagyon helyesen látta –, akkor hogy lehet, hogy két hónap múlva elindul ezen az úton? Nagyon karakterisztikus valószínűleg ma nem jön ki ebből az iratból, de ott meg a *Taktika és etika*-ban még őrzi a régi énjét. Azt mondja, hogy eddig volt az, ami a világtörténelem, és most jön az, hogy az egyén ehhez hogyan viszonyul. Ha mindezt végiggondoljuk, akkor az etikai kérdéseket még csak nem is érintettük. Na ez. Létrejött egyfajta veritas duplex őbenne, az egyik oldalon van az, hogy muszáj csatlakozni a világtörténelemhez és elősegíteni a világtörténelem kibontakozását. A másik oldalon pedig: azért ne gondoljuk, hogy ha gyilkolunk, akkor nem vagyunk gyilkosok! A mindenségig nekil!

Aztán ez a rész egyre halványul, és megszűnik létezni. És épp ez izgatott engem: hogyan történik ez? Bármire jutottam, erre biztos nem kaptam választ.

A két cikk, a *Bolsevizmus* és a *Taktika és etika* szembeállítására tényleg azon alapszik, hogy állításom szerint ugyanúgy érvel, csak a másik oldalt választja. Más belátásra jut, ugyanazon érvek alapján. Engem ez izgatott, amikor elkezdtem az írásokat olvasni. Na most nyilvánvaló, hogy tíz évvel azelőtt én nem lettem volna erre ennyire fogékony, vagy egyáltalán nem lettem volna fogékony. De máig is izgat engem, hogyan lehetséges, hogy egy ilyen kultúrájú, izgalmas dolgokat végiggondolni képes ember számára végül is az a fontos, hogy megnyugodjék egy hitben. Hogy valakinek a hite őt szárnyára vegye, és onnantól kezdve minden jól van. Az összes anekdotája arról szól, hogy a migrénje megszűnt, meg hogy onnantól kezdve nem érdekelte, szépen vagy csúnyán van-e megírva egy szöveg, mert az a lényeg, hogy hirdessük a tanokat, és így tovább...

A másik tanulmány pedig úgy született, hogy a *Telos* szerkesztője fölszólított rá, írjak valamit a Lukács közvetítésfogalmáról, én meg valami egész másról írtam. Csak az volt a címe. A közvetítés gondolata nem érdekelt igazán, és végül ez lett belőle. Már beszéltünk erről, és az Előszóban is le van szögezve, ahol nekem meg kellett vívnom a magam harcait a magam marxizmusával. Addig én ezt nem gondoltam végig. Addig evidens volt, hogy marxista vagyok. Miért volt evidens? Azért volt evidens, mert zsidó gyerekként éltem át a holokausztot, és utána jött a kommunizmus. És ez nálamnál jóval idősebbeket is arra predesztinált, hogy marxisták és kommunisták legyenek. Hát engem is arra predesztinált. Evidenciaként vettem át ezt a keretet, amit le kellett ráznom magamról. És nem egyszerűen úgy, hogy kibújtam belőle, megráztam a fejemet, hogy jól van, akkor el van intézve. Hanem ezt így kellett gondolni. Amikor a szövegeket 1989-ben vagy 90-ben végigolvastam, éreztem, hogy itt ez történik: rázom le magamról. Én tényleg komolyan vettem a saját filozófusi vagy ideológusi tevékenységemet. Hadd mondjak egy anekdotát is, amit tán ismersz. Számomra nagyon érdekes, hogy nem egyszerűen lerázom magamról a kommunizmust, és rájövök, hogy ez egy aljas disznóság. Hanem meg kell érteni, hogyan függ össze ez az aljas disznóság azzal, amit Lukács a maga ideológiájának választott. Hogy abból miért nőtt ki ez egy nagyon kelet-európai talajon. És miért válik vagy marad alkalmas az ideológia az idők végezetéig arra, hogy összetartsa az egészet mint épületet. Ezt nekem muszáj volt végiggondolnom. Tehát természetes, hogy politikailag kerültem először szembe a dologgal. Mit jelent, hogy politikailag? Hát, bizonyos tetteimet vagy cselekedeteimet nem tudtam elviselni. De ahhoz, hogy tudjak szakítani, végig kellett gondolnom az ideológiai hátteret. És ez a két történet tartozik a dologhoz. Én ilyen alkat vagyok. Ez csak alkat kérdése. Tisztesség vagy tisztességtelenség, gondolkodói képesség vagy nem képesség: ilyen alkat. Nem politikai alkat vagyok. Ideológus alkat vagyok. De hát az ideológiát is lassan leráztam magamról, illetve azt próbálom leépíteni, hogy a teória ideológiává váljék.

Két történet tartozik ide. Amikor gyerek voltam, 14 éves, 1949-ben apám elvitt valami nagygyűlésre, ahol elmagyarázták Rajk és társai aljasságait. És én mindent elhittem. Szerintem apám is mindent elhitt, mert el akarta hinni. Én azért hittem el, mert 14 éves koromban ezt nem lehet másképp. Tömegek mondják és iszonyatosan erőteljesen, és akkor el kell hinni. Egy pillanatig sem jutott eszembe, hogy ez mind szemem-

szedett és aljas hazugság. Ezzel szemben nagyon rosszul éreztem magam annak a gyűlésnek a légkörében. Egyszerűen féltem. Úgy féltem, mint ahogy 1944-ben. Ugyanaz a fajta félelem fogott el. Nem voltam az érzelmeimet tekintve lelkes híve egy olyan mozgalomnak, aminek ilyen mértékig mozgalmi a karaktere, és nem intellektuális, nem a végiggondolás, nem az ésszerűség jellemzi.

A másik anekdota, amit el akartam mondani, és ami ide tartozik – az mi is? Most nem tudom. Ha tudnám, hogy melyik ponton mondtam. Na, mindegy.

K. A.: A következő kérdésem tulajdonképpen a mai beszélgetésünknek számomra a középpontja. Kicsit hosszabb lesz a bevezetés. Nem akarok monologizálni, mindössze annyit szeretnék elmondani, hogy természetesen nemcsak a meginterjúvoltnak, hanem a mindenkori kérdezőnek is megvan a maga saját története. És ehhez a kérdéshez hozzátartozik, amit a múlt alkalommal biztosan említettem már, hogy a *Változó evidenciák* 70-es évekbeli tanulmányai – miután kéziratban olvastam őket, többnyire Radnótiékon keresztül – nekem és a barátaimnak is kifejezetten revelatív szövegek voltak. 1989-ben, amikor újraolvastam a megjelent kötetet, örömmel fedeztem fel, hogy egy mind a mai napig élő, mozgó, nagyon sok vibráló feszültséggel teli könyvet tartok a kezemben. A múltkor talán említettem, hogy a mostani, tehát minimum harmadszori olvasásom, újabb 15 évvel később ismételtén igazolta az emlékeimet, a tanulmányok eredetiségét, fontosságát és kérdésfeltevéseinek újdonságát tekintve. Ehhez mérten, amikor én először olvastam *A dialektika nyomában* és *A közvetítés mítosza és valósága* című írásokat, akkor, ha jól emlékszem, a két tanulmánynak a nyelve, a frazeológija, az idézetei – leszámítva talán az első szövegnek, tehát a *Dialektikának* a ficthei, kanti etikára vonatkozó alfejezetét – kapcsán az maradt meg az emlékeimben, hogy egy kicsit tanácstalan voltam felhevült fiatalkori állapotomban. Az az ember, aki ilyen revelatív dolgokat ír a *Szembesítésben*, és a *Festészet*-tanulmányban, és a *Scheelerben*, és a *Fichtében*, az hogyhogy ugyanazon a nyelven, ugyanazon a kategóriarendszeren belül mozog, amiben az akkor marxista filozófia, gazdaságtan nyelvezete működött. Most, amikor elővettem a két tanulmányt, megdöbentem, mert a két szöveget úgy olvastam, mint a szövegek írójának a belső drámáját, a te belső drámádat. Ma a két szöveg első-sorban nem azzal hatott rám, hogy Lukács „Saulusból Paulus lett” – Lesznaitól idézed is a tételt –, hanem az jön le ezekből az írásokból, hogy itt van egy ember a 70-es években, aki egy ideológiai, filozófiai, morális és emberi drámát él át Lukács 20-as évekbeli, 10-es évek végi munkái kapcsán, még hozzá, ezt is hozzáteszem, egy egzisztenciális drámát. Most az egzisztencia szót kierkegaard-i értelemben használom. Olyan feszültség van ebben a két tanulmányban – különösen talán a *Dialektikában* –, amely típusú feszültség a többi szöveget, ahol maga a kérdésfeltevés tűnt abszolút eredetinek és újnak és frissnek, merésznek, nem jellemzi. Ebben a két tanulmányban egy drámát vélek most olvasni. Kicsit belekezdtem már ebbe az előbb, kérdés nélkül. Megpróbálsz a Lukácstól örökölt nyelvezet keretein belül egy számodra már-már érthetetlennek tűnő folyamatot szellemi, etikai, talán történetfilozófiai szinten megvizsgálni azért, hogy valamilyen módon viszonyulni tudj ehhez a drámához. Az analízisen – mely a *Dialektikában* sokszor bravúros fogalmi értelmezés, mind a mai napig – ugyanakkor átsüt egy emberi dráma, az egzisztenciális drámája annak, aki ezt a szöveget írja. Na

most azt szeretném megkérdezni, hogy lehetséges olvasatnak látod-e – függetlenül a szövegek teoretikus hozzájáról – azt a fajta értelmezést, mely szerint két *Lukács*-tanulmányod egyszerre teoretikus és emberi birkózás egy világnézettel, egy ideológiával, egy filozófiával, egy nyelvvvel és egy politikai helyzettel.

V. M.: Igen. Ez lényegében véve a *Változó evidenciák* előszava. Ha nem is ilyen drámai-an, mint ahogy most előadtad, de ezt mondja, hogy ez az a korszak. És itt Lukács személyéhez is kapcsolódik a dolog: itt nekem Paulusból Saulussá kellett lennem. És ez az a korszak, amikor megpróbáltam végiggondolni, miért van az, hogy ebből valami rémség alakul. Szóval, ha nem is ennyire drámai-an, de ezt a fordulatot élem meg, és nyilvánvaló, ha ez a két tanulmány valóban – ahogy mondod – drámaibb a többinél, akkor ez csak azért van, mert Fichtéhez és Schelerhez vagy a festőkhöz semmiféle személyes viszony nem fűzött. Ezzel szemben annál inkább Lukácshoz. Aztán megfogalmaztam, hogy ez számomra egyre inkább problémává vált. És probléma maradt. Hiszen a mai találkozásunk elején erről beszéltünk, hogy milyen az én viszonyom Lukácshoz, milyen a mi viszonyunk, és mit jelentett számomra Lukács. Úgyhogy igen. Ez egy dráma volt, megérteni – de nem egészen ugyanaz a megértés a fordulatnak, és a megértés annak, hogy miért kellett ezek után még x évtizedig kitartani. Mert akik egy kisstílusú alkalmazkodónak tekintik, mint annak idején Tatár Gyuri – lehet, hogy azóta revidálta ezt az álláspontját –, azok nem erről a fordulatról beszélnek, hanem arról, hogy végig kitartott, akkor is, mikor már lehetetlen volt kitartani. Talán azért nem értik, hogy e mögött is valami tartás volt, mert nem gondolták végig a fordulatot. Nem arról van szó, hogy egyszer csak eszébe jutott, hopp, ez egész izgalmas, csatlakozom ehhez. Hanem harmincvalahány évig súlyosan viaskodik önmagával. Valóban viaskodik. Néha egy kicsit a *Naplóból* kiderül, hogy kódolva, de valóban viaskodik. És ennek a viaskodásnak az eredményét látjuk.

Most eszembe jutott, mi lett volna a második anekdota, annak kapcsán, hogy én ideológiailag és nem politikailag viszonyultam a dolgokhoz. Amikor 68-ról volt szó 78-ban, ha jól sejtem, Oxfordban vagy Cambridge-ben, egy Oxford College-ban tartottam előadást. Mindenesetre előkerült az oppozíció a demokratikus ellenzéknél. Elmeséltem, hogy 68 volt a fordulópont – biztos túlzottan általánosítottam, és csak a Lukács-iskoláról kellett volna beszélni –, amikor a magyar értelmiségiek egy része ráébredt arra, hogy ezzel a dologgal többé nincs mit kezdeni. Ezt nem lehet mentetni. Nem lehet megreformálni. Akkor megkérdezte tőlem egy úr – mindenki angolul beszélt, de nyilvánvalóan egy árva angol sem volt közöttük, és a kiejtéséről lehetett tudni, hogy ez egy magyar angol úr –, hogy miért kellett ehhez 68? 56-ban is jól lehetett látni, talán még jobban. Az angol úrról később kiderült, hogy ő Bíró Andris. Én ott erre eléggé őszintén azt mondtam, hogy tulajdonképpen nem tudom. Ha nem azt mondom, hogy a magyar értelmiség, hanem azt mondom, hogy én, akkor tudom, hogy énnekem miért kellett további 12 év. Nem azért, hogy érlelődjön a dolog. Mert 56-ot én politikailag láttam, politikailag éltem meg és politikailag éreztem abszurdnak a leveretését. De nem is jutott eszembe közvetlen kapcsolatba hozni a szocialista eszmékkel. 68-at viszont nem lehetett nem kapcsolatba hozni. 68 arról szólt ugyebár, hogy lehet-e a marxi szocializmust másképp csinálni. 56 nem erről szólt. Még azokról sem hiszem, hogy így

gondolják, akik arra hivatkoznak, hogy egy munkástanácsokra épülő újfajta szocialista kísérlet körvonalazódott... De marxizmus vagy nem marxizmus – ez a kérdés egy pillanatig sem merült föl. A kérdés az volt, és ott merült föl igazán: emberi arculatú szocializmust csinálni. És kiderült, hogy nem lehetett. Nagyon érdekes, most néztem meg Ember Juditnak a Nagy Imre-filmjét. Kérem szépen, lehetett észveszejtően dogmatikus marxistának lenni és szovjet imperializmusról beszélni egyszerre. Lehetett, sikerült. Nagy Imrének sikerült. Olyan dogmatikus és annyira csak abban a gondolati körben tud mozogni, hogy csak na. És ugyanakkor mégis emleget szovjet imperializmust. Ott politikailag kellett, lehetett, és jó volt, ha valakinek sikerült ezzel tökéletesen leszámolnia. De ezzel csak politikailag az tud leszámolni, akit kizárólag a politika érdekel, és nem izgatja az, hogy mi van mögötte teoretikus konstrukcióként. Akit viszont legelsősorban ez izgat, és egész életében ez izgatott, annak 68 sokkal alkalmasabb bázist adott arra, hogy a teoretikus oldalával is leszámoljon. A totalitárius vonásaival a marxizmusnak.

K. A.: Azt hiszem, van egy elengedhetetlen láncszem, amit végig kéne gondolnunk, hogy esetlegesen a következő alkalommal a későbbi Lukács-interpretációidról beszélhessünk. Úgy is megfogalmazhatnám a kérdést: hogyan viszonyult a Budapesti Iskola ezekhez a Lukács-tanulmányaidhoz? Egyfelől tehát, hogyan láttátok ti vagy látták ők ebben az értelemben Lukács marxista periódusának a belülről jelentkező feszültségeit és problémáit? Másfelől mennyire volt együttmozgás a 70-es évek első felében a Budapesti Iskolán belül a Lukács életművében való fokozatos átállásban, egészen a megtalálni vélt fiatakorig? Tehát hogy néz ki a Lukács-interpretáció ebben az időszakban?

V. M.: Megint csak rekonstruálni tudok. És valami olyasmit fogok rekonstruálni, ami nem volt ott a felszínen. Egymás teoretikus írásait akkor lelkiismeretesen mindig elolvastuk. Majdnem mindent egymás kezébe adtunk. Teoretikus írásokat illetően, a teoretikus írások beállítódását illetően, nem voltak közöttünk viták. Azt már nem tudom megmondani, hogy ebből a legutolsót – ami engem arra készítetett, hogy kimondjam, nem vagyok már marxista, a *Scheler* –, azt is olvastam-e velük. Valószínű. Ez olyan beidegződés volt, amit nem adtam föl, csak az emigrációval. Az igazi szembekerülés a levél kapcsán történt, amiről a múltkor beszéltünk. Most a legfurcsább számomra az, hogy én sem láttam. Mikor kimondtam egy budai séta során, hogy nem vagyok marxista, még akkor sem volt különösebb felzúdulás. És akkor gondoltam, hogy mindenki ezen az úton megy. Na most a furcsa az egészben az, hogy belülről nézve sem tűntek nagyoknak a teoretikus különbségek. Legföljebb annyi, hogy az egyiknél az érdeklődési iránya ilyen, a másiknál meg olyan. Az egyiknek a stílusa ilyen, a másiknak a stílusa amolyan. De azt, hogy itt elválunk egymástól, ezt nem vettük észre. Vagy én nem vettem észre, a többi meg nem mondta. Nem tudom. Laura Boella írt egy szöveget a Budapesti Iskoláról, és ott a leghatározottabban különböző irányultságokat tulajdonított mind a négyünknek. Nem tudom, a többiek mit szóltak ehhez. Feri egyszer kiátkozta Laura Boellát, aztán kiderült, hogy ő volt az, aki továbbra is barátkozott vele. De kiátkozta. Valami megnyilatkozására hivatkozott. Számomra teljesen releváns volt az, amit ő írt. Hát tényleg nem ugyanúgy mozgunk.

K. A.: Egy kicsit bele szeretnék menni a *Dialektika*-tanulmánynak abba a részébe, amit az előbb már emlegettünk. A Lukács – tulajdonképpen azt mondanám mai szemmel – etikájáról beszélsz, Kant és Fichte kapcsán, Lukácsnak az idealizmus-vitában elhangzott előadásához kapcsolódva.

V. M.: Nincs belekeverve *A lelki szegénység*?

K. A.: *A lelki szegénység* is bele van keverve. De elsősorban a kanti etikáról szóló lukácsi hozzászólást elemzed. És nagyon feltűnő az írásodban, bár teljességgel nem mondod ki, de eléggé nyomatékosan utalsz rá, hogy a Lukács által permanensen felvetett etikai, morálfilozófiai, erkölcsi kérdések – amikhez ameddig teheti, legalább mint kérdésekhez vagy mint kínokhoz ragaszkodik, és nem csak a két cikkben, tehát a *Bolsevizmusban* és a *Taktika és etikában* –, ez valamiképpen a 20-as évekre a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa számára mint probléma létezett, mint a kérdés szemrevételeének egy dimenziója, eltűnik. Tehát azt szeretném megkérdezni, hogy nem kifejezetten tárgya-e a kritikai viszonyulásodnak – mármint a *Dialektika*-tanulmányban – Lukács gondolkodásának azon pontja, hogy minden, ha tetszik, dialektikus erőfeszítés ellenére a bolsevizmus választását követően szinte szükségképpen tűnik el az a dimenzió a Lukács gondolkodásából, amely fiatalokora egyik legmeghatározóbb, ha nem a legmeghatározóbb kérdésfeltevése volt. Nevezetesen egy *etika* lehetőségének vagy szükségességének a kidolgozása, végiggondolása, felboncolása. Nem ott láttad a lukácsi gondolkodás egyik tragikumát? Ha a Lukács gondolkodásából elveszik az etikai dimenzió – mert hiszen egy történetfilozófia oltárán el kell hogy vesszen, mondd, és valószínűleg helyesen mondd –, akkor ez egyben magával hozza a lukácsi, talán joggal zseniálisnak mondható fiatalokornak egy bizonyos értelmű összeomlását.

