

VALASTYÁN TAMÁS

Cum grano salis – a rekonstrukció mint dekonstrukció

*Szempontok Vajda Mihály és
a Budapesti Iskola viszonyának értelmezéséhez*

*„Az biztos, hogy nem arra megy ki a játék, hogy megtudjunk valamit,
hanem hogy egy kérdésről ne csak egy álláspontot, többféle álláspontot is
kifejtsünk, s főként hogy gondolkozzunk, hogy viszonyuljunk
a világunkhoz intellektuálisan.”¹*

„Valami titkos fonálon”

Ha Vajda Mihály emberi és filozófusi kibontakozásának, gondolkodásbeli változásainak természetét némileg nyomon szeretnénk követni vagy – ha ez túl elmeretezett vállalás volna – épp szeretnénk közelebről megérteni gondolkodásának főbb mozgatórugóit, szükségesnek látszik annak a szűkebb közösségnek, szakmai és baráti csoportosulásnak a jellemzőit is megvizsgálni, ahová sokáig tartozónak vélte és érezte magát, s amely társaságtól való elszakadására olyannyira érzékenyen és olykor kíméletlen őszinteséggel reflektál.² A Lukács-tanítványok baráti és szakmai közösségéről van szó, amit Lukács György Budapesti Iskolának nevezett el.³ Helyesebben arról a szorosabb-

- 1 „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű”. Kardos András interjúja Vajda Mihállyal az 1977–1990 közötti időszakról, in Vajda Mihály: *Szög a zsákból*, Magvető, Budapest, 2017, 312.
- 2 A főbb szövegek e tekintetben – csak hármat említve más írásokon, a különféle beszélgetéseken és interjúkon kívül – *A marxizmus és Kelet-Európa. Levél-féle barátainknak*, a *Lukács és a Budapesti Iskola* című írások (az első a *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* [Gondolat, Budapest, 1990, 29–63.], a második a *Szög a zsákból* [125–166.] című kötetben olvasható). Valamint a *Mit lehet remélni? Esszék Fehér Ferencről* (Határ Könyvek, Debrecen, 1995) című könyvben miközben barátjáról elmélkedik, Vajda eltöpreng baráti közösségükről is.
- 3 A Budapesti Iskolához szorosan véve négy ember tartozik: Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György és Vajda Mihály. Lukácsnak persze rajtuk kívül is voltak tanítványai, ahogy Vajda fogalmaz egy helyütt, „Lukács szívesen fogadott bárkit, aki érdeklődött a tevékenysége iránt, s aki maga is a tanítványi körbe szeretett volna tartozni”. (Vajda Mihály: *Lukács és a Budapesti Iskola*, in uő: *Szög a zsákból*, i. m. 127.) Ha nevesíteni szeretnénk e „tanítványokat”, akkor a lazább-szorosabb kötelék alapján (természetesen a teljesség igénye nélkül) a következőket említhetnénk: Hermann István, Almási Miklós, Tókei Ferenc, Zoltai Dénes, Eörsi István, Márkus Marysia, Radnóti Sándor, Bence György, Kis János.

lazább kötődésről, kapcsolati hálóról, amely a tanítványokat a mesterükhöz, valamint egymáshoz fűzte. Még pontosabban arról van szó, hogy Vajda filozófusi mentalitásának megszületése szorosan kötődik a Budapesti Iskolaként identifikálódott körben megtapasztalt emberi és gondolkodói attitűdök, az ott lezajlott beszélgetések alapján formálódó szellemi milióhoz, valamint az ettől a körtől való elszakadás révén átélt saját hang, személyes gondolkodásmód kialakításához. Jelen írásban minderről, tehát Vajdának Lukács Györgyhez és a Budapesti Iskolához fűződő viszonyáról, ennek az értelmezhetőségéről pusztán aspektusokat, szempontokat tudok felvillantani, támpontokat adva egy nagyobb, átfogóbb, rétegzettebb kutatáshoz, amit véleményem szerint a magyar nyelven gondolkodó és író filozófiának mindeképpen kötelessége abszolválni.⁴

Két alapvető gondolat és idézet jelöli ki olvasatomban Vajdának Lukácshoz és a barátaihoz való emberi és szellemi viszonyát, két gondolat, melyek a fókuszpontjai lehetnének annak az elliptikus interpretációs térnek, amelyben relevánsan el lehet gondolni és mesélni ezt a bonyolult s érzékeny viszonyrendet. Az egyik Vajda Fehér Ferencről szóló szép és emfatikus könyvében olvasható: *Mintegy két évvel ezelőtt [1992-ben járunk – V. T.], hármasban, vele [Fehér Ferencsel – V. T.] és Agnessel Szófiában voltunk. Oly sok év után ismét együtt külföldön, valamiképpen kényszerítve éreztük magunkat, hogy mesterünk hagyatékához való viszonyunkról beszéljünk. Ha Lukács gondolkodásától, a filozófiát illető, s ami talán ennél még fontosabb is, a történelmet illető elképzeléseitől teljesen el is idegenültünk, tisztában voltunk vele, hogy gondolkodásunk a maga egészében, majd minden gondolatunk valami titkos fonálon mégiscsak kapcsolódik ehhez az örökséghez.*⁵ A másik idézet sem kevésbé emfatikus, mondhatni, a *Szög a zsákból* című kötet egyik legdrámaibb pillanata: *Még most is erőszakot kell tennem magamon, hogy kimondjam: meg akartam szabadulni tőlük. Úgy éreztem, ez a feltétele annak, hogy végre önmagam legyek. Mondom most, holott akkor csak összevissza halandzsáztam. A magam számára is érthetetlenül. Nem olyan könnyű tudomásul venni: én most szabad elhatározásból elválok legszeretettebb barátaimtól.*⁶

4 Szerencsére születtek már ebben a témában is alapszövegek, mindenképp Kardos Andrásnak az érintettek könyveiről szóló kritikáit említeném *A véletlen tekintet* (Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2004) és a *Kritikus apák* (Alföld Alapítvány, Debrecen, 2008) című kötetéből, valamint Weiss János *Lukács György és tanítványai* (Aron Kiadó, Budapest, 2018) című könyvét. Weiss három vonatkozásban (ahogy ő nevezi, komplexum körül) látja kikristályosodottnak a Budapesti Iskola történetét, illetve az erre történő reflexiót. Az egyik a Lukács Györgyhez fűződő kapcsolat, a másik a barátok egymáshoz való viszonya, valamint harmadikként még relevánsnak véli a korabeli legfelsőbb politikai vezetéssel való viszonyt, ez elsősorban Fehér Ferencnek Aczél Györggyel „való »barátkozásában« öltött testet”. (Vö. Weiss: Vajda Mihály: A szellem útja önmagához, in *Uő: Lukács György és tanítványai*, i. m. 172–179.)

