

szer csak rájöttünk, ha leleplezzük a bennünk lévő gonoszt, már nincs is szükségünk a lámpásra, hogy életünk párját megtarthassuk. A dzsinn emléke azonban tovább él, és a csalódások és kudarcok után mindig rájövünk, hogy a grandiozitás magjából, a valaha volt kincsek aranytartalékából mégis megőriztünk valamit.”⁸ A HAMLET-ben a valaha volt kincsek aranytartaléka végérvényesen kiürül; a gyermek meghal. Necrosius HAMLET-előadásának vége híven fejezi ki e gyermekhalál-motívumot. A darab végén nem jön Fortinbras. Hiába, hogy itt ragadtunk a pudvás kis Fortinbrasok királyságában – nincs Fortinbras. Fortinbras nem számít. Csak a gyermeke holtteste fölött zokogó apa van. Mi pedig, akik ez után a jelenet után hazamentünk, nekiállhattunk felkutatni kincseink aranytartalékát, hogy ne kelljen végleg elhagynunk a *gyermekhez illő dolgokat* – s hogy ezen túl már más darabok után nézhessünk.

Jegyzetek

1. Dr. Ingusz Iván pszichológus 1999 októberében, negyvenhat éves korában „tragikus hirtelenséggel” elhunyt.
2. Jan Kott: KORTÁRSUNK SHAKESPEARE. Gondolat, 1970. 79. o.
3. In: Jacques Lacan: RÉSZLETEK A HAMLET-SEMINÁRIUMBÓL. *Thalassa*, 93/2. 17–29. o. Ford. Kálmán László.
4. Lacan, uo.
5. Lacan, uo.
6. Fernando Pessoa.
7. Ingusz Iván: VIZ(L)ELET. *Café Babel*, 1999, ősz. 93. o. Ez a szerző utolsó publikált írása.
8. Uo. 94. o. (Aztán a csend... Jó éjt, édes jó herceg.)

Valastyán Tamás

HALCION HULLÁMAIN

A derús befogadról mint kritika és kommentár összjátékáról Vajda Mihály értelmezői gyakorlatában

„Mert a megértés a minimum, ami minden egyes embernek kijár.”¹

Kiúttalan utakon

Történt, hogy pár évvel ezelőtt barátaimmal, az akkor még működő *Határ* című folyóirat szerkesztőivel felkerekedtünk, s elindultunk Erdélybe, hogy az ottani íróktól, költőktől kéziratosokat kérjünk a következő számunkhoz. Így jutottunk el Székely Jánoshoz is, aki leginkább drámaíróként vált ismertté, de mint költő is jelentőset alkotott, fiatalkorában pedig filozófiát tanult az egyetemen, s valamelyest művelte is azt. Székely váratlan érkezésünkre őszintén és szinte gyermeki módon meglepődött – nem gondol-

ta volna ugyanis, hogy fiatal folyóirat-szerkesztőknek ő még „kéziratügyben” egyáltalán eszükbe juthat –, s mikor megtudta, hogy nekünk is van némi közünk a filozófiához, s ráadásul éppen Vajda Mihály révén (akkor lehetünk talán negyedéves vagy végzős hallgatók az általa vezetett tanszéken), már-már elérzékenyülve, de persze a tárgyilagosság távolságán keresztül közölte velünk: „Mondják meg Vajda Mihálynak, hogy az ő írásai és gondolatai sokat segítettek nekünk a diktatúra idején – egyáltalán megmaradni. Friss szelleme és a szabadság hangfekvésén intonált gondolatai hozzám nagyon közel álltak, szinte *majdnem mindenben* egyetértettem vele. S nem utolsósorban a bátorságát köszönjük, hogy barátaival át tudták csempészni a határon szamizdat formájában írásaikat...”

Körülbelül ilyesmit mondhatott, és szavain érezhető volt, hogy Vajda filozófiai mentalitása, a gondolat- s gondolkodásszabadság és természetesen ezzel összefüggésben a politikai pluralizmus játékszabályait affirmáló érzékenysége s észjárása akkoriban valóban megtartó, méghozzá a változás-változtathatóság reményét életben tartó erő volt az erdélyi értelmiség prominens, az itthoni demokratikus ellenzékiekkel rokonszenvező tagjai számára. Mondhatnánk sommásan: ez a gondolkodásmód egyfajta kiút – vagy fogalmazzunk finomabban: egy lehetséges út – reményével kecsegtetett az akkori borzalmas bezárkózásban.

S aztán történt, hogy Angyalosi Gergely erről a filozófiai attitűdről azt találta írni, hogy az magának „*a derűs kiúttalanságnak a tüköre*”. Vajda filozófiai alapállása éppen azt reprezentálja, hogy ha valami, akkor épp kiút nem létezik, csupán utak vannak valami felé, valahová. Angyalosi megfogalmazásában: „*szembe lehet nézni azzal: az igazán korszakos problémák bozótjába sok út vezet, belőlük ki – egy sem*”.² Kérdés persze, meddig lehet mégoly derűsen barangolni a kiúttalan utakon. Pontosabban: ez valóban kérdés?! Vajda szerint ez feltehetően rosszul megfogalmazott kérdés, hiszen apellál valamiféle instanciózus minőségre, ami révén kérdésünk nyugvóponttra juthat, márpedig az ilyen nyugvópontok úgyszólván metafizikailag gyanúsak. Valószínűleg csak ennyit mondana: gyanúsak. S további kérdéseket tenne fel. E kérdések vagy inkább e kérdezőkedv és kíváncsiság a lévinasi értelemben mindig a másikat, a másságot, magát a dolgot és Valakit érintően kihívóak és nyíltak. Vagy mondhatnám úgy is: tekintetbe veszik a másikat, hagyják, hogy a filozófiai beszélgetésben a partner ugyanúgy kérdező létmódban nyilvánuljon meg. Mindez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy Vajda ne akarja meggyőzni társát vélt vagy valós, éppen aktuális „filozófiai” igazáról, nagyon is akarja, csak hogy ezt ő valóban dialogikus szituációban gondolja megvalósíthatónak és megvalósítandónak, ez pedig azt jelenti, hogy választ vár, ha nem is ugyanolyan expresszív, de meggyőző választ. Jelen beszédtér alkalmat kínál arra,³ hogy a kelletnél kissé személyesebbek legyünk. Számomra a kérdezőkedv létmódjában fogant filozófiai mentalitás a legrokonszenvesebb ebben a gondolkodásban. Ezt nem lehet megtanulni – *elsajátítani* talán.