V. M.: Így van. Ági vagy valaki más Lukács ezen fordulatát azzal magyarázza, hogy mikor Blochnak egy írását végigolvastá, rájött, tudományos filozófiát nem tud végiggondolni, csak esszéista. Énszerintem ilyesmiről szó sincs. Lukács gyöttrődött az etikai problémákon. Látszik a *Taktika és etikában*, hogy tökéletesen tisztában van azzal, az eredeti kérdéseire semmi választ nem adott. Akkor ebből kijön az a szörnyűség, hogy nyugodtan gyilkoljunk csak, szörnyű bűnöket fogunk elkövetni, és a szörnyű bűn nagysága fogja igazolni a tetteink helyességét. Szóval ezzel lerázta ezt az egészet magáról. Miért gyötörte őt ilyen mértékig a morális probléma fiatalokorában? Miért kellett ezt a morális problematikát neki leráznia magáról egy történetfilozófia segítségével? Amivel egyben egy mozgalomhoz is csatlakozott egy életre szólóan. Hogy mi volt az, ami őt nem eresztette? Egyszerűen nem ment neki tovább. Láthatóan az öngyilkosság szélére került bizonyos pillanatokban. A *Naplóból* tudjuk. Mi volt az, ami őt annyira kínozza? És miért kellett neki a kommunizmusban „objektíválni a migrénjét”? Ez már nem Lukács mint teoretikus, hanem az embernek a belső gyöttrődései és traumái. Ne is beszéljünk róla, mert csak hülye közhelyeket fogok mondani. A vicc, ami már fölmerült talán az interjú során – hogy meggyűlölte a kapitalizmust, és ezért már nem tudta szeretni az anyukáját, csak a vezető bankár apukáját –, ez az egész mutatja, hogy itt az

anyukához való viszonyról szó van természetesen. De hogy s mint, azt ne is vitassuk. Valahol a fiatalkorának a zsenialitását ez az etika körüli gyötrődés határozta meg, amit aztán lerázott magáról a történetfilozófia segítségével. Maga a lerázási folyamat, ahogyan a *Történelem és osztálytudat*ban megjelenik, mondhatni zseniális kibontása a dolognak. De eléggé tragikus végeredménnyel. Mert akkor már egyenest vezetett az útja. Ezt megírtam az egyik utolsó – akkor úgy gondoltam, hogy a legutolsó – Lukács-tanulmányomban.

K. A.: Lukács számára igen fontos az *áldozat* motívuma, ez közös barátunknak, Hévízi Ottónak a fiatal Lukács etikájára vonatkozó gondolataiban különösen nagy hangsúlyt kap, de feltűnik a *Dialektikában* is.

V. M.: Igen.

K. A.: Az áldozat mint magatartási modell mennyiben teoretikus és mennyiben egzisztenciális kategóriája Lukácsnak? Tulajdonképpen azt szeretném, ha arról beszélne, hogy az áldozat milyen értelemben emeli fel és teszi egyben tönkre a Lukács etikai kísérleteit. Mi az ördögöt jelent az áldozatnak ilyen centrális szerepbe való helyezése egy etikában?

V. M.: Önmegsemmisítést.

K. A.: Milyen okai lehetnek annak, hogy valaki eljut odáig, az áldozat vállalásának a mértéke és mércéje kerül egy etikai gondolatnak a középpontjába? Lásd az idézetet Hebbel *Judijából*.

V. M.: Hát ez az, amit mondtam, hogy csak pszichoanalízissel lehetne megközelíteni. Ez itt már maga a borzalom. Rettegéssel tölti el az embert, amikor valaki azt követeli magától elsősorban, hogy a legbelsőbb igényeit és énjét adja föl. Csak akkor leszek tisztességes, ha föladom a vágyaimat, az akarásaimat, ha nem akarok élni. Ha még élni akarok, akkor tisztességtelen vagyok. Hát kérem szépen, ez ott van már *A tragédia metafizikájában* is, ugye. És ha hiszünk Nietzsche Frigyesnek, akkor ez végigvonul a filozófia egész történetén. A filozófus mint aszketikus, aki csak azt tekinti nagyszerűnek, ami életellenes. Ezt Nietzsche fogalmazta meg. Lukács is ilyen. Ha most belemelegyünk valamibe, akkor okosabban kéne ehhez viszonyulni, mint ahogy a jelen pillanatban tudok, különben lapos lesz az egész...

Hogy is van a filozófiának ez az aszketikus jellege? Az ész diktatúrája? Az ösztönök, a vágyak, az érzelmek elnyomása – illetve ha nem is mindig az elnyomása, de az parancs, hogy az ösztönök az ész vezetése alatt működjenek. Még egy Spinozánál is, aki tudja ugyanakkor, hogy egy indulatot nem fékezhet meg, csak egy nálánál erősebb indulat. Ő egy pillanatra kitekint ebből. Aztán továbbmennénk, azt mondanánk, hogy akiket emlegettünk, Lukács, Spinoza, Freud mind zsidók, és akkor már nem tudom, hogy hol vagyunk. Valahol ott, amit én a *Mesék Napnyugatról*ban az utolsó mesében Sibony jellemzésében próbáltam egy kicsit megfejteni és lefejtetni. Ledobni magamról,

hogy a zsidóság még egy önkínzó állapot. Szemben a kereszténységgel és az iszlámmal, amelyek belőle nőnek ki. És amelyek pont az önkínzást akarják feladni.

Lukács is önkínzó volt. Aztán annyira jól sikerült kínoznia önmagát, hogy a végén nagyon élvezte. És itt jött létre az igazi ellentmondás, hogy tulajdonképpen tönkremenni kellett volna ezen, mert nem tönkremenni tisztességtelen. Mert a morális magatartás életellenes. És a végén elkezdte élvezni, hogy ő milyen jól játszik az elvtársakkal.

K. A.: Van ebben valami ördögi.

V. M.: Van valami. Tehát azzal szemben, amit Tatár Gyuri egykor mondott, hogy kisstülű, gyáva, alkalmazkodó, most azt mondjuk, de hogy az: mefisztói játékos, aki felülüti a saját iszonyatos morálkonceptióját azzal, hogy most élvezem azt, hogy megsemmisítettem, trónfosztottá tettem a saját eszemet. Ez megint egy lukácsi figura.

K. A.: Már ott vagyunk, hogy a haldokló Lukács íróasztalán találunk egy nyitott Freud-kötetet.

V. M.: Bizony ám.

## V.

K. A.: Gondolkoztam azon, mivel folytassuk, és tekintettel arra, hogy ez nem egy sorozat, hanem meg-megszakítjuk, szeretném, ha most Bence Gyögyről beszélnék, akinek a halála mondhatni „közbeszólt”. Annál is inkább, mert Bence személye kapcsolódik ahhoz a problémához, amit néhány héttel vagy alkalommal ezelőtt már elkezdtünk pedzegetni a Budapesti Iskola kapcsán. Ma 25-30 évvel túl vagyunk a Budapesti Iskola felbomlásán, és a Lukács-hoz kapcsolódó különböző generációk – ugye tudjuk, hogy volt egy Lukács-óvoda, Lukács-bölcsőde – köreinek a felbomlásán is. Mégis újra meg újra felmerül, hogy mégiscsak a Budapesti Iskola és tágabban a Lukács-hoz kapcsolódó fiatalabb gondolkodóknak a nemzedékei jelentették – most szűkíttek – a háború utáni magyar filozófia egyetlen olyan szakaszát, amit – nyilván különböző módon és különböző mértékben, de mégiscsak – számon tartunk, teljesítményeiben jelentősnek tekintünk. Bizonyos kérdésekben nemzetközileg is figyelem fordult felé. Egy szó mint száz, kezdjük az általánosabb kérdésnél, hogy aztán tényleg beszéljünk majd Bencéről is. A Budapesti Iskola és ezek a távolabbi körök, amelyekről az előbb beszéltem, milyen okból, milyen szempontból jelentettek mérvadót vagy meghatározót a háború utáni magyar filozófiai életben? Hogyha egyáltalán beszélünk magyar filozófiáról, és nem Lukácsról, hanem másokról is, akkor mégiscsak a Lukács-körrel vagy a Budapesti Iskoláról beszélünk. Van-e megfogható kerete, szubsztanciája ennek a gondolatnak? Vagy ez csak egy esetleges tradíció, ami ránk maradt az elmúlt évtizedekben?

V. M.: Nem könnyű erre a kérdésre válaszolni. Egyáltalán nem olyan könnyű. Az a furcsa, hogy itt volt nekünk egy Lukács – nekünk: ezen értem a magyar szellemi életet –, aki a háború után felnövő, akkor éppen húszéves generáció számára magától értetődően a filozófus volt. Mert ezek a generációk belenőttek a marxizmusba. Mert a filozófus marxista, ez nem vitás. Nagyon keveset is tudtunk valami másról. És hát az rettenetesen fontos volt, hogy van egy Lukács, aki marxista is, meg iszonyatos hatalmas filozófiai kultúrával is rendelkezik. És valamilyen értelemben kritikus is a legdogmatikusabb marxizmusfelfogással szemben – hogy mennyire volt kritikus, annak most ne járjunk utána. Egy kétségtelen, hogy a párt mindig gyanakvó szemekkel tekintett Lukácsra. A pártnak soha nem volt jó Lukács. Holott, ha elolvasod a szövegeit – de hát te nem tudsz a párt szemével olvasni, és valószínű, hogy a te generációdban már senki, én meg soha nem tudtam a párt szemével olvasni –, akkor a szövegek nem látszanak olyan nagyon különbözőnek az egyéb marxista filozófiai szövegektől. Egy tekintetben viszont radikálisan mások: a kultúrájuk tekintetében. Ugyanaz van elmondva, a lét és a tudat, a jelenség és a lényeg. Ezzel szemben e köré van egy kulturális örökséggel megspékelt szöveg kerítve. És valószínűleg ez idegesítette Lukácsban az ő

pártját. Ez az ember olyanokat mond, hogy nem lehet tudni, nem az ellenkezőjét mondja-e. Ők ezt nem értették. Hogy látszólag azt mondja, ugyanakkor mégis az ellenkezőjét mondja. És nem is lóg ki a lóláb. Szóval egy gyanús jelenség volt. És ez a gyanús jelenség fontos volt a magyar értelmiség egy nagyon széles rétege számára.

K. A.: Az 50-es évekről beszélünk?

V. M.: Igen. Beszélhetünk az 50-es évekről, meg a 60-as évekről, meg a 70-es évekről. Az *Esztétika* megjelenése esemény volt ebben az országban. Szóval én nagyon nehezen tudnék neked válaszolni arra, miként lehet, hogy csak ez volt mint filozófia. Úgy lehet, hogy ő volt az egyetlen ember, akit a sors ide kötött, ide vetett. Merthogy kommunista lett. Akik a marxizmusban képződtek ki másutt, azok nem rendelkeztek semmilyen filozófiai kultúrával.

K. A.: Bocsánat, itt muszáj megjegyezni, hogy a Lukács generációjához tartozik Fogarasi, odatartozik Révai, Rudas. Ezeknek is nagy német filozófiai kultúrája volt, nem?

V. M.: Rudasnak nem hiszem. Fogarasinak óriási. Valamilyen értelemben biztos, hogy Révainak is. Volt gyerekszobája. Fogarasinál meg tudom, miről van szó. Ő megértette, hogy micsoda világban él. Gyűlölte ezt a világot. Viszont lévén, hogy elkötelezte magát a kommunizmusnak, nem látott más kiutat, mint hogy alkalmazkodjék hozzá, és ennélfogva úgy csinált, mintha hülye lenne. És akkor megírta a *Logikát*. *Dialektikus logika* címen felvizezve valami iskolai logika. És nem volt hajlandó többé valódi filozófiai kérdésekről beszélni. Iksz elvtárs *A regény regényében* Fogarasi maga. Aki olyan mértékig élte át ezt a rendszert, hogy Sinkónak, amikor lekísérte a kapualjba, odasúgja, hogy „Maga meg van örülve? Ilyeneket kérdez éntőlem, egy harmadik személy jelenlétében?” És az a harmadik személy a felesége volt. De világos volt, hogy szemben a Lukács naivitásával, valamilyen értelemben mindig el akarta fogadni a maga párját. És ezért soha nem akarta igazán látni, hogy miféle szörnyűségek történnek körülötte. Nem igaz, hogy látni akarta. Fogarasi egyszerűen megszűnt gondolkodó ember lenni. Mert úgy vélte, teljes joggal, hogy márpedig itt gondolkodni igencsak veszélyes.

K. A.: Jártál Fogarasihoz?

V. M.: Jártam Fogarasihoz valamilyen módon. Nem tudom milyen órájára. Nagy benyomást nem tett rám. Annyi bizonyos, hogy ő akart engem odavenni elsőnek az ő saját filozófiai tanszékére. Ugye akkor három filozófiai tanszék volt. Az övé, a Lukácsé és a Szalai Sándoré. Aztán nem engedték meg neki. De tökéletesen elhülyítette magát. Révai az más.

K. A.: Ő elment politikusnak.

V. M.: Ő pontosabban értette a helyzetet, Lukácsnál sokkal pontosabban. Lukács meggyőződésből írta le a hülyeségeket is. Révai meg pontosan értette, hogyan műkö-

dik ez a világ. És teljesen a világ részévé tette magát. De a kérdésed sokkal bonyolultabb ennél. Hogy miért alakult ki Lukács körül valami, amit nem tudom, hogy lehet-e nemzetközi mértékkel egyáltalán bárminek tekinteni? Egyre kevésbé hiszem, hogy lehet.

Szóval nézzük meg. A 20. századnak volt jelentős filozófiája. Voltak jelentős filozófusai. Ezek közé nem tartozik senki, aki valamilyen értelemben a marxizmusból jött. Kolakowski sem egy meghatározó figurája a 20. század filozófiájának.

K. A.: Walter Benjamin?

V. M.: Igen. Várjál, de ő nem a kommunista marxizmusból jött. Ő egy bizonyos időszakra marxistává tette magát. De hát azért nem onnan jött, hanem a német filozófiából. Ahonnan Lukács is. Lukács a német filozófiából jött, de a kommunista fordulattal elsöpört magából mindent. Kivéve azt, hogy neki ez a kisujjában van, hogy az mi csoda.

Nekem, aki végigcsináltam ezt az egészet, egy bizonyos ponton volt egy illúzióm a fordulat után, a rendszerváltás után, hogy a filozófiai gondolkodást a kelet-európaiak, a volt szovjet államok és maga Oroszország filozófiája fogja megújítani. Olyan élettapasztalatokkal a tarsolyában, ami a nyugati embernek nincsen. De a legnagyobbak közül is az egyik ennek adja el magát, a másik annak. Egyik sem érzi, hogy alapvetően másként kéne nyitni a világ felé. És a fene tudja. Szóval azért dadogok összevissza, mert egyre inkább az az érzésem, hogy amit csináltunk... kínlódtunk, mondtunk néha valami érdekeset. Mi maradt ebből? Hát mi maradt? Az, hogy lett egy filozófiai kultúra, amihez valamilyen értelemben adaptálódni kezd a világtrend. A tömegfilozófia ilyen. De az a fajta kritikai gondolkodás, amely nem egyenesen politikába fordul, az nem tud mássá lenni, mint nyugaton. Ha viszont nem tud mássá lenni, akkor mégiscsak epigon. Epigonok vagyunk. Heidegger-epigonok, Wittgenstein-epigonok. Derrida-epigonok is talán lassacskán.

Én nem tudom megmondani, hogy mi volna az, ami innen elindulva valami speciálisat, valami tényleg újat hozott. Gondolj Ágira, aki világszerte elismert, ugye. Meghívják Japántól Kamcsatkáig mindenhova. A New Schoolon tanított, ahova a világ minden részéről jártak filozófusok, és azok hívják meg. Ágit elismerik, komolyan veszik, fontosnak tartják. De senki nem gondolja róla, hogy ő is megújította volna a filozófiát abban az értelemben, ahogy megújította egy Husserl, vagy megújította akár még egy Scheler is, aki kevésbé fontos talán. Ahogy megújította egy Heidegger. Náluk meg tudod mondani azokat a szavakat. Maga Ági írta meg, hogy a szereplők azok fogalmak, amelyek föllépnek a színpadra. Melyik fogalmat léptette ő föl a színpadra? Ő sem tudott egy új fogalmat fölléptetni a színpadra.

K. A.: Ebben az értelemben azt is lehet mondani, hogy Derrida és Foucault után lényegében a filozófiának nincs ilyen típusú megújulása.

V. M.: Nincs.

K. A.: De akkor nem esünk egy logikai hibába, amikor a filozófiában bekövetkező eseményeket, gondolatokat, szerepeket figyeljük, és ugyanazokat a kritériumokat várjuk el mondjuk a 60-as, 70-es, 80-as évek filozófiájától, a máról nem is beszélve, mint amit tradicionálisan mondjuk a Husserl, Heidegger stb. vonulatig elvártunk?

V. M.: Hogy Kelet-Európában hamarabb ismertük fel, hogy ez nem megy? De akkor miért csináltunk úgy, mintha menne? Ez a nagy kérdés. Én ma már bőven látom, hogy ez nem megy. És ez a két szöveg, amit megírtam, gyakorlatilag erről szól. És kicsit Wittgensteinből indul ki, mert ott a legkiélezettebb a dolog. Most idézem: „Ha minden feltehető kérdésre már meg is adtunk minden választ – mert minden feltehető kérdésre van megadható válasz –, életproblémáinkat még csak nem is érintettük.” Ahhoz szerintem neki kéne rontani nyelvünk határainak. És ő érzi, hogy mit akar Heidegger. Teljes abszurdítás, amit akar. Ha az a helyzet, hogy a filozófia az életproblémáinkról szól – mert az analitikus filozófia nem szól arról, a logikai pozitivizmus nem szól arról, és a fenomenológia bigyózása, különböző adottságok leírása, az sem szól arról. És én egyre inkább azt érzem, hogy az életproblémáinkat nem lehet nyugati diszkurzív módon megközelíteni. Tetőled tanultam, te hánytad a szememre, hogy „a művészetről megfeledekszel, amikor a halálról beszélsz?” A művészet talán tud valamit kezdeni a halállal. De a fogalmi gondolkodás nem tud mit kezdeni a halállal. A nyugati kultúra nem tud mit kezdeni – ezt mondta ki Wittgenstein – az életproblémáinkkal. A keleti talán. Idézem az új szövegeimben Nisitanit is, ő pontosan tudja, hogy a tradicionális ontológia mit csinált. A tradicionális ontológia mindvégig elválasztja egymástól a kérdezőt és a kérdezettet, és soha nem jut el arra helyre, ahol a kérdező és a kérdezett azonossá válnak. Ezt én értem. Ezt le tudom úgy írni a nyugati tradíciók diszkurzív módján, hogy arról van szó, soha nem tudjuk elérni az egységet, amire vágyunk, és mindig megmaradunk megismerő szubjektumnak az objektummal szemben. Hogy vagyunk mi individuumok részei az egésznek? Ezt fogalmilag nem tudjuk megragadni. Lehet, hogy a zen buddhista meditációban ez megvilágosodás formájában megadatik az embernek. Nagyon érdekes, most vettem ennyire határozottan észre, hogy amikor Heidegger egyik utolsó írása, *A filozófia vége és a gondolkodás feladata* legvégén fölteszi a kérdést, hogy nem a legócskább misztika meg mitológia, meg irracionális ez, akkor természetes, hogy azt mondja, nem. Na de egy életen át küzdött, hogy választ adjunk a lét értelmére vonatkozó kérdésre. És soha nem mondta, hogy nem fogunk diszkurzív választ adni. Bár ő nem adott semmilyen választ. Tehát kezdek arra az álláspontra keveredni, hogy ez a nyugati filozófia mint filozófia, amely tényleg betagozódott a tudományba, és szövetséget kötött a racionalista nyugati vallással, nem tud tovább mozogni, nem tud továbbszárítani. És lehet, hogy ezt kelet-európai tapasztalataink alapján mi ismerjük fel először. Mi marad akkor? Marad akkor olyasmí, mint ezek a játszadózások. Mert a dekonstrukció is csak játszadózás. Végeredményben játszadózás a szövegekkel, az állításokkal. Játszadózás a pszichoanalitikus megközelítésével a dolgoknak. Amit kitűzött magának célként, hogy megragadjuk az igaz, jó és szép egységét, az illúzióknak bizonyult. És az is lehet, hogy ezt mind felismertük, csak nem tudtuk levonni igazán a konzekvenciákat. Illetve lehet, hogy levontuk.

Ami ma itt izgalmas, az pontosan a művészet és a filozófia szövetsége. Az az érzésem, nem érdektelen, ahogy Kelet-Európában az irodalomkritika működik, és ahogy a művészet kicsit filozofikussá válik. De mindnek az a lényege, hogy ne akarjunk válaszolni a kérdésekre, amelyekre nem lehet válaszolni. Még mindig olyan messze vagyok, hogy választ adjak a kérdésekre. Nem tudok.

