

# FIGYELŐ

## SZÜLETÉSNAPI CSOKOR

Heller Ágnes: *Filozófiám története*  
*Múlt és Jövő, 2009. 304 oldal, 3200 Ft*

Heller Ágnes: *A filozófia radikalizmusa*  
*Gond-Cura Alapítvány, 2009. 509 oldal, 2900 Ft*

Heller Ágnes: *Az érzelmek elmélete*  
*József Műhely Kiadó, 2009. 264 oldal, 2790 Ft*

Rózsa Erzsébet: *Se félelem, se keserűség.*  
*Beszélgetések Heller Ágnessel*  
*Jelenkor, Pécs, 2009. 315 oldal, 2600 Ft*

2009 májusában ünnepelte a magyar és a nemzetközi filozófusközösség Heller Ágnes nyolcvanadik születésnapját. Csak úgy sorakoztak egymás után az ünnepségek; számomra különösen emlékezetes volt a szegedi minikonferencia és a pécsi beszélgetés a Művészetek és Irodalom Házában. Szép gesztus volt a *Múlt és Jövő* által összeállított Heller-szám is; de az alábbiakban elemzésre kerülő négy könyvvel a magyar könyvkiadás is kitett magáért. Az első három a könyvhétre, az utolsó pedig a karácsonyi könyvvásárra jelent meg. 2010 augusztusában aztán Heller Ágnes (még a születésnaphoz kötődve) Weimarban megkapta a Goethe-emlékérmét, majd szeptember elején a budapesti Goethe Intézetben sor került egy nagy ünnepségre. (Miközben – mondanom sem kell – az aktuális magyar politikai hatalom minden gesztust elmulasztott.) A megjelent könyvek jó alkalmat kínálnak az életmű bizonyos összefüggéseinek átgondolására; az alábbiakban ebbe az irányba szeretném megtenni az első lépéseket.

### I

Heller Ágnes 2008 novemberében Torinóban öt nap alatt előadta a saját filozófiájának történetét; ezekből az előadásokból született ez a könyv. Először kérdezzük meg: el kell-e mesél-

nie egy filozófusnak a maga filozófiájának történetét? Ennek tulajdonképpen addig nincs értelme, amíg egységes életművekkel számolunk. A XX. századi filozófiai életművek azonban általában nem egységesek. Lukács György például az életművét – a töresekén átnyúlva – egy utólagos elmeséléssel próbálta egységgé formálni. „Én úgy látom, hogy az én fejlődésem nagyon lépésszerű, és azt hiszem, ha megcsinálja az ember, akkor jobb időrendben csinálni, annyira összefüggnek egymással az életrajzomban a dolgok.”<sup>1</sup> Hellernél e tétel erősen fellázított változatával találkozhatunk: „Minden újrakezdésben van ismétlés. Legalábbis ami engem illet.” (121.) De ebből a kis elmozdulásból kiindulva a saját filozófia elbeszélésének módszertani karaktere is átalakul. Lukács erről ezt írja: „Nem az életemet a szó közvetlen értelmében [elbeszélni]. Csak (emberileg miként) bontakozott ki életemből ez a gondolkodási irány, ez a gondolkodásmód (magatartás) az étellel szemben.”<sup>2</sup> Heller ezt a szembeállítását valószínűleg nem fogadná el. „Több élettörténetünk van. Nekem is van egynéhány, drámákkal, fordulópontokkal, örömmel és csalódásokkal teli. Sokszor nyílik módomból beszélni róluk. [...] Az egyéb élettörténeteim és a filozófiám története közötti kapcsolatot kár lenne tagadnom. Az utóbbi azonban nem képezi le az előbbit.” (11.) Ha a lukácsi háttér előtt nézzük a könyvnek ezt a felütését, akkor azt kell mondanunk, hogy a filozófia nem állítható szembe az étellel, de nem tekinthető az élet közvetlen leképezésének sem. A Heller által implicit módon bevezetett fogalmi keret rendkívül rugalmas. Ha jól értem, akkor Heller Ágnes azt állítja, hogy filozófiai életpályájának van egy bizonyos kontinuitása,<sup>3</sup> ami persze magában rejt egy sajátos diszkontinuitást is. És ebbe a diszkontinuitásba aztán az élet fordulópontjai is belejátszanak. Azt magától értetődően elfogadhatjuk, hogy az életrajz elbeszélésében az érintett szubjektumnak ki-tüntetett illetősége van, a filozófiatörténet esetében ezt már nem állíthatjuk ilyen egyértelműen. Azt szokták mondani, hogy a szövegek önértelmezése csak egyike a lehetséges értelmezéseknek, ezért annak nem tulajdoníthatunk kitüntetett jelentőséget. Még ha ez a megállapítás

némileg túlzó is, annyit mindenesetre leszögezhetünk, hogy az önértelmezés nem teszi érvénytelenné a többi értelmezést. És az is többé-kevésbé egyértelmű, hogy minden értelmezésnek nagyon óvatossá kell lennie, ha az önértelmezéssel próbál szembeszállni. Ennek szellemében elfogadom a könyv alapvető felosztását és periodizálását, bizonyos hangsúlykijelölései azonban szerintem módosításra szorulnak.<sup>4</sup>

**(1. Tanulóiévek [1950–1965])** A filozófiai ön-életrajz nem a születéssel kezdődik, hanem a pályaválasztással, a szellemi érdeklődés kialakulásával. „*Tanulóiéveimnek azokat az éveket nevezem, melyek során kipróbáltam képességeimet. A tanulóiévekre vonatkozóan igaz, hogy gyakorlat teszi a mestert. Tehát gyakoroltam, anélkül, hogy tudtam volna, hogy gyakorolok. Élveztem, amit gondoltam és írtam, s az eredmény alapján jónak is találtam.*” (21.) De ahogy lenni szokott, az ebben a korban született írások visszatekintve kezdetlegesnek tűnnek, sőt Heller egyenesen „primitíveknek” nevezi őket. Az életmű kiindulópontján két előadássorozat áll, az egyik a filozófia történetével, a másik az etikával foglalkozott. Mindkettőből készült jegyzet; a filozófiatörténeti előadásokról Heller ezt írja: „*Az egész jegyzet dinamikája lényegében hegelianus. Nem hagyok kétséget az iránt, hogy az antik filozófia csúcspontja Arisztotelész, ezen belül a preszokratikus filozófia csúcspontja Hérakleitosz, míg a modern filozófia csúcspontja (persze Marx előtt!) Hegel. Kantot teljes mértékben Hegel szemével nézem, illetve olvasom.*” (28. k.) Heller azt állítja, hogy a filozófiatörténeti szerzőket a Lukácstól tanult marxista frazeológiával mutatta be és elemezte. (Minden a történelmi háttér felvázolásával kezdődik, majd jön a marxista szempontok alapján való értékelés, dicséret vagy feddés, aztán következik az adott filozófus beillesztése az emberiség gondolkodásának történetébe mint haladásfolyamatba, és végül az egész beágyazódik a filozófia tudományossá válásának folyamatába.) Ezeket a jegyzeteket az egyetemisták még a nyolcvanas évek első felében is használták egy-egy vizsgára készülve. De ennél sokkal érdekesebb az etikai előadások sorsa, amelyek először BEVEZETÉS AZ ÁLTALÁNOS ETIKÁBA címmel jelentek meg. Később az előadások folytatásaként készült el a Csernisevskij-könyv, amely Heller kandidátusi értekezése is volt. „*Akármilyen sikeres volt is a Csernisevskij-könyv, s akármennyire idegennek éreztem a szemé-*

*lyiségemtől már röviddel a megírása után, de két kardinalis kérdésre már válaszoltam benne. Méghozzá úgy, hogy ezekre a kérdésekre lényegében [...] soha többé más választ ne adjak. Ezek: »Mi az erkölcs?« És: »Mi az etika?«*” (38.) A szóban forgó könyv egyik nagy újdonsága volt az arra vonatkozó beszámoló, hogy Lukács Hellertől egy olyan könyv megírását várta (volna), amelynek tárgya Lenin etikája lett volna. Köztudomású, hogy Lukács az *Ontológia* után egy etikai koncepciót szeretett volna kidolgozni, amelyről bizonyos feljegyzések fenn is maradtak. Talán ehhez szeretett volna látni Lenin etikájának kompakt rekonstrukcióját. „*Tehát Lenin etikája helyett Csernisevskij etikájáról jelenttem meg egy (rossz) könyvet. A könyv előszavában megemlítem, hogy mindez csak előkészület Lenin etikájának megírásához. Ez utóbbit megígértem Lukácsnak.*” (36.) Heller Ágnes azonban szépen lassan „elszabotálta” ezt a könyvet. „*Egyet már tudtam. Nevezetesen azt, hogy Leninnek nincs etikája.*” (38.) – A könyv egészében csak egyetlen utalás szerepel a jegyzet formájában megjelent etikai előadások fogadtatásáról, amely akár egy önálló tanulmányt is megérdemelne. Nézzük a néhány mondatos beszámolót: „*Ha jól emlékszem, még '57-ben, de talán már '58-ban Makai Mária és Földvári Tamás egy hosszú tanulmányban »megbírálták«, azaz ízekre szedték a »művet« a Magyar Filozófiai Szemle hasábjain. Úgy rémlik, azt bizonyították, hogy a jegyzet antimarkista, és hogy én még Leszek Kolakowskinnal is rosszabb vagyok. Az előbbi hazugságnak ítélem, az utóbbira büszke voltam.*” (43.) Heller röviden utal a bírálatra, emlékezetből hivatkozik rá; ilyen szörnyű és rosszindulatú kritikával valószínűleg egész későbbi pályáján nem találkozott. Már az évszámra való „emlékezésnek” is van némi relevanciája. A *Magyar Filozófiai Szemle* 1957-ben indult útjára Fogarasi Béla főszerkesztésével, Heller Ágnes a szerkesztőbizottságban szerepelt, és az első számban egyedül az ő neve található szerkesztőként. Ebben a számban jelent meg Makai Mária tanulmánya a Csernisevskij-könyvről, KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK EGY MARXISTA MUNKÁHOZ címmel. A tanulmány hallatlan tisztelgés egy akkor mindössze 27-28 éves fiatal filozófusnál előtt. „*Kezdem a tulajdonképpeni bizonyítandóval (amiről azonban az olvasónak magának kell meggyőződnie): Heller Ágnes széleskörű felkészültségen alapuló műve nagyon jó. A könyv olyan időben íródott, amely nem mindig kedvezett annak a tudományos objektivitásnak és humanizmusnak, melyet a szerző*

magas követelményként tűzött maga elé; olyan időben, amikor gyakran konjunkturizmus és szemforgató frázisgyártás virágzott a filozófiában, többek között a politikai elmélettel és gyakorlattal oly szorosan összefüggő etikában. Etikában? Tudjuk, hogy a marxista etika kidolgozása még a jelenlegi s a következő generációk feladata. Heller műve e szempontból egyben úttörő jellegű.<sup>5</sup> Az a tanulmány azonban, amelyre Heller utal, valójában 1960-ban jelent meg, két részben, valóban nagy terjedelemben. Heller Ágnes igen közeli barátságban állt Makaival, de a társszerzőjét nem Földvári, hanem Földesi Tamásnak hívják. E cikket tanulmányozva még a mai olvasó is megborzong, a hatalom nevében való megszólalást hallva: „*Napjaink ideológiai harcának egyik legfontosabb területe a revizionizmus elleni harc. Amióta a kommunista pártok 1957-es moszkvai értekezlete az objektív helyzet elemzése alapján a nemzetközi munkásmozgalom fő veszélyeként a revizionizmust jelölte meg, számos munka foglalkozott a revizionizmus bírálataival.*”<sup>6</sup> Majd néhány sorral később ez következik: „*az etikában jelentkező revizionizmus magyarországi fő képviselője Lukács György egyik tanítványa, Heller Ágnes.*”<sup>7</sup> Majd még egy kicsit később: „*Heller e munkája [BEVEZETÉS AZ ÁLTALÁNOS ETIKÁBA] Lukács György antimarxista politikai és filozófiai koncepciójának alkalmazása az etika területére.*”<sup>8</sup> Nehéz elképzelni, hogy mi okozhatott ekkora fordulatot;<sup>9</sup> ezt valószínűleg nem lehet magyarázni a társszerző felbukkanásával, a fenti mondatok ugyanis a Makai által jegyzett fejezetből származnak.<sup>10</sup> De bármennyire döbbenetes hatású volt is ez a denunciatív kritika, Heller nem engedte magát eltéríteni, a jegyzetet 1970-ben alig-alig átdolgozva, könyvként is megjelentette *A SZÁNDÉKTÓL A KÖVETKEZMÉNYIG* címmel. „*Mint írtam: lényegében a régi jegyzettel azonos szövegről van szó. Azért csak »lényegében«, mert még a jegyzet megjelenésének évében (1958-ban) bizonyos változásokat hajtottam végre a szövegen. Elméleti részeket jobban kifejtettem, példákat kihagytam. Ez az 1958-as variáció kerül most itt az olvasó kezébe.*”<sup>11</sup>

