

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ

VAJDA MIHÁLY

FILOZÓFIAI TÖPRENGÉSEK

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ

VAJDA MIHÁLY

FILOZÓFIAI TÖPRENGÉSEK

Szeged

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Filozófiai Társaság

Státus Kiadó

2024

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
SZTE BTK Filozófia Tanszék

A kötetben közölt fotókat Vajda Mihály lánya és unokája (Vajda Júlia és Gábor Sára), valamint Misu barátai bocsátották rendelkezésre. A képek technikai gondozását Kokas Károly végezte.

© Daróczi Enikő © Gyenge Zoltán © Laczkó Sándor © Vajda Mihály jogutódja © Weiss János

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged),
a Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)
és a Státus Kiadó (Csíkszereda)

Szerkesztő: Daróczi Enikő, Laczkó Sándor, Weiss János
Felelős kiadó: Laczkó Sándor
Sorozatterv: Bíró Zoltán
Műszaki szerkesztő: Birtók József
Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda
ISBN 978-615-5727-09-2
ISSN 1785-7082



Misu 2021. szeptember 24-én Szegeden
az SZTE BTK Filozófia Tanszéken

ELŐSZÓ:

MISU SZEGEDEN

„De ideje már, hogy távozzunk.
Én halni indulok, ti élni;
de kettőnk közül melyik megy jobb sors elé,
az mindenki előtt rejtve van,
kivéve az istent.”¹

Ismét egy rendhagyó kötettel jelentkezünk. Előzetesen ezt sem terveztük, ám most mégis okunk van megjelentetésére. Csakúgy, mint Heller Ágnes 2019. nyári tragikus halálát követően, Vajda Misu 2023. november 27-én bekövetkezett halála után is egy tisztelgő kötet megjelentetését látjuk indokoltnak. Rendhagyó ez a mostani *Lábjegyzetek Platónhoz* kötet annyiban is, hogy Misu ezen könyvsorozatban megjelent írásai mellett más szegedi kiadványokban publikált szövegeit is egybegyűjti. 2003-tól kezdődően a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddig megjelent huszonegy tematikus kötete olyan tanulmányokat jelentetett meg, amelyek egy-egy téma feldolgozását tartalmazták. Ezen a jól bevált gyakorlaton eddig csak Heller Ágnes *Filozófiai lábjegyzetek* című kötete (2020) esetében tétünk kivételt. Most újra kivételt teszünk. A könyvsorozat afféle

¹ Platón: Szókratész védőbeszéde. 42a. In. *Platón Összes Művei* I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. Ford. Devecseri Gábor.

„különszámaként” tesszük közzé Vajda Mihály *Filozófiai töprengések* című könyvét. Évtizedek óta hozzá tartozott szellemi komfortérzetünkhöz, hogy Misu folyamatosan jelen van életünkben, folyton kérdez és gondolkodik, időnként felhív vagy e-mailben keres, nagyokat nevet, folyvást megszólítható, és mindig kapható egy jó beszélgetésre. Ám most mégis kénytelenek vagyunk elbúcsúzni tőle. A Magyar Filozófiai Társaság – melynek frissen alapított életműdíját 2017-ben elsőként vehették át Heller Ágnessel közösen – ezzel a „szegedi” kötettel tiszteleg emléke előtt.

„*A filozófia nem arra van, hogy megvigasztalja az embert [...]*” írja Misu az *Isten nélkül – vita Marek Siemekkel* című, itt közölt tanulmányában², s ez olyannyira jellemző gondolata, hogy kötetünkben mottó gyanánt ki is emeltük. Szegedre sem filozófiai vigaszt nyújtani, s főképp nem vigasztalódni járt Misu, hanem egyszerűen csak azért, mert szeretett Szegeden lenni. Szeretett itt találkozni általa kedvelt emberekkel, szeretett végtelen beszélgetéseket folytatni, szeretett katedráról előadni, kollégákkal és hallgatókkal a legkülönbözőbb helyeken és alkalmakkor diskurálni, s szeretett itt barátkozni. Igen, elsősorban barátkozni járt Misu Szegedre. Rendszeres vendége és előadója volt legkülönfélébb filozófiai eseményeknek. Vendégeskedett a nyolcvanas években egyetemisták által magánlakásokon szervezett, a hivatalos egyetemi oktatáson kívül eső ’repülőegyetemi’ összejöveteleken, majd 1989 után egyetemi előadásokat és szemináriumokat tartott, kerekasztal-beszélgetéseken és tematikus vitákon vett részt. Előfordult, hogy Heidegger-, Pascal-, vagy éppen Descartes-konferenciákon adott elő, netán *Írók – Filozófusok* felolvasóesten olvasott fel.

² Jelen kötet 104. oldal.

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferenciasorozat rendezvényein szintén rendszeresen megjelent, de szívesen időzött és beszélgetett barátokkal kerti teraszokon épp úgy, mint kocsmaszéknél. Mégsem nevezhetjük Misut vendégnek Szegeden, hisz otthon érezte magát a városban, mondhatni hazajárt Szegedre.

Bárhol is jelent meg, bármilyen közegben is tette tiszteletét, tudjuk, hogy szeretett beszélgetni és nagyokat derülni. Még a vita, az egyet nem értés hevében is lehetett vele együtt nevetni, leginkább önmagunkon. Szenvedélyes gondolkodóként lételeme volt az irónia, és sohasem szűnt meg benne a kíváncsiság a világ jelenségei, önmaga és a másik ember iránt. A nevetés teremtő aktusként jelent meg nála, s mi örömmel merítkeztünk meg a barátságában, a társaságában és rendületlen jókedvében. Jó volt szabad és szabálytalan személyiségével találkozni, derűs, szenvedélyes és életigenlő lénye közelében lenni, ironikus szellemiségével cinkosan összekacsintani. Úgy nézhettünk fel rá mesterként, hogy közben sohasem viselkedett velünk mesterként, mert teljességgel távol állt tőle minden tekintélyelv.

Kötetünkben hét, Szegeden publikált szövegét jelentetjük meg. Ez a hét szöveg (esszék és tanulmányok, illetve egy interjú) 1990 és 2022 között látott napvilágot különböző szegedi kiadványokban, így a *Pompeji* című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratban, valamint az *Ész-Élet-Egzisztencia* című könyvsorozat, illetve a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat egyes köteteiben. Ám itt most egyben, egymás mellett közöljük őket, tisztelegve Misu emléke előtt. Egymástól független, néhol időben is távoli, ám mégis egymásra utaló szövegek ezek,

bepillantást engednek Misu sajátos észjárásába és beszéd-módjába. Egy kötetben történő közlésüket már csak azért is indokoltnak látjuk, mert van mögöttük szervezőelv azon túl is, hogy eredetileg egytől egyig szegedi kiadványokban jelentek meg. Misu érdeklődésének tág horizontja és tematikai gazdagsága mutatkozik meg bennük, s az a könnyed gondolat- és mondatfűzés, ami mindig jellemezte őt. Ezen szövegekben is folytonosan reflektál a filozófia mibenlétére. Az ő olvasatában a filozófia művelése a kérdésekkel, problémákkal és gondokkal való aktív találkozást jelenti, s szerinte cseppet sem lehetünk bizonyosak abban, hogy e találkozások biztos megoldásokat eredményeznek. A maga igazságát kereste és fogalmazta meg, s nem tartott igényt az egyetemes igazság kinyilatkoztatására. A vele készült és kötetünkben közölt interjúbán így fogalmazott: „*Hogy mit jelent a filozófia számomra? Egy mondatban: a magam igazságának keresését.*”³

Ezen szegedi szövegeket most egymás mellé állítva, újolag megszerkesztett és gondozott formában tesszük közzé. Tartalmukon és szerkezetükön természetesen nem változtattunk, csupán apróbb, esetleg értelemzavaró nyelvi és stílári pontatlanságokat korrigáltunk. Az elírásokat, betűhibákat javítottuk. Indokolt esetben pontosítottuk, illetve pótoltuk a szövegben előforduló hivatkozásokat. Minden ilyen esetben (szerk. megj.) jelöléssel zártuk az adott lábjegyzetet, ezzel is megkülönböztetve ezeket a szerzői lábjegyzetektől. A szövegek gondozóiként mindvégig ügyeltünk arra, hogy írójának sajátos beszédmódja, észjárása és nyelvezete érintetlenül megőrződjön. Kötetünk szerkesztése során a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat

³ Jelen kötet 20. oldal.

köteteiben már megszokott módon jártunk el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve jelenítettük meg.

Az említett hét írás mellett helyet kap kötetünkben a Magyar Filozófiai Társaság nekrológja, amelyet a Gyenge Zoltán fogalmazott meg a Misu halálát követő napokban. Utószóként ugyancsak itt olvasható Weiss János tanulmánya, amely a kiadványunkban megjelenő hét szöveg apropóján készült, és amely sorra veszi Misu gondolkodói korszakait. Kötetünkben emellett tizenegy Misuról készült fotó is látható, amelyeket lányától, Vajda Júliától, és unokájától, Gábor Sárától, illetve Misu barátaitól kaptunk közlésre, és amelyek eddig a nyilvánosság előtt nem voltak ismertek. Ezúton mondunk köszönetet azért, hogy e fényképeket a rendelkezésünkre bocsátották.

Kötetünk szomorú főhajtás Vajda Misu személye és életműve előtt, együttal tisztelgő elköszönés a szellem emberétől, a filozófustól, az életigenlő baráttól, a szabálytalan gondolkodótól, akinek szelleme ugyan tovább él, ám akivel sajnos már soha többé nem fogunk tudni együtt nevetni.

Laczkó Sándor

Szeged, 2024. 03. 31.



Misu, amint 2017. november 3-án átveszi a Magyar Filozófiai Társaság Életműdíját Gyenge Zoltántól, az MFT elnökétől

NEKROLÓG: VAJDA MISU 1935–2023

A Magyar Filozófiai Társaság megemlékezése

Lehetne az életrajzi adatokat sorjázni. De minek? Nekünk, akik ismertük, Misu többet jelentett, mint egy Wikipédia-szócikk, mint egy akadémikus, professzor vagy jelentős tudós stb. Ő is azt mondaná: minek?

Amikor nemrég a Magyar Filozófiai Társaság díjátadóján beszélgettünk, eszembe jutott, hogy 2017-ben a társaság elnökeként én adhattam át neki az életmű díjat. A díjat a társaság akkor alapította, és az elnökség minden vita és ellenszavazat nélkül elsőként Vajda Mihálynak és Heller Ágnesnek ítélte. Mindketten kaptak életükben több elismerést, mégis azt mondták, hogy ez számukra a legkedvesebb, mert ezt a hazai szakma adományozta.

Aztán Ági rá két évre hirtelen elment. Misu pedig most. Nem véletlen, hogy kettejükről együtt szólok, hiszen életük számtalan szálon kötődött egybe, aztán külön, majd egybe, és megint csak külön, de soha nem távolodva el attól az eredeti közegtől, amit Budapesti Iskolának szoktak nevezni.

Misut csaknem negyven éve ismerem. Láttam, hogy csinál szinte a semmiből Debrecenben filozófiát, hogy gyűlnek köréje egyre többen a tanítványok, jelennek meg szellemi környezetében kiváló újságok, milyen energiával veti bele magát az ideológia fogságából kiszabaduló filozófiai életbe. 1990-ben volt alkalmam Bécsben vele először hosszan beszélgetni. Ő egy

izgalmakban nem bővelkedő Husserl konferencián vett részt, én egy izgalmakkal ugyancsak nem bővelkedő ÖAAD ösztöndíjjal az egyetemen voltam. Nem illett a szürkén elegáns, és unalmasan konzervatív professzori közegbe. Holott a kisujjában több volt Husserlről, mint a komoly tudós embereknek. Kiállhatatlan viselkedésével rendesen szét is trollkodta a konferenciát – erről egyik könyvemben már írtam. Olvasta, nem tiltakozott, csupán annyit jegyzett meg: állításommal szemben volt rajta nyakkendő. Szerintem meg nem.

Misu ember volt, tetőtől talpig, egyenes és tisztességes. Amikor 2011-ben elkezdődött a filozófus-hajsza, nem értette a helyzetet. Tudta, a többiekkel együtt, tönkre akarják tenni őt, és igazán az fájt neki, hogy polgári tisztességét vonják kétségbe. Azt hiszem nem is a támadás politikai vetülete volt szörnyű a számára, hanem a szakma néhány nyomorult „árnyékegysz-tenciájának” (Kierkegaard) árulása. Szerencsétlenek, egykor a nyomában lihegve próbáltak naggyá lenni, aztán amikor alkalmuk adódott, „bátran” hátba döfték.

Szabad volt. Rá csak korlátozottan volt igaz Kant mondása, miszerint „sok olyasmit gondolok [...], aminek kimondásához sohasem fogom venni magamnak a bátorságot; ám sohasem fogok olyat mondani, amit nem gondolok.” Azt hiszem, ő bátran kimondta, amit gondolt, nem érdekelték a következmények.

A filozófia a szenvedélye volt, de tegyük hozzá: a filozófia éppen az, amit szenvedély nélkül nem is lehet csinálni. A filozófia veszélyes, mert gondolkodás, azt nem szokták szeretni, a filozófus nevű lényt sem, mert szabadon gondolkodik, ha megátalkodott, akkor kételkedik. kérdez és kérdez. Egyszóval idegesítő fajzat, a leginkább a tömegemberek számára. Hegel, aki egy meglehetősen joviális tanár volt és nem lázadó szellem,

mintha elvesztené ataraxiás nyugalmát, amikor azt mondja: „a filozófia természete szerint ezoterikus, egyáltalán nem a csőcselék számára készül, és nem is alkalmas arra, hogy a csőcselék számára fogyaszthatóan készítsük el.” Ezzel tehát ne is foglalkozzunk. A barátai és a tanítványai között érezte igazán jól magát, bár egy ideje nem teljesen egészségesen, de mindenhol ott volt, szinte az utolsó pillanatig, ahol ők vették körül. A jelenléte most nagyon hiányzik, és mondanám: piszkosul hiányozni fog.

Misu minden tekintetben szabálytalan volt, amennyiben nem is akart szabályt követni. Ő adta a szabályt, komolyan, csendesen, de néha kiabálva is. Például: „nagyon jó a kérdés, csak fogalmam sincs, mi a válasz”. Esetleg: „mit tudom én!” Vagy: „azért, mert csak!” Akadémiai székfoglalójában Sade márki apropóján röpködtek a frivol kiszólások, hogy még Arany János is csak a bajuszát csavargatta volna. Nem volt hajlandó igazodni a „fősodorhoz”, beállni bármilyen sorba, ment hát előre a feje után, aztán őt kezdték egyre többen követni. Kikerülhetetlen volt – bárhol és bármikor, ha megjelent.

Bizzunk abban, hogy ott van már a többiekkel, Heller, Fehér és Márkus társaságában, rendel egy pohár kadarkát vagy whiskyt, miközben Ági a fehér borra esküszik, hisz az antihisztamin, ugye? Miközben ő már tudja, amit Szókratész csak sejt, hogy tudniillik ha ez az egész csak elköltözés innen egy másik helyre, és ott vannak mind az egykori barátok, akkor „mi lehetne nagyobb jó?”. Igen, akkor ott van Ági, Fehér Feri és Márkus. Meg persze Gyuri bácsi. És lehet kezdeni mindent előlről, mert ugye a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó. Misu most jellegzetes mozdulattal megigazítja a haját, érces hangon megszólal: „Heller Ágnes Olga, te most hallgass!” – és nevet, azon a

nagyon szerethető, jellegzetes hangon. És mesél, egyre csak meséli a szép meséket Napnyugatról.

Rendben, Misu, elismerem (most már elismerhetem), lehet, hogy volt ott és akkor nyakkendő rajtad. Azzal vagy anélkül, rohadtul fog hiányozni mindannyiunknak az a bátor és nyughatatlan szellem, aki te voltál – aki te vagy.

Gyenge Zoltán

Szeged, 2023. december 4.

*„A filozófia nem arra van, hogy megvigasztalja
az embert [...]”*

Vajda Mihály



A képet Misu unokája, Gábor Sára készítette

MIT ŐRÖLNEK A FILOZÓFIA MALMAI?

Vajda Mihályal Laczkó Sándor beszélget*

„Hallom bár a malom zakatolását, de hol a liszt?”

Arthur Schopenhauer¹

Laczkó Sándor: – Mit gondolsz, Misu, az ezredfordulóhoz közeledve vállalkozhatunk-e a filozófia általános helyzetének a felvázolására? Mit örölnék a filozófia malmai? Véleményed szerint mit jelent filozófiával foglalkozni ma, amikor egyre többen a filozófia halálát emlegetik? Egyáltalán tekinthetjük-e tudománynak a filozófiát?

Vajda Mihály: – Ezzel kapcsolatban tulajdonképpen két dolgot tudnék mondani. Az egyik az, hogy nem tekintem a filozófiát tudománynak. Semmilyen értelemben nem tekintem annak. És ez nem a filozófia lebecsülése, hanem a státuszának, rangjának a felemelése. Teljes mértékben egyetértek Heideggerrel, akinek az volt az álláspontja, hogy a filozófiának az a kísérlete, hogy magát tudományossá tegye, tulajdonképpen a filozófia önmegsemmisítéséhez vezet. A másik dolog: azt hiszem, a kérdésre nem lehet általános érvényű választ adni, pontosabban,

* Megjelent: *Pompeji*, 1990. 1. 85-94.

¹ Arthur Schopenhauer: Az egyetemi bölcselekedésről. In. *Ész-Élet-Egzisztencia I. Egyetem, nevelés, értelmiségi lét*. Szerk. Csejtei Dezső, Dékány András, Simon Ferenc. Szeged, Társadalomtudományi Kör, 1990. 134. Ford. Varró István.

aki általános érvényű választ próbál adni erre a kérdésre, az rossz úton jár. Egészen röviden ez tehát a válaszom. Hogy ez miért van így, és miképpen van így, arról megpróbálunk majd beszélni.

– Próbáljunk meg. Tehát a Te számodra mit jelent a filozófiával való foglalkozás a 20. század végén? S folytatva a kérdést: valóban a filozófia végének lennénk tanúi, vagy sokkal inkább arról van szó, hogy a léthelyzet megváltoztatásával maga a létezés került válságba?

– Amikor ilyen és hasonló kérdésekre válaszolok, akkor nagyon határozottan tudatosítani kell, hogy ezek az én válaszaim, és nem töreksenek általános érvényességre. Csak azt fogom tudni elmondani, hogy én mit gondolok erről. Nem vagyok biztos abban, hogy az én válaszaim a releváns válaszok, lehet, hogy más válaszok a relevánsak, sőt az is lehet, hogy egy-más mellett sok releváns válasz létezik. És még az is lehetséges, hogy a kérdésre egyáltalán nincs is válasz. Ha így válaszolok, akkor azzal azt is kimondom, hogy a „filozófia vége” jelszó valós helyzetet ír le. Ha ugyanis azt állítom, hogy egymás mellett létezhetnek egymásnak ellentmondó, egyszersmind releváns válaszok, akkor ezzel azt is mondom, hogy a filozófiának magának vége van. A filozófiának ugyanis 2500 éven át az volt az igénye, hogy megtalálja magát AZ IGAZSÁGOT, s ez az igazság univerzális igazság akart lenni. Én, ha filozófálok, akkor ugyancsak az igazságot keresem, de ez az igazság az *én* igazságom, s nem mindenható. Ezzel viszont véget vetettünk a filozófiának olyan értelemben, ahogy az 2500 éven át létezett.

A 19. században Marx például megjósolta a filozófia végét, s ugyanúgy a pozitivista irányzatok is, de más kiinduló pontról.

Alapjában véve a 19. század hitt a kérdések tudományos megoldásának lehetőségében. A 20. század tapasztalatai viszont azt mutatják, hogy nincs a kérdéseknek végleges, egyértelműen megfogalmazható, valamiféle konceptuális sémán belül megcáfолhatatlan válaszuk. Tehát maradjunk annyiban, hogy a filozófia ma azért nem lehetséges a számomra, mert nem keresem az univerzális igazságot: nem kívánok általános érvényű igazságot kimondani, a magam igazságát keresem.

Egyetlen filozófusnál találtam explicit megfogalmazását annak a gondolatnak, hogy lehetséges olyan abszolút igazság is, amely egyedül egyvalakinek az igazsága – s ez a filozófus Max Scheler. Azt hiszem, Scheler sokkal többet jelentett a számomra, mint azt én az utóbbi években gondoltam. Amikor legutóbb újrakezdtém a tanulmányozását, akkor értettem meg, hogy az a két rövid időszak, melyben életem során vele foglalkoztam, valószínűleg döntő hatással lehetett rám, anélkül, hogy ez tudatosult volna bennem. Bár nagyon jól emlékszem arra, hogy az 1975-ben írt Scheler-tanulmányom után néztem először szembe önmagammal, s mondtam, hogy nem vagyok többé marxista. Ma már egyértelműen tudom, hogy Scheler jelentős hatást gyakorolt rám, tulajdonképpen talán azzal az egy gondolatával, melyben azt fejtegeti, hogy van egyfajta intuitív igazság (ez a fenomenológiai, a filozófiai típusú igazság), amely akkor is megdönthetetlen evidenciára épülhet, ha az esetleg csak az én igazságom, és senki másnak nem az igazsága. Tehát a dolog lényege nem az, hogy a filozófia univerzalizálható legyen, hanem az, hogy megdönthetetlen evidenciára épüljön. Heidegger is ezt a választ adja. Igen, vége van annak a filozófiának, amely 2500 éven át uralkodott, Platónról Husserlig, s amelyet az univerzális igazság keresése ösztönzött.

Hogy mit jelent a filozófia számomra? Egy mondatban: a magam igazságának keresését. De miféle igazságról van szó, épp most, a 20. század végén? Abban a században, amelyben nem tudtunk egyetlen igazi támpontot sem teremteni? Mert ha én most azt mondom, hogy vége a metafizikának, ki tudja, hogy igaz-e, s nem csak az európai szellem pillanatnyi megbicsaklásáról van-e szó?

A századot éppúgy fémjelzi Wittgenstein neve, mint Heideggeré. Wittgenstein megfogalmazása, miszerint a nyelvjátékok egymásba lefordíthatatlanok, egy másik megfogalmazása annak a gondolatnak, hogy mindenkinek meglehet a maga igazsága. Ha a nyelvjátékok egymásba lefordíthatatlanok, s ezt a magam számára értelmezem, akkor azt mondom, hogy mivel privát nyelv nincs, legalább két ember kell egy nyelvhez, de két ember elég is egy nyelvhez, nyelvjátékot játszhatnak, s ha a nyelvjátékok egymásba lefordíthatatlanok, akkor minden nyelvjátéknak meglehet a maga igazsága. Nos, miért van ez így a 20. században? Persze, azt sem tudom, hogy így van-e? Lehetnek olyanok, akik azt a következtetést vonják le az egészből, hogy elég ebből a sarlatánságból, amit filozófiának neveznek, s igenis: vissza a tiszta tudományhoz. Lehetnek olyanok, akik azt mondják, hogy mindez egy lényegtelen történelmi epizód, s tovább kell keresnünk az univerzális filozófiai igazságot. Nem tudom. Csak azt tudom, hogy az a tanulság, amelyet én levontam – vagyis annak az igazságnak a keresése, amely megdönthetetlen evidencián alapul, ámde nem univerzális –, a 20. század történelmének iszonyatos tapasztalataira épül. Talán nem kell részletesebben kifejteni, hogyan függ ez össze azzal, hogy az univerzális igazságot kereső filozófiák jelentős részben kapcsolódtak a 20. század legborzasztóbb történelmi mozgalmaihoz, amelyek a 19. század, a

prosperitás, az emberi észbe vetett hit százada után olyan poklot teremtettek a Földön, melyhez hasonlót alig-alig látott az emberiség. Auschwitz és a Gulag a két szimbólum, s mindkettő mögött eredetileg tiszteletre méltónak tekinthető gondolati teljesítmény is állt. Vigyázat! Auschwitz és a Gulag nem a filozófiai gondolkodás terméke, de odaállt mellé a filozófia is. Én ezekből vontam le azt a tanulságot, hogy csak univerzális igazságot ne! Nincs univerzális igazság, mert ha nem tudom elfogadni, hogy a másik ember igazsága éppoly igazság, mint az enyém, akkor arra fogom kényszeríteni őt, hogy elfogadja az én igazságomat.

– Igen, de képes-e az ember abszolút bizonyosság nélkül élni, hiszen gondolkodásának éppen az a jellemzője, hogy támpontok, biztos fogódzók után kutat? A tudomány sem tesz mást, a bizonyosságot, a konkrétumokat keresi. Tragédia-e az ember számára az abszolút bizonyosság hiánya, vagy – s éppen erre figyelmeztethet bennünket a filozófia – egyszerűen önmaga igazságát kell keresnie, ami pedig nem kizárólagos? A filozófia pusztán ennyit akarhat? Lehet, hogy épp ebből eredhet „esélytelensége” a tudományokkal szemben: hogy a filozófia nem sikerorientált és nem eredménycentrikus, míg a tudomány és az emberi gondolkodás hangoltsága nagyon is sikerorientált és eredmény-centrikus?

– Igen, és mégsem. Nem hiszem, hogy a filozófia esélytelen lenne. Igaz, a tudomány eredménycentrikus, és én lennék az utolsó, aki le akarná becsülni a tudomány eredményeit. A tudományos gondolkodás tulajdonképpen egy instrumentális gondolkodás. Most mondhatnék olyanokat, hogy a tudomány környezetmegismerés, míg a filozófia világmegismerés. Mondhatnám azt is, hogy a tudomány az ember környezet feletti uralmát szolgálja, míg a filozófia – Heidegger szavaival szólva – tiszta

gondolkodás, amely nem akar semminek az eszközévé lenni, nem akar eredményeket. Mindezt elmondhatnám, s mindez tán igaz is, de ez még nem jelenti a tudományok lebecsülését. Baj akkor van — de akkor benne is vagyunk az univerzalizálási igényben –, ha azt hisszük, hogy a tudomány egységes, megcáfолhatatlan világmagyarázatot tud nyújtani a számunkra. Arról kell leszoknunk, hogy a tudomány magyarázatát a világ egyedül érvényes magyarázatának tekintsük. Én biztosan nem tekintem annak. Ez a kérdés egyik oldala. A másik az, hogy az emberben olthatatlan igény él az egzisztenciális kérdések megoldására. Valószínűleg nagyon nehéz szembenézni azzal, hogy a legégetőbb kérdésekre nincs megnyugtató válasz. De ha ilyen nincsen, akkor az a filozófia feladata, hogy elmondja: nincs rájuk válasz. Szembe kell nézni a kérdésekkel, a rájuk adott hamis válasz nem fogadható el. Ebben rejlik a heideggeri értelemben vett metafizikai beállítódás problematikus eleme. Mint ha a metafizika nem tett volna mást, mint hogy válaszolni próbált az olyan kérdésekre, amelyekre nem lehet választ adni.

– Az embernek tehát ezt a helyzetet egzisztenciális alázattal el kell tudnia fogadni? Bele kell nyugodnia abba, hogy nincs válasz?