K. A.: Hadd tegyem föl másképp a kérdést. Nem lehetséges, hogy a Lukács körül kibontakozó, egyre táguló, nyelveket beszélő, több nyelven olvasó, a nyugati filozófia különböző áramlatait magába olvasztó Budapesti Iskola, Lukács-óvoda stb. egy olyan kritikai potenciálra tesz szert, mondjuk a 60-as évek táján, a meglehetősen átideologizált és egyenirányúsított kelet-európai közegben, hogy a kritikának a lehetséges sarokpontjai, a kritikai magatartásnak, a kritikai gondolkodásnak, végső fokon persze egy ellenzéki magatartásnak a kezdeményei a Lukács körüli, az átlag értelmiségi színvonalnál sokkal szélesebb mezőben gondolkodó körből vagy körökből indulnak el? Nem akarom az egész kérdést a politikára leszűkíteni. Mára a filozófia ezt a fajta kritikai potenciálját elveszti; ha valami válságban van napjainkban, akkor gondolom, ez a kritikai gondolkodás, mindenesetre a mában a filozófiának a szerepe e tekintetben legalábbis nagyon megkérdőjelezendő. De a 60-as, 70-es években nem a filozófia felől érkezik egy kritikai magatartás megalapozásának, felvázolásának, egyáltalán kialakulásának a csírája vagy az igénye? Tehát nem arról van szó, hogy a Budapesti Iskola és a hozzá kapcsolódó további generációk Lukácsnak az általad sokszor emlegetett nagypolgári kultúrájából, valamilyen csavarokkal és áttételekkel, de mégiscsak egy kritikai világnak vagy magatartásnak a kezdeményeit tanulják el vagy olvassák ki? És akkor nem lehetséges-e, hogy ez a kritikai attitűd az, ami a szubsztanciáját vagy a belső magját képezi a Lukács köré vonható vagy vonódott gondolkodóknak?

V. M.: De igen. Két kérdés van. Az egyik, hogy a Lukács kritikája csak a felszínen mozgott. A politikai kritikája.

K. A.: Mármost Lukácsnak a rendszerre vonatkozó kritikája?

V. M.: Igen. És Lukács az európai tradíciót semmiképpen sem akarta föladni, hát fölmondta, azt, amivel ő kezdett: az európai tradíciónak valamilyen értelemben vett kritikáját. Azzal, hogy a marxizmus alapvető irányultságát elfogadta, betagozódott az európai trendbe. Marx az én szememben egyre kevésbé tartozik a 19. századi filozófiai fordulathoz, ahogy Kierkegaard, Schopenhauer, a késői Schelling vagy Nietzsche, vagy Freud, aki nem akart filozófus lenni. Marx csak radikalizálta az európai trendet. Semmi mást nem tett. Ehhez kapcsolódik Lukács, hosszú keresgélés után. Attól kezdve a kritika megmarad azon a szinten kritikának, ahol a Marx kritikája volt. És nem válik egy szubsztanciális kritikájává egy olyan kultúrának, amely bizonyos értelemben túlélte önmagát. Ahogy Heideggerrel azzá válik. Kezdetben Heidegger is politikailag akarja, rögtön fölteszi ezeket a kérdéseket. Azt hiszi, hogy a nácizmus politikai radikalizmusa, amiről fogalma sem volt, hogy miből áll, ezt az unalmas polgári izét meghaladja. Aztán rájön, hogy abszurdum, amit gondolt. Ezt igazából nem mondja ki. És mi marad?

Várakozás arra, hogy a magát tulajdonképpen túlélt, önmagát már megvalósított és önmagából semmi mást, semmi újat kidolgozni nem képes kultúra után egyszer csak valami történik. Erre vár, ez a késői Heidegger. Ezért utálják már sokan.

És ez az, amit kezdenek a keletiek észrevenni, hogy ez az ember más, mint a többi. Ez az ember nem az európai racionalizmus hibáit akarja kijavítani, hanem látja, hogy az európai racionalizmus mint olyan problematikus. Husserl, amikor a *Válság*-könyvben arról beszél, hogy az európai racionalizmus egy rossz racionalizmus, még mindig egy jó racionalizmust akar megcsinálni e helyett. Heidegger már nem. Ő nem tudja, mit akar megcsinálni. Csak az a mondat, ami ott van a legutolsó oldalán ennek az előbb említett esszének, hogy addig nem lehet irracionálisról beszélni, amíg nem tisztáztuk, hogy mi volna a racionalizmus. És ez nem Heideggerrel kezdődik. Nyilvánvaló, hogy a 19. század számos gondolkodójánál már jelen van. És nyilvánvaló, hogy Lukács is elindulhatott volna és el is indult bizonyos írásaiban ezekbe az irányokba. Azért ő kereste a descartes-i fundamentum absolutum inconcossimumot. Minthogy ezt nem találja egyiknél sem, a hegeli irányt veszi át és teszi a magáévá. És lesz azon belül radikális, lesz marxista. Lehet, végső soron ez mind összefügg azzal, hogy valahol sugárzott ebből az emberből, neki volt vagy van is valami radikális kritikai igénye. Ha pszichoanalitikusan közelítjük meg *Az ész trónfosztását*, akkor világos, hogy tényleg erről van szó. Azért kellett ilyen észveszejtő hülyeségeket beszélnie az őáltala legjobban szeretett gondolkodóiról a 19. századnak, mert megrettent attól, hogy ha túlme gyünk ezen, akkor föladjuk az európai tradíciót. Akkor egy másik tradíció irányában keresgélünk. Ezt nem akarta. De valahol a késői szörnyű ellentmondásossága mögött azért már lehet, hogy kiérezhető volt a kritikai él, lehet, hogy ezért mentek hozzá olyan emberek, akik számára fontos volt a kritikai gondolkodás. És nem az alkalmazkodás gondolkodását akarták, ami nem gondolkodás, ugye. És hát igen. Ez létrehozott valamit, egy kritikai légkört, amelyből el lehetett kezdeni gondolkodni. Még akkor is, ha a gondolkodás végeredménye az, amit én ma gondolok.

Nem tudom, hogy ilyen radikalitással bárki képes lenne-e ezt gondolni. Hogy gondolatilag nem tudjuk megközelíteni azokat a kérdéseket, amelyeket megközelíteni szeretnénk. Amikor én nyafogok, hogy miért nem tudok én regényt írni, akkor is azt mondom, valami olyasmit szeretnék csinálni, ami felmutat és nem megválaszol. Na most hogy ez a Lukács iszonyatos közvetítésén keresztül mégiscsak Lukácstól jön, ez nem lehetetlen. De a közvetítéseket pontosan felmutatni nem tudnám.

K. A.: Abból, amit mondasz, az tűnik ki nekem, hogy elképzelhető, furamód van egy nagy különbség a Budapesti Iskola szerepének a te gondolatvilágodban élő mértéke vagy nagysága, és a szélesebb közvélemény ítélete között. Tudniillik, amikor ezeket a kérdéseket feszegetem, azért a közvélekedésből indulok ki, miszerint a Budapesti Iskola valami módon mind a mai napig egy felmutatható pontja az elméleti, kritikai gondolkodásnak, és egyáltalán: kiemelkedik a filozófia merev ideologikummá silányított változatának a felmondásából, de nem egyszerűen kövületként, hanem a nemzedékeken keresztül ez a hatás voltaképpen egy élő valami. Az a furcsa, hogy éppen te, aki tagja voltál a Budapesti Iskolának, éppen te látod, ha jól értem, visszamenőlegesen is kisebb fajsúlyúnak ennek a csoportnak vagy iskolának a teljesítményét, mint ahogy azt

egyébként a hatásból, a hatások sorozatából az ember lemérné. Különbőség van az utánad következő generációk vélekedése, valamint az egyik résztvevőnek az elképzelése között.

V. M.: Nagyon könnyen megeshet, hogy így van. Talán nagyon nem véletlen, épp ma hallottam az 56-os megemlékezésen, meg 86-os megemlékezésen, azt hiszem, a Demszky szájából – most végiggondolom, hogy melyik előadó lehetett, de csak Demszky lehetett –; elkezdett a Budapesti Iskoláról beszélni, meg filozófiai hatásokról, és hogy mindannyian marxisták voltunk, és abból nőttünk ki. Tehát ők valahogyan úgy érzik, hogy az a fajta liberális elkötelezettség is, ami rájuk jellemző – most ne firtassuk, hogy ez mit jelent –, abból nőtt ki. De ugyanakkor ez az én szememben csak megerősíti az én eléggé távolságtartó és rezignált álláspontomat, hogy hát itt van ez az SZDSZ, még mindig a valamennyire létező politikai áramlatok közül a legszimpatikusabb, meg hozzám is a legközelebb áll. Ugyanakkor ennek a végtelen naivitását látom. Mert valamiféleképpen még mindig ugyanabban akarnak hinni, amiben a marxisták hittek. Az őszinte marxisták. Amiben Lukács hitt, amiben Ági hitt: „az emberi szubsztancia elpusztíthatatlan” mondat, ami valószínűleg *A mindennapi élet* című könyvének az alap gondolata. Hol van ez az emberi szubsztancia? Elhülyülő, lealjasuló embertömegekben is jelen van, vagy pedig azok nem emberek? Szóval az emberi szubsztancia – ilyen nincs. Nem arról van szó, hogy elpusztítható vagy elpusztíthatatlan. Hanem nincs olyan, hogy emberi szubsztancia. És abban a pillanatban, hogy az emberi szubsztancia nem létezik, nincsen a humanizmus hazugsága, erről szól a Heidegger *Humanizmus-levele*. És attól a pillanattól kezdve föladjuk, amiből jöttünk. De nehogy azt hidd, hogy én most itt azt akarom előadni, egyedül én tudtam kijutni ennek a humanista maszlagnak a mocsarából. Nem ezt mondom. Én azt mondom, hogy értem, miért kapaszkodnak ebbe az emberek. Mert végső soron politikailag is, gondolatilag is és minden más tekintetben tökéletesen értelmetlennek kell, hogy érezzék az életüket, ha nincsen művészi tehetségük. Ez az egyetlen lehetőség, ahol valahogy meg lehet közelíteni azt, amit nem lehet kimondani. Tehát hova jutottam én? Oda jutottam, hogy a filozófiát gyakorlatilag feladtam. Az az érzésem, lévén, hogy európaiságunkat nem tudjuk megsemmisíteni – és ez a racionalizmus –, nem tudunk nem racionálisan gondolkodni. Nem tudunk misztikusokká válni. Nem is akarunk misztikusokká válni. Ezért a helyet – Nisitani zen buddhista alapon „a nagy kétely helyének” nevezi –, ahol a kérdező és a kérdezett azonossá válnak, nálunk csak egy módon lehetséges elérni, a művészetben. Európa ezt a fajta művészetet teszi oda, ahol az életproblémáink racionális megoldhatatlanságának a belátása van jelen. Tehát mi az egyik részről folytatjuk azt a megismerő tevékenységet, amelynek a segítségével, mint a jóisten, a világ uraivá válunk. És ne hazudjunk magunknak, mi is örülünk a tudományos sikereknek. Az egyik oldalon őrtjögünk, hogy tönkretesszük a természetet, hogy már nincs körülöttünk egy darab zöld mező sem. Azt is műmezővé alakítottuk. A másik oldalon mi is csak örülünk, izgulunk, hogy megoldjuk-e a rák problémáját, vagy találunk-e gyógyszert az AIDS-re. És azért csak tudjuk csodálni – bár nem értjük, hogy mi a francnak kell az egész – az asztronautákat, akik meghódítják a világűr. Mindössze azt akarjuk, hogy ne tekintsük a végső kérdésekre adott legjobb válasznak, mert tudjuk, hogy ez egyáltalán nem válasz a

végső kérdésekre. Legföljebb a hit a menekülés a végső kérdésekkel való szembenézés elől. A végső kérdésekre azonban nem fogunk tudni racionális választ adni, és a végső kérdésekkel való konfrontáció valószínűleg egyetlen európaiakra szabott módja a művészet.

Az egyik oldalon ott van a tudomány, a másik oldalon a művészet. És most akkor azt mondom, mint Carnap, hogy a metafizikusok mind elfuserált művészek. Nem lehetetlen, hogy ugyanazt mondom. Csak nem azzal a furorral, amivel ő. Hanem rezignációval. Bizony, azért az igény, hogy racionálisan is meg tudjuk közelíteni a dolgokat, kiirthatatlan belőlünk, mert olyan mélyen belénk ivódott, hogy minden dologra racionális választ szeretnénk kapni. Viszont nem tudunk zen buddhistává válni. Lehet, hogy aki elmegy öt évre Thaiföldre, és ott beiratkozik egy buddhista iskolába, buddhistává válik. De itt senkiből sem lesz az. Ezt Jung nagyon jól mondta. Kedveltem az európai vallásosságról szóló tanulmányát. Ahol pontosan kimutatta, ahhoz, hogy megtanuljuk a lótszülést, meg a helyes lélegzést, ahhoz az egésznek a szellemiségét el kéne sajátítani. De hát ki tudja ezt miközöttünk?!

K. A.: Voltaképp ennek az ellentmondásosan létező racionalizmusnak a szerepére és főképpen a te racionalizmushoz való viszonyodra szeretnék rákérdezni. Sokadszor beszélsz erről a minket alapvetően és döntően meghatározó, de végül is sok szempontból zsákutcába vivő, ugyanakkor számunkra meghaladhatatlan racionalizmusról, ezért végig kellene azt gondolni, hogy a te egész mostani gondolkodásod kilépett-e ennek a történeti szituációnak a dichotóm modelljéből. Minden gondolatod, szavad oda konkludál, hogy adva van számunkra egy európai racionalista hagyomány, a megismeréssel, a ráció döntő faktorként való használatával életünkben, magatartásunkban stb., és ezzel párhuzamosan ennek az elégtelen voltával. Bizonyos értelemben úgy érzem, mintha arról beszélnél, hogy a racionalizmus kegyetlen tradíciót jelent az európai kultúrában.

V. M.: Igen, azt.

K. A.: Szeretném, ha végiggondolnád, hogy a maga teljességében tulajdonképpen milyen a viszonyod a racionalizmushoz? Kibontható ez?

V. M.: Körülbelül mondtam az előbb, hogy ennek a racionális viszonyulásnak a technikai eredményeit néha csodálni is tudom, meg jól érzem magam velük. Csak hát az életproblémáinkat még csak nem is érinti. És amikor itt vagyok Magyarországon, akkor azon gondolkodom, hogy nézünk egymással farkasszem, és képtelenek vagyunk megérteni, a másik hogy lehet ennyire hülye. Illetve mi úgy gondoljuk, hogy a másik hülye. Nem nagyon gondolunk mást. Orbán egy gazember, mert ezt a hülyeséget föl-kurblizza. De a hülyeséget kurblizza föl, nem a gazemberséget. A többség nem gazember, akik ott neki skandálnak, ordítóznak, azok hülyék. Úgy tekintünk rájuk, hogy hülyék. Nem értik, hogy ennek se füle, se farka, Magyarország nem lesz világhatalom. Hogy lehet ennyire hülye az ország fele? Azok meg mit gondolnak rólunk? Hogy lehet ekkora gazember az országnak a másik fele? És akkor eljutunk arra a pontra, amit

megint csak Ludwig Wittgenstein mondott – zseni volt az a pali, tényleg –, hogy van a vitának mindig egy pontja, ahol nincs tovább. Mert a másikat vagy elmebetegnek vagy gazembernek tekintjük. Na most eljutottunk eddig. De hogy van ez, hogy nem tudunk szót érteni egymással? Egyforma fiziológiás konstitúciójú lények. Miért nem tudunk egymással szót érteni? Mi okozza azt, hogy nem tudunk leülni egymással beszélni? Magyarázd meg nekem racionálisan. Borzalmas, amikor elkezdik ezt racionálisan magyarázni. Szörnyű. Szamárságok és hátsó gondolatok. És nekem nem magyarázat, hogy azok hülyék, meg azok gazemberek. Én tudom, hogy nem vagyunk gazemberek. Azt is tudom, hogy nem szeretnénk nyomorultak lenni. Ez önmagában még nem bűncselekmény. A másik fele valahol frusztrálódott, úgy érzi, hogy nem találja a helyét a világban, az életben. Ne tessék nekem azt mondani, hogy ezek a dolgok racionálisan megoldhatók. Ezek már az életproblémáinkhoz tartoznak. És a legfőbb életproblémáink, hogy honnan jövünk, hová megyünk, mi az, hogy születni, mi az, hogy meghalni – nem igaz, hogy ezeket nem akarjuk megérteni, csak mire fölnövünk, addigra kiveri a fejünkéből a felnőtt társadalom ezeket a kérdéseket. Nekem nincsen ezekhez valamiféle mélységesen misztikus, emocionális viszonyom, amilyen kellene, hogy legyen, csak mondom, ez olyan disznóság, hogy nem tudjuk megérteni. És rájövök arra, hogy ezt megérteni európai értelemben nem is lehet. De ezek izgatnak valamennyiünket, nem igaz, hogy nem izgatnak. És az a legfurább, hogy nemcsak az európai racionalizmusnak a felvilágosodásból kinőtt tudományfanatizmusa, hanem az európai vallás ugyanennyire racionális. Ott van egy bácsi, ő megteremtette a világot, azon belül a teremtés koronájaként megteremtette az embert. Aki jól viselkedik, majd jól fogja érezni magát az ő oldalán. Na most ez egy teljesen racionális mese, ugye. Ebben semmi misztikus nincs. Csak éppen nem látjuk. Aki akarja, látja. Nekem a racionalizmus-hoz az a viszonyom, hogy irtó jó addig, amíg nem akarja magával elhíttetni, hogy világmagyarázat.

K. A.: Tehát a racionalizmus igazi korlátja ezek szerint a végső magyarázatok iránti olthatatlan vágyában rejlik?

V. M.: Nem. Mert az mindannyiunkban benne van. És valószínűleg mindenfajta emberben. Az ősausztrálokban is, mindenkiben. Nem az a baj. Hanem az, hogy valahol azt hiteti el magával, végső soron ugyanolyan racionális válaszok adhatók a végső kérdésekre, mint arra a kérdésre, hogy miből áll a levegő. És nem adhatók.

K. A.: Ezek szerint a racionalizmus jó a tudomány, a logika, az élet köreihez tartozó meghatározott tartományok feldolgozására, és itt vége?

V. M.: Igen. Itt.

K. A.: Úgy fogalmazol, hogy az élet végső kérdéseire adandó magyarázat szükséglete bennünk él...

V. M.: Bennünk él. Mondhatom azt is Wittgensteinnel, hogy életproblémáink, mondhatom Heideggerrel, a *Mi a metafizika?* Heideggerével, hogy az ember egy metafizikai lény. Bele van tartva a semmibe, és ezért metafizikai lény. A filozófusnak gyermeteg kedélye van, az nem vitás, az európai filozófusnak is, hiszen nem hárítja el ezeket a kérdéseket, hanem mint a megszállott, választ próbál adni rájuk. A lehetetlenre.

K. A.: Lehetségesek nem racionalista magyarázatok?

V. M.: Nem. A zen buddhista medítál a tó partján, ül a sziklán és medítál. És egyszer csak megvilágosodik neki. A zen mester, akihez elmegy, abban a pillanatban, mikor úgy szól hozzá, hogy „mester, most már megvilágosodtam”, akkor elfogadja őt. Amikor úgy megy hozzá, hogy „mester, én már értem a problémát”, akkor bumm, a fejére üt egy bottal. Megérteni nem lehet. Tudniillik azt nem lehet megérteni, mi ez az egész. Megőrülök a fizika legújabb cselvetéseitől, amely most a világba belevitt mérőszámai alapján eldöntötte, hogy volt a világ teremtésének pillanata, a Nagy Bumm, aztán lesz a világ megszűnésének pillanata, a Nagy Reccs, és úgy csinál, hogy így működik az egész. Ezt jobban meg lehet érteni, mint azt, hogy „öröktől fogva” meg „örökké”?