5 Vajda: *Mit lehet remélni?*, i. m. 58–59.

6 Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola, in *Uő. Szög a zsákból*, i. m. 161.

Vajda többször is utalt arra, hogy szeretné megírni a Budapesti Iskola történetét, pontosabban megérteni, mi történt valójában Lukács György körül a hatvanas évek végén, amikor a marxista gondolati és történelemfilozófiai konstellációt, úgymond, praxis-filozófiaként akarták újraérteni. Ez lett volna a marxizmus reneszánsza, ahogy maguk között nevezték projektumukat, ehelyett nemhogy megújulás nem történt, de a hetvenes évek második felében emigrálni kellett az országból az érintetteknek, és a Budapesti Iskola is feloszlott mint gondolkodói és baráti formáció. Vajda arra is utalt, hogy szerette volna megérteni, szükségszerű volt-e a Lukács körüli fiatalok baráti csoportosulásának feloszlása, lehetséges kezdetek sikert magában foglaló előfeltétele volt mindez, vagy éppen teljes kudarccal. A tanítványok – ahogy Vajda fogalmaz egy helyütt – a Lukács által rájuk örökített feladatot akarták elvégezni: *végrehajtani „a marxizmus reneszánszát”, azaz rekonstruálni az „igazi marxizmust”, s ezenközben kidolgozni a marxista filozófia egy-egy „szakágát”. Többször elmondtam már: a rekonstrukcióból dekonstrukció lett, s ezzel a Budapesti Iskola meg is szűnt létezni. De nem azért vagy nem csak azért, mert feladatának teljesítése a feladatot magát számolta fel. A marxizmus, a marxista filozófia dekonstrukciója egyben mindenfajta filozófiai doktrína lehetetlenségének belátásához vezetett el bennünket – nagyjából és egészében századunk végének filozófiai közhangulatával egybehangzóan.*⁷

Nos, engem az érdekel igazán, hogy miképpen lett a rekonstrukciós igyekezetből dekonstrukciós retorikus szövegszervező erő. A rekonstrukció két szinten is érvényesül, részint – mint olvashattuk – marxista történelemfilozófiai szinten, de mindenképpen megjelenik és munkál, úgymond, a személyes emlékezeti térben is. Az a nagyon izgalmas Vajdánál – legalábbis sejtelem szerint –, ahogy mind a történelemfilozófia nagy narratívájában, mind a perszónálegzisztencia mnemonikus mikroelbeszéléseiben a konstatív gesztusokat felváltja a performatív aktivitás meganynyi retorikailag is pontosan nyomon követhető formája.

Ideológia versus filozófia I.

Újra visszatérnék a felvázolt elliptikus interpretációs tér fókuszpontjaiként megjelenített és idézett szövegekhez. Az első a Fehér Ferenc emlékére írt könyv egyik epizódja, egy szófiai út mindhárójuk, azaz Heller Ágnes, Fehér Ferenc és Vajda Mihály számára egyaránt revelatív beszélgetésének felidézése. Vajda voltaképpen – mint mindjárt látni fogjuk – ezúttal is oly módon rekonstruálja e beszélgetést, hogy abból saját filozófiája egyik lehetséges értelmezésének dekonstruktív műveletei bontakoznak ki.

A volt Budapesti Iskola három tagjának beszélgetése, illetve e beszélgetés személyes perspektívájából történő felidézése – már

7 Vajda Mihály: *Tükörben*, in *Uő: Tükörben*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 2001, 9.

önmagában olyan performatív szituáció, amely a gondolkodás retorikai erőit szabadítja fel. Vajda rekonstrukciójában Fehér a következőket emeli ki azt illetően, mi határozta meg szerinte leginkább a Budapesti Iskola szellemi alapjait: „A *'Budapesti Iskola'* legfontosabb szellemi kezdőpontja a [...] *'nagy narratíva'* fogalma volt. Számunkra ez Hegel, Marx és Lukács öröksége. A *'nagy narratíva'* mindenekelőtt azt a fogalmat jelöli, amelyet Hegel *'univerzális történelemnek'* nevezett. Ez annyit jelent, hogy nincsenek egyes történetek, csak egységes történelem van, amelybe – természetesen – nem minden egyes történet tartozik bele...”⁸ A hegeli „univerzális történelem” gondolatából eredeztetett, praxisfilozófiaként felfogott marxizmus mint „nagy elbeszélés” olyan előfeltételeket és következményeket rejt magában, mint például, hogy rangsorol a különböző történelmek és történetek között, magának előjogokat vindikál, illetve egy meghatározott célja van. Ezek mind filozófiailag, mind politikailag releváns szempontok, ami felveti a marxista nagy narratívának azt az igényét, hogy „a filozófia történelmet csinál; de ugyanakkor megmutatja, hogy ez a filozófia Sztálin börtöneihez vezet”.⁹ Mindazonáltal a Budapesti Iskola tagjai már a kezdet kezdetétől kritizálják, sőt opponálják azt, hogy az univerzális történelemnek előjoga van az egyes történelmek fölött. Ebből a konfrontatív diszpozícióból egy sajátos modernitáskritika körvonalai sejlenek fel, amely azt jelenti, hogy szembenéznek a történelem általános fogalmával, nem él bennük „semmiféle nosztalgia a premodernbe való visszatérés iránt”, valamint nincsen bennük „semmi vágy a modernség meghaladására, transzcendálására sem”.¹⁰ Azaz Fehérék eszerint leszámoltak azzal az illúzióval, hogy lennének a történelemnek valamiféle általános törvényszerűségei, amelyek alapján progresszíven haladnának előre a dolgok. Ugyanakkor azt a megint csak Hegeltől eredeztethető elvet, hogy „az univerzális szabadság a történelem minden mozzanatának a megalapozó értéke”, mintha feltétel nélkül elfogadná Hellerék, mi több, az új kor nyereségének tekintik.¹¹ Mindezen megfontolásokból az következik, hogy Vajdáék a nagy narratívát nem fogadták el eleve és kritikátlanul. Az is kérdés ezek alapján, hogy bizonyos ellentmondásokat ki hogyan engedett hatni a saját elképzeléseiben, hiszen ha elvetjük a történelem általános törvényszerűségeinek az élet mozgatórugóiként történő felfogását, hogyan lehetséges,

8 Vajda: *Mit lehet remélni?*, i. m. 59. Ezzel a gondolattal abszolút összhangban próbálja meg értelmezni Kardos Heller filozófiáját: „A filozófus mint reprezentáns a történelem szubsztancialista felfogásán, »a társadalmi fejlődés« normális (visszaesésekkel, vargabetűkkel, zsákutcákkal terhelt) »fővonalának« tételezésén alapul. Hősünk az egység virtuális lehetőségét reprezentálja, azaz a filozófia a maga mindenkori különös formájában fenn kell hogy tartsa az emberiség szubsztancialitásának regulatív eszméjét.” (Kardos András: *After Virtú: a filozófus nyomában*, in Uő: *A véletlen tekintet*, i. m. 545–546.)