Nos hát akkor következzen egy újabb kérdés. Hogyan is van az, hogy Vajda gondolkodói habitusa egyként lehet valamiféle kiút reménye és magának a kiúttalanságnak a tüköre – ontológiai, egzisztenciális és politikai értelemben egyaránt? (Persze a kiút szót idézőjelezni kellett volna, miként azt ő maga teszi például a Fehér Ferencről szóló könyvében két helyen is⁴ – gyanúját reprezentálva ily módon e lehetőséggel szemben: az idézőjelezett kiút, meglehet, ez a formula áll a legközelebb filozófiai mentalitásához, azaz hogy mindig rákérdézhet gyanakvása táplálta érdeklődésétől hajtva, nem fogadja el tehát az egyértelműsített irányt, amit idézőjelek nélkül jelentene a kifeje-

zés, de nem is a kiúttalanságra voksol, ami azért mégiscsak kudarc lenne.) Ha e gubancos kérdést szétszálazzuk, észrevehetjük, hogy nem ellentmondást rejt, hanem benne egymást feltételezi két dolog – ami Vajda számára is elsőrendű –: a szembenézés mozzanata és a választás lehetősége. Ha szembenézünk legdrasztikusabb problémáinkkal, azzal egyszersmind – ha nem is mindig és maradéktalanul – a választásra voksolunk. Vajda Heller Ágnes személyiségetikája kapcsán elgondolt szavai alapján így is fogalmazhatunk: „*a különbség jegyében végrehajtott egzisztenciális választást*”⁵ képesnek kell lennünk beteljesíteni. Ez persze történelmi perspektívába állítva is fennáll. Fehér Ferenc jakobinizmuskönyvének történelemfelfogásáról írja – mellyel ő maga is azonosulni tud –, hogy az olyan események láncolataként jelenik meg, „*amelyek meghatározott szituációkra adott lehetséges (és persze másként is lehetséges) emberi választásokban rejlő válaszokat reprezentálnak*”.⁶ Azt gondolom, mindeme feladat lehetősége és monstrozitása lehetett reményt keltő Székely Jánoséknak, ugyanakkor e feladat lehetetlenségét és monstrozitását pillanthatjuk meg ama tükörben.

Vajda kiúttalan útjait derűsen s megragadhatatlan személyességgel rója. Az oximoronszerű, aporetikus fogalmazásmód egyébként is közel áll hozzá, kedveli az aporiákban rejlő filozófiai feszültséget. De mit is jelentenek ezek a többféle igazság- s ítéletlehetőséget egyazon gesztusban felvillantani szándékozó kifejezések? (Ilyenek még, mondjuk: a változó evidenciák, a posztmodern Heidegger, a modellé vált véletlen, a hiátus mint megoldás, a magabiztos bizonytalanság stb.) Vajda olyannyira elkülönülő, széttartó filozófiai, emberi tulajdonságait gyűjtenék egybe s mutatnák fel tömören, frappánsan?! Vagy épp egy filozófiai, emberi értelemben kihordódni képtelen processzus nevei?! Meglehet... E ponton örömmel és tisztelettel adózom e filozófia retorikájának: meghagynom a kérdéseket önnön létükben. (Ugyanakkor persze tovább nyugtalanítanak, s nemsoká vissza is térek hozzájuk.)

Vajda egy helyütt, Hévízi Ottó ALAPTALANUL című könyve kapcsán írta: a diadalmas kudarc apoteózisa.⁷ Ezt a gondolatot is majdnem szétveti az aporetikus feszültség, ugyanakkor egybetartja a tárgyához – jelesül tehát Hévízi filozofálásához – való hullámozó viszonya. A vele együtt formálódó, a másikkal ingó alakzatba rendeződés. Halcion hullámozik s ing ilyen finoman együtt saját elemével: a vízzel. Ez a mitológiai madár tudniillik a hullámokra fészkel. Otthona mindig máshol van, mindig más... De van.

A kérdező létmód, az aporetikus feszültség és a hullámozó viszony

Kövessük hát Halciont a hullámokon. Közelítsük meg azokat a gondolatokat, melyek Vajda filozófiai mentalitását meghatározni látszanak: a kérdező létmódban kifejlő, aporetikus feszültséggel telítődő s a tárgyával egyfajta hullámozó viszonyban elrendeződő gondolatalkazatokat. Rögtön előrebocsátom, hogy azt a mentalitást, melyet ezek az alakzatok meghatároznak, *filozófiai kritikának* vagy, ha tetszik, egy másfajta szóhasználatban, *filozófiaként művelt filozófiai kommentárnak*, e kritika- s kommentárfűzés *de-rűs művelésének* nevezem.