K. A.: Nem akarok ebbe belekontárkodni, mert nem értek hozzá. De az a benyomásom, hogy amit a kvantumfizika a 20. században megközelített, az éppen nem abba az irányba viszi a fizikát, hogy három-négy képlettel az egész dolog megoldható lenne. Pont azt mutatja ki a kvantumfizika, hogy nem tudunk bizonyos kérdésekre racionális válaszokat adni.

V. M.: De mégis adunk ilyen racionális válaszokat, mint a Nagy Bumm, és tudjuk, hogy mikor volt, meg mikor keletkezett a világ, kiszámítják.

K. A.: Kénytelen vagyok visszakanyarodni, mert nem szeretném, ha elsikkadna a beszélgetés elején említett személyhez kapcsolódó kérdésem. Tudom, hogy ez egy nagyon hülye helyzet, mert egy ember, ráadásul egy fiatal, 65 éves ember váratlan halála nem igazán jó alkalom arra, hogy végiggondoljuk életének és munkásságának tanulságait. De olyasvalakiről van szó, aki meghatározott körben ugyan, de az elmúlt évtizedekben mindenképpen sajátos jelensége volt a magyar kultúrának, illetve a magyar politikai és talán filozófiai kultúrának. Itt-ott nemzetközileg is ismerték. Mindenesetre olyan emberről van szó, aki – miközben meghatározó alak – életművét tekintve nem hagy hátra egy 30 vagy 20 kötetből álló, kiadható életműsorozatot. Tehát nem írt igazán sokat. Ti egy fél generációval idősebbek voltatok, és a Lukács körüli társaságban ismertétek meg Bencéeket, a Lukács-óvoda tagjait. Hogy él benned Bence, és miben látod a jelentőségét?

V. M.: Nagyon nehéz. Azt kell, hogy mondjam, Gázsinak a nekrológiáját akár alá is írhatnám, pedig ez rettenetes ritka az utóbbi időben, talán mindig is ritka volt. Ebben mindent aláírnék, egy mondatát sem érzem hazugnak vagy idegennek vagy hamisnak vagy félreértésnek. Számomra persze más fontos. A személyes vonatkozások. Nem is

tudom, nem emlékszem a pillanatra, amikor megismertem Bencét. Arra mondjuk emlékszem, amikor téged megismertelek. Egy bizonyos, hogy egy rövid ideig – akkor ő egy huszonéves ember kellett, hogy legyen – én nagyon kedveltem ezt a fiút, aki tudott dühöngeni, toporzékolni, tudott iszonyatosan kedves és segítőkész lenni, tudott szeretetteljes és szörnyű görcsös lenni. Mindenféle volt. Ember. Kifejezetten emberszabású jelenségnek éreztem. Nagyon jókat tudtunk röhögni, nagyon jókat tudtunk dumálni egymással. Aztán kezdett egy olyan Bence-kép is kialakulni számomra, amely viszont Fehér Feri által iniciált kép volt. Eszerint Bence egyre inkább egy elviselhetetlen, undok, a másikat a térképről letörölni kívánó figura lett volna. Én akkor is elég erős székszisszel tekintettem erre.

Ha egyszer a Budapesti Iskola magánviszonyait is elemezném, akkor azt kéne, hogy mondjam, itt volt két nagyon domináns egyéniség, Feri meg Bence. A két nagyon domináns egyéniség ugyanakkor elég hasonló struktúrájú lény volt, akik nem tudták elviselni, ha a világ nem engedelmeskedik nekik – s a világ az, ami hozzám tartozik, ami körülöttem van. De a generációs szakítás alapvető oka az volt, hogy Márkus nagyon keservesen, de minket választott. Nem azért, mert mi voltunk az ő generációja. Hanem mert a legmélyebb érzelmi szálak hozzánk fűzték, bár a gondolati szálak nem hozzánk fűzték, hanem Bencéhez és Kishez. Ezért Feri azt érezte, hogy Márkus nem tud választani. Márkus nem volt soha őszintétlen ember, hazug ember végképp nem volt, de nem szeretett beszélni önmagáról. Egyszer mégis azt mondta, hogy ő nem tudja már elviselni ezt, hogy hol az egyik duruzsol a fülébe, hogy ez egy elviselhetetlen ember, hol a másik duruzsol a fülébe, hogy az egy elviselhetetlen ember. Nem tudott mit kezdeni ezzel a szituációval. Az első olyan alkalmat, amit többé-kevésbé lehetett úgy értelmezni, hogy ezek itt lehetetlen feltételeket akarnak szabni nekünk, megragadta. Tudod, miről volt szó, hogy az *Individuum und Praxis* kötetbe egy Kis- meg egy Bence-írást eredetileg beleválogattunk, de nem vettünk bele egy Fodor Géza- és egy Ludassy-írást – s akkor követelték, hogy azok is legyenek benne. Erre valaki – nem tudom, ki – azt mondta, hogy nem, mert nem lehet a végtelenségig bővíteni, és azok a tanulmányok különben is részletproblémákkal foglalkoznak. Ezt máig is tudjuk, ők nem a világ rejtélyéről szóló szövegeket írtak – lehet, hogy sokkal jobb szövegeket, mint bárki más. Az egyik konkrétan a francia forradalomról és annak az ideológusairól, a másik Mozartról szólt. És ezeket nem voltunk hajlandók belevenni, vagy Feri nem volt hajlandó belevenni. Bencék erre kijelentették, így ők sem vesznek részt.

K. A.: Nincsenek is benne.

V. M.: Nincsenek. Márkus azt mondta, ez lehetetlen és szörnyű magatartás. Semmi lehetetlen és szörnyű nem volt benne. Bence úgy vélte, hogy ezek a barátaim, akik szeretnének benne lenni a kötetben, s ha ők nem lehetnek benne, akkor én sem leszek benne. Feri sem viselkedett volna másképp az adott szituációban. Ez volt az a szörnyű „bűncselekmény”, amitől Márkus föllélegzett. Rettenetesen fájt neki azután, hogy nem tudott azokkal az emberekkel továbbra is együtt dolgozni és együttműködni, akikkel valaha tudott, de a lelki nyomást nem bírta elviselni. Bence ettől a pillanattól kezdve egyre merevőbbé lett.

Aztán én nem tudok jó néhány évről. Amikor teljesen függetlenedtem a Budapesti Iskolától, úgy gondoltam, hogy azt a hülyeséget, amit eddig műveltünk, talán föl lehet oldani, és akkor odamentem egyszer Bencéhez, egyszer Kishez, és azt mondtam, nem akarok arról beszélni, hogy mi volt, de ezt hülyeségnek tartom, hogy nem tudunk egymással szóba állni. Mind a kettő azt felelte, hogy igen, és világos, hogy könnyű volt nekik is ezt mondani, mert Feri Ausztráliában volt. Ennek megfelelően létrejött közöttünk egy formális kapcsolat, a régi melegség azonban nem tért vissza. A formális kapcsolatot pedig nehezzé tette az, hogy nekem semmi okom nem volt Bence és Kis között ebben a tekintetben megkülönböztetést tenni, ezek meg úgy gyűlölték egymást 81 végétől kezdve, hogy az elképesztő. New Yorkban mind a kettőt megkérdeztem, nem lehetne-e, hogy egymással szóba álljatok. Nem, mondja, azzal a szörnyeteggel soha többé. Mondom, de valamikor mégiscsak a legjobb barátok voltatok. Barátok? Szerzőtársak voltunk! Ezt felelte mind a kettő. Ettől kezdve Bencével csak egy formális viszonyom volt. Nem megítélni akarom. Nem azért, mert meghalt, hanem azért, mert ahogy öregszem, egyre inkább próbálok megértő lenni. Nekem nagyon nem tetszett az ő magatartása. Túl fontos volt a számára, hogy ő egy professzor az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Úgy láttam, hogy túlzottan komolyan veszi önmagát. És ott van az Erdélyi Ági körüli történet, a Láthatatlan Kollégium-ügy, ami meglehetősen úgy tünteti fel a dolgot, hogy tényleg rémesen viselkedett.

K. A.: Erdélyi Ági kitételéről van szó.

V. M.: Igen. De ha mi összetalálkoztunk, én később is szóba álltam Gyurival. Én együtt tudtam vele működni.

K. A.: Debrecenben ott volt a totalitarizmus-konferencián?

V. M.: Ott volt. Nem én hívtam meg, hanem mindenféle embereim meghívták őt. Az utóbbi időben rossz volt, nem volt meggyőző. Régebben a politikai analíziseinek a politikai-elméleti fejtegetései érdekesek voltak. De amit a totalitarizmus-konferencián előadott, az maga volt a semmi. És Pécssett, az egyik Lukács-konferencián ugyanez volt a helyzet. Nem is készült föl rá. Látszott, hogy úgy érezte, ha Bence György megszólal, akkor mindenki áhítattal kell hallgassa őt, és figyeljen rá. Nem volt többé az én emberem, de az Erdélyi Ági-történet az egyetlen komoly érv ellene – és ezt is bizonyos szkepszissel kezelem. Egyszerűen idegenné vált számomra a karaktere. És nem éreztem azt, hogy nagyon sokat tanulok a Bence Gyuri elemzéseiből. De figura volt, az kétségtelen tény. És személyiség is volt.

K. A.: Muszáj itt beszélni Bencéről, az alkotó emberről, akinek egy önálló könyve van, *A technika története*, és ezt az egy könyvet leszámítva mindig társszerző volt. Az *Überhaupt* társszerzője, a Kis Jancsival írott kelet-európai analízisekben, különböző tanulmányokat írt *A nyelv a mindennapi élet elméletében*, szintén Kis Jancsival. Azt akarom megkérdezni, hogy a Bence filozófiai tehetségét hogy látod? Milyen figura volt mint filozófus?

V. M.: Nem tudom. Fogalmam sincs. Nem tudtam sohasem megítélni. Én, lévén, hogy a kedélyével, az egész habitusával sokkal jobban szimpatizáltam, mint a Kis Jancsiéval, őt mindig izgalmasabb gondolkodónak éreztem. Ezzel szemben, mikor önállóan írt valamit, az semmivel sem volt izgalmasabb, mint a Kis Jancsi szövegei. Pont olyan száraz volt és talán kevésbé precíz.

K. A.: Az *Überhaupt*ra hogy emlékszel vissza?

V. M.: Igencsak idegesített, mint kézirat. És azon belül a Bence részét üres és semmit meg nem mondó locsogásnak láttam.

K. A.: Ha már erről beszélünk, érdekelne ez az „idegesített”. Miért idegesített az *Überhaupt*, mi volt az a vonulata?

V. M.: Mondok egy választ, de teljesen lehetséges, hogy akkor nem erről volt szó. Most legfőljebb kikövetkeztetni tudnám, de nincs sok értelme. Ha annak fényében nézem, amit kb. 1976–77-ben Ági fogalmazott meg először, aztán a barátaimnak szóló levélben explikáltam, hogy a polgári társadalom mint olyan ezen a talajon meghaladhatatlan, én azt éreztem, hogy illúziókat kerget az *Überhaupt*.

Nem lehetett megoldani. A marxizmusból két dolog jöhetett ki, az egyik a szociáldemokrácia, amelynek a Marx radikalizmusához az égvilágon semmi köze sincsen, de a Marx értéktételezéseire persze igen. Mert Marx is egy polgári világot szeretett volna, amiben mindenki csak annyit dolgozik, amennyit bír, mindenki annyit keres, amennyiből jól megél. Viszont a másik lehetőség a kommunizmus, amely egy kemény diktatúrában letöri az embernek az önmegvalósításra törő igényeit, meg a magánembernek a sikerre törő tevékenységét.

A világlátásom az utóbbi években alakult át. Ha átalakult. Ezt sem tudom. Olyan nehezen látom magamat. Én egy ilyen hályogkovács vagyok, aki nem tudja magát pontosan elhelyezni sehol. De egy biztos. Ami a marxizmust és a marxizmus társadalomátalakító terveit illeti, tényleg lehetetlenségnek tartottam, és szakítottam a dologgal. Az *Überhaupt* 72-es. Nem az alatt a 3 év alatt következett be ez a radikális fordulat, hanem lépésről lépésre, 68-tól kezdve. Egyre inkább azt éreztem, hogy meg akarják menteni a menthetetlent.

A Konrád–Szelényi-könyvhöz is ilyenfajta viszonyom volt, a *Szükségletdiktatúra*-könyvhöz is. Erről az utóbbi kettőről írtam is. Hogy miként látom. Az *Überhaupt*ról nem írtam.

Ide hallgass, meghal egy ember, akivel az utóbbi 25 évben igen formális viszonyom volt, és nem tudtunk összelepedni. Azelőtt majd tíz évig szóba sem álltunk egymással, de korábban volt pár év, amikor én nagyon szerettem. És most, hogy meghalt, azért nem érzem tiszta hazugságnak, hogy hirtelen „a szegény Bence”, és mindenki könnyes szemmel mondogatja, hogy hát-hát, mert bennem is van egy ilyen folyamat, hogy bizony elmegyünk. És nem tudhattam neki többé elmondani, hogy Gyuri, valami baj van, miért nem szeretjük egymást. Nem akartam soha elmondani neki. Csak a

*Derrida és a szellemek* című szövegemben írtam, hogy a halottak üldöznek bennünket. Üldöznek, mert itt van egy ember, akit én nagyon szerettem. És elintézni azzal, hogy elromlott a dolog, vagy valami ilyesmivel, ez nagyon kényelmes módja az étellel való szembenézésnek. Nem egyszerűen így van. Valamiért elidegenedtünk egymástól.

Szóval pontosan ezek azok a dolgok, amiket az ideologikus gondolkodás egyszerűen nem hajlandó regisztrálni sem. Megváltjuk a világot, de ezt nem tudjuk a világból kiiktatni, hogy az egyik ember ilyen, a másik olyan. Az egyiket tudjuk szeretni, a másikat nem. Mit érdekel engem az az ember, akit soha nem tudtam szeretni? Mit érdekel engem ebből a szempontból az, akit mindig szeretni tudtam, és nagyon jó, örömforrás? De mi van azzal az emberrel, akit tudtam szeretni, aztán nem szerettem többet? Ez nehéz, rettenetes dolog, hogy számot vessünk, hogy ezzel szembenézzünk, egyáltalán megértjük, hogyan van. Semmiféle racionalitás nem tud mit kezdeni ezzel a dologgal. Így jön össze Bence és a racionalizmus nem-kritikája. Annak a tudomásulvétele, hogy racionalista alapon nem tudunk közel kerülni sem azokhoz a problémákhoz, melyek talán a legfontosabbak az ember számára. Majd megőrülnek az emberek, hogy még szerezzenek valamit, még tudjanak maguk körül valamit építeni, még gazdagabbak legyenek, még híresebbek legyenek, és közben nem gondolnak arra, hogy úgyminden csak átmenet. Na most ezek közhelyek. Nevetséges, üres közhelyek, én ezt tudom. De nem tudunk többet kezdeni ezzel az egész dologgal. Csak ezt a számságot elmondani. Jobb, ha a többi néma csend.

K. A.: Szeretnék egy fordulatot tenni a beszélgetésben. Egy olyan téma felé, amelyről azt képelem, elég sokat lehet róla beszélni. Mégis csak látszólagos a váltás, mert amit Bencéről elmondtál, pontosabban amit végül mondtál, az tulajdonképpen felvezetése is volt ennek a kérdésnek. Önkéntelen átkötötted ide, a következő ponthoz. Az elmúlt egy hónapban, amíg nem voltál itthon, két nagyregényt olvastam el. Fura módon mind a kettő a Tolsztoj tollából származik. Az egyik a *Feltámadás*, a másik az *Anna Karenina*. Megpróbálok nem teoretikusan, hanem képben ábrázolni, hogy miről szeretném, ha beszélnél. A mai olvasatom szerint a *Feltámadás* bizonyos értelemben egy ideologikus irányelv.

V. M.: Be kell vallanom, hogy nem emlékszem rá.

K. A.: Nem is erről akarok beszélni. Mert nem regényelméleti fejtegetésekre akarok kényszeríteni se téged, se magamat. Ha az *Anna Kareninából* kiemelek egy jelenetet, akkor majd megérted, hogy mire vonatkozik a kérdés. Van egy különös pillanat a regényben. Előzőleg Levin, az egyik főszereplő, megkérte Kittynek a kezét, de a lány a Vronszkij iránti szerelme miatt elutasítja. Vronszkij azonban Annába lesz szerelmes. Egy évvel később Levin, aki eltemette magában azt a lehetőséget, hogy a gyönyörűnek gondolt Kittyt elvegye feleségül, és a szerelmet is megpróbálta eltemetni magában, egy barátjánál tett kirándulás alkalmával éjjel egyedül bolyong az országúton. Megy hazafelé, csillagos az ég. Egyszer csak egy fogat jön vele szemben. Levin fölkapja a fejét, benéz a fogat ablakán, és észreveszi Kittyt, aki éppen ahhoz a barátjához jön látogatóba, akinél Levin volt. És akkor meglátja a lány szemeit. Kitty nem látja Levint, haj-

nal van vagy éjszaka. A fogat elmegy, és a következő rész arról szól, hogy Levinben minden újjáéled. Az egész szerelem minden keserősége ellenére úgy érzi, hogy övé a természet. Eggyé válik a hajnali derengéssel, és az élmény valamiféle nagy boldogságba, eufóriába torkollik. Később el is veszi Kittyt feleségül, de ez most nem tartozik ide. Hanem leír Tolsztoj egy pillanatot: amikor Levin meglátja Kittynek a szeméit, és azt vélelmezi, hogy ezek a szemek rá néznek és csak rá néznek, és neki szól a pillantás. Ez a jelenet egy – nem tudom másként mondani – megérezkített metaforája annak, hogy egy embernek az egész belső világa, az egész érzelmi világa, mondhatnám az érzelmi világképe – ha van ilyen –, hogyan rendül meg egy pillanat alatt, hogyan fordul ki a sarkaiból, és hogyan változik meg. Olyanfajta érzékileg megragadott teljességről van szó ebben a jelenetben, amely érzéki teljesség – tehát az embert teljes valójában megrázó jelenet, pillanat, érzelm stb. – a regényen kívül valószínűleg semmilyen formában nem tud igazán megjelenni – esetleg még egyéb irodalmi formákban.

A te regény felé fordulásod vagy – ahogy ma is mondtad – útkeresésed a művészet és a filozófia határvidékén, vajon nem abból a vágyból táplálkozik-e, hogy megértsd, miként lehetséges az embernek szembesülnie a világgal, az emberekkel, az érzelmekkel, a konfliktusokkal, egyáltalán a létezésnek a teoretikusan leírhatatlan teljességével? Tehát nem az érdekel, miként nyílik ki ez a fajta teljesség az irodalomban vagy a regényben? Nem arról van szó, hogy ezekben a művekben, az ilyen típusú művekben érzed azt a másságot, ami a filozófiával kapcsolatos krízishez, a filozófiával való viszonyodban beállt változáshoz vezetett?

## VI.

V. M.: Nem stimmel, amit mondtam, hogy sose beszélt erről Heidegger, hogy sose próbálta megfogalmazni. Mert nagyon korán, a *Mi a metafizika?*-ban már megpróbálta. Ott nemcsak az Angstról, a szorongásról van szó, amely megjeleníti számunkra a Semmit, hanem szó van a mély unalomról, amely a létezőt a maga egészében nyilvánítja meg. A Semmit a szorongás jeleníti meg. Miért a szorongás? Ha ezt megfordítanánk, és azt mondanánk, hogy kérem szépen, ott van a mély unalom, amit ne úgy értsünk, hogy unatkozom, mert nincs mivel foglalkoznom, hanem hogy megszállt engem egyre inkább a Semmi. De nem abban az értelemben, hogy a szorongás elém állítja a Semmit, hanem abban az értelemben, hogy minden elcsúszik. Azt mondja a mély unalomról, hogy elcsúszik az egész. Ott van a létezés, és még sincs ott. Valamiért kettéválasztotta. Nem azt mondta, hogy akkor megnyílik nekünk a Semmi, hanem azt mondta, hogy ebben elcsúszik a létező, a szorongás állapotában viszont megmutatja nekünk magát a Semmi. Ez végül is mindegy, hogy ezt a kettőt elválasztotta. Bár nem, nem mindegy, mert az elválasztásban van valószínűleg valami, ami visszamegy arra, amit ő bírálni kívánt volna. Nem arról van szó, hogy most akkor hirtelen megértjük, hanem arról, hogy egy olyan állapotba kerülünk, ahol elcsúszik az egész, és kvázi megmutatja magát nekünk a Semmi. Mintha azt mondaná már ott, anélkül, hogy bármit tudna a keleti meditációkról, pontosan a szorongás az, ami elvisz bennünket arra a helyre, ahol mi is megszűnünk, a világ is megszűnik – és akkor, ott hirtelen felmutatja magát a Semmi.