9 Vajda: *Mit lehet remélni?*, i. m. 60.

10 Uo. 61.

11 Uo.

hogy az egyébként szubjektíve teljesen releváns szabadságeszme univerzalitását fenntartjuk. Az már egy másik kérdés továbbá, hogy kinél mikor kezdődik el a nagy narratíva átfogalmazása vagy kritikai felülvizsgálata, a saját személyes filozófiai indíttatások alapján történő átalakítása.

A megidézett szófiai dialógus-rekonstrukció dekonstruktív mozzanatai közül most pusztán kettőt emelnék ki, amelyek – voltaképpen visszapillantva a '77-ben íródott, de csak a '90-ben publikált *Levélféle barátaimhoz* hangsúlyos tételeire, e mozzanatok teljesen összhangban vannak – hozzájárultak ahhoz, hogy a Budapesti Iskola mint szellemi műhely megszűnjön. Az egyik az individuum szerepének átértékelése, a másik pedig a filozófia szerepének megváltozása Vajdánál. Az individuum szerepét és helyzetét Vajda Nietzschét olvasva gondolja s értékeli át a leginkább, azaz hogy nincs az individuumtól független racionális és emocionális okalap, amelyre támaszkodva az ember igazolhatja a tetteit, „kizárólag csak maga szabhatja magamagának a törvényt”.¹² Ez alapján persze még ugyanolyan „borzalmas bűnököt” követhet el, mint a hegeli s marxi univerzáliszmékre támaszkodva,¹³ két dologban azonban minimum tisztábban lehet látni a nietzschei perspektívát figyelembe véve: az egyik az egyéni felelősségvállalás, a másik magának a filozofálásnak a módja és funkciója. Nietzschénél tudniillik „nincs okalap, amelyre hivatkozni lehetne, itt a törvényt valóban csak azok hágják át, akik magukra akarják és tudják venni a teljes felelősséget tettükért. Akik utolsó értéküket nem vetik el azzal, hogy szolgáló-készségüket elvetik”.¹⁴ Ebből voltaképpen már következik a filozofálás módjának és természetének alapvető megváltozása a hegeli és marxi formákhoz képest: hogy ti. „Nietzsche filozófiája – teljes meghamisítása nélkül – ideológiává nem tehető”.¹⁵ Ez tehát Vajda számára kardinális: a filozófia ideológiai kihasználása és megrablása számára immár járhatatlan út.

Tulajdonképpen ez a felismerés készletti már a hetvenes években is arra, hogy szakítson a marxizmussal, ami egyben azt jelenti, hogy eltávolodjon barátaitól. A filozófia mint ideológia képtelen szembenézni azokkal a feladatokkal, amelyek az „emberi érintkezési viszonyok”-ra irányulnak, ezen viszonyok átalakítását célozzák, amely átalakítás „a tényleges emberi szükségleteknek megfelelően a legkülönbébb típusú közösségek keretei között, a legkülönbébb utakon-módokon mehet végbe”.¹⁶ Tévednénk, ha ezekből a sorokból csupán azt olvasnánk ki, hogy Vajdát pusztán a közösségek sorsa érdekli – mintegy a marxista osztályfilozófia egyik derivátumaként. Hiszen híres szövegének – amelytől szinte egyenes út vezetett a Budapesti Iskola feloszla-

12 Uo. 77.

13 Vö. uo. 79–80.

14 Uo. 78.

15 Uo. 80.

16 Vajda: A marxizmus és Kelet-Európa..., in *Uő: Marx után szabadon...*, i. m. 61.

tásához¹⁷ – sorait úgy folytatja, hogy ha az ideológiaként értett s felfogott filozófiának, azaz a szocializmus politikai elméletének nincs is mondanivalója az emberi viszonyok átalakításáról, [a] filozófiának azonban annál több. Mert itt [...] kell keresnünk annak az „antropológiai fordulatnak” a lehetőségeit, amely a modern individuumbot kigyógyítja a maga „betegségeiből”, amely abban a mértékben, amelyben ez egyáltalán lehetséges, megoldást nyújt egyén és közösség a modern világban megoldatlan viszonyára. Nem egyetemes megoldást, amely biztosítéka lenne annak, hogy az individuum mint olyan „otthonra találjon”, hanem lehetőséget az egyes konkrét individuumok számára, hogy sikeres és sikertelen kísérletek során át egy-egy időre kilépjenek a maguk „transzcendentális otthontalanságából”.¹⁸

Ezen megfontolások alapján azt állíthatjuk, hogy Vajda a hetvenes évek második felére a filozófiát már nem ideológiaként olvasa, amely a társadalom tényleges átalakítására kínál receptet, hanem a lehetségesség módusában formálódó tudásként tekinti rá.

Ideológia versus filozófia II.

A másik fókuszpontként olvasott és idézett szöveg ennek a fordulatnak, tehát a gondolkodás ideológiából filozófiává átváltoztatott eseményének kifejezetten személyes perspektívából megélt folyamatát írja le. Vajda árulásként éli meg és írja le barátaival való szakítását, ami egyfelől nagyon súlyos szó, másfelől szükségképpen kellett bekövetkeznie, hogy megtalálja a saját hangját. *Én tulajdonképpen meg akartam szabadulni a Budapesti Iskola kötöttségeitől. Nem a barátaimtól akartam megszabadulni, ezt hangsúlyozni kell, hanem ezektől a kötöttségektől. Úgy éreztem, hogy az Iskolán belül soha a büdös életben nem fogom tudni megtalálni a saját hangomat, a saját gondolataimat. Márpedig én meg akartam találni a saját hangomat. Na mármost ha meg akarom találni a saját hangomat, akkor az Iskola kötöttségét le kell dobni magamról. Attól még énnekem a legjobb barátaim maradhatnak, akik eddig voltak, ha elviselik azt, hogy én a saját utamat járom*¹⁹ – foglalja össze egy vele készült 2016-os beszélgetésben a barátaival való egykori viszonyát, ezt az egyfelől rendkívül speciális emberi-szakmai kapcsolatot, a velük történő együtt-gondolkodási processzust, másfelől e nagyon is természetes igényét az önállósodásra, a saját gondolkodás formájának kialakítására.