– Így van. Amíg volt vallás, addig a válasz is megnyugtató volt. Én bizonyos értelemben a 20. század bensőséges, befelé forduló vallásosságáról is csak azt tudom mondani, hogy az már nem vallás. A vallás az, ami a kinyilatkoztatáson alapszik. Ha valaki azt akarja mondani, hogy az én megdönthetetlen evidenciám is kinyilatkoztatás, ám legyen igaza, azon én nem akarok vitatkozni, hogy az én filozófiám vallásos filozófia-e vagy sem, vagy hogy egyáltalán van-e vallás és filozófia között különbség? Szerintem van. A vallás mindig valamilyen tekintély által

közvetített kinyilatkoztatáson alapszik. Amióta a modern vallás-filozófusok vagy teológusok egy másfajta kinyilatkoztatásra, valahol a bensőnkben létrejövő megvilágosodásra helyezik a hangsúlyt, én azt hiszem, hogy már nem a vallásról beszélnek, hanem elmozdulnak a filozófia irányába. A vallásnak éppen az a lényege, azért tud megnyugtató válaszokat adni, mert van egy tekintély, aki közvetíti számunkra a transzcendenciát, akinek a szavában hinnünk kell. Nem vagyunk magunkra hagyva. Az a modern vallásosság, ahol én magam konfrontálódok a saját Istenem megnyilatkozásával, és semmiféle tekintélyre nem hivatkozhatok, nem eredményezhet igazi megnyugvást. Bizonyosság sohasem lehetséges. Azt hiszem, hogy amíg volt vallásosság, volt számunkra Isten, élt a transzcendencia, addig megnyugtató válaszokat kaptunk az alapvető egzisztenciális kérdéseinkre. Ma már nem kapunk ilyen válaszokat. Ezeket a kérdéseket elemzi a filozófia, ezekkel a kérdésekkel szembesít bennünket, és az én filozófiám azt mondja, hogy ezekre nincs is válasz. De nem vagyok benne biztos, hogy Heidegger is pontosan ezt akarta mondani. Amikor a szegedi Heidegger-konferencián a szentről tartottam előadást, akkor világosodott meg számomra, hogy Heidegger igenis várt egy megoldásra, várt arra, hogy ismét létrejöjjön egy olyan lényegi tér, amelyben újra helyük lehet az isteneknek. Én azt hiszem, hogy elvesztettük ezt a lényegi teret, és nem lesz újra helyük az isteneknek. Meg kell tanulnunk úgy élni, hogy nincs helyük az isteneknek. De akkor találunk-e megoldást a magunk számára? Nagyon szépen beszél Heidegger arról, hogy megoldás kell a számunkra. Ismét el kéne jutnunk a halál, a fájdalom, a szeretet igazi megértéséhez. Ha nincs lényegi terük az isteneknek, akkor kérdés, hogy eljutunk-e, el lehet-e jutnunk ehhez, vagy el kell viselnünk, hogy nem tudunk

mit kezdeni a halállal, hogy mindig gyanakszunk a saját szeretetünket illetően, és hogy a fájdalommal sem tudunk mit kezdeni. Azt hiszem, a filozófia számára léteznek ezek az egzisztenciális kérdések, amelyeket a tudomány nem tud, és nem is akar feltenni. Ebben van a lényeges különbség. Ezeknek a kérdéseknek nincs helyük a tudományban. Márpedig az emberek felteszik ezeket a kérdéseket, tehát nem igaz, hogy az emberiség a maga – mára már nagyon is megkérdőjelezett – tudományfanatizmusával szembefordult a filozófiával. A 20. század tapasztalatai után ezeket az egzisztenciális kérdéseket nem lehet nem tudomásul venni. Nem hiszem, hogy a filozófia irreleváns-sá vált volna azáltal, hogy a tudomány bizonyos területeken fantasztikus dolgok megoldására képes.

– Vajon az európai filozófia meg akarná kerülni ezeket az egzisztenciális kérdéseket? Mivel a filozófusok hajlamosak arra, hogy az univerzális választ keressék, elképzelhető-e, hogy ezzel a totális eszmék kerülhetnek előtérbe?

– Lehet, hogy az univerzális eszmék keresése az európai filozófia sajátossága. Megint Schelerre fogok hivatkozni, aki egy helyen azt mondja, hogy Európának nincs metafizikája. Európában van vallás és van tudományos-technikai gondolkodás, metafizika ezzel szemben nincs. Kétféle nagy magas-kultúra van. Az európai, amely arra képes, hogy leigázza saját környezetét, fantasztikus erőkkkel és képességekkel gyűri maga alá azt, amit környezetnek nevezünk, de nem tud mit kezdeni az egyénnel, az individuummal. Ezért kényszerül azokra a világhódító hadjáratokra, amelyek tulajdonképpen ekvivalensek a természet leigázásával. A másik pedig a keleti kultúra, amely befelé fordul. Ez egy metafizikai kultúra, amelyben a mi

fogalmaink szerinti vallás nem is létezik, hiszen a transzcendencia nem válik el az evilágiságtól, s ez a kultúra nagyon jól meg tud birkózni az egyén problémáival. Viszont ez a kultúra nem tartalmaz olyan eszközöket, amelyek képessé tesznek a világ meghódítására; miközben erre az emberiségnek – ha nem korlátozza a saját számosságát – valóban szüksége van. Scheler úgy gondolta, hogy ennek a kétféle kultúrának a keveredéséből igenis létrejöhet egy pozitív kibontakozás.

Talán ugyanezt akarja mondani Fritjof Capra is, aki – ha jól értem – arról beszél, hogy a modern fizika és a keleti gondolkodás rettenetesen közel kerültek egymáshoz². Mármint mindaz, ami a fizikában történt Heisenberg óta. Nem tudom, mennyire van igaza, de azt hiszem, szembe kellene néznünk ezzel a gondolattal. Európával tulajdonképpen az a baj, hogy – bármilyen furcsán hangozzék is – nincs érzéke a pluralizmushoz. Az csak egy kompromisszum, hogy plurális demokráciában élünk. Talán azoknak van igazuk, akik azt mondják, hogy az európai gondolkodás egy totális irányba mozog, hiszen állandóan az univerzális igazságot keresi. Az univerzális gondolkodásnak megfelelő berendezkedés pedig a totális berendezkedés. A pluralista demokrácia egy kompromisszum ezen a világon belül, abban az értelemben, hogy mintegy félve a másiktól, hajlandóak vagyunk engedni, s azt mondani: jó, én sem igázom le őt, annak reményében, hogy ő sem fog engem leigázni. S ez egy nagyon is kérdéses, késélen táncoló egyensúly.

² Fritjof Capra: *The Tao of Physics*, 1975. Magyarul: *A fizika taója*. Tericum Kiadó, Budapest, 2000. Ford. Dankó Zoltán, Pavlov Anna. (szerk. megj.)

– *Ha az európai gondolkodásmódot következetesen végigviszem, és elfogadom, hogy valóban nincs érzéke a pluralista demokráciához, akkor a modern kor evidenciáit lebontó posztmodern is csak részmozzanatként tekinthetem?*

– Hogy részmozzanat-e vagy sem, nem tudom. A posztmodern meghatározása is nehéz, de körülbelül azzal írható le, amit említettél, az univerzális evidencia, az univerzális evidenciára vonatkozó igény feladás; s ennyiben valóban több mint a modernitás egyik változata. Ilyen értelemben igazi radikális fordulat, a modernitás egészével – ha Heideggerrel akarok gondolkodni –, az egész metafizikai korszakkal való szembehelyezkedés. Az európai kultúra sajátossága, hogy igazságcentrikus, és az igazságnak alárendeli azt is, amit eredetileg nem az igazság kategóriájával kellene megragadni. Gondoljunk arra, hányszor mondjuk, hogy igaz ember, s hogy igaz művészet. Az igazság az alapkategóriánk, holott az ember lehetne jó, a művészet pedig lehetne szép. Tán a gondolkodásnak csak egy bizonyos szegmentumában kellene az igazsággal foglalkozni, mi mégis mindenütt az igazságot akarjuk, az igazság pedig – fogalmánál fogva és eredetileg – egy és oszthatatlan.

Amikor én azt mondom, hogy az én igazságom mellett mások igazsága is érvényes, akkor valami olyasmit mondok, ami az európai agy számára tulajdonképpen elfogadhatatlan. Nekem ezzel kapcsolatban nagyon furcsa tapasztalataim voltak életemben, s a filozófián belül is. Amikor megpróbáltam a posztmodern fogalmát egy kicsit szélesebben felfogni, nemcsak a művészetre, a világlátásra is vonatkoztatni, azt a fajta relativitást védelmezni, amit a posztmodern meghirdetett a művészetben, akkor a végső ellenvetés az volt, hogy ugye, azért az igazságról mégsem akarod azt mondani, hogy ...? Pedig éppen

azt akarom mondani. És itt valami olyasmiről akarok beszélni, ami – azt hiszem – az európai gondolkodásban kifejezhetetlen. Egy igazság, amely nem relatív, de mégsem univerzális – ez nem fér az európai agyba.

– *Ez az igazságcentrikusság talán az európai gondolkodás moralizáló világszemléletével is magyarázható, s akkor ezzel szemben érvényesebb, hitelesebb lenne az esztétizáló világszemlélet? Ez utóbbi ugyanis nem akar abszolút normákat felállítani, hanem sokkal inkább ösztönösen működik, s pusztán annyit mond, hogy ez vagy az szép vagy nem szép.*

– Így van. Teljesen egyetértek veled. Szeretnék egy esszét írni Milan Kundera regényéről, *A lét elviselhetetlen könnyűségéről*³. Ahogy olvassa az ember, egyre inkább az az érzése, hogy ez a regény egy giccs. S akkor beleütközik abba a részbe, ahol Kundera magáról a giccsről értekezik. Ebből már világos, hogy a szerzőnek ironikus viszonya van a saját írásához is. Nem fordulna elő benne ez a gondolatmenet, ha nem tudná, hogy a regényt elviszi egészen a giccs határáig; s ezt tudatosan teszi, pontosan azért, mert meg akarja mutatni, hogy az európai gondolkodásban állandóan benne van az abszolút azonosulás igénye, ami mindig a giccshez vezet. Mert mi más lenne a giccs, mint az önmagammal való teljes azonosulás? Ez maga a giccs.

³ Vajda Mihály későbbi tanulmányai Kundera regényeiről: Tényleg csak a regény lehet ironikus? (Heidegger, Kundera és Rorty). *Magyar Lettre Internationale* 1993., Tényleg csak a regény lehet ironikus? (Heidegger, Kundera és Rorty. Kundera regényéről). *Kritika*. 5. 36-37, 1993., Tényleg csak a regény lehet ironikus? II. Kundera a regényíró. *Kritika*. 6. 8-11, 1993., Tényleg csak a regény lehet ironikus? III. Kundera, a regényíró. *Kritika*. 7. 32-34, 1993. (szerk. megj.)

A regény főhőse Tomáš – illetve dehogy hős, egy igazi cseh figura –, aki belesodródik az ellenállásba, élete értelmének feláldozása árán is ellenáll. Pontosabban nem mindennek áll ellen, csak a politikának. Egyetlen figurája van a regénynek, aki hiteles, mondjam azt, hogy „igazi”: Sabina, a festőnő, akinek a szó szoros értelmében véve nincsenek is elvei. Ránéz valamire, és azt mondja: ez csúnya. Kész. Annak vége. Ami csúnya, azt nem csinálom. Próbáljuk azt tenni, ami szép. És itt pontosan arról van szó, hogy az igazság keresése olyan azonosulás, amely a végén önmaga ellentétébe fordul át. Tomáš az igazságot keresi, a számára legfontosabbat, a sebészi hivatást is feláldozva, ellenáll a borzasztó cseh rezsimnek – s a végén azt kérdezzük, hogy minek? Én ezt a könyvet nem tartom Kundera legjobb regényének, nekem egy kicsit tézisszerű: Kundera mintha túlságosan is azonosulna azzal a gondolattal, hogy nem lehet azonosulni egyetlen gondolattal sem. Veszélyesen súrolja a giccs határát, majd visszavon mindent. Szeretném elemezni Kunderának a regényről szóló esszégyűjteményét is⁴, ahol többek között azt mondja, hogy a felvilágosodás korának igazi filozófiája a regényben van. Mert a regény pluralista.

– Jó munkát kívánok ehhez, és köszönöm a beszélgetést.

⁴ Magyarul lásd Milan Kundera: *A regény művészete*, Európa Kiadó, Budapest, 1992. Ford. Réz Pál. (szerk. megj.)



Misu 2022. szeptember 14-én Szegeden az SZTE BTK
Filozófia Tanszéken Laczkó Sándorral

EURÓPA ELRABLÁSA*

(Kommentárok)

Ezek itt kommentárok egy történethez, a görög mitológiának egy sok tekintetben különállónak tűnő részéhez. A mítoszhoz, mely szerint Zeusz beleszeret a szépséges Európába, Agénór király és Téléphassza leányába, s aranyszörű bika képében elrabolja őt, hogy gyermekeket nemzzen véle, akikből aztán hatalmas királyok lesznek.

Ami azonban Európé hírét-nevét igazán megőrizte, az nem a nagy krétai királyok, hanem természetesen az a tény, hogy róla nevezték el a földrészt, ahol Zeusz magáévá tette, s ahol élünk. Merthogy Európé nem itt, az akkor még névtelen földrészen, hanem Ázsiában, Phoinikiában született, atyja, a hatalmas király, Agénór, Türosz királya volt. Aztán Milan Kundera örököltette meg egy híressé, hírhedetté vált esszéjében, melynek címe: *Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*.

Hogy miért jutott éppen az említett történet és az említett esszé az eszembe, amikor címet kellett adnom Európáról szóló előadásomnak? Valami nyugtalanság okán. Európa elrablásának mítosza is zavarba ejtő, ahogy a címében a mítoszra utaló Kundera-esszé is az.¹

* Megjelent: *Európai integráció – európai filozófia. (Ész-Élet-Egzisztencia VI.)* Szerk. Csejtei Dezső, Laczkó Sándor, Pro Philosophia Szege-diensi Alapítvány, Szeged 1999. 33-39.

¹ Ld. Milan Kundera: *Az elrabolt Nyugat, avagy Közép-Európa tragédiája*, Párizs, Dialogues Européens, 1984. [Irodalmi Ujság: a magyar írók lapja 5.] Ford. Bíró Péter. (szerk. megj.)

1.

Hogy Kundera esszéje a mítoszra utal, holott címében nem „Európa”, hanem „Nyugat”, „Napnyugat”, „Abendland” szerepel, az nem is lehet vitás. Így kezdődik: „1956 novemberében, néhány perccel azelőtt, hogy a tüzéség szétlőtte volna irodáját, Magyarország sajtóügynökségének igazgatója kétségbeesett üzenetet indított telexen a világba, a reggel Budapest ellen indított orosz offenzíváról. A távirat ezekkel a szavakkal végződött: »Magyarországért és Európáért fogunk meghalni.«” A zavarba ejtő nyugtalanság talán éppen ebből az azonosításból ered. Európa, ez az alapjában véve földrajzi fogalom azonos lesz a „Nyugat”-tal, ezzel a minden kétséget kizáróan pozitív értéktartalmú kulturális fogalommal. A „Napnyugatnak” ez az értékfogalma persze szemben áll számos különböző „Napkelet”-fogalommal, így például az *Ezeregyéjszaka* vonzó és mesés világával is. De ez a fogalom alapjában véve azért a barbárt, a civilizálatlant jelenti, vagyis mindazt, ami szemben áll a humanizmust, a civilizációt, a kifinomult kultúrát képviselő Nyugattal. Kundera például ide sorolja a barbár Oroszországot is.

Kundera esszéje 1983-ban jelent meg a *Débat*-ban², annak idején mi sem volt természetesebb számomra, mint azonosulni vele. Azonosultam Magyarország sajtóügynökségének igazgatójával, és e mitikussá tett figurával azonosuló Kunderával is. Nem gondolkoztam túlságosan sokat azon, hogy vajon jogosult-e a problémákat csakis és kizárólag a legdurvább erőszak eszközeivel „megoldó” kommunista hatalmat minden további nélkül

² Magyarul: Milan Kundera: *Az elrabolt Nyugat, avagy Közép-Európa tragédiája*, Európa Kiadó, Budapest, 2022. Ford. Bíró Péter. (szerk. megj.)

azonosítani a keleti barbársággal, amely ellentétben áll a pozitív értéktartalmú Európával, a Nyugattal. Még meg is védtem Kunderát a pozsonyi Milan Siemečkával szemben, aki szemére vetette Oroszország kizárását Európából. Egy kultúra, amely nem tűri a sokszínűséget, egy kultúra, amelynek jellemzője – ahogy Kundera fogalmazott – a „minimális változatosság – maximális területen”, szemben Európával, amely a „maximális változatosságot” képviseli „minimális területen”, egy kultúra, amely nem toleráns, az nem európai. Nem muszáj azt gondolni, hogy rosszabb az európainál; de vitathatatlanul más.

De vajon őszinte volt-e ezen utóbbi mondatom? Sikerkül-e nekünk, toleráns európaiaknak, akik értéként kezeljük a sokszínűséget, nem minden másnál jobbnak tekinteni azt, amit képviselünk? S vajon tényleg jellemző Európára a tolerancia?

Toleráns volt-e a keresztény egyház a vallás uralmának évszázadaiban? Az a keresztény egyház, melynek szerepét Európa mai arculatának kialakításában ugyancsak nehéz lenne túlértékelni. S a fasiszta, a nemzeti- meg egyéb szocialista fundamentalizmusok talán nem Európa szülöttei? S Európának a fundamentalizmusoktól való, az utóbbi évtizedekben bekövetkezett – a szememben nagyon is pozitív – elfordulása nem jár-e együtt azzal, ami szükségképpen megeshet: az egyetemes igazságot kereső európai kultúra eltűnésével? Vagyis azzal, amit Nietzsche „nihilizmusnak” nevezett. Tény, hogy annak idején Kundera sem kizárólag a keleti barbárságot tette felelőssé Közép-Európa sorsáért, hanem magát a Nyugatot is, sőt, *mindenekelőtt* a Nyugatot. A Nyugatot, amely lassan teljesen elveszíti kulturális identitását. Hadd idézzem kicsit hosszasan Kunderát:

Közép-Európának nemcsak nagy szomszédja reá nehezedő súlyával kell szembeszállnia, hanem az idő

anyagtalán súlyával is, amely helyrehozhatatlanul hagyja maga mögött a kultúra korát. Közép-Európa igazi tragédiája tehát nem Oroszország, hanem Európa, amely a magyar sajtóügynökség igazgatója számára akkora értéket jelentett, amelyért kész volt meghalni és meg is halt. A vasfüggöny mögött nem tudta, hogy változtak az idők, és Európában már nem érték maga Európa. Nem tudta, hogy a mondat, amit telexen röptetett a maga síkvidéken fekvő országából a határon túlra, már elavult, és soha nem lesz érthető.³

Európét ismét elrabolták. Most éppen Európából, s már Kadmosz sem él, aki elindulhatna megkeresni.

Talán kezdem lassan megérteni a magam nyugtalanságát, azt, ami Európával kapcsolatban az utóbbi időben zavarba ejt? Nem lehetetlen. Európa, a türoszi királyleányról elnevezett földrész, mint kulturális egység, kétségtelen érték a szememben. Csakhogy – úgy tűnik – Európa önmegvalósulása egyben önelvesztése is. Vajon szükségképpen az? Ha a legfőbb európai érték a kultúra sokszínűsége, a szó legszélesebb értelmében vett kulturális tolerancia, azaz mindannak elfogadása, ami nem ő maga, vajon ebből következik-e Európa elrablása is? Következik-e annak a kultúrának (a kultúrát most a szó szűkebb értelmében véve) az eltűnése, amit – Nietzschevel szólva – „a nemesek, a hatalmasok, a magas rangúak, az emelkedett gondolkodásúak” teremtenek? S ezt az arisztokratikus kultúrát fogja elnyelni az,

³ Ld. Milan Kundera: *Az elrabolt Nyugat, avagy Közép-Európa tragédiája*, Párizs, Dialogues Européens, 1984. 14. [Irodalmi Újság: a magyar írók lapja 5.] Ford. Bíró Péter. (szerk. megj.)

ami „alacsony sorú, alantas [és] közönséges”?⁴ Vajon a mások kultúrájának tisztelete azonos-e a kulturátlanság kultúrájának, a pusztaság hasznosság kultúrájának az elfogadásával, amely „kultúra” ráadásul nem is a másoké, hanem a legmélyebben a sajátunk?

Az ejt zavarba, az nyugtalanít, hogy nem tudok válaszolni ezekre a kérdésekre. A párizsi Marais negyedben, a rue Thorigny palotájában elhelyezett Picasso-múzeummal szemben berendeztek egy másik múzeumot is: az anti-művészetek múzeumát. Az ebben kimustrált matracokat, botra tűzött kiszáradt bagettvégeket, horpadt kólás- és sörös-dobozokat, és ki tudja, hányféle kacatját a világnak ki tudja, hány szinten kiállító anti-művészek jelentős részének bizonyára az a titkos hite, hogy valójában ők különb megtestesítői az európai szellemiségnek (jól lehet egy ilyen mondat semmiképpen sem hagyná el szájukat) – szemben azzal a Picassóval, akinek művészete ötven évvel korábban, nem vitás, botrányosnak tűnt volna a Második Császárság művészetpártoló polgárainak szemében, a maga korában azonban már befogadást nyert a magaskultúra panteonjába, és így többé nem tiltakozás a világ elfogadhatatlanul igazságtalan rendjével szemben. Ők, és csakis ők, az anti-művészek azok, akik nem engedik az alkotást mint önértéket a hasznosság prózai világának részévé válni. De ha úgy gondolják, hogy az, amit ők alkotnak, soha nem lesz befogadható, akkor nagyon is tévednek. Tévednek, mert míg Duchamps *Fontaine*-je mint gesztus – a megtételének pillanatában – még valóban polgárpukkasztó volt, addig a Picasso-múzeumot áhítattal látogató turista öt perccel később békésen botladozik néha félóra hosszat, néha

⁴ Ld. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*, Holnap Kiadó, Budapest, 1996, 7-11. Ford. Romhányi Török Gábor. (szerk. megj.)

csak néhány percet az anti-művészetek múzeumának kacsái között, s miközben előnti a szar, nem gondolkodik rajta, hogy vajon tud-e, kell-e tudnia különbséget tenni szép és csúnya, végső soron persze: jó és rossz között. Ez van, ezt kell szeretnem, hiszen kultúrember vagyok. De tényleg, milyen alapon lehet egyáltalán különbséget tenni?

Azt hiszem, elsőnek Nietzsche vette észre, hogy egy olyan kultúrában, amely fanatikusan hisz az embertől független objektív értékekben, az embertől független igazságban, mindenfajta igazság, mindenfajta érték megszűnik létezni, ha megrendül az objektivitás egyetlen kritériumának tartott isteni kinyilatkoztatás. Márpedig Európát határozottan az jellemezte, hogy hitt a maga igazságában, hitt a maga erkölcsi és szépségeszményeiben – de tette ezt azon az alapon, hogy meg volt győződve róla: ez az igazság és ezek az eszmények képviselik az objektív igazságot, az igazán érvényes értékeket, ezek Isten igazságai és értékei. Ezekért az igazságokért és értékekért nem az ember vállalta a felelősséget: Isten garantálta neki őket. Így aztán Isten halálával nincsen többé igazság és nincsenek többé értékek. De muszáj-e minden igazság és érték hiányát azonosnak tekinteni azzal, hogy mindenkinek megvan a maga igazsága, mindenkinek megvannak a maga értékei, és ezek között senkinek sincs joga különbséget tenni? Muszáj-e az igazság és az értékek pluralizmusának nevében akármit igazságként és értékként elfogadni? Nem tudom. Ezt a kérdést, ha talán nem is lehetetlen, de biztosan nem könnyű megválaszolni. Husserl például meg volt győződve róla, hogy igen. Hogy igazságnak és értékeknek bármifajta relativizálása, akár csak az emberi nem vagy bármifajta észszerű lény konstitúciójához kötése olyan végzetes lépés, melynek eredményeként bárkinek az igazságát, bárkinek az értékeit el kell már fogadnunk.

Aki ilyen lehetőségeket elfogad, [az igazságnak az emberi nemre vonatkoztatott relativitását - V. M.], azt csak nüanszok választják el az extrém szkepticizmustól; az igazság szubjektivitása nem az egyes személyre, hanem a speciesre vonatkoztatott. Ez a valaki specifikus relativista. [...] Különben nem látom be, miért kellene megállnunk a fiktív rasszkülönbségek határvonalán. Miért nem ismerjük el akkor egyenjogúként a valóságos rasszkülönbségeket, az ész és az örület különbségét, és végezetül az individuális különbségeket is?⁵

Husserl maga – ha jól látom – ezt soha nem tudta másképp elgondolni; még a kései korszakában is, az életvilágok pluralitása mögött is feltételezett egy olyan univerzális ész, amely képes az abszolút teoretikus belátásra, amelynek az önmaga iránti abszolút felelőssége a belátáson alapszik. Ez a maga létét az ész eszméi alapján alakító emberiség Husserl szemében az európai örökséget testesíti meg. Azt hiszem, nem tévedett, amikor így gondolta. Tisztában volt ugyan azzal, hogy az európai emberiség válsága egy rossz, naturalista racionalizmusban gyökerezik. Azt azonban soha nem tudta, soha nem akarta, nem is akarhatta úgy gondolni, hogy a racionalizmus eltévelyedése esetleg éppen az univerzalitásra törő igényében, a mindenki számára időtlenül érvényes igazság és értékek keresésében rejlik. Abban, hogy az európai ész nem akarja belátni: hogy ő maga nem képes – végeessége folytán – mindenre racionális magyarázatot

⁵ Ld. Husserl: *Logische Untersuchungen*, I. kötet, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1913. 151. sk. Vélhetően Misu saját fordítása az idézet. Vö: Negyedik mese In. Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*, Gond-Cura – Palatinus Kiadó, Budapest, 2003. (szerk. megj.)

adni. És Nietzsche-nek is igaza volt, amikor az európai emberiség nagy fordulatát Thalész mondatában vélte felfedezni: „Mind-en víz”.⁶ A dolgok történetét elbeszélő mítoszról az univerzum (a *minden*) racionális magyarázatára való áttérés – ez teremtette meg Európát. Azt az Európát, amely meg volt győződve róla, hogy az általa képviselt beállítódás egy új és jobb emberiséget teremtett. Hallgassuk csak a lexikon szövegét: Európának „az emberi nem kulturális és gazdasági életében való szereplése sokkal jelentősebb, mint a többi világrészeké együttvéve. Ámbár a legősibb művelt államok Ázsiában (Babilónia, AsszírIA, India, Kína) és Afrikában (Egyiptom) keletkeztek, mégis Európa volt az a világrész, amely az ősi műveltséggel megismerkedve, népeinek rátermettsége, földrajzi helyzete, éghajlata és sok egyéb természetI tényező következtében azt tovább fejlesztette és magas fokú kultúrájával vezérlő állást szerzett magának a többi világrész felett.”⁷ Tulajdonképpen lehetetlen ennek a naiv szövegnek az igazságát kétségbe vonni. De ugyanakkor ma már jól látjuk ennek a kulturális fölénynek a fonákját is. Azt a pusztítást, amelyet a technikai fölényt teremtő „mindent-tudni-akarás” véghezvitt. Szükségképpen? Nem tudom. Ennek tudni akarása is ugyanezen attitűd tipikus megnyilvánulása. Nem tudom, hogy vajon lehetséges-e, lehetséges lett volna-e a felelősséget helyettesítő univerzálisan érvényes belátásra – vagy jobb esetben, mint Husserl-nél, az univerzális belátásra épülő univerzális felelősségre – épülő európai praxis helyén azt a praxist választani, amely *a magunk belátásáért viselt felelősségre épül*.

⁶ Ld. Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa Kiadó, Budapest, 1988. 67-103. Ford. Molnár Anna. (szerk. megj.)

⁷ Ld. Révai Nagy Lexikona, VII. Hasonmás kiadás, Szépirodalmi Kiadó - Babits Kiadó, Budapest, 1991. 43. (szerk. megj.)

Nos hát, úgy tűnik, Európát ismét elrabolták. Ezúttal Európából, hiszen számára Európa nem érték ma már, hanem a hatékonyabb, gazdaságilag erősebb hatalomkoncentráció helyi megtestesülése.

