

Talpalatnyi remény

Könyvajánló Vajda Mihály (egyik)
elfelejtett könyvéről¹

András és Erich

A *Változó evidenciák* (Vajda 1992)² természetesen a legkevésbé sem új: a benne található írások 1970 és 1975 között születtek – tudjuk meg a könyv hátlapjáról és előszavából –, s ugyan jóval később, 1992-ben váltak csak hozzáférhetővé a nagyközönség számára, de már ennek is tizenhat éve. Abban az értelemben azonban mégis új, vagy még inkább megszületésre váró, ahogyan Vajda a kötet utolsó esszéjében a műalkotások létezését felfogja: „minden egyes műalkotásnak [...] ahhoz, hogy egyáltalán létezzék, nap mint nap újra kell konstituáldnia az emberiség rá irányuló aktív tudatában” – írja (V 283). Következésképpen az a műalkotás – s nyilvánvalóan éppen így egy könyv is –, amely immár nem konstituáldik folyamatosan újra – meghal. Amelyik pedig még soha nem is konstituáltott valamely befogadó tudatában, az meg sem született, hiába van papírra vetve, és hiába vehető le a könyvtárak polcairól.

S a *Változó evidenciákkal* éppen ez a helyzet. A kötetben található esszék vagy egyáltalán meg sem jelentek 1992 előtt, vagy megjelentek ugyan – egy angol nyelvű tanulmánykötetben és egy szamizdat kiadásban –, de csak igen kevesek számára hozzáférhetően,³ s anélkül, hogy jelentősebb recepcióra ösztönöztek volna. Ráadásul – s ez az igazán nyomós érv –, amikor ezeket a könyveket Vajda összeállította, egy igen lényeges ponton már túllépett a '70 és '75 között született esszék alapgondolatán; nem hitte már, hogy – őt idézem – lehetséges a filozófia mint szekularizált megváltástan (V 5), s ezért a két nyolcvanas években megjelent kötetbe beválogatott esszék is alapvetően más, értelmüket gyökeresen megváltoztató kontextusba kerültek.

1 Az írás egy készülő hosszabb tanulmány első fejezete.

2 A továbbiakban: V.

3 Lásd Vajda (1981) és Vajda (1983). A szamizdat kötetnek eddig nem sikerült a nyomára bukkannom. Vajda – elmondása szerint – saját példányát kölcsönadta valakinek, de már nem tudja, hogy kinek. (A címet és a megjelenés évét a *Marx után szabadon* [a továbbiakban: Ma] Előszava alapján adtam meg. – Ezúton kérem azt a nyájas olvasót, akinek birtokában van a szamizdat kötet, és hajlandó lenne nekem azt kölcsönadni néhány napra vagy legalább egy-két órára, hogy vegye fel velem a kapcsolatot (sumegifil@hotmail.com).

A '92-es kiadás pedig alighanem elkésett. Ekkor a szerző diákjait, barátait és tisztelőit – köztük engem is – már a posztmodern, Heideggerrel vesződő Vajda érdekelte, a marxista előzmények legfeljebb csak annyiban látszottak figyelemre méltónak, amennyiben bemutatják a posztmodernhez vezető utat. S maga a szerző is ezt erősítette meg a munkái iránt érdeklődőkben. A könyv alcíme – *Útban a posztmodern felé* – nyilvánvalóvá teszi a főcím által is sugalltatot: hogy ezek az írások már nem érvényesek, vagy legfeljebb csak annyiban, amennyiben dokumentálnak egy gondolkodói utat. Ráadásul a három évvel korábban megjelent *Marx után szabadon*ban maga Vajda illetve megsemmisítő bírálattal saját marxista írásait (erről később majd részletesebben is szó lesz), elsősorban éppen a *Változó evidenciák*ban megjelent esszéket.

S nem kedvezett a könyvnek a kor sem: '92-ben sem az nem érdekelt bennünket (tisztelet a kivételnek), hogy milyen belső ellentmondások feszítik a kapitalizmust – örültünk, hogy végre mi is élvezhetjük a kapitalista demokrácia és szabadság jótéteményeit –, sem az, hogy miképpen lenne (illetve lett volna) megreformálható a kelet- és közép-európai szocializmus; a behemót, hála Istennek, végre kimúlt, többé már nem kell vele foglalkoznunk – gondoltuk.

S hogy e jobb sorsra érdemes kötetet azóta sem fedezte fel senki, azt hiszem, jól demonstrálja a *Vulgo* 2005/1–2. száma, mely, tisztelegve a mester előtt hetvenedik születésnapja alkalmából, szinte minden Vajda-könyvről közölt egy-egy elemző írást, kivéve a *Változó evidenciákat*.

Az alábbiakban először arra teszek kísérletet, hogy zárójelbe téve minden extern ismertünket – Vajda életművének további alakulását, a kor filozófiai-politikai vitáiról való tudásunkat, a Budapesti Iskolával kapcsolatos toposzainkat, sőt és legfőképpen még a szerző önértelmezését is – újraolvassam a kötetet 2008-as szemmel, és megválaszoljam, miről szólhat nekünk ma a *Változó evidenciák*.

*

Annak ellenére, hogy '92-ben Vajda elsősorban csupán dokumentumkötetnek szánta a könyvet, mégsem csak időrendben közölte a tanulmányokat, hanem tematikus, külön címmel ellátott részekre tagolva.⁴ E tagolás számomra egyetlen szempontból látszik jelentősnek, ebből viszont alapvetőnek: a kötet elejére került a *Szembesítés* című dialógus, mely – összevetve a többi írással – több fontos sajátossággal is bír.

Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy Vajda – életében először⁵ – a dramatikus forma mellett döntött. Az újkori filozófusok legtöbbször didaktikai megfontolásoktól vezetettve írtak párbeszédet. Descartes az *Igazság kutatásában* (1980) azt kívánta bemutatni, hogy filozófiája tökéletesen meggyőző annak, aki csupán a tiszta természetes eszével él, s legfeljebb csak a régi könyvekben való dogmatikus hit akadályozhatja meg gondolatainak egyetemes elismerését.⁶ Berkeley állítólág azért döntött a *Hülasz és Philonusz* (1985) megírása mellett, mert úgy gondolta, hogy így talán könnyebben megértetheti: Locke filozófiája csupán látszólag vág egybe a józan ésszel (és az igazsággal), valójában szkeptikus és ateista; s hogy egyedül azáltal orvosolhatók kora filozófiai alapproblémái, ha elfogadjuk az *esse est percipit*. De még

4 Az írások időrendje a kötet és Vajda más munkái segítségével, azaz pusztán filológiai eszközökkel nem tisztázható.

5 De nem utoljára. A szegedi egyetem könyvtára őriz egy angol nyelvű, vélhetően 1987-ből való Vajda-gépiratot, melyben a szerző magával veszekszik. Lásd *Two Dialogues and a Monologue – Without any Lessons*.

6 Vö. Descartes (1992).

ezekben az írásokban is működésbe lépnek a dramatikus forma törvényszerűségei: a dialógusok *per se* feszültséggel telítődnek, és jól érzékelhetővé lesznek bennük azok az egzisztenciális tételek, melyek az értekezések látszólag steril – pusztán csak racionális észerveket felsoroló – gondolatmeneteiben láthatatlanul vagy alig észrevehetően megbújnak.

Még inkább ez a helyzet a *Szembesítésben*, melyet szerzője alighanem éppen azért írt meg dialógusként, hogy világossá tegye az egzisztenciális tételeket. Az írás négy filozófus beszélgetéseit tartalmazza.⁷ Louis marxista. Pietro fenomenológus, de az utóbbi időben Husserl nézeteit mindinkább összekapcsolja Marxszal. Erich marxistából lett egzisztencialistává. András pedig ugyancsak marxista, de Husserlt is behatóan tanulmányozta.

A Vajda életművét valamelyest ismerő olvasó (tudván, hogy a nevezett Marx és Lukács elkötelezett követője, és két könyvet is írt korábban Husserlről) nyilván hajlik arra, hogy a főszereplőt, Andrást – ő az egyetlen, aki egy kurta párbeszédőtől eltekintve állandóan a színen van, s majdnem mindig ő érvel meggyőzőbben – a szerzővel azonosítsa,⁸ de sokkal termékenyebnek ígérkezik számomra, ha inkább úgy közelítünk a szereplőkhöz, mint a szerző különböző lehetőségeihez.⁹ Pietro és Louis a korábbi Vajdát testesítik meg (aki még – részint marxi, részint Husserl továbbgondolására épülő megfontolások alapján – meg volt győződve a szocializmus megvalósíthatóságáról), András az adott időszak Vajdáját, aki még hisz a szocializmusban, de már tudja, hogy hite érvekkel nem nagyon dúcolható alá, Erich pedig egy fenyegető lehetőség, mely az egyre ingatagabb meggyőződés teljes elvesztése által állhat elő.