Tehát a japánok olyan szövegeket olvastak Heideggertől, amelyek még a japánokkal való találkozás előtt születtek. Nyilván ezekben a szövegekben, mint például a *Mi a metafizika?*, megéreztek azt, hogy ez az ember ki akar lépni a hagyományos ontológia bűvköréből, és a kilépés eredményeképpen valami olyasmi irányába tapogatózik, amit a keleti gondolkodás képvisel. Érdekes, hogy ez történt, Nietzschét is nagyon jól ismerik, és önmagukhoz közelinek érzik.

Ez itt Heidegger elhelyezése a nyugati metafizika kritikusaként. Nem tudom, hány-szor mondjuk el, és így van, hogy a destrukció – nem a legjobb szót választotta, a dekonstrukció talán jobb lett volna – egyáltalán nem azt jelenti, hogy akkor bumm, ezt leromboljuk, és csinálunk egy másikat helyette, ezt sose gondolta. Ő értelmezi azt, hogy miként van adva számunkra, nyugatiak számára a lét, a létező, a Semmi. Ezzel elindít valamit, ami egy másfajta viszonyulásmód volt a számára. Ezt most leírtuk, és akkor mi van? Nagyon fontos, hogy akkor most mi van? Mert hát ennek az a célja, hogy végül is értésére adjuk a nyugati világnak, ez az egész – ami nem egy embert, és nemcsak filozófusokat, hanem számos gondolkodásra hajlamos egyént, művészt hiányérzettel tölt el, és bár nagyon is részei annak a gépezetnek, amibe a Gestell belekényszerít bennünket, vágyakoznak egy vallás vagy valami iránt –, tehát hogy ez az

egész így nem jól van. Mert mindenünket felfalja a rohanás, aminek eredményeképpen egyre többet vélünk tudni a létezőről, de elfelejtjük, hogy a létre vonatkozó kérdést is föl lehetne tenni. Nem meditálunk, nem próbálkozunk valami másfajta attitűdöt kialakítani. Rohanunk, keressük a pénzt, állítjuk elő az egyre csodálatosabb ketyeréket. Mi végre mindez? Ez számos emberben felmerül. De azoknak az embereknek a legnagyobb része arra jut, hogy jó, ez bennem felmerül, de most mit csináljak ezzel. Még valami meg van mentve bennem valamiből, ami Európa keresztény korszakában is azért erőteljes volt. Bár az alaptendencia ugyanez, lévén, hogy nem magunkat tartottuk istennek, mint manapság, hanem Isten parancsolatát teljesítve próbáltuk a dolgokat abba az irányba vinni, amibe vittük, akkor még ez nem volt ilyen egyértelmű, mint ma, de mit kezdjek azzal, hogy ha én rosszul érzem magam, ez nekem nem tetszik? Most akkor egy újabb politikai mozgalmat hozok létre, amely leállítja a modern termelést, azon a címen, hogy a gaz kapitalisták?

Föl sem foghatom, egy olyan okos ember, mint Gazsi, hogy képes ezt mondani. Én értem, hogy mi a baja, az, hogy minden le van szarva, csak termelünk egyre többet. De ez így nem jó! – mondja ő. Visszamegy Marxhoz, aki alapvetően mindezt a kapitalistákat teszi felelőssé, anélkül hogy tudná, mit jelent az, hogy az egyik kapitalista, a másik meg nem.

Most miért mondjuk ezeket? Hogy jobban érezzük magunkat? Talán ettől érezzük magunkat rosszabbul, mint a másik, aki ezt olyan magátólértetődőséggel csinálja. Nem mondom el most mindazt, ami erről eszembe jut, Scheler meg amit huszonhétezerszer leírtam.

Mi ez? Amikor így meditálunk, akkor megnyitjuk magunkat valamire, hogy más legyen? Mi ez a más? Hogy néz ki az a más, egy olyan világban, ahol a keleti magaskultúrákat is fölfalja a nyugati Gestell? De miről szól mindez? Nem tudok válaszolni rá. Ez a probléma, és ilyenkor azt érzem, hogy valami értelmetlen utóvédharcot folytatunk. Persze hogy szabad ezen gondolkodni. Én nem hiszem, hogy csak olyan gondolkodás érvényes, amely levonja a következtetéseit, mert akkor újra visszatettem magam abba a világba, amiből éppen kilépni akarok. De tudom, hogy nem tudok belőle kilépni. Tudom, hogy totális skizofrénia ez az álláspont. Iszonyatosan elbizonytalanodik az ember, amikor olyan magától értetődően mondja ezeket a szövegeit. De egy kicsit erre is képes reflektálni, nem csak arra a világállapokra, amely adva van neki. Ezen a világállapoton belül a saját negativisztikus hozzáállására is reflektál, így a világot érti. A világ egyre inkább arra redukálódik, hogy a létezőket egy bővített módon és egyre gyorsabban megtermelje. A modern tudomány lassan már a halál tényét is szeretné kiiktatni. Ezen belül mi annak a helye, aki nem felejtette el, hogy lehetne a létről is gondolkodni? Nem olyan egyértelmű a helyünk ebben az egészben, és pontosan itt van az, ahol a társadalomkritikai attitűd számomra bizonyos mértékig anakronisztikus és nevetséges. Most nem arról van szó, félre ne értsen engem senki, hogy amikor valaki azzal jön, segíteni kéne egy Szabolcs megyei falu cigányainak, annak én azt mondom, hogy ugyan már, ebben a világban azok halálra vannak ítélve. Dehogy! Én ilyen nem mondanék. Azt mondom, hogy nézzük meg, mit lehet ott csinálni. Én nem mondom, hogy nézzük meg, nézzék meg, akik illetékesek, ugye. Vannak ilyen bolondok is, és nagyon szimpatikus bolondok, akik, ha meghallják, hogy mi van abban a faluban,

már mennek is. De én azt kérdezem tőle, hogy édesapám, hát jó, te most odamész abba a faluban, én meg megyek ebbe faluba, és akkor mi van? Semmi. Hanem itt szervezeten kéne bizonyos kérdéseket megoldani.

Nem igaz, hogy ezen a világallopoton belül szükségképpen el kell pusztítanunk azokat, akik képtelenek alkalmazkodni. Segítsünk, csináljunk valamit. És itt jön az, amit önkritikusan kéne magunkkal szemben felvetni, hogy hány civil kezdeményezésben vettem én részt az utóbbi időben? Tiltakozom az ellen, hogy velem állandóan valamit aláírassanak. Ez legfőljebb a lelkiismeretünket nyugtatja meg, de már azt se. Azokét se, akik aláírják. Azonban civil kezdeményezések, amelyek segítenek bizonyos konkrét ügyeknek a megoldásában, az emberek húsába, vérébe vágó ügyek megoldásában, ezek léteznek... De mi nem ezt csináljuk, hanem elmagyarázzuk, hogy miért van az, hogy ez ilyen.

K. A.: Nem ez az a pont, ahol az integrálhatóság és a nem integrálhatóság határmezsgyéjén bolyongunk?

V. M.: De.

K. A.: Nem arról beszélünk, miként tudjuk lenyelni azt, hogy a globalizált világ integrálja azokat a kritikákat, hepciáskodásokat, jogos vagy jogtalan felszólamlásokat, amelyek a világtendenciák ellen fordulnak? Mi történik azokkal, akik ennek az alanyai?

V. M.: Semmi. Még csak nem is bántják őket. Néha igen, de inkább nem. Mert a kritikusnak kétféle formája van, az egyik, aki tulajdonképpen a civil kezdeményezéseket igyekezne megszervezni, de ennek csak az elméleti hátterét veti fel, a másik pedig, aki megint politikai mozgalmakat akar, mint Tamás Gazsi. Az utóbbi ellen tiltakozom, mert ha netán sikeres lenne, akkor ő maga lenne az, aki a legkevésbé tudná, hogy mit kezdjen ezzel. Az előbbi oké.

Én nem látom a saját helyemet. Lehet, ez azzal függ össze, hogy öreg vagyok, és ennél fogva egészen újat kezdeni nem vagyok képes. Persze, mondanák nekem, édes öregem, ahelyett, hogy megint, huszonhetedszer is elmondanád azt, amit már mindenki tud, hogy ez a világ ilyen, amilyen, menj, és próbálj segíteni embereken. Nem tudom, hogy hova menjek. Meg hát nincs már energia bennem, de a természetem sem olyan. Húsz évvel ezelőtt sem indultam volna el. Most bemenjek a hajléktalanszállásra? Vagy az még rendben, hisz a hajléktalanszállás valamiféle integrálhatatlan integrálódást jelent az emberek számára, akik kiléptek ebből a játékból. Nem intellektuálisan léptek ki, mert az intellektuális kilépés a miénk, és az ilyen felemás kilépés. Nagyon felemás. Az övéké nem felemás, hanem teljes. Vagyis nem teljes, mert élnek.

Az igazán kilépők nem azok, akik a hajléktalanszálláson alszanak, hanem akik az aluljárókban éjszakáznak. Mert azok még ki is teszik a világnak azt, hogy ember, így is túl lehet élni, mit igyekszel, hova rohansz? Aztán jön a másik, aki elmagyarázza, hogy az aluljárót azért megépítették, ha nem lenne aluljáró, akkor odafönt megfagyna, vagy mégis kénytelen lenne bemenni a hajléktalanszállásra, és azt is csak megépítette és berendezte valaki, meg arra is csak ad pénzt valaki. Senki sem tud ebből teljesen kilép-

ni. Most akkor mit kéne csinálni? Odamenni és meggyőzni őket, hogy írjanak tanulmányokat, mit én? Nekem sem tetszik, de én kritizálom legalább. Nagyon nehéz látni, hogy mi a kritika helye, miféle kritika tűnik relevánsnak. Engem valószínűleg ez zavar az utóbbi években egyre inkább, egyre inkább érzem, hogy nem tudok a saját egzisztenciámmal mit kezdeni. Ez bizonyos értelemben még összefügg azzal is, hogy amikor az ember megöregszik, már nincsenek igazi kötelezettségei.

Miért van az, hogy amikor tanítom azt az egyharmadot, aki ott marad az órákon – nyilván közülük kerül ki, aki majd talán hajlandó filozófiát csinálni és nem médiát –, akkor jól érzem magam, mert érzem, hogy ezekkel létrejött egy kontaktus? Mit csinállok én ővelük? Azt csinálom, hogy közlöm velük: igen, a világ nem olyan magától értetődő. Nyilván azért mondhatom nekik, mert eleve bennük volt már egyfajta igény.

Szóval, mire jó nekünk az a Heidegger, aki egy másik alternatívát kínált a lukácsi alternatívával szemben? Lukács élete végéig makacsul ahhoz ragaszkodott, hogy forradalmi aktusban változtassuk meg a világot. Az az elmebeteg mondat, hogy a legrosszabb szocializmus jobb a legjobb kapitalizmusnál, pontosan ezt fejezte ki, hogy tessenék a világ működését radikálisan megváltoztatni. Hogy ez nekünk eddig nem sikerült, azt bárkinek bármikor hajlandó volt elismerni, de a célkitűzés jó, és ezen a vonalon kell továbbhaladni. Heidegger ezzel szemben azt mondta – jó, ő a szituációnál fogva lett nem kommunisztává, hanem nációvá, ugye, Lukács egyáltalán nem lehetett volna nációvá, Heidegger még lehetett volna kommunisztává –, rájött arra, hogy nem ez az út, nem tudjuk a világot radikálisan megváltoztatni, az erre irányuló törekvés pontosan a metafizikai kultúra egész praktikus lényege, tehát ha most egy mozgalmat indítok a világ megváltoztatásáért, akkor tulajdonképpen ugyanazt csinálom, amit a világ elvár tőlem, csak az egyik így alakítja, a másik úgy alakítja. Ebből elég, nem alakítjuk, hanem megnyitjuk magunkat az új kezdetre.

K. A.: Tulajdonképpen én a *Syrakusa*-tanulmány kapcsán nem is azt firtatnám, hogyan vezetted le Heideggernél és Lukácsnál, hogy más módon, de egy időre vagy véglegesen mindketten csatlakoztak egy totalitárius mozgalomhoz vagy ideológiához, ez nagyjából plasztikus és világos. A *Syrakusa*-tanulmány elején idézed Arendtet, aki a következőt mondja: „Elméletileg szinte minden nagy gondolkodó esetében bebizonyíthatjuk, hogy hajlik a tirannikusra.” Kant a nagy kivétel. Én azt gondolom, hogy messzemenően nemcsak azért lett a tanulmány mottója ez az Arendt-mondat, mert olyan nagyon pregnáns és aforisztikus módon dől rá a nyugati filozófia kétezer évére, hanem valószínűleg azért, mert a legmélyebb sebét találja el ennek az egész problémának, tehát hogy az európai filozófia vagy a nyugati filozófia önmagában hordja annak a lehetőségét, ami a tirannikusra, a totalitáriusra, a hatalomra törekszik. Hogyan értsük ennek a gondolatnak a fényében az európai szellem betetőzéseként kétezer éve virágzó filozófiát? Egyáltalán mit jelent az, hogy a filozófus hajlik a tirannikusra, mit jelent az, hogy a totalitás benne van a nyugati filozófia áramában? Ezt kellene valahogy végiggondolni, mert mintha ez lenne a *Syrakusa*-tanulmánynak a mélyén.

V. M.: Igen, ez a mélye. Számomra ez – bár lehet, tudsz úgy kérdezni, hogy megintsz – nem jelentett különösebben nehezen megoldható intellektuális problémát. Az

európai gondolkodási kultúra a Denker kultúrája. Nem a Dichter, mert a Dichter soha, semmiféle egyértelművel nem áll elő. Ha a Dichter valami egyértelműt állít eléd, akkor azt mondod, hogy ez nem művészet, ez propaganda. És eldobod. Legyen az plakátrajzolás vagy egy dráma, amely a szádba akarja rágni, hogy a kapitalizmus egy rossz dolog. Vagy valami nemzeti dráma, amely a magyar nemzet elnyomottságát nyomja. Ezt nem tartod művészetnek. Azt mondod, hogy ócska propaganda. Aztán lehet, később elbizonytalanodsz, hogy talán nem is olyan nagy baj, mert amikor a Spielberg holokauszt-filmjeit nézed, akkor azt mondod, hogy ez nekem nem kell, ezt tudom magamtól is, és hazugnak is érzem ezer mozzanatában, de valamiért az emberek tódulnak megnézni, mert jól van megcsinálva, és így megértik, hogy valami disznóság történt.

Ez a probléma régen izgat, a *Festészet*-tanulmányomban is előjön, és ott én úgy fogalmaztam, hogy ha egy műalkotás egyértelmű ideológiát sugall, az nem is műalkotás. A sokértelműség, a többféle értelmezési lehetőség a lényeg, mert csak-csak értelmezzük a műalkotásokat, a Denker a Dichter működését elemezgeti. Ha valamit csak egyféleképpen lehet elemezni, az szar, amit sokféleképpen lehet, az jó, vagy legalábbis érdekes. Oké. A Denker azonban, akkor is, ha az egyik így elemez valamit, a másik meg úgy, de aki elemez – most ne a mai állapotot nézzük, hanem a 150 évvel ezelőttil, nézzük Hegelig a gondolkodás történetét –, annak számára egyértelmű volt és magától értetődő, hogy az igazság egy, a végtelen számú nem igazsággal ellentétben, tehát a gondolkodónak az a feladata, hogy ezt az igazságot a felszínre hozza, elmagyarázza, és ha egyszer ez az igazság, akkor ennek a megvalósításáért is tegyen valamit. És akkor máris ott vagyunk, hogy hajlik a tirannikusságra. Mert azt mondja, hogy ez pedig így van. És ha így van, akkor hajrá.

Ebből az következik, hogy egy olyan kultúra, amelynek az alapértéke az igazság – ezen nem azt kell érteni, hogy szeretem Platónt, de az igazságot még jobban, lehet, hogy én is szeretem Platónt, de nem szeretem jobban az igazságot, mert nem tudom, hogy micsoda, ezzel szemben Arisztotelész tudni vélte, hogy micsoda –, tehát egy kultúra, aminek az igazság áll a centrumában, összefügg ezzel az egészszel, erről szól, onnantól, amit mondott az Isten, hogy szaporodjatok és sokasodjatok, és hajtásatok uralmatok alá a földet, egészen Descartes-ig, aki arról beszélt, hogy „maître et possesseur de la nature”. Ezt csak úgy lehet, ha megtaláljuk az igazságot, és annak az igazságnak a nevében leszünk uraivá és birtokosaivá a természetnek. Mese nincs, egy az igazság, mert egy az Isten. Ami szükségképpen abba az irányba viszi a gondolkodót, hogy hajlandóságot mutasson a tirannikusra. Aztán egyéni beállítódás kérdése, hogy az egyik makacsul hajtogatja, és népvézérré akar lenni, a másik pedig nem. Szóval, ennek a kultúrának egyik alapvető tendenciája, hogy abban akar hinni, van egy, azaz Egy igazság. És ennek a megvalósulása egyben elhozza az üdvösséget. Így függ össze az igazság akarása mint a filozófia alaptörekvése a tiranniával.

K. A.: Nem teremt-e egy paradox helyzetet, hogy miközben a filozófia a saját igazságát akarja megvalósítani, a történelem folyamán nagyon sokszor szembekerül azzal a politikai totalitarizmussal vagy politikai hatalommal, amely nem csinál mást, mint a maga szempontjából valósítja meg a saját hatalmát, a saját igazságát? A vita, amely a

filozófus és a mindenkori politikai hatalom között kialakul, az elnyomás, ahogy a politikai hatalom vagy totalitarizmus elnyomja az adott filozófust, ez a helyzet nem teremti-e egy bonyolultabb szerkezetet a tiránia szempontjából filozófia és politikai hatalom között? Vagy arról van szó, hogy mindenki a maga osztályának vagy rubrikájának megfelelően, de szerkezetileg ugyanazt a fajta totalitáriánus, tehát teljességigényű megvalósítást tűzi ki célul, csak az egyik mondjuk tollal, a másik meg fegyverrel?

V. M.: Azt hiszem, nem jelent meg, szóval nem olvastad. Vagyis olvasnod kellett, mert odanyomtam a kezedbe az utóbbi évek írásait, és azok között az egyik centrális szöveg Szókratész és Kalliklész vitája. Pontosan erről van szó. Kalliklész nem hisz abban, hogy van egy igazság. Kalliklész egyben hisz, hogy egy élhető világot kéne teremteni. Kinek a számára élhető? Kalliklész ezt így nem mondja végig, de a szövegeinek a Nietzsche szövegeivel való totális azonossága arra enged következtetni, hogy tulajdonképpen ezt gondolja. Számomra élhető világot kell teremteni, nem tudom, hogy a többi milyen vagy mit akar. Valamilyen rendnek, valamilyen masszív egységnek kell lenni. Két módon lehet elérni, hogy a nép azt akarja megvalósítani, amit én elébe tárok. Az egyik lehetőség, hogy egy tirannussá leszek, és rájuk kényszerítem, csinálják azt, amit én elgondoltam. A másik lehetőség, amikor valamilyen oknál fogva nincsenek adva a tirániának a politikai feltételei, hogy elkezdek nekik hízelegni, elmondom, milyen jókat és szépeket fogok csinálni, ha megválasztanak engem, és így békés úton, elnyomás nélkül – illetve elnyomom őket, ez világos a szövegekből, de boldogan csinálják velem együtt.