Az erről szóló szövegek, leginkább a *Lukács és a Budapesti Iskola* című írás konfesszionális tónusában az önreflexió valamiféle katakretikus formát és hangot visz színre. Van egyfajta aporetikus feszültség abban, ahogyan Vajda a saját szerepét meg-

17 Vö. Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola, in Uő: *Szög a zsákból*, i. m. 163–165.

18 Vajda: A marxizmus és Kelet-Európa..., in Uő: *Marx után szabadon...*, i. m. 61–62.

19 „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű” ..., in Vajda: *Szög a zsákból*, i. m. 171.

jeleníti Lukácshoz és a barátaihoz való viszonyában. Részint a korszak egyik legjelentékenyebb gondolkodójával kezd el rendszeresen beszélgetni, részint abban sem biztos, hogy filozófus-e egyáltalán. Számomra megrázó és katartikus, ahogyan – saját szavai szerint – „frusztráció”-jának értelmezési körében egyre inkább engedi hatni a holokauszt-traumát, ez korábban egyáltalán nem volt így: „Vajon itt is, és mindenütt, ahol és amikor a kifelé mutatott magabiztosság ellenére a valóságban hiányzik belőlem az önbizalom, a holokauszt-trauma végső leküzdhetetlensége jelentkezik? Nagyon is lehetséges.”²⁰ Ez az ambivalencia, kötődés és oldódás kettős vonatkozása a barátaival való viszonyt is meghatározza. Egy sajátos függelmi kapcsolat körvonalait bontakoztatja ki, az ő értelmezésében ez leginkább Fehér uralomvágyó jellemének köszönhető. Természetesen nem egyszerű alávetésről-alávetettségről van itt szó, hiszen ahogy Vajda ezt többször is próbálja hangsúlyozni: hogy ők négyen valamiféle csoportdinamikusan identikus közösséget alkothassanak, ahhoz Fehér állhatatossága kellett. *Feri nélkül egészen más lett volna a Budapesti Iskola. Békésen éltünk volna egymás mellett, de talán hiányzott volna valamilyen keménység, amely meghatározta volna a csoportunk arculatát. Meg hiányzott volna bizonyos kérdések végiggondolásának a kényszere. Feri nem túrta a lazaságot. Mindig tisztázni akarta, mit hogyan gondolunk. Mi hárman mindig inkább a magunk dolgával voltunk elfoglalva.*²¹

Visszaemlékezve a hatvanas–hetvenes évek e baráti-szakmai közösségére, Vajdát mindenekelőtt az foglalkoztatja, azt akarja megérteni, hogy miért vetette alá magát ennek a függelmi viszornak, szembe akar nézni egykori önmagával, aki nélkül ma nyilván nem lehetne az, aki. Egykori „hazug alkalmazkodásá”-nak nyomába ered: miért s hogyan történhetett, „hogy egy ideig mindent elfogadtam tőle [ti. Fehértől – V. T.], tetszett a dolog, vagy sem. Azt akarom tisztázni, hogy ezt hogyan tudom megmagyarázni.”²² Vajda ez irányú rekonstrukciója egyszer csak átfordul dekonstrukcióba. És véleményem szerint ez a legérdekesebb nála, ebben a szövegében és más mnemonikus munkája során is. Az még, mondhatni, a rekonstruktív részhez tartozik, ami-

20 Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola, in uő: *Szög a zsákból*, 126.

21 Uo. 151–152. Persze mások máshogy emlékeznek vissza ezekre az időkre, és máshol, másban látják a fő mozgatórugókat. Ahogy arra Weiss János a témában hiánypótló tanulmányában rávilágít: „Vajdának köszönhetjük e baráti kör »csoportdinamikájának« első leírását. Márkus György leírása még Heller Ágnes központi szerepét emelte ki: »Heller Ágnes volt ennek az egykori iskolának a legjelentősebb és legismertebb képviselője. S úgy hiszem, ő az, aki ma is a legmelegebben, talán egy bizonyos nosztalgiaiával is emlékszik vissza rá.« Vajda leírása viszont egyértelműen Fehér Ferencet tünteti ki: »Hogy miért épp Ferivel kezdtem? Mert ebből az egész Budapesti Iskolából nem sokat lehet érteni Fehér Ferenc alakjának megértése nélkül. [...] Mondhatnám azt is, hogy az ő személye testesítette meg [az iskolát], de magam is zavarba jövök, ha ilyeneket mondok.«” (Weiss: Vajda Mihály..., in Uő: *Lukács György és tanítványai*, i. m. 176.)

22 Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola, in Uő: *Szög a zsákból*, i. m. 151.

kor hangsúlyozza mesterük, Lukács iránti tiszteletüket, hogy tehát e csoportdinamika erőcentruma valamiképp hozzá kötődik, mindnyájan igyekeztek „Lukács szövegeihez kapcsolódni”.²³ Még az is a rekonstrukció része, hogy bizonytalanságát fejezi ki azt illetően, létezett-e közös platformja az iskolának, ami őket másoktól markánsan megkülönbözteti, s jóllehet szerinte ilyesmi nem létezett, amiről szó van, az nem más, mint hogy: „volt bennünk valami olyan homályos érzés, hogy barátságunk alapja közös helyünk a világban. A kultúra világában, a politika világában, mit tudom én. Pontosabban képtelen vagyok elmagyarázni.”²⁴ Ezen a ponton Vajda gondolatai már amolyan szókratészi szekvenciában formálódnak, tudniillik a nemtudást hagyják szervező erőként hatni, tőle egyáltalán nem szokatlan módon. Ez már persze a dekonstrukció felé mutat, de még mindig inkább a rekonstruktív igyekezet alakzata, mint ahogyan az is, ahogyan rendkívül személyesre hangolva a szövegét megvallja, hogy Fehér iránti baráti szeretetébe mennyi mindennek az elfogadása belefért. Ugyanakkor a rekonstrukciót lépten-nyomon megszakítják az efféle önreflexív-litotikus fordulatok: „ha jól meggondolom, cum grano salis értendő”; „magam is zavarba jövök, ha ilyeneket mondok”; „de inkább csak zűrzavart keltettem, semhogy bármit is tisztáztam volna”; „Mondom most, holott akkor csak összevissza halandzsáztam”.²⁵ A szövegnek ez a retorikai sodrása a rekonstrukciót átfordítja dekonstrukcióba, merthogy a mnemonikus nyelv olyan performanciája válik hozzáférhetővé ezáltal, amelyben a katakrézis uralkodik el.