Mindenekelőtt azonban tisztázandó, miért és hogyan vonom közös nevezőre a kritikai és a kommentáló beszédmódot. Ugyanis e kétféle diskurzustípus nagyon is különbözik egymástól, mi több, Michel Foucault egyenesen azt állítja, hogy „*a nyelv önmagához való viszonyának e két lehetséges módja ettől fogva [ti. a klasszikus kortól kezdve – V. T.] rivalizálni fog egymással, s ez a helyzet mind a mai napig fennáll. Sőt talán napról napra fokozódik, éleződik is*”.⁸ Eszerint az értelmező, a filozófus és a szöveg (s szöveg alatt természetesen nem csupán írott textus értendő, hanem egy hagyomány, filozófiai tra-

díció is) alkotta interpretatív szituációt kritika és kommentár szüntelen rivalizálása jellemzi leginkább. Foucault-ban – jóllehet idézett gondolatát egy adott történeti kontextus hívta elő, méghozzá a klasszikus kori episztémé mibenlétének tisztázása, azon belül is a nyelvi reprezentáció problémájának taglalása – a kritika és a kommentár mint a szövegekhez s mint a szöveggént felfogott világhoz viszonyuló gondolkodói magatartás a modern, sőt a posztmodern tudásra is érvényes, ugyanis, ahogy azt Foucault nyomatékossítja, „mindaddig, amíg a nyelv civilizációnk kebelében a reprezentációhoz tartozik, és ezt a kötődést nem sikerült feloldani vagy legalább megkerülni, minden másodlagos nyelv a kritika vagy a kommentár alternatívája előtt áll”.⁹ Nézzük meg közelebbről, miben is áll az interpretáció vagy a másodlagos nyelv emez alternatívája (engem most a kétféle beszédmód működése és mibenléte érdekel, nem pedig történeti relevanciájuk). Nos, a kommentár szorosan kötődik a szöveghez, „a kommentárhoz a szöveg abszolút elsődleges létezése szükséges”,¹⁰ azonban e kötődés révén ez a beszéd típus a szöveg – amely a dolgok lényegét hivatott hordozni – elemzésén keresztül magát a dolgot akarja megragadni, a létezők fenomenalitása értelmében. A kommentár, „megtartva a nyelvet létének áradásában, titkát fogva vallatóra, megtorpan az előzetesen létező szöveg meredek lejtője előtt, és azt a lehetetlen és mindig megújított feladatot tűzi önmaga elé, hogy önmagában ismétlje meg születését”.¹¹ A kommentár tehát a fenomenalitás episztemikus érdekében újraírja a dolog körül szövődő diskurzust. A kritika a kommentárhoz képest már feltételez egyfajta távolságot a szöveggel szemben, mi több, ebből a reflexív távoból tudja csak teljesíteni voltaképpeni feladatát: a szöveg mibenlétét, szerveződését, működését vizsgálni. Ugyanakkor – érvel Foucault – mivel a szöveg, a nyelv egy reprezentációnak a formája, „a kritika a nyelvet csak az igazság, fontosság, sajátosság vagy a kifejező érték fogalmai szerint elemezheti”.¹² A kritika ily módon a kommentárral ellentétben nem a dologhoz, a fenoménokhoz, hanem az igazsághoz kapcsolódik.

Az interpretáció ezen alternatívája masszívan beírta magát az európai szellemtörténetbe. Walter Benjamin híres Goethe-tanulmányában, amelyet a VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK-ról írt, szintén e megkülönböztetés bukkan fel. Az interpretátor feladatát ő is a kritika és a kommentár kettőse mentén határozza meg: „A kritika a műalkotás igazságtartalmát keresi, a kommentár a dologi tartalmat.”¹³ Csakhogy Benjamin nem rivalizálásról beszél kettejük kapcsán, hanem e beszédmódok egymásból következéséről; az értelmezői gyakorlatban ezeknek ki kell egészíteniük egymást. Benjamin felvezetésében a kommentár már-már filológiai jelleggel telítődik, a paleográfust említi, aki „pergamenje megfakult szövegén egy erősebb írás jeleit látja, melyek az eredeti szövegre vonatkoznak”.¹⁴ Íme tehát a Foucault által említett elsődleges viszonyulás a szöveghez. Benjamin szerint ebből az következik, hogy a kritikai gyakorlatnak mindig a kommentárral kell kezdeni, aztán térhet rá voltaképpeni alapkérdésére: „hogy tudniillik az igazságtartalom látzata köszönhető-e a dologi tartalomnak, vagy a dologi tartalom élete az igazságtartalomnak”.¹⁵ Az interpretáció dologi, azaz fenomenális érdekeltsége és az igazságra irányulás Benjaminnál már mondhatni azonos körben artikulálódik, ha hierarchikus viszonyban jelenik is meg.

Nos, azért vontam hát össze a kritika és a kommentár olyannyira különböző beszédmódját, mert érzésem szerint Vajda értelmezői mentalitásában is ugyanabban a körben jelenik meg a fenomenális érdekeltség és az igazság(ok)ra való kérdezés, immár a fent említett hierarchia nélkül. Ebben az értelemben beszélhetünk tehát arról, hogy ő a szövegekben együtt műveli a kommentáló és kritikai diskurzust. A fenomenológiai irányultságot és az alétheiára vonatkozó kérdező szándékot egyként kamatoztatja és érvénye-