**(2. A dialógus éve (1965–1980))** Talán nincs túl nagy jelentősége, de én ezt a korszakot az emigrációval, vagyis az 1977-es évvel zártam volna le. Így a korszak a Lukács nyolcvanadik születésnapja és a száműzetés közötti bő egy évtizedet fogná át.<sup>12</sup> Ezt a korszakot azért nevezhetjük a dialógus éveinek, mert ebben az időben

alakult meg az a csoportosulás, amelyet Lukács maga Budapesti Iskolának nevezett. Márkus György alkalmasabbnak tartaná a „Lukács-iskola” elnevezést. „*Heller Ágnes volt ennek az egykori iskolának a legjelentősebb képviselője. S úgy hiszem, ő az, aki ma is a legmelegebben, talán egy bizonyos nosztalgiával is emlékszik vissza rá.*”<sup>13</sup> Majd valamivel később Márkus így folytatja: „*Am mind '68 előtt, mind utána, mindaddig, amíg ez a vegyes érdeklődésű kis csoport egy iskolát alkotott, Ágnes volt – mind kifelé, mind befelé – annak központi személyisége. Ehhez biztos hozzájárult, hogy Lukács [...] kétségtelenül őt tekintette filozófiája letéteményesének, intenciói leghivatottabb folytatójának.*”<sup>14</sup> Ezen a helyen természetesen nem tudok foglalkozni az iskola működésével – nem is tudok róla túl sokat. Ha mégis érzékeltetnem kellene az iskola szellemiségét, akkor talán Heller következő soraival választanám: „*Lukács életműve – a húszas évektől kezdve – a maga egészében az alkotó marxizmus továbbélésének és újjászületésének kifejeződése. Az alkotó marxizmus reneszánszáé, mely kezdetben még irányzat, később már csak kevés egyesek ügye, akik a dogmatizmus évtizedeiben gondolatilag elszigetelődve, de mégis egy nagy mozgalom részeként építik és őrzik tovább. E kevesek közül Lukács volt az, aki kivételes tehetségénél és jelleménél fogva, [és] e jellemtől el nem különíthető szerencséje következtében, képes volt – gondolatait mindig megújítva – e reneszánsz fáklyáját átadni a következő generációknak.*”<sup>15</sup> Rendelkezésre álltak az iskola létezésének legfontosabb feltételei: egy nagy tekintélyű vezető, egy elméleti program és hallatlan belső szolidaritás. – Ebben az időben Heller négy fontos könyvet írt: *A MINDENNAPI ÉLET, MARX SZÜKSÉGLET-ELMÉLETE, VALLOMÁS A FILOZÓFIÁRÓL, AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE*. Ebből a négy könyvből a korabeli olvasó csak az elsőt ismerhette meg, a második csak rövidítve és folytatásokban jelent meg a *Híd* című újdéki folyóiratban, a harmadik könyv csak 2009-ben (a következő fejezetben lesz róla szó), a negyedik pedig lényeges késéssel jelent meg, már az emigráció után. Emlékszem rá, hogy *A MINDENNAPI ÉLET* című könyv nagy-nagy megbecsülésnek örvendett, először is talán azért, mert Lukács *AZ ESZÉTIKUM SAJÁTOSÁGA*-ban felvázolt mindennapiság-koncepcióját általános és átfogó elméletként tudta kidolgozni. Lukács ONTOLÓGIÁ-ja még nem jelent meg, de mindenki sejtethet, hogy ez a könyv az ONTOLÓGIA bizonyos értelemben vett alternatívája. (Hogy ez

a tézis a megjelent ONTOLÓGIA fényében igazolható-e vagy sem, bonyolult kérdés, amelyre itt nem térhetek ki.) De volt a könyvnek még egy aspektusa, amely valószínűleg abban az időben senkinek sem tűnt fel. Nézzük a könyv felütését: „*Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják. A mindennapi élet a társadalmi reprodukció mindenkorai lehetőségét megteremtő egyedi reprodukciókat jellemző tevékenységek összessége.*”<sup>16</sup> Olvassuk egy pillanatra ezt a passzust a Marx-exegézis szemüvegén keresztül: ekkor nem kevesebbet mond, mint hogy a társadalom reprodukciója először is az egyének reprodukcióján keresztül játszódik le, még ha ezzel nem esik is egybe.<sup>17</sup> Itt tehát egy közvetítési folyamatról van szó, amelyet ki kell dolgozni; e folyamatnak van egy egyéni szabott mélyrétege, amelyet *antropológiai* rétegnek is nevezhetünk. Így a marxizmus reneszánsza elsődlegesen egy antropológiai koncepció alakját ölti magára: a mindennapi élet fogalmi rendszere olyan kísérlet, amely ennek az antropológiai struktúrájának a megragadására törekszik.<sup>18</sup> Visszatekintve a könyv jelentőségét én nem abban látom, hogy az „újbaloldal” elméleti megelőlegezése volt, hanem inkább abban, hogy megkísérelte lebontani a produkciós paradigmát.<sup>19</sup> De bármilyen reprezentatív darabja legyen is ez a könyv az életműnek, ezen az úton csak az első lépést tette meg. – A következő könyv, a MARX SZÜKSÉGLETÉLMÉLETE bizonyos szempontból visszalépés, habár számos szempontból nagyon bátor előrelépés is. „*Ennek a könyvnek hatalmas sikere volt, két év alatt hat olasz kiadást ért meg, s hamarosan megjelent a legkülönbözőbb nyelveken is. A sikeren én már akkor is nagyon csodálkoztam. Nem tartottam különösen jó vagy érdekes könyvnek, és ma sem tartom annak, noha már jobban értem a siker titkát.*” (96.) Heller aztán a siker titkát a szövegrekonstrukcióban látja: „*Fogalmam sem volt, hogy [...] a filozófia manapság így működik. (Azóta a helyzet rosszabbodott.)*” (Uo.) Én másképp közelíteném meg e mű jelentőségét. Azt valószínűnek tartom, hogy megírását Márkus György Marx-filológiája motiválta; de ugyanakkor a szükségletelmélet olyan szerepet töltött be, amelyet Heller korábban a mindennapi életnek tulajdonított, vagyis az volt a feladata, hogy artikulálja a produkciós paradigma mögött álló szélesebb bázist, és ezzel napfényre segítse a Marx által nem artikulált antropológiai koncepciót. A magam részéről a

dolgozatot azért tekintem visszalépésnek, mert tulajdonképpen egy Marx-kritika és egy igazinak tekintett Marx-értelmezés között ingadozik. De ugyanakkor a könyv a maga retorikai eszközeivel ezt a feszültséget fel is oldja: olyan hangon kezd el Marxról beszélni, amely a marxizmus reneszánszának kultúrájában merőben szokatlan volt. Lukács György ONTOLÓGIÁ-jában még ilyen mondatokkal találkozunk: „*Marx mindenekelőtt abban különbözik legjelentősebb előfutáraitól, hogy filozófiailag tudatosította és így fokozta valóságérzékét, mind a mozgásban lévő totalitás megragadásának, mind pedig az egyes kategóriák helyes tartalmi és formai felbecsülésének terén.*”<sup>20</sup> Mennyivel másképp szól Heller hangja: „*A tájékozott olvasó bizonyára találhat [Marx] gigantikus életművében olyan megjegyzéseket is, melyek egy-egy tételeknek vagy következtetéseknek ellentmondanak. Mivel Marx terminológiahasználata – mint majd látni fogjuk – a főművekben sem egészen egzak, sokszor többértelmű, s gyakran vet papírra pillanatnyi ötleteket is, ez teljességgel kikerülhetetlen. Meggyőződésem, hogy nincs olyan Marx-interpretáció, amelyet egy-egy idézettel »cáfolni« ne lehetne.*”<sup>21</sup> A revizionizmus egész ideológiájának és mitológiájának így egyszer és mindenkorra vége. Marx elvesztette abszolút tekintélyét, még mindig a filozófiatörténet csúcsán áll, de most már mások is meg-megjelennek mellette. De itt nem is csak egy alkalmi ellentétéről van szó, nem arról, hogy az életmű egy-egy fejezete kidolgozatlan lenne, hanem arról, hogy az életmű alapjai átgondolatlanok. A marxizmus reneszánsza itt csap át a marxi filozófia kritikájába. – Ebben az időben kezdett el Heller Ágnes filozófiatörténeti esszéket írni (ezek közül néhány már az ÉRTÉK ÉS TÖRTÉNELEM című kötetben is szerepel, és aztán teljesen ezek töltik ki a PORTRÉVÁZLATOK AZ ETIKA TÖRTÉNETÉBŐL című könyvet). „*Filozófiatörténeti tanulmányokat, ahogy általában előszavakat és utószavakat is, mindig akkor írtam, mikor mást nem közöltek tőlem. Ez nem jelenti azt, hogy csak a megjelenés kedvéért írtam őket. Minden filozófiai téma érdekelt. Ha már elkezdtem írni egy filozófusról, akkor bele is bújtam a bőrébe, meg is szerettem, ha nem szerettem már korábban is.*” (71.) Heller a Kantról és a Kierkegaard-ról szóló esszét találja kiemelésre érdemesnek. Én változatlanul úgy gondolom, hogy ezek az esszék az életmű kiemelkedő darabjai;<sup>22</sup> ezek a dolgozatok nagyrészt bekerültek az adott szerzőről szóló irodalom klasszikus alkotásai közé. De a legfontosabb mégiscsak az, hogy ezek az esszék meg-

határozó szerepet játszottak Marx autoritásának relativizálásában. Ebből a szempontból most a könyv három fontos tanulmányára szeretném felhívni a figyelmet. (1) Az ÚJ HÉLOISE című mű elemzésén keresztül Heller egyértelműen érzékelteti, hogy az „elidegenedés” fogalma Rousseau-nál sokkal gazdagabb és sokszínűbb, mint Marxnál, még akkor is, ha néhány tekintetben Marxnak lehet vagy kell igazat adni.<sup>23</sup> (2) De még ennél is súlyosabb a Kierkegaard-esszé zárása: „Mert csak két következetes válasz létezik a polgári világ elidegenedésére és ennek tagadására. Az egyik Kierkegaard-é, a másik Marxé. Vagy transzcendálhatatlannak tételezzük ezt a világot, s akkor – ha következetesen gondolkodunk, Kierkegaard-hoz jutunk, vagy transzcendálhatónak, és akkor – ha következetesen gondolkodunk – Marxhoz. Ha felismerjük, hogy nem és egyed egysege a polgári világban nem realizálható, akkor vagy rezignálunk – mint Kierkegaard tette –, vagy felháborodunk, mint Marx tette. [...] Immár majd százötven esztendeje itt helyezkedik el a választás: Kierkegaard vagy Marx; vagy-vagy.”<sup>24</sup> (3) Vagy gondoljunk a Feuerbach-esszé központi megállapítására: „A tűz-patakon [Feuerbach] mindenkinek át kell mennie; a tűz-patak a purgatórium: az ifjúság purgatóriuma. Ezen a purgatóriumon azóta is átment mindenki, aki végig tudta élni és gondolni a világot, akár ismerte őt, akár nem. Feuerbach nem tudta végigélni és végiggondolni világot, az ő világa tárgyitalan álomvilág volt, »Schlaraffenland«. De a kedély radikálisúságának tüzhereztsége nélkül sem juthat el senki ehhez a végigéléshez, ehhez a végiggondoláshoz. Mert Feuerbach álma mégiscsak az emberiség álma volt – vagy legalábbis egyik álma.”<sup>25</sup> Micsoda gazdagság és mennyi alternatíva Marxhoz képest.

**(3. Az építkezés és az intervenció évei [1980–1995])** A Lukács-iskola a hetvenes évek közepén, illetve második felében szétesett. A marxizmus reneszánsza összetartotta az iskolát, a marxi koncepció bírálata viszont szétzilálta. Érdekes módon azonban Heller nem ebben látja a szétesés okát, hanem inkább abban, hogy egy átfogó koncepció kezdett el dolgozni, amelynek címszava a „szociálintropológia” volt.<sup>26</sup> „A soha meg nem írt (és írandó) antropológiai sorozat tervéből következett az emigráció. Az építkezés nem megy dialektikusan, legalábbis nem abban a formában, ahogy azt az előtte eltelt tíz esztendőben megéltem. Ehhez ugyanis nem kellett iskola.” (117.) Ezt talán úgy

fordíthatjuk le, hogy a hatások és az ellenhatások összegabalyodtak, a belső viták elvesztették megteremtő erejüket; létrejött egy közös gondolati kincs, amelyből azonban kontrollálatlan és átláthatatlan belső mozgások indultak ki; vagyis sorra jöttek létre a „jól megalapozott”, de egymással összeegyeztethetetlen belátások.<sup>27</sup> A végeérhetetlen vitákban kialakult az iskola egy sajátos, belső tudatalattija, amelyben két alapvető kérdés szerepelt: hogyan kellene viszonyulni egyrészt a reálisan létező szocializmushoz és másrészt a marxi elmülethez. A két kérdés persze fordított sorrendben vetődött fel: a Lukács-tanítványok a marxi koncepció bírálatán keresztül közeledtek a reálisan létező szocializmus kritikájához. Valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha ennek az egész folyamatnak a csúcspontját Vajda Mihály következő kijelentésében látjuk: „Sokszor mondtam – és e helyütt elsősorban ezt szeretném bizonyítani – hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. Ebben a transzcendálhatatlanságban nem valamifajta történelmi szükségességét látok [...]. A transzcendálhatatlanság korunk gyakorlati ténye, és abban nyilvánul meg, hogy századunk minden többé-kevésbé sikeres tömegmozgalma [...] a gyakorlatban nem a polgári társadalom [...] embertelen vonásait semmisítette meg, hanem annak pozitív vívmányait.”<sup>28</sup> Ez a kijelentés szétörte az iskolát, holott csak egyes meghosszabbítása a marxi szükségletelmületről és a központosított munkaidő-gazdálkodásról szóló korábbi elemzéseknek. Miután Marx porba hullott, és a létező szocializmus elvesztette elméleti legitimitását, az iskola tagjainak új nyelv után kellett volna nézniük, de ez a legeslegnehezebb feladat. Vajda azért tudta kimondani a fenti mondatokat, mert elsőnek volt kész a nyelvváltásra. Talán most jutottunk el a DIKTATÚRA A SZÜKSÉGLETEK FELETT című könyv elemzéseéhez. „Első Sydneyben tett látogatásunkkor eldöntöttük, hogy hárman (Márkus Gyuri, Feri meg én) megírjuk a szovjet társadalmak leleplező kritikáját.” (135.) A könyvről – ha be szabad vallanom – mindig is azt gondoltam, hogy kudarc; a szerzők mindannyian a korábban elért színvonal alatt maradtak. Egyvalami miatt mégis azt gondolom, hogy ez a könyv a Lukács-iskola kulcsalkotása: az iskola tudatalattija itt kezd tisztulni. A viták és a belső feszültségek felszínre törnek, az elfogulatlan olvasó is érzi, hogy a könyv három fejezete szétesik,<sup>29</sup> mert nem is azonos nyelvet