A négy szereplő két előfeltevésben osztozik: Az elsőt Pietro fogalmazza meg legegyszerűbben és legvilágosabban: „Mindannyian pokolnak éreztük ezt a világot...” – mondja, s a közvetlen kontextus (meg az egész dialógus is) nyilvánvalóvá teszi, hogy annak érzi továbbra is, éppen úgy, mint a többi szereplő (V 15). A második előfeltevés az „immanencia álláspontja” (V 48): ha nem hiszünk valamilyen transzcendens Istenben (marxista zsargonnal: ha materialisták vagyunk), akkor ez arra kötelez bennünket, hogy minden olyan koncepciót felülbíráljunk, amely így vagy úgy mégiscsak visszacsempézi vagy elmulasztotta eltávolítani a transzcendenciát. András ezen előfeltevés kölcsönös elismerése következtében kerül ki győztesen a Louisszal és Pietróval folytatott polémiaíkból, és a belőle következő imperatívusz alapján vitatja, hogy a történelemnek van valamilyen eleve elrendelt célja (V 19, 43); hogy az érzéki és a kategoriális egymástól elválasztható (V 24), s hogy ennek segítségével az adott civilizáció sajátos kategóriái által meghatározott embertől visszajuthatunk az autentikus emberhez, az eljövendő szocializmus szubjektumához; hogy lehetséges az embertől független objektív igazság; és hogy egyáltalán: lehetséges bármiféle magábanvalóság (V 30). (Ugyanakkor az immanencia álláspontja nem csupán a kellemes hiteink felszámolásának kínzó kötelezettségét rója ránk, hanem egy ígéretet is hordoz: a segítségével megszabadulhatunk azoknak az általunk létrehozott objektívációknak az uralmától, melyek transzcendens hatalomként fordulnak velünk szembe. – V 23)

7 A dialógus angol változatának címe: *Marxism, Existentialism, Phenomenology*.

8 Ezt tette az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség, amikor András szavait a szerző fejére olvasva, Vajdát kiutasította a hivatalos magyar filozófiából. Lásd *Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről*. Magyar Filozófiai Szemle (a továbbiakban: MFSZ) 1973/1–2. 163. sk.

9 Vajda Mihálytól tudom, hogy három szereplő létező személyek álláspontját artikulálja: András az övét, Louis az azonos keresztnevé francia marxistáét, Althusserét, Pietro pedig Pier Aldo Rovattiét. Ez azonban nem zárja ki, hogy a négy figurát inkább négy különböző Vajdaként tekintsük.

András érvei meggyőzőek, de egy igen gyötrő következtetés levonása felé vezetik őt és társait. Ha nincs olyan transzcendencia, amelybe belekapaszkodhatnánk, akkor igen kétséges, hogy ki tudjuk-e húzni magunkat a pokolnak érzett világ mocsarából, sőt még az is, hogy transzcendálható-e egyáltalán a fennálló.

S itt következik Erich: ha nincs transzcendencia, akkor az ember valóban olyan hétköznapjaiba menekülő, a közösségért áldozatot vállalni nem hajlandó, kisszerű senki, mint amilyennek látszik (V 15, 48). Akkor az ember nem csupán a kapitalizmus által meghatározott társadalmi viszonyok következtében magába záruló szolipszisztikus monász, hanem – legalábbis a mai ember – valójában az. S mindezek mellett Erich még egy olyan szempontot is fölvet, mely a másik három szereplő diskurzusának értelmét gyökerénél fogva utasítja el. A társadalmi kérdéseken és a fennálló megváltoztatásán való rágódás csupán önáltatás és menekülés, mindez csak azt szolgálja, hogy ne kelljen szembenéznünk a halállal, melyre az immanencia álláspontjáról semmiféle válasz nem adható – állítja: „Mondja meg, miféle választ tud adni a halál problémájára. [...] De a saját halála, nem maga az immanens semmi ez minden olyan egyén számára, aki egyáltalán képes tudomásul venni, aki képes szembenézni vele? S ha egyszer eddig eljutott az ember, nem törpül-e nevetséges semmivé a rettenetet keltő semmivel szemben a világ?” (V 48). És a konklúzió: „Aki a transzcendenciát Semminek hiszi, valóban csak akkor él következetesen, ha a felismerés pillanatában öngyilkos lesz” (V 49).

Nem ez a dialógus utolsó mondata. András még egyszer szót kap, és rámutat arra, hogy tudomásul véve a halál tényét éppen annyira következtelen mégis tovább élni, mint hinni abban, hogy a társadalmi lét értelmessé tehető (uo.). Nem sokkal korábban azonban ő is elismerte: a halál által feladott egzisztenciális kérdés és a világ átformálásának lehetőségébe vetett hit kapcsolatban vannak egymással: „...hiszek egy olyan világ lehetőségében, amelyikben nincs értelmetlen felháborító halál” – mondja (uo.).¹⁰

Talán sikerült megvilágítanom a *Változó evidenciák* egzisztenciális tétjét. Nem kisebb ez, mint kételkedni Istenben, de hinni abban, hogy amint kételyünk hitelenséggé nő, azonnal pokolra vettetünk. Inkább nagyobb, mert a hívő-hitetlen előtt még ott áll egy logikai-pszichológiai lehetőség: kigyógyulhat a pokoltól való félelemből, ha képessé lesz a pokolban sem hinni. S ehhez nem kell több, mint következetesnek lenni. András viszont magát az evilági életet tekinti pokolnak, s ezért a transzcendencia nem-létéről és lehetetlenségéről való meggyőződés pillanatában mindenféle élhető álláspont kimunkálásának logikai lehetősége is bezárul előtte; a világ véglegesen és megváltoztathatatlanul pokollá válik számára.

A *Szembesítés* fényében olvasva a *Változó evidenciák* többi esszéjét, már ezeket a formai értelemben hagyományos írásokat is óhatatlanul olyan polémiákként látjuk, melyekben András úgy harcol Erich ellen, hogy közben kegyetlen következetességgel utasítja vissza Louis-Pietro minden öncsalásra lehetőséget adó – mert az immanencia álláspontját megsértő – vélekedését. Innen nézve a könyv ahhoz hasonló önátvilágító-öntisztító lelki gyakorlat-

¹⁰ Hogy ennél egy kicsit még többről is szó lehet, azt a jó barát, Fehér Ferenc (kéziratban maradt, valamikor '73 és '77 között íródott – vö. Vajda [1995: 21]) Sartre-könyvének Vajda által idézett okfejtése valószínűsítheti. „Milyen felépítésű ontológiában játszhat a halál (haláalom) filozófia szerepet [?] Nyilvánvalóan olyanban, amelynek alapköve a Dasein, vagy, hogy Sartre nyelvén beszéljünk, a réálité-humaine, a cogito a maga corporeálité-jában. Ahol a szubjektum a 'praxis embere' (tehát valami a Daseinnál, a réálité-humaine-nél elvileg általánosabb – [Nem értem, hogy ez mit jelent – V. M.]), a kérdés irreleváns, mert a filozófia kollektív szubjektuma nem halandó” (Mit 27). Nos, azt hiszem, András – szemben a '94-es Vajdával – még értette volna Fehér: ha egy kollektív szubjektum részei vagyunk, akkor a halál megszélidül, mert mondhatni „részlegessé” válik, amennyiben a közösség tovább él a saját haláalom után is. Hogy ez a logikus okfejtés valóban átélhető-e, s jelenthet-e vigaszt, azt nem tudom megítélni.

nak mutatkozik, mint Descartes *Elmélkedésekje*, de azzal a fokozhatatlan különbséggel, hogy miközben Descartes a legradikálisabb módon kételkedett, tudta, hogy végül mégiscsak talál majd egy olyan arkhimédészi pontot, amelyhez semmiféle kétely nem érhet el.¹¹ Vajda viszont semmi ehhez hasonló bizonyossággal nem rendelkezett: nem sejtette, hogy az általa megkezdett út a semmibe vezet-e vagy egy olyan fundamentumhoz, melyhez szertefoszló hitét mégis lehorgonyozhatja.

Ahogy erre fönt már utaltam, a *Szembesítést* követő esszék sorrendjét nem tartom fontosnak. Azért nem, mert valamennyi írás azt vizsgálja, hogy a szekularizált megváltástan bizonyos feltevései tarthatók-e az immanencia álláspontjáról, s valamennyi azzal végződik, hogy némi, racionális érvekkel is konfirmálható, remény azért mégiscsak van. Egy olyan írás azonban található a kötetben, melyet máshová helyezve az egész mű jelentése megváltozott volna. Ha jól értem, akkor a *Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?* azzal zárul, hogy a kapitalizmus nem csupán az „elidegenültség pokla” (Vö. V 53), hanem jelen vannak benne azok az értékek is, melyeket a szocialista teoretikusok mindenkor szembeszegeztek a fennálló világgal. Ez még nem lenne jelentős eltérés a többi írás konklúziójától – azt jelenti, hogy mégiscsak van remény –, ám ebből itt egyszersmind az is következik, hogy – éppen a mondotok miatt – a kapitalizmust nem kell feltétlenül transzcendálni. Ez pedig már igen lényeges különbség, hiszen megváltoztatja-feladja a többi esszé egyik alapvető előfeltevését: nem tekinti már a világot elviselhetetlen pokolnak. Ha ez az írás a könyv végére került volna, azt jelentené, hogy András végül – a logikai feloldás lehetőségének híján – pszichológiai megoldást talált: feladta az egyik előfeltevését. Így viszont – hogy ott van, ahol van: a kötet közepe – vagy arra kell gondolnunk, hogy csupán egy megfontolás tárgyává tett, de radikális változást nem eredményező lehetőség dokumentuma, vagy arra, hogy csupán azért került ide, mert a többi esszéhez hasonlóan ’70 és ’75 között született. Vagy esetleg arra, hogy inkább a marxizmussal leszámoló *Marx után szabadon*ban lenne a helye, de oda meg azért nem illett be, mert túlságosan marxista. Ahhoz meg túl hosszú és jó írás, hogy Vajda a kőtetekből kihagyva felejtésre ítéltette volna. De a legegyszerűbb és a legőszintébb talán mégis az, ha kertelés nélkül leszögezzük: ez az esszé nem építhető bele maradéktalanul a bemutatott értelmezési keretbe, olyan szupplementum, mely talán egy gyökeresen különböző olvasat kiindulópontja, kulcsszövege lehet.