síti elemzéseiben. Külön olyan, hogy igazság, nem létezik, csupán a létezők létének perspektívájából és kontextusában lehet releváns az igazság kérdése. Vajda mindig magát a dolgot szem előtt tartva kérdez rá a lét és a létezők sajátlagosságára – a szövegek tükrében. Friedrich Schlegel frappáns mondasát – miszerint „*a modern költészet egész története szüntelen kommentár a filozófia rövid textusához*”¹⁶ – e helyt a következőképp parafrazálhatjuk: a filozófia újkori és immár posztmodern története szüntelen kommentár önnön textualitásához, önnön hagyományához, a kritika fényében. S ez szerintem fokozottan igaz Vajda szövegeire. Ő, bár az olykor provokatív és gyakrabban szkeptikus interpretátor képében tűnik fel olvasója előtt, a személyes motiváltságot, ami egyként jelentheti a gyermek kérdező kíváncsiságát¹⁷ és a dologra/szövegre való kérdező nyitottságot, mindig érezni értelmezéseiben. E tekintetben és Vajda (szak)olvasói gyakorlatára is megvilágító erővel bírón van egy sokat sejtető mondat A POSZTMODERN HEIDEGGER című könyv elején: „*Heideggert megérteni annyit tesz, mint megpróbálni beleélni magunkat szövegébe úgy, ahogy az elmondatot.*”¹⁸ Ha azt akarjuk tisztázni, hogy Vajda hogyan olvas, hogyan ért meg egyes szerzőket, miképp konstruál filozófiai problémákat a dolgok és igazságok körül a szövegek fényében, azt gondolom, e mondat – bár első pillantásra félrevezetőnek tűnik – sokat segíthet. A kijelentés feszültségterét a benne alkalmazott retorikai megoldások különbözősége adja. Ugyanis egy Vajdától igen szokatlan fordulat tűnik fel a mondat végén: „*úgy, ahogy az elmondatot.*” E retorikai megoldás evidenciára hangoltsága élesen szemben áll a „*megpróbálni*” lehetőséget involváló szavával, és a szintaktikai elrendeződés éppen e különbségben mutatja fel a „*beleélni a szövegbe*” fordulatot, amelyet ekként a különbség nevének is felfoghatunk, s a név egyaránt magában foglalja az evidenciát és a lehetőséget. A beleélés fogalma ugyanakkor, meg kell valani, kissé terheltté vált az európai szellemtörténet, azon belül is az értelmezéstörténet folyamán, különösen az élményesztétikai vizsgálódások során, s ezzel persze a tanulmány írója is teljesen tisztában van. Miért akkor mégis ez a már-már pszichologista megnyílás az olvasónak (s persze a szerzőnek, jelen esetben Heideggernek)? Egész egyszerűen azért, mert Vajda nem rejti véka alá, hogy szkeptikus és provokatív értelmezői mentalitása (nem ellenére, mert pontosan azt szeretném állítani, hogy mindez együtt van) mellett quasi régimódián, mondhatni evidenciaszerűen tiszteli elemzett-kritizált-kommentált szerzőit-szövegeit, az „*úgy, ahogy elmondatot*”-at követi, széljegyzeteli a „*megpróbálni beleélni magunkat a szövegbe*” lehetőségét és szabadságát kamatoztatva. A szövegbe beleélés próbája az úgy, ahogy elmondatot evidenciáján – eme hármas rajzolatú hermeneutikai mintázat adja ki Vajda megértésgyakorlatának körvonalait.

A kritika és kommentár társviszonyában kibontakozó megértésgyakorlatnak általam kiemelt három legfontosabb eleme tehát a sajátos vajdai kérdezéstechnika, az aporetikum gondolati feszültség és az épp interpretált tárgyhoz való hullámozó viszony. Ha mindezt működésképpen különböző aspektusaiban szeretném bemutatni, természetesen számos szöveghelyet idézhetnék az életműből, a továbbiakban azonban a rövidség kedvéért, illetve a bemutatás plaszticitása és koncentráltasága érdekében csak az utolsó három könyvre, azokon belül is csupán néhány írásra szorítkoznék.

Vajda kérdései többnyire az említett interpretatív beleéléspróba és az „*úgy, ahogy elmondatot*” evidenciája között létesítenek összeköttetést. Ami egyrészt azt jelenti, hogy számára az értelmezőt létében is érinti az adott probléma, s nem feltétlen a megoldás-orientáció és -fedezet révén, hanem éppenséggel a kérdések lehető legvilágosabb és legletisztultabb módon történő megkomponálásával. A kérdező összeköttetés másrészt azt jelenti, hogy az evidenciákon a kérdésekkel való, úgymond, ütközések miatt repe-