beszélnék. „A baj az volt, hogy én nem szerettem a barátaim írásait, ők meg nem szerették az enyéimet. Rítkán mondanék hasonlót, de utólag úgy gondolom, hogy ebben az esetben az én intuíción és tollam működött helyesen.” (136.) Abelső vita éppen az elméleti szótár körül robban ki: „Barátaim marxi vagy a Marx-kritikából kinövő terminológiát használták. Én ezzel nem tudtam mit kezdeni. [...] Jómagam [...] Max Weber fogalomtárát [próbáltam] használni.” (Uo.) És közben – főleg a Márkus által írt fejezetben – több Vajdának szóló oldalvágással találkozunk, aki ekkor már a régióelmélet és a kulturális tradíciók fogalmi készletével próbálta értelmezni a reálisan létező szocializmust.<sup>30</sup> Az iskola széthullása ezzel befejeződött, a marxizmustól független filozófiai nyelv megtalálásáért kinek-kinek magáért kellett megharcolnia.

**(4.Vándorévek [1995–2009])** Lukács többször elmondta, hogy hetvenéves korában kezdte el írni a főművét, ami persze nem lett a fő műve. Heller Ágnes hatvanöt éves korában egy egészen más munkastílust választott. „Vándoréveim. E fejezetcímmel nem Goethét akarom majmolni. Már a »dialógus éveiben« is utazgattam egy keveset, bár többnyire – érvényes útlevelem híján – a legtöbb meghívást nem tudtam elfogadni. Valahányszor elhagytam a magyar határt, valami újat tapasztaltam. Minden konferencia, még az ostoba is élmény volt számomra. [...] Attól a pillanattól fogva [viszont], hogy oda utaztam, ahová csak akartam, útjaim zöméről semmi jellegzetes emlékem nem maradt.” (241.) Heller ezt a korszakát az utazásokon keresztül határozza meg; és ez a meghatározás nem pusztán külsődleges, az utazások mögött általában meghívások, konferenciák és különböző ünnepek állnak. Ezt összefoglalóan konferenciaüzemnek is nevezhetjük. És bár igaz, hogy ennek vannak bizonyos külsődleges szempontjai (egyetemek, filozófiai társaságok stb. így igazolják a saját léteiket), de mégiscsak lehetőséget teremtenek filozófusok számára a találkozásra. Heller Ágnes azok közé tartozik, akik a konferenciaüzem kihívását a munkásságuk produktív forrásává tudták tenni. „Minden konferenciára kell egy előadást írni. Ahhoz a régi, lelkiismeretes generációhoz tartozom, amely számára iratlan szabály volt, sőt még ma is az, hogy ugyanazt az előadást ugyanazon a nyelven kétszer nem tartjuk meg – még a világ legkülönbözőbb tájain sem. Továbbá, hogy megjelent írást nem adunk elő, még akkor sem, ha a folyóiratot vagy a

kötetet, melyben megjelent, az égvilágon senki sem olvassa.” (243.) A konferenciaüzem nem csak a találkozások lehetőségét teremti meg, a másik nagy előnye, hogy a résztvevőket állandó megújulásra sarkallja. Számos konferencián szerepeltem együtt Heller Ágnessel, tanúsíthatom, hogy nemcsak új szövegekkel érkezik, hanem nagyon szívesen új témákba is belevág. A konferenciaüzem hátránya azonban, hogy ellene hat az egyéni életművek építkezésének; a konferenciakötetek általában a rendezvényeknek állítanak emléket, és ezzel a filozofálás olyan mintáját teremti meg, amely nem az egyéni életművek köré szerveződik. A konferenciaüzem szereplőinek mindenekelőtt ezzel a kihívással kell szembenézniük; Heller Ágnes, ha nem exponálja is a dilemmákat, de nagyon élesen szembenéz a problémával. „Nem építkeztem többé, tehát nem áll össze semmi. Itt fonok egy szálat, amott egy másikat s megint egy harmadikat. Ha így veszem, visszatérek a »dialógus éveire«, amikor ugyanezt tettem.” (252.) Mégis, ha jól értem Heller elemzéseinek üzenetét, akkor azt akarja mondani, hogy a filozófus alkotó tevékenysége nem oldódhat fel teljesen a konferenciaüzemben. „[Az ebben az időben született] legfontosabb könyveimnek azonban semmi közük sem volt a vándorlásaimhoz. Féltekenyen távol tartottam őket konferencia-előadásaimtól, s még tanulmányokat sem írtam hozzájuk kapcsolódva [...]. Mondhatnám, hogy ezek a könyvek mintegy titokban készültek [...].” (260.) A „vándorévek” korszak tehát nem csak az utazásokból és a konferenciaüzemben való részvételből áll. Az ebben az időben született legjelentősebb könyvek általában esztétikai, illetve vallási témákkal foglalkoznak. Idetartozik a kétkötetes Shakespeare-monográfia, A SZÉP FOGALMA, A HALHATATLAN KOMÉDIA, a GENEZIS-RŐL és a SÁMSONRÓL szóló könyvek. Van-e ezeknek a könyveknek valamilyen közös sajátosságuk?<sup>31</sup> Heller ezt a sajátoságot az egyéniség és az egyediség iránti érdeklődésben látja. „Amit észreveszek, vagy inkább az, amit előre ösztönösen eltervezek, ha van ilyen egyáltalán, az a művészetekhez és a valláshoz való visszatérés, azaz visszakanyarodás tanulóéveim kezdete elé, gyermekkoromba, kisdiaikoromba. Az egyeseken kezdtem el gondolkodni, azt akartam körüljárni.”<sup>32</sup> (261.) Ezek a könyvek azonban nem egyszerűen a „vándorévek”-konceptiójától való eltérést képviselik, hanem éppen ezek teszik lehetővé a Goethe-mű végkicsengésének érvényesülését: „Az élettől kaphat-e többet ember, / mintha a Természet-

Isten kitarul? / ami szilárd, szellemmé oldva leng el, / s a szellem műve megmarad szilárdul.”<sup>33</sup> Ez a vándorévek igazi hozadéka: az életmű kanonizálásának megkezdése.

## II

A FILOZÓFIA RADIKALIZMUSA című könyv alapvető jelentőségű lesz egy olyan kutató számára, aki majd egyszer a Lukács-iskola átfogó történetét szeretné megírni. Ebben a történetben biztosan meghatározó szerepet fog kapni a filozófiáról folytatott diskurzus. Az alábbiakban most csak e diskurzus történetének legfontosabb fejezeteit szeretném feleleveníteni. 1965-ben Heller tulajdonképpen a filozófia és a filozófus meghatározásával szeretne tisztelegni a nyolcvan éves mester, Lukács György előtt.<sup>34</sup> „A magatartás és világkép egysége Szókratész óta minden filozófus vállalt sorsa és osztályrésze. De nem mindenkinél – nem minden korban – nyilvánul meg egyféleképpen. Szókratésznél ez még közvetlen egység volt. Miután szóban, személyes érintkezésben, a piacon tanított, az eszme csak magatartásképpen jelenhetett meg. Ez a fajta közvetlen egység a jövőben szinte teljesen elvész. A filozófus világképe objektíválódik, személyétől független életet él. De ebben a közvetetté vált kapcsolatban is átlátható marad világkép és magatartás egysége.”<sup>35</sup> Egy kicsit később aztán Heller specifikálja a világkép és a magatartás egységét: „[A filozófiában] minden igazság emberre vonatkoztatott. Az emberre vonatkoztatottság természetesen nem jelent antropomorf szemléletmódot, mint a művészetben. [...] A filozófia igazságainak emberre vonatkoztatottságából következik, hogy a filozófus sosem kerülheti el a döntést kora emberiségének alternatíváiban. Egy adott kor konfliktusaiban [...] választania kell, s a valóságtükrözés a választásból, annak perspektíváiból adódik. Ez a választás már maga társadalmi aktivitást tételez.”<sup>36</sup> De ez semmiképpen sem jelenti a filozófia és a politika összeolvadását.<sup>37</sup> Nyugodtan feltételezhetjük, hogy ez jól leírja Lukács szellemi alapmagatartását, amellyel ekkor a tanítványok még maradéktalanul azonosultak. Ha ennek a leírásnak a szellemi háttérét próbáljuk rekonstruálni, akkor azt mondhatjuk, hogy Lukács és a Lukács-kör szellemi beállítottsága elsősorban a filozófia és a politika közvetlen összeolvadása ellen irányult. „Marx kivételesen gigantikus alakja [...] olyan illúziót ébresztett, hogy a marxizmus meg-

jelenése és általános világképpé formálódása először ugyan, de most ténylegesen megteremt a politikustípus és a filozófustípus egységét, sőt szükségszerű egymáshoz tartozását. Ez az illúzió tetőzött azután abban a groteszk farszban, melynek vígjátéki törvényei szerint csak a párt első titkára volt hivatott a filozófia »továbbfejlesztésére«, de ő feltétlenül hivatott volt rá.”<sup>38</sup> Ez a veszély a hatvanas évek közepére már elmúlt, a filozófia radikális politizálódása befejeződött; de még ezután is megmarad az a kényszer, hogy a filozófiának állást kell foglalnia az emberiség történelmének legalapvetőbb tendenciáival szemben.

A marxizmus reneszánszát azonban a hatvanas évek közepén már nem a filozófia és a politika összeolvadása fenyegette, hanem a sztálinizmus akadémitizálódása, a „dialektikus materializmus” alakjában. Ezzel szállt vitába Vajda Mihály, majd Márkus György is. Vajda tanulmánya a Magyar Filozófiai Szemlében csak a vitarovatban jelenhetett meg. (Miután a lap akkori főszerkesztője, Szigeti József, a „dialmat” egyik, ha nem a legfontosabb képviselője volt.) Vajda a praxisfilozófia szempontjából próbálja értelmezni az egész marxi koncepciót: „A szubjektum-objektum dialektikus azonossága a marxi filozófia forradalmiságának titka: az ember egy »adott« valóság fétisének bilincseitől csak akkor szabadulhat meg, ha felismeri, hogy ez az »adott« valóság a saját tevékenységének terméke. [...] A marxizmusban a praxis öntudatra jut, ennyiben forradalmi fordulat a marxizmus a filozófia történetében.”<sup>39</sup> Visszafelé olvasva az idézetet, azt mondhatjuk, hogy a „dialmat” filozófiatörténeti visszaesésnek tekinthető, amennyiben a valóságot újra pusztá objektummá teszi. Marx után a természetfilozófia többé nem lehetséges. – Márkus György híresé vált tanulmányában pozitívan hivatkozik mind Heller, mind Vajda cikkére, habár mindig ott van egy minimális korrekció is. Hellerrel Márkus egyetért abban, hogy a kortárs marxista filozófiának igazából a sztálini örökséggel kell megküzdenie és szembeszegülnie. De mintha Márkus a sztálinizmus lényegét nem a politika és a filozófia összeolvadásában látná: „Lényegében már Gyeborin és csoportjának – közvetlenül elsősorban Plehanovra visszanyúló – felfogásában elég világosan kirajzolódtak e ma is oly nagy hatású felfogás alapjai. E csoportnak a filozófiai életből való [...] eltávolítása után (1931), meghatározott [...] korrekciók mellett e felfogás kidolgozása folyik különböző – ma már teljesen elfelejtett – tankönyvekben, tanulmá-