2.

Vajon lehet-e Európa elrablásának görög mítoszát úgy értelmezni, mint azoknak az értékeknek a még névtelen rész-kontinensre telepítését, amelyek végül is Európa kultúráját, ezt a nagyszerű, ámde önpusztítónak látszó kultúrát megteremtették? Európa görög mítoszáról ez áll a lexikonban:

Európa, a messzire-tekintő eredetileg az Észak-Görögországbeli Epirus országának fő-istenasszonya, Zeus Euryopa női mása, Okeanos és Thetis leánya. Isteni kultusza utóbb elhomályosodván, Phoinix és Perimede leányaként szerepelt, s minthogy Phoinixnak eredetileg görög alakját a kisázsiai görögök Phoinikia (Foenicia) névadó ősének tekintették, Európé föníciai királylánnyá lett és Phoinix mellett a föníciai Agenort is atyjaként emlegették. Ily módon az az ósi monda, mely Európénak Zeustól rablás útján való megszerzéséről beszélt, szintén Föníciába helyeztetett, s azt mesélték, hogy a királyleány Tyrusban vagy Szidonban virágokat tépett a mezőn, s ekkor Zeus bika képében közeledett hozzá, megejtette, s a tengeren át Krétába vitte, hol tőle származtak a sziget hatalmas királyai.⁸

Nos, e mondának három olvasatban két nagyon eltérő szövegére bukkantam. Az egyikben Európa testvére az, aki keresésére indult, „Kadmosz [...] ment tovább, míg el nem érkezett Delphi

⁸ Uo. 49.

városába, mely a Parnassus alatt fekszik. És ott egy márvány-oszlopokon nyugvó szép templomot pillantott meg, mely gyönyörűen ragyogott a reggeli napfényben. Kadmosz bement a templomba és ott találta kedves testvérét, Európát.” Azaz Kadmosz végül is rátalál hűgára, együtt alapítják Thébait: „Európa tehát elindult Delphiből testvérel, Kadmosszal, s amint egy kicsit haladtak, egy tehenet láttak a fűben feküdni. Közeledtükre a tehen fölkel s feléjük tartott; erről mindjárt észrevették, hogy ez az az állat, melyről Phoebus Apolló beszélt. Mentek hát utána messze földre, míg végre egy nagy síkság közepén lefeküdt, s Kadmosz tudta, hogy ez az a hely, melyen neki várost kell építenie. Épített is ott sok házat és a várost Thébének nevezte el. És Kadmosz Thébe királya lett, és testvére, Európa, ott élt vele együtt. Igen bölcs és jó király volt, igazsággal és szeretettel kormányozta népét. Idővel aztán meghalt Kadmosz is, Európé is és meglátták anyjukat, Téléphasszát, abban a boldog országban, melybe a jó emberek szoktak költözni haláluk után és többé sohase váltak el egymástól.”⁹ Nos, ez a „boldogan élnek míg meg nem hálnak, s igazán csak azután” – változat nem hangzik nagyon görögnek. S nemcsak az hangzik keresztényien, ami le van írva; hiányzik a szövegből mindaz a nehézség és tragédia, ami Thébai alapításával kapcsolatos, s ami előrevetíti a thébai mondakör valamennyi ismert sorstragédiáját.

A másik két változatban a bika (Zeusz) nem Delphoiba, hanem Kréta szigetére vitte Európét, ahol is három gyermeket nemzett vele, akik mind nagy királyok lettek. Egyik közülük maga Mínosz király volt. A testvére keresésére induló Kadmosz és két másik fiútestvérük, Phoinix és Kilix nem is leltek rá

⁹ Ld. George Cox: *A mitológia kézikönyve*, Franklin, Budapest, 1886. 97-98. Ford. Simonyi Zsigmond. (szerk. megj.)

Európéra, mert nem is vetődtek el Kréta szigetére. „Kadmosz [pedig] anyjával együtt Thrákiában keresett menedéket.”¹⁰ Anyja halála után azután „felkerekedett, hogy ismét szerencsét próbáljon: hátha megtalálja Európét, s akkor megnyílik az út hazája felé.”¹¹ [Agenór király ugyanis úgy rendelkezett, hogy míg fiai meg nem találják Európét, ne is kerüljenek a szeme elé.] Ekkor megy Kadmosz Delphoiba jóslatért. Apollón azt feleli, hogy ne legyen többé gondja testvérére, hanem „ha otthonra akar találni, menjen el a pásztorok közé, válassza ki a gulyából azt a tehenet, amelyik a hold jelét viseli az oldalán, azt vásárolja meg és fogadja vezetőjének. Hajtsa maga előtt a tehenet mindaddig, amíg az elfárad, és leheveredik valahol, azon a helyen azután építsen várost magának.”¹² Menne is itt minden rendben, Kadmosz azonban, mielőtt nekifogna felépíteni Thébai városát, fel akarja áldozni Pallasz Athénénak a tehenet, amely eddig vezette – s ebből származnak a bonyodalmak. Az áldozathoz tiszta víz kell, a vizet egy rettenetes sárkány őrzi, akit Kadmosz persze végül is legyőz, de emberei szinte mind egy szálig elpusztulnak. Athéné tanácsára elveti a sárkány fogait, melyekből tüstént harcosok nőnek ki, akik – „sárkányfogvetemény” – mindjárt egymásnak is esnek, közülük is alig marad valaki életben. A sárkány megöléséért, amely Árész szolgálatában állott, Kadmosznak aztán már csak csekély büntetést kell elszenvednie, végül megalapíthatja Thébai városát, feleségül veheti Árész és Aphrodité gyönyörű leányát, Harmoniát. Kadmosz életében, ha Thébai városának történetében nem is, ezzel véget is értek a bonyodalmak.

¹⁰ Ld. Szabó Árpád: *Aranygyapjú. Görög mondák és regék*. Magvető Kiadó, Budapest, 1966. 330-334. (szerk. megj.)

¹¹ Uo.

¹² Uo.

A harmadik változat (Trencsényi-Waldapfel Imre) nem sokban, csupán igen kis nüanszokban, különbözik a másodiktól (Szabó Árpád); hacsak nem tekintem lényegesnek azt, hogy Európé, mielőtt Zeus elrabolná, álmot lát:

[...] a szépséges Európéra csodálatos álmot bocsátott egy éjszaka Aphrodité, a szerelem istennője. Két világrész versengett érte, asszonyi alakban álltak meg az ágya fölött, az egyik Ázsia, a másiknak akkor még neve sem volt.

– Az én földemen született, én is neveltem őt – mondta Ázsia, és átölelte a leányt.

– De nekem rendelte Zeus, és róla fognak elnevezni engemet – mondta az ismeretlen, és ellenállhatatlan erővel ragadta magához Európét.

Ekkor felriadt álmából a királyleány. Sokáig ült még szóltanul az ágya szélén, dörzsölte szemét, de nem tudta kitörölni belőle a látomást, olyan mélyen vésődött a szívébe a két asszony alakja.

– Melyik isten küldhette szememre ezt az álmot? – tűnődött magában. – És ki lehet az idegen asszony, hogy máris vágy fogta el a szívemet utána? Milyen szeretettel karolt át, és úgy nézett rám, mintha a leánya volnék! A boldog istenek fordítsák jóra az álmodat.¹³

Erős a gyanúm, hogy ez az álom is modern betoldás. Ha jól sejtem, a görögök nem nevezték még Európát Európának, pontosabban: elnevezésektől függetlenül eszük ágában sem volt még földrészekben gondolkodni. De nem hiszem, hogy ez lenne számunkra a lényeges. A lényeges inkább a mítosz mai olvasata,

¹³ Ld. Trencsényi-Waldapfel Imre: *Görög regék*, Móra Kiadó, Budapest, 1978. 78. (szerk. megj.)

álommal vagy anélkül. Vagyis: a legfőbb isten akarata, hogy Ázsia szép szülötte (a kultúra talán?), az istentől megtermékenyülven átkerüljön Európába, s külön nevet adjon a földrésznek; illetve a gondolat, hogy – hogy is mondta a lexikon? – Európa vezető állást szerzett magának a földrészek között. De nem kevésbé lényeges számomra, hogy két alapvetően eltérő változattal találkoztam, még ha sejtem is, hogy a Cox-félének – mert őtőle van a krisztianizált változat – kevés köze van az antik forrásokhoz. [Elnézést, hogy ennek idő híján nem nézhettem utána, meg fogom tenni, kedvet kaptam az efféle kontárkodáshoz.] Még ha semmi jelentősége sincsen, akkor sem közömbös viszont, hogy a görög regéknek e szép feldolgozásán több generáció – a magamé is – tanulta a görög mitológiát, és sajátított el egy békésen harmonikus-napfényes görögségképet, ahol minden jó, mert jó a vége, ahol boldogan éltek, míg meg nem haltak, meg még azután is. Egyszóval, hogy a Winckelmann – Goethe-féle görögségképet interiorizáló Lukácsot idézzem: „boldog kor, melyben a csillagos ég a térképe a járható és bejárando utaknak, s útjait a csillagok fénye világítja meg”.¹⁴ Érzésem szerint a mítosz görög formáját hívebben őrzi a másik két változat, amelyeknek inkább a Burkhardt – Nietzsche – Heidegger-féle görögségkép felel meg: ahol a napfényes apollói mellett (mert az is jelen van, hiszen éppen ebben a változatban veszi feleségül Kadmosz Harmóniát!) a vad dionüszoszi is meghatározó szerepet játszik: a polémosz világa, ahol „a háború mindenek atyja és mindenek királya” (Hérakleitosz). Ahol az emberiség „sárkányfog-vetemény”.

Nem feledkezhetem meg természetesen arról, hogy nemcsak a 20. századi keresztény szellemű mítosz-interpretáció,

¹⁴ Ld. Lukács György: *A regény elmélete / Dosztojevszkij-jegyzetek*, Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009. 25. Ford. Tandori Dezső. (szerk. megj.)

hanem azért maga a történelmi kereszténység is, minden fundamentalizmusa dacára, szelídebbé tette az európai emberiséget. Megszelídítette, aztán fel is szabadította a lázadó rabszolgát. Csakhogy az, megölvén Istent, létrehozta a nihilizmus korát, azt a kort, melynek eljövételét Nietzsche előre jelezte, s amelytől Husserl rettegett. Husserl, minthogy Isten feltámasztására nem vállalkozott, a felhókakukkvárba odaültette az igazságot magát. Reménytelen kísérlet. Az viszont könnyen meglehet, hogy Nietzsche jóslata beválik:

Miután a keresztény becsületesség az egyik következtetést a másik után vonta le, végül levonja majd a legfontosabb következtetést is, az önmaga elleni következtetést; ez akkor történik, amikor a következő kérdést teszi fel: »Mit jelent az igazság akarása?« [...] És itt térek vissza problémámhoz [...] mi volna az értelme egész életünknek, ha nem az, hogy az igazság akarása bennünk *problémaként* tudatosult? Semmi kétség: az igazság akarásának öntudatosodásába fog tönkremenni a morál: e százfelvonásos nagy színjáték a következő két évszázadban zajlik majd le, ez lesz a legszörnyűbb, legkérdésesebb és talán a legreményteljesebb előadás.¹⁵

A diagnózis tökéletes, a jóslat első része bevált. Miért ne válhatna be teljesen? S akkor talán nem lesz szükség az ész „heroizmusára” ahhoz, hogy Európa ne pusztuljon el „a szellemtelenségben és barbárságban”¹⁶.

¹⁵ Ld. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*, Holnap Kiadó, Budapest, 1996. 28. Ford. Romhányi Török Gábor. (szerk. megj.)

¹⁶ Husserl, i. m.



A SZERELEM MINT EPIZÓD*

Kundera világlátása azóta érdekel, hogy először kezembe került valami írása. Azt hiszem, interjú volt, vagy talán egy rövid esszé; emlékszem: a párizsi *Magyar Füzetek*-ben olvastam. Dühödt szenvedéllyel szeretne volna megértetni a Nyugattal, hogy ami 1968 óta Csehországban történik, az nem valami közönséges politikai disznóság; valami másról, sokkal rettenetesebből van szó: egy kultúra szívósan módszeres kiirtásáról. Nem sikerült most az írást előkerítenem¹, így nem tudom ellenőrizni, nem csálnak-e emlékeim, miszerint Kundera írásában mindenek előtt az fogott meg, hogy még a dühödt szenvedély mögül is előbukkant valamifajta ironikus látásmód, az írónak az a képessége, hogy mindentől, még az önmaga által legszenvedélyesebben hitt és képviselt igazságtól is távolságot teremtsen: hogy mindennek, annak is, amit ő maga lát, a fonákját is lássa. Mondom: nem lehetetlen, hogy ezt csak ma látom bele abba az első Kundera szövegbe, amellyel összehozott a sors. Mert hiszen azóta, hogy regényeit is ismerem, tudom már, hogy ez a kunderai látásmód legfontosabb – számomra legfontosabb – sajátossága. Amint ez tudatosult bennem, érlelődni kezdett elhatározásom is: írni fogok róla; igazából, azt hiszem, kezdettől fogva az izgatott, ami ezt az ironikus-frivol látásmódot

* Megjelent: *Pompeji*, 1993. 2. 312-320.

¹ Ld. Milan Kundera: *Az elrabolt Nyugat, avagy Közép-Európa tragédiája*, Párizs, Dialogues Européens, 1984 [Irodalmi Ujság: a magyar írók lapja 5.] Ford. Bíró Péter. (szerk. megj.)

Kunderánál megalapozza, nevezetesen a kartéziánus metafizika – hogy úgy mondjam – gyakorlati kritikája.

Kundera világa – ahogy Rorty jellemzi – egy karneváli² utópia, s nemcsak abban az értelemben, hogy benne „ott lüktet az élet, egy sereg különc leli örömét egymás vesszőparipáiban”, hanem abban az értelemben is, amit a ’karnevál’ mint szó idéz fel bennünk (carnis = a hús, a test). (Tényleg különcök volnának Kundera hősei? Vagy inkább csak a konformizmushoz szokott amerikai szemében tűnnek annak? Az élet viszont nagyon is ott lüktet, ez vitathatatlan.)

Kundera nemcsak teoretikusan helyezkedik szembe a testlélek dualizmus kartéziánus hagyományával,³ a testiség, a test és a lélek viszonya mint probléma újból és újból, talán egyre erőteljesebben, egyre dominánsabban jelentkezik regényeiben is. S jöllehet távolról sem csupán a szerelmi történetekben játszik szerepet, a szerelmi történetek kapcsán jelentkezik, jelenik meg a testiség igen, mint „probléma”, mint a keresztény-kartéziánus dualizmusra épülő, mint ezt a dualista szemléletmódot a minden egyes (benne szocializált) egyedre rákényszerítő, ráerőszakoló kultúra problémája.⁴ Ezért elsődlegesen mégiscsak

² A Kunderáról szóló Rorty-esszé („Heidegger, Kundera és Dickens”) a *Holmi* 1993. februári számában megjelent magyar fordításából sajnos kimaradt a karneváli szó: ’Kundera’s utopia is carnival-esque, Dickensian helyett’ „Kundera dickensi utópiájában...” áll.

³ Lásd *A regény művészete* című esszékötetét, Európa Kiadó, Budapest, 1992. Ford. Réz Pál.

⁴ Mondanom sem kell: Kundera látja e „negatívum” fonákját is: azokat az értékeket, melyeket a testiség tabusítása teremtett. Kundera nagyon nagy megértéssel tekinti *A lét elviselhetetlen könnyűsége* Terezájának a saját testéhez való, sok tekintetben nagyon tradicionális, „kartéziánus” viszonyát, mint ami egy életen át tartó

a „szerelem” az a terrénum, ahol a testiség Kundera regényeiben előtérbe kerül.

Mert Milan Kundera regényeiben a „szerelem” persze mindettől függetlenül is nagy, mondhatnánk középponti szerepet játszik. Hogy is ne? Egyik kedvenc regényében, Denis Diderot *Mindenmindegy Jakab*jában olvashatjuk: „Különben is gondold meg, olvasó, mindig csak szerelmi történetek; egy, kettő, három, négy szerelmi történetet meséltem már neked; hallasz még hármat vagy négyet: ugye mégiscsak sok ennyi szerelmi történet? Másodszor: igaz, hogy miután neked írok, vagy le kell mondanom tetszésedről, vagy ki kell szolgálnom izlésedet, és neked bizony csak szerelmi históriák tetszenek.”⁵

Nos, amikor érlelődött bennem egy Kundera-esszé gondolata, meg voltam róla győződve, hogy a Kundera-regények szerelmi

radikális „kritikája” anyja testiséget illető, mindenféle tabutól mentes, vulgáris-durva magatartásának. S abban is biztos vagyok, hogy a *Halhatatlanság* Ágnes (róla lesz még szó), aki csak a szerelem pillanataiban képes „leküzdeni” saját testétől való idegenségét, sokkal közelebb áll „alkotójához”, mint testvére, Laura, aki legszívesebben az egész világot bekebelezné saját testébe. „Laura számára a test kezdettől fogva, a priori, szakadatlanul és átfogóan, lényegét tekintve szexuális volt. Valakit szeretni, azt jelentette a számára: felajánlani neki testét, mindazzal, ami hozzátartozik, mindazzal, ami kívül és belül van, a maga idejével együtt, amely lassan felemészti. Ágnes számára a test nem volt szexuális. Csak rövid, rendkívüli pillanatokban vált azzá, amikor az izgalom valótlan, mesterséges fénybe vonta és kíváncsnak és szépnek mutatta. Ágnes éppen ezért volt talán – amit senki sem tudott: – megszállottja a testi szerelemnek, ezért csüngött rajta, hiszen az volt az egyetlen vészkijárat a test nyomorúságából, s nélküle minden elveszett volna.” Európa Kiadó, Budapest, 1990. Ford. Körtvélyessy Klára

⁵ Ld. Denis Diderot: *Mindenmindegy Jakab*, Európa Kiadó, Budapest, 1960. 157. Ford. Bardócz Ilona. (szerk. megj.)

históriái fejtegetéseim centrumában fognak állni. Hiszen a „politika” mellett, a politikán kívül miről is írhatnék másról a kunderai világ elemzése kapcsán, mint a regényeiben mindenütt fel-fel bukkanó „pajzán históriákról”? Aztán megszületett a Kundera-esszé⁶, s ha valamiről nincsen szó benne, akkor az a szerelem (igaz, nem esik sok szó politikáról sem). Bevallom, nem igen törtem rajta a fejemet, hogy s miként esett a dolog – továbbra is meg voltam róla győződve: nem lesz addig „teljes” a számomra releváns Kundera-kép, amíg meg nem írom *Kundera és a szerelem* című dolgozatomat. Vagy talán inkább *Kundera és a nők?* Esetleg *Kundera és az erotika?* ... Nem, megvan, *Kundera és a nőket hajkurászó férfiak*⁷ lesz a címe „kiegészítő esszémnek”.

⁶ Ld. Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó – Lukács Archívum – Századvég, Budapest, 1993. 126-142. (szerk. megj.)

⁷ Miként van ez csehül, azt persze nem tudom. Angolul ezeken a helyeken az áll, hogy „womanizer”; remek szó, de nem lehet lefordítani. A „nőcsábász” nem használható, a *womanizer* ugyanis modern jelenség, olyan korból való, amikor a nőket már nem kell (tán nem is lehet) elcsábítani. (L. a *Nevetséges szerelmek* című elbeszélés-ciklusból a *Szimpóziumnak* „A Don Juanok vége” című részét, melyet kénytelen vagyok itt lefordítani. A félreértések elkerülése végett: ezzel nem akarom azt állítani, hogy Don Juan nőcsábász volt.) „Don Juan. Végezetül is hódító volt. S ezt nagy betűkkel kéne írni. Egy Nagy Hódító. Nos, azt kérdem Önöktől, hogyan lehet valaki hódító egy olyan területen, ahol senki sem áll ellent az embernek, ahol minden lehetséges és minden megengedett? Don Juan kora elmúlt már. Don Juan leszármazottai nem hódítók már, csupán gyűjtők. A Nagy Gyűjtő alakja lépett a Nagy Hódító helyére, csak hogy a gyűjtőnek semmi köze Don Juanhoz. Don Juan tragikus alak volt. Bűne teherként nehezedett rá. Vidáman bűnözött és kinevette az Istent. Blaszfémiát követett el és a pokolban végezte. Don Juan olyan drámai terhet hordozott a vállán, amelyről a Nagy Gyűjtőnek még csak sejtése sincsen, mert az ő világában

Lelkesen megígérttem tehát a Pompejinek, hogy megírom. Most itt ülök, s távolról sem vagyok biztos benne, hogy van mit megírnom. Mert ugyan a férfi-nő viszony állandó „témája” Kundera regényeinek, csakhogya ebből távolról sem következik, hogy egy „teoretikus esszének” van mit kezdenie vele. A regényeibe igen gyakran – sokszor talán szándékai ellenére⁸ – diszkutálható szövegeket beillesztő Kundera karneváli világában annyi-féle férfi-nő viszony van, ahányszor csak férfi és nő így vagy úgy összekerülnek. Úgy hiszem ugyanis, hogy *itt maradéktalanul sikerült megvalósítania programját: a teória általános-üres igazságaival szemben az emberi dolgoknak, minden egyes ember életének „lényegi viszonylagosságát” bemutatni.*

minden teher elvesztette súlyát. A sziklák tollakká lettek. A hódító világában egyetlen tekintet olyan fontos volt, mint a Gyűjtő világában tíz év vad szeretkezés. Don Juan úr volt, a gyűjtő meg szolgál. Don Juan arrogánsan túllépett konvenciókon és törvényeken. A Nagy Gyűjtő nem tesz mást, mint hogy engedelmesen, orcája veritékével eleget tesz a konvencióknak és a törvénynek, mert a gyűjtés illendőséggé, betartandó formává, majdhogynem kötelességgé lett. Ha én egyáltalán bűnös vagyok, akkor csak azért, mert nem teszem magamévá Alzhbetát. [1. lejjebb – V.M.] A Nagy Gyűjtő nem ismeri a tragédiát, a drámát. Az érzékiség, ami valaha a katasztrófák legnagyobb kiváltója volt, olyasvalamivé lett a Nagy Gyűjtőnek köszönhetően, mint egy reggeli vagy egy vacsora, mint a bélyeggyűjtés vagy a ping-pong, ha éppen nem olyan, mint beleülni a kocsiba vagy bevásárolni menni. A Nagy Gyűjtő az erotikát a közönséges események világának részévé tette.” Nos, eddig, bár Dr. Havel [1. lejjebb –V.M.] monológja még nem ért véget. Tehát: a nőket hajkurászó férfiak. Maradok – rossz szívvel – Körtvélyessy Klára megoldásánál.

⁸ Szándékai ellenére? Igen, Kundera meg van róla győződve, hogy teoretikus eszmefuttatásait *mindig* szereplői szájába adja, azok tehát nem saját gondolatai – ez azonban sokszor nem igaz. Akit a kérdés érdekel, olvassa el *A regény művészete* 101-104. oldalait.

S ha erre vonatkozóan megpróbálnék bármit is valamifajta elméleti általánosságban megfogalmazni, akkor nem tennék mást, mint hogy a regény „relatív és többértelmű nyelvét” lefordítanám a magam „ellentmondást nem tűrő és dogmatikus nyelvére”. Vagyis elkövetném a legnagyobb bűnt, amit Kundera szemében vele szemben egyáltalában el lehet követni. Egyszer, kedves olvasó, ha netán kíváncsi lennél rá, mit is mond Milan Kundera a szerelemről, akkor nem tehetsz mást, mint hogy elolvasod regényeit. Mert tőlem ugyan sem ezt, sem pedig azt meg nem tudod, mit gondol Kundera a szexről, az erotikáról, a nőkről, a nőket hajkurászó férfiakról.

Vajon következetlen vagyok, ha most mégis felidézem Kundera regényeinek egy-két szerelmi epizódját? Talán igen, talán nem; ha szükségesnek tartjuk, majd eldöntjük, az olvasó meg én, ha a végére jutottam. Van Kunderának egy könyve, amely a *Nevetéses szerelmek* címet viseli. Szívem szerint (talán nem is szívem, csupán beidegződéseim szerint) azt mondanám, hogy novelláskötete, de nem tudom, nem tartja-e ma már ezt is regénynek. Hiszen ez is hét részből áll, akárcsak a *Búcsúkeringőt* leszámítva valamennyi regénye, s erről is elmondhatná, akárcsak az ugyancsak hét, össze nem függő történetet tartalmazó *A nevetés és felejtés könyvéről*, hogy „ez az egész könyv egy variációs formában megírt regény”.⁹ S talán még azt is hozzátehetné, hogy „egy regény, amely Dr. Havelről szól, s ha Dr. Havel éppen-séggel nincsen jelen [aminthogy csak két 'fejezetben' van jelen, akárcsak *A nevetés és felejtés könyvében* Tamina], akkor a regény Dr. Havelnek szól.” *A nevetés és felejtés könyvében* ezt

⁹ Ld. Milan Kundera: *A nevetés és felejtés könyve*, Európa Kiadó, Budapest, 1993. Ford. Zádor Margit. Az idézet a fűlszöveg, illetve annak parafrázálása. (szerk. megj.)

mondja ugyanis Tamináról, akiről bizonyára fogok még szólni. Igen, a *Nevetséges szerelmek*¹⁰ Dr. Havelről s Dr. Havelnek szól, *A lét elviselhetetlen könnyűsége* Tomašának előképéről, akit – maradjunk ennél – mint regényalakot Tomašnál sokkal jobban kedvelek¹¹. Van e regénynek egy fejezete, amely a *Szimpózium* címet viseli. Egy szép este játszódik egy kórház valamelyik osztályának orvosi szobájában, Dr. Havelen kívül jelen vannak még a főorvos, a doktornő, Dr. Flaishman, valamint Alzhbeta nővér.¹² Az utóbbi – tán ellentétben a doktornővel – „manizer” (v.ö. *womanizer*), vagyis, ha csak teheti, minden férfival lefekszik. De nem mindig teheti, mert Dr. Havel, ez az európai hírű férfiú (a félreértések elkerülése végett: nem mint orvos európai hírű, mint amivé Tomaš lett volna, ha nem lett volna cseh, ha nem

¹⁰ Magyarul lásd: Milan Kundera: *Nevetséges szerelmek*, Európa Kiadó, Budapest, 2015. Ford. Zádor Margit. (szerk. megj.)

¹¹ Most persze kedvem szottyán Dr. Havelt és Tomašt összehasonlítani, s elmondani, miért kedvelem az előbbit jobban, mint az utóbbi. Csakhogy ez az összehasonlítás nem arról szólna, miben különbözik egymástól ez a két, nőket hajkurászó férfiú, hanem arról, miben különbözik egymástól a két regényalak, miért válik Tomaš, akiről Sabina azt állítja, hogy maga az anti-giccs („szeretlek, mert a giccs tökéletes ellentéte vagy”), a végén mégis giccossé (amit persze Kundera akar, csak valamiképpen „túlakar”), szemben Dr. Havellel, aki komikussá válik. Az összehasonlítás tehát nem a szerelemről, hanem a művészetéről szólna: márpedig én a szerelemről akarok szólni, nem a művészetéről.

¹² Angolul olvastam, angolul így írták a neveket. Kundera csehül – érzésem szerint – másképpen írta. De nem szeretném kitalálni, hogyan, így maradok tehát Flaishmannál és Alzhbetánál.