dések keletkeznek, immár nem maradhatnak meg bizonyosságukban, tehát nem lehetnek azok, amik voltak, az interpretáció során átalakulnak. Vajdánál a kérdezés mintegy az érvelés organonjává lép elő. A KIERKEGAARD ÉS HEIDEGGER című tanulmányban az érvelést három helyen is előrelendítik, telítik a kérdések. Ráadásul szimmetrikus elrendeződésben jelennek meg, a szöveg elején, közepén és végén, ami megint csak a tanulmány egészében betöltött szerepük fontosságára utal, az érvelés és a megkomponáltság összefüggésére, amely ez esetben tényleg bravúros retorikai tipológiát eredményezett. Ebben az írásban arra tesz kísérletet a szerző, hogy a heideggeri egzisztenciálanalitikai fejtegetéseket leválassza az „egzisztenciaproblémát” érintő kierkegaard-i elemzésektől, merthogy e fejtegetések és elemzések között a hatástörténet bizony szoros összefüggést feltételezett, nevezetesen, hogy Heidegger a maga létre vonatkozó elképzeléseit a Kierkegaard-éből növesztette volna ki. Íme tehát rögtön egy rögzült alakzat, egy evidencia, mely Vajdát fölöttébb zavarja. Meg is fogalmazza kérdését, mellyel eléri, hogy e rögzült alakzat, a heideggeri létfogalom kierkegaard-i eredeztetése megintogjon: „*De miféle Kierkegaard az, akinél meghalt az Isten?*”¹⁹ Utalva ezzel arra a radikális különbségre, ami a dán és a német filozófust elválasztja: merthogy ha Heideggert valóban Kierkegaard-ból eredeztetnénk (természetesen most csupán az egzisztenciaproblémát figyelembe véve), fel kellene tételeznünk, hogy Kierkegaard-nál is releváns az Isten haláláról szóló nietzschei s épp Heidegger létfogalmával beigazolódott gondolat/abszurdítás, ami voltaképpen tömény lehetetlenség, hiszen Kierkegaard a hitet a lét fölé helyezte: „*ahogyan hiszel, olyan vagy, a hit a lét*”.²⁰ Heidegger pedig pontosan emez azonosítást, egyszersmind fölébe helyezést nem tudta elfogadni: számára a jelenvaló-lét léte a gond, nincs tehát már semmiféle emberen kívüli instancia – mint lehetett még Kierkegaard-nál Isten –, amihez igazodni lehetne bármiben is. Lakonikusan a következőképp parafrázálhatnánk Kierkegaard híres, imént idézett mondatát heideggeri kontextusban: *ahogyan vagy, olyan vagy, a gond a lét*. De most csupán az a feladatunk, hogy jelezzük, miféle perspektívákat és pályákat nyitnak meg Vajda kérdései az érvelés során. Térjünk is át a következő kérdésre, mely egy, a tanulmány egésze és szándéka szempontjából kardinális bekezdés végén, egyszersmind a szöveg közepe táján bukkan fel. E bekezdésben Vajda az olvasó figyelmét „*a közönséges emberi értelem álláspontja*” és „*a lét értelmére vonatkozó kérdés*” viszonyára irányítja, kiélezve a dilemmát, hogy tudniillik megkerülhető-e az előbbi az utóbbi megválaszolásában. Szerzőnk szerint „*bizonyára nem kerülhető meg, ha mindaz, ami a filozófiában kérdés, nem szeretne üres spekuláció maradni*”. E témánk szempontjából is figyelemre méltó belátáson túl azonban számunkra jelen kontextusban érdekesebb az a momentum, hogy Vajda az említett dilemmára megkísérelt válaszadás során jut el voltaképpen az evidenciakritikai kérdéshez, tehát válasza egy kérdésbe torkoll, azaz a kérdezés invenciójával telítődik a válaszadás szándéka: „*Vajon nem inkább az a helyzet, hogy az európai filozófia és a vele egybehangzó keresztény tanítás nyomán belénk rögzült valami, amit tulajdonképpen nem gondolunk?*”²¹ Azaz az evidens, rögzült alakzatokkal és hagyományszegmensekkel pontosan az a probléma, hogy elhalt bennük a kérdezéspotenciál, a filozófiai kíváncsiság innovatív ereje – nos, a mindenkori interpretációs praxisnak éppen ezt a potenciált és innovatív erőt kell ébren tartani és fokozni. Az említett harmadik kérdés a tanulmány végén látszólag retorikus zárlatba van ágyazva, amennyiben a heideggeri filozófiai törekvéseket azon dilemma köré szerveződően mutatja be a szerző, miszerint lehetséges-e a tényleges emberi autonómia hegemónia nélkül – s ezek után teszi fel a kérdést: „*Vajon sikerült-e ez Heideggernek, egyáltalán lehetséges-e ez – az már egy másik történet.*”²² Azért csupán látszólagos retorikai fordulat ez

– s valójában a vajdai filozofálás szempontjából konstitutív gondolati mozzanat –, mert tulajdonképpen az a bizonyos másik történet, azaz a lehetséges kérdések és válaszok sora maga A POSZTMODERN HEIDEGGER című könyv, ugyanis Vajdát végig a könyvében az foglalkoztatja leginkább, hogy miképpen lehetséges tényleges emberi és azon belül filozófiai-gondolkodói autonómia anélkül, hogy az ember egyrészt túlmerészkedne önön esetleges és véges körein, másrészt belebonyolódna egyfajta heteronóm viszonylatba (a hagyománnyal, a létezőkkel, a léttel stb.).

A kérdés processzusának reflexív mélységű jelenlétére ebben az értelmezői gyakorlatban hadd idézzek fel végül két újabb szöveghelyet, melyek még világosabban mutatják, hogy Vajda szövegei egymással is dialogikus viszonyban állnak. A NEM AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGNAK című könyv első írásában, a fiatal Lukács György esszéista versus rendszeralkotó törekvéseinek szentelt A TUDÓS, AZ ESSZÉISTA ÉS A FILOZÓFUS címűben olvashatjuk a következő kérdést: „mit jelent a haladás a filozófiában?”²³ E kérdés persze nem *ad hoc* tétetik fel, sőt Lukács és Max Weber eltérő filozófiafelfogása érintésével Vajda magának a filozofálásnak mint mentalitás-, gondolkodás- és életmódnak a lehetőségfeltételeire kérdez rá,²⁴ viszont ha most egy pillanatra eltekintünk e kérdés közvetlen kontextusától, Lukács és Max Weber *vitájától*, s tágabb perspektívában pillantunk a lehetséges válaszok körére, akkor észrevehetjük már rögtön a második tanulmány, a SEM ISTEN, SEM SZABADSÁG? Heidegger-idézetének válaszként való kínálkozását: „A filozófia mindig akkor teljesíti be a célját, amikor ott fejeződik be, ahol elkezdődött, a kérdésnél. Hiszen csak azáltal kényszerítheti bele a filozófia a kérdésre méltót a pillantás terébe, hogy önmaga igazán megmarad a kérdésben.”²⁵ Persze a kérdésben megmaradni s a kérdésre méltóra tekintettel lenni nem jelentheti azt, hogy a válaszadás szándékától eltekintünk, mi több, az igazán jó válasz kérdéseket hív elő, válaszpróbálkozásainknak képeseknek kell lenniük újabb kérdéshorizontokat megnyitni, hiszen csak így tudják táplálni azt a mozgásban létet, ami a (nyugati) filozófia sajátja: „a filozófia, a nyugati filozófia mozog valamilyen irányba, anélkül, hogy [...] »készre csinálhatná« magát”.²⁶