nyokban stb. Sztálin műve lényegében csak végső formát és összegzést adott e folyamatnak.<sup>40</sup> Vajdára Márkus úgy hivatkozik, mint aki hasonló fogalmakkal írja le a marxizmus társadalomontológiai irányzatának sajátosságait: „Az embernek a valósághoz való alapvető elsődleges viszonya, a társadalmi élet reális folyamatának »sejtje«, kiinduló komplexuma, Marx szerint, a munka, az a tevékenység, amely objektív-tárgyi (s ezért mások által elsajátítható) alakot ad a szubjektív emberi képességeknek, a szükségleteknek és céloknak. Másrészt a tevékenység csak akkor lehet sikeres, ha az emberi célkitűzés a természet egy valóságos oksági kapcsolatát hozza mozgásba, ha képes magába inkorporálni, elsajátítani olyan tőle független, objektív összefüggéseket, amelyek nem biológiai, természetből adott elvei az emberi szervezet életműködésének.”<sup>41</sup> Ez valóban egy teljesen a kései Lukács fogalmiságát követő gondolat, amihez Márkus egy lábjegyzetben ezt fűzi hozzá: „e felfogás egyben a saját álláspontom is”.<sup>42</sup> A Vajdával szembeni latens ellenvetés úgy fogalmazható meg, hogy a húszas évek koncepciója nem mosható össze a kései Lukács társadalomontológiai elképzeléseivel. Nem mintha ezt Vajda megette volna, ő egyszerűen a TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT fogalmiságát használta vonatkoztatási rendszerként. Ezért is van az – fűzhetnénk hozzá –, hogy nem munkáról, hanem praxisról beszél. Márkus a praxisfilozófiával szemben megfogalmaz egy olyan ellenvetést, amelyet Vajda biztosan nem osztott volna: „A legsúlyosabb nehézséget számukra, úgy tűnik, a természeti objektivitás és az emberi tevékenység kapcsolatának megvilágítása okozta, s e nehézségek, főként Lukács és Korsch esetében, bizonyos kérdések következtelen, sőt kifejezetten idealista jellegű megválaszolásához is vezettek.”<sup>43</sup> – Márkus tanulmánya három szintből áll: a marxizmus történetének bemutatása, a korabeli marxista filozófia irányzatainak bemutatása és a társadalomontológiai filozófia jellemzése. Az ő fogalmi rendszerében a marxizmus reneszánsza átfogja a korabeli irányzatok összességét, a társadalomontológia pedig ezen belül elhelyezkedő irányzat. A marxizmus reneszánsza így nem pusztán tétel tanítás, hanem mindenekelőtt vitaösszefüggés. A vitákból azonban az következik, hogy valóságos irányzatok jönnek létre. A marxizmus reneszánsza a „terjedelmi” filozófiától való elhatárolás során jön létre. Márkus tanulmányának normatív perspektíváját így egy kettősség határozza meg: egyrészt a viták mellett kötelezi el magát,

mint ami szükségképpen hozzátartozik a filozófia normális működéséhez; másrészt az egymással vitázó irányzatok közül kiemeli a társadalomontológiát. Ezt a két szempontot azáltal ötvözi, hogy szerinte csak a társadalomontológia képes filozófiai szintre emelni a marxista filozófiát. „A filozófia feladata valóban tudatos kérdésekké (és válaszokká) tenni a jelen alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a mai alapvető konfliktusainak helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történelmileg megalkotott értékekhez, s ezáltal tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész emberi fejlődés szempontjából.”<sup>44</sup>

(1) Márkus úgy írta le a lukácsi programot, hogy ezzel nagyon közel került a helleri elemzésekhez. A zárógondolatot Heller így fogalmazta át, aforisztikus tömörséggel: „A filozófia a nembeliség tudata és öntudata együtt.” (36.) Hellernek valószínűleg csak szerkezeti fenntartásai lehettek Márkus tanulmányával szemben: nem a marxizmusból kiindulva kell eljutni a filozófiához, hanem a filozófiából kiindulva a marxizmushoz. Ennek a fordulatnak a háttere is világosan kitapintható: az 1973-as elítélés feldolgozásáról van szó. Így a marxizmus többé nem magától értetődő kontextus; a marxizmusnak igazolnia kell magát. Először is Heller át-emeli a korábbi tanulmány alapgondolatát: „A bölcsesség nem más, mint az igaz emberi tudás és az igaz emberi magatartás egysége.” (26.) Az „igaz emberi tudást” azonban most Heller igazságnak, az „igaz emberi magatartást” pedig jóságnak nevezi. A bölcsesség így mindig a legalapvetőbb értékekre, sőt ezeknek az értékeknek az egységére irányul. A bölcsélet azonban még nem azonos a filozófiával, a filozófia „csak” a bölcsesség szerete. „A filozófia tehát – fogalma szerint – az igaz emberi tudás és az igaz emberi magatartás egységének szerete. Az igaz és a jó szerete.” (Uo.) A filozófiával így háromféleképpen lehetne szembefordulni: (a) kétségbe lehetne vonni a két alapvető érték létezését, (b) azt lehetne mondani, hogy ezek léteznek ugyan, de nem alkotnak egységet, és végül (c) megengedhetnénk ugyan, hogy egységet alkotnak, de ezt mégsem szeretnénk. Nem lehet pontosan látni, hogy Heller ezekhez a lehetőségekhez képest hogyan pozicionálja a kétségbeesés fogalmát. „Nemcsak az értéktagadásnak, de a kétségbeesésnek sincs filozófiája.” (27.) Mindenesetre ez az utóbbi gondolat már A FILOZÓFUS MORÁLIS KÜLDETÉSE című dolgozatban

is meghatározó szerepet játszott.<sup>45</sup> „*A kilátástalan korok igazi filozófiája szinte polemikusan kétségbeesés-ellenes. Így őrzi meg magát filozófiaként. Mikor Heidegger az ember »semmibe való belevettségéről« elmélkedik, vagy Spengler a kultúrkörök örök pusztulásáról beszél, akkor megtagadja a filozófus morális küldetését.*” A hangütés nem meglepő, ha e sorok 1965-ös megszületésére gondolunk, de 1975-re már biztosan enyhült a kötelező optimizmusra vonatkozó társadalmi nyomás. Ráadásul 1971-ből származnak azok a fentiekben már idézett híres sorok, amelyek Kierkegaard rezignációjáról mint legitím alternatíváról beszélnek. Hacsak nem akarunk szörszálhasogató módon különbséget tenni „kétségbeesés” és „rezignáció” között, akkor azt mondhatjuk, hogy Heller más Kierkegaard kapcsán eljutott a „kétségbeesés” fogalmához. De bárhogyan legyen is, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy Heller éppen ebben a kétségbeesett és kétségbeesett helyzetben kezd el beszélni a filozófus *morális küldetéséről*. A tanulmány témái közül a filozófia és a hatalom viszonya természetesen még ma is meghatározó. „*A filozófia és a hatalom kizárják egymást. A hatalom tekintélye más, mint a filozófia tekintélye.*” (42.) Ehhez hozzáfűzhetjük: a hatalom néha kísérletet tesz a filozófia kizárására és ellehetetlenítésére. Megkérdezhetnénk: mikor tesz erre kísérletet? Miféle hatalom ez? És mit ér az a társadalom, amelyben egy ilyen hatalom működik (működhet)? De ezek a kérdések rendszerint elmaradnak. A filozófia kizárása és ellehetetlenítése traumatikus hatású volt,<sup>46</sup> Heller következő sorai ezért inkább buzdításként hangzanak: „*A filozófiának nincs hatalma, de a filozófus hisz a filozófia hatalmában.*” (42.) A filozófus tudja, hogy nincs hatalma, ezért nem is lepődhetne meg, ha az esetlegesen fellépő hatalommal szemben védtelennek bizonyul. De a filozófus nem adhatja fel a hitét abban, hogy igaza van, hogy a gondolatainak sajátos hatalmuk van. – A kérdés az, hogy ebben a filozófiafelfogásban hogy helyezhető el a marxizmus. Igen, ezt várnánk, de Heller következetesen *nem* a marxizmusról, hanem Marx filozófiájáról beszél. „*Marx gondolati rendszerét filozófiaként értem meg. A filozófia összes kritériumait vonatkoztatom Marx filozófiájára.*” (56.) Ez először is azt jelenti, hogy Marx koncepcióját kiszakítjuk a gazdaságtelméleti összefüggésből, amiről pedig tárgyilag szól. „*A tőke első kötetét filozófiai műnek tekintem – megformált filozófiai gondolatnak a rendszeren belül.*” (Uo.)

Ez az olvasat ugyan nem magától értetődő, de a hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején már a nemzetközi irodalomban is széleskörűen elterjedt volt. Ennek eredményeként persze a módszertani szempontok és bizonyos kulcsfogalmak léptek előtérbe.<sup>47</sup> A kérdés ebben az esetben az, hogy milyen sajátosságokkal rendelkezik a marxi koncepció más filozófiai elméletekhez képest. Heller a marxi filozófiát radikális filozófiának nevezi: „*Marx filozófiája az egyetlen radikális filozófia.*” (57.) Mielőtt e kifejezés értelmezésére rátérnék, szeretnék egy pillantást vetni a könyv címére. Az ELŐSZÓ szerint a könyv magyar címe VALLOMÁS A FILOZÓFIÁRÓL volt, más nyelveken a RADIKÁLIS FILOZÓFIA címmel jelent meg, míg végül A FILOZÓFIA RADIKALIZMUSA címet kapta. Ha csak az utóbbi kettőre tekintünk, akkor azt mondhatjuk, hogy minden a filozófia és a marxi koncepció kapcsolata körül forog. A radikális filozófia azonos a marxizmussal, de ez nem meríti ki a vizsgálat tárgyát, hiszen a marxi koncepciónak a filozófiába való beágyazásáról van szó. A filozófia radikalizmusa viszont azt sugallja, hogy a marxi koncepció a filozófiában csíra formájában már benne van – de ez túl erős állítás lenne. Ezért kap központi szerepet a *vallomás*: „*hitet tenni*” a filozófia mellett, habár a hatalom annak reprezentánsait földönfutókká teheti. „*A filozófia veszélyes; a filozófiát reprezentálni veszélyes. A halálraítéltek: Szókratész, Giordano Bruno és a többiek; akiket börtönbe vetettek: Boethius, Abélard, Diderot és a többiek; a száműzetésbe kényszerítettek és azok, akik vállalták a száműzetést: Prótagorász, Arisztotelész, Descartes, Hobbes, Marx és a többiek; a magányba szorítottak, ma perbe fogottak, a megfenyegetettek: Rousseau, Kant, Fichte és a többiek.*” (226.) De most forduljunk a radikális filozófia felé: ennek alap gondolata, hogy *radikális utópiának* lennie kell. (193.) „*A radikális filozófia a vállára vette az egész emberiség sorsát. Sosem volt még filozófiának ilyen hatalmas felelőssége.*”<sup>48</sup> (194.) Ez a specialitás a filozófiát nem teszi veszélyesebbé, vagyis a filozófust nem teszi ki nagyobb veszélynek, de nem is megy el a veszély mellett. A radikális filozófia inkább egy problémát vet fel: az utópia és a realitás között szeretne kínálni egy életformát, amely itt és most élhető. „*A radikális filozófia a racionális utópiát a jövőbe helyezte. De ez nem menti fel attól a feladattól, hogy megfogalmazza [...], hogy maga az emberi élet hogyan alakítható racionális utópiává, mely elvileg mindenki által követhető –*

hic et nunc.” (196.) A szöveg itt mintha egy kicsit hézagossá válna: a filozófia mintha az utópia felvázolásával az embereket, az emberiséget (mint az emberek összességét) magára hagyná. A radikális filozófia az utópiát olyan radikálisan értelmezte, hogy azt a jövőbe tolta, s ezzel együtt létrejött az a veszély, hogy a mindennapi életüket élő emberek magukra maradnak. (a) Vagy azt mondjuk, hogy a filozófus a tudás és a magatartás egységének megélésével az egész emberiségnek példát mutat; (b) vagy azt mondjuk, hogy ezen a ponton a radikális filozófia szükségszerű korlátjába ütközünk. A kettő közötti választás nagyon nehéz, a szöveg egésze mintha az elsőt készítené elő, ez azonban túlfeszítené a filozófus funkcióját, a második viszont nincs előkészítve a szövegben. Heller mégis inkább efelé húz: „Mert ami filozófiailag meg nem oldható, azt az emberi cselekvés még megoldhatja. Az a kard, mely a gordiuszi csomót átvághatja: a totális társadalmi forradalom, mely egyúttal az életforma forradalma.” (197. k.) Az talán egyértelmű, hogy Heller ragaszkodik a radikális filozófia programjához. De a marxi filozófia immár nem elég radikális; azt a mondatot tehát, hogy „a marxi filozófia az egyetlen radikális filozófia” (57.), módosítanunk kellene. Még hozzá talán két ok miatt: egyrészt, hogy a filozófia az egész emberiség, vagyis minden egyes ember ügyévé válhasson, másrészt pedig azért, hogy a filozófus megvalósíthassa a tudás és a magatartás egységét. De ezzel átléptük a filozófiát: a totális társadalmi forradalmat (vagyis az életforma forradalmát) nem lehet filozófiailag exponálni. A filozófia radikalizmusából a filozófia felszámolása következne. – Külön tanulmányt érdemelne a könyv utolsó, 133. szakasza, pontosabban az abban megfogalmazott tézisek. Az első két tézis az álláspontot, az elemzések perspektíváját tisztázza. „Mindazt, amit a filozófiáról elmondottam, a filozófia álláspontjáról mondtam el. Mindazt, amit a filozófiáról elmondottam, a marxi filozófia álláspontjáról mondtam el.” (198.) Mintha ennél magától értetődőbb módon nem is lehetne zárni a könyvet, a fenti elemzések azonban azt mutatják, hogy ez a két megállapítás nem egészen helytálló: a marxi filozófia további radikalizálása ugyanis a filozófia horizontjának átlépéséhez vezetett. A következő négy tézis így kezdődik: „ha azt fogják ellenem vetni”. De kik, kik jönnek még szóba vitapartnerként? „Ha azt fogják ellenem vetni: félreértettem a filozófiát, félreértettem a marxi

filozófiát, akkor azt válaszolom: minden megértés félreértés.” (198.) Nincs végső és helyes értelmezés, az interpretáció olyan közvetítés, amely minden értelmezést szükségképpen eltorzít. A következő három tézis azonos szerkezetű: „Ha azt fogják ellenem vetni, hogy tények sokaságát nem vettem figyelembe [...], hogy nem adtam új ismereteket [...], hogy értékeim választott értékek [...]” (Uo.) A válasz mindig ugyanaz: „tudom”, nem is akartam.<sup>49</sup> Nem lehet eldönteni, kik a lehetséges vitapartnernek, ugyanúgy lehetnek a baráti kör tagjai, mint a marxizmus más felfogását képviselő „hivatalos” filozófusok. De tulajdonképpen (a mű zárótézisének fényében) ennek nincs is különösebb jelentősége: „a bölcsesség szeretete is lehet viszonzatlan”. (199.) Talán úgy kellene ezt értenünk, hogy a bölcsesség nem viszonyozza a rá irányuló szeretetet? Ez a könyv egésze alapján valószínűtlennek tűnik. Inkább valami másról van szó: a bölcsességre irányuló szeretet a radikális filozófiában az emberiség szeretetét jelenti, és az emberiség (pontosabban az embert körülvevő emberek) ezt a szeretetet nem feltétlenül viszonyozzák. Az ember végül magára marad: a „tudom” és a zárótézis egyaránt a bezárkózás gesztusa. A „hivatalos filozófusokkal” a vita befejeződött, de a barátok sem vitapartnernek többé. Mi ez, ha nem rezignáció? VALLOMÁS A FILOZÓFIÁRÓL helyett: vallomás a magára maradásról. (Márkus még a viták és irányzatok elfogadatatásával próbált harcolni az elismerésért, tíz évvel később azonban erről kiderült, hogy illúzió volt.)