(Egy interjúban Vajda megerősíti a fönti olvasatomat, de az írás kötetben való helyét illetően ettől sem leszünk okosabbak. „Én a Scheler-tanulmány megírásától [...] datálom a magam szakítását a marxizmussal, amelyben feladtam azt a sémát, hogy a világ a totális elidegenedés felé mozog, majd a folyamat végpontján önmaga ellentétébe kell, hogy átcsapjon” – mondja (Hévízi–Pongrácz 1995: 431).¹²

11 Természetesen csupán Descartes könyvére gondolok. Ezt szerzője nyilvánvalóan úgy kezdte el írni, hogy tudta: a Második Elmélkedésben meg lesz az a vágyott bizonyosság. (Annak ellenére is egyértelmű ez, hogy e szakasz elején még megpendíti annak lehetőségét, hogy talán semmi biztosat nem fog találni. – Vö. Descartes 1994: 33). Azt, hogy Descartes átélt-e valaha olyan krízist, mely intellektuális megfontolásai következtében komolyan fenyegette hitét, s hogy az *Elmélkedések* esetleg ennek a dokumentuma-e, nem tudjuk.

12 A mondottakból arra következtethetnénk, hogy a Scheler-tanulmány nem véletlenül került oda, ahol van, Vajda azonban nem tudta ezt megerősíteni. Egy *Változó evidenciák* című kötet kiadása szóba került a ’70-es évek közepe – közölte –, de a megszerkesztett anyag kiadásától végül mégis elállt a Magvető Kiadó. (Ezt megerősíti Kőszeg Ferenc tanulmánya [1992] is: „Vajda Mihály *Változó evidenciák* című könyvének megszerkesztett kézírata örökös fogságra vetetett a Magvető irattárában.”) Hogy ez pontosan mit tartalmazott, arra már nem emlékszik – mondta. Sőt arra sem, hogy a ’92-es kiadást ő állította-e egyáltalán össze.

Honnan hová?

Mielőtt részletesebben szemügyre vennénk a kapitalizmus transzcendálásának Vajda által körüljárt lehetőségeit és nehézségeit, vessünk egy pillantást arra, hogy honnan és hová kívánunk eljutni, azaz hogy mit is ért a *Változó evidenciák* pontosabban kapitalizmus és szocializmus/kommunizmus alatt. Ezekkel a kérdésekkel egyik esszé sem foglalkozik behatóan – vélhetően azért, mert Vajdának nincs különösebben eredeti idevágó mondanivalója; jelentősebb ellenvetések nélkül elfogadja Marx és Lukács kapcsolódó megállapításait. Az azonban nem érdektelen, hogy mit emel ki ezekből, és mi az, amire kevesebb figyelmet fordít.

A kapitalizmus egyetlen kifejezéssel „elidegenedett világ”-ként írható le. Az elidegenedés megértésének azonban előfeltétele a fetiszizáció mechanizmusának átlátása. Az ember hajlamos úgy kezelni az általa teremtett társadalmi létet – főleg akkor, ha ennek intézményei és struktúrája már kellőképpen bonyolultak, s ezért átláthatatlanok –, mint ami szükségszerű, örök és változtathatatlan (vö. V 21 skk.). S amíg meg nem tanuljuk, hogyan kell a fetiszizáción keresztül látni (Marx szerint a legjobb gyógyír erre a történeti látásmód), addig sokszor nem csupán magától értetődőnek látjuk azt, ami van, hanem egyáltalán nem is látjuk, éppen azért nem, mert annyira nyilvánvaló, megszokott és hétköznapi. Az elidegenedés alább bemutatandó három aspektusa (melyek a könyv elszórt, rövidebb-hosszabb megjegyzéseiből bontakoznak ki) jól példázza ezt.

(1) A kapitalizmusban a gazdaság öncéllá és a társadalmi lét uralkodó szférájává válik. Ennek eredményeként minden egyéb objektiváció a gazdaság alá rendelődött: vagy azáltal, hogy a kapitalizmus áruként definiálta újra, vagy azáltal, hogy alapvető funkciójává a gazdaság szolgálata lett. Ami pedig a mondott értelemben funkciótlanná vált – azaz nincs hasznosságértéke vagy nem szükséges a rendszer gördülékeny működéséhez – , az pusztulásra ítéltetett vagy az élet perifériájára szorult (V 41, 86 skk. 181).

(2) A kapitalizmus antropológiája – ez alatt egyszerűre értendő az, hogy mivé teszi, és az, hogy miként írja le ez a korszak az embert – a személyt mindenekelőtt atomként, szolipszisztikus monázként tekinti (V 15 sk. 78). S valóban az is, hiszen a természetes közösségek, éppen a kapitalizmus kialakulása következtében már felbomlottak (V 112), az egyén szükségletei¹³ bírásvágygá redukálódtak (V 42, 75), és ebből következően az önzés a legtermészetesebb emberi tulajdonsággá vált (256). A maga érdekeit követő, mindent a (saját számára való) hasznosság szerint mérlegelő ember pedig már nem alkothat többé közösséget, csupán olyan társadalmat,¹⁴ melyet a közhaszon tart össze (V 113, 208 sk.), s melyben minden egyén továbbra is érdekei mögé zárt monász marad. Egy ilyen világban az emberek közötti kapcsolatok nem lehetnek mások, mint dologi viszonyok (V 40), a másik ember pedig nem lehet más, mint eszköz; érdekeim, céljaim eszköze (V 172). (Vajda, Lukácsot követő,

13 Hogy egészen pontosan mit ért Vajda szükségletek alatt, ebből a könyvből nem derül ki. A legegyszerűsebb és legrészletesebb magyarázatot a Scheler-tanulmányban találhatjuk, ahol a szerző két radikális szükségletet jelöl meg: az emberi egyedek igényét saját individualitásuk kiteljesítésére és a másik egyeddel való nem funkcionális-absztrakt és a személyiségének egészére irányuló kapcsolatra (V 209). A „mulasztás” oka alighanem az, hogy a problémát Heller Ágnes kimerítően tárgyalta, s ezért a terminus ismeretét Vajda magától értetődőnek tekintette. Lásd Heller Ágnes: *Marx szükségletelmélete*. In: Fehér–Heller (2002). (Az írás magyarul először csupán 1982-ben jelent meg – *Híd* 1982/1–6. –, de a kézirat jóval korábbi, Heller visszaemlékezése szerint ’68-ban keletkezett. – L. Heller (1998: 232).

14 A „közösség” és a „társadalom” Vajdánál mindig Ferdinand Tönnies *Gesellschaft*jának és *Gemeinschaft*jának a megfelelői.

Kant-olvasatában a fenomenon világ úgy jelenik meg, mint a kapitalizmus adekvát leírása, a noumenon világ – az erkölcs és a másik ember eszközzé tételét megtiltó kategorikus imperatívusz világa – pedig úgy, mint ami az előbbivel antinomikus viszonyban áll. A noumenon ember cselekedhet ugyan morális érzülettel, de cselekedeteiért felelőssé már nem tehető, mivel a fenomenon világ nem az erkölcsi törvény alapján működik, és soha nem is működhet aszerint; a két világ egymástól független létezése meghaladhatatlanul szükségszerű. „Az erkölcsi világrénd Kantnál nem erről a világról [de nem is ennek a világnak!] való” – hangsúlyozza Vajda (V 66. Vö. 57 skk. 66 skk. 154 skk.).

(3) Az előzőtől viszonylag határozottan elválasztható az elidegenedés filozófiai aspektusa. Az ide sorolható jelenségek két, imént már tárgyalt pilléren nyugszanak: a fetisiztikus tudaton és a szolipszista antropológián.

Ezek legfontosabb, a gondolkodás és az élet szinte minden területére hatást gyakorló következménye az objektum és a szubjektum merev elválasztása és szembeállítása. (Vajda egy helyütt egészen kategoriálisan fogalmaz: „Polgári filozófiának tekinthetjük mindazokat a filozófiákat, amelyeknek kiindulópontja az »én« (tudat) és az »objektív« világ mint tudattartalom szembeállítása” – V 188.) Ez a dualizmus a szerző szerint (s itt nem annyira Marxot, mint inkább Husserlt követi) egyaránt jellemzi a hétköznapi gondolkodást (a természetes beállítódást) és a tudományokat is (V 187).

Innen érthetjük meg, miért annyira kézenfekvő az igazságot a valóság tükörképének és tértől-időtől – s egyáltalán az embertől – függetlennek tekinteni (V 27 skk.) annak ellenére, hogy ez az elgondolás szükségszerűen és viszonylag könnyen átláthatóan szkepticizmust eredményez (V 188). Vagy, hogy miért tartja magát annyira szívósan az a vélekedés, hogy a festészet feladata az ábrázolás, lehetőleg oly módon, hogy ezáltal a valóság teljes illúzióját nyújtsa (V 309 sk.).

Továbbá nem kis szerepe van ennek a dualizmusnak abban is, hogy – felerősítve a fetisizáló tendenciákat – a polgári gondolkodás úgy fogja fel a tudomány tárgyát (és nem csak az ember által készen talált természetet, hanem az általa létrehozott társadalmat is), mint objektíve adottat, melyhez az egyetlen adekvát viszonyulásmód az értékmentes leírás (V 225). Majd ennek a viszonyulásmódnak lesz az eredménye az a hamis racionalitás, mely a „dolgok állásából” igyekszik kikalkulálni a bekövetkező folyamatokat, lemondva arról, hogy az emberi közösség a maga racionalitásának megfelelően irányítsa a dologi folyamatokat (V 39 sk.).

Végezetül hangsúlyoznunk kell, hogy az elidegenedés (s ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a kapitalizmus) bemutatott jelenségei (nyilván más, e kötetben szóba nem került jelenségekkel együtt) Vajda szerint totalitást alkotnak: kölcsönösen meghatározzák, igazolják és fölerősítik egymást, afféle parmenidészi jól kerekített gömbbé formálódnak.¹⁵

15 Az elidegenedés három aspektusa közti különbségtétel tőlem származik. Érdeemes összevetni az elmondottakat a terminus kicsit későbbi (valószínűleg 1977-es – vö. Ma 132), a *Marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak* című írásban található leírásával (Ma 32 skk.), valamint Márkus György (1982-ben, tehát a budapesti iskola felbomlása után írt) tanulmányával: *Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál..* Az előbbivel főképpen azért, mert az összehasonlítás által láthatóvá válik, mennyire megváltoznak Vajda hangsúlyai a marxizmussal való szakítás következtében, az utóbbival pedig főképpen azért, mert a két mester vonatkozó nézeteinek filológiai megalapozott interpretációját találjuk benne, s a segítségével világosabban láthatjuk, hogy mennyiben sajátos Vajda „elidegenedés”-fogalma.