A kérdés mellett az aporetikus gondolati feszültség az a másik momentum, amely elsődleges szerepet játszik Vajda interpretációs praxisában. S kézenfekvő is, hogy a kérdés szerepének taglalása után az aporetikus feszültség jellemzése kerüljön előtérbe emez értelmezői gyakorlat bemutatása során, hiszen az aporetikus feszültség az imént fókuszált készre csinálhatatlan mozgásban létnek mint a filozófia sajátos megnyilvánulásának egy különleges, ha tetszik, koncentrált formája. Az apóriát, a gondolkozásunk során utunkba kerülő megoldhatatlanságnak és lehetetlenségnek e tömör alakzatát Vajda előszeretettel alkalmazza okfejtéseiben. De vajon mi működik, mi lelhető fel egyáltalán az apóriában? A benne összekapcsolt, egyben felmutatott (eminensen különböző) dolgoknak (éppen a különbözőség által meglévő) összetartozását hivatott kifejezni, vagy pontosan a két fenomén tarthatatlanságát jelzi? Tulajdonképpen ez számunkra mindegy is, ami most lényeges, hogy mindkét esetben megteremtődik az a feszültségtér, ami Vajdát szemmel láthatóan izgatja az aporiák vonatkozásában.²⁷ Ugyanis az aporiákban éppen az az izgalmas, hogy a bennük összevont fenomének s fogalmak a köztük lévő különbözőség révén születő feszültség miatt képesek egyben – pontosabban, mert hisz épp ez a fontos: mozgásban – maradni. Ez a különbözőség-feszültség révén bekövetkező egyben maradás mint mozgásban lét az aporia megtestesítette lehetetlenség és kiúttalanság affirmálásával *lehetséges*.²⁸ Ami annyit jelent, hogy az apóriában összevont ellentétes elemek egyikére sem teszünk, hanem az ellentétet, a különbözőséget választjuk. A lehetséges alternatíva tehát nem az egyik vagy a

másik elem lesz a kiélezett filozofémában, hanem mindig maga a kettejük alkotta feszültség, mobilitás. Jellemző továbbá, hogy a szövegekbe az aporiák nem embléma-szerűen kerülnek be (azaz úgy, hogy a szerző először megnevezi s utána kezdi megmagyarázni őket), hanem az érvelés egyszer csak úgy áll be, olyan pályákra kerül, hogy ott már az aporetikus feszültség munkál. A Fehér Ferencről szóló esszéfüzér második darabjában szövődik aporetikus kapcsolat hiátus és megoldás között. Vajda AZ ANTIFÜZISZ ÉS BETEGEI című, Sartre-ról szóló, kéziratban maradt könyvet elemzi, s azon morfondírozik, hogy a Fehér által olyannyira megvalósítani vágyott „radikális filozófia” – amely durván fogalmazva nem megérteni, hanem megváltoztatni akarja a világot – a Sartre-könyv idejére és kontextusában már voltaképpen idegen Fehértől, mégis „*már a maga szövege ellenére ragaszkodott*”²⁹ hozzá (kiemelés Vajdától – V. T.). Ezt Vajda egyértelműen hibának tekinti, egyfajta „széttépettség” állapotának, mely megakadályozza Fehért abban, hogy kritika alá vonja a radikális filozófia státusát. Mi több, s ez igazán a probléma, újra akarja teremteni e filozófia elméleti egységét. Ehhez képest Sartre-nak ugyancsak a széttépettség jellemezte kísérlete a L'IDIOT DE LA FAMILLE-ban – s itt rajzolódik meg az aporetikus mozgástér, s megjegyzem, hogy a széttépettség terminus elemzésbe vonásával a gondolatmenet már mintegy ráállt az aporia felé vezető pályára, hiszen a szövegrészben érezhető és munkáló feszültség ezáltal úgyszólván nevet kap –, nevezetesen „*az a hiátus irracionális világállapot és kiút között, amit Fehér kvázi a szemérvet, teoretikusan még mindig konzekvensebb »megoldásnak« tetszik*”.³⁰ A hiátus mint megoldás aporetikus elrendez(őd)ésben tapasztalható mozzanat – amely képileg és etimológiailag is a különböző hatások eredményeképp megszülető rezgő-oszcilláló mozgásra utal, s amely lebegésként, lehetőségként hagyja érvényesülni a filozófiai gondolatot – és egyáltalán az aporetikus feszültség megtestesítette lehetetlenség és kiúttalanság affirmálása ekvivalens azzal, amit máshol Vajda – kissé finomabban fogalmazva – *elbizonytalanításnak* nevez: „*A filozófia feladata, hogy elbizonytalanítson bennünket, s így arra ösztönözzön, hogy próbáljunk meg együtt élni mindazokkal, akik más igazságokban hisznek*.”³¹ Újra csak a *megpróbálás* közelébe értünk, mint oly sokszor a szerző szövegeiben, ami újra az evidenciakritikai mentalitásra és a más(ik)ra való nyitottságra, a pluralisztikus filozófiafelfogásra irányíthatja figyelmünket.