(2) Vajdának a könyvben szereplő tanulmánya szintén 1975-ből származik, jó lenne tehát tudni valamit a két szöveg egymáshoz való viszonyáról. „Jó lenne tudni, hogy miért is íródtak ezek a szövegek! S milyen sorrendben? [...] S tudni kellene, hogy az én szövegem vajon válasz-e a Te szövegeidre? Vagy a Teid válaszolnak az enyémre?” (9.) Némileg meglepő, hogy még a legnagyobb nagytóval sem lehet látni a két szöveg egymásra utalásait. Én mégis inkább arra hajlanék, hogy Heller szövege volt a korábbi, és Vajda szövege (ha nem is válaszol rá, de) mégis feltételezi Heller írásának ismeretét. Vajda nem idézi Heller tanulmányát, inkább a mindennapi életéről szóló könyvre és az értékekről szóló tanulmányra támaszkodik. Kiindulásképpen Márkus egy évtizeddel korábbi tanulmányát idézi: „A filozófia feladata valóban tudatos kérdésekké (és válaszokká) tenni a jelen alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a mai alapvető konfliktusainak helyét az emberiség

összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődés-alternatíváinak viszonyát az emberiség által történelmileg megalkotott értékekhez, s ezáltal tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész emberi fejlődés szempontjából.”<sup>50</sup> (439.) Mint láttuk, Heller ugyan felhasználja ezt a gondolatot, ám végső soron mégis sokkal komplexebb elképzeléseket dolgoz ki. A jellegzetes, téziszerű pregnanciával megfogalmazott és rendkívül provokatív helleri gondolatok közül szinte egyetlenegy sem lehet felfedezni Vajda szövegében. Azt is mondhatnánk, hogy Márkus megállapításából kiindulva Vajda Heller tanulmányát a következő mondaton keresztül próbálja cáfolni: „A filozófia a nembeliség tudata és öntudata egyszerre.” (36.) Amiért azt gondolom, hogy Vajda elemzései már feltételezik Heller tanulmányát, az a marxi filozófia és az általában vett filozófia közvetlen összekötése.<sup>51</sup> „Nincsen európai filozófia anélkül, hogy ne a »nembeliség« mint érték lenne az »álláspontja«; még akkor sincsen, ha vannak olyan filozófiák, amelyek a »nembeliség« értékfogalmának bizonyos mozzanatait már mint értéket is tagadják.” (470.) Vajda azonban felülvizsgálja azt a tézist, hogy a filozófia valóban a jelen alternatíváinak tudatos kérdésekké (és válaszokká) tételével foglalkozik-e. Úgy tűnik, mintha ezzel szemben bizonyos érveket lehetne felvonultatni: „A filozófiától [...] majd mindig távol állott az ilyen történelmi konkrétság; a filozófiát látszatra mindig a lét legelvonatabb problémái izgatták, nem pedig a jelenkor, a múlt pillanat lehetőségei. De hogy ez csak látszat, az könnyen igazolható.” (470.) Ezért most nem is erődünk az igazolás nyomába,<sup>52</sup> hanem egyszerűen elfogadjuk. De éppen a mi korunkban alakul ki az a benyomás, hogy a filozófia nem képes többé a jelen alternatíváit tudatos kérdésekké formálni. „Korunkban némi szkepszis érződik a filozófiával szemben. E szkepszis a legkülönfélébb megfogalmazásokban jut kifejezésre. Lényege: a filozófia hagyományos kérdésfeltevései [...] mindig sub specie aeternitatis fogalmazódtak meg [...]. [De] miért lenne szükség éppen filozófiára, ha a filozófus végre felismeri, hogy nincsen »örök« igazság, ennél fogva nem is kell az örök igazságot felfedeznie?” (470. k.) Ezzel azonban mégiscsak visszajutunk ahhoz az állításhoz, hogy a filozófia nem tud megfelelni a történelmi konkrétság követelményeinek. Itt nyílik egy bizonyos exkurzus: a filozófia ilyen átlépése igazolható bizonyos marxi szöveghe-lyekkel. Mindenekelőtt a NÉMET IDEOLÓGIÁ-ban

úgy tűnik, hogy Marx a történelmet tekinti az egyetlen igazi tudománynak. „A történelem való-  
ságos tudományának megszületésével [...] felesleges-  
sé vált a filozófia, feleslegessé, sőt károsná, reakcióssá  
vált a korkérdéseknek a filozófia »elvonat«, történel-  
miellen formáiban való megfogalmazása.” (471.) Jól  
érezhető azonban, hogy Vajda ennek nem tu-  
lajdonít különösebb jelentőséget; így sikerül  
megszabadulnia a marxi filozófia fogalmiságá-  
tól. A tanulmány döntő gondolata azonban az,  
hogy a *sub specie aeternitatis* gondolatok keresé-  
se a lehető legszorosabban összefügg a nembe-  
liség álláspontjával. És ez az elképzelés (leg-  
alábbis értelme szerint) újra csak Heller tanul-  
mányából származik. A filozófia olyan észigazsá-  
gokkal foglalkozik, amelyek *sub specie aeternitatis*  
gondolatok. Így arra az eredményre jutunk,  
hogy a nembeliség gondolatát magát is prob-  
lematizálni kell. Vajda szerint az emberiség fo-  
galmát nem szabad a nembeliség értelmében  
tekintenünk, vagyis nem szabad benne érték-  
fogalmat látnunk. Pontosabban, amíg filozofá-  
lunk, addig kénytelenek vagyunk így eljárni.  
„Azt hiszem, arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy  
az európai filozófia álláspontja valóban mindig a  
»nembeliség« így értelmezett álláspontja volt [...].”  
(468.) De ha átlépjük a filozófiát, akkor a nem-  
beliséget, az emberiséget az emberek empirikus  
összességével helyettesítjük. Így a vizsgálat szá-  
mára új perspektíva nyílik meg: rögtön meg-  
kérdőjelezhetjük az európai kulturális hegemoni-  
át. Mai szemmel olvasva Vajda tanulmánya  
az akkor még nem is létező multikulturalizmus-  
vita egyik legelső dokumentuma.<sup>53</sup> Visszatekint-  
ve Vajda ezt írja: „Megírtam a szöveget, elolvastat-  
tam Veletek, majd valami formális indokkal félretet-  
tem; valójában azért, hogy ne érezzem már tovább az  
Iskolán belüli feszültségeket.” (16.) Talán e két ta-  
nulmány ütközése volt az a pont, amely valóban  
szétvetette az Iskolát: az egyik oldalon állt a filo-  
zófiára vonatkozó vallomás, a másikon a filo-  
zófia átlépésének sürgetése. Így nem volt többé  
közös nevező.

### III

1978-ban jelent meg a Lukács-kör utolsó köny-  
ve Magyarországon, Heller Ágnes AZ ÖSZTÖNÖK  
/ AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE című műve. Emlékezzünk  
vissza: ez a két téma volt az öt fejezetre tervezett  
szociálintropológiai vállalkozás első két része.

Az akkori kiadáshoz csatolva (példátlan módon) megjelent egy kiadói előszó, amelyben a következő sorok állnak: „A szaktudományra vár a feladat, hogy megítéljék: Heller koncepciója szinkronban van-e a szaktudományok legújabb eredményeivel, hogy az általa kiválasztott művek valóban ma is érvényes tételeket mondanak-e ki, hogy reprezentánsnak ítéltetők-e az általa mérlegre tett irányzatok, adatok, pl. az olyan tárgyalt kérdéskörökben, mint az affektusok, az agresszió, az érzelmek elmélete stb. [...] A biológiai, neurofiziológiai, pszichofiziológiai kutatások pl. olyan széles területen és olyan részletekre kiterjedően folytak az utóbbi években, hogy mire Heller Ágnes e mostani szintéziskísérlete felöltötte e mai formáját, az általa vitatott koncepciók egy részét az érintett tudományágak, sőt maguk e koncepciók megalkotói is túlhaladottnak tartják.”<sup>54</sup> Ez a passzus hosszú elemzéseket érdemelne és követelne meg. Először is némileg tanácstalanul állunk szemben azzal, hogy miért szánta rá magát a hatalom és egy könyvkiadó öt évvel a szakmából való kitisztítás és egy évvel az emigrációba kényszerítés után egy Heller-könyv megjelentetésére. A hetvenes évek közepéig a Lukács-iskola tagjai még egy-egy utósó erejéig meg-megjelentettek a magyar könyvpiacon, de az emigrációt követően már sem a folyóiratpiacon, sem a könyvpiacon nem lehettek jelen. Hogy került sor mégis ennek a könyvnek a kiadására, és miért éppen erre esett a választás? Ezekre a kérdésekre valószínűleg már nem fogunk választ kapni. Némi rosszindulattal azt feltételezhetnénk, hogy valakik talán arra gondoltak, hogy ezt a könyvet a szaktudósok elsőpró kritikáit fogják megsemmisíteni. A fenti passzus egy ilyen értelmű felhívásnak is tekinthető. De kezdjük a történetet még egy kicsit távolabbról: az antropológiai projekt sajátos viszonyt alakított ki a modern természettudományokkal. A FILOZÓFIA RADIKALIZMUSÁBAN a következőket olvashatjuk a filozófia és a tudományok viszonyáról: „A modern filozófia akceptálja a természettudomány autoritását saját tényei tekintetében, ugyanakkor kidolgozza a természettudományos tények mint igaz tények igazolásának módszertanát.”<sup>55</sup> Majd később: „A filozófia betöltheti filozófiai funkcióját, ha nem vesz tudomást a természettudomány tényeiről. De a modern filozófia nem mondhat ellent ezeknek a tényeknek.”<sup>56</sup> (Uo.) Óvatosan ugyan, de ki kell mondanunk, hogy a filozófusnak meg kell ismerkednie a modern természettudományok által felfedezett tényekkel. A természettudományos tények kezelésének egy

szép példájával találkozhatunk Az ÉRZELMEK ELMÉLETÉ-nek elején: „Az EEG-ritmussal [végzett kísérletek] alátámasztják [...] a mindennapi tapasztalatot. Emócionál, figyelemnél – mint a szaktudományban közismert – az alfa-ritmus átvált béta- és gamma-ritmussá (nagyobb frekvencia, szélesebb amplitúdó). A kísérletek tanúbizonysága szerint többszörös ismétlés esetén ugyanannál a cselekvésnél egyre kisebb lesz a frekvencia, egyre szélesebb az amplitúdó: helyreáll az alfa-ritmus, az emóciómentes-figyelemmentes állapot »jele«. Ugyanezzel az eredménnyel jártak a galvanométerrel végzett vizsgálatok is.” (24.) Ez a passzus legalább két fontos premisszára épül. (1) A filozófia feladata a mindennapi élet jelenségeinek leírása, filozófiai fogalmakkal való reflexiója. Ebben az összefüggésbe illeszkedik a következő mondat: „A filozófiát mindenki meg tudja érteni, aki hajlandó a szellemi erőfeszítésre.”<sup>57</sup> (2) A tudomány is éppen ezt a mindennapi világot írja le; a kérdés mármost az, hogy hogyan viszonyul a tudományos leírás a filozófiai leírásához. „A filozófia nem ad új ismeretet – de meg akar alapozni minden ismeretet.”<sup>58</sup> Mindjárt feltűnik, hogy a „megalapozás” itt sajátos értelemben szerepel. Ha Az ÉRZELMEK ELMÉLETÉ-nek fent idézett passzusára tekintünk, akkor azt mondhatjuk, hogy a filozófiai elemzés megeremelt egy bizonyos kontextust, és az elemzés menetébe kell beépíteni (mint megerősítő tényeket) a természettudományos felfedezéseket. „A filozófia nem a tények elméleti rendezése, mint a teória. A filozófia saját protagonistáit (kategóriáit) rendezi. A tények csak kiindulópontként, igazolásként vagy példaként jönnek számításba.”<sup>59</sup> – A kérdés mindekelőtt az, hogy miért következett be a tudományok ilyen felértékelése?<sup>60</sup> Első megközelítésben a fentiekből az a válasz adódik, hogy a tudományok felértékelésének háttérében a mindennapi élet – mint az elemzés témája – áll. Célszerűnek tűnik tehát még egyszer föllapozni és ebből a szempontból áttekinteni A MINDENNAPI ÉLET című könyv elemzéseit. „Elmélet és gyakorlat közvellen egysége a mindennapokban annyit [...] jelent, hogy nincs különbség helyes és igaz között; ami helyesnek bizonyul, az egyúttal az »igaz« is. A mindennapi élet attitűdje tehát okvetlenül pragmatikus.”<sup>61</sup> A filozófia azért alkalmas a mindennapi élet elemzésére, mert szembeszegül az elmélet és a gyakorlat szétválasztásával.<sup>62</sup> De akkor milyen jelentősége van a tudományoknak a mindennapi élet jelenségeinek tematizálásában? A MINDENNAPI ÉLET című könyvben Heller Ágnes