Ha össze akarnánk foglalni a kapitalizmussal szembeszegezett szocialista-kommunista utópia tartalmát, szinte elég lenne csupán csak az imént felsoroltak tagadására szorítkoznunk, s ezért ezt nem is teszem meg. Inkább két olyan általánosabb problémára szeretnék kitérni, melyeket a *Változó evidenciák* hozzászólásai a szokásos felsorolásokhoz.

(1) Mivel a fetiszizáció állandóan újratermelődik (mert az emberek újra és újra azonosítják a „van”-t a „lehetőséges”-sel), az epoché (ami itt az objektivációk átvilágítását jelenti annak érdekében, hogy azok ne uralkodhassanak az emberi tevékenységek fölött) nem lehet csupán egyszeri, a kapitalizmus fétiseinek lebontására irányuló aktus, hanem permanenssé kell válnia (V 19, 39). Ez alapján a kommunizmus egyik (talán a leglényegesebb) sajátosságát abban jelölhetjük meg, hogy képes útjába állni a fetiszizáció ismételtnek kilendülő folyamatának.

(2) Ha a kapitalizmus egymást kölcsönösen implikáló sajátosságok totalitása, akkor nem változtatható meg csupán egyes részterületeinek átalakításán keresztül, legyen ez az átalakítás mégoly gyökeres is (V 87). Más irányból megközelítve e megállapítást, úgy fogalmazhatunk, hogy a történelmi materializmus alaptörvénye – mely szerint a gazdasági alap meghatározza a szellemi felépítményt – csupán a kapitalizmus adekvát leírásának kiindulópontja, de sem a prekapitalista társadalmakra nem érvényes (egyszerűen azért, mert ott a gazdaság még nem uralta a teljes társadalmi létet), sem az eljövendő kommunista társadalomban nem lehet érvényes, mert ha az maradna, akkor nem is lépnénk túl a kapitalizmuson. (Hiszen a kapitalizmus éppen az a gazdasági társadalmi formáció, melyben az alap meghatározza a felépítményt – V 86 skk.). Sem az nem vezet tehát kommunizmushoz, ha megváltoztatjuk az alapot, és arra számítunk, hogy a történelmi materializmus tételének megfelelően majd a felépítmény is szépen lassan átalakul (V 88), sem az, ha a kommunista felépítménytől várjuk az áttörést, sőt még az sem, ha az alap-felépítmény viszonyt teljesen új tartalommal próbáljuk meg feltölteni (uo. l. különösen a 77. jegyzetet). (Később majd még részletesebben is kitérek arra, hogy az egyes változatok mit jelentenek pontosabban, s hogy mely történelmi kísérletekkel azonosíthatók.)

Ez az alighanem Marxszal is polemizáló, de Lukácsra támaszkodó okfejtés egyaránt tekinthető a történelmi materializmus felülbírájának és következetessé tételének is. Ha történelmi materializmus annak a tételnek a következetes érvényesítése, hogy a gazdasági alap mindenkor meghatározza a felépítményt, akkor Vajda álláspontja már nem történelmi materializmus, még a kapitalizmusra szűkítve sem. Inkább úgy jellemezhetnénk, mint ami túl van materializmuson és idealizmuson. Ő ugyanis, szemben Marxszal – és itt már talán még Lukáccsal is –, impliciten azt állítja, hogy a totalitás egyes elemei interdependensek, a felépítmény éppen úgy meghatározza az alapot, mint megfordítva (V 87 sk.).

Ha viszont a történelmi materializmust az immanencia álláspontjaként határozzuk meg (azaz olyan módszerként, amely semmiféle transzcendenciát nem ismer el, ideértve minden történelemfelettiként tételezett jelenséget), akkor a bemutatott elgondolás kétségkívül a történelmi materializmus kiteljesítését (vagy pontosabban: megőrizve-megszüntetését) jelenti; azáltal, hogy sikerült megszabadulnia egy újabb transzcendenciamaradványtól.

Az elmondottaknak a későbbiekben fontos következményei lesznek, de most csupán azért kellett mindezt összefoglalnom, hogy Vajda utópiájának másik fontos karakterisztikumára is rámutathassak: a kommunizmus nem születhet meg a kapitalizmus átalakítása (alap és felépítmény oksági kapcsolatának megfordítása vagy új tartalmakkal való megtöltése) által, hanem csupán egy olyan új totalitásként, melyben nincs többé alap és felépítmény (V 88).

Az „abszolút szellem”

A *Változó evidenciák* legfőképpen arra keresi a választ, miképpen lehetne ezt a jól kerekített totalitást feltörni, meghaladni. A kapcsolódó vizsgálódásokat két nagy csoportba sorolhatjuk. Az elsőbe tartozó okfejtések azt kutatják, mi szolgálhat az új totalitás „alap”-jaként, s hogy hol lelhető fel, vagy miképpen teremthető meg ez az „alap”. A másodikba sorolhatók pedig arra keresik a választ, hogyan lehetséges az átmenet az egyik totalitásból a másikba. (Az utóbbi kérdésre olykor már az „alap” meghatározásából magától értetődően következik a felelet, de nem mindig.)

Kezdjük a mindkét kérdést megoldani látszó hagyományos válasszal. A proletariátus egyszerű része és tagadása a kapitalizmusnak – állíthatjuk Marx és Lukács nyomán (V 75). Következésképpen alkalmas arra, hogy a rákényszerített perspektívából nézve keresztüllásson az elidegenedés fétisein, és hogy nincstelenné téve – s éppen ezért az érdekek világából is ki-rekesztve – egy olyan új társadalmat teremtsen, melyben többé már nem az érdek és a gazdaság határozza meg az élet minden területét (V111 sk.).

Azt hiszem, hogy ma már igen kevésé elfogadható ez az érvelés, és triviálisan hangzik, amikor Vajda megállapítja, hogy a proletariátus egységes osztályként nem létezik. A *közvetítés mítosza és valósága* című írás azonban még ennél is továbbmegy: azt állítja, hogy a proletariátus mint egységes osztály soha nem is létezett. Még maga Marx sem állította, hogy létezik – hangsúlyozza Vajda –, hanem csupán azt, hogy a kapitalizmus törvényszerűségei majd egységesítik a munkásosztályt azáltal, hogy mindenféle munkabért egyformán alacsonyan szintre nyomnak le (V 101). Ez azonban nem következett be – folytatódik a gondolatmenet –, éppen ellenkezőleg, a proletariátus egyre inhomogénebbé vált, s ennek következtében a különböző csoportok érdekei is mindinkább elváltak egymástól (112 sk.).

De még ennél is fontosabb, hogy a proletariátus (most föltéve, ám meg nem engedve, hogy létezik) nem a kapitalizmus meghaladásában érdekelt, a fennállóval antagonisztikus ellentétbe feszülő osztály, hanem éppen ellenkezőleg. „Az osztály – a gyakorlatban éppúgy, mint, ha végiggondoljuk, elméletben is – nem közösség, hanem »érdekcsoport«” (V 236), s mint ilyen, maga is szükségképpen konstituense a polgári társadalomnak (V 80). Aki pedig érdekei alapján cselekszik, az, éppen ezzel a tétellel, konfirmálja is az érdekezérelt világot. Következésképpen semmi okunk sem lehet abban reménykedni, hogy a végre öntudatra ébredő proletariátus egyszer majd az emberi nem felszabadítását fogja a zászlajára tűzni (vö. V 73 skk.). Bernstein elmélete és a szociáldemokrácia gyakorlata éppen erre a belátásra épülnek, s ennek következményeit gondolják végig. Tudomásul veszik, hogy a munkásosztály nem a kapitalizmus meghaladását tekinti céljának, hanem csupán a kapitalista világba való sikeres integrálódást (V 74 sk., 108 sk., 231 skk.). Ráadásul itt egy olyan érdekcsoportról van szó, amelyben az egyéni és a csoportérdek legfeljebb csak időlegesen eshetnek egybe. Hiszen a transzcendálhatatlannak tekintett érdekek világában a „proletárnak az az érdeke, hogy ő maga ne legyen többé proletár” (V 80).

A munkásosztály tehát semmiképpen nem tekinthető a kapitalizmus immanenciájába ágyazódott transzcendenciának, s ezért nem is várhatjuk tőle a fennálló meghaladást. Van azonban más lehetőségek is.

A polgári társadalom olyan expanzív totalitás, amely minden jelenséget a maga törvényszerűségeinek megfelelően igyekszik – többnyire sikerrel – átformálni, de ha egy kicsit ala-

posabban körülnézünk, mégis rábukkanhatunk azokra az objektivációkra, melyek idegen testként ágyazódnak bele.

Ezeket a jelenségeket egyetlen kifejezéssel az „abszolút szellem” megnyilvánulásainak nevezhetjük. Azért az idézőjel (Vajda is így használja – V 142), mert a fogalom itt már nem a szó hegeli, de még csak nem is a marxi vagy a lukácsi értelmében áll (V 90 sk. 112): már sem a történelemfölötti transzcendenciához, sem a történelmi küldetését beteljesíteni hivatott proletariátushoz nincs köze. Inkább úgy határozhatjuk meg, mint olyan objektivációk együttesét, melyek nem másnak – s főképpen nem a gazdaságnak és az érdekek világának – alárendelt eszközök, hanem öncélok (V 98 sk., 85. jegyzet). Konkretizálva: A polgári társadalomban azok a jelenségek értelmezhetők az „abszolút szellem” megnyilvánulásaiként, melyek sem ideologikusan, sem funkcionálisan, sem más módon nem szolgálják a kapitalizmust; éppen ellenkezőleg, valamilyen sajátosságuknál fogva inkongruensek a hasznosságot alapértéknek tekintő világgal (V 181).