A próbára, a mindújra intencionált próbálkozásra való hajlandóság mindamellet kirajzolja a szerző sajátos (disz)pozicionáltságát az értelmezendő fenoménekhez, a szövegekhez, környező világához való viszonyulásában: ezt a befogadás *derűjének* nevezném, némiképp módosítva az Angyalosi-kritikában is szereplő *derűfogalmat*. Angyalosi ugyanis a kiúttalanság *derűjéről* beszél, de láthattuk, hogy Vajda nem fogalmaz ilyen élesen az utakat, vagyis hát „*a kérdésekre adott válaszok iránti szkepszisét*”³² illetően: a kiutat idézőjelezi, s elbizonytalanításról beszél. Ellenben értelmezéseinek hangoltságára nagyon is jól illik a *derű kifejezés*. A *derű* ebben a kontextusban persze nem elsősorban a felhőtleniséget és a problémáktól való teljes mentességet jelenti – Vajda ugyanis megszenvedti, szenvedélyesen megalkotja belátásait és felismeréseit, ha erőfeszítései sokszor mégoly könnyednek tűnnek is. Pontosan ebben a megalkotásban, megszenvedettségben és szenvedélyességben konstitutív elem a *derű*. Vajda nyitott arra, hogy egyszer így, máskor úgy *derül fény* valamely dologra vagy fogalomra, mindig másként *derül ki* az igazság, s ez alapvető hatással van értelmezői diszpozicionáltságára: folytonosan rákérdezni a dolgok és az igazság(ok) létre, mindig újraérteni az ebben a létben kivilágító viszonyt. A szövegek hangoltságának *derűje* a másság, a különbözőség lehetőségéből táplálkozik. Hogy így is és másként is lehet érteni-értelmez-

ni. Azzal a kiasztikus, azaz funkciókeresztező alakzattal is meg lehetne ragadni ezt az értelmezői gyakorlatot, mely így hangzik: a mindig másként lét, a folytonosság transzcendentalizmusa és a transzcendentalizmus mindig másként léte, folytonossága munkál ebben a praxisban. Persze a derű mégiscsak a nyugalom képzetét hívja elő az emberben, de e befogadói derű nyugalomában reflektáltan ott a mozgalmasság, ha tetszik, aporetikusan fészkel(ődik) benne, valahogy úgy, miként azt Friedrich Schlegel írja a Goethe WILHELM MEISTER-éről szóló híres kritikájában (aki melleleg talán először tett kísérletet arra, hogy „*a derűs olvasó*” sajátos befogadói pozícióját megalkossa): „*a mozgalmal képek mintegy maguktól megtapadnak a lélekben, mely épp a derűs élv nyugalomára hangolódott*”.³³ Azaz a fenomének s az igazság(ok) felől érkező mozgalmasság és a derűs élv nyugalma egyként, ugyanabban a pillanatban megfér egymás mellett a lélekben, mi több, koegzisztálnak, összejátszanak egymással, hatnak egymásra. Ebben az értelemben tekinthető a derűs befogadás kritika és kommentár összjátékának Vajda értelmezői praxisában.

A kérdező létmód és az aporetikus feszültség voltaképpen már nagyjából meg is rajzolta ezen interpretációs magatartás számomra egyik legrokonszenvesebb jellemzőjének, a megértendőhöz való hullámozó viszonyulásnak a kontúrjait. E viszonyulás révén a szövegekben mindig a másikat tekintetbe véve történik meg az alakzatba rendeződés, jön létre az értelmezés. Szeretném hangsúlyozni, hogy még akkor is ez történik, amikor Vajda külön kiemeli, hogy az értelmezett szöveg csupán apropó egy bizonyos probléma végiggondolásához. Ugyanis az adott probléma végiggondolása legtöbbször *közösen* megy végbe az értelmezett szöveggel. Geoffrey H. Hartman hangsúlyozza egyik kitűnő írásában, hogy az interpretáció diskurzusa nem választható el módszerelesen a szerzőétől: „*a viszony szennyező és kiasztikus; forrásszöveg és másodlagos szöveg, bár elválaszthatóak, egy egymást kölcsönösen támogató, kölcsönösen uraló viszonyba kerülnek*”.³⁴ E közösség, kölcsönösség és kiazmus közelítő és távolító mozgások révén marad fenn – éppen ezek adják ki a hullámozást. Ezáltal teremődik meg az a mozgástér, amely biztosítja Vajda számára, hogy ne sodródjon túl messze az elemzett szövegtől, miként azt is, hogy ne olvadjon bele. A kevésbé sikerült elemzések számomra épp azok, ahol e mobil és kreatív játéktér nem tud kiépülni, vagyis ahol a távolságtartás a szöveggel állandósul vagy csillapíthatatlan méreteket ölt.