Újraértés – a modern és a posztmodern feszültségterében

A 20. század magyar filozófiai nyilvánosságának kevés európai rangú gondolati teljesítményei közül mindenképp kiemelkedik a Lukács György köré csoportosuló, Budapesti Iskola néven elhíresült gondolkodói kör, amelynek tagjai Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György és Vajda Mihály. A kiemelkedés egyik oka az, hogy ezek a szerzők a fellépésükkor kurrens, inspiráló és nemritkán egymással ellentétben álló filozófiai áramlatokat – úgymint marxizmus, egzisztencializmus, hermeneutika, neopozitivizmus, fenomenológia, antropológia – megpróbálják termékenyen összeolvasni és applikálni saját gondolkodói rendszerükbe. A másik ok az, hogy Lukács tanítványai – az 1973-as filozófusperig, amelynek következményeként kénytelenek let-

23 Uo. 129.

24 Uo. 146.

25 Uo. 128., 146., 158., 161. Megint csak egyetértőleg utalhatunk Weiss gondolatára, amikor Vajda szövegének személyes tónusát elemezve írja: „Nehezen mondódnak ki a mondatok (és az interpretálóknak még inkább visszafogottnak kell lennie).” (Weiss: Vajda Mihály..., in *Uő: Lukács György és tanítványai*, i. m. 176–177.)

tek külső és belső emigrációba vonulni – az ötvenes, hatvanas években meghatározó szerepet játszanak a magyar kulturális és filozófiai életben. Hol markáns és nem kevésszer igaztalan ítéleteikkel, hol a marxizmus újraértésének és megreformálásának őszinte szándékával, hol az egyetemi ifjúság orientálásával és a filozófiai műveltség tágításával, hol a politikai balanszírozás művészetébe és gyakorlatába történő beavatkozással formálják koruk történelmének alakulását. Ezért mindenképp indokolt a kritikai mérlegelés a tevékenységüket illetően, legfőképp filozófiai-etikai-esztétikai munkásságuk újraértelmezése révén.

A Lukács köré csoportosuló fiatal filozófus-generáción belül – és nyilván a különböző vonulatok között, az idősebbek közül említhetjük Hermann Istvánt, a fiatalabbak közül Bencze Györgyöt vagy Kis Jánost, bár ők inkább Márkus révén kapcsolódtak Lukácshoz – persze hamar megmutatkoznak a törésvonalak, mondhatjuk, az utak szétválnak. Egyesek Lukácsot az általa prolongált, a marxi eszméknek a társadalmi és kulturális gyakorlatba történő direkt transzponálásában követik, a társadalmi lét ontológiáját és a kulturális-politikai szféra organizációját valóban kizárólag marxi alapokon képesek afirmálni és elképzelni. Mások, úgymond, megreformálhatónak gondolják a marxizmust, ahogy később nevezik, a marxizmus reneszánszán munkálkodnak – akár még Lukács ellenében is. Ezen utóbbi gondolkodók közül kerülnek ki azok, akik a lukácsi életművön belül inkonzisztens mozzanatokat fedeznek fel és mutatnak ki. E szerzők szemében egyre jobban felértékelődik a „fiatal” Lukács György filozófiai és esztétikai teljesítménye, ahol például a művészet általi megváltódás lehetősége nem fordul át automatikusan a politikai szférájába, azaz az *esztétikai* és a *politikai kultúra* közti különbségtevés még releváns.

A Lukácsot egyre inkább kritikusan olvasók köréből szerveződik meg aztán a Budapesti Iskola. Tagjainak filozófiai szempontú újraértése azért is indokolt, mert az ő esetükben egyedülállóan izgalmas konstelláció jött létre a tekintetben, hogy napjaink tudomány- és filozófiafelfogásának, valamint a mindennapjaink életvilágának kondíciója szempontjából releváns következtetéseket vonhassunk le. Konkrétan arról van szó, hogy a modernitás és a posztmodernitás megoldatlan problémáinak halmozódásaira, az individuum helyzetének alakulására, a különböző közösségek (politikai egységek, nemzetek, civil szerveződések stb.) identifikálhatóságára, egymáshoz való viszonyukra, az ember önértésének és -értékelésének elbizonytalanodására, az episztemikus rendek kiépülésének és közvetíthetőségének akadályoztatottságára, mindarra a kihívásra tehát, amelyet ez a komplex társadalmi és kulturális tematika jelent, milyen válaszok fogalmazhatók meg Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György és Vajda Mihály filozófiájának tüzetes elemzése révén.

Vajda a *Szög a zsákból* egyik helyén egyébként megkísérli leírni, hogy milyen különböző utakon indulnak el ők négyen – Lukács

örökségét egyszerre afirmálva és kritizálva, azaz e nagyszabású és ellentmondásos életmű bizonyos aspektusait elfogadva, másokat nagyon is megtagadva. Kicsit hosszabban idézném Vajdát: *Ági unos-untalan újrafogalmazta a maga marxista etikáját, megpróbált megírni egy marxista antropológiát (ösztönök, érzelmek), egy marxista értékelméletet – sejtésem szerint annak biztos tudatában, hogy a marxizmusnak sem etikája, sem antropológiája stb. nem lehet. Ez azonban őt nem érdekelte. Őt az etika, az antropológia, az értékelmélet érdekelte, s ha az ő idevágó gondolatai a marxizmusba nem férnek bele, az annál rosszabb a marxizmus számára. Feri lényegében azon törte a fejét, hogy miként lehetséges egy igazságos és humánus társadalom – ezt nevezte szocializmusnak vagy kommunizmusnak –, ha egyszer az ember olyan, amilyen. Ő hitt – azt hiszem, egyedül ő hitt – egy antropológiai fordulat lehetőségében. S ezenközben remek könyveket írt arról, hogy milyen ma az ember: mint Dosztojevszkij hősei, meg a jakobinus forradalmárok. Jőmagam, miután első társadalomelemző munkám, a fasizmus-tanulmányok után valahogy visszasomfordáltam a filozófiához, elemezni kezdtem – hitem szerint marxista szemszögből – különböző klasszikus és modern filozófiákat, az utolsó ilyen esszém írása közben „rájöttem”, hogy én már nem vagyok marxista, amin valószínűleg azt értettem, hogy opponáлом a filozófia ideológia voltát. Egyedül Gyuri próbálkozott azzal, hogy tényleg szembenézzen, méghozzá a maga tudományos alaposságával, a marxizmussal. Hogy ezt a tevékenységét sikeresnek tekintette-e, azt már nem kérdezhettem meg tőle.²⁶*