Azért nevezhetők ezek a jelenségek mégis „abszolút”-nak, mert csak akkor lehetünk képesek meglátni és körvonalazni őket, ha eloldjuk magunkat a mindenkori partikularitástól – ebben az esetben attól a „nyilvánvalóságtól”, hogy a társadalmi lét vezérlő elve az érdek, s nem is lehet más – és mintegy a „nembeliség” álláspontjára helyezkedünk (V 140 skk.). Vagy fenomenológiai zsargonnal élve: ha képesek vagyunk zárójelbe tenni a természetes beállítódásunkat, és odafordulni „magukhoz a dolgokhoz” (V 187 skk.). Az „abszolút szellem” tehát csupán relatíve, mindig csak a fennálló partikularitáshoz viszonyítva abszolút. Abszolút volta nem azt jelenti – mint ahogyan a fenomenológiai lényegeké sem –, hogy történelemfölötti platóni ideaként lebeg(nek) az örökkévalóság egén, hanem „csupán” azt, hogy a mindenkori partikularitáson túl, de ott evidens önadottságként megjelenő(k) (V 189).

Lássuk, melyek az „abszolút szellem” részeiként – vagy, ahogyan korábban fogalmaztunk: a kapitalizmus immanenciájába beágyazódott transzcendenciaként – értelmezhető jelenségek.

(1) Ilyenként írta le Lukács 1919-ben a „régí kultúrát” (Lukács 1971). „Kultúrának tekinthető minden olyan – értékes – emberi alkotás és tevékenység, amelyik »funkcióntlan« a kapitalizmusban, amelyet a polgári értelem homogenizáló, mindent maga alá rendelő viszonya, a hasznossági, hasznavehetőségi viszony nem tud maga alá besorolni anélkül, hogy meg ne semmisítené eredeti meghatározottságát.” (Ez már Vajda interpretációja – V 87 sk.) E kultúrát és az alapjául szolgáló szükségleteket a prekapitalista korszak közösségei és az anyagi termelésbe nem involvált uralkodó rétegek teremtették meg, de továbbra is jelen vannak a kapitalizmus felszíne alatt, s ezért adott esetben ismét élő szükségletté válhatnak (V 92).

(2) Az abszolút szellem alkotórészeként értelmezhetjük azokat a polgári társadalom által „kitermelt” értékeket is, melyeket a kapitalizmus nem képes realizálni, mert ellentmondanak a hasznosság és a termelés logikájának. Egy helyütt Vajda kettőt emel ki ezek közül: a szabad individualitást és a szükségletek dinamikus bővülését¹⁶ (V 113), de alighanem idesorolhatjuk mindazokat a citoyen-értékeket is, melyek a polgári társadalomban egyszerre és ugyanabból az okból (mivel a citoyen és a burzoá kölcsönösen feltételezik egymást – V 172) kiteljesíthetetlenek és kiirthatatlanok (vö. V 92).

16 A félreértés elkerülése végett: ez nem a gazdaság folyamatos növekedését jelenti, hanem olyan különféle tevékenységekre való igényeket (s ezek kielégíthetőségét), melyek a személyiséget egyre komplexebbé teszik, s ezáltal kiteljesítik.

(3) A Fichte- és a Scheler-tanulmányban mintha ismét Pietro kapna szót. Mind a két írás abból a feltevésből indul ki, hogy mégiscsak található a megjelenő emberi természet mögött egy másik ember, csak a látszatot lebontva felszínre kell ezt hoznunk. Ezt az autentikus emberi természetet azonban a két elemzett gondolkodó egészen másképpen és másutt véli megtalálni.

Fichte filozófiája¹⁷ (a tudománytan és az erkölcsstan együtt) három embertípust rajzol körül. Az első kettő abban a pillanatban születik meg, amikor a dogmatizmus vagy az idealizmus álláspontja mellett kötelezi el magát valaki. (Fichte meggyőződése szerint mindannyian szembesülünk ezzel az alternatívával, s döntünk is valamelyik lehetőség mellett, függetlenül attól, hogy tudatában vagyunk-e választásunknak.) Aki azt gondolja, hogy kezdetben volt a világ mint dolgok összessége, az én pedig nem más, mint ennek a világnak a következménye és determináltja, az a szükségszerűséget (szabadságnélküliséget) választja. Aki viszont amellet kötelezi el magát, hogy kezdetben nem a dolog volt, hanem az én, s hogy – éppen ezért – ez az én mindenkor képes megszakítani a determinációk világában fennálló szükség-szerűségek sorozatát, az az idealizmus mellett dönt.

Ezek az elvontnak látszó konstrukciók nagyon is konkrét tapasztalati fedezettel bírnak. A dogmatizmus a kapitalista fetiszizáció eredménye; ennek hatására érzékeli és érzi a polgári társadalom lakója – különösen akkor, ha a fetiszizáció jelenségéről mit sem tud –, hogy a világ a szubjektum akarától tökéletesen független, a szubjektumot teljesen maga alá gyűrő, szükségszerű és megváltoztathatatlan objektivitás. A dogmatikus tehát az az ember, aki a kapitalizmust *elszenvedi*.

Az idealizmus is a kapitalizmus percepciójából táplálkozik, éppen úgy, mint a dogmatizmus, de egészen más perspektívából tekint a fennállóra. Azon a tényen alapszik, hogy immár létezhet olyan ember, amilyen soha korábban (a prekapitalizmus különböző formáiban) nem volt elképzelhető: „az abszolút szabad, a semmi és senki által nem determinált, az önmagát és csak önmagát megvalósító – *burzsoá*” (V 161). A burzsoá önmagát hozza létre a szabadság választása által, léte pedig azáltal nyer folytonosságot, hogy minden pillanatban úgy viszonyul a világhoz, mint saját tettehez. S ebből az önmeghatározásból adódik a csak számára érvényes (a dogmatikus által fölfoghatatlan) erkölcsi törvény: „A szubjektumnak kötelessége, hogy az egész világot alávesse a maga akaratanak” (V 154).

Fichte idealistája (Vajda olvasatában) az angol self-made man és a nietschei szöke bestia sajátos keveréke:¹⁸ egyetlen célja a korlátlan, senkit és semmit tekintetbe nem vevő önmegvalósítás. Ebből következően az idealisták társadalma a *bellum omnium contra omnes* lenne (V 162 skk.), de ennek megakadályozása maguknak a résztvevőknek is elemi érdeke, mert minden korlátozás nélkül éppen azt a játékeret pusztítanak el, melyben alávethetik akaratauknak a világot, vagy legalábbis annak egy minél nagyobb szegletét. (Közömbös, hogy dogmatikusok is élnek-e ebben a társadalomban, még akkor is az, ha többen vannak, mint az idealisták, mert ők úgyis különösebb ellenkezés nélkül alkalmazkodnak a világ – az idealisták által működtetett világ – törvényeihez.) Az erkölccsel semmiféle kapcsolatban nem álló, arra semmilyen formában nem apelláló jog feladata egy olyan társadalom megalkotása és működtetése, amely zökkenőmentesen funkcionálhat pusztán az önérdék alapján (V 161 sk.).

¹⁷ Az alábbiakban még az eddigieknél is szabadabban értelmezem Vajdát, de (továbbra is) azzal a meggyőződéssel, hogy így is hű maradok az intencióihoz.

¹⁸ Vö. Nietzsche (1996). Érdemes megjegyezni, hogy a *Változó evidenciákban* Nietzsche csak úgy jön szóba, mint a „kivételes egyén” korlátlan és gátlástalan érdekérvényesítésének szószólója (V 237, vö. 47).

Ha itt véget érne a gondolatmenet, akkor Fichte csupán a kapitalizmus apológétájának volna tekinthető. De nem ér véget, hanem azzal folytatódik, hogy az önmegvalósító idealista, ellentétben az eddigi benyomásunkkal, mégsem formálhatja saját esetleges kedve vagy szubjektív indíttatása szerint önmagát. Azért nem, mert az ember sajátos antropológiája őt is kötelezi. (Nem mint külső kényszer, hanem mint önnön természetéből eredő késztetés.) Az ember Fichténél is éppen úgy két világ polgára, mint Kantnál, vagy pontosabb inkább, ha úgy fogalmazunk, hogy két lény lakozik bennünk: az individualitásunkat meghatározó esetleges én és a minden emberben közös észlény. Ebből a föltevésből (melynek alaposabb magyarázatára itt nem szükséges kitérnünk, Vajda sem teszi) pedig máris körvonalazódik a megoldás. Az idealizmus emberei csak addig kerülnek szükségképpen összeütközésbe egymással világsajátításuk során, amíg céljaik tartalmát énjük esetleges vonásaiból merítik, de amint lehántják esetlegességeiket és tiszta észlényként valósítják meg önmagukat, megszületik a társadalmi harmónia, mert a minden emberben azonos és különböző individuális megtestesülései már nem kerülhetnek összeütközésbe egymással. S ettől kezdve nincs szükség a jog kényszerére sem, hiszen mindenki magától, saját belátásából teszi a jót; a jog világát felváltja az erkölcs világa (V 165 skk.).