Feltehetően erről az angol nyelvű kötetről van szó: Kundera, Milan: *Laughable Loves*, London, Faber and Faber, 1974. (1991), Ford. Suzanne Rappaport. A kötet azonosításában nyújtott segítségért köszönetet mondunk Pató Mártának. (szerk. megj.)

akkor élt volna, amikor, és ha nem verte volna meg a Jóisten Tereza iránti giccses szerelmével; Dr. Havel szakmai képességeiről nem tudunk meg semmit, Dr. Havel nem mint orvos, hanem mint *womanizer* európai hírű) az ő esetében megmaka-csolja magát, s nem hajlandó „magáévá tenni”. Nos, a jelenlévők azt szeretnék megtudni, mi ennek az oka (amikor kifejezette ez a téma, Alzhbeta soha nincsen jelen, és a társaság igazán nem ízléstelen.) Mert abban, Dr. Havelt is beleértve, mindannyian megegyeznek: az nem lehet elégséges ok, hogy Alzhbeta nővér csúf (az csak később derül ki, hogy jóllehet nagyon csúf, de szépséges szép teste van).¹³

Az este folyamán nem kevés bor fogyasztatik, minek eredményeképpen a nővér erősen felönt a garatra, szeretne egy szép sztriptízt bemutatni, a főorvos azonban – némi munkafegyelmi indítékokra hivatkozva – ezt megtiltja neki. Alzhbeta ily módon csak egy mímelt sztriptízt mutat be, ami közben a moralista Flaishman doktor gorombáskodik vele és kínozza¹⁴. A sztriptíz

¹³ „Drága uraim, Alzhbetának valamennyiükkel szemben volt egy előnye. Ő a feje nélkül látta önmagát. így önmagának minden tekintetben szép volt” – mondja – nem nehéz kitalálni, hogy kicsoda, természetesen: – a doktornő.

¹⁴ Kénytelen vagyok idézni – hosszan: „Hol tanulta ezt a szép táncot?” kérdezte a főorvos. – Flaishman hangosan, szarkasztikusan felkacagott: „Hahaha! Szép tánc! Hahaha!” – „A sztriptízbárban láttam Bécsben”, felelte Alzhbeta. „Ejnye, ejnye” fedtte meg kedvesen a főorvos. „Mióta járnak a mi nővéreink sztriptízt nézni?” – „Azt hiszem, uram, nincsen megtiltva.” – mondotta Alzhbeta felsőtestét a főorvos előtt tekergetvén. – Flaishmant elöntötte az epe, s ajkain át el is hagyta testét. Ezt mondotta: „Vegyen be nyugtatót, ahelyett, hogy vetkőzne. Különben attól kell félnünk, hogy megerőszakol bennünket!” – „Csak ne idegesítse magát. Csecsemőkkel nem foglalkozom”, vágott vissza Alzhbeta, felsőtestét immár Dr. Havel körül

befejeztével Alzhbeta nővér távozik, nem sokkal később pedig Flaishman felfedezi őt a nővérszobában, ahol anyaszült meztelenül fekszik a heverőn, miközben kinyitotta magára a gázcsapot. Minthogy megmentik, a szimpóziум nyugodtan folytatható. Mindazok, akiknek okuk van a lelkipurdalásra, meg vannak győződve róla, hogy miattuk akart öngyilkos lenni: Dr. Havel, mert nem volt hajlandó lefeküdni vele, Dr. Flaishman, mert gorombáskodott vele, holott a lány csak azért rúgott be, és viselkedett lehetetlenül, mert halálosan szerelmes bele (mily szép is, ha valakit ennyire szeretnek). A főorvos – akinek a csinos dokternő természetesen a barátnője, ennél fogva rettenetesen féltékeny Dr. Havelre, szintén öngyilkosságra gyanakszik, amit Alzhbeta természetesen a szörnyeteg Dr. Havel miatt akart elkövetni. A dokternő meg persze biztos benne – s mi tagadás, a tárgyi bizonyítékok őt támasztják alá –, hogy a nővér feltett magának egy kávét, de nem volt képes ébren maradni, a víz kifutott, kioltotta a gázt stb. És Kundera a dolgot még tovább is tekergeti és csavargatja.

Jaj, kedves olvasó, most aztán még annál is rosszabbat tettem, mintha szépen pontokba foglalva elmondottam volna, mit is gondol Kundera a szerelemről. Olyasmit tettem, amit még soha. Elmeséltem egy regényrészletet, holott még ma is ki szeretnék szaladni a világból, ha azokra az osztálytársaimra gondolok, akik elmesélték az előző este olvasott regény, az előző délután látott film sztoriját.

tekergetvén. – „És tetszett magának a sztriptíz?” – kérdezte tovább atyaian a főorvos. – „Hogyne”, felelte Alzhbeta. „Volt ott egy svéd lány gigantikus keblekkel, de nézzék, az anyémek csinosabbak” (s ezt mondván megsimogatta melleit). „Aztán volt ott egy lány, aki papírdarabok segítségével úgy tett, mintha szappanhabban fürödne, meg egy színesbőrű, aki a közönség szeme láttára maszturbált – ez volt a legjobb ...” – „Haha!” mondotta Flaishmann gonosz szarkazmusának tetőpontján: „maszturbálás, az való magának!”

Arról már nem is beszélve, hogy erős a gyanúm: a fordításom sem valami remekmű. Jobban tettem volna, ha maradok eredeti elhatározásomnál, és felszólítom az olvasót Kundera műveinek olvasására. De mi lett volna akkor a *Pompejinek* tett ígéretemmel? Most már mindegy. Csak abban tudok reménykedni, hogy az olvasó mindennek ellenére kedvet kapott a *Nevetéses szerelmek* elolvasásához. De ha már hibát hibára halmozok, vállalom a teljes következtelenséget, s levonom a novella vagy regényfejezet tanulságait – a magam meg az olvasó számára –, anélkül, hogy azt állítanám: Kundera ezt akarta mondani, vagy akárcsak ilyesmire gondolt volna.

A legfőbb tanulság a következő: igaz ugyan, hogy manapság szinte lehetetlen írni a szerelemről, hiszen a pajzán históriák a – persze, igazából soha be nem tartott – szexuális tabuk megszűntével senkit sem érdekelnek. Legalábbis azokat biztosan nem, akik a magasművészet kedvelői. Ugyanakkor a pornóról meg szó sem eshet (végül is a populáris kultúra most, hogy Kunderáról beszélünk, kívül van még elméleti érdeklődésünk körén is), a nagy, romantikus szerelem meg hazugságnak bizonyult (vagy legalábbis nem ábrázolható, s biztos nem a magasművészetben). A szerelmes giccsekről meg ugyancsak nem eshet szó, végül is – még egyszer hangsúlyoznom kell – a populáris kultúra most, hogy Kunderáról beszélünk, kívül kell maradjon még elméleti érdeklődésünk körén is). S most komolyra fogom a szót – hogy egészen, úgy istenigazából komolyra-e, azt még magam sem tudom. Életünk, szerelmi életünk is, azért ma is éppúgy telve van örömmel-bánattal, katasztrófákkal – ha tán nem is tragédiákkal –, ahogy egykoron. Hogy az igényes olvasó ízlésének megfelelően ez megírható-e, az más kérdés, mindenesetre Kunderának némelykor sikerül, némelykor nem. Ilyenkor

húzogadjuk az orrunkat, s Kundera nagyon is megérdemelt népszerűségére mutogatunk. De ennél van, azt hiszem, egy fontosabb tanulság is: nevezetesen, hogy nem is olyan nehéz megkülönböztetni a tisztességes cselekedetet a tisztességtelentől, a becsületes embert a becstelentől¹⁵ – *az erkölcsi szabályok fellazulása ellenére*, vagy – ami nem ugyanaz, csak hasonló jelenség, s talán sokkal lényegesebb – *a tételes erkölcs halála ellenére* sem, sem pedig a tény (tény? biztos vagyok én ebben? Egyáltalán mi az, hogy tény?), azon tény ellenére tehát, hogy nincsen olyan megfogalmazott erkölcsi szabály (vagy úgy kellene fogalmaznom, hogy szinte nincs olyan), amelyet jó szívvel hirdetni mernénk¹⁶.

De hagyjuk ezeket a közhelyeket. Ha mindez tanulságként levonható lenne Kunderából, akkor nagyon rossz író lenne. Pedig nem az. Amit az is bizonyít, hogy igenis vannak szép szerelmi történetek Kunderánál; olyan történetek, amelyek bár nem nevetségesek, mégsem giccsesek. Kettőt szeretek igazán. Megpróbálok megfogalmazni, hogy miért, anélkül, hogy megint a populáris kultúrába tartozó primitív osztálytársaim módján elmesélném őket, s persze anélkül, hogy levonnám a tanulságaikat.

Az egyik a már emlegetett Tamina története *A nevetés és felejtés könyvéből*. Talán azért olyan szép, talán azért lehet

¹⁵„Soha még ilyen élő példát arra, hogy mily nagy a különbség becsület és erkölcs között. Igazán nehéz lett volna azt mondani róla, hogy erkölcsös, de alig akadt nála becsületesebb teremtés” – ez nem Kundera, ez Denis Diderot.

¹⁶„Tolvajlás, vérfertőzés, gyermek- és apagyilkosság egytől egyig szerepelt már az erkölcsös cselekedetek között.” – ezt, a tévedések elkerülése végett, nem Milan Kundera, hanem Blaise Pascal mondta. (*Gondolatok*, 294.)

olyan szép, mert ebbe a gyönyörű nőalakba Kundera úgy tudta beleírni olthatatlan vágyódását a maga cseh világa iránt, hogy közben hallgatott arról, amiről nem lehet beszélni. Ez a vágyódás soha többé, a történelem nem várt – pontosabban nagyon is várt, de nem remélt – fordulata ellenére sem elégülhetett ki többé. Bizonyára Tamina halálos szerelme is ... De nem mondom. Hisz ez tényleg halálos szerelem volt. És erről ma tényleg nem lehet beszélni.

A másik pedig a *Halhatatlanság* egy epizódja. Még a hatodik fejezeten belül is epizód, aminek azért van jelentősége, mert a regény hatodik fejezete a maga egészében is epizód; a regényalak, akiről szól, seholt másutt nem szerepel a regényben, s jóllehet a szerelem, melyről beszélek, a regény egyik főszereplőjéhez (Ágneshez) fűzi, ez a szerelem azonban csak egy „jelentéktelen” epizód mindkettejük életében: nem tudnak semmit, a szó szoros értelmében semmit, a másik életéről. „Elképzelem találkozásukat nyolc év után: szemben ülnek egymással a nagy párizsi szálloda halljában. Miről beszélnek? Az égvilágon mindenről, csak az életről nem, melyet élnek.”¹⁷ S valószínűleg ettől csodálatos ez a szerelem. A benne rejlő meg nem valósult lehetőségek teszik oly széppé. A szerelem mint olthatatlan vágy a visszahozhatatlan múlt iránt, s a szerelem mint epizód. Ennyi? Talán.

¹⁷ Ld. Milan Kundera: *Halhatatlanság*, Európa Kiadó, Budapest, 1990.
Ford. Körtvélyessy Klára. (szerk. megj.)



A képet Misu unokája, Gábor Sára készítette

PASCAL KARTEZIANIZMUSA*

Blaise Pascal korai kartezianizmusa, akárcsak későbbi szembefordulása Descartes filozófiájával közhelynek számít a filozófia történetében, feltéve, hogy a filozófia-történet egyáltalában tudomást vesz Pascarról. Mert ez minden, csak nem egyértelmű. Albert Schweigler a maga idejében sokak által forgatott rövid filozófiatörténetében (*Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Übersicht*) meg sem említi a nevét, de Windelband *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*-járól sem állíthatnám, hogy különösebb figyelmet szentelne neki. Miután a kartézianus iskolához sorolt Port Royal-béli janzenisták misztikus gondolkodói között Pierre Poiret mellett megemlíti nevét, műveként pedig a *Pensées*-t, továbbá három róla szóló monográfiát, a módszer problémáiról szóló fejezetben hét egész sort szentel neki. Ezekből megtudjuk, hogy a matematika descartes-i felfogása, még hozzá Descartes közvetlen befolyásának eredményeképpen, a Pascalhoz hasonlóknál a szkepticizmus és a miszticizmus emeltyűjévé lett. Abból, hogy semmiféle más emberi tudomány – sem a metafizika, sem pedig az empirikus diszciplínák – nem képes a matematika evidenciáját elérni, Pascal arra következtet, hogy az embernek a maga racionális

* Megjelent: *A kartezianizmus négy száz éve.* (Ész-Élet-Egzisztencia V.) Szerk. Csejtei Dezső, Dékány András, Laczkó Sándor. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Szeged, 1996. 42-48.

megismerési törekvését illetően szerénységet kell tanúsítania, s inkább szívének a sejtésteli hitet illető ösztönét és a nemes életvitelre vonatkozó tapintatérzékét kell követnie. Bertrand Russell *A nyugati filozófia történetében*, melyben teljes fejezetet szentel mind Descartes-nak, mind pedig Spinozának, többször említi ugyan Pascal nevét, de lényegében csak annyit tudunk meg róla, hogy szerinte a jezsuiták mint gyóntatók azért voltak népszerűek, mert az eretnekséget kivéve minden bűnnel szemben elnézőbbek voltak másoknál; továbbá, hogy a filozófusok között ő volt az egyetlen, aki nem kívánta intellektuális érvekkel indokolni hitét Istenben; s végül, hogy ami Nietzsche Pascalra vonatkozó megjegyzését illeti, abban van némi igazság, minthogy Pascal erényességében (akárcsak Dosztojevszkijében) van valami szánalmas.

Pascal ragyogó matematikai zsenijét áldozta fel Istenért, olyan barbárságot tulajdonítva ezzel neki, amely csakis saját lelki gyötrődéseinek kozmikus kitágítása volt.¹

Hogy a legutóbbi időben e tekintetben gyökeres változás következett be, azt egyértelműen mutatja a ma Németországban legnépszerűbb filozófiatörténet, Wolfgang Röd *Der Weg der Philosophie*-ja, amely már több oldalon foglalkozik Pascallal. Pascalt, a filozófust, a 20. század fedezte fel. De ha már egyszer felfedezte, Descartes ellenlábasaként kellett felfedeznie. A huszadik században ugyanis a legtöbbek szemében éppen az tűnt lényegesnek Pascalban, amiben különbözik Descartes-tól. Hogy a különbség radikális, s hogy a késői Pascal explicit kritikája Descartes felett a *Gondolatokban* ugyancsak kemény, azt

¹ Ld. Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1994. 628. sk. Ford. Kovács Miklós. (szerk. megj.)

persze nehéz lenne kétségbe vonni. Ennek ellenére az a meggyőződése, hogy a késő pascali filozófia alapját képező ontológia beilleszthető a kartéziánus gondolkodás keretei közé, s ennek megfelelően a pascali újítás *nem jelentett szembefordulást* a Descartes-ban, a descartes-i gondolkodásban a maga alapjaira rálelt *modernitással*. Pascal Russell szerinti származás erényessége nem jelentette, hogy szembefordult volna a modern ember öntudatának alapját képező matematikai természettudománnyal – mint ismeretes, a *Pensées* gondolatainak papírra vetésével egyidejűleg vissza is tért matematikai vizsgálódásaihoz –, csupán az emberi ész túlzott magabiztosságát utasította el, és a modern matematikai-természettudományos megismerés lehetőségeinek korlátait hangsúlyozta.

De nézzük, mit is mond Pascal a *Gondolatokban*² Descartes-ról?

76. Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba. Descartes.

77. Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel.

78. Descartes, haszontalan és bizonytalan.

79. *Descartes*. – Nagyjából meg kell állapítanunk: 'Minden alakban és mozgásban történik', mert ez így igaz. Ám megmondani azt, hogy milyenekben, és

² A *Pensées*-ből idézett szövegeket Pődör László fordította (Gondolat Kiadó, Budapest, 1983).

megszerkeszteni a gépet, ez már nevetséges. Mert haszontalan, mert bizonytalan és fáradságos. És még ha igaz lenne, sem hisszük, hogy az egész filozófia megérne akár csak egyórai fáradozást is.

Ezek azok a helyek, ahol Pascal Descartes nevét említi. Persze nevének említése nélkül is számtalanszor utal rá. Ki ne gondolna Descartes-ra, amikor ilyeneket olvas Pascalnál: „égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alpra leljünk”, „ám minden fundamentumunk összeroppan. Ne törekedjünk hát biztonságra és szilárdságra”. (72.) Nem szeretnék itt az idézetek részletes elemzésébe fogni. Hogy Descartes haszontalan és bizonytalan, az kimondatik, még ha a 79. paragrafust kihúzta is Pascal. S ha a bizonytalant” el is intézhetjük azzal, hogy Pascal bizonyára arra gondol: Descartes Isten létének metafizikai bizonyítékaira építi egész filozófiáját, ami számára elfogadhatatlan, mert Isten bizonyosságához csak a hit vezethet el bennünket, – a „haszontalan” ellentmondani látszik annak, hogy Pascal bármit is elfogadna Descartes-ból. Nem is kívánom tagadni, hogy a kései Pascal elveti a *filozofálás* descartes-i módját. De még a 79. paragrafusban sem mondja azt, hogy ne lenne igaz, amit Descartes állít. Éppenséggel akár mindaz igaz is lehet, amit Descartes állít, Pascal szerint Descartes akkor is vakon elmegy amellett, amiről a filozófiának szerinte gondolkodnia kell. A matematikai beállítódás segítségével leírhatjuk a testi dolgok, a kiterjedt szubsztancia világát, felépíthetjük az egzakt tudományok épületét. A descartes-i tudomány önmagában bizonyára nem haszontalan, legfeljebb bizonytalan, mint minden emberi tudás. A matematikai természet-tudományra építve azonban *nem tudjuk megválaszolni a filozófia egyetlen kérdését sem*. A filozófia kérdései ugyanis az emberre vonatkoznak. S jóllehet

az ember szubsztanciális hovatartozását illetően Pascal nem gondol mást, mint Descartes – például: „Nagyon jól el tudok képzelni egy kéz láb, fej nélküli embert (hiszen csupán a tapasztalat tanít rá, hogy a fej fontosabb, mint a láb). De gondolkodás nélkül nem tudok elképzelni: az kő vagy állat lenne.” (339.) – mégsem tudja megbocsátani Descartes-nak, hogy a gondolkodó szubsztanciát (az embert), miután belehelyezte a kiterjedt dolgok világába, az Isten által egyetlen pöccintéssel mozgásba hozott természet részeként a matematikai természettudomány segítségével éppúgy leírhatónak tekinti, mint bármely más létezőt.

Ennyiben bizonyára igazat kell adnunk Lucien Goldman-nak, aki *A rejtőzködő istenben*³ Pascalt mindenekelőtt Goethével és Kanttal állítja párhuzamba, jóllehet hadakozik azok ellen (Jean Laporte és iskolája: Jean Menard, Jeanne Russier és Genevieve Lewis), akik Pascalt kartéziánus gondolkodónak tekintik. E hadakozásnak alapjában véve az az oka, hogy Goldmann – a megítélésem szerint jogosultan tételezett Pascal–Kant–Goethe párhuzamosságon túlmenően – Pascalt egy Kant–Goethe–Hegel, Marxban folytatódó, a descartes-ival *már eleve szembenálló*, más modernizmus kezdetének akarja látni. Ezzel viszont már nem tudok egyetérteni. Boros Gábor *Az utak elválnak: Descartes, Spinoza, Pascal* című tanulmányában⁴ látszólag ugyanerre az álláspontra helyezkedik az utak elválásának hangsúlyozásával és annak kiemelésével, hogy Pascal a matematikai beállítódásra alapozott világkép elgondolását „eleve elhibázottnak tartja”. Ez azonban megítélésem szerint csupán látszat, hiszen Boros másrésről azt is hangsúlyozza, hogy „[ha] az utak valahol elválnak, akkor kell lennie egy olyan szakasznak is,

³ Ld. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. Ford. Pödör László. (szerk. megj.)

⁴ *Holmi*, V. évf. 1. sz. 81-97.

ahol még együtt haladnak”; „közös keretfeltételekről” beszél, és – ami megítélésem szerint talán a legfontosabb – csupán a 20. század végéről visszatekintve látja Descartes-ot, Spinozát és Pascalt három, hogy úgy mondjam, egyenrangú modern világlátás megteremtőjének. Fel sem merül benne, hogy Goldmannhoz hasonlóan valamiféle pascali vonalnak az *eleve-meglétét* tételje a modern filozófia történetében. Úgy gondolom, Boros egyetért azzal is, hogy még spinozai vonalról sem beszélhetünk, jóllehet talán nem lehetetlen úgy látni, hogy a 19. század elején a spinozai koncepció felcsillant a descartes-i világszemlélet lehetséges alternatívájaként.

A kérdést nem holmi filológiai precizitás okán tekintem rendkívül fontosnak. Szememben a kérdés fontosságát az adja, hogy úgy vélem: semmi sem támasztja alá, hogy az *ezredvég filozófiai érzületéhez, filozófiai kedélyéhez* a Descartes-nál és Spinozánál kétségtelenül közelebb álló Pascalt valamifajta anti-modernista, a modern tudományosságot elutasító gondolkodóként kezeljük. Ha Pascal a másik két óriásnál közelebb áll hozzánk, az talán éppen azzal magyarázható, hogy vele együtt gondolkodván, a matematikai természettudományok eredményeit tekinthetjük még többnek is, mint életünkben igen jól használható eszköznek, tekinthetjük – bizonyos korlátok között természetesen, mert hiszen tökéletesen nem ismerhetjük meg az egyszerű testi dolgokat sem⁵ – akár igaznak is, még akkor is, ha világlátásunkat a maga egészében nem szeretnénk, egyszerűen nem vagyunk képesek rájuk építeni. Talán nem megengedhetetlen Pascal álláspontját így fogalmazni meg:

– a matematikai természettudományok minden további nélkül alkalmasak a pusztán kiterjedt dolgok (ahova minden

⁵ Ld. Pascal: *Gondolatok*, 72, 26-34.

valószínűség szerint még az állatok is beletartoznak, jóllehet e tekintetben komoly nézeteltérések vannak Pascal értelmezői között) működési mechanizmusainak többé-kevésbé igaznak tekinthető leírására;

– a modern fizika és biológia eredményei bizonyos korlátok között „igazak”, amiből azonban sem az ember, az emberi egzisztencia, sem az emberi társadalom megismerésének lehetőségét illetően nem vonhatunk le semmiféle következtetést;

– semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy az embert és a társadalmat a matematikai természettudományokkal analóg társadalom-, illetve szellemtudományok segítségével igyekezzünk megérteni.

Másképpen fogalmazva: éppen a két szubsztancia radikális mássága – s mi más lenne a kartéziánus álláspont lényege, mint ennek kimondása – kell, hogy óvatosságra intsen bennünket a szubjektum által történő megközelítésük lehetőségeit illetően. Ha a kiterjedt és a gondolkodó dolog olyannyira különböznek egymástól, hogy összekapcsoltságuk az emberben szinte felfoghatatlan,⁶ akkor mi tenné indokolttá, hogy úgy higgyük: megközelítésük lehetséges nagyjából analóg megismerési formák segítségével? (Az közismert, hogy a tudatos és öntudatos Descartes utáni kartéziánusok egyik legfőbb törekvése e Descartes-nál megoldatlanul maradt kérdés megoldása volt. S így nem képtelenség az az állítás sem, hogy a spinozai filozófia is a kérdés kartéziánus megoldatlanságának szülötte.) Pascal (éppen

⁶ „Látva, hogy mindent szellemből és testből rakunk össze, nem azt hinné-e bárki, hogy ez a keverék roppant érthető számunkra? Pedig éppen ezt értjük a legkevésbé. Az ember önmaga számára a természet legcsodálatosabb tárgya; mert képtelen felfogni, mi a test, még kevésbé, hogy mi a lélek, és mindennél kevésbé azt, hogy miképpen egyesülhet a test a lélekkel.” Uo.

azért, mert a létformák megkülönböztetését tekintve alapvetően egyetért Descartes-tal⁷, azaz mert a descartes-ival azonos ontológiát képvisel) jogosan veti Descartes szemére azt a magától értetődőséget, mellyel a kiterjedt dolgok megismerésében „bevált” matematikai megismerésmódot az emberi megismerés univerzális formájának tekinti. Megjegyzem, hogy a szkepticizmussal és miszticizmussal biztosan nem vádolható, nagyon is öntudatosan kartéziánus Edmund Husserl is ezt vetette Descartes szemére, amikor a *Krízis*ben az eltévedt európai racionalizmusért nem a természetet matematikai módszerekkel kutató Galileit, hanem Descartes-ot tette felelőssé.⁸ Pascal eltérő kedélye lehetlenné tette, hogy Descartes-tal közös ontológiájából az embernek az univerzumban betöltött helyét és az ember világának megismerhetőségét illetően is az utóbbihoz hasonló optimista következtetéseket vonjon le. Hogy Pascalt Descartes-tal szemben a 20. század vége fedezi fel magának, az bizonyára éppen onnan ered, hogy századunk történelmének fényében a természet megismerésében, s bizonyos tekintetben a természet feletti uralom megvalósításában elért – önmagában is vitatható értékű – sikerek ellenére is enyhén szólva megalapozatlannak tűnik

⁷ Nem hinném, hogy találhatunk a *Gondolatokban* olyan szöveghelyet, amely ellentmondana annak, amit Descartes az *Elmélkedésekben* állít: „Nos hát az említett ideáim közül [...] az egyik Istent, a többi pedig vagy testtel bír, ám lélek nélküli dolgokat, vagy angyalokat, vagy állatokat, vagy pedig más, hozzám hasonló embereket jelenít meg.” *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 54. Ford. Boros Gábor

⁸ Ld. Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága* I-II, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András és Ullmann Tamás. Lásd továbbá Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálata*hoz, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. (szerk. megj.)

Descartes hite a világot Isten segítségével megismerő és uralma alá hajtó emberben. Megalapozatlannak, inadekvátnak tűnik Descartes válasza „a teremtet világ alapvető kontingenciájának alapélményére”, amelyre válaszolva született meg – ahogy Boros Gábor megállapítja – a 17. század mindhárom nagy gondolkodójának filozófiája. A descartes-i válasz megalapozatlanságának érzése odáig megy, hogy időnként hajlamosak vagyunk a biztost tudást és az erre épülő, az embernek a létezők feletti uralmát biztosítani kívánó, határokat nem ismerő modernkori tudományt Heideggerrel egyszerűen „a zabolátlan technika és a normál-ember talajtalan megszervezésének [...] reménytelen őrjöngéseként” felfogni.⁹ Mint mondtam, Pascal, akárcsak Descartes, test és szellem keverékének, azaz sem nem állatnak, sem nem angyalnak tekinti az embert; s ő a konzekvens, ha ennek megfelelően úgy véli, hogy az ember és világa mint nem-csak-termeszetenem írható le a matematikai természettudomány eszközeivel, de az ember nem is emelhető ki szubjektumként a vele szembenálló természeti objektivitásból –, mint valami istenség. A pascali embernek mint létezőnek a descartes-i emberrel való szubsztanciális azonossága ellenére is más a helye a mindenségben. Nem simul bele a természetnek a maga egészében általa átláthatatlan rendjébe, de nem is áll felette annak.

Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike; de gondolkodó nádszál. Nem kell az egész világmindenségnek összefognia ellene, hogy összezúzza: egy kis pára, egyetlen csepp víz elegendő hozzá, hogy megölje. De még ha eltaposná a mindenség, akkor is nemesebb lenne, mint a gyilkosa, mert ő

⁹ Ld. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, Ikon Kiadó, Budapest, 1995. 19. Ford. Vajda Mihály. (szerk. megj.)

tudja, hogy meghal; a mindenség azonban nem is sejti, hogy mennyivel erősebb nála. (347.)

„Mert ő tudja, hogy meghal.” Pascal véges embere nem keres hamis vigaszt hatalmának állandó kiterjesztésében.

Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és utána következő öröklétbe vesző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbben-ten kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért éppen most és nem máskor. Ki helyezett engem ide? Kinek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett számomra éppen ez a hely és ez az idő? *Memoria hospitis unius diei praeter-euntis.* (205.)¹⁰

E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el. (206.)¹¹

Az ember retteg. S ennek eredményeként „titokzatos ösztön űzi őket, hogy a világban keressenek szórakozást és elfoglaltságot, s ennek forrása örökös nyomorúságuk nem szűnő érzete. [...] ez minden, amit az emberek ki tudtak találni a maguk boldogítására. Akik pedig adják a filozófust, s azt hiszik,

¹⁰ I.m. 89-90. „Az egy napig időző vendég emlékezete.” A teljes verset idézve: „Igen, az istentelenek reménye olyan, mint a szél forgatta pelyva, mint a könnyű hab, amit a vihar kerget, mint a füst, amit eloszlat a szél, mint a megszálló vendég emléke, aki csak egy napig maradt.” *Bölcsesség könyve*, 5,14. Ford. Rosta Ferenc. (szerk. megj.)

¹¹ Ld. Blaise Pascal: i.m. 90. (szerk. megj.)

hogy embertársaik oktanok, mert naphosszat hajszolják a nyulat, melyet eszükbe sem jutott volna pénzért megvenni, nem sokat tudnak az emberi természetről. Mert az a nyúl nem jelentene számukra védelmet a halál és nyomorúságaink gondolata ellen, a vadászat azonban – amely eltereli róla figyelmünket – védelmet nyújt ellene.” (139.) S Pascal úgy gondolja, hogy a földi igazság keresése éppen úgy csupán arra való, hogy az ember elterelje figyelmét a halál és a nyomorúság gondolatától, mint bármely egyéb szórakozás. „Így van ez a szerencsejátékokkal is. És ugyanígy az igazság keresésével: a vitákban is a vélemények küzdelme az érdekes; a meglett igazság látványa viszont egyáltalán nem okoz örömet.” (135.)

Észszerű tudásunk lehet a világról, de nem a helyünkről a világban. Megnyugvást csak a hit hozhat. „Istent a szív érzi, nem az ész.” (278.) „A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is, alapelvekre épülő következtetések formájában.” (283.)

A világot persze az ész sem képes a maga egészében megragadni, csupáncsak a kiterjedt dolgok világát. „Az ész legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végtelen sok olyan dolog van, amely meghaladja; csak gyengeségét bizonyítja, ha nem jut el e felismerésig.” (267.)

A magunk világa, erkölcsünk és szokásaink nemcsak nem épülnek, nem is épülhetnek semmifajta észszerű belátásra:

[...] az egyik szerint az igazságszolgáltatás lényege a törvényhozó tekintélye, a másik szerint az uralkodó kénye-kedve, megint más szerint a jelen szokás; és ez a legbiztosabb: kizárólag az ész szerint semmi sem igazságos önmagában; idővel minden meginog. Egyedül a szokás jelenti az igazságosságot, azon egyszerű oknál fogva, hogy mindenki elfogadja. [...] A törvényt

valamikor ok nélkül vezették be, de aztán észszerűvé lett; autentikusnak, örök érvényűnek kell feltüntetni, és el kell leplezni a születését, ha nem akarják, hogy hamarosan kiműljön. (294.)

Nincsen más, csak Descartes ideiglenes erkölcstana. „Az igazság a fennálló rend.” (312.)

A 20. század felfedezi Pascalt. Felfedezi már Max Scheler, aki számára alapvető jelentőségű volt Pascalnak az a belátása, hogy a dolgok rendje nem egységes, hogy más az ész és más a szív logikája. Felfedezi Jan Patočka, aki a kartéziánus racionalizmus „zárt lélek” felfogásával polemizál:

Ez a ráció a dolog felett áll; ha találkozik vele, nem mint idegennel, hanem mint saját kibontakozásával szembesül. S ezzel a pascali „nyitott lélek” felfogását állítja szembe: Csak ha a lélek megízlelte lényegi függőségét valami mástól, ráutaltságát erre a másra, remélheti, hogy az ész önmaga megértésén belül eljut odáig, hogy a dolgokat saját létükben és értelmükben érezhesse és ízlelhesse.

De Patočka a világ megismerés általi birtokbavételét nem látja a zárt lélek szubjektivista kivetítéséhez kötöttnek: összeegyeztethetőnek tartja a nyitott lélekkel is, „amennyiben ez utóbbi nem merül ki benne, és a megismerésben nem tör korlátlan hatalomra a világ fölött”. Patočka veszélyesen leegyszerűsítőnek gondolja, ha valaki „a modern világképet és világuralmat [...] a zárt lélek világának kivetülésével azonosítja.” Nem szükséges, talán nem is lehetséges „a modern matematikai természettudomány helyett egy alapvetően új természettudomány létrehozása. Tanulságos ebből a szempontból

összehasonlítani Comeniust Pascallal” – írja. „Mindketten a nyitott lélek érdekét képviselik. Pascal azonban különbséget tesz az igazság *különböző síkjai*, 'rendjei' között, míg Comenius – Pascalhoz hasonlóan – tiltakozik ugyan az ellen, hogy a geometriai észtekintsék a lét végső kritériumának, de végső soron csak a dolgok *egyetlen* rendjét hajlandó elismerni.”¹²

Igen. Az igazság különböző síkjai. A dolgok rendje nem egy. Ez Pascal, akinek világképébe a – persze csak a kizárólag a kiterjedt dolgokat leíró – matematikai természettudomány kartéziánus észigazságai is beleférnek.

¹² A Patočka-idézetek a filozófus *Comenius és a nyitott lélek* című tanulmányából valók. Magyarul: Jan Patočka: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 139-153. Ford. Németh István.



A „KÍVÜLISÉG” FELÉ*

Legyen szó művészetet, irodalmat vagy értekező művet tárgyaló bírálatról, mint recenzens, köteles vagyok úgy tenni, mintha az imént érkeztem volna a Marsról, és fogalmam sem lenne a szerző személyéről. Legfeljebb korábbi munkáit ismerhetem.”¹ Ezt írja egy helyütt Angyalosi, hogy azután a „kritikusi jómodor” ezen arany szabályát nemcsak mint gyakorlatilag betarthatatlant, hanem mint érvénytelen – mert csupán látszólagos tárgyilagosságra törekvőt – elutasítsa, és megfogalmazzon valamit, amit egész kritikusi tevékenysége során megvalósítani igyekezett: a személyesség maximumára való törekvést. Mert, ahogy mondja, „annak, aki mások szövegeiről érvényes mondatokat akar megfogalmazni, a személyesség maximumára kell törekednie.”²

Angyalosi Gergely persze a szó szokványos értelmében nemcsak kritikus. Tanulmányokat, sőt monográfiát is ír, előttem fekvő két könyve³ tulajdonképpen kritikáit nem is tartalmazza.

* Megjelent: *Pompeji*, 1997. 1. 167-177. A szerkesztői megjegyzésekhez nyújtott segítségért köszönetet mondunk Valastyán Tamásnak.

¹ Ld. Angyalosi Gergely: A derűs kiüttlanság tüköre. (Vajda Mihály: A posztmodern Heidegger) In. uő.: *A költő hét bordája*. Latin Betűk, Debrecen, 1996. 393-405. 393. (szerk. megj.)

² Ld. Angyalosi: A derűs..., In. Uő.: *A költő...*, 395. (szerk. megj.)

³ Az egyik egy teljes életművet tárgyaló monográfia: *Roland Barthes, a semleges próféta* (Osiris-Gond, Budapest, 1996. Horror Metaphysicae sorozat), a másik pedig néhány tanulmányát tartalmazza (*A*

És mégis egyértelműen úgy tekinti: amit csinál, az kritika; ő pedig – azzal a fenntartással, hogy nem hiszi, hogy „kritikusnak lenni olyan kivívott rang, amelyet nem lehet elveszíteni” – kritikus⁴. Jóllehet, mondja, egyre kevésbé tudná szabatosan elmondani, hogy az „miben is áll ’sajátlag’”... Hacsak nem azt kell kritikusnak neveznünk, „aki megpróbálja számon tartani a költők bordáinak hollétét.” Ez persze nem olyan egyszerű. Hiszen ehhez tudnia kell, mit jelent valamit számon tartani, kit nevezhetünk költőnek, mi az a borda, nem is beszélve a helymeghatározás szinte beláthatatlan nehézségeiről.

Nos, Angyalosinak nemcsak tanulmányai, melyek ugyancsak szerteágazó érdeklődésről tesznek tanúbizonyságot, hanem Barthes monográfiája is ezeknek a kérdéseknek kísérel meg utána járni. Mit csinálok én, a kritikus, s főleg, mi jogon teszem, amit teszek. Mondhatnám úgy is: nem tudok lemondani arról, hogy ítélek. Csakhogy: Honnan veszem a bátorságot ahhoz, hogy ítélek?

De mi köze ennek a fentebb emlegetett személyességhez? Sok, nagyon sok. Mindenekelőtt: bárkiről írjon is Angyalosi – mert nemcsak a *Roland Barthes*, hanem a tanulmányok szinte minden egyes darabja is valakiről szól, nem pedig valamiről (valamiről legfeljebb csak úgy, hogy valakinek a valamijéről, Tersánszky *Kakukk Marcj*járól, József Attila, Füst Milán, Pilinszky egy-egy költeményéről, Balázs Béla *Napló*járól, Foucault episztemológiájáról vagy *Felügyelet és büntetés*éről, hogy csak úgy találomra ragadjak ki néhány írást –, valamilyen értelemben azonnal megjeleníti annak személyiségét is. (Jóllehet, mint mondtam,

költő hét bordája, Szerk. Gulyás Gábor és Valastyán Tamás, Latin Betűk, Debrecen, 1996.)

⁴ Ld. Angyalosi Gergely: Bevezető. In. Uő.: *A költő...*, 9-10. 10. (szerk. megj.)

itt nem tulajdonképpeni kritikáiról van szó, nem olyan írásokról, amelyek 'újszülött' műveket ítélnék meg.) Ugyanakkor, bármilyen tartózkodó legyen is Angyalosi, mert határozottan az, személyes viszonyt is alakít ki ehhez a személyiséghez. Angyalosi Gergely azért remek kritikus és elemző, mert írásaiban majd mindig meg tudja valósítani ezt a személyességet, ami azután rendkívül sajátos hatást gyakorol olvasójára. Az olvasó nem kényszerül azt a kínos kérdést eldönteni, hogy igaza van-e Angyalosinak. Ez a kérdés ugyanis kínos akkor is, ha az olvasó ismeri az elemzett művet, mert ilyen esetben Angyalosi írását csak akkor tarthatja „jónak”, ha történetesen egyetért ítéletével, „rossznak”, ha nem; de persze kínos akkor is, ha az elemzett mű ismeretlen a számára: arra érezné kényszerítve magát, hogy mielőtt elfogadja vagy éppen elutasítja Angyalosi írását, elolvassa a szóban forgó művet. Ha „az igaza van-e Angyalosinak?” kérdés releváns lenne, akkor én például aligha tudnám eldönteni, hogy a *Roland Barthes, a semleges próféta* nagyszerű könyv, egyáltalában, hogy érdemes volt-e elolvasnom (!), hiszen alig-alig ismerem Barthes-ot. Márpedig ezt a kérdést akkor is el tudnám – pozitíve – dönteni, ha Barthes egyetlen sorát sem olvastam volna. Angyalosit érdemes volt elolvasnom Angyalosiért, ha pillanatnyilag Barthes „önmagában”⁵ kívül is esik érdeklődésem körén. Hiszen nem Angyalosi állításairól kell eldöntenem, hogy igazak-e. Csak azt kell tudnom eldönteni – méghozzá nem valamiféle teoretikus utángondolással, hanem az olvasás okozta örömeztetés segítségével –, hogy Angyalosi kritikai értelmezése *értékes-e*? Ez az érvényesség meg a szöveg immanens

⁵ Ha van ilyen; persze, hogy van. Az a Barthes, akit én olvasok.

⁶ Azt a gondolatot, hogy a kritikának értékesnek, nem pedig igaznak kell lennie, és amit én Angyalositól tanultam, Angyalosi Barthes

adottsága: adódik Angyalosi Gergelynek mint kritikus személyiségnek személyes viszonyából az általa rekonstruált (és bizonyos értelemben megkonstruált) költői, írói, kritikus, teoretikus személyiséghez. Az érvényesség mintha az autentikussággal lenne rokon (vagy netán azonos): el tudom-e hinni a maga személyiségét legalább felvillantó kritikusnak, hogy az általa elemzett személyiség látható úgy, ahogyan ő látja, *meg tudom-e élni* vele együtt, mondjuk, az ő Barthes-ját?⁷ Azaz: autentikusnak tudom-e tekinteni a két személyiség viszonyát⁸. Nos: talán

Essais critiques-jének elgondolásaként írja le, de saját egész kritikus tevékenységének mottója is lehetne.

⁷ Úgy vélem, ebből a szempontból mindegy is, vajon tekinthető-e a kritika maga is egyfajta (szép)irodalmi műfajnak. Utasítsa bár el valaki a kritika mint művészet koncepcióját, az igényes kritika bizonyára nem csupán orientálni akar, s végképp nem akarhatja a bírált alkotót jobb művek létrehozására ösztökélni. Hadd idézzem ezzel kapcsolatban Angyalosi egy fontos gondolatát. „Nem a felelőtlenség csábítása ..., hanem a logika mondatja Ignotus-szal, hogy 'a kritikának csak az a joga van meg az életre, hogy maga is művészet', hiszen egyébiránt »alig van művészet, amelyet valóban fejlesztett, s nem csupán a fejlődésnek sántikált utána«. A megfogalmazás naivitását mára talán elavultnak érezzük, azonban a jelzett probléma – a kritika mint művészet – a mai napig eleven, új formákban újjáéledő koncepció. Ténynek tekinthető ma is, hogy az élő irodalmat szolgáló kritika kimutatható »haszna« minimális. A legszínvonalasabb elméleti iskolák küszködnek világszerte a kritika autonómiájának, specifikus műfaji önelvűségének érvényes megfogalmazásával.” (Angyalosi Gergely: Kritikai törekvések a Nyugat vonzáskörében [Előzetes töprengések egy kritikátörténeti munka nehézségeiről]. In. Uő.: *A költő...*, 233-248. 240.) Az általam említett 'megélés' lehetősége mindenképpen elengedhetetlennek tűnik a számomra, jelentsen ez akár műélvezetet, akár azt, amit jelentős szellemtudományi munkák olvasása vált ki belőlünk.

⁸ Éppen, mert a kritikának a személyesség maximumára kell törekednie, a kritikusnak semmi oka nem lehet a bírált szerző személyéhez fűződő személyes kapcsolatát zárójelbe tenni – fejtette ki

leginkább azt mondanám el, hogyan is éltem meg Angyalosi Roland Barthes-jának személyiségét; ezen keresztül ugyanis nagyon közel vélek kerülni Angyalosi Gergely kritikusi személyiségéhez is, aki persze nem csupán kritikusi személyiség a szó közönséges értelmében. Mint alkotó is több, mindenképpen sokarcúbb annál, mert – mint már említettem – a költők, írók és még sokan mások bordái hollétének számontartásához oly sok mindent kell végiggondolnia, hogy a határátlépés elkerülhetetlen: a „szempontok, elvek, értékek, kategóriák”, melyek segítségével közelít a műhöz, ma nem adottak, a kritikusnak magának kell nem csupán megválasztania, hanem kidolgoznia, sok esetben kiküzdenie őket.

A kritikus – tetszik, nem tetszik – kénytelen filozófus lenni, mert „nem tarthatjuk kizártnak, hogy [még] az impresszionista kritika oldalán [s]em csupán elmélet-morzsákat találunk, hanem ... normatív elemeket úgyszintén”.⁹ Minden e „normatív

Angyalosi barátom az én egyik könyvemről írott bírálatában. A kritika személyességével kapcsolatban ott kifejtetteknek minden mondatával egyetértek, és magam is mélyről jövő késztetést érzek Angyalosiról írván megmondani: én sem most jöttem a Marsról, sőt, mi több, a szerzőhöz másfél évtizede munkatársi kapcsolat és az idők során egyre elmélyülő barátság is fűz. Nem hiszem azonban, hogy a két könyvben megnyilvánuló kritikusi személyiséget csupán ezért érteném úgy, ahogyan értem. Bizonyára nem lehet kizárni, hogy a személyes és közeli ismeretség, az eleven személyiség vonzása hozzásegített Angyalosi gondolatainak jobb megértéséhez. Úgy tűnik, igaza van, amikor – megint Barthes nyomán – kifejti, mennyire hozzátartozik a szerző testes jelenléte a műhöz. Másrészt viszont a könyvek olvasása nagyon sok tekintetben gazdagította bennem Angyalosi személyiségének képét – ha kifejezett meglepetésekkel nem is szolgált. Bizonyos motívumait ma határozottan jobban értem.

⁹ Ld. Angyalosi: Kritikai törekvések... In. Uő.: *A költő...*, 242. (szerk. megj.)

elemek” körül forog ugyanis. A kritikus – de nem csak a kritikus, az *ember sem*¹⁰ – nem mondhat le arról, hogy ítéljen. Ez a meg-nem-engedés, az, hogy nem minden művészet, amit valaki – többnyire a létrehozója – annak deklarál; hogy van jó és rossz művészet; hogy nem mindegy, hogyan él, mit választ – vagy „preferál”, mondaná inkább Barthes-tal Angyalosi – az ember; hogy van Jó és van Rossz; hogy van, amit szabad és van, amit nem szabad: ez a probléma abban a világban, melyben minden kontingenssé vált, pontosabban, amelyben tudomásul vettük mindenek kontingenciáját. A probléma ugyanaz, akár a személyiségről, akár a műről, akár a személyiség vagy a mű megítélésének lehetőségéről van szó. A személyiségnek nincsen szilárd magja, a mű mű-*ségének* – hogy remekmű-*ségét* végképp ne is említsük –, nincsenek kritériumai, nincs alapja, nincsenek olyan fix elvek, melyeknek segítségével a személyiséget, a személyiség magatartásának egészét, egyes viszonyulásait megítélhetnénk – és mégis mindenütt vannak, vagy legalábbis tételezünk, tételezni szeretnénk határokat: a személyiség határait éppen úgy, ahogy a megítélését.

Angyalosi Barthes-ban olyan személyiséget lát, vagy talán így pontosabb: Angyalosi úgy *konstruálja meg* Barthes személyiségét, mint aki egész életében újra és újra nekifut e paradoxon megoldásának. Ha Angyalosi-Barthes olyanokat mond, hogy 'van középpont, de üres'; ha valaki – Barthes persze –, 'semleges próféta'; ha valaki úgy elkötelezett, hogy egyben elhatárolja magát elkötelezettségétől („az irodalom az elköteleződés örök elmulasztása”), de még ez a felfüggesztett, örökkön elmulasztott, törlésjel alá helyezett elkötelezettség sem szól politikai mozgalomnak, politikai pártnak, meghatározott világnézetnek-

¹⁰ Értsd: egyetlen ember sem. Nagy E nincsen.

ideológiának, de még csak az irodalmi nyelvnek sem, hanem egyszerűen csak – semminek (nem a Semminek, nem Heidegger Semmijének, egyszerűen csak semminek sem szól); ha Angyalosi azt mondja Ignotusszal – akinek többször is idézi Lukács által a cinizmus netovábbjaként aposztrofált mondását –, hogy „nem osztjuk nézeteinket”: nos, akkor mindig a paradoxonnal való majdnem lehetetlen megbirkózás egy-egy lehetőségét, olyan lehetőséget állít az olvasó elé, melyet csak úgy lehet elfogadni, hogy közben tudatában vagyunk: kénytelenek leszünk rövidesen elfordulni tőle..., csendesen odébbállni¹¹.

Angyalosi nem Barthes-tól, de nem is Derridától tanulta azt, ahogyan lát. Barthes is, talán ő leginkább, de Derrida is és még sokan mások, csak a megfogalmazások szintjén voltak a segítségére. És abban, hogy megerősítve érzi mélyről fakadó meggyőződését: ma (ma is?, vagy ma igazán?) igenis lehetséges a maga ironikus-szkeptikus kedélyének a teoretikus megfogalmazása; hogy a bizonyosságok elpárolgása és a világ, illetve a személyiség centrumtalansága láttán nem elkerülhetetlen a „sopánkodó kultúrkritika”¹², amelynek szerinte majdnem elkerülhetetlen következménye, hogy a kultúrkritikus lázadása túlzott jelentőséget tulajdonít kritikája gyűlölt tárgyának, s így a foglyává is lesz annak¹³. Angyalosi 1989-ben írt egy Kakuk

¹¹ „Barthes sem tett mást, mint hogy a lehető legkomolyabban próbálta megélni a szövegirodalmat, és igent mondani rá; de amint rájött, hogy ez maradéktalanul sohasem fog sikerülni, csendesen odébb állt ...” – írja Angyalosi. (*Roland Barthes...*, 201.)

¹² „Az utolsó Barthes-könyvet itt [most mindegy, hol van ez az itt – V.M.] komolyan fenyegeti az a veszély, hogy gondolatmenete valamilyen sopánkodó kultúrkritikába csap át. Szerencsére ez mégsem következik be.” – írja. (*Roland Barthes...*, 285.)

¹³ Hogy ezt így látja, régen tudom. Hogy ezt ilyen sokféleképpen és ilyen plasztikusan tudja körüljárni és körülírni, azt ez a két könyv mutatta meg nekem.

Marci tanulmányt¹⁴. Kakuk Marcija maga is azzal látszik foglalkozni, hogy számontartja a költők bordáinak hollétét; Kakuk Marci a „nyitott személyiség” maga.¹⁵ „Marci ... elfogadja a világot, úgy, ahogy van, nem szegül ellene Don Quijote vagy valamely szent módjára.”¹⁶ „Valami ösztönös erkölcsi érzék lappang mögötte, amely többet enged meg, mint a polgári morál, ám korántsem bármit.”¹⁷ Tersánszky jellemzése („különös, rugékonny kedély”) éppen a nyitott személyiséget írja le, ezt a „kivülállót, nem ragaszkodót”, ezt az „egykedvűen tárgyilagosat”, aminek persze megvan a fonákja: „a személyes felelősségérzet hiánya.” Úgy tűnhetnék, hogy ez azért csak-csak valami negatív tulajdonság, de Angyalosi így folytatja:

¹⁴ A csodaszépen szerkesztett és kiadott tanulmánykötet egyetlen hibája, hogy az esetek többségében nem lehet megtudni, milyen alkalomból születtek az egyes írások. Nem tudom, hogy a Kakuk Marcit csak úgy írta vagy ...

¹⁵ Gergelytől tudom, hogy majd két évtizeddel ezelőtt írt egy tanulmányt a „nyitott személyiségről”: ott próbálta meg először felvázolni itt elemzett elképzeléseit. Ezt nemcsak azért tartottam szükségesnek megjegyezni, mert kvázi igazolja, hogy Angyalosi már jóval a Barthes-tanulmányok előtt szerette volna megfogalmazni (hogy ez mennyiben sikerült is neki akkor, nem tudjuk) azt, amit a Barthes-könyvben és tanulmányaiban megfogalmazott, hanem azért is, mert maga ez a nagyon „testies” terminus az előttem fekvő két könyvben nem szerepel. A „nyitott személyiség” fogalma nagyon emlékeztet engem Patočka „nyitott lélek” fogalmára, azzal a nagyon fontos különbséggel azonban, hogy az utóbbiból hiányzik az a bizonyos testiesség. Ott a zártság és a nyitottság csupán intellektuális viszonyulás, míg Angyalosinál a személyiség nyitottsága magatartás, viszonyulásmód vagy még annál is több: létmód.

¹⁶ Ld. Angyalosi Gergely: Kakuk Marci: a picaro és a buddhista, In. *A költő...*, 68-86. 72. (szerk. megj.)

¹⁷ I.m. 75.

Legalábbis ami a világ berendezkedését és mások vétkeit illeti. Marcitól idegen a keresztény felelősségvállalás az elrontott világegyetemért, a pusztalétezéssel már együtt járó bűnösség tudata, amely minden moralizáló attitűd forrása. Számos szituációban kiderül, hogy Marcit nagyon is bántja a lelkiismeret, ha úgy érzi, hogy viselkedése akarva vagy akaratlanul bajt, kárt, kellemetlenséget okoz másoknak. De azért, amin nem változtathat, nem hajlandó bűnösnek érezni magát.¹⁸

Marci „önmagát is mindig a természet részének tudja; s ily módon azt sem téveszti szem elől, hogy a természetet nem lehet legyőzni.”¹⁹ „Kakuk Marci életfelfogása (...) mutat némi rokonságot a zen buddhizmussal.” „Tudja, hogy a létezéshez csak úgy ragaszkodhat, ha eggyé válik a világgal (...), ragaszkodik a világhoz és nem ragaszkodik a világhoz. Nem lehet felosztani a világot azokra a dolgokra, amelyekhez ragaszkodik, és azokra, amelyekhez nem ragaszkodik. Alapvetően elfogadja a világot, ez a döntő. (...) »A virág lehull, ha szeretjük is, a gyom nő, ha nem szeretjük is« – mondotta a zen egyik mestere.”²⁰ „Természetes lény; szelleme lágy, rugalmas, alkalmazkodó szellem: *nyu nan shin*, ahogy Suzuki mester mondja. »Különös, rugékonny kedély.« Tersánszky szavával és évődő európaiságával: csirkefogó.”²¹

Talán ennyit, ez már elegendő fogódzót nyújt ahhoz, hogy Barthes felé tájoltjon. Hogy Kakuk Marci Angyalosi kedvenc

¹⁸ I.m. 76.

¹⁹ I.m. 76.

²⁰ I.m. 83.

²¹ I.m. 85.

regényhőse (vagy kedvenc regényhőseinek egyike), azt – gondolom – ezek után nem kell bizonygatnom. Hogy Angyalosi szemében a „nyitott személyiség” megtestesülése – az meg nem lehet vitás, mondanám, ha nem tudnám, hogy a „nyitott személyiséget” tulajdonképpen nem lehet megtestesíteni. Nem úgy van az, hogy minden egyes nyitott személyiség rendelkezik a nyitott személyiség alap-tulajdonságaival és még más, csak rá jellemző egyedi tulajdonságokkal, amelyek persze nem mondhatnak ellent a nyitott személyiség alaptulajdonságainak. A nyitott személyiség nem definiálható rámutatással sem, a nyitott személyiség nem testesíthető meg. Nem úgy van az, hogy Kakuk Marci nyitott személyiség, bár csirkefogó, ha nem is nagyon ártalmas, hanem Kakuk Marci annyiban nyitott személyiség, amennyiben csirkefogó, meg amennyiben alkalmazkodó szellem. Annyiban, amennyiben olyan, amilyen nem mindenki tud lenni (hiszen nem is tudjuk, „miért lett éppen ilyen ez az ember”). Kakuk Marci más, mint a többiek. De ezek a többiek nem mind zárt személyiségek: Kakuk Marci nyitott személyiségként más, mint a többi nyitott személyiség. Nemcsak különbözik tőlük, hanem más is.

Ebben a *másban* látom én Angyalosi Barthes-jának titkát is. A más, a mindentől más, ami úgy is mondható, hogy centrum nélküli²², ha nem is határolatlan, hanem határolt; csak-hogy ez a határoltság megint nem megrajzolható kontúrokat jelent.²³ Angyalosi Barthes-ja kétségkívül ilyen. Mindig más –

²² Mert, talán paradoxul hangzik, de két azonos centrumú valami lehet hasonló, két centrum nélküli azonban nem. Az ürességek nem hasonlíthatók össze.