inkább a tudományos megközelítés és a mindennapi gondolkodás szerkezeti különbözőségeit hangsúlyozza. „*Miután minden természettudomány sajátos homogén struktúrával rendelkezik, az ebben való mozgás» elsajátítása speciális képzést igényel. A fizikát, kémiát, orvostudományt egyszerűen meg kell tanulni ahhoz, hogy homogén struktúrájában gondolatilag mozoghassunk.*”<sup>63</sup> A tanulás szükséglete azt mutatja, hogy a mindennapi életet egy ugrás választja el a tudományos beállítottságtól. Ezért a tudományos beállítottság nem vezethető le a mindennapi élet szerkezetéből. De az, hogy „nem vezethető le”, még nem jelenti azt, hogy ne a mindennapi életből nőne ki. „*Vessünk most egy rövid pillantást a mindennapi élet és tudományos gondolkodás viszonyának történelmi alakulására. Ahhoz, hogy a tudományos gondolkodás létrejöhessen, már a mindennapi életben is meg kell születnie olyan gondolati magatartásoknak [...], melyekből a tudományos gondolkodás kinőhetett.*”<sup>64</sup> A tudomány kialakulásának (genezisének) perspektívájától azonban meg kell különböztetnünk a tudománynak a mindennapi életbe való behatolását, melynek alapvetően két formája van. (1) „*A tudományos ismeretterjesztésből eredő információk tudomásulvétele és továbbadása pl. egyáltalán nem haladja meg a mindennapi élet szükségleteinek tipikus szintjét, de ezt nem a mindennapi gondolkodásból eredő gondolati tartalmakkal bővíti. Érdemes lenne egyszer külön tanulmányban megvizsgálni, hogy a különböző tudományos felfedezések [...] milyen formák között hatoltak be a mindennapi tudatba [...], hogyan váltak »közhelyekké«.*”<sup>65</sup> A leülepedett tudományos ismereteknek világképpalkotó szerepük van, és ez a folyamat az oktatáson keresztül játszódik le. (2) A tudományok mindennapi életbe való behatolásának másik formája a technika; új gépek, eszközök jelennek meg, amelyek nemcsak a munkavégzés körülményeit befolyásolják lényegesen, hanem a mindennapi élet számára is új eszközöket és lehetőségeket teremtenek.<sup>66</sup> – Nem igazolódott tehát az a sejtésünk, hogy a mindennapi élet jelenségei mintegy életre hívják vagy támogatják a tudományos megragadást. De akkor hogyan juthatunk el addig, hogy a filozófiának szövetségre kell lépnie a tudománnyal? Legalábbis a következő laza értelemben: „*A filozófia betöltheti filozófiai funkcióját, ha nem vesz tudomást a természettudomány tényeiről. De a modern filozófia nem mondhat ellent ezeknek a tényeknek.*”<sup>67</sup> De még innen is egy ugrás vezet ah-

hoz az állításhoz, hogy az érzelmek elmélete megköveteli a tudomány és a filozófia összefonódását. Ez a filozófia önátlépésének Heller által kidolgozott alakja, amely bizonyos analógiában áll a Vajda által fölvázolt alakkal. – A 2006-ban írt előszóban Heller Ágnes az érzelmek újfajta tematizálását a metafizika kritikájára vezeti vissza. „*A metafizikus filozófiákat két alaptörekvés jellemezte. Mindenekelőtt meg kellett alapozni az örök elsőbbségét a változóval szemben, a szükségszerűség elsőbbségét a véletlenel szemben, a forma elsőbbségét az anyaggal szemben, az általános elsőbbségét a különössel és eggyessel szemben. Másodszor, úgy kellett leírni a világot, hogy a részek tökéletesen egymáshoz illeszkedjenek, azaz rendszert kellett alkotni. [...] Az ész garantálta mindig az igaz tudást, bármilyen álarcban vagy kosztümben jelent is meg. Ezért az észnek kellett garantálnia – különböző álarcokban és kosztümben – az erényt, az igazságosságot és a jót is.*” (7.) Nem tagadható, hogy a metafizika egy kicsit sem kedvezett az érzelmek elméletének, bár Heller számos kivételt is felsorol. A legnagyobb kivétel Spinoza volt. „*Az érzések és érzelmek leginkább újító s egyúttal következes elemzését és rendszerezését kétségtelenül Spinoza Etikájának harmadik részében olvashatjuk. A cím persze jellemző, s előrevetíti a régiek gondolatainak diadalmas visszatérését. Az érzelmeket elemző nagyszerű fejezet ugyanis, mint ismeretes, »az emberi szolgásgát« idézi.*” (9.) De miért lenne annyira fontos az érzelmek elemzése? Persze az érzelmek önmagukban is érdekesek, de ha már ennyire kívül estek a filozófián, nem lenne egyszerűen tanácsos átengedni őket a szaktudományoknak, elsősorban a pszichológiának? Ezt már csak azért sem tehetjük meg, mert egy antropológiai perspektívában az érzelmek elmélete mindenféle etikai koncepció alapját képezi. (Most tekintsünk el attól a nagyon nehéz kérdéstől, hogy az érzelmektől hogyan sikerül átmenni az erkölcsi cselekedetekhez.) Úgy néz ki, hogy a posztmetafizikai koncepció jobban leírja a könyv tulajdonképpeni nívóját, mint a filozófia és a tudomány összefonódásának programja. A FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE című könyvben Heller ugyan nem úgy beszél erről a műről, mint amelyik posztmetafizikai fordulatot hajtott volna végre, de mégis ennek szellemében elemzi. „*Már nem kezdtem a könyvet fogalom meghatározással, még nominál definícióval sem, hanem egy előzetes, hipotetikus és nyitott bemutatással, melyben arra a kérdésre keresem a vá-*

laszt, »mit jelent az, hogy érezni?« »Érezni annyit, mint involválva lenni valamiben.« *De mit jelent az, hogy involválva lenni? És mi az a valami? A rajzot ki kell majd festeni a későbbi fejezetekben.*»<sup>68</sup> Nézzük először tartalmilag az érzelmek általános meghatározását. „Az érzés általános antropológiai funkciójáról itt megfogalmazandó hipotézisünk – tehát az elemzés kiindulópontja maga – lesz hivatott arra, hogy e kiindulópont jogosultságát és értelmességét igazolja.” (21.) A MINDENNAPI ÉLET című könyv valóban egészen más jellegű felütéssel kezdődik. „Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják. A mindennapi élet a társadalmi reprodukció mindenkorai lehetőségét megteremtő egyedi reprodukciókat jellemző tevékenységek összessége.»<sup>69</sup> De azt ebben az esetben is el lehet mondani, hogy „egy előzetes, hipotetikus és nyitott bemutatással” kezdünk, és „a rajzot majd a későbbi fejezetekben kell kifesteni”. Én nem látnék tehát ebben a vonatkozásban döntő, módszertani különbséget. Van azonban egy másik fontos szempont is, amely a tudomány gyakorlatára emlékeztet: ezek a csoportosítások és felosztások. Vannak ilyen és ilyen esetek, erre szinte korlátlanul sorolhatnánk a példákat mindkét műből. „Én érzek – én involválva vagyok valamiben. Ez a »valami« minden lehet. (Így: egy másik ember, egy eszme, önmagam, egy folyamat, egy probléma, szituáció, egy másik érzés – másik involváltság.)” (21.) A MINDENNAPI ÉLET című könyvben Heller ezt még *intentio recta* (1)-nek nevezte: „[ez] nem tesz mást, mint hogy csoportosítja és rendszerezi a tapasztalatokat, a mindennapi gondolkodás adottságait, s így nem haladja meg a mindennapi gondolkodás szintjét”.<sup>70</sup> De akkor hogyan lehetne mégis különbséget tenni A MINDENNAPI ÉLET ÉS AZ ÉRZELMEK ELMÉLETÉ-nek felütése között? A MINDENNAPI ÉLET című könyvben rögtön a gondolatok egész spektruma nyílik meg. Tulajdonképpen rögtön kereteket látunk; talán itt lehetne a leginkább a kép kiszínezéséről beszélni.<sup>71</sup> AZ ÉRZELMEK ELMÉLETÉ-ben a kiindulópont inkább *pontszerű*, *definitórikus*. „Érezni annyit jelent, mint involválva lenni valamiben.” (21.) Ebben az esetben felmerül a tautológia lehetősége. „Tisztában vagyunk azzal, hogy ez a kijelentés tautológiának tűnhet. Ha érezni annyit, mint involválva lenni valamiben, mit jelent akkor az, hogy involválva lenni valamiben? Mivel a későbbiekben meg fogjuk adni erre a magyarázatot, fogadjuk el ezt a látszólag tautologikus kijelentést

hipotetikus kiindulópontunknak.” (Uo.) A hipotetikus kiindulópontból különböző szálak indulnak el, az „involválva lenni valamiben” egyre több és több jelentésspektussal gazdagodik. E kifejtés állandó stíluseleme az alapmeghatározás újabb és újabb ismétlése. Most csak példaként tekintsük a következő megfogalmazást: „Érezni annyit jelent, mint involválva lenni valamiben. [...] De lehetek involválva valamiben, és lehetek involválva valamiben. Azaz tudatom centrumában állhat maga az involváltság, és állhat az a »valami«, amiben involválva vagyok. Attól függően, hogy mi áll tudatom centrumában, lehet az érzés (az involváltság) figura vagy háttér.”<sup>72</sup> (26.) A tudományosság jellegét és jelenlétét tekintve így aligha mernék különbséget tenni A MINDENNAPI ÉLET ÉS AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE között; legalábbis, ami a kiindulópontot illeti. Van azonban két másik fontos különbség. (1) A MINDENNAPI ÉLET a tudomány világa elé megy vissza; AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE viszont relevánsnak tekinti a tudomány eredményeit. De ebből következik egy bizonyos ellentmondás: a posztmetafizikai beágyazás ezt a tudományos kötődést relativizálni próbálja. „Az érzelemelmélet körében [...] számtalan új agyfiziológiai és agypszichológiai felfedezést tettek az utolsó több mint harminc évben, de ennek a könyv lényeges mondanivalója szempontjából nincs igazi jelentősége. Mi több, az ebben kifejtett elméletek többségét nemcsak hogy felhasználtam a későbbiekben, hanem sok mindent rájuk építettem (etikámban is).”<sup>73</sup> Vagyis a könyv ugyan felhasznál tudományos eredményeket, de filozófiai mondanivalója független és függetleníthető ezektől az eredményektől. Erre világít rá Heller a könyv helyi értékéről beszélve: „Így Az ösztönökről című könyvem valóban bevezetés az érzelemfilozófiába. Ez a könyv ott kezdődik, ahol az előbbi abbamarad. Döntésemet, hogy a második kötetet az első nélkül jelentessem meg, új és javított kiadásban, mind elméletileg, mind pragmatikusan meg tudom indokolni. Egy lényegében polemikus szellemű könyv addig érdekes, amíg a kérdések, melyek körül polémia folyik, napirenden vannak. Bár ma sem gondolkozom az ebben a könyvben elmondottakról lényegében másként, azok, akikkel vitáztam, már egy ideje feledésbe merültek.” (15.) Majd szinte szó szerint ismétlődik a FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETÉ-nek megfogalmazása: „Való igaz persze, hogy az agypszichológia és agyfiziológia hatalmasat fejlődött (változott) e könyv megírása óta, míg én harminc év előtti forrásokra hivatkozom. Számos hivatkozást

azonban már akkor is lábjegyzetbe internáltam, s most egyszerűen kihagytam. Őszintén szólva ezek a hivatkozások nem is voltak döntőek a könyv mondandója szempontjából.” (15. k.) A filozófiának a tudomány irányába való átlépése így minden jelentőségét elveszti. (2) A MINDENNAPI ÉLET című könyvben az érzelmek „csak” orientáló affektusokként jelennek meg: „A mindennapi érintkezés természetesen a legkülönbözőbb affektusokat veszi igénybe. Mégis vannak közöttük olyanok, melyeknek elsődleges funkciója a mindennapi érintkezés orientálása. Ezek közül az igen-érzéshez tartozóak [...] a rokonszenv, a vonzalom, a szeretet; a nem-érzéshez tartozóak [...] az ellenszenv az averzió, a gyűlölet. S közöttük áll »semleges« harmadikként a közömböség.”<sup>74</sup> Számunkra ebből most az a fontos, hogy az érzelmek a mindennapi érintkezésbe ágyazódnak bele, abban orientáló funkciót töltenek be. Lehetett volna úgy is érvelni, hogy a mindennapok pragmatikus világában nem annyira a világ megismerése a fontos, mint a pragmatikus tevés-vevés. Így azt is lehetett volna mondani, hogy az érzelmi orientáció fontosabb, mint a kognitív megismerés.<sup>75</sup> Ebben az esetben mintegy automatikus lett volna az átmenet a mindennapi élet elméletétől az érzelmek elemzéséhez. Azt is lehetett volna mondani, hogy a mindennapi életben az ember mindig erősebben involvált, a teoretikus beállítottság viszont az involváltság gyengítését vagy felfüggesztését jelenti. De ennek az összefüggésnek tiszta formában való megjelenése már csak azért sem várható, mert AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE valóban egy új projekt nyitóműve akart lenni.<sup>76</sup>