A bajok természetesen csak e látszólagos happy end után kezdődnek. Mert az ugyan minden további nélkül vélelmezhető, hogy lesznek (illetve voltak és vannak) emberek, akik magukat észlényként valósítják meg, de az már kevésbé vagy egyáltalán nem, hogy mindenki, vagy legalábbis az emberiség többsége, magától ezt teszi majd belátható időn belül. Így pedig csupán két rossz közül választhatunk: vagy csak az igen távoli jövő lehetőségeként számolunk az erkölcsi világrénd megvalósulásával (V 168), vagy felhatalmazzuk az önmagát megvalósító észlényt, hogy amiképpen egykor magát kényszerítette individuális esetlegességei lehántására (vö. V 67), ugyanúgy legyen ebben segítségére „rászoruló” embertársainak is.

Az utóbbi lehetőség nem csupán, és talán nem is elsősorban azért elfogadhatatlan, mert ütközik az erkölcs másik alapelveivel („A szubjektumnak nem szabad a másik szubjektumot alávetnie önmagának” – V 154), hanem azért is, mert önellentmondás: a bennem szunnyadó észlényt csakis én valósíthatom meg; könnyen belátható, hogy kívülről és főleg erőszakkal ez lehetetlen.

S mindemellett még azt is joggal kérdezhetjük, hogy tényleg kívánatos volna-e minden partikularitásunkat kiirtani és pőre észlényé válni. Hogy akarunk-e egy olyan világot, melyben individualizmus ugyan nincs többé, de individualitás sem (V 173).

Fichte egyik legfontosabb kiindulópontja Vajda számára elfogadhatatlan. A kritikai idealizmus szolipszisztikus monásznak tekinti az embert, s a társadalmat is csupán mint monásközösséget tudja elképzelni; ez pedig, amint erről már más összefüggésben szó esett, Vajda szerint a polgári társadalom látszatával való kritikátlan azonosulás következménye (vö. V 174). Továbbá tagadhatatlan, hogy a német filozófus túlságosan kielezi a bemutatott problémákat. Ennek ellenére azonban mégis kétségtelen, hogy ez az absztrakt rendszer korunk alapproblémáit fogalmazza meg – állítja Vajda (V 173). Ugyanazokat a dilemmákat – tehetjük hozzá –, melyekkel Lukács is viaskodott a tanácsköztársaság alatt (vö. *A dialektika nyomában*).

Scheler antropológiája formájában hasonlít Fichtéére – amennyiben ő is a látszat mögött keresi a valódi embert –, tartalmában azonban gyökeresen különbözik tőle.

Ahhoz, hogy az elrejtett lényeghez eljuthassunk, először a tudományokat is uraló természetes beállítottságtól kell megszabadulnunk, mert ennek következményei azok a látszólagos evidenciák, melyeknek eredményeképpen Kant (és a kanti paradigmában mozgó Fichte – te-

hetjük hozzá) antropológiája és ezzel szorosan összekapcsolódó etikai formalizmusa meghaladhatatlannak mutatkozik. Mindenekelőtt az objektum-szubjektum dualizmuson kell túllépnünk (ezt Fichte is megtette, vagy legalábbis megpróbálta), majd ennek közvetlen következményeitől: az érzeki és kategoriális egységeként adott valóság szenzuális tartalmakra és azokat rendező gondolatokra való szétbontásától, valamint az ember érzeki és észlelyre való szétdarabolásától (V 193 sk.).

Az epoché és az „intencionalitás” fogalma által elgondolhatóvá tett objektum-szubjektum azonosság és az általa lehetővé váló elfogulatlan látás a korábbiaktól gyökeresen különböző tapasztalatokat eredményez. A polgári társadalom működés módja által meghatározott előítéleteink eddig azt láttatták velünk, hogy az ember először értékmentes tárgyakat érzékel, majd a benne lévő fogalmak és – a csoda tudja honnan származó, s a pusztán ízlésen kívül még min alapuló – mérce szerint kategorizálja és megítéli azokat. Ez azonban absztrakció – állítja Scheler. Az érzékelés soha nem emóciómentes (illetve, ha mégis erre törekszünk, akkor pontosan azt tapasztalhatjuk, hogy még megközelíteni is csak súlyos erőfeszítések árán lehetséges az érzelemmentesség ideáját), az értékek pedig benne vannak az érzékelésben adott tárgyakban éppen úgy, mint a fogalmak is (melyeket soha nem utólag bigygyesztjük rá érzetkomplexumainkra, hanem már mindig valamilyen fogalom megvalósulásaként [valamiként: mint asztal, könyv, ember stb.] látjuk a megmutatkozót).

Nem igaz tehát, hogy az etika előtt álló legnagyobb kihívás a szubjektív értékek megalapozása. Az értékek evidens önadottságok – egyszerűen itt vannak a szemünk előtt. Ha itt még van feladatunk, akkor az nem az értékek okainak felkutatása. (Ez a mondottakból következően eleve értelmetlen vállalkozás. Ami evidens önadottság, az fogalmából adódóan nem vezethető vissza valami másra – ha visszavezethető, akkor nem evidens önadottság.) Az „érték” kategóriája azonban tovább pontosítható azáltal, hogy szemügyre vesszük, miképpen léteznek az új módon megragadott értékeink.

Erre pedig viszonylag könnyen válaszolhatunk: olyan közösségek által, melyek azokat elfogadják, cselekedeteikben, ítéleteikben nap mint nap realizálják, s ezáltal egyszersmind újra is konstituálják őket. Ennek megfelelően: ha kapitalizmusban nem csupán a „hasznosság” létezik, hanem olyan, ezzel összeegyeztethetetlen értékek is, mint a szeretet, a másikkert való felelősség, a szolidaritás és a bizalom – márpedig ezek kétségkívül léteznek –, akkor a társadalom felszíne alatt létezniük kell azoknak a közösségeknek is, melyekben a felsoroltak egzisztálhatnak (V 205). Sőt Scheler még ennél is továbbmegy, amikor rámutat arra, hogy az érdekre és jogra alapozott polgári világ nem is működhetne, ha nem alapozná azt meg az erkölcsi értékek világa (V 209 skk.). A szerződés lehetősége például nem alapulhat magán a szerződésen, hanem csakis a bizalmon. Mert ha senki sem bízna abban, hogy a szerződést a másik fél betartja majd (s ez a bizalom akkor is létezhet, ha tudjuk, hogy a kontraktusokat sokszor nem tartják be), akkor egyáltalán nem is lenne értelme szerződést kötni (V 213). S a hasonló jelenségeket általánosítva kimondható a „megalapozás törvénye”: „...*nincs társadalom közösség nélkül...*” (V 209).

(4) Az abszolút szellem fogalmát gazdagítják olyan jelenségek is, melyek a kapitalista totalitás immanens mozgása során formálódnak ki, de mégsem illeszkednek bele annak logikájába. A *Változó evidenciák*ban két ilyen sajátosság részletesebb elemzését találjuk.

A filozófia és a társadalomtudomány (melynek első formája a nemzetgazdaságtan) hagyományos ellentéte szemléletmódjuk különbségéből fakad – állítja a *Filozófia: megszüntetve és megőrizve* című írás. A társadalomtudomány úgy tekint magára, mint leíró, értékmen-

tes, és csakis az igazságnak elkötelezett diszciplínára. A filozófia viszont kétségbe vonja ezeket az attribútumokat: úgy érvel, hogy az „értékmentes leírás” valójában csupán a fennálló társadalmi rend uralkodó értékeivel való – jobb esetben öntudatlan, rosszabb esetben tudatos – azonosulás büjtött megnyilvánulása. A valódi kérdés tehát – állítja a filozófia – nem az, hogy miképpen lehetséges az objektív társadalomtudomány, hanem az, hogy milyen értékek alapján állunk: hogy a fennállót legitimálni kívánjuk-e (úgy téve, mintha a *van* egy szersmind az egyedül lehetséges, a *természetes* is lenne), vagy vállalt értékeink alapján kritika tárgyává tenni (V 225 skk.).

Ha megkíséreljük felkutatni – a filozófia nézőszögét felvéve – a nemzetgazdaságtan tudományos attitűdjének magyarázatát, arra jutunk, hogy a társadalomtudós-közgazdász is a fetisizáció áldozata: az elidegenedett *laissez faire* gazdaság és az általa uralt társadalom valóban úgy jelenik meg az ember előtt, mint a természethez hasonló, öntörvényű és megváltoztathatatlan valóság, de csak addig, amíg történetileg szemügyre nem vesszük, és meg nem értjük, hogy „az emberek – készen talált feltételek között ugyan, de – maguk csinálják a történelmüket” (V 224, 243 skk.).

Arról, hogy ez valóban így van, a filozófusnak soha nem sikerült meggyőznie a nemzetgazdászt, a 20. század első harmadának végén megindult gazdasági és társadalmi változásoknak azonban még sikerülhet – állítja Vajda. A gazdasági világválság ugyanis újfajta gondolkodásmódot kényszerített ki: ekkortól kezdve már nem csak a kapitalizmust opponáló filozófusok érvelnek amellett, hogy az ember maga csinálja a történelmét – még akkor is, amikor úgy érzi, hogy csupán elszenvedti azt –, hanem mindazok, aki belátták, hogy a *laissez faire* kapitalizmus tovább már nem fenntartható, hogy tudatos tervezés nélkül a társadalom összeomlik (V 243).

Ez az új attitűd pedig a tudatos értékválasztásra épülő filozófia és a gazdasági-társadalmi folyamatok aprólékos leírására szakosodott társadalomtudomány összeolvadásához vezet, s innen már csak egy lépés annak belátása, hogy az emberiség előtt álló feladatok könnyebben és hatékonyabban megoldhatók, ha nem a kapitalizmus hagyományos értékeit választjuk, hanem a szocializmus – Scheler elgondolása kapcsán az imént már felsorolt – értékeit (V 256 skk.).