²³ Gergely egy beszélgetés során azt mondta, hogy tán olyan, mint az amőba. Amint az értelmező szótár is állítja, az amőbák alakjukat változtató egysejtű állatok. A hasonlat nagyon érzékletes, de csak,

de valami mégis biztosítja azonosságát. Barthes-nál ez Angyalosi szerint mintha az elkötelezettség lenne, ha tetszik: a prófétaság. Abban a pillanatban, amikor Angyalosi elkezd mesélni a Barthes-történetet, ez az elkötelezettség még nagyon határozottan valami iránti, a baloldaliság iránti elkötelezettség (Sartre meg Brecht a csillagok) – amit persze Angyalosi nem szeret, de a dolog igazából nem is a tartalma miatt irritálja (akkoriban ilyen volt a világ), hanem a merevsége miatt. Angyalosi mégis szereti *Az írás nullafokát*²⁴ (ellentétben a *Mitológiákkal*), mert Barthes tudja, hogy a politikai elkötelezettség még nem teremt jó irodalmat,²⁵ tudja, hogy „a »jóhiszemű«, »jó lelkiismeretű« írás csak értéktelen vagy alacsonyrendű irodalom előállítására alkalmas.” És „erre a »politikus irodalmat«, ezen belül a baloldal írásmódját hozza fel például.”²⁶ Ennek eredményeként azután „*Az írás nullafokát* író, vagy inkább tanulmánydarabokból összeállító Barthes gondolkodására az átmenetiség, a különféle diskurzusok békétlen egymás mellett élése volt jellemző.”

Jön a *Michelet*, a *Mitológiák*, az *Essais critiques*, majd a nagyon fontos *A Racine-vita*. Az ellenfelek – valami tisztességes akadémikus, a Sorbonne tanára, Picard – mindenekelőtt

ami a határokat illeti. Ha sejt, akkor ugyanis van magja. A nyitott személyiségnek meg nincsen. Nem több magja van, több centruma, hanem nincs magja: az egyetlen centrum ugyanis üres. Tehát nem amőba. Inkább olyan formákra hasonlít, melyeket apró kis gyöngyökből álló nyaklánc segítségével tudunk egy sík felületen megformázni.

²⁴ Ld. Roland Barthes: *Az írás nullafoka*, In. *A szöveg öröme*, Osiris Kiadó, 1996. 5-49. Ford. Romhányi Török Gábor. (szerk. megj.)

²⁵ Már itt megjelenik „a nyelv instrumentális felfogásának ingerült elutasítása”.

²⁶ I.m. 28.

Barthes-nak abba a mondatába kötnek bele, hogy „Racine-ról lehetetlen az igazságot kimondani.”²⁷ Picard meghúzza a vészharangot: „maga a valóság [la réalité elle-même] forog itt kockán.”²⁸ Angyalosi megállapítja, hogy persze nem könnyű megállapítani, mit ért Barthes egyáltalán igazságon, az azonban világos, mit tekint Picard valóságnak. „Amit [...] Picard szemérmesen »valóságnak« nevez, az tulajdonképpen maga a lényege szerint nem plurális *igazság*.”²⁹ Ez pedig az „objektivitás”, ami egyenlő a rajtunk kívüli dolgok létezésével. Csakhogy – kérdezi Angyalosi Barthes-tal – „a műnek ugyan melyik sajátossága vagy minősége az, amelyik »rajtunk kívül« létezik?”³⁰ És mégis – s talán ez az igazán fontos itt Angyalosinak – Barthes is „azt mondja, hogy az irodalomról való beszédnek megvannak a maga szabályai, vagyis távolról sem lehet »bármit mondani« a művekről.”³¹ „Az igazságot nem lehet kimondani, mert ha a magam igazságát tekintem az egyedülinek, az »objektívnek«, azzal hatalmi pozíciómat védelmezem, illetve hatalmi pozícióra akarok szert tenni.”³² Az *igazságot* nem lehet kimondani, mert

²⁷ Barthes: *Racine-ról*. Magyarul részletek: Roland Barthes, „Racine-ról: a racine-i ember”. Ford. Ádám Anikó. In. *Fejezetek a francia irodalomelmélet történetéből*, Szerk. Szávai Dorottya, Spatium, 8. 89-135. Kijárat Kiadó, Budapest, 2007.

²⁸ Picard-t idézi Angyalosi: *Roland Barthes...*, 128.

²⁹ I.m. 128.

³⁰ I.m. 129.

³¹ I.m. 127.

³² Az persze igaz, hogy az igazság pluralitása – nem akartam leírni ezt a szót, nagyon elinflálódott, de itt nem tudtam megkerülni – a baloldaltól jött. S az is igaz, hogy eredetileg csakis a hatalmon lévők diskurzusának megkérdőjelezésére szolgált, hogy azután „a hatalom igazságának objektivitásával” a baloldal a maga „igazán

nincs, mert csak a hatalom diskurzusaként értelmezhető. Az igazságot ugyan *nem lehet kimondani*, jóllehet azért valamilyen módon csak-csak van: az értelmezésnek vannak határai, melyeket átlépni nem lehet: ha átlépjük őket, állításunk nem hamis – hazug lesz.

Az az Isten és én nélküli metafizika, ami az üres középpont gondolatát hordozza, vagy azonos is azzal, *A jelek birodalmában* születik meg. „Felfogni azt, aminek felfogására saját nyelvünk nem ad lehetőséget: ezt kísérli meg *A jelek birodalmának szerzője*” – írja Angyalosi,³³ s ezt megint, mint előzőleg a Kakuk Marcinál, a zennel hozza összefüggésbe. Ez itt biztosan nem jogosulatlan, hiszen ez a könyv a szó szoros értelmében nem élménybeszámoló ugyan, mégis Japánról szól, „Japán-fikció”, ahogy Angyalosi mondja. „A nyugati felfogás szerint a Semmi

objektív”, jóllehet pártos igazságát állítsa szembe. Barthes azonban fokozatosan belátja, hogy „az igazságok harca mint hatalmi harc” koncepciója csak addig lehet pluralista, amíg nem a hatalom pozíciójából mondatik ki. Angyalosi a könyv függelékeként részleteket közöl a *Roland Barthes Roland Barthes-ról* szövegéből, s ott *Mire jó az utópia?* címszó alatt a következőket olvashatjuk: „Az *írás nulla fokában* a (politikai) utópia egyfajta társadalmi univerzalitás (naiv?) formájában jelenik meg, mintha ugyanaz utópia nem lehetne más, mint a jelenlegi rossz szöges ellentéte, mintha a megosztottságra a későbbiek folyamán csak az osztatlan egység lehetne a válasz; ám azóta létrejött egy pluralista filozófia, még ha némiképp megfoghatatlan is, és teli van buktatókkal. Ez a filozófia szembeszegül az eltömegesedéssel, a különbözőségek irányába tart, vagyis nagyjából fourier-ista; a továbbra is fenntartott utópia tehát olyan, végtelenül sok részre felparcellázott társadalom elképzelését jelenti, melynek a megosztottsága nem szociális, következésképp nem lenne konfliktusos.” Angyalosi: *Roland Barthes...*, 307.)

³³ Ld. Angyalosi: *Roland Barthes...*, 160. (szerk. megj.)

mindennek helyet adhat; a *szatori* arra döbbenti rá átélőjét, hogy a Semmit semmi sem helyettesítheti.” Barthes-nál megtörténik a jelentő „sietség és agresszivitás nélküli araszolása a nem elérendő, mert elérni jóformán nem is érdemes (mert végső soron üres) jelentett felé”, ami arra hivatott, „hogy az emberi transzcendenciavágy, a transzcendenciához való viszony különböző formái levetközzék vagy kijátsszák a transzcendens lényeg kifejtéséből adódó ideológiák intoleranciáját és agresszivitását.”³⁴ Ebben az elemzésben felfedezni vélem mindazt, ami Angyalosi számára talán a legfontosabb. A tudomásulvételét annak, hogy az ember vágya a transzcendencia iránt, a rajta és kontingens világán kívül fekvő centrum iránt leküzdhetetlen, ugyanakkor annak a lehetőségnek a keresését, hogy a centrum tételezése ne vezessen megalapozatlan hitekhez, a transzcendencia és az én lényegét kifejtő metafizikához, mert az óhatatlanul agresszív fundamentalizmusokba torkollik abból a frusztrációból fakadóan, ami éppen az alap – quasi csupán megérezett – alaptalanságának következményeként áll elő. Az üres centrum, valami a *haiku* alapját is képező „én és Isten nélküli metafizika” – ez az, ami felé Barthes nyomán Angyalosi tapogatózik. Pontosabban, ahogy már említettem, az Angyalosinál eleve meglévő, valamifajta dinamikus egyensúlyra irányuló törekvés így talál Barthes nyomán kifejezést a maga számára. Ha nem tévedek, ugyanezért fontos Angyalosi számára a *Világoskamra*³⁵ is – olyan mű, amely ezúttal mint mű valósítja meg az üres centrumot. A fotográfiának mint művészetnek a mibenlétét tárgyaló könyv centruma az a fénykép, melyen Barthes felfedezni véli

³⁴ I.m. 159.

³⁵ Ld. Roland Barthes: *Világoskamra*, Európa Kiadó, Budapest, 1985.
Ford. Ferch Magda. (szerk. megj.)

már halott édesanyját. Barthes azonban nem mutatja meg ezt a képet az olvasónak. A Barthes-könyvet mintegy összefoglaló, egyben persze Angyalosi Barthes-jának személyiségét most már mint egészet (Barthes halott) bemutató zárófejezetben (*Az individuum utópiája*) azután felbukkan a következő Barthes-i mondat: „Az ő szemében a társadalmiság voltaképpen nem más, mint a különböző nyelvek (diskurzusok, fikciók, imaginárius működések, érvelésmódok, rendszerek, tudományágak) szüntelen, hatalmas sűrűlódása...”³⁶

Ez az a pont, ahol Angyalosi összekapcsolja Barthes-ot és Derridát. A *Roland Barthes*-ban is ott jelenik meg Derrida, ahol Barthes a zenhez kapcsolódik, illetve ahol Angyalosi Barthes-ot a zenhez kapcsolja. „*A jelek birodalma* úgy erősíti meg Derrida koncepcióját, hogy bemutatja az egyetlen, általa ismert nyelvi tapasztalatot, vagy inkább praxist, amely a nyelv természetének tiszteletben tartásával – annak nem ellenszegülve – képes utalni valami nyelven kívülre. Némelyest úgy, ahogy Derrida leírja a metafizikához való viszonyunkat, vagyis paradox módon: a metafizikából – Barthes-nál a nyelv szférájából – csak úgy léphetünk ki, hogy közben teljes mértékben *belül* maradjunk. Kis leegyszerűsítéssel: a nem metafizikus kijelentés a törlésjel alá helyezett – de azért jól látható – transzcendencia.”³⁷ Angyalosi két Derrida-írása³⁸ ugyanezt emeli ki: a dekonstrukció mint kritika – szemben a 'metafizikai kritikával', amely a metafizikában nemcsak benne marad, de azt jó lelkiismerettel,

³⁶ Ld. Angyalosi: *Roland Barthes...*, 290. (szerk. megj.)

³⁷ I.m. 170-171.

³⁸ Egyik sem elemzi Derridát. Az első Derrida budapesti látogatásának egy epizódját meséli el, a másik Orbán Jolán *Derrida írás-fordulata* (Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994) című könyvéről szóló kritika.

bár rosszhiszeműen vállalja is –, maga sem tud kilépni a metafizikából (mit tegyünk, mi már csak európaiak maradunk!), de a különböző nyelvek állandó *tudatos* ütköztetésével furtonfurt „rákérdez”. Derrida „[ú]gy mondott le a »jó lelkiismeretű« (de valójában rosszhiszemű) bizonyosságról, hogy paradox logikával fenntartotta a – személyes, gondolkodói-polgári – felelősség igényét, ha úgy tetszik: *követelményét*.”³⁹ „Nincs egyetlen olyan szava, gesztusa, nyelvi eszköze sem, amely kívül esne a metafizikán; azt ellenben megteheti, hogy folyamatosan rákérdez ezekre a szavakra, gesztusokra, nyelvi eszközökre, vagyis hogy folyamatosan tágítja a metafizikán belüli mezőt (Foucault szép kifejezésével élve) a »kívüliség gondolata« irányába.”⁴⁰ Ha Derrida „attól válik valóban dekonstruktívvá, hogy mindent megkérdőjelez: nemcsak magának a kérdésnek a funkcióját nem veszi magától értetődőnek (...), hanem folyamatosan firtatja a saját kérdéseinek, saját dilemmáinak »lehetőségfeltételeit« is”, akkor Angyalosi az igazán dekonstruktív kritikus.

³⁹ Ld. Angyalosi Gergely: A felelősség titka – a titok mint felelősség. In. Uő.: *A költő...*, 339-344. 339-340. (szerk. megj.)

⁴⁰ Ld. Angyalosi Gergely: A fordulón is túl (Orbán Jolán: *Derrida írásfordulata*). In. uő.: *A költő...*, 356-371. 363. (szerk. megj.)



KIT ÉRNEK EL HAMARABB, A HAZUG EMBERT VAGY A SÁNTA KUTYÁT?*

1. *Alles Lüge*

Ósi germán falfirka

2. *Van, aki magának hazudik.*

Van, aki csak másoknak hazudik.

Van, aki magának is, másoknak is.

Negyedik eset pedig nincsen.

Példa a kizárt negyedik elvére

(Ismeretlen középkori arab
logikustól)

Az előadásom címében felvetett kérdésre az általam személyesen ismeretlen arab logikusnál sajnos nem találtam választ, az általam ugyancsak ismeretlen Apáti János azonban idéz két bekezdést Epiktétosztól, ezek talán eligazítanak bennünket. – Halljuk tehát a két bekezdést:

A filozófia első és legfontosabb része az, amely tanítások gyakorlati alkalmazásáról szól; például az, hogy nem szabad hazudni. A filozófia második része a bizonyításokat tartalmazza: miért nem szabad hazudni?

* Elhangzott a Lábjegyzetek Platónhoz: A hazugság című konferencián Szegeden, 2013. május 17-én. Megjelent: *Lábjegyzetek Platónhoz: A hazugság*, Szerk. Laczkó Sándor, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Státus Kiadó, Szeged 2014. 11-16.

A harmadik rész az előzőeknek alapvetésül és megvilágosításul szolgál. Miért bizonyítás ez? – kérdezi. Mi a bizonyítás? Mi a következtetés? Mi az ellentmondás? Mi az igaz és mi a hamis?

A harmadik rész tehát a második rész miatt szükséges. A második pedig az első miatt. A legfontosabb azonban, amivel mindig foglalkoznunk kell, az első rész. Mi viszont fordítva csináljuk. A harmadik résszel töltjük időnket, és minden buzgalmunk ebben merül ki. Az első résszel egyáltalán nem törődünk. Így történik, hogy hazudozunk ugyan, de annak a bizonyítási módja, hogy nem szabad hazudni, kéznél van nekünk.¹

Sejtésem, miszerint a filozófia többnyire azért foglalkozik az igazság, nem pedig a hazugság problémájával, hogy az ember nyugodt lelkiismerettel hazudozhasson, hiszen nincsen két gondolkodó, aki ugyanazt állítaná az igazságról, leszámítva talán a híres arisztotelészi definíciót, amelyet csak Heidegger szeretett volna megfürni több mint kétezer évvel később, számomra beigazolódni látszik – habár a hazugság gyakorlatának és fogalmának jóval több említésére bukkantam a filozófiában, mint eredetileg gondoltam volna. Lásd a fenti két bekezdést – hogy ez valóban Epiktétosztól van-e, annak nem néztem utána, mert jöllehet feltehetem, hogy nem igaz, nem tőle származik, a két bekezdést maga Apáti János vagy valaki más találta ki az analitikus filozófia mókás kigúnyolása céljából, ez akkor is filozófiai szöveg a hazugságról; viszont Apáti állítása, miszerint nem tőle, hanem Epiktétosztól származik, akkor sem hazugság, ha netán

¹ *Epiktétos kézikönyvecskéje*. Officina Kétnyelvű Klasszikusok, Budapest, 1942. 52. Ford. Sárosi Gyula. (szerk. megj.)

nem igaz. Mint tudjuk ugyanis, ha valami nem-igazat nem mások vagy saját magunk – saját érdekeinknek megfelelő – megtévesztése céljából állítunk, az nem hazugság. Annyit azonban közbevetőleg el kell mondanom, hogy Epiktétosz sztoikus filozófus feltehetően i. sz. 55 körül született Hierapoliszban, Phrügiában, és neki is távoznia kellett, amikor 93-ban Domitianus kitiltotta az összes filozófust Rómából, majd egész Itáliából: vagyis elég idősnek kellett lennie ahhoz, hogy addig filozófiát taníthasson. Megesik az ilyesmi. Ráadásul eredeti nevét sem ismerjük, hiszen az Epiktétosz görögül csak annyit jelent, hogy „kapott”, „szerzett”, és ez a rabszolga-neve volt. Ilyen joggal akár Apáti Jánosnak is nevezhetjük. Egyszóval leszámítva ezt a két bekezdést, meg a mottóban idézett középkori arab filozófust, nekem hamarjában csak Kant híres példája meg Nietzsche híres szövege jutott eszembe – mellyel viszont az a baj, hogy, mint tudjuk, nem ő maga publikálta, életében meg sem jelent; igaz, utalt rá itt-ott. Aztán még van egy másik Nietzsche szöveg is, a *Túl jón és rosszon*-ból – az is eszembe jutott.

Az igazság akarása, amely még nem egy kockázatos merészségre fog minket csábítani, ama híres hűség az igazsághoz, amelyről eddig még minden filozófus tiszteletteljes hódolattal szólt: micsoda kérdéseket tárt az igazságnak ez az akarása már eddig is elénk! [...] *Mi az bennünk voltaképpen, ami »az igazságot« akarja?* – Valóban hosszan vesztegeltünk ennek az akarásnak az okát firtató kérdés előtt, míg végül egy még mélyebb okok felé törő kérdés előtt egészen megálltunk. Ennek az akarásnak az *értékére* kérdeztünk.

Tegyük fel, igazságot akarunk: *miért nem inkább igaztalanságot?*²

– Hm... Szóval nem hazugság áll itt, én ugyanis úgy emlékeztem, hanem igaztalanság. *Unwahrheit*. Az igaztalanságot, a nemigazságot *akarni*, az persze már majdnem annyi – gondolom én egyszerű paraszti eszemmel –, mint a hazugságot akarni. Persze csak akkor, ha ... Nem tudom. Azt akartam mondani, ha az igazságot értéknek tekintjük. Na igen, talán okosabb leszek, ha kicsit tovább lapozok Nietzschében. De mielőtt ezt tenném, hadd térjek vissza egy pillanatra Kanthoz. Őt azért mégsem lehet megkerülni. Akiról viszont egy bizonyos Allen W. Wood – analitikus filozófusnak tűnik – szövegéből az derül ki, hogy Kant nem is azt mondta, amit mindig idézünk, s amin mindig csak röhögünk, azt csak Benjamin Constant adta vitájuk során a szájába. Wood szövegét a lábjegyzetben idézem.³ Kant az adott helyen nem is arról beszélt, hogy

² Ld. Friedrich Nietzsche: *Túljön és rosszon*, Műszaki Kiadó, Budapest, 2000. 9. Fordította, szerkesztette, sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta Tatár György. (szerk. megj.)

³ **A híres példa története.** A közismert késői írás a valótlanyságot (mint az a címéből és tartalmából világosan kiderül) csak mint jogi kötelességbe ütközöt vizsgálja. Az írás része egy vitának, amely Kant és a francia író, Benjamin Constant között folyt. Mint már mondtam, rövideje miatt, valamint amiatt, hogy olvasása közben általában nem tartják szem előtt Kant egész jogelméletét, az olvasók gyakran nem méltányolják, milyen szabatosan megfogalmazott kérdést tesznek fel nekik. Annyira rögzült bennük az itt tárgyalt híres példa (amelyet Constant választott), és annyira megköti őket Kant látszólag észszerűtlen álláspontja a példával kapcsolatban, hogy észre sem veszik, milyen szokatlan, mesterkélt, sőt kétételes jelleget ölt a példa, ha annak illusztrálására használjuk, amit

hazudni bűn, hanem hogy a jog normális működését akadályozza, ha a bíróság előtt hazudok, azaz hamis tanúvallomást teszek, s ez – ezt most már én teszem hozzá – a *Tízparancsolat* mind zsidó, mind pedig protestáns változatának kvázi modern átírata. S ez annak felel meg, hogy: Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot! Az, hogy ne hazudj, csak a katolikusoknál van a parancsolatok között, de ott is úgy, hogy: „Ne hazudj, mások becsületében kárt ne tégy.” Ha muszáj, ezt is lehet az említett jogi formára hozni. Nietzsche-nél – hogy visszatérjek hozzá – persze se szeri, se száma a szövegeknek, ahol a hazugságról van szó, de csak hármat idézek közülük.

Kant próbál kifejteni. „Az az erkölcsi alapelv, hogy az igazmondás kötelesség, ha feltétlennek és egyedülállónak tekintenénk, lehetetlenné tenné minden társadalmat. Bizonyítékot nyújtanak erre azok a nagyon is közvetlen következtetések, amelyeket egy német filozófus vont le ebből az alapelvből, aki olyan messzire ment, hogy azt állította, büntetett volna hazudni egy gyilkosnak, aki megkérdezné, hogy a barátunk, akit üldöz, nem a házukba menekült-e.” (Constant: *Des réactions politiques*).

Constant talán arra a példára reagált, amelyet Kant az erénytanban használt – egy cseléd hazudik a rendőrségnek, azt mondja, a gazdája nincs otthon, ami lehetővé teszi, hogy a gazda kereket oldjon, és súlyos büntetést kövessen el: „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kereket old, és súlyos büntetést követ el, amelyet egyébként az érte kiküldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekért immár a lelkiismeretével kell elszámolnia.” (MS 6: 431, EM 546–547.) L.: <http://www.holmi.org/2009/02/allen-w-wood-a-hazugsagrol>. Ford. Erdélyi Ágnes.

Görög eszmény. – *Mit csodáltak a görögök Odüsszeuszban? Elsősorban a hazugság, valamint a ravasz és félelmetes bosszúállás képességét* [ezek eddig az én kiemeléseim – V.M.]; ezután az alkalmazkodási képességét; szükség szerint nemesebbnek tudott látszani a legnemesebbnél is; hogy az tudott lenni, *ami akart*; képességét minden eszköz megszerzésére; szellemességét – szelleme elnyerte az istenek tetszését is, elmosolyodnak, ha rá gondolnak; ez mind a görög eszmény! Mindebben pedig az a legkülönösebb, hogy itt egyáltalán nem érzik a látszat és valóság ellentétét, és morálisan egyáltalán nem is értékelik. Voltak-e valaha ilyen tökéletes színészek?⁴

Ezzel kapcsolatban most csak egy kérdés: mi, mai moralisták – hazugok tehát, vita nincs –, akik oly nagyon fontosnak tartjuk az igazságot és az igazmondást, nem csodáljuk-e, tán nem is titkon, a zseniális hazudozót? Szemben a kisstílű hazudozókkal, akiket megvetünk. Mert lebuknak. De most még két idézet.

A hazugság. – *A legtöbb ember miért mondja a hétköznapi életben az igazat?* [az én kiemelésem. V.M.] Bizonyára nem azért, mert egy isten megtiltotta a hazugságot. Hanem először is: mivel kényelmesebb: a hazugsághoz leleményességre, színlelésre és emlékezetre van szükség. [lásd Odüsszeusz, az én megjegyzésem – V.M.] (Ezért mondja Swift: aki hazudik,

⁴ Friedrich Nietzsche: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*, 306. aforizma, Holnap Kiadó, Budapest, 2000. Ford. Romhányi Török Gábor.

nemigen tudja, mekkora terhet vesz magára; egy hazugság kedvéért húsz másikat kell kitalálnia.) Továbbá: mert közvetlen kapcsolatokban előnyös egyenesen megmondani: ezt meg ezt akarom, ezt és ezt csináltam; szóval azért, mert a kényszer és a tekintély útja biztosabb, mint a ravaszságé. De ha egy gyermek zűrzavaros családi viszonyok között nőtt fel, akkor hihetetlen természetességgel alkalmazza a hazugságot, akaratlanul is mindig azt mondva, ami érdekeinek megfelel. Az igazságérzők teljességgel idegen tőle, nem él ellenérzés benne a hazugsággal szemben, és így ártatlan lélekkel hazudik.⁵

Szóval Friedrichünk az első filozófus, aki bizony nem ítéli el – nem feltétlenül ítéli el – a hazugságot, az igazi hazugságot, s nem beszél mellé, hogy mondjuk a kegyes hazugságot Isten azért megbocsátja. És ugyanakkor az első olyan filozófus is, aki nem hazudik, amikor a hazugságról beszél.⁶ Vagy hazudik? S

⁵ Friedrich Nietzsche: *Emberi, túlságosan is emberi*, 54. aforizma, Szukits Kiadó, Szeged, 2000. Ford. Romhányi Török Gábor.

⁶ Majd elfelejtettem elmondani a legfontosabbat: a nyolcvanas években, mint sokan tudják, a többi között fordításból éltem. Míg a Kossuth Kiadó bátran vállalta, hogy ad nekem és más kirügottaknak fordítást, szovjet filozófusok soha meg nem jelentendő remekműveit (vagyis vállalta bátran, azaz pártengedéllyel. Mit, engedéllyel, parancsra!), addig mondjuk a Gondolat Kiadó, a régi, amelyik jogutód nélkül elhunyt, már nem volt ilyen merész, így Sissela Boknak a hazugságról szóló remekművét kénytelen voltam szegény feleségem, Háber Judit nevére lefordítani. Megtudtam belőle, hogy hazudni általában nem szabad, egyébre, őszintén szólva, nem is emlékszem, csak egyetlen példára: az a kérdés tétetett fel, hogy mit mondjunk, ha látogatóban vagyunk egy indián törzsnél, s azok megtisztelnék bennünket valamivel, ami csak a legkedvesebb

netán ő volt a 19. század legjelentősebb moralistája? Még ezt sem zárnam ki.

A harmadik rövid idézet: a „tudomány embereivel” kapcsolatos: ezen „szabad, *nagyon* is szabad szellemek [esetében] [...] korántsem szabad szellemekkel van dolgunk: *ugyanis hisznek még az igazságban* [...]”.⁷ Ergo sokat hazudnak. Talán többet is, mint a politikusok és az üzletemberek.

S itt most már nyugodt lélekkel visszatérhetek az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című íráshoz. Nem idézek már, így is túl sokat idéztem. Megpróbálom összefoglalni a rövid tanulmány lényegét – úgyis mindenki ismeri. A lényeg az, hogy a hazugság nem más, mint visszaélés a meggyökerezedett konvenciókkal. De ezek a meggyökerezedett konvenciók is, úgy bizony, konvenciók, metaforák, *rögzítései annak, hogy mi legyen az igazság*, nem pedig megfellebbezhetetlen igazságok. Az emberek feltalálták a dolgok egyöntetűen érvényes és kötelező megjelölését. Úgy teszünk, mintha tudnánk az igazságot a dolgokról. Hazug pedig az, aki ezzel az érvényes és kötelező megjelöléssel szemben más megjelöléseket használ. Ha a konvenciókat, metaforákat igazságnak tekintjük, akkor üggyelbajjal azt is kideríthetjük, hogy ki és mikor hazudik. Észrevehetjük ugyanis, hogy helytelenül alkalmazza a metaforákat. De az így felfogott „igazságok”, s ki foghatná fel, ha észnél van, másképpen, teljesen antropomorfak.

vendégeknek jár ki, hogy ugyanis le akarnak nyeletni velünk egy mézbemártott eleven egeret. Azt mondani, hogy ez bennünket undorít, nagyon bántó lenne vendéglátóinkkal szemben. Mondjuk hát azt, hogy ezt a mi isteneink nem engedik meg nekünk.