Az utak szétváltak

Heller szerteágazó és sokszínű gondolkodásának újraértése során elsődlegesen arra fókuszálhatunk, hogy leginkább maradandónak mondható erkölcsfilozófiája, azon belül is személyiségetikája milyen szálakon kötődik a modernitáshoz, hogyan alakul etikai koncepciója a posztmodern ráhatás következtében, valamint hogy milyen antropológiai perspektívában érthető újra e nagyszabású etikatan. A fő kérdés itt minden bizonnyal úgy formulázható, hogy létezhet-e egyáltalán a modernitás után egy ségesen megalapozható személyiségetika – amint azt a helleri koncepció sugallja. Véleményünk szerint – s ezen a ponton teremthető meg az újraértésnek az eddigi értelmezésekkel való termékeny feszültsége – feltehetően nem, mert a posztmodern helyzet- és éntudatra sokkal inkább jellemző a kontingencia, mintsem a szilárd alapokon végbemenő tökéletesedés. Etika és antropológia pedig a *dinamikus ember* helleri fogalmában ér össze

26 „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű” ..., in Vajda: *Szög a zsákból*, 139–140.

finoman,²⁷ megteremtve egyúttal a továbbgondolás lehetőségét e filozófiai-etikai koncepció vonatkozásában. A dinamikus ember fogalma egyébként azért is kulcsfontosságú Heller gondolkodásában, mert egyfelől szorosan kötődik a modernitáshoz, annak etikai dilemmáihoz, amennyiben az ember nagy sorsfordító és történelemalakító periódusához kapcsolódik, hiszen valóban ekkor mutatkozhat meg az embernek mint egyénnek és személyiségnek a voltaképpeni lényege. Annyiban viszont a posztmodern kondíció időszakában is fontos tényező a dinamikus ember, hogy az emberiség történelmének ezen periódusa kevésbé a nagyságról és a lényegiségről szól – gondolhatunk itt a nagy elbeszélések felbomlásától kezdve a kontingencia folytonos érvényesülésén át a szubjektum fellazulásáig számos jelenségre –, így hát kérdés, hogy a dinamikus ember fogalma meg tudja-e tartani plauzibilitását a megváltozott körülmények között.²⁸

Fehér Ferenc gondolati tevékenységének újraolvasása – legalábbis most úgy látjuk – legfőképp esztétikai síkon releváns. Amíg Heller etikai dilemmáknak szentel igen sok fejtegetést munkássága során, helyesebben az ember és az etika viszonyát tartja szem előtt, addig Fehér érdeklődése a filozófiai esztétika sorsát illetően élénkül meg újra és újra az évek során. Pontosabban a művészet és a valóságreferencia vonatkozásában artikulálódik s aktualizálódik, amit elsősorban az esztétika terén vizsgált a legfinomabban és legsokrétűbben – irányuljanak bár a vizsgálódásai az egyén és a történelem viszonyára vagy éppen a forradalom lehetőségességének valós okaira. Mind a hatvanas évek irodalmi és film-kritikaiban, mind a híres Dosztojevszkij-könyvében, de később a Sartre-elemzésében is a művészet valóságreferenciájának, illetve a valóság és a világ művészi-aktív (sőt helyenként agitatív) újraalkotásának folyamata érdekli. Ezért telítődik nála esztétikai relevanciával a magatartás egyébként etikai kategóriája. Az újraértés egyik sarokpontja az lehet, hogy Fehér miért nem tud – és sokszor nem is akar – eltávolodni az ideologikus beszédmódtól bravúros mikroelemzései során. Erre azt válaszolhatnánk, hogy ő kevésbé tudja elfogadni az ún. nagy elbeszélések felbomlásának-felbomlasztásának posztmodern kon-

27 Mint ismeretes, a dinamikus ember fogalma *A reneszánsz ember* című – mondhatjuk, korai főműként számon tartott – könyv kulcskategóriája, mely fogalom aztán számos alakváltozaton konfigurálódva búvópatakszerűen van jelen az életműben. (Vö. Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*, Akadémiai, Budapest, 1967, főként 7–25.)

28 Úgy tűnik, valami ilyesmire, mármint az ember és a dinamizmus fogalmának plauzibilis újragondolására tesz kísérletet Heller a *Személyiségetika* című könyvében, ahol éppen az esetlegesség tapasztalatából indul ki. A személyiségetika – írja – „az esetlegesség tapasztalatával kezdődik. Az ember istenné válásáról szőtt hajdani büszke álom nyomán az egyes individuumra mint az etika egyedüli és befejezett hordozójára fogad. A személyiségetika ebben az értelemben olyan etika, amelyből hiányoznak a normák, a szabályok, az eszmények, s minden olyasmi, ami a személyhez képest »külsődleges«, vagy az marad. Annyi személyiségetika létezik, ahány szerző”. (Heller Ágnes: *Személyiségetika*, ford. Módos Magdolna, Osiris, Budapest, 1999. 10–11.)

cepcióját. Nála az ideológia megmarad valamiféle kötőerőnek a modern individuum meghasonlottságának és széttépettségének idején. Fehér összességében nem képes feladni a hegeli univerzális történelemről szóló koncepciót, amely szerint nincsenek egyes történetek, hanem egységes történelem van. Ez persze nála nem egy idealizált képben jelenik meg, hanem egy értelmesen véghezvihető és megvalósítható célracionális programban, amelynek fókuszában az ember jobbá válásának, kvázi (evilági) megváltódásának lehetősége áll.

Márkus György gondolkodói útjának, meglehet, legizgalmasabb vonása abban a mozgásban ragadható meg, amely korai marxizmusától az antropológiai fordulaton át a hermeneutikai érdeklődésig ível. Miközben mindvégig megmarad az élénk történetfilozófiai attitűd. Nála Marx híres Feuerbach-tézise, miszerint a világot nem értelmezni, hanem megváltoztatni kell, mondhatni, a visszájára fordul. És valóban előttünk áll Márkus személyében egy történetfilozófiai érdekelttséggel elemző hermeneuta, aki Arisztotelész praxis-fogalmától kezdve Hegel történelmi dialektikáján és Marx nembeliség- vagy munka-kategóriáján át Lukács kultúra-koncepciójáig azt vizsgálja elsősorban, hogyan lehetséges az univerzalitást, valamint az ember társadalmi és természeti meghatározottságát összeegyeztetni, nota bene az ember antropológiai és ontológiai dimenzióit relevánsan összeilleszteni. Márkus programjában a nembeliség, az univerzalitás, a társadalmiság és tudatosság hegeli-marxi fogalmi mellett olyan fogalmak jelennek meg, mint intencionalitás, aktivitás, nyelv, mi több, az analitikus hagyományból is gazdagon merít érv- és fogalomkészlete. Olyan vizsgálódási hálót, gondolati mátrixot teremtve ezáltal, amely a magyar filozófiai irodalomban valóban egyedülálló módon képes „befogni” a még értelmezhető világ eseményeit. Márkus gondolkodásának egyik tendenciája a „kulturális társadalom” fogalmában kulminál, amelynek kidolgozása mind modernitáskritikai szempontokat, mind pedig a posztmodernről szóló kritikai attitűdöt magában foglal. A kulturális társadalom projektuma számol azzal a paradox léthelyzettel, hogy a felvilágosodás alapeszméi nem vonatkoztathatók maradéktalanul napjaink realitására, mindazonáltal „továbbra is a felvilágosodás örökösei vagyunk”, ám éppen ez a feszültség a kultúra „kritikai életerejének lényegi forrása”.²⁹