#### IV

A FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE című könyv utolsó fejezetének egy helyén Heller ezt írja: „Magyarországon a legnépszerűbb művem nem az én alkotásom, hanem Kőbányai János velem készített interjúkötele, a Bicikliző majom.”<sup>77</sup> Bő tíz évvel a BICIKLIZŐ MAJOM megjelenése után<sup>78</sup> (közvetlenül karácsony előtt) jelent meg egy újabb Heller-interjúkötet; a beszélgetéseket ezúttal Rózsa Erzsébet készítette. A kérdés mindenekelőtt az, hogy miben különbözik ez a kötet a BICIKLIZŐ MAJOM-tól. Rózsa Erzsébet az utószóban ezt írja: „Heller Ágnes életútjáról bárki olvashat a Bicikliző majom című életrajzi interjúkötetben, amit Kőbányai Jánosnak

köszönhetiünk. [...] E kötet hangsúlya azonban nem Heller Ágnes biográfiáján, hanem személyiségén van: ezt állítottam kérdéseim révén beszélgetéseink középpontjába. Köszönettel tartozom Ágnesnek azért, hogy ezt a megközelítést elfogadta.” (213.) A kötetet olvasva az embernek az az érzése, hogy a kérdező a személyiséget különféle szerepekből próbálja felépíteni; a beszélgetés alapvetően e szerepminták magas fokú kiteljesedéséről és belső harmóniájáról szól. Egy pillanatra idézzük fel a FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE nyitósorait: „Több élettörténetünk van. Nekem is van egy-néhány, drámákkal, fordulópontokkal, örömeikkel és csalódásokkal teli. Sokszor nyílik módom beszélni róluk, hiszen az interjúkban ezekről vallatnak. Az egyik történetemről azonban ritkán vagy sohasem vallatnak.”<sup>79</sup> Ez a filozófiai élettörténet. Heller azt mondja, hogy a filozófiai élettörténetet nem lehet levezetni az egyéb élettörténetekből, de a kérdés az, hogy a filozófiai élettörténetből vissza lehet-e lépni a személyes élettörténethez.<sup>80</sup> Ennek is megvannak a maga sajátos nehézségei. De hajól látom, Rózsa Erzsébet nem erre törekedett (ezt megtette Kőbányai János), hanem olyan metainterjú szeretett volna készíteni, amely átfogja és összeköti a személyiség különböző történeteit. Vagy azt is mondhatnánk, hogy a személyiség egyfajta konstrukcióját szeretné megalkotni. És mindezt a szerepfogalom előtérbe tolásával szeretné elérni. „Az életemben ezek a »szerepek« mindig együtt voltak: nagy családod van, tartod a rokoni kapcsolatokat, kiterjedt rokonságod van jelenleg is Magyarországon.”<sup>81</sup> [...] Közben a világban is folyton jelen vagy: nemcsak az USA-ban, hanem Ausztráliában is hosszabb időt töltesz minden évben, s rendszeresen jársz Latin-Amerikába. Talán nincs is olyan kontinens, amelyet ne látogatnál, a könyveidet szerte a világon ismerik, olvassák.” (8. k.) A kötet nagy kérdése az, hogy ezeket a szerepeket egy nagyon magas szinten hogy lehet egyszerre megvalósítani, hogyan lehet összekötni egymással. Rózsa Erzsébet stratégiáját így egyfajta általános harmonizálás jellemzi. Ez a beszélgetéseknek nagyon kellemes, szeretetteljes tónust ad. De számomra a kötet legérdekesebb részei mégis azok voltak, ahol ez a „harmónia” megbomlik.

(1) Heller nem fogadja el a „szerep” kategóriáját; e fogalom használatát már rögtön az első megszólalásban határozottan visszautasítja. „Kezdjük a szereppel: én egyetlen szerepet sem játszottam. Ha így lenne vagy lett volna, azt monda-

nám, hogy mindezeket a szerepeket rosszul játszottam, mert nem játszottam szerepeket.” (9.) Heller Ágnes még 1966-ban jelentette meg TÁRSADALMI SZEREP ÉS ELŐÍTÉLET című könyvét. Ebben olvashatjuk: „Egyetlenegy társadalmi viszony vagy magatartás – vonatkozzék egyszemélyre vagy többekre – sem szükségképpen szerepszerű. De minden társadalmi viszony [...] szerepszerűvé merevedhet. Ez akkor következik be, mikor egy funkció, intézményen belüli vagy kívüli tartós magatartás szokásrendszere az adott funkcióra, magatartásra tipikusan jellemző sztereotíp klisévé merevedik, s az egén [...] cselekedeteit e sztereotíp klisék alá rendeli.”<sup>82</sup> A szerep így a mindennapi élet elidegenedett formájaként jelenik meg; a szóban forgó kötet alcíme: KÉT TANULMÁNY A MINDENNAPI ÉLET KÖRÉBŐL. (Érdeemes fölhívni rá a figyelmet, hogy A MINDENNAPI ÉLET című könyvben a szerep fogalma meg sem jelenik.) Mindenesetre Heller Ágnes több mint negyven év elteltével is fenntartja a szerepfogalom ilyen negatív értékelését.<sup>83</sup> Rózsa Erzsébetnek így a beszélgetés menetét fenntartandó, módosítania kell a fogalomhasználatot. „Ha nem szerepek, akkor feladatok viszont adódtak abból az alaphelyzetből, hogy anya, feleség voltál, hogy volt családod meg munkahelyed, illetve hivatásod.” (10.)

(2) Van a könyvnek egy pontja, nagyjából a közepetáján, ahol Heller Ágnes egy pillanatra megkérdőjelezi a sugallt harmonikus képet. Kérdés: „A magánéletben is ott a teljes élet: barátok, szerelmek, gyerekek, unokák. Van egy nagy családod, itt vannak a közeledben, Budapesten élnek. A kultúra elképesztően széles köre belefér az életvitelbe. Egy olyan teljes élet, ami ma szinte anakronisztikus.” (102. Kiemelés tőlem: W. J.) Ez már valóban messze ment, ezért a válasz: „Elő lehetne adni az életemet akár szenvedéstörténetként is, ha éppen arra lenne kedvem. Gyerekként a holocaustban majdnem minden barátját megölik az embernek, az apját is megölik, mindenkit megölnék, akit a legjobban szeretett. Aztán amikor lassan rendbe jönne, akkor margóra állítják, kirúgják az egyetemről, kirúgják az állásból, emigrációra kényszerítik. Szóval elő lehetne adni szenvedéstörténetként is az életemet.” (103.)

Emlékezzünk vissza a FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE egyik nyitó megállapítására: „Az egyéb élettörténeteim és a filozófiám története közötti kapcsolatot kár lenne tagadni.”<sup>84</sup> De ezt a kapcsolatot nem is olyan könnyű megkonstruálni; a csokor sohasem lehet teljesen „harmonikus”.

## Jegyzetek

1. Lukács György: ÉLETRAJZ MAGNÓSZALAGON. Magvető, 1989. 88.
2. Lukács György: CURRICULUM VITAE. Magvető, 1982.
3. Az utolsó kiemelés tőlem: W. J.
3. „Ahogy sohasem nőhettem fel két szemű, szőke, nagy termetű hölgygé, úgy nem mehetett filozófiám sem teljesen más irányba, mint amilyen irányba tartott. Csak abbahagyhattam volna, vagy elhallgathattam volna...” 18.
4. Heller Ágnes könyveivel és tanulmányaival 1977/78-ban találkoztam először. A pécsi egyetemen közgazdaságtant tanultam; ebben egy három féléves filozófiai stúdium is szerepelt. A második és a harmadik félévben Lukácsnak a bécsi konferenciára írt előadása mellett több olvasmány is szerepelt tanítványaitól. Hellertől A MINDENNAPI ÉLET, Márkustól a MARXIZMUS ÉS ANTROPOLÓGIA, Vajdától az OBJEKTÍV TERMÉSZETKÉP ÉS TÁRSADALMI PRAXIS, amelyről már akkor tudtam, hogy kisebb vihart kavart a Magyar Filozófiai Szemle történetében. Az órákon többször szóba került a magyar szellemi életből való kitalitásuk, amit akkor csodálkozással vegyes elbizonytalanodással fogadtunk, hiszen olvastuk a műveiket, beszélgettünk róluk, ebből készültünk vizsgára stb. Aztán talán 1979-ben Altrichter Ferenc közvetítésével jutott el akkori tanáromhoz és barátomhoz, Koloszar Lászlóhoz egy az emigrációban adott interjú, amely 1956-ról és Nagy Imre programjáról szólt. Ebből sok minden világos lett számomra, de mindenekelőtt csodáltam a mondatokból áradó szabadságot. Később, amikor filozófiát tanultam az ELTE Bölcsészkarán, rengeteget hallottunk Lukácsról és az ONTOLÓGIÁ-ról, de a Lukács-iskola munkái már alig-alig kerültek szóba, sőt olyan érvelésekre is emlékszem (ezek a leginkább Tőkei Ferenc óráin hangzottak el), hogy egy szocialista állam nem tarthat el olyan filozófusokat, akik nyíltan szembefordulnak vele. Aztán a nyolcvanas évek legvégén találkoztam először személyesen Heller Ágnessel, amikor 1988. május 30-án előadást tartott a frankfurti egyetemen, és utána (férjével, Fehér Ferencsel) együtt vacsorázott Habermas kollokviumi körével annak törzshelyén, a Dionysos nevű étteremben. Így Habermas mutatott be Heller Ágnesnek.
5. Makai Mária: KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK EGY MARXISTA MUNKÁHOZ. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1957/1. 169. – Csak megjegyezni szeretném, hogy a következő számban Heller Ágnes neve már sem szerkesztőként, sem szerkesztőbizottsági tagként nem szerepel. Sőt az első számban említett OSZTÁLYERKÖLCS – EGYETEMES EMBERI ERKÖLCS című tanulmánya sem készült el sohasem.
6. Makai Mária/Földesi Tamás: AZ ETIKAI REVIZIONIZMUS KRITIKÁJÁHOZ. HELLER ÁGNES ETIKAI NÉZETEINEK BÍRÁLATA. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1960/1. 33.
7. Uo.

8. I. m. 35.

9. Ebből a szempontból szimptomatikus lehet Makai első könyvének címe: A MEGHASONLOTT TUDAT VILÁGKÉPE. Kossuth Könyvkiadó, 1969.

10. „*Csőkönyös magatartásom* [revizionista filozófiám] egyik tanújával [nem tudjuk, hogy a kettő közül melyikkel] éppen nemrégiben szembesítettek, méghozzá egy belügyi besúgó jelentésének formájában. Igen részletes jelentés volt, nem értem, hogy ezt a kitémitető figyelmet mivel érdemeltem ki. De mindez nem tartozik filozófiám történetéhez.” (43.)

11. Heller Ágnes: A SZÁNDÉKTÓL A KÖVETKEZMÉNYIG. ELŐADÁSOK AZ ÁLTALÁNOS ETIKÁRÓL. Magvető, 1970.

12. Erről az évtizedről beszélgettem Heller Ágnessel születésnapja alkalmából Pécssett, a Művészetek és Irodalom Házában, 2009. május 22-én.

13. Márkus György: NEM KÉREM VISSZA AZ ISKOLAPÉNZT. In: *Múlt és Jövő*, 2009/2. 6.

14. I. m. 9.

15. Heller Ágnes: LUKÁCS GYÖRGY „ESZTÉTIKA”-JÁRÓL. In: uő: ÉRTÉK ÉS TÖRTÉNELEM. TANULMÁNYOK. Magvető, 1969. 539. Kiemelések tőlem: W. J.

16. Heller Ágnes: A MINDENNAPI ÉLET. Akadémiai Kiadó, 1970. 17.

17. Marx már felvillantja ezt az egyéni perspektívát, de gyorsan egybe is mossa az osztársadalmi reprodukcióval. „*A társadalomban termelő egyének – ennél fogva az egyének társadalmilag meghatározott termelése – természetesen a kiindulópont.*” Marx: A POLITIKAI GAZDASÁGTAN BÍRÁLATÁNAK ALAPVONALAI, I. In: MARX/ENGELS MŰVEI, 46/1. kötet. Kossuth Könyvkiadó, 1972. 11. Vagy másutt: „*Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megálapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez.*” Marx/Engels: A NÉMET IDEOLÓGIA. In: MARX/ENGELS MŰVEI, 2. kötet. 21.