⁷ Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*, 3. értekezés, 24. aforizma. Comitatus, Veszprém, 1998. Ford. Vásárhelyi Szabó László.

[...] ha értenénk a szűnyog nyelvén, akkor megtudnánk, hogy ő is ezzel a pátosszal [tudniillik az ember pátoszával – V.M.] úszik a levegőben, önmagát érezvén eme világ repülő középpontjának.⁸

Az ember nem azért különbözteti meg egymástól az igazságot és hazugságot, mert a hazugság megtévesztő, hanem mert gyűlöli „a megtévesztések bizonyos fajtáinak komisz, ellenséges következményeit. S csak hasonlóképp korlátozott értelemben akarja az ember az igazságot is. Az igazság kellemes, életfenntartó következményeit kívánja; közönyös a tiszta, következmények nélküli, az esetleg ártalmas és romboló igazságokkal szemben, sőt még ellenséges is.”⁹

No, mégis idéztem. Szóval van, amit elfogadunk igazságnak, s van, amit nem. Ahogy éppen az érdekeink kívánják. Baj csak akkor van, ha ...

Édesapám, e marcona, barokk főúr, kinek gyakran állt módjában és kötelességében pillantását Lipót császárra emelhetni, pillantását Lipót császárra emelte, arcára komolyságot vett, bár csillogó, hunyorgó szeme, mint mindig, elárulta, s mondotta: kutya nehéz, felség, úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot, azzal föl pattant Zöldfikár nevű pejére, és elvágatott az érzékeny, 17. századi tájleírásban.¹⁰

⁸ Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő, 2012. 7. Ford. Óvári Csaba.

⁹ I.m. 9. sk.o.

¹⁰ Esterházy Péter: *Harmonia cælestis*, Magvető Kiadó, Budapest, 2000. 9.

Esterházy gróf úrtól persze van más is: „Mikor kialusznak a szobákban a fények, a hazugságok, mint a giliszták kicsúsznak az emberekből, s leereszkednek a vonatkozó villámhárítón. A Duna fenekén másznak Pestről át Budára, és – semmi de! – mielőtt a nappal kinyitná a szemét, visszaérnek ugyanígy. Értjük, nemdebár?”¹¹

Hát, ha nem vagyunk tisztában a konvenciókkal, az bizony elég nagy baj. Habár ... A népi bölcsesség is azt állítja, hogy a hazug embert hamarabb utoléri, mint a sánta kutyát. Persze, ha kergetik egyiküket vagy másikat. Na de mi van akkor, ha utoléri? Megsimogatják a buksiját, akárcsak a sánta kutyáét. Viszont ha a kergetett fickó megfordul, s kiderül, hogy ő az igazmondó, rosszul jár. Neki ugyanis betörik a fejét.

UTÓHANG¹²

Lehet-e az igazsághoz keresztülhazudni magunkat?

– kérdi tőlem a költő, s első pillanatban azt gondolom, a kérdés bizonyára teljességgel költői. Mert ugyan ki ne tudná, hogy nem lehet? S hogy miért nem, napnál világosabb: a legszentebb cél sem szentesíti az erkölcsileg rossz eszközt, mert az megrontja magát a célt is. Lukács György írta 1918 novemberében: „a bolsevizmus azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja

¹¹ Esterházy Péter: *Fancsikó és Pinta*, Digitális Irodalmi Akadémia, PIM, 2011.

¹² Vajda Mihály: *Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 353.

a *Bűn és bűnhődés*ben: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani [...].”¹³ Nos, számomra mindörökké rejtély marad már, hogyan és miért választotta két hónappal később egy életre a bolsevizmust, azt a lehetőséget, sőt a választás pillanatától fogva immár kötelességet, hogy egy életen át igyekezzék keresztülhazudni magát az igazsághoz. Ő ugyanis tudta, mit választ. Alig két hónappal később, már kommunistaként, ismét a bolsevizmus választásának erkölcsi dilemmájáról értekezik, már azt is kimondván, hogy annak választása „rosszabb”, mint a hazugság-rossz választása. Tudta, hogy akik a bolsevizmust választják, kénytelenek lesznek magukat az igazsághoz nemcsak keresztülhazudni, keresztülgyilkolni is. Csakhogy, idézi Hebbel Juditját: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?”¹⁴

¹³ Ld. Lukács György: A bolsevizmus, mint erkölcsi probléma. In. *Történelem és osztálytudat*, Magvető Kiadó, Budapest, 1971. 11-18. Szerk. Vajda Mihály. (szerk. megj.)

¹⁴ Ld. Lukács György: Taktika és etika. In. *Utam Marxhoz*. Magvető Kiadó, Budapest, 1971. 187-198. Szerk. Márkus György. (szerk. megj.)



A képet Misu unokája, Gábor Sára készítette

ISTEN NÉLKÜL*

vita Marek Siemekkel

Marek Siemeket Dubrovnikban ismertem meg. Legközelebb aztán – jóval később – Jénában találkoztunk, már a fordulat után, egy komikus konferencián. A konferencia témájára nem emlékszem; az viszont világos volt a számomra, hogy a szervezők, akik már az NDK idején is professzorok voltak, külföldi kollégák meghívásával kívánták legitimálni magukat. Kelet-európai professzorokat hívtak meg, akik a szocialista időkben ilyen vagy olyan módon a rezsim kritikusai voltak, valahai marxisták, akik aztán fokozatosan a marxizmus kritikusaivá váltak.

Marekkal nem sokat beszélünk a korábbi időkről, nem akartunk mást, mint megérteni magunk körül a világot, mindketten a magunk módján. Marek számára Hegel lett a kiindulópont, jómagam akkortájt Heideggerrel kísérleteztem, akit valamiféle posztmodern látásmód lehetséges kiindulópontjaként akartam értelmezni. Marek Hegel segítségével ki akart alakítani egy egységes új világmagyarázatot, magam viszont tagadtam bármiféle egységes világmagyarázat lehetőségét; a világ az én szememben darabokra törött, s ezért mindent elutasítottam, ahol valamilyen abszolút tudás igénye akár csak a horizonton felbukkant. Hegelt nem tudtam elfogadni.

* Elhangzott a Lábjegyzetek Platónhoz: A vita című konferencián Szegeden, 2021. május 28-án. Megjelent: *Lábjegyzetek Platónhoz: A vita*. Szerk. Daróczi Enikő, Laczkó Sándor, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Státus Kiadó, Szeged 2022. 253-258.

Emlékszem egy weimari kirándulásra, melynek során a konferencia résztvevői egy sétát tettünk valamilyen kertben vagy parkban; a séta során Marekkel egy vad vitába keveredtünk. Egyszer csak megálltunk, hogy minden erőnkkel a témára koncentráljunk; a többiek is megálltak, félkört képeztek ketőnk körül, s halálra röhögtek magukat: úgy tűnt, ilyet még soha nem láttak: két úgynevezett filozófus, akik olyan vadul egymásnak estek Hegel miatt, mintha a Hegel melletti vagy elleni állásfoglalás számukra életkérdés lenne.

Marekkel később gyakran találkoztunk, minden esetben alapevő filozófiai kérdésekről vitatkoztunk – soha semmiben nem értettünk egyet; ennek ellenére nagyon kedveltük egymást: nagyra értékeltük a másik elkötelezettségét. Hegel vagy Heidegger, később aztán Nietzsche – fontos csak az volt, hogy a filozófiai kérdéseket illető állásfoglalást a másik is életfontosságúnak tartja, s unatkozik, ha valaki a filozófiát objektív tudományként akarja művelni.

Igen, filozófia mint életkérdés. Nemrégiben részt vettem Egerben egy konferencián, melynek témája a trauma és a válság volt.¹ Én már megtartottam a magam előadását, hallgattam a fiatalabb kollégákat, az egyik a fiatal Lukácsról beszélt², a másik Husserlről és Heideggerről,³ a harmadik Carl

¹ *Trauma és válság*. Nemzetközi konferencia. Eger, Eszterházy Károly Főiskola, 2015. október. 20-22.

² Loboczky János: Művészetfilozófia versus élet-/válságfilozófia Lukács György esszéiben az 1910-es években. In. *Trauma és válság a századfordulón - Irodalom, művészet, filozófia*. Szerk. Kusper Judit – Loboczky János, Eger, Eszterházy Károly Főiskola Líceum Kiadó, 2015. 238-246.

³ Schwendtner Tibor: Válság és értelemalapítás - Husserl és Heidegger történelem-filozófiája a 30-as években. In. uo. 202-215.

Schmittről.⁴ Pozitív jövőképek, a modernitás válságának meghaladása – ezek a szavak zsongtak a fülemben; a múlt század elején ezek a filozófusok az emberiség akkori válságát szerették volna meghaladni, úrrá akartak lenni az ember egzisztenciális bizonytalanságán. Lukács akkor még nem, legalábbis nem azokban az írásaiban, melyekről a kolléga beszélt. Furcsa, állapítottam meg, mindig azt hittem, s elég sokat is írtam erről, hogy Lukács mindig is a tökéletes bűnösség korszakát akarta meghaladni, kezdetben elméletileg, később (mint kommunista) már a gyakorlatban is. ... Azt kérdeztem magamban, hogy a filozófus melyik korszakáról beszélt a kolléga, s világossá vált a számomra: a fiatal Lukács történetfilozófiáját az első világháború előtt soha nem vettem szemügyre; hogyan is akarhattam volna? Az idő tájt még nem gondolt történetfilozófiára. Kizárólag a személyes megváltás útja foglalkoztatta. Egyfajta történetfilozófiai beállítottság csak *A regény elméletében* jelent meg, ez azonban már 1916-ban volt, amikor már tombolt az első világháború. ... Hogy a történetfilozófia mint olyan a háború éveiben vált a filozófia centrális problémájává, az még világosabbá vált, amikor a következő kolléga elkezdett Husserlről és Heideggerről beszélni.

Igen, a második kolléga hangsúlyozta ugyanis, hogy Husserlnél, és tőle függetlenül Heideggernél is, a történetfilozófia ugyanabban a történelmi korszakban érdeklődésük centrumába került. ... Persze, mi sem természetesebb. Az első világháborúval egy új világkorszak kezdődött, erről már többször is írtam. És még ha ez a körülmény az előadásokban nem is került

⁴ Gedő Éva: Válság és diktatúra Carl Schmitt weimari korszakában. Elhangzott a *Trauma és válság* című nemzetközi konferencián. Eger, Eszterházy Károly Főiskola, 2015. október. 20-22.

említésre, nem szabad megfélekezelnünk arról, hogy *a háború megváltoztatta a valóban kreatív filozófusok beállítódását*. Az emberiség válságba jutott, mindketten, Husserl és Heidegger a korszak jellemző szimptómájának azt tartották, hogy *veszendőbe ment az értelem*. ... De vissza Lukácshoz. Néhány ismert mondata jutott az eszembe a tízes évek elejéről, amelyeket a kolléga is idézett. Lukács a halálról mindenféle transzcendens vonatkozás nélkül akart beszélni, számára a halál a tényleges véget jelentette, nem pedig az igazi lét kapuja volt. Igen. Ezt láthatjuk így, sőt, így kell látnunk. Mintha Lukács akkoriban még, de óvatosabban kell magamat kifejeznem: legalábbis az idézett esszében, *A tragédia metafizikájában* egészen másként látta volna az emberi egzisztenciát, mint később. Képe az emberi egzisztenciáról a görögségképével függött össze. (Az esszé kiindulópontja Paul Ernst *Brünhildéje*, de Lukács – ez nem vitás – a klasszikus görög drámát is szem előtt tartotta.) Mintha még a klasszikus görögségnek burghardti és nietzschei képét osztotta volna, nem pedig, mint később, *A regény elméletében*, a winckelmanni és goethei görögségképet; jól ismert az utóbbi művében a görög világ szépségének leírása. Tudjuk, *A tragédia metafizikájában* a görög világ még másképpen néz ki. Még sokkal komorabb: Isten még nem halott ugyan, de már csak nézőként van jelen a világ színpadán.

Egy-két nappal ezt a konferenciát megelőzően érdekes beszélgetést folytattam egy Ovidius *Nárcisszus*-át elemző írás szerzőjével.⁵ Hirtelen felmerült emlékezetemben ez a beszélgetés. Az

⁵ Gábor Sámuel: A Narcissus-paradigma, avagy az önmegismerés veszélyei. Ovidius: Átváltozások III. 339-510. In. Horváth Judit (Szerk.): *Tengeristennő az Olymposon: Mítoszok szóban és képen*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2015. 261-278.

új interpretáció szerint Nárccisszusz története nem egy fiatal emberről szól, akit az istenek megbüntetnek, mert csak önnön-magát hajlandó észrevenni, s így kizárólag csak magába lehet szerelmes, hanem az emberré válás paradigmája. Nárccisszusz mint ember, mint bárki közülünk, magában hordja sorsát. Az új interpretációban Nárccisszusz nem patológus eset. Öntudatos ember, aki elfogadja, hogy halandó lény. Persze az emberré válás a bibliai történetben is a halandóság felismeréséhez kapcsolódik. De milyen nagy a különbség! A görög nem vár a messiásra, nem hisz a megváltásban. A görög még bele mert tekinteni a lét szakadékába.

Az első világháború alapjában véve azzal váltott ki egzisztenciális válságot, hogy a modern világ színpadán a főszerepet a nietzschei utolsó ember vette át. Megöltük Istent, hirdette Friedrich Nietzsche néhány évvel korábban. S valóban: élhet-e még Isten, ha az emberek (akiknek fegyvereit a már nem létező Isten képviselői megáldották) a lövészárkokban egymást éveken át gyilkolják, méghozzá a semmiért? Elég, ha csupán ezt a tényt említjük, nem muszáj a múlt század rémtetteit felsorolnunk, hogy megértsük: a régi stílusú filozófia, amely valóban onto-teológia, elvesztette szavahihetőségét. Mintha ezt Nietzsche előre látta volna.

Megkísérlem most annak a kollégának az alapgondolatait összefoglalni, aki Husserlról és Heideggerről beszélt:

Mindkét fenomenológus hangsúlyozza a válságtudatot, mely korunkat jellemzi. Az alapvető szimptóma, mint már röviden említettük, az értelemvesztés. Husserl számára a válság az értelem és az önazonosság válsága. Az önazonosságé, amely az egész európai történelmet, valamint az európai ember önmeghatározását és reményeinek horizontját érinti. Az európai tudományok és filozófia potenciálja, amely az értelmet és az

önazonosságot meghatározta, összeomlott. A tudomány lényegéből fakadóan éppen azokat a kérdésfeltevéseket zárja ki, amelyek boldogtalan korunkban a legégetőbbek az emberek számára, akik ki vannak szolgáltatva a végzetes változásoknak: mert ezek éppen egész emberi létezésünk értelemmel bíró vagy értelem nélküli jellegére vonatkoznak – mondja Husserl.

Heidegger a harmincas évek második felében a totális értelemvesztést diagnosztizálja. A jelent – Fichte nyomán? – „a beteljesült értelemnélküliség” korszakának nevezi. Korunk folyamatait az erőszak és a brutalitás jellemzi. Husserl hanyatlásról beszél, Heidegger létfelejtésről; a metafizika csak a létezőt látja, a lét kizáratott érdeklődésének köréből.

A heideggeri gondolat, hogy az istenek elhagyták világunkat, egy változata csupán a nietzschei mondásnak: Isten halott; ahogyan „a bolond” mondja: megöltük őt. A konferencia egész szekciója, melyről beszélek, Nietzsche gondolata körül forgott, anélkül, hogy Nietzsche neve felmerült volna. Miért? – tettem én fel a végén a kérdést. Ami a Carl Schmitt-ről szóló előadásra is vonatkozott, melynek facitja: az ember diktatúrára vágyik, vagy legalábbis elfogadja a diktatúrákat, mert azt reméli, hogy a diktatúrák felszámolják a totális egzisztenciális bizonytalanságot.

A totális egzisztenciális bizonytalanság több tényezővel függ össze. Ezek egyike a felvilágosodás „győzelme”. Emlékezzünk a vitákra, igen heves összecsapásokra a 18. században, mindekelőtt a francia filozófiában, de a németben is. Egyesek úgy vélik, hogy az egyház hazug hatalmát nem tűrhetjük: a vallás csupán annak eszköze, hogy az embert megzabolázzák. Az erkölcsnek semmi köze a valláshoz. Tehát: *Écrasez l'infâme!* Mások óvatosabbak. Emlékeztetek Moses Mendelssohn: *A kérdésről: mit jelent felvilágosítani* című írására, arra a szövegre, amely

talán a legvilágosabban fejezi ki egy meggyőződéses aufklérista kétségeit. Megállapítja, hogy az emberiség felvilágosítása nélkülözhetetlen, mégis, egy bizonyos hasznos és az embert felemelő igazságot csak oly módon szabad elterjeszteni, hogy az ne rombolja le a vallásnak és az erkölcsiségnek az emberben benne rejlő alaptételeit. Az erényeket tisztelő aufkléristának óvatosan és elővigyázatosan kell eljárnia. Kétségtelen, hogy ezekben a mondatokban egy jó adag naivitás rejlik. Nietzsche sokkal józanabb volt. Olyan évezredek után, amikor megpróbálták az embert a legszörnyűbb büntetések fenyegetésével és az örök élet ígéréssel erkölcsös magatartásra bírni, Isten megöletése szükségképpen ahhoz a meggyőződéshez fog vezetni, hogy most már minden megengedett. Nemcsak nekem, a másiknak is. Nietzsche minden volt, csak nem nihilista. De pontosan tudta: a nihilizmus uralmát egészen biztos, hogy hosszú időre nem lehet elkerülni. Amikor azonban a nihilizmus meghaladásáról elmélkedett, csupán halvány reményeket tudott megfogalmazni.

De nemcsak arról van szó, hogy az erkölcs alapelvei kezdik elveszteni érvényüket. Mindenekelőtt arról van szó, hogy a pokoltól való félelem bizonyára nem volt olyan elviselhetetlen, mint a pusztaság Semmitől való félelem, a végleges és visszavonhatatlan megsemmisüléstől, a Semmivé-válásomtól való félelem. A félelem a megsemmisüléstől egyszerűen felfoghatatlan. S ily módon a szorongás, a tárgyaltalan félelem elkerülhetetlenül a modern ember sorsa.

Semmi sem segít. A legkevésbé természetesen a földi megváltás ígéretei. Semmiféle igazságosabb társadalom nem lehet képes arra, hogy felszámolja az ember egzisztenciális szorongását. Azzal pedig, hogy az ilyen ígérek mindig megneveznek egy bűnbakot, aki a társadalom állapotáért és az egyes ember

tragikus sorsáért felelős, felszabadítják az ember legrosszabb, az egzisztenciális szorongásban gyökerező ösztöneit. Az ellenséget meg kell semmisíteni, hogy az ember megsemmisüléstől való félelme enyhüljön. De a filozófia ígéretei éppoly kevésbé segítenek. Hogy aztán a kiüresedett vallásokról szó se essék. Úgy tűnik, nem találhatunk eszközökre, melyek hozzásegítenék az embert, hogy félelem nélkül bele tudjon tekinteni a lét szakadékába, végességét valamiféle hamis jövőkép nélkül elfogadja. Ezért játszott el Nietzsche az Übermensch gondolatával. Egy olyan emberről írt, aki nincs, mert nincs olyan ember, aki képes az emberek egzisztenciális szorongását leküzdeni. Maga Nietzsche sem volt képes azt gondolni, hogy híd vezet az embertől (a legkevésbé persze az utolsótól) az Übermenschhez.

Akkor pedig mi legyen? A filozófia nem arra van, hogy megvigasztalja az embert, inkább éppen arra, hogy elfogadtassa vele a nehezen elfogadható igazságot. Vagy éppen elhárítja ezt magától. Akkor azonban feladja, hogy bármiféle választ adjon hagyományos kérdéseire.

Mindez összefügg a Marek és közöttem zajló, már említett vitával. Akkoriban – a komikus vita, melyet fentebb említettem, ha nem tévedek, 1991-ben zajlott – elképzelésem az egész Nietzsche előtti filozófia onto-teológiai karakteréről nem volt még olyan világos, mint ma. Vagy éppenséggel egyáltalában nem volt számomra még világos. Hegel azonban, ahogyan később Marx még egyértelműbben, a filozófia újkori fejlődésének azon képviselője volt, aki a történelmet a boldog beteljesülés felé vezető folyamatnak képzelte. Ez a beteljesülés a hegeli iskola számára minden eddigi történelmi ellentmondás kibékülése volt. Hegel szemében minden a polgári társadalomban ér véget, Marx számára a kommunizmusban; Hegelnél a folyamatot

az abszolút szellem teljesíti be, Marxnál a proletariátus; az *egész* számára boldog vég az egyénnel mit sem törődik. És jóllehet Marx bírálta Hegelt, hogy az egyénről megfélemedezett, abban a világban is, amely Marxra hivatkozott, az egyén szintén az egész céljának a megvalósulását szolgálta. Az egyént feláldozták az egész oltárán. A filozófia az *egész* diktatúrájához vezet; már csak azért is, mert számára a kiindulópont az *ember* egyes számban, nem pedig az *emberek* többes számban. Hannah Arendt nem akarta, hogy filozófusnak nevezzék: politikai teoretikusnak nevezte magát. Valószínűleg éppen azért, mert nem akart az *emberről* beszélni, hanem csakis az *emberekről*. Isten a maga képmására teremtette az embert – magyarázta. Innen nézve csak az ember lehetséges, az emberek csupán ismétlések lehetnek – többé-kevésbé sikeres ismétlései – ugyanannak. Minden egyes szemében mindenki más felesleges; létezésük értelmetlen. Csupán kópiái az egyedül jogosan létező képmásnak, önmagamnak. Nehéz lenne tagadni, hogy ennek a mono-teisztikus onto-teológiának a gyümölcse a másiktól való félelem és annak gyűlölete.

A fentebb elemzett egzisztenciális szorongás tehát tényleg nemcsak a haláltól való szorongás: szorongás az idegentől is.



Misu a Lukács-Archívumban, Axel Honneth budapesti látogatása alkalmával Weiss Jánossal beszélget 2015 májusában.

„Hogy mit jelent a filozófia számomra? Egy mondatban: a magam igazságának keresését.”

Vajda Mihály

UTÓSZÓ:

FILOZÓFIA MINT ALKALMI REFLEXIÓK

SOROZATA

*Ma már azon az állásponton vagyok,
hogy a filozófiának nem pozíciókat kell kifejtenie,
hanem a legkülönfélébb területeken reagálnia kell mindarra,
amit az ember általában gondol.¹*

Az ebben a kötetben szereplő tanulmányok többsége az 1990-es években született; egy jövőbeli monográfia feladata lesz majd feltárni Vajda e pályaszakaszának jellegzetességeit. Egy valami biztos: szerzőnk számára a rendszerváltás nem alkotói válságot hozott, hanem egyfajta kiteljesülést.² Ennek okai összetettek, de első megközelítésben azt lehet mondani, hogy a marxizmus bírálatával Vajda nem csak a szocializmus bukására, de egy újfajta filozofálásra, egy új filozófiai álláspont kialakítására is felkészült. (Ennek dokumentumai közé tartoznak az itt olvasható esszék is.) Az alábbiakban ennek az (új) „álláspontnak” a keletkezéstörténetét próbálom fölvezetni.

¹ Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, Magvető Kiadó, Budapest, 2017. 223.

² A rendszerváltás a konzervatív (párthű) értelmiségieknek alapvető kihívást jelentett, de még a kritikai értelmiségieket is megrázta: az ő tudásukhoz hozzá tartozott a („nem létező”) cenzúrával folytatott macska-egér harc. A legjobb helyzetben a radikális értelmiségiek voltak, akik ekkor már többnyire ellenzéki szerepekbe szorultak.

I.

Induljunk ki abból, hogy miről is szólnak (általában) az itt olvasható esszék. Talán arról, amit Laczkó Sándor az 1990-es interjújában kérdésként fogalmazott meg: „[...] *vállalkozhatunk-e a filozófia általános helyzetének a felvázolására?* [...] *Véleményed szerint mit jelent filozófiával foglalkozni ma, amikor egyre többen a filozófia halálát emlegetik?*”³ Vajda mintha első körben azt mondaná, hogy lépjünk egy kicsit vissza, méghozzá a marxizmustól való elszakadáshoz. Gyorsan emlékeztessünk arra is, hogy ugyanebben az évben jelent meg a *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* című kötet. (A cím második részének talán inkább így kellett volna szólnia: „Miért és hogyan adtam fel a marxizmusnak való elköteleződést?”) A kötet bevezetésében (amely 1989-90-ben íródott) Vajda így fogalmaz: „Politikai tanulmányaimat [...] a ma Kelet-Európában uralkodó hatalmi struktúra és a hivatkozási alapjául szolgáló ideológia kritikai szemlélete ihlette.”⁴ – Nézzük tehát mindenekelőtt a marxizmus-kritikára tett utalást. „... nagyon jól emlékszem arra, hogy az 1975-ben íródott Scheler tanulmányom után néztem először szembe önmagammal, s mondtam, hogy nem vagyok többé marxista. Ma már egyértelműen tudom, hogy Scheler jelentős hatást gyakorolt rám [...]”.⁵ (A hetvenes évek első felében készült Max Scheler – eredetileg 1913-ban megjelent – *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című művének magyar fordítása. A

³ Lásd ezen kötet 17. oldal.

⁴ Vajda Mihály: Bevezetés, In. Uő: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Gondolat Kiadó, Budapest, ¹⁹⁹⁰. 13.

⁵ Lásd ezen kötet 19. oldal.

fordítást Vajda Mihály ellenőrizte, és ő írta hozzá a jegyzeteket is.)⁶ Az önéletrajzi könyvben Vajda erre reflektálva mondja: „Most [...] újraolvastam a tanulmányt, s – bevallom – nem egészen értem, miért éppen az ott mondottak jelentették számomra a marxizmussal való szakítást.”⁷ Alátámasztásként Vajda egy hosszabb részt idéz, amelyben arról ír, hogy a scheleri „fenomenológiai etika” igazsága azonos a marxi igazsággal.⁸ Ennek következtében az életrajzi kötetben máshová kerül a döntő szakítás: „Amikor ma belekukkantok a *Változó evidenciák* című kötetembe, inkább a »Szembesítés« című dialógusban érzékelem a marxizmussal való szembekerülésemet.”⁹ Ez egy nagyon szépen megírt, játékos dialógus, négy évvel korábbi, mint a Scheler-tanulmány; Lukács György halálának évében született (és 1972-ben nyarán jelent meg a *Telos* című folyóiratban). – A dialógusban négy filozófus beszélget:¹⁰ az első a hivatalos-dogmatikus marxizmust képviseli, a második marxistának vallja magát, de ebbe belevegyíti a fenomenológiát, a harmadik egy baloldali, a negyedik pedig egy egzisztencialista fenomenológus (András), aki a legközelebb állt a szerzőhöz.¹¹ – Ide be kell iktatnunk azt a gondolatot, hogy a magyarországi

⁶ A fordító Berényi Gábor volt, megjelent: Gondolat Kiadó, Budapest, 1979.

⁷ Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, i.k. 158.

⁸ I.m. 159. Erről az utóbbiról a fiatal Vajda kitűnő tanulmányt írt: „Objektív természetkép és társadalmi praxis” címmel, In. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967. 2.

⁹ Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, i.k. 160.

¹⁰ Heller Ágnes a Vajda-életmű egyik csúcspontjának tekintette ezt a párbeszédet.