Vajda Mihály esetében is beszélhetünk egyfajta mozgásról, amely az ő inspiratív és inventív gondolkodását a marxi társadalom-filozófiától és a husserli fenomenológiától a heideggeri metafizika-kritikán át eljuttatja valamiféle „mesélős”, az élettörténetek hermeneutikai rekonstrukcióját lehetővé tevő dekonstruktív-mnemonikus szemléletmódig. E mozgás és szem-

29 Vö. Márkus György: A kultúra társadalma: a kulturális modernitás konstitúciója, ford. Láncai András, in Uő: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*, T-Twins Kiadó, Budapest, Lukács Archívum, 1992, 82–83, 89.

léletmód legfőbb jellemzője a kritika mint filozófiai magatartás. Igazán az izgalmas, hogy e kritikai potenciál Vajdánál hogyan marad meg sokszor a derű hermeneutikai attitűdjénél, ellenben helyenként miért csap át destruktív és bizony néha nihilista beszédmódba, amely diskurzus szétveti a vajdai elemzés koherens kereteit. Ily módon inkoherencia jön létre Vajda szövegeinek egymásra utaló tereiben, és kérdés a számunkra, hogy ez szűkségképp, a filozófiai gondolkodás természetéből adódóan van így, vagy pedig ismét csak – mint oly sokszor már – más mozgatórugókat kell feltételeznünk. E mindig más mozgatórugók megléte vagy inkább lehetőségessége talán a legérdekesebb Vajda gondolkodásában. Ő az a Budapesti Iskola tagjai között, aki mindig is a legkevesbé fogadja el az épp meglévő filozófiai vagy épp ideológiai kereteket, és többnyire alternatívan, alterálóan lép fel tevékenysége és gondolkodása során. A legnagyobb kihívás az ő gondolkodói útjának rekonstruálása során az lehet, hogy meg tudjuk-e ragadni e valóban inspiráló, de önnön magát folytonosan elhagyó kritikai szellem voltaképpeni mozgáselvét. Vajda, mondhatni, majdnem mindig meglepetést okoz választott vagy megtalált témáival. Így volt ez a fasizmus-tematika vagy épp a Heidegger-inspiráció érvényesülésekor is. A marxizmustól való „elbúcsúzása” is rendkívül provokatív, de egyben filozófiailag releváns gesztus. Ezen meglepő fordulatok bemutatása, okaik és körülményeik feltárása ha „megfejteti” nem segíthet is a vajdai filozófiát, mindenképp közelebb kerülhetünk általa hozzá.

Philosophus ludens

A Budapesti Iskola tagjai Lukács György szellemi műhelyében váltak filozófussá. Ezért fontos tisztázni e négy gondolkodó viszonyát Lukács Györgyhez. Ebben nagy segítségünkre van a már meglévő, ez idáig elvégzett munka, pl. a Kardos András által szerkesztett, *A Budapesti Iskola* címen két kötetben közreadott tanulmányok Lukács Györgyről. Ezekből a konkrétan Lukács valamely korszakát, problémacsomópontjait – pl. a korai művészetfilozófiáját vagy a '19-es bolsevik fordulatának etikai dilemmáit – tárgyaló tanulmányokból kiviláglik, hogy a tanítványok már elég korán, tehát a hatvanas évek végétől kezdve kritikai élel viszonyulnak a mester marxista attitűdjéhez, és egyre inkább kezdenek érdeklődni az „odahagyott” fiatal Lukács után. E kritika még természetesen nem kiérlelt és átfogó, de a gondolkodás túlzóan ideologizáló, opportunistá jellegét már ekkor is erőteljesen bírálják. Mindez persze a négy filozófusnál más-más hangsúlyokkal és eltérő mértékben érvényesül. Ám az talán még ezeknél a Lukácsról szóló konkrét elemzéseknél is fontosabb, hogy a tanítványok „saját” filozófiájukban hogyan érhető tetten Lukács hatása.

Ha Vajda Lukácshoz való viszonyát szeretnénk megérteni, akkor – ismét csak pár szempontot mérlegelve – talán azt lehetne kiemelni legelőször, hogy a tanítvány már igen korán felismeri, hogy képtelen elfogadni azt a történetfilozófiai keretet és elvet, hogy az egyénnek voltaképpen mindent alá kell rendelnie a történelem fenntartás nélkül megvalósítandónak hitt univerzális céljának. Ezzel a homogenizáló, apodiktikus és apologetikus struktúrával mindenekelőtt az a probléma, hogy lehetetlenné és értelmetlenné válik benne a differenciálás mozgása. Egészen pontosan minden gondolat és cselekvés értéke az univerzális cél és eszme vonatkozásában nyeri el relevanciáját, önmagában tehát irreleváns minden gondolat és cselekvés, azaz nem lehet pl. „morálisan megalapozott ellenérvek”-et felsorakoztatni.³⁰ A történetfilozófia és az etika ezen divergenciájából is kitűnik – túl azon, hogy a „»történelmileg cselekvők« legborzasztóbb szörnyetteinek igazolására is alkalmas”³¹ –, hogy ez a lukácsi elgondolás az egyént a maga individuális, szociális, affektív és egyéb meghatározottságaival semmisnek tekinti. A lukácsi konstrukciónak az a legdöbbenetesebb paradoxona, hogy ezen univerzális végcélt éppenséggel az egyénért, a kétségbeesett és vigasztalan individuumért alkotja meg. Ebből következik az is, hogy Lukács a filozófiát nem tudja pusztán filozófiaként olvasni, az értelmezések – szövegek, problémák, világok faggatásának – játéktereként: „Lukács, aki létezésünk kontingenciáját soha nem akarta elfogadni, aki mindig is az emberiség kollektív megváltására vágyakozott”³² – szükségképp fordítja a filozófiai problémákat és az e problémákra adott filozófiai válasz kísérleteket ideológiai konstrukcióba. Ha az ideológia kifejezést etimológiája szerint gondoljuk végig, akkor arra az eredményre jutunk, hogy a valamely ideális képről vagy formáról való beszéd mintegy azért van, hogy a világot ezen képhez igazítsuk. Tehát nem a képet igazítjuk a világhoz. Vajda az egyik Kardos-interjúban el is mondja, hogy voltaképpen számára ez a konstrukció eleinte imponált: „Be kell látnom, hogy én magam valószínűleg soha nem kerültem volna közel a filozófiához, ha a filozófiát nem mint ideológiát kezdem elsajátítani, tehát valamit, ami a világ átalakításával kapcsolatos, ahogy titeket a '68-as világalakítási törekvések hoztak közel Marxhoz.”³³