Mire Szókratész azzal jön, hogy manapság nincs egyetlen jó államférfi sem. Röhejes ez a szöveg, de te felemlégetted ezt meg azt, akik régebben nagy államférfiak voltak, bár azt te is elismerted, hogy ma nincs egy sem. Szerintem azok sem voltak nagy államférfiak. Ügyesebben csinálták azt, hogy kikötőket építettek meg mindenfélét megadtak a népnek, de egy se volt közöttük, aki megkísérelte volna, hogy az embereket átalakítsa, hogy egy másfajta emberiséget hozzon létre a politikai tevékenysége folytán. És amikor ezt olvasod, akkor azt mondd, hogy te Jóisten, mit akar ez a Szókratész? Ez egy rendes bolsevik, aki az antropológiáról kialakított nézeteit szeretné megvalósítani, és azt hiszi, hogy ezt a politikus képes keresztülvinni. Holott akiket Kalliklész felsorolt, tényleg a legnagyobb államférfiak, mert képesek voltak az emberek igényeit és szükségleteit kielégíteni. Mit lehet ennél többet várni a politikától? Szókratész megmondja, mit lehet várni. Azt, hogy az embereket szebbé, jobbá és igazabbá tegyük. De tudjuk, hogy egy ilyen törekvésnek mi a következménye. Ezt ma már el sem kell mondani. Tehát a filozófia ezt ne mondja a politikusnak. Csakhogy Szókratész tulajdonképpen nem is mondja, ő nem azt mondja, hogy ne csináljátok, ő azt mondja, hogy engem nem érdekel. Erre Kalliklész figyelmezteti, hogy ezek itt téged ki fognak nyírni, Szókratész pedig azt feleli, hogy lehet, de engem az sem érdekel. Engem az igazság érdekel, és az, hogy az igazságban éljek.

Arról van szó, hogy a filozófus nem tirannikus a gyakorlatban abban az esetben, ha elvonul a sokaságtól, ahogy Arendt ezt később mondja, és csak a kevesek között működik és érzi jól magát. Akkor ő nem tirannus, ezzel szemben semmiféle vonatkozása nincs a világra, be is vallja itt Platónnál Szókratész, hogy erre a világra nincs vonatko-

zása, csak egy másik világra. Amiről meg Kalliklész azt mondja, hogy Szókratész, te hiszel ebben a mesében, hát mit csináljak én veled, mondd csak, mondd, de én ebben nem hiszek, s akkor pedig ennek az egésznek, amit itt magyarázol, egy fia értelme sincsen. Nincs elvont igazság – most megint a saját szavaimmal fogalmazok, akkor még így nem fogalmaztak. Elvont igazság nem létezik, konkrét szituációknak vannak igazságaik, ami számomra fontos, azt akarom megvalósítani, és engem nem érdekel, hogy a maga elvontságában mi az igaz, mi a szép és mi a jó. Ez számomra csak akkor lenne releváns, ha hinnék a mesékben, a halál utáni életben. Mi a halál? A test és a lélek elválik egymástól. Teljesen az egész európai kultúra.

Tehát itt egy kicsit azt mondanám, amit Foucault nagyon érdekesen fejtett ki egy Japánban tartott előadásában, ahol összefoglalta *A szexualitás történetét*, és azt állította, hogy tévednek, akik azt hiszik, hogy a kereszténység hozta be a monogámiát, azt az elképzelést, hogy a szexualitás csak gyermeknemzés céljából megengedhető, és hogy a szexuális öröm az valami negatív, elítélendő dolog. Ezt nem a kereszténység hozta be, már a kereszténység előtt kialakult Rómában egy olyan kör, amelyben így tűnt igaznak, a kereszténység csak megerősítette ezt, alátámasztást adott ennek és kialakította annak a technikáját, hogy általános érvényűvé is tudjon válni. Majd itt hosszan beszél arról a pasztorális feladatról, amit a kereszténység és a papság magára vállalt.

Itt pontosan ugyanez a helyzet. Az emberiség ilyen, az emberek többsége csak a maga hasznát tekinti, elvont értékek egyáltalában nem érdeklik, azt se tudja, hogy miről beszélt a másik, meg hülyének nézi. Ennek megfelelően nem a kereszténység hozta be ezeket az elképzeléseket a halál utáni életről, a kereszténység csak ráépített valami már kialakulóban lévőre. Akkor mi a helyzet? Akkor az a helyzet, hogy van az európai filozófia, amelyben minden nagy gondolkodó hajlik a tirannikusra, ami egyrészt túlzás, természetesen, mert tirannikus csak akkor lenne, ha azt mondaná, hogy az értékeit feltétlenül és mindenféle skrupulus nélkül meg akarja valósítani. A filozófusok többsége ilyen nem mondott, csak föltárta, hogy mi a szép, az igaz és a jó, és az emberiség tegyen róla, hogy ez megvalósuljon. Vagy nem is kell azt mondani, hogy tegyen róla, mert úgymint megvalósul a történelmi fejlődés során. Kantban tényleg az a specifikus, hogy ő hosszan elemezgeti, mit kellene csinálni – az utána jövő Hegellel szemben, aki várta a nagy világtörténelmi feladatot, ahol a szabadság kiteljesedik, közben nem kell semmit sem csinálni, az individuumokat agyon kell verni. De Kant nem ilyen. Ő gondolkodik azon, hogyan lehet valamit megvalósítani, és hát az sem biztos, hogy nem hajlott egyáltalán a tirannikusra, megvolt a problémája a francia forradalommal. Szóval én azt hiszem, hogy Marxszal tényleg beköszöntött egy fordulat, mert ugye a 11. Feuerbach-tézist, miszerint a feladat az, hogy meg is változtassuk a világot, ezt a filozófus korábban nem vette magára. Úgy gondolta, hogy a világ efelé mozog, vagy nem efelé mozog, de a világban zajló tendenciák igen. Marx az első, aki megmondja, hogy ez a szép, ez a jó, ez az igaz, és ezt most mi megvalósítjuk. Tűzön-vízen át, erőszakkal, és az ehhez való csatlakozás jelenti a totalitárius gondolatot. Mert amíg te nem akarod megvalósítani a saját igazságodat, még akkor is, ha azt hiszed, hogy az az egyedüli igazság, addig az csak játék a szavakkal.

K. A.: Még egy lábjegyzet ehhez a problémához. Nagyon sok olyan gondolkodó van,

akik így vagy úgy, de megpróbálnak egy diktatórikus nyelvvel szemben egy olyan nyelvezetet kialakítani, amely valamilyen módon feloldaná, kioltaná ennek a nyelvben levő tirannikusnak az esélyeit arra, hogy önmaguk megvalósítása árán szerezzenek érvényt maguknak.

DUPress

## VII.

K. A.: *Nem az örökkévalóságnak* – ma ennek a kissé furcsa című könyvednek bizonyos kérdéseiről, alapjairól vagy alaptalan alapjairól – ahogy írod a szövegekben – szeretnék beszélgetni. Csak zárójelben jegyzem meg, hogy 96-os a könyv, tehát ez tulajdonképpen a 90-es évek első felének a terméke.

V. M.: Igen. *A posztmodern Heidegger* korábbi. Az is 90-es évek.

K. A.: Ezt nem vitatom, de az egyik nem mond ellent a másiknak.

V. M.: Nem, nem mond.

K. A.: Ha címszavakat kellene kivenni ebből a kötetedből, amely esszéket és általad ritkán írott, de ebben a korszakban sűrűn előforduló kritikákat is tartalmaz, akkor három kifejezést találtam, ami nagyjából talán a kötet vezérfonalaként értelmezhető. Az egyik mindenféleképpen a *Posztmodern*, a másik a *Téblábolás*, a harmadik pedig a *(Láb)jegyzetek*. Úgy gondoltam, hogy e három vezérszó mentén próbálnálak kérdezni. Mind a háromhoz kerestem egy-egy idézetet, amely kvázi a kérdéseknek az alapját megadhatja.

Az első részlet a posztmodernnel kapcsolatos és *Az újjászülető filozófia* című szövegben található, amely a *Medvetánc*nak a 87-es körkérdésére adott válaszokat elemzi.

V. M.: Nem is emlékszem.

K. A.: Mindenesetre a posztmodern és a magyar filozófia kapcsolatáról szól a szöveg. A bekezdés, amit felolvasnék, így hangzik: „Mi az, ami megkülönbözteti ezt az új posztmodern értelmiséget a modern kor értelmiségétől? Mi az, amit a posztmodern értelmiségi alapvetően másképpen lát? E tekintetben is meglehetősen egységes a válaszadók álláspontja: mindenekelőtt az univerzalizálhatósági törekvésekről való lemondásról, a totális racionalizálhatóság megkérdőjelezéséről van szó.” Idézed Almásit: „A modernizmus hanyatlását az ideologikumokkal együtt járó univerzalizálhatósági törekvésekből való kiábrándulás, illetve a lehetlenségükkel való számvetés hozta.” Így Almási. Aztán idézed Bacsót: „A totális racionalizálhatóságot, bárminemű szekularizált eszkhatont tételező és az emberek nevében egyetértést színlelő elmélet alapvető válságba jutott.” Mondja Béla. Végül az utolsó idézet tőled származik: „A modern nem más, mint a felvilágosodással – talán jóval korábban – kezdődő univerzalisztikus racionalizmus. A világhoz való tudatos-tudati viszonyának vezérlő eleme az egységes

tudományos világmagyarázat volt. A posztmodern nem tekinti többé vitathatatlannak a megismerő és ellenőrző ész magasabbrendűségét.”

Egyrészt az érthetőség végett, másrészt pedig mivel a könyvben amúgy is centrális szerepet játszik a posztmodern általad használni vélt fogalma, próbáljuk meg egy kicsit távolabbról indítani a kérdést. A mai agyaddal hogyan látod azt a fordulatát a filozófiának és általában az értelmiségi magatartásnak, amit az egyszerűség kedvéért a posztmodern jelzővel szoktunk leírni?

V. M.: Én nem hiszem, hogy ma másként látnám, mint régen. Akkor ez új volt, mert a kifejezés használata – nem tudom, mikor jött divatba, de korábban, mint ahogy én elkezdtem használni. Azt hiszem, hogy legelőször az építészetben használták.

K. A.: A 60-as évek vége, a 70-es évek eleje.

V. M.: A filozófiában vagy általában a gondolkodásban később. Akkor rettenetes nagy volt a lángja meg a füstje, de kimúlt, nagyon ritkán is beszélnek posztmodernről. Egész egyszerűen azért, mert természetessé vált valami, pont az, ami a három idézetből kiviláglik. Nevezetesen a lemondás az univerzalizmusról, az univerzalisztikus racionalizmusról. Hozzá lehetne tenni a lineáris történelem gondolatát. Tehát mindarról, ami valahogy a modernben a premodernnek az öröksége volt. A lineáris történelem egyértelműen egy zsidó-keresztény gondolat. Ott nem a szekuláris történelemre vonatkozott, hanem a teremtés-kinyilatkoztatás-megváltás hármására, de valahonnan valahová ment a történelem. Ezt aztán szekuláris módon fogta fel a felvilágosodás. Az is úgy akarta tekinteni, hogy a történelem, a társadalom és a politika története is, valahonnan valahová tart. Ez a leginkább egyértelművé a hegeli–marxi elképzelésben vált. Természetesen a végpontot másképpen látták, de abban teljesen hegelianus maradt Marx, hogy egy egységes világtörténelmet tételezett, akárcsak Hegel.

Illetve még azt sem tudom, hogy Hegel olyan egyértelműen tételezte-e ezt az egységes világtörténelmet, mint ahogy később egy marxista szemmel olvasott Hegelnél ez megjelenik.

Történelem utáni kor a modernitás utáni kor. De ez mind modern ugyanakkor. Nevetséges lenne tagadni, hogy ezek abszolút modern felfogások. Csak egészen máshogy látjuk a világot. A tradíciók semmiképpen sem jöttek ezzel vissza. Mert hát a modernt a tradicionálissal szoktuk szembeállítani. Kaotikussá vált az egész. Valami amerikaiától idéztem egyszer, a vidám zűrzavarról szólt a szöveg, hogy ez a posztmodern.

A hevület, amivel a posztmodern berobbant a köztudatba, az megszűnt. Senki nem veri az asztalt, hogy azért is posztmodern vagyok, senki sem veri az asztalt, hogy a posztmodern valami szörnyűség, disznóság és lemondás a legfőbb humánus értékekről. Senkinek nincs különösebb érzelmi viszonya ma már ehhez a dologhoz. Azt viszont a gondolkodó emberek túlnyomó többsége tudomásul vette, hogy a lekerekítő, univerzalizáló és egységesítő világképekkel nincs mit kezdeni. Nem tudom, hogy ezt kérdezted-e pontosan?

K. A.: Részben ezt kérdeztem, de szerencsére az utolsó mondatodban egy olyan szót használtál, ami talonba tett kérdéseim egyikére vonatkozik. Nevezetesen azt szeretném, hogyha megpróbálnál tisztázni egy pontot, ugyanis úgy érzem, evidenciaként kezeljük, amely mögé nem akaródzik a gondolkodásnak elmenni; az értelmezés mintha megragadna a felületen, és ezzel meg is elégszik. Mire gondolok? Arra gondolok – ez többször előkerült már a beszélgetésünk során, most is említetted –, hogy a posztmodern egy olyan korszakot jelöl, amikor a gondolkodás, a filozófia, az értelmezés lemond egy univerzalizálható világmagyarázatról, amit az előbb egységesítő történelem-szemléletnek neveztek.

Próbáljuk meg végiggondolni, hogy valóban ilyen könnyedén és simán leváltható a gondolkodásunknak, a hagyományunknak és a filozofálásunknak ez az univerzalizáló jellege? Azt mondjuk, hogy volt egy kétezer éves hagyomány, amely univerzalizált, majd jön egy vidám, kaotikus korszak, mert a pluralitás meg a tolerancia égisze alatt ez az egységesítő világmagyarázat leváltódik vagy legalábbis megkérdőjeleződik. Szeretném, ha kicsit mélyebbre mennénk ebben a dologban: olyan evidens és könnyű dolog leváltani egy univerzalizáló gondolkodást egy másféle viszonyulással? Mi van ennek a dolognak a mélyén, hogyan néz ki ennek a finomszerkezete?

V. M.: Nem könnyű leváltani, és teljes egészében nem tűnt el. Hiszen valamiféle haladáshit megmaradt, egy nagyon beszűkült értelemben. Nagyon kevesen próbálják az ideális társadalmat megvalósítani, senki nem óhajt valamiféle végcél felé közeledni. De a megismerés vonatkozásában és a környezet technikai uralásának a formájában jelen van, nem annyira a filozófiában, tehát azok körében, akik valamilyen értelemben a gondolkodást választják hivatásuknak, inkább az átlagember és a tudomány képviselőinek a tudatában létezik valamiféle haladás. Előre megyünk. Dolgok elavulnak, jönnek a modernebb dolgok, és ez megy egy meghatározott irányba. Egyre okosabbak leszünk, egyre inkább uraivá válunk a saját világunknak, technikai értelemben. A *Mesék Napnyugatról* című könyvem lényegében erről szól. Az univerzalizmus egy nagyon leszűkített értelemben van jelen, mert már csak egyetlen aspektusa él, de az nagyon, ez a technikai haladásnak a gondolata. Amibe beleértem persze azt is, hogy az orvostudomány szintén egyre fejlettebb, egyre több dolgot tud megoldani.

A kérdésed viszont alapján arra vonatkozik, miként lehetséges, hogy ez ilyen hirtelen következett be. Én azt hiszem, hogy nem következett be hirtelen. Én azt hiszem, hogy százötven éves előkészítő tevékenység van e mögött. A 19. század közepén, pontosabban Hegel után, a hegeli épületnek – nem is tudom – az összeomlása után maradtak hegelianusok, Marx pedig egyértelműen örököse lett a hegeli gondolatnak, és másfajta vonalon is azért továbbment. De mégis: az abszolút tudásra való törekvést, a mindent átfogó abszolút és racionális tudásra való törekvést a 19. század közepén számos gondolkodó föladta, olyan gondolkodók, akiket akkor talán nem tekintettek meghatározónak, mert a hivatalos filozófiában volt ott minden, újhegelianizmustól kezdve az újkantianizmusig és a pozitívizmusig, azok határozták meg a hivatalos filozófiai légkört, de ott bujkált e mögött valami, amit olyan nagyon a hivatalos kultúra nem vett tudomásul. Elég, ha a késői Schellingre gondolunk, ő is egy meglehetősen elszigetelt figura; tudjuk, hogy Schopenhauer próbált volna rivalizálni Hegellel, és ez

nem ment neki, abban az értelemben, hogy senki se őt hallgatta Berlinben, hanem mindenki Hegelt, és ugyanakkor ma Schopenhauer nyilvánvalóan egész gondolkodásmódjával sokkal közelebb áll hozzánk. Nem mintha nem lennének olyanok, akik Hegelt máig meghatározónak tartják, de az egész gondolkodásunkat illetően Schopenhauer közelebb áll hozzánk, Kierkegaard-ról, Nietzschéről meg a többiekről nem is beszélve. Őket filozófusként senki nem vette komolyan. Egész egyszerűen komikus, marginális figurákként léteztek. Kierkegaard felfedezésének történetét nem is ismerem olyan nagyon, de az egzisztencializmus fedezte fel a 20. században.

K. A.: Még Heidegger is teológusként beszél róla.

V. M.: Igen, Heidegger mindenkit leminősít valahogyan, aki azon az úton haladt, hogy hozzá hasonló módon gondolkodjon. Lényegében ő csinál Nietzschéből filozófust a kétkötetes *Nietzsche*-könyvével, és mégis állandóan, mint az imamalom, ismételteti, hogy az utolsó metafizikus, aminek se füle, se farka nincs; ő maga is nagyon sok tekintetben az volt, ezt egy pillanatig se lenne értelme tagadni. Mindenesetre a 20. század második felében, különösen a század utolsó évtizedeiben Nietzsche meghatározóvá vált a filozófiában. Nem tudok olyan komolyan vehető kontinentális filozófust, aki ne hozná be Nietzschét a saját gondolatvilágába. Freudot máig se tekintjük filozófusnak, és nagyon jól tudjuk, hogy a saját önitélete szerint sem volt az. Nem is szerette a filozófusokat, kifejezetten hadakozott a filozófia ellen. Mégis Freud volt az, aki tulajdonképpen valahol megalapozta, hogy nem lehet egységes racionális világfelfogást létrehozni, mert mi magunk nem vagyunk racionális lények, ellentmondva ezzel az egész felvilágosodásnak. És a filozófiában itt a felvilágosodáshoz sorolok Descartes-tól kezdve mindenkit, aki arról volt meggyőződve, hogy az ész végső soron legyőzhet minden mást bennünk. Kivétel Spinoza, aki nagyon jól tudta, hogy egy indulatot nem győzhet le más, mint egy nálánál erősebb indulat, Isten értelmi szeretete pedig valami misztikát jelent, és az nem az individuum gondolkodása többé. Spinoza világosan látta, hogy a tisztán racionális emberkép nem működik. De látta ezt Pascal is, csak az a vicc, hogy a 19. századi filozófiatörténetek semmit nem írnak Pascalról, vagy csak egy sort, egy bekezdést, annyit, hogy teológus volt, de teljesen jelentéktelen figura a 19. század filozófiatörténete számára, a 20. században pedig egy olyan fontos valaki, akit egyszerűen megkerülni sem lehet.

Szóval mindig jelen volt az, amit ma posztmodernnek nevezünk. A szkepszis azt illetően, hogy az egész lezárható, lekerekíthető, egy racionális világ kialakítható és racionálisan elmagyarázható ez az egész. Hegel, ha ésszerűen nézel rá, akkor ésszerűen néz rád vissza – ez az egész ezerszer meg volt kérdőjelezve az elmúlt évszázadok során, csak azokat, akik megkérdőjelezték, a margóra szorította a fő vonulat. A 19. század második felében aztán jöttek olyanok, akik már nem hagyták magukat marginalizálni, illetve akik a 20. századra a filozófiai gondolkodás centrumába kerültek.