¹¹ Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, i.k. 160. és 245. skk.o.

szocializmus ideológiai-politikai vezetése pánikszerűen félt mindenféle pluralizmustól.¹² Vajda dialógusának egyik legmegezőbb mozzanata az volt, hogy a marxista pozíció egyáltalán nem képes uralni a filozófiai terepet. De ebben a tanulmányban rejlik egy másik, talán még gyanúsabb gondolat, amit a legradikálisabban így fogalmazhatunk meg: a filozófia *nem osztható fel* a hidegháború logikája szerint. Így nincs semmi értelme az úgynevezett „marxista és polgári filozófia” szembeállításának sem. Ezeknek egymás mellett kell létezniük, és egyetlen vita-összefüggéssé kell összeállniuk. Ez egyrészt nagy lázadás volt Lukács Györggyel szemben is (aki szívesen és magától értetődően használta ezt az elkülönítést), másrészt nagyon finoman érzékeltette

¹² Az, hogy az úgynevezett „polgári filozófiában” vannak irányzatok, azt az ideológiai hatalom csak-csak elfogadta. Így jelenhetett meg Márkus György – Tordai Zádor: *Irányzatok a mai polgári filozófiában* című kötete (Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. és 1972.). De amikor Márkus György „Viták és irányzatok a marxista filozófiában” címmel publikált egy tanulmányt (*Kortárs*, 1968. július), akkor – úgy tűnik – átszakadt a hatalom felháborodásának gátja. Egyrészt azért, mert Márkus így jellemezte a hivatalos-dogmatikus marxizmust: „Lényegében már Gyeborin és csoportjának – közvetlenül elsősorban Plehanovra visszanyúló – felfogásában elég világosan kirajzolódtak e ma is oly nagy hatású felfogás alapjai. E csoportnak a filozófiai életből való [...] eltávolítása után [1931], meghatározott [...] korrekciók mellett e felfogás kidolgozása folyik különböző – ma már teljesen elfelejtett – tankönyvekben, tanulmányokban stb. Sztálin műve lényegében csak végső formát és összegzést adott e folyamatnak.” (1112.) Kétségtelen, hogy igazi provokáció rejtett ezekben a mondatokban, egy olyan korban, amelynek alapvető ideológiai jelszavai közé tartozott a sztálinizmussal való (álszent) szakítás. Másrészt azért, mert a rendszer iszonyúan félt a pluralizmus minden formájától, mert abban a többpártrendszer csiráját látta. (A pluralizmusra vonatkozó tilalmat – 1968. után – csak a gazdaságban lehetett megsérteni, és ott is csak bizonyos keretek között.)

az úgynevezett marxista pozíciók óriási elmaradottságát és vitaképtelenségét is. Vajda itt egy nemzetközi filozófiai párbeszédet imitál, talán a korculai nyári egyetem mintájára (amelyről – ekkor még – csak hallomásból tudott.)¹³

III.

A *marxizmussal* való szakítás még nem feltétlenül azonos a *Marxszal* való szakítással. A „marxizmus reneszánsza” is különbséget tett a kettő között: ez jut kifejezésre a „vissza Marxhoz!” jelszóban is. Most tehát azt szeretném megmutatni, hogy (a mi esetünkben) a marxizmussal való szakítás *együtt járt* a Marxszal való szakítással is. S ez azt jelenti, hogy a marxizmus reneszánszát is elbúcsúztathatjuk. – A kötetünket bevezető interjú alátámasztja azt a gondolatot, hogy a Marxtól való eltávolodásra a Scheler-esszéiben került sor. „Ma már egyértelműen tudom, hogy Scheler jelentős hatást gyakorolt rám [...]”.¹⁴ Az interjúban Vajda *visszavonja* a „Szembesítés” egyik alapvető premisszáját: a fenomenológia és a marxizmus összekötésének lehetőségét és szükségességét. Mindenesetre a Schelerre való utalás szakít a *Zárójelbe tett tudomány* című kandidátusi disszertációnak azzal a tézisével, mely szerint a marxizmus egyrészt sokat tanulhat a fenomenológiától, de másrészt mégis csak magasabb rendű nála. „A husserli megoldási kísérlet gyengesége végső soron abban rejlik, hogy [a leírt] beállítottságokat mint tudati beállítottságokat tette vizsgálat tárgyává. anélkül, hogy

¹³ De az is lehet, hogy Heller Ágnes *Szilveszteri Szimpózium* című Platón-átíratra szolgált valamiféle mintaként; ez is dialógus formában íródott, és nagyjából ugyanebben az időben születhetett.

¹⁴ Lásd ezen kötet 19. oldal.

beleágyazta volna őket, vagy megkísérelte volna beleágyazni őket, az emberi tevékenység, a praxis egészébe. Még a praktikus beállítottság esetében sem elemzi magát azt a praxist, amelyhez ez a beállítottság-típus kapcsolódik.”¹⁵ Érdekes kérdés, hogy hogyan és miért kerül Husserl helyébe egyszer csak Scheler. Már említettem, hogy a hetvenes évek elején készült Schelerfordítás kontrollfordítója Vajda Mihály volt. De Vajda már egy egész kicsit korábban is foglalkozott Schelerrel. Az 1969-ben megjelent, *A mítosz és a ráció határán* című kötetében egy bő hatvan oldalas fejezetet szánt Schelernek. Ez a fejezet a következőképpen zárul:

A fenomenológiai redukció tehát a partikularitás áttörése, az evilági *puszta* valóságának [...] az áttörése. Az emberi lényeg leglényegibb vonásának híján azonban ez az aktus nem az evilág puszta valóságának megváltoztatása, nem az »ugrás a szabadság birodalmába«, hanem *az élet megtagadása*, [...] egy üres NEM odakiáltása a világnak. – Íme: a fenomenológia leleplezett titka.¹⁶

Egy marxista-lukácsiánus kontextusban a fenomenológia nem volt szimpatikus filozófiai irányzat, és így Scheler sem tűnik követendő filozófusnak. Azt nem tudjuk, hogy ezt az értékelést mi változtatta meg, hogy hogyan került Scheler egyszer csak Marx fölé. És azt sem tudjuk meg, hogy az egzisztenciális

¹⁵ Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatahoz*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968. 28.

¹⁶ Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán (Edmund Husserl fenomenológiája)*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1969. 296.

fenomenológia mint életfilozófiai koncepció hogyan vált hirtelen legitimé. *A mítosz és a ráció határán* című könyvben ennek az előjeleiből semmit sem lehet érezni. – Az mindenesetre meglepő lehet, hogy Vajda itt nem a lukácsi irracionalizmus-kritikára támaszkodik, hanem Heinrich Rickert egyik könyvét használja fel, amelyre hivatkozik is, bár nem idéz belőle.¹⁷ „A szűkebb értelemben vett életfilozófiák – a megalkotóik szándékától teljesen függetlenül – a modern polgári gondolkodásnak kifejezetten a legreakciósabb jegyeit hordják magukon: életértelmük a mítosz, a racionálisan értelmezhetetlen és megmagyarázhatatlan, ezért aztán igen könnyen váltak és válhatnak is a legszélsőségesebb demagógia táptalajává.”¹⁸ Rickert egy helyen ezt írja Schelerről: „Van egy különleges képessége arra, hogy divatos gondolatokat fejezzon ki, és azokat úgy élezzé ki, hogy ezzel *provokálja* a kritikát. [...] A legújabb irányzat, a biologizmus szempontjából elsősorban a *Genius des Krieges* című könyvét kell szemügyre vennünk.”¹⁹ Ez a könyv „hírhedt” volt az 1910-es évek második felében. Sokan voltak, akik dicsőítették a háborút, de ezt egy filozófustól hallani, mégis csak meghökkentő volt. A könyv ezekkel a sorokkal kezdődik: „Amikor – kényszerűségből otthon ülve – ezt a könyvet bátorkodom átadni a nyilvánosságnak, jobban, mint bármikor korábban, érzem azt a távol-

¹⁷ Lásd Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1920.

¹⁸ I.m. 370. (Saját fordítás)

¹⁹ A könyv teljes címe: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der weißen Bücher 1915. Az előszó végén szereplő keltezés: 1914. november első fele. (Már a „Deutsche” szó nagybetűvel írása a címben sem ígér túl sok jót.) (Saját fordítás)

ságot, ami a tárgyam óriási nagysága és a szellemem és lelkiismeretem kicsinysége és picinysége között húzódik. És inkább, mint bármikor, érzem a filozófus óriási felelősségét is [...], amikor egy ilyen világtörténelmi órában a szavakhoz fordul.”²⁰ Rickert persze a természet- és a szellemtudományok dualizmusán keresztül látja Schelert (is):

Természetesen Scheler kimondottan hangsúlyozza, hogy az organikus élet fogalma nem elégséges a legtöbb filozófiai probléma megoldására. [...] De szerinte mégis az eleven, vitális természetbe való belátásnak van a legnagyobb jelentősége, ha a háborút méltatni akarjuk. A háborúnak az élet általában vett lényegében kell gyökereznie, és így csak az életből kiindulva lehet megérteni, és ez Scheler számára azt jelenti: igazolni.²¹

Egy pár oldallal később aztán Rickert így sóhajt fel: „Ez nem életfilozófia. Az igazi életfilozófusnak az *átfogó élet* mellett kellene sikra szállnia, az antimechanisztikus biologizmus egyoldalúságával és szűkösségével szemben.”²² Ebben a kiszólásban Rickert mintha megengedné, hogy az „életfilozófiának” mégis csak van egy képviselhető és legitim formája. – Vajda *A mítosz és a ráció* határán című könyvben még a Rickert-könyv főirányát követve bírálja az életfilozófiát és Schelert. Aztán hat évvel később, a Scheler-tanulmányban már arról beszél, hogy

²⁰ I.m. 1.

²¹ Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens*, i.k. 100-101. (Saját fordítás)

²² I.m. 106.

az életfilozófia mégis csak legitim, a tudományon való átlépésnek is meg van a maga létjogosultsága.

Mindjárt előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Husserl semmiféle értelemben nem tudományellenes, ahogy Scheler sem az. A tudomány, a tudományos megismerés érték a fenomenológia számára. Csakhogy egy egészen meghatározott *értéktípushoz* tartozik: hasznosság-érték. A tudomány nem a totális szellemi személy totális világának megismerése [...].²³

Lassan-lassan megnyílik egy perspektíva, amelyben bevezethetjük az „egzisztenciális fenomenológia” fogalmát. Vajda szemében ezt képviselte Scheler; s ebben a tanulmányban azt akarja bizonyítani, hogy ennek a beállítottságnak is lehet kritikai töltése.²⁴ – De ennél sokkal fontosabb, hogy az 1969-es és az 1975-ös szöveg között van egy alapvető törés: a marxi filozófia most már burkoltam sem szolgál a megértés kritikai mércéjeként, már nincs szó a marxi értelemben vett praxisról stb. A marxizmus mint minden más filozófia megítélésének kritikai mércéje megingott, majd eltűnt. Innen már csak egy nagyon kis lépés vezet annak a kimondásáig: „már nem vagyok marxista”.²⁵

²³ Vajda Mihály: *Változó evidenciák*, Cserépfalvi – Századvég Kiadó, Budapest, 1992. 185.

²⁴ I.m. 184-185. Ezt a típust képviselte a „Szembesítés” című dialógusban András, aki elutasít mindenféle társadalmi megváltás-gondolatot.

²⁵ „Hogy én nem vagyok már marxista, azt – erre nagyon is jól emlékszem – egy hármashatárhegyi séta közben mondtam el nekik [a Budapesti Iskola többi tagjának]; arról beszéltem, hogy végig gondoltam, amit a Scheler-tanulmányomban leírtam, és erre a következtetésre jutottam. [...] Talán Lukács marxizmusára gondoltam.

IV.

„Ma már [...] tudom, hogy Scheler jelentős hatást gyakorolt rám [...]” – mondja Vajda Mihály az interjúbán. Scheler elsődleges jelentősége Vajda számára talán abban állt, hogy elvezette Heideggerhez (az igazi egzisztenciális fenomenológushoz). A *szög a zsákból* interjú-részéből (melyet Kardos András készített) megtudjuk, hogyan jött létre egy fenomenológiai, majd Heidegger-olvasókörből a *Lét és idő* fordításának projektje. Kardos András 1980 őszén azzal kereste meg Vajda Mihályt, hogy egy szűk baráti körnek tartson szemináriumokat a fenomenológiáról. A kör tagjai Kardos András, Bacsó Béla, Angyalosi Gergely és Orosz István voltak. (Mindannyian esztéták és irodalmárok.) Az önéletrajzi kötetben Vajda ezt mondja a Heidegger-tanulmányozásról: „meg kell mondanom, én nem voltam Heidegger-szakértő, máig sem vagyok az, de azóta azért sokat olvastam Heideggertől, és áttekintésem van a korszakairól. Nem olvastam mindent, nem gondoltam végig részleteiben mindent [...]”.²⁶ A Heideggerrel való foglalkozás *work in progress* lett. Vajdát így egy olyan kör vette körül, amely alapvetően másként működött, mint a Budapesti Iskola eredeti köre. „A Budapesti Iskolán belül ilyen nem volt; a saját szövegeinket, azokat megbeszéltük

Az ő gondolat-világának ugyanis szerves része volt az az abszurd, s a hivatalos marxizmus álláspontjával egybeeső állítás, hogy Marx után nem létezett többé komolyan vehető polgári gondolat. ”Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, i.k. 158-159. (Talán ezen a kiránduláson mondatik ki, hogy a marxizmus többé nem vindi-kálhatja magának azt a szerepet, hogy az ő normatív álláspontjából kiindulva kell megítélni a (modern) filozófiai koncepciókat is. Talán nem túlzás: ez a felismerés volt az alapja a történeti vizsgálódások fellendülésének.

²⁶ Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, i.k. 257.

mindig, de hogy most akkor tessék, olvassunk együtt Husserlt [és Heideggert], ilyen nem volt.”²⁷ (Közben azért valami történt a magyar filozófiai-szellemi életben: előtérbe lépett a historikus érdeklődés, a szövegek „közvetlen” tanulmányozására való törekvés.) És lassan hangot kap egy nem is túl empatikus ellenvetés: „Ti Marx helyére tettétek Heideggert, és most Heideggerben keresitek a megváltó igazságot. Lehet, hogy van valami ebben, ezt nem vitatom. De én nem a megváltó igazságot kerestem Heideggerben [...]”.²⁸ Valóban, a nyolcvanas évek közepére kialakult egy elsőpró Heidegger láz, de Vajda nem új *tekintélyt*, hanem egy új *álláspontot* keresett, amelyből kiindulva „reagálni” lehet a minket (közvetlenül vagy közvetetten) foglalkoztató kérdésekre. És elindul a Heidegger-tanulmányok sorozata, amelyekből majd összeáll *A posztmodern Heidegger* című kötet anyaga.²⁹

V.

1990-ben, egy New Yorkban tartott előadásában Vajda Mihály ezt mondta: „A szocializmusnak nevezett társadalmi-politikai rendszer Kelet- és Közép-Európában halott. Nem volt képes tartani a versenyt a nyugati világgal. Felbomlásának hihetetlenül gyors folyamatát azonban mégiscsak meg kell magyaráznunk.”³⁰ – De most tekintsünk vissza: mire megbukott

²⁷ I.m. 252.

²⁸ I.m. 258-259.

²⁹ T-Twins Kiadó - Lukács Archívum - Századvég Kiadó, Budapest, 1993.

³⁰ Vajda Mihály: *A történelem vége?* Századvég Kiadó, Budapest, 1992. 26. Érdekes, hogy az évtized közepén a *Transit* című folyóiratban Kis János tanulmánya ezzel a címmel jelenik meg: „Ungarn: Politik

a szocializmus Magyarországon, már jó másfél évtizede létezett egy nyílt *társadalomkritikai* gondolkodás. Ennek nyitó műve volt Konrád György és Szelényi Iván közös könyve: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. A könyvet kezdettől fogva az üldözés légköre lengte körül: „A [...] hatalmi reakció nem [...] váratott [sokat] magára. A [...] szerzők minden este egy műanyag zacskóba csomagolták a kézirat egy példányát, amit a veteményeskertben ástak el. Ám a politikai rendőrség mégis megtalálta az útját a [szerzők] őrizetbe [vételének].”³¹ Ez a könyv a kádári rendszer kardinális ideológiai tételét kezdte ki: a reálisan létezett szocializmus *nem* a munkások és a parasztok állama, ha egyáltalán van uralkodó osztály, akkor az inkább az értelmiség (egy értelmiségi élcsapat).³² – 1979-ben Vajda Mihály e könyv kimondatlan premisszáját így fogalmazta meg: „a marxi elmélet radikális értelmezése, kifejtése csak azokban az országokban válhat »anyagi erővé«, amelyekben a »polgári társadalom« egyáltalán nem, vagy csak csíraformában alakult ki”.³³ Ebből kiindulva Vajda átveszi Bibótól³⁴ az Európa történelmi régióira vonatkozó koncepciót. – Ennek részletesebb áttekintése helyett csak a központi gondolatot szeretném kimondani: a

der kleinen Schritte”. Ez a cím azonban csak a tartalomjegyzékben és a címlapon szerepel, a tanulmány fölött álló cím: „Verfassungsggebung in zwei Schritten” Lásd *Transit*, 1995. 9. szám, 23. skk.o.

³¹ <https://retorki.hu/olvasoszoba/konrad-gyorgy-es-szelenyi-ivan-1974-es-orizetbe-vetele>

³² Uo.

³³ Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában*, Századvég Kiadó, Budapest, 1989. 66.

³⁴ *Bibó emlékkönyv*, II. kötet, Századvég Kiadó, Budapest, 1991. 192-193.

proletár-forradalomnak nem volt esélye ott (Nyugat-Európában), ahol egy fejlett, közvetítésekkel átszőtt polgári társadalom létezett. „Minthogy [...] a közvetítések gyakorlati megszüntetése közvetített, konkrét-empirikus társadalmi erők útján nem következhet be; a közvetítetlen totalitás megvalósítására egyedül ott van lehetőség, ahol ezek a közvetítések egyáltalán nem léteznek.”³⁵ Az a régió pedig, ahol ezek nem léteznek egyedül Kelet-Európa, vagyis Oroszország. Ebben az összefüggésben a közép-európai szocializmusok az orosz hódítás eredményeként jöttek létre; itt nem voltak teljesen idegenek a szocializmus eszméi, de mégsem tudtak teljesen gyökeret eresztetni. Ezért Közép-Európa nyugtalan térség lett. Néhány évvel később (1983-ban) írja Milan Kundera:

Az általam Közép-Európaként nevezett térség ellentmondásos helyzete segíthet megérteni, hogy miért éppen itt zajlottak Európa legdrámaibb eseményei: a nagyszabású 1956-os magyar forradalom és az azt követő véres megtorlás, a prágai tavasz és Csehszlovákia 1968-as megszállása, és az 1956-os, 1968-as, 1970-es és a legutóbbi évek lengyel forrongásai. Sem nyugaton, sem keleten nem történt olyasmi, ami akár tragikus jellegében, akár történelmi jelentőségében összevethető lenne a közép-európai felkelések sorozatával.³⁶

³⁵ Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában*, i.k. 67.

³⁶ Milan Kundera: *Az elrabolt Nyugat, avagy Közép-Európa tragédiája*, Európa Kiadó, Budapest, 2022. 47. Ford. Bíró Péter

Itt már végre és egyértelműen kimondhatjuk: a marxi és a marxista fogalmi rendszerrel semmire sem megyünk, ha a reálisan létezett szocializmus világát akarjuk megérteni.

VI.

Még egy kicsit telt-múlt az idő: a szocializmus Közép-Európában megbukott (meg kellett buknia), és elindult egy transzformációs folyamat. Lassan-lassan elkezdtek tudatosulni az átmenet nehézségei is: Konrád György már 1990 októberében beszélt az „újjászületés melankóliájáról”. „1989 volt Kelet-Európa éve. Az áttörés megtörtént, választottunk, elmondtunk a magunkét. A címdalról most hátrébb szorulunk. Már nem olyan nagy szenzáció, hogy egyre kevésbé vagyunk kommunisták.”³⁷ Az évtized közepén pedig a Bécsben kiadott *Transit* című folyóirat főszerkesztője így fogalmazott: „Az 1989-es átalakulások Kelet-Európa számára a fény birodalmába való belépést ígérték. Az első forradalmi lelkesültségben a demokrácia és a szabad piacgazdaság gyors megvalósítása volt az, ami az embereket elvakította. [...] De a szabad társadalomba vezető út gyorsan beszűkült, és végül egy alagútba torkollott, a fény pedig egy kis pontra zsugorodott.”³⁸ Nagyjából a kilencvenes évek közepéig azonban élt a remény, hogy a nehézségek leküzdhetők. Mindenesetre Vajda 1991 őszén (egy nagysikerű esszéjében) még rendületlenül hitt a sikerben. „Ami a magyar társadalom-

³⁷ Konrád György: *Az újjászületés melankóliája*, Pátria Könyvek, Budapest, 1991. 284.

³⁸ Krzysztof Michalski: Editorial, In. *Transit*, 1995. 9. szám, 3. (saját fordítás)

ban az európai tradícióktól eltér, az a kezdeményező készségnek, ha nem is a hiánya, de alacsonyabb foka [...].”³⁹ Ez tulajdonképpen a csökevényes polgári társadalom következménye. „Mindez jelentősen hátráltathatja, de hitem szerint megakadályozni nem tudja valamifajta – nyilván nem a leggazdagabbak közé tartozó – jóléti társadalom kialakulását. Szabadságra ítéltettünk? Remélem.”⁴⁰ Az ebben a kötetben szereplő esszék nem reagálnak a társadalmi körülményekre, az átmenetben rejlő kihívásokra és nehézségekre. De a tanulmányok sorozata mögött jól érezhetően ott van a kijózanodás-csalódás-elkeseredés vonulata.⁴¹

³⁹ Vajda Mihály: Minek nevezzek? In. Uő: *A történelem vége?* i.k. 103. (A tanulmány először megjelent: *Világosság*, 1991. 9.)

⁴⁰ Uo. (Az idézetet a szövegösszefüggésnek megfelelően egyes számba tettem.)

⁴¹ 1996-ban Ralf Dahrendorf arról írt egy nagyszerű tanulmányt, hogy a fejlett nyugat-európai országoknak egy nagy kihívással kell szembenézniük: „Az Első Világ legsürgetőbb feladata a következő évtizedben, hogy megvalósítsa a kör négyyszögesítését: a jólét, a szociális kohézió és a politikai szabadság összeegyeztetését. De a kör négyyszögesítése valami lehetetlenség, de közelíteni lehet hozzá – és ennél többet egy [...] realista projekt nem is remélhet.” Egy pillanatra felmerül, hogy e probléma megoldására talán az Első Világon kívüli országok fognak adni egy bizonyos mintát. De biztosan nem azok az országok, amelyek „most” szabadultak fel a szovjetkommunizmus uralma alól. „Talán az egykori Második Világ posztkommunista országai [adhatnának egy ilyen mintát]? De nekik szemmel láthatóan nagy kihívást jelent mind a három feladat megoldása.” Ezekben az országokban nem egyszerűen egy összeegyeztetési feladatról van szó, hanem előbb meg kellene teremteni külön-külön a jólétet, a szociális kohéziót és a politikai szabadságot. Ralf Dahrendorf: *Die Quadratur des Kreises*. In. *Transit*, 1996. 12. szám, 9. (saját fordítás)

VII.

Ma már [...] tudom, hogy Scheler jelentős hatást gyakorolt rám, talán azzal az egy gondolatával, melyben azt fejtegeti, hogy van egyfajta intuitív igazság [...] amely akkor is egy megdönthetetlen evidenciára épülhet, ha az esetleg csak az én igazságom, és senki másnak nem az igazsága.⁴²

Ez lesz a marxizmus bukásának pozitív hozadéka: mondhatjuk, hogy már innen kezdődik Vajda életművében a „személyes emlékezet filozófiája”⁴³ És most már nem csak Marxszal, hanem egy hosszú-hosszú filozófiai tradícióval szakítunk:

Én, ha filozofálok, akkor ugyancsak az igazságot keresem, de ez az igazság az *én* igazságom, s nem mindenható. Ezzel viszont véget vetettünk a filozófiának olyan értelemben, ahogy az 2500 éven át létezett.⁴⁴

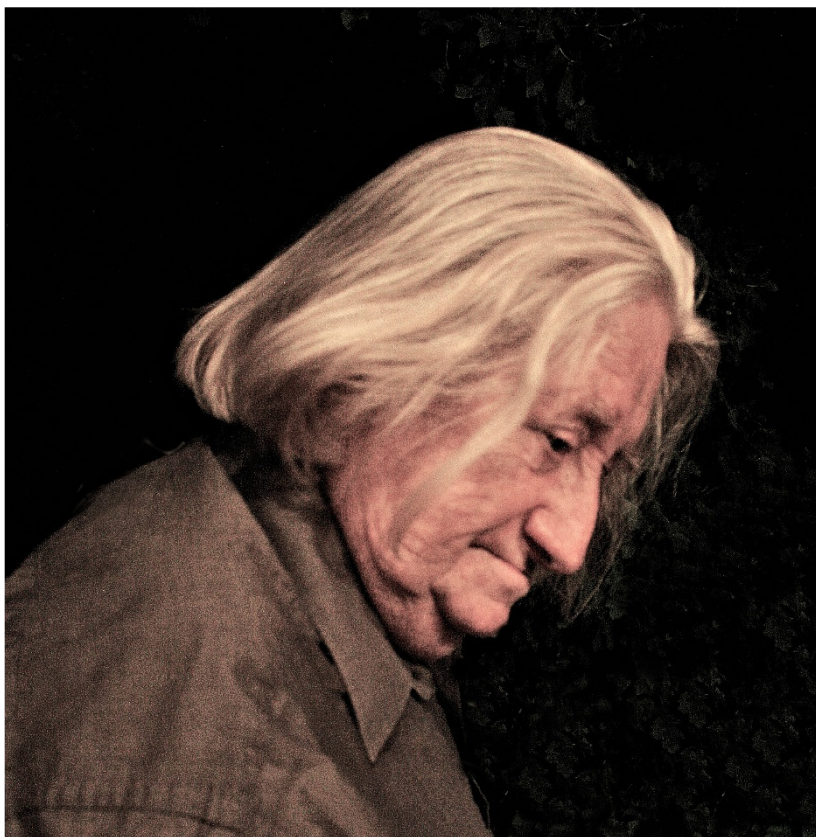
És talán megkockáztathatjuk: ezen a tradíción Scheler és Heidegger mutattak túl elsőként. És nagyjából így zárul az arra a kérdésre adott válasz, hogy *„mit jelent a filozófiával való foglalkozás a 20. század végén?”*.

Weiss János

⁴² Lásd ezen kötet 17. oldal.

⁴³ Ezt a címet kapta a *Válogatott művek* 4. kötete, lásd Vajda Mihály: *A személyes emlékezet filozófiája*, Kalligram Kiadó, Budapest, 2016.

⁴⁴ Lásd ezen kötet 19. oldal.



A képet Misu unokája, Gábor Sára készítette

TARTALOM

Előszó: Misu Szegeden (Laczkó Sándor).....

Nekrológ: Vajda Misu 1935–2023 - *A Magyar Filozófiai Társaság megemlékezése* (Gyenge Zoltán).....

*„A filozófia nem arra van,
hogyan megvigasztalja az embert [...]"*

Mit örölnék a filozófia malmai?

Vajda Mihállyal Laczkó Sándor beszélget.....

Európa elrablása (Kommentárok)

A szerelem mint epizód

Pascal kartezianizmusa

A kívüliség felé

Kit érnek el hamarabb, a hazug embert vagy a sánta kutyát? ..

Isten nélkül - vita Marek Siemekkel.....

*„Hogy mit jelent a filozófia számomra? Egy mondatban:
a magam igazságának keresését.”*

Utószó:

Filozófia mint alkalmi reflexiók sorozata (Weiss János).....