Hasonlóképpen immanens változásoknak lehetünk tanúi a 20. századi képzőművészet tanulmányozva is. Amint arról korábban már szó esett, Vajda osztja azoknak a meggyőződését, akik az illuzionizmus és a polgári racionalizmus között szoros korrelációt feltételeznek. A 20. században azonban igen jelentős festészeti irányzatok tagadták meg az illuzionizmust. S ha a festészet valóban része a kapitalizmus totalitásának, akkor ebből vagy arra kell következtetnünk, hogy a „jól kerekített gömb” mégiscsak elkezdett felfesleni valahol (s az említett változás ennek a következménye), és/vagy legalább arra, hogy a képzőművészetben bekövetkezett eme fordulat nem lesz hatás nélkül az élet más területére sem. Ezzel az okfejtéssel Vajda is egyetért, mégis óv a túlzott reményektől. A magasművészet ma már csak egy kis szellemi elit ügye – mondja –, s ezért nem is várható, hogy az ott bekövetkezett változások különösebb hatást gyakoroljanak az élet egyéb területeire, s különösen akkor nem, amikor a hétköznapi látványvilágát az illuzionista giccs uralja (V 314 sk.).

Az elmondottakat összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az „abszolút szellem” nem szűnt meg a kapitalizmus objektív szellemének korábban soha nem látott expanziója közepete sem. Kérdés, hogy a felsoroltak módot adnak-e a kapitalizmus meghaladására. Vegyük számba, milyen lehetőségek jöhetnek szóba.

Hogyan?

Forradalom kellene. Nem csak azért, mert egy ilyen radikális társadalomkritika már önmagában is forradalmi hevületet vált ki, hanem racionális megfontolásokból is.

Amint azt láttuk, egy totalitás nemigen hajlik a szép szóra, s az egyes részterületein elinduló, saját logikájával ellentétes tendenciákat igen könnyen integrálja magába. A kapitalizmusnak nem csak a művészetet sikerült asszimilálnia (pedig minden egyes műalkotás egy *Sollen*, egy olyan közösség követelése, amely nem hasznossági viszonyok alapján szerveződik – V 273 sk.), hanem a forradalmi munkásmozgalmat is.¹⁹

Fichte egyértelművé tette, hogy a dogmatizmusból nem vezethet út az idealizmusba. S ehhez hasonlóan nem vezetett út a szocializmusba a reformista szociáldemokráciából sem. Választanunk kell tehát: vagy-vagy. A választás pedig egyszeri és egyetlen pillanat alatt lejátszódó aktus, éppen úgy, mint a forradalom.

Hasonlóképpen, a természetes beállítódás is csak egy csapásra haladható meg – állítja Husserl.²⁰ S amint ezt fönt láthattuk, itt dől el minden, utána már „csak” végig kell menni a megnyitott ösvényen.

Forradalom azonban nem lehetséges, legalábbis akkor nem, ha a szükséges feltételei közé odaértjük azt, is hogy a többség hajtsa azt végre az elnyomó kisebbséggel szemben. (Vagy legalább annyit, hogy a forradalmárokat a társadalom többsége támogassa.) Nem lehetséges, mert nincs meg a többség. A proletariátus – amint azt láttuk – a kapitalizmus szerves része, és nem is kíván más lenni.

Ha másképpen nem megy, akkor legyen puccs vagy hatalomátvétel egy idegen birodalom támogatásával. Fönt már erről a lehetőségről is esett szó, de bontsuk most ki egy kicsit alaposabban.

A hatalom birtokában megkísérelhetjük a kommunizmust egy csapásra megteremteni. Mint ahogyan ez Kelet-Közép-Európában az ötvenes években és Kínában több nekifutással történt. Ez a kísérlet azonban nyilvánvalóan eleve kudarcra ítélt, mert olyan változásokat kíván hatalmi szóval elérni, melyek csakis az egyén autonóm döntésének (választásának) következményei lehetnek. A próbálkozás képtelenségét tovább fokozza, hogy az erőszak célja itt ráadásul (állítólag) éppen a megerőszkolt szabadsága (vö. V 68, 109).

Második lehetőség: mondjunk le a permanens terrorról, de őrizzük meg a szocialista alapot, és legyünk türelemmel, amíg létrejön a szocialista felépítmény. Hozzávetőleg erre vártak – egyre fogyó meggyőződéssel – a kelet-európai „szocializmusok” urai egészen a rendszer összeomlásáig. Pedig ha olvastak volna Korsch-t (vagy legalább Vajdát), tudhatták volna, hogy önmagában sem a „fogyasztói kapitalizmus” (a bevett kelet-európai „szocializmus”-modell), sem a „termelői kapitalizmus” (ennek megvalósítására történt enervált kísérlet Jugoszláviában, s ilyesmit terveztek a munkástanácsok ’56-ban Budapesten) nem transzcendálhatja a fennállót.

Az előbbi esetben legfeljebb annyi érhető el, hogy az értéktöbblet elosztása demokratikusabb lesz. Ekkor a munkás, mint fogyasztó, maga is kapitalistává válik, de mint munkavállaló, továbbra is megmarad kiszolgáltatott bérmunkásnak, mert az állam éppen olyan elidegenedett munkaadóként áll fölötte, mint korábban a tőkés (V 120).

19 Azt hiszem, vitathatatlan, hogy e jelenség legkiválóbb elemzése Herbert Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyvében található.

20 Vö. Mezei (1993).

A termelői kapitalizmusban pedig a munkások kollektív tőkésekké válnak, és éppen úgy a maguk partikuláris profitérdekei szerint fognak cselekedni, ahogyan minden burzsoá (uo.).

A harmadik lehetőség: miután már néhány évet eltöltöttünk a „szocializmusban”, adjuk fel (legalábbis részben) a „szocialista” alapot (engedjük vissza a piac logikáját), de éberren vigyázzunk a „szocialista” felépítményre, melytől elvárjuk, hogy az immár hatékonyabb termelés megteremtette növekvő javakat „szocialista” elvek alapján ossza el. Így az alap ugyan (részben) rekapitalizálódik, de az egész továbbra is „szocialista” marad (a „szocialista” felépítmény uralma következtében), a bővülő javak pedig a kommunizmus irányába való továbbhaladást szolgálhatják. Ez a magyar „új gazdasági mechanizmus” modellje.

Nem vagyok teljesen biztos abban, hogy *A dialektika nyomában* kissé enigmatikus (talán még abban bízott a szerző, hogy írását publikálhatja, s ezért nem akart egyértelműen fogalmazni?) 77. jegyzete valóban erre a modellre reagál, de ha nem erre, akkor nem tudom, hogy mi másra. Szóval, ha jól értem, itt két ellenvetést tesz Vajda. Egy: miért lenne a felépítmény szocialista? Ez csak akkor lenne elképzelhető – ezt már én teszem hozzá –, ha húsz év diktatúra megteremthette volna a szocialista tudatot, de a föntiekből következően nyilvánvalóan nem teremthette meg. Kettő: „Az alap-felépítmény viszony talpáról a feje tetejére állítása nem eredményezhet mást, mint önkényes beavatkozást a semmivel emberközelibbé nem vált gazdaság »természetes-természeti« működésébe, és e működés – valóban létező – törvényszerűségeinek semmibevételét” (V 98).

Hiába veszi tehát át egy szocialista-kommunista élcsapat a hatalmat, és hiába próbálkozik bármivel – szépszerével vagy erőszakkal –, a kívánt ideához nem juthat közelebb. Mert amit megtehet, az csak akkor vezethetne a kívánt cél felé, ha túl lennénk már azon az antropológiai fordulaton, melyet a bevezetett intézkedések megvalósítani hivatottak. A forradalom nem a hatalomátvétel aktusa vagy a termelőeszközök szocializálása, hanem az a tudati átalakulás, amely megteremti a szocialista-kommunista embert – vallja Vajda, egybehangzóan Lukácssal, Korschsal és Gramscival – (V 107), ez pedig, amint láttuk, csakis az érintettek autonóm döntése (választása) által következhet be.

Marad tehát az evolúció. Ha az emberiség funkcionáriusainak sikerül megértetnie, hogy a valódi szükségletek nem eléghetőek ki a bírásvágygyá redukált érdekre építve; ha a dogmatikusok mégis belátják, hogy az idealisták világa a vonzóbb; ha a természetes beállítódást a társadalom egésze zárójelbe teszi; ha a *laissez faire* kapitalizmus előidézte fetisiztikus világképet felváltja a tudatos értékválasztásra épülő tervezés; ha a művészetben bekövetkezett paradigmaváltás mégiscsak követőkre talál – akkor talán a kapitalista totalitás is megszűnhet.

Megszűnhet, de látnunk kell, hogy pusztán az evolúció ezt nem idézheti elő. Mert a kedvező változásoknak végül mégiscsak egy forradalomszerű átcsapásban kell beteljesedniük. A dogmatikus vagy a természetes beállítódásban raboskodó apró változások sorozatán keresztül is eljuthat ugyan ahhoz a belátáshoz, hogy lehet másképpen is élni, de amikor ide érkezett, ugrania kell. Ráadásul – erre a problémára a *Változó evidenciák* nem tér ki – valószínűleg együtt és egyszerre kellene ugrania az egész társadalomnak, mert a magányos partizánokat és a kisebb előőrsoket a kapitalizmus könnyen visszaintegrálhatja magába, vagy olyan rezignációba döntheti, mely előbb-utóbb az előørs felmorzsolásához és a magányos partizánok elpusztításához vezet.

Végezetül szólnom kell még egy negyedik lehetséges útról, amely azonban már túlmutat a *Változó evidenciák* koncepcióján: a Scheler-tanulmány második felében található, korábban már említett „elhajlásra” gondolok.