Azt hiszem, ha az ember jobban meggondolja, Kantot is a posztmodern előfutárának tekinthetjük. Mert nála meghatározó a fenomenális és a noumenális megkülönböztetése; jó, egyrészt lehet csinálni egy racionális természetmagyarázatot, de a másik oldalon, ami számunkra fontosabb, ott végül is csak a hitre alapozottan tudjuk a dolgokat

elrendezni. Tehát kvázi ő volt az első, aki kimondta, hogy kérem szépen, ezt tisztán csak úgy lehet látni, ha nem akarunk egy egységes valamit. Aztán jöttek a német idealizmus képviselői, akik megpróbálták mégis minden erővel ezt az egységes és abszolút tudást létrehozni. Ez egy nagyon izgalmas korszaka a filozófiatörténetnek, pontosan azért, mert mindez ott válik világossá. Schelling maga ugyancsak belátja, bár ő is úgy kezdi, mint a többiek, hogy meg akarja alkotni az egységes világmagyarázatot. Fichte nem látta be, Hegel sem látta be, és itt kiderül, hogy ez a fajta egységesítő törekvés korlátokba ütközik. Kant ebben az értelemben meghaladhatatlanná vált. Amit aztán Kantból csináltak a neokantiánusok – hát ki az, aki ma ezzel foglalkozik? Legföljebb csak a történészlelkek; mert akit a filozófia kérdései izgatnak, nem pedig a filozófiatörténet kérdései, az nem foglalkozik a neokantiánusokkal. De Kant szellemisége jelen van, nem vitás. Arendt számára az élete végén egyértelműen meghatározó gondolkodó, kicsit Heideggerrel állította szembe.

Nem az történt, hogy egyszer csak felébredtünk egy szép reggelen, és észrevettük, hogy most már posztmodernek vagyunk, hanem egy másik meglévő tradíció kezdett izgatni bennünket, mert az volt az érzésünk, hogy ez nem megy tovább, ez a kísérletezés, hogy kialakítsuk és fölépítsük a racionális világmagyarázatot. És akkor kezdtünk rádöbbenni arra, hogy te Jóisten, hát nem most először gondolják emberek ezt. Nagyon jelentős figurák voltak, akik ezt már gondolták, csak margóra szorultak, mert hosszú ideig a világot is rendbe akartuk hozni, meg a történelmet is, mindent rendbe akartunk hozni, mindegy, hogy marxista alapon vagy liberális alapon. Megyünk előre, és kiküszöböljük az anomáliákat, és a végén ott van valamiféle rend. Mindegy, hogy milyen rend. Nincs rend, nem hiszük már. Bár lehet, hogy van, aki hiszi.

K. A.: Ha belekérdezhetek a gondolatmenetbe, akkor mániákusan visszatérnék az univerzalizmus problémájához. Egy másik tradíciót említettél, amely nyilvánvalóan létezik és létezett. Kierkegaard azt mondja, hogy a szubjektivitás az igazság, és az igazság a szubjektivitás – ennek kapcsán mégiscsak feltenném azt a kérdést, hogy nincs-e az univerzalizálásnak egy másik modellje vagy formája ahhoz az univerzalizáláshoz képest, amely az ész mindenhatóságán alapul? Azzal nem intéztük el az univerzalizálás problémáját, ha azt mondjuk, hogy megrendül az észbe mint egy felső instanciába vetett bizalmunk, hiszen felvetődhet az érzelmeknek, az indulatoknak, a szubjektivitásnak egy másik típusú univerzalizálhatósága, persze kérdés, hogy ez még univerzalizálásnak nevezhető-e. Amikor a másik tradícióról beszélsz, akkor voltaképpen azt sugallod, hogy ez a másik tradíció az ész mindenhatóságáról való lemondása okán lényegében véve lemondott magáról az univerzalizálásról is? Esetleg egy másik típusú, talán nehezebben végiggondolható modelljét alkotja meg az univerzalizálásnak? Az általánossá tétel ugyanis nem feltétlenül az észnek a mindenhatóságát kell, hogy jelentse.

V. M.: Értem, mire gondolsz. Lehet azt mondani, hogy ezentúl az ész mindenhatósága helyett az érzelmek mindenhatóságát vagy az akarat mindenhatóságát...

K. A.: Ha már Schopenhauer...

V. M.: Ha már Schopenhauer. Csak az a vicc, hogy ez stimmel. Két dolgról van szó. Nem tudom, hogy jól látom-e. Gondoljunk az ilyenfajta dolgokra: *A világ mint akarat és képzet* vagy *A hatalom akarása*. Heidegger valószínűleg azért mondta az utolsó metafizikusnak Nietzsche-t, mert valahol ebbe kapaszkodott. Nietzsche is egy nagyon konkrét, meghatározott módon fogja föl a létet. Heidegger egész munkássága során újból és újból nekifog a lét értelmére vonatkozó kérdés megvilágításának, de ódzkodik attól, hogy bármit is mondjon a létről, mert abban a pillanatban, hogy mond valamit – és valószínűleg így érti azt, hogy Nietzsche az utolsó metafizikus –, ezt Heidegger sem ússza meg. Aztán elkezd arról beszélni, hogy a lét mint Gestell. A Gestell nem fordítható le magyarrá rendesen, de mindenesetre sokkal jobban körülhatárolható valami, mint az, amit korábban a létről mondott. Korunk meghatározó létformájának tekintette a Gestellt, minden csak készlet a termelés fokozásához, az ember maga is. Ő megint univerzalizált. Nem vitás, hogy univerzalizált. Arendt a *The Life of the Mind* című munkájában elég erőteljes kritikát mond Heideggerrel szemben. A kritika lényege pont az, hogy a lét és az igazság már megint azonossá válik valahol. Megtalálja azt az egyetlen helyet is Heideggernél a *Was heißt Denken?*-ben, ahol meglepő módon hirtelen valami egészen más mutatkozik: amikor Szókratészről beszél, és éppen azt mondja, hogy Szókratész egész életében a gondolkodás szelének a huzatában állt, talán ezért nem írt semmit, és ezért a legtisztább gondolkodója a Nyugatnak, akkor egy pillanatra tényleg megszűnik metafizikus lenni. De ebben a pillanatban azt is állítja, hogy akkor nem lehet semmit sem leírni. Akkor csak kérdezni lehet.

Az emberek elkezdnek gondolkodni, körüljárják dolgokat, ám végül valami olyasmi sül ki az egészből, ami azért mégiscsak univerzalizál. Ez nagyon érdekes, az utóbbi időben mindig ezeken kotlottam. Foucault is *A tudás archeológiájának* utolsó fejezetében egyszer csak elkezd önmagával vitatkozni. Azt mondja, hogy jó, vannak pozitívítások és ezeknek a mozgásai, de nincs egységes tudományfejlődés, és a tudomány sem valami egységes dolog, állandó kapcsolatban áll az őt körülvevő tudásmezővel, amely egyáltalán nem tudományként szervezi meg magát. Ez idáig nagyon szép, de ha ez így van, ha egyszerűen adva vannak ezek a pozitívítások, amelyek meghatározzák, hogy egyáltalán mit lehet mondani, akkor honnan beszélek én? Nem tudom, ennyire durván mondja-e ki, de ez az utolsó fejezetnek a lényege: hogy tudok én kritikai lenni, ha azt mondom, hogy nem lehet kritikainak lenni? Mert adva vannak a pozitívítások, és azok maguktól alakulnak, ahogy alakulnak.

Két lehetőség marad. Az egyik szerint pihentagyú, tehetetlen, érvényesülni nem képes, hasznos tevékenységre alkalmatlan idiotáknak a foglalatossága az, amit filozófiának nevezünk, és dobjuk ki már végre. Mintha az analitikus filozófia körülbelül ebbe az irányba mozogna. Lesz majd valamikor februárban egy vita, Tózsér meg még egy – ezek most a vezető ifjú titánok az analitikus filozófiában – bebizonyították, hogy a kontinentális filozófiának se füle, se farka. Schwendtner már írt egy nagyon jó választ erre, én kéziratban olvastam. Még valaki válaszolt nekik, de most nem megyek bele.

Tehát az egyik lehetőség azt mondani, hogy végre legyünk tökéletesen uniform gondolkodó automaták, azaz megismerő automaták. Ha a gondolkodás szót heideggeri–arendti értelemben használom, akkor ők nem gondolkodnak, ugye. Ők viszont azt

mondják, hogy egyedül ők gondolkodnak, mert a többiek csak elmebeteg agyszüleményeket hangoztatnak. Tehát ez az egyik út. A másik út pedig, hogy azt mondjuk, mivel nem jutunk semmire, talán mégis a keleti meditációval kellene ezt a fajta racionális gondolkodást kiegészíteni.

Mit lehet kezdeni azzal a szituációval, hogy az egyik lehetőség hülyeségnek nyilvánítani, úgy, ahogy van, bármiféle, az érzéki tapasztalaton túlmenő gondolkodást, a másik lehetőség pedig, hogy megpróbáljuk nem gondolkodásként, hanem valami egészen másként érteni, ami nem fér bele a mi racionalista kultúránkba, az európai kultúrába? A görögök is racionalizmussal kezdték, s az egész zsidó-keresztény kultúra azon alapul, a legkorábbi zsidó valószínűleg nem, de aztán az is egy ilyen racionális vallássá lesz, amely végül is mindent elmagyaráz, mindent elrendez. Tehát nem fér bele a kultúránkba az a fajta keleti attitűd, amely valamiféle meditáció során végeredményben az individuumnak és az egésznek a viszonyát tisztázni tudja egy megvilágosodás formájában, de racionálisan leírni nem tudja, nem is akarja, értelmetlennek érzi.

Na most itt vagyunk e két lehetőség között. Mégis állandóan kínlódunk azon, hogy válasszuk a harmadikat, tehát valamit mégiscsak mondjunk. Mondjunk valamit arról, amiről úgy tudjuk és úgy érezzük, hogy nem lehet mondani semmit. Nem lehet csak kérdezni, mindenki elmondja, hogy a kérdés a fontos és nem a válasz, de ha sokat kérdezzünk, akkor csak akarunk a végén valamit válaszolni. Ez a válaszolási kényszer lehet, hogy szintén ennek a racionalista kultúrának az átka, ezzel vagyunk megátkozva, hogy mindenre akarunk valamiféle választ adni. És akkor kitalálunk ezt meg azt. Hogy itt most univerzalizálódjék valamilyen válasz, erre én a jelen pillanatban – azt mondom, hogy hála Istennek – nem nagyon látom az esélyeket, mert szerintem akik jelentősek voltak az utóbbi évtizedekben, mint Foucault, az se univerzalizálható. Illetve akkor, amikor gyanakszik önmagára, hogy mégis valamit univerzalizál, akkor kikezdi az egészszet. Egy Derrida meg végképp nem univerzalizál, az állandóan dekonstruktív magatartással valószínűleg megoldott valamit. Rájött egy lehetőségre, miként lehet csak kérdezni, mert lényegében véve a „csak kérdezésnek” egy variánsa a dekonstrukció. Szóval azt én nem látom, hogy most az ész helyett egy másik instanciát vezetnénk be, és annak az égisze alatt hozunk létre egy univerzális világszemléletet. Ilyet nem látok.

K. A.: Két dolgot szeretnék tisztázni, ha már Derridát emlegetted. Épp tegnap este került szóba, hogy Derrida a halálos ágyán, amikor megáldotta a szeretteit, lényegében egy rabbi típusú szerepet vett föl. Tehát az az ember is, aki leginkább egy lebontó, átalakító, kérdező filozófus volt, valamilyen értelemben mégiscsak egy papi jellegű magatartásnak a szerepjátékát vállalja a halála pillanatában. Mire mutat ez? Nem azt jelenti-e vajon, hogy valamilyen típusú univerzalizáció bele van kódolva a legszélesebb értelemben vett nyugati tradícióba?

V. M.: Igen, hát persze. Bele van kódolva. Nem teljesen működik ez a dolog, de nem igazán tudjuk, hogy mi nem működik. Valahogy az egész megoldhatatlan, hogy ezen a kultúrán belül ne akarjunk választ a kétségtelenül, megkerülhetetlenül meglévő kérdéseinkre, és azért megkerülhetetlenül meglévők a kérdéseink, mert véges tudatos lények vagyunk. Véges lények mások is vannak az emberen kívül, de nem tudatos lények, nem

szembesülnek a saját végességükkel. Érezhetik, hisz tudjuk jól, hogy az állatok is rettenetesen meg tudnak ijedni, ha halálos veszedelembé kerülnek, de nem tudják, csak ösztönösen valami rettegés szállja meg őket. Az ember egész más, mert elég hamar, már kisgyerekként megtanulja, hogy halandó, megtapasztalja mások halálát, akkor is, ha nem érti, hogy mi az, és ebből adódik az a fajta igyekezete, hogy megértse, ami történik. Ez a megértés a nyugati kultúrában egyértelműen diszkurzív feldolgozást jelent, nem pedig azt, amiről az előbb beszéltem, a keleti magaskultúrák meditatív technikáját, amelynek a segítségével végül is megvilágosodik az individuumnak az egészhez való viszonya. Megint csak Spinozát tudnám említeni az egyetlen olyan filozófusként, akiben valami van ebből a keleti viszonyulásból. Nem nagyon működik másként nyugaton, minthogy valami választ mégiscsak adni akarunk. Még akkor is – és ez a vicc –, ha belátjuk, hogy nincs racionális válasz.

Éppen te voltál, aki felhívtad a figyelmemet arra, hogy mindig csak arról beszéltek, nincs válasz, nincs válasz, de figyelmen kívül hagyom, hogy igenis van művészet, és a művészet nem akar kategorikus kijelentések formájában viszonyulni az egzisztenciális kérdéseinkhez, ám valamit megvilágít ebből.

Miért nem nyugszunk bele abba, hogy létezik a művészet? És, ugye, ne fecsegi, ne csinálj úgy, mintha egy racionális diskurzus keretében el tudnál erről bármit mondani, legyél művész! A filozófus csak egy elfuserált művész, aki azt szeretné csinálni, amit a művészet csinál, ha jelentős. Valamilyen értelemben elvisz bennünket valahová.

Igen, elvisz valahová, mert létezik az a fajta érzés, ami elfogja az embert, amikor belép egy gótikus katedrális kapuján, és egyszer csak eláll a lélegzete, valami eljutott őhöz, ami szavakkal elmondhatatlan. Ugyanígy, ha megnézel egy csodálatos festményt vagy ha végighallgatsz egy verset, elolvasol egy verset, végighallgatsz egy zenét, ez mind elvisz valahová. Hússzor is elmagyarázhatod Mozart *Don Giovanni*-jének a racionális értelmét, húszféleképpen is elmondhatod, de azt az érzést, amit a műben való feloldódás jelent, ezt nem tudod szavakba foglalni. Bármelyik magyarázatot húzod elő a tarsolyból, az szép meg jó, és lehet rajta gondolkodni, de maga a művészet egy olyan fajta élményt nyújt a számodra, amit nem tudsz szavakba lefordítani. Lehet, hogy pontosan ez az egyetlen lehetősége ennek a racionalista kultúrának, hogy ténylegesen valamiféle választ kapjon a saját kérdéseire.

De nem tud ezzel megelégedni, hanem – a'la Derrida – hirtelen egy olyan magatartást ölt magára, amit kvázi nem várt volna tőle az ember. Nemcsak az előbbiekről beszélek – tegnap hallottam először, hogy megáldotta a szeretteit –, de bizonyos értelemben – ezt Ági híradásaiból tudom –, nem akarta igazából tudomásul venni, hogy neki egy olyan rákja van, ami gyógyíthatatlan, és rövidesen meg fog halni. Állandóan reménykedett, hol ebben, hol abban. Világos, hogy az egész gondolkodói attitűdjének nem nagyon megfelelő magatartás. Akkor ezen az alapon most megkérdőjelezem az ő egész gondolkodói attitűdjét? Nagyon sokan szívesen megteszik ezt, mert idegesíti őket Derrida. Pontosán azzal idegesíti őket, hogy nem mondja meg soha, miről mit gondol. Mindig csak összekocantja a különböző lehetséges gondolatokat egymással. No lám, bohóckodott egész életében, az igazi kérdéseket megkerülte, és amikor szembesült a halállal, már nem volt képes megkerülni. Most mit lehet erre mondani? Pontosan azt, amit a kérdésszel szuggerálsz mint állítást, hogy végső soron nem tudjuk

megúszni a saját – nem a racionalizmusunkat, hanem azt a belénk kódolt törekvést, hogy minden lehetséges kérdésre keressünk egy diszkurzív választ. Nem tudjuk megúszni, mese nincs.

A múltkor azon gondolkodtam, hogy Arendt mintha a korai Wittgenstein nyomdokain haladna, amikor alapjában véve elmarasztalja Heideggert a nála meglévő metafizikai maradványokért, illetve gondolkodásának a metafizikus meghatározottsága miatt. De végső soron, amikor szembeállítja egymással a megismerést és a gondolkodást, a gondolkodást kvázi – nem is tudom, hogy mi lett volna a harmadik kötetnek a tartalma, mert amit ő gondolkodásként az első kötetben leír, az tulajdonképpen az ítézés képessége, és nem a gondolkodásé. Heidegger, még a *Was heißt Denken?*-ben is, kivéve ezt az egy helyet, ahol Szókratészről van szó, a végső egzisztenciális kérdések sorát a lét értelmére vonatkozó kérdésben összegzi. Csak arról van szó. Arendt pedig: rákérdezni állandóan a tudásunkra, a véleményeinkre, a meggyőződéseinkre, a magatartásunkra és így tovább. Tehát a rákérdezés mint gondolkodás. Igen ám, de a korai Wittgenstein nem feledkezett meg arról, le is írta, hogy ha minden lehetséges kérdést már megválasztunk, az életproblémáinkat még csak nem is érintettük. Ezt Arendt mintha megkerülné, Wittgenstein és Heidegger között. Wittgenstein azt mondja, hogy ezt mi nem tudjuk. Ő mélyen vallásos ember volt – de nem szokványos módon, nem a tradicionális vallásosság volt ez. Valami Kelet felé mutató volt benne. Heidegger ellenben – így destruáljuk a metafizikát meg úgy destruáljuk – végső soron mégis a metafizikai kérdések megválaszolására törekszik. Arendt pedig úgy csinál, mintha ezek a kérdések nem léteznének. És zavarba is kerül. Idéztem egyszer Mary McCarthy hozzá írott levelét. Nem olvastam egy regényét sem – valószínűleg nem is érdemes –, de nagyon okos nő volt. Ha baja van a művészetének, akkor ez a baja, hogy konstruál, és nem spontán ír. Tehát Mary McCarthy azt írta Arendtnek, hogy az egyik hősének egyszer csak az jut az eszébe, hogy megkérdezi a másik figurától, miért is nem szabad tulajdonképpen megölni a nagymamát, és a levelében Arendtet kéri, válaszoljon erre. Akkor Hannah belefog egy nagy, hosszú fecsejbe, mindenről szó van ott az égvilágon, a természettudományokról, a tradíciókról, de nem tud válaszolni arra kérdésre, hogy miért nem szabad megölni a nagymamát. Pedig ő is meg van róla győződve, hogy nem szabad megölni.

Ez az, amire én is csak azt tudom mondani, hogy „csak”. Nem tudom, miért nem szabad megölni a nagymamát. Ugyanis az összes válasz, amit adhatnék, problematikusává válik, mert egy racionalista megközelítés szüli.

K. A.: Bocsánat, de ebben a „csak”-ban nem rejlik benne – mégiscsak – az univerzalizálás csapdája? Nem válaszolunk, nem tudunk diszkurzíve válaszolni, de úgy gondoljuk, univerzális szabályként, értéként vagy beállítódásként, hogy mégsem célirányos megölni a nagymamát.

V. M.: A „célirányos”-t hagyjad. A célirányos itt egy tisztán racionális valami lenne. És lehet, hogy bizonyos esetekben nagyon is célirányos megölni a nagymamát.