Halcion hullámain

Nehéz feladat persze Halcionként az olykor haragvó, máskor nyugodt, de mindig *hullámozó* vizeken „berendezkedni”. S belebocsátkozni az interpretátor bizonytalan, mindig a másik, a másság által identifikálható tevékenységébe. De hát már mindig is, eleve interpretációban vagyunk benne – gondolkodói létünk interpretációban lét. S a hullámozó vizeken érezzük, kezdődik minden előlről, nincsenek nyugvópontjaink. Hívjuk ezt akár transzcendentális otthontalanságnak, kontingenciának, az emberi létezés kiúttalanságának, a metafizika radikális kritikájának vagy bárhogyan – egy mozzanat bizonyosnak tűnik: Halcion hullámozó vizeit képtelenek vagyunk uralni, pontosabban akkor lehetünk képesek megmaradni a hullámokon, ha együtt mozgunk velük, rajtuk... E felismerés, az értelmezett entitással való együtt mozgás szükségességének belátása, valamint lehetőségének kiaknázása táplálhatja, telítheti innovatív erővel filozófiai-interpretatív érdekltségünket és érdeklődésünket a másikkal, a szövegekkel s a világokkal való viszonylatainkban. Mert hát a megértés a minimum, ami e viszonylatoknak kijár.

Jegyzetek

1. Vajda Mihály: MIT LEHET REMÉLNI? (Esszék Fehér Ferencről.) *Határ Könyvek*, Debrecen, 1995. 37.
2. Angyalosi Gergely: A DERŰS KIÚTTALANSÁG TÜKÖRE (Vajda Mihály: A POSZTMODERN HEIDEGGER). In: *Uő: A KÖLTŐ HÉT BORDÁJA*. Latin Betűk, Debrecen, 1996. 405.
3. Emez írás eredeti változata szerint egyike volt azoknak a szövegeknek, melyek azon a szegedi rendezvényen hangzottak el, amelyet a hatvanöt éves Vajda Mihály tiszteletére rendeztek.
4. Vö. Vajda Mihály: MIT LEHET REMÉLNI? Id. kiad. 14., 20.
5. Vajda Mihály: TÖREDÉKES KOMMENTÁROK HELLER ÁGNES SZEMÉLYISÉGÉNEK ETIKÁJÁHOZ. In: *DIOTIMA (Tanulmányok a 70 éves Heller Ágnes tiszteletére)*. Osiris–Gond, 1999. 518.
6. Vajda: MIT LEHET REMÉLNI? Id. kiad. 45–46.
7. Vö. Vajda Mihály: A DIADALMAS KUDARC APOTEÓZISA. *Alföld*, 1996/12. 81–89.
8. Michel Foucault: A SZAVAK ÉS A DOLGOK. (Romhányi Török Gábor fordítása.) Osiris, 2000. 102.
9. I. m. 103.
10. I. m. 100.
11. I. m. 102.
12. I. m. 101.
13. Walter Benjamin: GOETHE: „VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK”. (Tandori Dezső fordítása.) In: *Uő: ANGELUS NOVUS*. Magyar Helikon, 1980. 99.
14. Uo.
15. I. m. 100.
16. Friedrich Schlegel: KRITIKAI TÖREDÉKEK. (Tandori Dezső fordítása.) In: A. W. és F. Schlegel: *VÁLOGATOTT ESZTÉTIKAI ÍRÁSOK*. (Szerk.: Zoltai Dénes.) Gondolat, 1980. 233.
17. Pongrácz Tibor: A STÍLUS, A FORDÍTÁS ÉS A GYERMEK (Vajda Mihály: A POSZTMODERN HEIDEGGER). *Határ*, 1995. április. 218–224.
18. Vajda Mihály: A POSZTMODERN HEIDEGGER. T–Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég, 1993. 14.
19. I. m. 23.
20. Søren Kierkegaard: A HALÁLOS BETEGSÉG. (Rácz Péter fordítása.) Göncöl, 1993. 91. Vajda e gondolatot szövege egyik mottójának választotta.
21. I. m. 30.
22. I. m. 37.
23. Vajda Mihály: A TUDÓS, AZ ESSZÉISTA ÉS A FILOZÓFUS. In: *Uő: NEM AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGNAK*. Osiris–Gond, 1996. 39.
24. Vajda transzcendentális orientáltsága e téren a NEM... lapjain több helyütt is megmutatkozik, pl.: „*A filozófia státusának kérdése, a kérdés, hogy egyáltalában lehetséges-e filozófia, ez izgatott.*” (Id. kiad. 139.)
25. Martin Heidegger: SCHELLING ÉRTEKEZÉSE AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL. (Boros Gábor fordítása.) T–Twins, 1993. Idézi Vajda: NEM... Id. kiad. 51.
26. Vajda: NEM... Id. kiad. 53.
27. Vajda szövegeiben az efféle feszültségterek termékeny megkonstruál(ó)dását emeli ki Simon Attila és Sutyák Tibor is a kettős kötés fogalmának elemzésével. Lásd: Simon Attila–Sutyák Tibor: *A RÉSZLEGESSÉG SZÖVŐDMÉNYEI* (Vajda Mihály: NEM AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGNAK). *Alföld*, 1997/5. 87–96.
28. Az aporia ugyanis kiúttalanságot is jelent.
29. Vajda: MIT LEHET REMÉLNI? Id. kiad. 20.
30. Uo.
31. Vajda: NEM... Id. kiad. 261.
32. Uo. 259.
33. Friedrich Schlegel: GOETHE WILHELM MEISTERÉRŐL. (Tandori Dezső fordítása.) In: A. W. és F. Schlegel: i. m. 237. A fordítást kicsit módosítanom kellett, hiszen Tandori a második tagmondatban feltételes módot használ – az eredetiben szimplán múlt idő van –, márpedig a feltételes mód épp azt az összhatást zavarja meg (azzal, hogy a derűs élv nyugalmit mintegy eltávolítja a lélekben a mozgalmasságtól), amit szerintem Schlegel állítani szeretne.
34. Geoffrey H. Hartman: AZ IRODALMI KOMMENTÁR MINT IRODALOM. (Hódossy Annamária fordítása.) *Határ*, 1994. február. 83.