Már a fönt elmondottakból is kiderült, hogy Vajda itt egy olyan immanenciába ágyazott transzcendenciát fedez fel – a közösségi értékeket –, mely nem csupán zárványként ágyazódik bele a kapitalista totalitásba, hanem teljes egészében áthatja, megalapozza azt. Ennek következtében a kapitalizmus általános képe is jelentősen megváltozik. A polgári társadalom itt már nem annyira a totális elidegenedés, a hasznosság és a bírvágy világa, mint inkább a társadalom és a közösség sajátos, egymásnak egyszerre ellentmondó és egymást kölcsönösen kiegészítő szimbiózisa.

A többi tanulmányban festett – innen nézve – túlságosan is fekete-fehér kép módosulása, Scheler mellett, elsősorban Polányi Károly *A nagy átalakulás* című művének köszönhető (V 208, 212). Polányi ugyanis kimutatja, hogy a szabad versenyes kapitalizmus soha nem létezett; csupán egy olyan utópia, mely megvalósulása esetén rövid idő alatt elpusztítaná az emberi életvilágot, s éppen ezért nem is valósulhatott meg soha. Ebből következően pedig téves – mert a *laissez faire* ideológiája és a valóság összekeverésén alapul – az a kapitalizmuskritika is, melyre a kötet többi írása épül.

A mondottakat követően érvelhetnénk úgy is – s ekkor összhangban maradnánk a *Változó evidenciák* többi esszéjével –, hogy éppen az ismertetettek miatt szükséges és lehetséges a kapitalizmus transzcendálása azáltal, hogy a pusztító piaci logikától egyszer s mindenkorra megszabadítjuk a társadalmat. (Azt hiszem, hogy akár még Polányi életműve is megengedne egy ilyen gondolatmenetet, amennyiben úgy olvassuk azt, mint a „természetes” gazdasági formák [legfőképpen a reciprocitás] és a „természetellenes” *laissez faire* összehasonlítását.)

Vajda azonban nem ezt az utat választja, hanem a következőképpen érvel: ha a közösségi mozzanat nem csupán *Sollen*, hanem *Sein* is (V 210), s ha a radikális változások egyszerűsmind „a polgári társadalom valóban nagy nembeli vívmányát”, az individualitást is megsemmisítenék (V 211), akkor „a meghaladás [...] nem lehet az alaptendencia megsemmisítése, »csupán« radikális korlátozása, amit viszont – másrészt – csak a polgári társadalomban is meglévő, soha meg nem semmisült, csupán háttérbe szorított és eltorzult közösségi elemek kibontakozása valósíthat meg” (211 sk.).

Ha a „radikális korlátozás”-t úgy tekintjük, mint ami megfelelő jogszabályokkal és állami beavatkozás segítségével megvalósítható, akkor ez az elképzelés csöppet sem lehetetlen. (Ennek jegyében működnek a nyugati demokráciák.) De ha úgy fogjuk fel, mint egy olyan programot, amelynek végül ugyanazokat a célokat kell realizálnia, mint amelyekről a korábbiakban már jócskán volt szó, akkor ismét visszajutunk az e szakaszban végigtárgyalt dilemmákhoz.

Ahogy ezt már az első szakasz végén is említettem, mind a két értelmezés lehetséges. Ha önmagában tekintjük a Scheler-tanulmányt, akkor talán az első interpretáció a meggyőzőbb. De miért tekintenénk így, amikor egy viszonylag zárt logikájú kötet kellős közepén található? A könyv „totalitása” pedig inkább a második interpretáció felé hajlíthat bennünket.

*

Visszatérve e fejezet kiindulópontjához, tegyük fel újra a kérdést: miről szól ma a *Változó evidenciák*?

Arról a világról, amelyben élünk. Amikor a nyolcvanas évek végén váratlanul felszabadulunk, mi választottuk magunknak ezt a világot. Úgy döntöttünk – s ma is azt hiszem, hogy akkor helyesen –, hogy elég volt a társadalmi kísérletekből, adva van a sikeres nyugat-európai modell, ezt kell mielőbb adaptálni. A felgyorsult események azonban nem adtak lehető-

séget arra, hogy alaposabban átbeszéljük, mi is ez a modell pontosan. Nem gondoltunk végig olyan alapvető kérdéseket, mint hogy hová kívánjuk tenni a hangsúlyokat, amikor saját képünkre formáljuk, vagy hogy mik lesznek az új rendszer árnyoldalai, és ezekhez hogyan tudunk és kívánunk viszonyulni. Ehelyett abban reménykedtünk, hogy a polgári társadalom időközben – amíg mi a szovjet uralom alatt szenderegünk – átalakult, s ma már nincs többé burzsoá, csak citoyen. S persze hiányzott a közvetlen tapasztalatunk is. Csak az tudhatja pontosan, hogy milyen egy politikai rendszer, aki benne él: turistaként, vendégként, idegenként soha nem az egészet látjuk, hanem csak a felszínt. Aki „nyugatra” utazott, inkább csak a citoyen-világot látta: hogy tiszták a parkok, udvariasak az emberek, s egyáltalán: hogy működnek a dolgok.

Tizennyolc évvel a rendszerváltás után azonban alighanem számos közép-európai érzi úgy – illetve érezné, ha olvasná a könyvet –, hogy Vajda absztrakt kapitalizmuskritikája korántsem csupán elvont filozófia. Éppen ellenkezőleg, minden állítása megélt tapasztalataink sokasága által alátámasztott.

S aki így érzi, éppen itt az ideje elgondolkodnia azon, hogy milyen világban szeretne élni: olyanban-e, mint amelyet a rendszerváltás forratagában – talán elhamarkodottan – választottunk, vagy esetleg valamilyen másban?

Hadd vonjak ismét Descartes-tal párhuzamot. A francia gondolkodó filozófiai műveit – főleg az *Elmékedéseket* és az *Értekezést* – olvashatjuk úgy is, mint egy fiatalember felnőtté válásának történetét. Felnőtt az, aki maga dönt arról, hogy mi az igaz és hamis; mi a jó és mi a rossz. S ezek a könyvek éppen azt mutatják be, hogyan vált képessé egy Descartes nevű fiatalember ezeknek a kérdéseknek az eldöntésére, továbbá segítségünkre lehetnek abban, hogy Descartes tapasztalatait is felhasználva, magunk is felnőtté válhassunk.

Olvashatjuk ehhez hasonlóan a *Változó evidenciákat* is: olyan segédkönyvként, melyre támaszkodva a tizennyolc éves múlt közép-európai demokráciák föltehetik és megválaszolhatják alapvető kérdéseiket, azokat, melyekkel minden felnőtté váló társadalomnak előbb-utóbb szembesülnie kell.

András végül azt válaszolta Erichnek, hogy megdönthetetlen érvei nincsenek, de hiszi, hogy az antropológiai fordulat lehetséges. S itt ismét ő ragaszkodik következetesebben az immanencia elvéhez. Mert ha a fordulat lehetőségét kizárjuk, akkor ismét valamilyen örök (mert megváltoztathatatlan) emberi lényeket tételezünk.

Ez a hit kevés is és elég is. Kevés, mert mindannyian bizonyosságot szeretnénk, s mert a hit, ha csupán a meggyőződés maradványa, könnyen elillanhat. De elég is, mert – ahogyan ezt az idealizmus és a fenomenológiai beállítódás lehetőségeinek elemzése, valamint Lukács megtérése (V 53 skk.) igazolták – a várt antropológiai fordulat sem más, mint egy olyan metanoia, mely egy csapásra következik be és fordít bennünket új irányba.

A *Változó evidenciák* című könyv viszont inkább azt mondja, hogy állapotaink ugyan a legkevésbé sem szívderítők, de mégis be kell látnunk: a földet sarkából kiforgatni csak akkor lehet, ha feladjuk azokat az alapvető értékeket, melyek e radikális változtatásra sarkalltak bennünket.

Hogy kinek van igaza, azt döntse el az olvasó.

Hivatkozott irodalom

- Berkeley George (1985): Hülasz és Philonusz három párbeszéde. Vámosi Pál (ford.). In *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest: Gondolat.
- Descartes, René (1980): Az igazság kutatása a természetes világosság által. In uő. *Válogatott filozófiai művek*. Szemere Samu (ford.). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René (1992): *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu (ford.), átdolgozta: Boros Gábor. Budapest: Ikon.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Boros Gábor (ford.). Budapest: Atlantisz.
- Heller Ágnes (2002): Marx szükségletelmélete. In Fehér Ferenc–Heller Ágnes *Marx és a modernitás*. Argumentum–Lukács Archívum.
- Heller Ágnes (1998): *Bicikliző majom*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Hévizi Ottó–Pongrácz Tibor (1995): A filozófiai kérdések iránya. Interjú Vajda Mihállyal. In *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára*. Fehér Ferenc–Kardos András–Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Cserépfalvi.
- Kószeg Ferenc (1992): Könyvkiadói cenzúra Magyarországon II. In *Beszélő összkiadás I.* AB-Beszélő Kiadó.
- Lukács György (1971): Régi kultúra és új kultúra. In uő. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Márkus György (1997): *Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál*. In *A Budapesti Iskola II.* Márkus György–Vajda Mihály. Argumentum–Lukács Archívum.
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Józsa Péter (ford.). Budapest: Kossuth.
- Mezei Balázs (1993): Egy csapásra. *MFSZ*, 5–6.
- Nietzsche, Friedrich (1996): *Adalék a morál genealógiájához*. Első értekezés. 11. Romhányi Török Gábor (ford.). Budapest: Holnap.
- Vajda Mihály (1971): *Marxism, Existentialism, Phenomenology: A Dialogue*. Telos 7. (Spring).
- Vajda Mihály (1981): *The State and Socialism*. London: Allison & Busby.
- Vajda Mihály (1983): A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség. (szamizdat kiadás)
- Vajda Mihály (1990): *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista*. Budapest: Gondolat.
- Vajda Mihály (1992): *Változó evidenciák*. Budapest: Cserépfalvi–Századvég.
- Vajda Mihály: (1995) *Mit lehet remélni?* Debrecen: Határ Könyvek.