K. A.: Jó, akkor maradjunk annyiban, hogy bűn megölni a nagymamát.

V. M.: Igen, de még a „bűn” szót sem használnám. Azt mondom, én úgy gondolom, és tudom, hogy ezzel a tradíció útját járom, de én úgy gondolom, hogy számomra elképzelhetetlen megölni a nagymamát. Éppen ezért azokat is elítélem, akik egy olyan szituációban, ahol a nagymama már csak teher, megölik a nagymamát. Igen, de annyiban nem univerzalizálok, hogy nem állítom azt, azok, akik hidegvérrel megölik a nagymamát, meg mindenkit, aki az útjukban áll – és ilyenről egyre többről tudunk, emberek jelentős része, a maffiák és a legkülönbözőbb nagy kereskedelmi vállalkozások –, átlépi a zsidó-keresztény tradíció összes parancsolatát, beleértve a „Ne ölj!” parancsolatot; mert kérdéses, hogy az összes többi egyáltalán érvényesnek tekintjük-e. A „Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúságot!” a másik, amit valahogy érvényesnek tekintünk. A többi nyolc, ha egyáltalán tíz az a Tízparancsolat, nevetséges és komikus, de a „Ne ölj!” nagyon komolyan van véve. Az én részemről. És nem szeretnék egy olyan világban élni, ahol a többség már nem veszi ezt komolyan. Ugyanakkor tudom jól, semmiféle módon megmagyarázni nem lehet, miért kell ezt komolyan venni, azonkívül, hogy belénk programozódott ez a tradíció. Az is lehet, hogy ez egy kulturális örökség, ami benne van a – hogyan is fordítsam le ilyenkor a freudi tudattalant, mert abban minden franc benne van –, egyszóval valami, amit filogenetikus módon öröklünk. Lehet, filogenetikus módon az európai kultúrában és azon belül még határozottabban a zsidóban örököltük ezt a „Ne ölj!”-t. Belénk van programozódva, és nem tudunk túllépni rajta, nem is szeretnénk. De hogy ez akkor valamiképpen univerzalizál? Hát mit tudom én.

Egy kicsit arrébb kell lépniünk. És itt vannak a viták. Például az én vitáim Ágival. Ági is azt állítja magáról, hogy ő posztmodern, és ő se hisz semmi univerzálisban, de ha netán azzal hozakodik elő az ember, hogy a civilizációk egymással való küzdelme megkerülhetetlen, egyszerűen azért – az előbbi analógiájára, de tisztán csak metaforaként használva a dolgot –, mert a filogenetikus program ezekben a kultúrákban más és más, akkor Ági ezt hallva tiltakozik, és úgy viselkedik, mintha amerikai lenne. Mondja is, hogy ő nagyon szereti Amerikát. Amerikához hozzátartozik, hogy az amerikai meg van arról győződve, az ő világa és az ő világképe az egyedül ésszerű, és be kell vezetni a világ összes többi részén is, és akkor milyen jó és szép lesz minden. Utána meg csodálkozik, amikor a feje tetejére áll a világ, mert az emberek nem akarják, amit tálcán vittek nekik, egy háborúban, ahol nem is öltek meg olyan sok embert, a diktátort eltávolították, és akkor lám, mi történik? Egymásnak estek. Miért estek egymásnak? Azért, mert egy másfajta kultúra, ahol például a vallási meggyőződés még élet-halál kérdése. Ami az európai társadalmakban nem tud lenni.

A kereszténységnek is meg kellett tanulnia a más vallásokkal szembeni toleranciát. Most az iszlám is abba a fázisba kerül, amikor kifejezetten ezt kell megtanulnia. Jó, ez kicsit leegyszerűsítő szemlélet az iszlámot illetően. Különbözik az iszlám egy nagyon furcsa valami, mert a zsidókkal és a keresztényekkel szemben toleráns volt hosszú ideig, csak az úgynevezett pogányokat akarta megtéríteni. A zsidókat, keresztényeket nem akarta megtéríteni. Ezért is van az, hogy még a Balkánon is alig-alig vannak mohamedánok, holott négyszáz évig csücsültek ott a törökök. Nálunk végképp senki se tért át mohamedánnak. Persze ez is bonyolultabb, de én azt hiszem, van ilyen, hogy

kulturális kód, amiről az előbb teljesen felelőtlenül azt mondtam, lehet, hogy ez a kód velünk is születik. Miért ne lehetne? Ha egyáltalán bármi születik velünk, ami filogenetikusan jött létre, akkor ez is velünk szülehet. Tehát lehet, hogy azért is olyan nehéz a kultúráknak egymással egy modus vivendit találni, mert nemcsak arról van szó, hogy ezek a beállítódások kulturálisan kvázi írásokon és más kulturális termékeken öröklődnek, hanem valahol mélyebben van bennünk. Velünk születnek a beállítódások. Tudomásul kell vennünk, hogy az egyik világban ilyenek az individuumok, a másokban meg másilyenek, és ezért nem nagyon tudnak egymással mit kezdeni. Ma az ENSZ-nek és az összes többi hasonló intézménynek az alapvető meghatározó elve, hogy békésen, toleránsan kell viszonyulni egymáshoz, ezek nyugati gondolatok. A Nyugat fölénye miatt ezt mindenki aláírja, de hogy mennyire veszik komolyan, az egy másik kérdés.

Vannak univerzalizálódási tendenciák, nem is ússzuk meg, nyilván minden kultúrában vannak, de ezek nagyon különböznek egymástól. És igen, mit beszélünk most a posztmodernről? Nemcsak arról van szó, hogy nem hiszünk már az ész mindenhatóságában, de létezik egy kulturális kód – ezt találtam ki, úgy látszik, és beleszerettem –, aminek a határait nem tudjuk átlépni, bár folyton alakul. Nagyon lassan alakul, hosszú generációk szükségesek hozzá.

Az egyik oldalon állandóan nekirontunk a metafizikára annyira jellemző dualisztikus szemléletmódnak, test-lélek, ugye, és hogy ilyen nincs. Platón úgy definiálja a halált, hogy a lélek elválik a testtől. Ez meghatározó eleme a zsidó-keresztény kultúrának – bár a zsidónak nem tudom, mennyire, ott zavarosak ezek a teológiai dolgok, sokféle. Tehát nem stimmel, hogy nincs jelen a test és a lélek dualizmusa. Mondjuk filozófiailag, mondogatjuk, de amikor spontán reagálunk a dolgokra, nyugatiak lévén, számunkra csak kettévál a test és a lélek. Aki én vagyok, az nem más, mint a szellemnek a kontinuitása; az emlékeim az Én. Nem a testem. Természetesen a probléma nagyon bonyolult, hiszen ahogy látszom, a kinézetem is hozzám tartozik, no de hány darabot lehet belőlem levágni anélkül, hogy megszűnnék én lenni? Ezzel szemben, ha az emlékezetem kontinuitását számolom föl, akkor megszűnök én lenni. Amikor valaki Alzheimerben szenved, illetve a környezete szenved az ő Alzheimerében, akkor bizony a környezet tudja, hogy ő ő, és ezt a testi megjelenése alapján tudja, ezzel szemben ő meg az emlékezetének a kontinuitását teljesen elveszítette, tehát tulajdonképpen azt kellene mondani, hogy ő önmaga számára már nem ő. Bonyolult.

Ám az nem vitás, hogy nem tudunk egészen annak szellemében érezni, ahogy szeretnénk ezt a metafizika-kritikákban eladni magunknak.

K. A.: Egy lépéssel közelítsünk a könyv világához, de előbb még egy dolgot szeretnék tisztázni. Emlegetted a művészetet. Én úgy gondolom, ha a gondolkodásban és a filozófiában alaptalan alapkérdéseket vetett fel a posztmodern megjelenése, hát ez legalább annyira így van a művészetben. Azt kellene végiggondolni, hogy mit jelent ennek a beállítódásnak a legkülönbözőbb művészeti ágakban való megjelenése. Tehát mik azok a formai elemek, mik azok az ismertetőjegyek, ismérvek, amelyek alapján úgy gondoljuk, hogy nemcsak a gondolkodásunkban, mentalitásunkban, beállítódásunkban, hanem a művészetben is megjelenik a posztmodern?

V. M.: Az építészetben kezdték el használni, és amennyire én ezt látom, amit ők posztmodernnek neveztek, az egyfajta eklekticizmus volt. Tehát lemondani a modernitásnak a Bauhaus formájáról mint valami tiszta racionalitásról. Visszajönnek ugyanazok a dolgok. Mert ami igazán Bauhaus, azt máig szépnek látjuk, pedig az alapelv a tiszta racionalitás. De mit jelent a tiszta racionalitás? Ez egy nagy kérdés. A tiszta racionalitásnak lehet egy olyan értelmet is adni, hogy a cél a lehető legolcsóbban egészséges lakóhelyhez juttatni az embereket. S akkor a tiszta racionalitás a lakótelep. Amíg csak a Bauhaus volt, azzal szemben nem volt muszáj lázadni, a lakóteleppel és a mintájára létrejövő építményekkel szemben muszáj volt lázadni. S akkor a lázadásnak ez a formája adódott, hogy szokjunk le a tiszta racionalitásról, és mindenféle felesleges elemeket is helyezünk rá az épületre, akkor nem lesz olyan unalmas.

Mit jelentene a modern a művészetben? Ez a kérdés. Nem tudom, mit jelent. Mikortól kezdve beszélünk a modernről a művészetben? Valószínűleg jóval később kezdődik, mint a filozófiában. A filozófiában a kezdet, így tanították, Descartes és Bacon. Azelőtt volt a reneszánsz, azelőtt meg a középkor. A művészetekben a modern, amit ma modernnek neveznek, az avantgárdhoz kapcsolódik. Tulajdonképpen az első modern irányzat az impresszionizmus, amely lemond a kánonról.

K. A.: Éppen ez az, hogy itt van egy nagy fáziskülönbség.

V. M.: Óriási fáziskülönbség van. A művészetben mégis van valami szinkron. A képzőművészet kezd lemondani a klasszikus kánonról, és a zenében is ebben az időszakban kezdenek felbomlani az öröklött kánonok. Vannak persze bizonyos fáziseltolódások, de a zárt regényforma felbomlása is ekkor zajlik, tehát az avantgárd idején, akár milyen nehezen is meghatározható, hogy mi az.

A másik dolog, hogy mi történik voltaképpen az avantgárd művészetben. Most megint olyan területen bóklászom, amit nem hiszem, hogy igazán valaha is végiggondoltam volna. Ezt a kérdést most tettem fel magamnak először. Ha bármikor gondolkodtam erről, az a festészet kapcsán volt. Mindig szerettem volna az építészetről írni, de rájöttem, hogy ehhez olyan technikai tudás kellene, ami nem áll a rendelkezésemre. A zene meg végképp, az annyi szaktudást igényel.

Az avantgárddal beköszönt egy olyan periódus, amikor muszáj úgy alkotni, hogy az valami radikálisan újat jelentsen a megelőzőhöz képest. Ez egy reneszánsz festőnek esze ágában sincs. Ő jobban akarja csinálni, mint az összes többi, de nem rúgja fel az elfogadott szabályokat, amelyek szerint festeni kell. Ezzel szemben az avantgárdtól kezdve jelentőssé csak az a festő válhat, aki valami újat kitalál. Aki a megszokott módon fest, azt egyből epigonnak tekintik. Utánérvés. Kész.

Viszonylag későn jelenik meg a művészetben, hogy semmihez nem kell alkalmazkodni, és ekkor szükségképpen felmerül a kérdés is: na de akkor mi adja meg a művészetnek a művészetkarakterét? Ez izgatott a *Festészet*-tanulmányom idején is, hogy muszáj valami újat hozni, muszáj radikális újítónak lenni. De akkor eljutunk oda, ahová egy időben el is jutottunk: valaki az asztal közepére köp, azt mondja, ez egy műalkotás, méghozzá a legnagyobb, amit eddig csak láttatok; és nincs érved ez ellen az

állítás ellen. Mert nincsenek szabályok, nincsen kánon. Akkor mit csináljunk ezzel? A posztmodern pedig mintha egy kicsit vissza akarná fordítani ezt a dolgot, de nem egészen. A tradíció bizonyos elemeit hozzuk vissza. Nem világos a számomra, mit tudok én erről mondani.

K. A.: Nem okoz-e örült zűrzavart, káoszt ebben a kérdésben, hogy míg a modernitás elméleti interpretációjában az észelvűségnek és az ész mindenhatóságának centrális szerepet juttatunk, addig a művészetben a sokszor elátkozott 19. századi művészet, amit hagyományosan akár kritikai realistának is tekinthetünk, Balzac, Stendhal és Tolsztoj, tehát a polgári regény az, amely ezt a bizonyos észelvűséget, elrendezettséget, a totalitást helyezi a formáló elv közepébe, és amiről eddig beszéltél, a 20. század, az impresszionizmustól fölfelé, már azt nevezi modernnek, ami éppen nem egy ilyen totalizáló értelemben vett észelvűséggel operál, hanem valamilyen értelemben ezt felváltja az új, a más, a radikálisan különbözős vágya?

V. M.: A spontaneitás.

K. A.: A spontaneitás, talán, igen. És ha ez igaz, akkor ebben az esetben valóban fogalmi káosz keletkezik, a művészeti modernitás és posztmodernitás, valamint a gondolkodásbeli, mentalitásbeli posztmodern között.

V. M.: Egy elemet figyelmen kívül hagyunk, azt hiszem. Nevezetesen a tradícióhoz való viszonyt. Úgy csináltunk, mintha a posztmodern a gondolkodásban lemondást jelentene a modernitás bizonyos makacs premisszáiról, és a mindent megengedés álláspontja alakult volna ki. Hogy ezenközben visszanyúlunk tradíciókhoz, az kevésbé tűnik meghatározónak. Elő kell szedni azokat a gondolkodókat, filozófusokat, akik már nem a modernitásnak ezt a magabiztos öntudatát képviselik, hogy megnézzük, ezek kapcsolódnak-e valamilyen módon a modernit megelőző tradíciókhoz. Erre most én nem tudok válaszolni. Nem nagyon látok ilyesmit.

Radikális időeltolódás van, ha azt mondom, hogy a művészet visszafordult bizonyos tradicionális elemekhez. Mondjuk a zenében újra megjelenik az elátkozott dallam, és az igazi modernista zeneesztéták őrzöngenek, például Wilhelm Andris. Ördögtől van a dallam a zenében, mert az tiszta konstrukció. Tehát itt a vicc, hogy amit ő képvisel, az tiszta racionalizmus. Nem vitás. Ott az ész zenél, és a fülnek ehhez semmi köze, a fület be kell fogni, és a kottát kell nézni, mert ugye azt a dallamtalan zűrzavart nem jó hallgatni. Lehet, hogy ő szereti hallgatni, nem tudom. Én nem szeretem. Meg is szakadt a kapcsolat a zenével, azelőtt sokat jártam koncertre, de egy bizonyos ponton túl én azért inkább a klasszikusokhoz menekültem. Bartókot is beleértve. Vagy Schönberget. De tovább már nem. S most, hogy megint kijött a dallam, ez a minimalista zene, azokat megint tudom hallgatni. De ami itt visszajön mint tradíció, az nem olyan régi, persze, a modern előtti, de a modern előtti az százéves. Nem az ősködbe megy vissza. A gondolkodásban pedig a modern előttihez Descartes mögé kell visszamenni. Meg Bacon mögé. Erre vannak tendenciák, sokkal többen foglalkoznak manapság középkori filozófiával, de azok szakemberek, nem hiszem, hogy ki akarnának bármit

fejleszteni, ami válasz az életproblémáinkra. Ugyan visszafordultunk – és nem mi, hanem már egy-két generációval előttünk – a görög antikvitáshoz, de csak annyit fedeztünk föl, hogy tulajdonképpen a racionalista tradícióink kezdetei ott találhatóak. Aztán jön a középkor. Nincs nem racionalista gondolkodás. Illetve nem tudom, mi az, hogy nem racionalista gondolkodás. A misztika, ugye. De a mi értelmünkben az nem végiggondolja a dolgokat, hanem átéli a dolgokat. Tehát az egész tradícióink racionalista, úgy, ahogy van. Ma az emberek szívesen olvasgatnak a taóról, a zen buddhizmusról, és ez az európai kultúra racionalizmusától való radikális elfordulás igényét mutatja. Egyszer csináltam egy szemináriumot, *Pszichoanalízis és vallás* címmel, és ott Freudon halálra röhögtek magunkat. Az a megveszekedett igyekezet, hogy ő a vallást racionálisan elmagyarázza, az maga volt a röhej. Jung egyáltalán nem nevetéses. Igaza van, amikor azt mondja, hogy egyesek azt hiszik, ha megtanulják a lótuszülést meg a helyes légzést, akkor ők már tudják, mi a jóga, de nem tudják, fogalmuk sincs. Ahhoz hozzátartozik egy világszemlélet, amit nem lehet csak úgy elsajátítani, sem a lótuszülés segítségével, sem könyvek segítségével. Valami más is kell. Inkább menekülésnek látom a milliószámra kiadott mindenféle keleti dolgot. Menekülésnek érzem abból a szintiszta racionalizmusból, amely mindent ki akar iktatni, ami ésszel nem pontosan leírható. Érthető vágy, de nem jutunk el ennek segítségével sehova.

Kivételek nyilván vannak, de azok a kivételek valószínűleg éveket töltenek Indiában vagy máshol szerzetesek között, és próbálják elsajátítani ezt a mindenfélét. A Krisna is egy ilyen menekülő, valahova kell menekülni az európai gondolkodás tiszta racionalizmusától. Európai valláshoz menekülni – és ezt a legtöbb ember átérzi már – nem igazi menekülés. Amennyire a Krisnát elmagyarázták nekem, az nagyon hasonlít a kereszténységre, de egy kicsit keleti színezete van a dolognak, így oda jól lehet menekülni. Nem erről akartam beszélni, te nem erről kérdeztél, de nem állítottál le.

K. A.: Nem baj, mert a fáziskülönbség okán jutottál ide.

V. M.: Igen. A művészet az egyetlen dolog – helyesen mondtad, amikor én azt állítottam, hogy az európai kultúra nem tud mit kezdeni a halállal, akkor én megfeledekzem a művészetről. Az európai kultúrán belül van egyfajta magatartás, viszonyulásmód, amely tán tud kezdeni valamit a halállal, vagy komoly és nem nevetéses kísérleteket folytat ebben a tekintetben. Nem tudom, ez az egész párhuzama a gondolkodásunknak és a művészetnek, ez rettenetesen problematikus.

Az európai kultúra racionalizmusából hosszú ideig egyetlen menekvésnek a művészet tűnt. Ma már a művészetet is megfosztjuk attól a varázstól, amely sajátja volt. Varázstalanítottunk. A dallam a varázs, aminek a szárnyain lebegünk. Tessék varázstalanítani! Az épületeket tessék varázstalanítani! A zenét és a festészetet. Pusztá vonalak és formák. Az avantgárd művészet egy lépés volt afelé, hogy az európai kultúra racionalizmusa tényleg univerzálissá váljék, hogy már sehova se menekülhess ebből a racionalizmusból. Susan Blackmore könyve naiv írás, sok problémával, rettenetes balos, de összehasonlítja a szovjet és az amerikai képzőművészetet, és nagyon szépen megmutatja, hogy mennyire egyformák. Mind a kettő halad a totális racionalizálás felé. Nem menthetjük fel az orosz avantgárdot, amely azt hitte, hogy radikálisan szemben áll a

művészetben gyakorolt diktatúrával. Holott tulajdonképpen ő indította el útjára azt a viszonyulást a művészethez, amely tiszta racionalitásként akarta kezelni a művészetet.

A varázs, az nem kell.

Ha a posztmodern nézzük erről az oldalról, akkor talán azt lehet mondani, itt létrejön egyfajta szinkron a gondolkodás és a művészet között, hogy tessék visszaadni az élet varázsát! Tessék abbahagyni az észnek a diktatúráját, ahogy Nietzsche kifejezte. És akkor ezt opponáljuk a gondolkodásban is. Hogy mi jön ki ebből a gondolkodásban, az egy nagyon nehéz ügy. Az jön ki belőle, hogy a gondolkodók többé nem állítanak elő diszkutálható szövegeket? Néha ez a helyzet. Vannak bizonyos Heidegger-szövegek, amelyekhez csak úgy tudsz viszonyulni, mint művészethez, és akkor kénytelen vagyok azt mondani, hogy ez egy kicsit elfuserált művészet. Nem tudod azt mondani, hogy ebben igaza van, abban meg nincs igaza. Hanem csak nézed. Egy elmebeteg kezd vitatkozni a költővel, amikor azt mondja, hogy „az ég ma olyan zöld”. Vannak ilyen Heidegger-szövegek. Bőven vannak ilyen Derrida-szövegek is. De létezik a Foucault-féle vonal, és sokan valószínűleg Foucault-t azért tartják a legnagyobbknak, mert ő megpróbált úgy leszállni erről az univerzalizmusról, hogy ugyanakkor mégiscsak diszkutálható szövegeket írt meg.

Szóval, ha ezt összefoglaljuk, hogy tessék visszaadni a világ varázsát, tessék visszaadni az élet varázsát, akkor a posztmodern talán csinált ilyesmit.