30 Vajda: *Mit lehet remélni?*, i. m. 66. Vajda ezeket a gondolatokat azon kísérlet során fogalmazza meg, amikor is azt szeretné megérteni, hogy Fehér miért nem volt képes, még pontosabban, miért nem akarta feladni a történelemben mint nagy narratívába vetett bizalmát, s mindeközben felvázolja a Lukács-örökség talán leglényegesebb jellegzetességét, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* című Lukács-tanulmányok közötti „törést”, pontosabban ennek a tanítványok általi értelmezését, feldolgozását, vagyis amikor az egyén számára még lát valamiféle egzisztenciális döntéshelyzetet a közösséggel szemben, illetve amikor már nem.

31 Uo. 71.

32 Uo. 73.

33 „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű” ..., in Vajda: *Szög a zsákból*. 275.

Csakhogy ez az ideológiai konstrukció – amelyet Vajda később „az európai modernitás metafizikai beállítódásának” nevez³⁴ – éppen attól fosztja meg az embert, attól a területtől zárja el, „amelyen valóban alkotó, valóban emberi lehet, elvette tőle a játék jogát”.³⁵ Vajda szerint Lukács kiölte magában mind a filozófiai, mind az esztétikai érzéket, amelyektől pedig olyannyira izgalmasak a korai írásai. Ezért súlyos szavakkal illeti mesterét: *Lukács György nem létezik filozófusként. [...] Hogy ez az ítélet végleges volna, azt persze nem állíthatjuk; de bármily „igazságtalan” is ez a megítélés, megeshet, hogy a dolgon most már semmi sem változtathat. Lukács ugyanis kiérdemelte a felejtést. 1919-es kommunista fordulatával maga semmisítette meg magában mind a finom érzékű esztétát, aki számára a stílus éppoly fontos volt, mint a tartalom, mind pedig a filozófust, aki a szabadság rendszerét akarta megvalósítani.*³⁶ Lukács anesztétikai és filozófiakritikai attitűdje alapvetően azzal van összefüggésben, hogy számára sem az esztétika, sem a filozófia nem képes a beteljesedés totális és homogén formáját nyújtani. Beteljesedés alatt itt voltaképpen olyan megoldási javaslatok kimunkálását kell érteni, amelyek az embert önnön egzisztenciális problémáival való konfrontációi során összességében az evilági megváltódás felé terelik, mi több, el is juttatják oda. Ez a „program”, mondhatni, szükségképp számolja fel a filozófiai attitűdöt és játékeretet, s teremti meg az esztétikai és politikai ideológia kereteit.

Vajdának ezek a keretek a hetvenes évek közepére már teljességgel vállalhatatlanokká válnak, s utána voltaképpen azon munkálkodik kisebb-nagyobb vargabetűkkel, előre- s visszalendülésekkel, hogy megtalálja a saját filozófiáját. Mind a gondolatokkal történő kísérletezés szabad szelleme, mind a magatartások plurális mozgatórugói, de a művészeti cselekvések alkotó potenciái³⁷ is egyre inkább a gondolkodás játékkal rokon attitűdjét erősítik fel benne. Ez egy hosszú folyamat, amelynek révén rátalál nyelv és gondolkodás kiazmikus teremtő viszonyára. Ő maga mindezt a játszó mentalitást a tanítással összekötve a Kardossal való 2016-os beszélgetésében így jellemzi: *alapjában véve a németországi és az amerikai tanítás nem volt olyan fontos számomra, mint a magyarországi, mert itt még valami hozzájön az eddig mondottakhoz. Nevezetesen a nyelv, a játék a nyelvvel. Na most ez a játék*

34 Vö. Vajda Mihály: *Művészet és játék helyett – forradalom. Miért tűnt el Lukács György?*, in Uő: *Tükörben*, i. m. 21.

35 Vajda: *Művészet és játék helyett...*, in Uő: *Tükörben*, i. m. 23.

36 Uo. 14.

37 Amikor a művészeti invenciót és potenciált emlegetjük, akkor mindenekelőtt Vajda festészet-tanulmányára, a szépirodalom olvasásának egyre inkább érvényesülő gondolatformáló hatására, valamint a naplóírás megint csak fokozatos előtérbe kerülésére utalhatunk. Vajda a már többször idézett Kardos-interjúban a művészethez való viszonyán keresztül világít meg sok mindent, a holokauszt-traumától kezdve a világhoz és a filozófiához való viszonyának alakulását is. (Vö. „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű”..., in Vajda: *Szög a zsákból*, i. m. 287–308.)

a nyelvvel, ez nekem még ma sem megy németül; lehet, hogy a német nyelvvel egyszerűen nem lehet játszani. Tehát a nyelvvel való játék egy döntő faktora lett annak a filozófiai működésnek, ami a késői korszakra jellemző. [...] amikor elkezdtem ezeket a játékokat, a filozófiai gondolatokat teljesen szabadon és mindenféle tradíciók megkötéseitől szabadon csinálni, különböző „nyelveket” kitalálni, az '90-től volt.³⁸ A filozófus játékos mentalitása kiterjed bizonyos filozofálási attitűdökkel való játéokra, például a Szókratészi huzatban című, a naplószerűséget az esszéisztikus, sőt kifejezetten effektív szakszerű fejtegetésekkel egybeszótt szövegekben Vajda egyként játssza a mindent megkérdőjelező szókratészi személyiséget és „a tradicionális filozófust”. De e játék magában foglalja a gondolkodás-mód plurális önreflexióját is: „Az biztos, hogy nem arra megy ki a játék, hogy megtudjunk valamit, hanem hogy egy kérdésről ne csak egy álláspontot, többféle álláspontot is kifejtsünk, s főként hogy gondolkozzunk, hogy viszonyuljunk a világunkhoz intellektuálisan.”³⁹

38 Uo. 314–315.

39 Uo. 310, 312.