18. Ebben az időben készülhetett Márkus György MARXIZMUS ÉS „ANTROPOLÓGIA” című könyvecskéje is, amelynek első kiadása 1965-ben jelent meg.

19. Hellerhez hasonlóan Márkus György is a kiszélesítéssel próbálta elrelativizálni a gazdasági determinációt. Lásd i. m. 32.: „*Az embernek munkát végző és ezáltal univerzális lényként való felfogása nem meríti ki az »emberi lényeg« fogalmát.*” Ugyanakkor a HOGYAN LEHETSÉGES KRITIKAI GAZDASÁGTAN? című műben a gazdasági redukcionizmus megint egyértelműen érvényesül.

20. Lukács György: A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJÁRÓL, I. Magvető, 1976. 309.

21. Heller Ágnes: MARX SZÜKSÉGLETMÉLETE. In: Fehér Ferenc/Heller Ágnes: MARX ÉS A MODERNITÁS. Argumentum/Lukács Archívum, 2002. 125.

22. A Kádár-rendszer utolsó éveiben a szövegimmanencia felé forduló egész generáció nagy valószínűséggel ezekből az írásokból tanult a legtöbbet.

23. Heller Ágnes: PORTRÉVÁZLATOK AZ ETIKA TÖRTÉNETÉBŐL. I. k. 159–192.

24. I. m. 332. – A mai napig hálás köszönettel gondolkodom vissza azokra a hosszú-hosszú beszélgetésekre és vitákra, amelyeket akkori tanárom, Koloszar László folytatott velem erről az esszéről és különösen annak utolsó bekezdéséről.

25. I. m. 368. k.

26. A program öt kötetből állt volna: 1) Az ösztönök; 2) Az érzelmek elmélete; 3) A szükségletek elmélete; 4) Személyiségelmélet; 5) A második természet. (115.)

27. Gondoljunk a következő könyvek/tanulmányok sorozatára és rendkívül komplex, az átláthatatlanság határait súroló belső összefüggéseire: Heller Ágnes: MARX SZÜKSÉGLETMÉLETE, Bence György/Kis János/Márkus György: HOGYAN LEHETSÉGES KRITIKAI GAZDASÁGTAN?, Vajda Mihály: A MARXIZMUS ÉS KELET-EURÓPA. LEVÉLFÉLE BARÁTAINAK.

28. Vajda Mihály: A MARXIZMUS ÉS KELET-EURÓPA. LEVÉLFÉLE BARÁTAINAK. In: uő: MARX UTÁN SZABADON, AVAGY MIÉRT NEM VAGYOK MÁR MARXISTA? Gondolat, 1990. 31.

29. Az első fejezetet Márkus György, a másodikikat Heller Ágnes, a harmadikat Fehér Ferenc írta.

30. „*Emiatt számunkra egyfajta menekülési hajlam megnyilvánulásának tűnik, különösen nyugati vagy keleti radikálisok esetében, ha ezeket a gazdaságokat kizárólag vagy elsősorban elmaradott nemzeti történelmük felől tárgyalják. Ez az álláspont ugyanis háttérforrást ad annak a ténynek, hogy ezek a társadalmak – bármennyire tragikus legyen is ez a tény – annak a nemzetközi társadalmi és szellemi mozgalomnak a történelméhez tartoznak, amely a szocializmus nevet viseli.*” Fehér Ferenc/Heller Ágnes/Márkus György: DIKTATÚRA A SZÜKSÉGLETEK FELETT. Cserépfalvi kiadása, 1991. 77.

31. Különböző elemzések általában a „posztmodern” kategóriáját szokták alkalmazni a kései helleri életmű jellemzésére. Lásd Percz László elemzéseit. In: Boros Gábor (szerk.): FILOZÓFIA. Akadémiai Kiadó, 2007. 1170–1171. Én azonban már a MEGTESTESÜLÉS című könyv elemzésekor felfigyeltem rá, hogy Heller szembezáll a posztmodern egyik legalapvetőbb gondolatával, a nagy elbeszélés végével.

32. Kiemelés tőlem: W. J. – Ebből kiindulva egészen új fényben jelenik meg az az utalás, amelyet Heller Vajda Mihály legutóbbi könyvei kapcsán fogalmazott meg: „*Meg kell tehát ismételnem, hogy Vajdát kizárólag a végső kérdések izgatják. [...] Hiába ismétli meg untalanul, hogy az egyessel kellene foglalkozni, az egyest kellene körüljárni. [...] Vajda tehetsége nem az egyes megragadásában van, hanem a végső kérdések feltérképezésében. Valahányszor az »egyest« veszi célba, legyen az egy regény, vers, elmélet vagy filozófiai mű, néhány bekezdés után már a végső kérdéseknél landol.*” Boros János/Heller Ágnes (szerk.): NEGATÍV KÜLDETÉS. ESSZÉK VAJDA MIHÁLY FILOZÓFIÁJÁRÓL. I. k. 14.

33. Johann Wolfgang Goethe: WILHELM MEISTER VÁNDORÉVEI. Európa, 1983. 529. Vas István fordítása.

34. Heller Ágnes: A FILOZÓFUS MORÁLIS KÜLDETÉSE. In: uő: ÉRTÉK ÉS TÖRTÉNELEM. I. k. 117–136.

35. I. m. 12. k. Az utolsó kiemelés tőlem: W. J.

36. I. m. 126.

37. „A filozófus, aki »király« lesz, nem maradhat többé filozófus, a »király«, aki filozófus lesz, nem lehet többé »király«. Illetve, amennyiben az marad: a filozófus filozófiája és a »király« birodalma tönkremegy. Miért? – Azért, mert a filozófus reprezentatív magatartása és a politikus reprezentatív magatartása szükségszerűen eltér egymástól.” I. m. 128.

38. I. m. 127. k.

39. Vajda Mihály: OBJEKTÍV TERMÉSZETKÉP ÉS TÁRSADALMI PRAXIS. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/2. 318.

40. Márkus György: VITÁK ÉS IRÁNYZATOK A MARXISTA FILOZÓFIÁBAN. In: *Kortárs*, 1968. július. 1112.

41. I. m. 1117.

42. Uo. 6. jegyzet.

43. I. m. 1111. Az ehhez kapcsolódó lábjegyzetben Márkus ezt írja: „Ezt a tényt maga Lukács húzta alá legélesebben – sőt egyes vonatkozásokban talán kissé egyoldalúan is – e korszakbeli munkásságát áttekintő legújabb tanulmányában [...]” Uo. 1. jegyzet.

44. I. m. 1118. „Ebben az értelemben a filozófia valóban nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak a »legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el« (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.” Uo.

45. Heller Ágnes: A FILOZÓFUS MORÁLIS KÜLDETÉSE. I. k. 133.

46. Vajda Mihály írja az elemzett könyv ELŐBESZÉDÉBEN: „S 1972 végén eljött a »bedáldozás« ideje. Hogy miért látták így, azt nagyjából tudjuk; erről azonban nem szeretnék írni, a kutyát sem érdeklik már ezek a párt beharcaival összefüggő történetek. Azt viszont csak az ördög tudja, hogy mit akartak velünk. Csak nem gondolták, hogy bárkit is meg fognak győzni a szövegeikkel?” (10.)

47. Ebbe az irányba mutat Heller Ágnes következő megfogalmazása: „Lukács gondolata, mely szerint ha Marx egyetlen tétele sem bizonyulna igaznak, módszere akkor is igaz lenne – Marx filozófiai státuszának máig is legáltalósabb megfogalmazása.” (57.) A következő mondat azonban mintha ezt relativizálná: „A módszer és a rendszer azonban a filozófiában mindig egy építmény mozzanatai.” (Uo.) Ha ez így van, akkor nincs olyan módszertani igazság, amely a tételes igazságtól elválasztható lenne. Marx módszere együtt bukkott meg a rendszerével. Ezt lehet látni Vajda Mihály MARX UTÁN SZABADON, AVAGY MIÉRT NEM VAGYOK MÁR MARXISTA? című könyvének tanulmányaiból.

48. A „radikális utópia” fogalma a „radikális szükségletek” fogalmának meghosszabbítása. Lásd Heller Ágnes: MARX SZÜKSÉGLETELMÉLETE. In: Fehér Ferenc/Heller Ágnes: MARX ÉS A MODERNITÁS. I. k. 61. kk.

49. Kb. a kilencvenes évek közepéről emlékszem, hogy különböző vitákban és beszélgetésekben Vajda Mihály nagyon szívesen hivatkozott hasonló alapvető, a filozófiára (persze akkoriban már a posztmodern

filozófiára) vonatkozó tézisekre. Ez a vitastílus valószínűleg ezekben az években alakulhatott ki.

50. I. m. 1118.

51. „Mindazt, amit a filozófiáról elmondtam, a marxizmus filozófia álláspontjáról mondtam el.” (198.)

52. Vajda Mihály itt egy korábbi tanulmányára utal: AZ EMBERISÉG FUNKCIONÁRIUSA. In: uő: VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK. Cserépfalvi/Századvég, 1992. 133–148.

53. Ezen a helyen természetesen nem tudom kidolgozni, hogy ez a tanulmány mennyit köszönhet Husserl KRISIS-könyvének. De két olyan történeti munkára szeretnék rámutatni, amelyekben Vajda ezt az új történeti érdeklődését érvényesítette: az egyik a FASZIZMUS-KÖNYV, a másik az OROSZ SZOCIALIZMUS KÖZÉPEURÓPÁBAN című tanulmánygyűjtemény.

54. Heller Ágnes: AZ ÖSZTÖNÖK/ AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE. Gondolat, 1978. 8.

55. Heller Ágnes: A FILOZÓFIA RADIKALIZMUSA. I. k. 86.

56. Uo.

57. I. m. 41. Kiemelés tőlem: W. J.

58. I. m. 31.

59. I. m. 87. Kiemelés tőlem: W. J.

60. Vajda Mihálynál a kezdetektől erősebb a filozófia és a szaktudományok szembeállítás. Lásd már az OBJEKTÍV TERMÉSZETKÉP ÉS TÁRSADALMI PRAXIS című (fentiekben már említett) tanulmányát. A filozófusper után ilyen megfogalmazásokkal találkozhatunk: „Szókratésznek nincsenek többé, s nincs többé az a világ, amelyiknek – ha ki is itatta vele a bürokpoharat – Szókratészre szüksége volt. A filozófus nem tud többé az utca emberének nyelvén beszélni, aki viszont ezen a nyelven kívánja a maga tapasztalatait megfogalmazni, az még az elvont filozófusnál is rosszabbul jár: megmosolyogják, s még az a tisztelet sem jár ki neki, amit a mások számára érthetetlen elvek és eszmék elsajátításának, a róluk való vitatkozásnak a képesége kivált az emberekből.” (Vajda Mihály: AZ EMBERISÉG FUNKCIONÁRIUSA. In: uő: VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK. I. k. 133. k.) Erre persze Heller Ágnes azt válaszolhatja, hogy ő nem a mindennapi nyelvről, hanem a mindennapi tények és események leírásáról beszél. A kihívás éppen abban áll, hogy a mindennapi tényekről és eseményekről filozófiailag beszéljünk.

61. Heller Ágnes: A MINDENNAPI ÉLET SZERKEZETÉNEK VÁZLATA. In: uő: ÉRTÉK ÉS TÖRTÉNELEM. I. k. 44.

62. A MINDENNAPI ÉLET című könyv a megfelelő helyen hivatkozik is Vajda OBJEKTÍV TERMÉSZETKÉP ÉS TÁRSADALMI PRAXIS című tanulmányára. Lásd i. m. 156.

63. Heller Ágnes: A MINDENNAPI ÉLET. I. k. 156.

64. I. m. 156. k.

65. I. m. 157.

66. I. m. 157. k.

67. Heller Ágnes: A FILOZÓFIA RADIKALIZMUSA. I. k. 86.

68. Heller Ágnes: FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE. I. k. 121.

69. Heller Ágnes: A MINDENNAPI ÉLET. I. k. 17. Kiemelés tőlem: W. J.

70. I. m. 154.

71. „A mindennapi élet a társadalmi reprodukció min-

denkori lehetőséget megteremtő egyedi reprodukciókat jellemző tevékenységek összessége.” Heller Ágnes: A MINDENNAPI ÉLET. I. k. 17.

**72.** A könyv első lábjegyzetében Heller Ágnes azt mondja, hogy ez a meghatározás tulajdonképpen Helmut Plessner LACHEN UND WEINEN című könyvének meghatározására épül: „Az érzés lényege szerint magammal valomihézt való kapcsolása.” Heller Ágnes: AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE. I. k. 21.

**73.** Heller Ágnes: FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE. I. k. 118.

**74.** Heller Ágnes: A MINDENNAPI ÉLET. I. k. 302.

**75.** Ne feledjük el, hogy a „dialmat” alapvető kérdése ezekben az években a világ megismerhetőségének kérdése volt. Lásd pl. Földesi Tamás: A „MEGISMERHETŐSÉG” MODERN PROBLÉMÁI. Kossuth Könyvkiadó, 1971. A könyv befejező részében Földesi ezt írta: „A könyv megírásával az volt a célom, hogy felvázoljam azoknak a problémáknak egy részét, amelyek a »megismerhetőségtétel« kapcsolatban [...] jelentkeznek. Tudom, hogy azok a válaszok vagy megoldási lehetőségek, amelyeket az egyes újabban felvetődő kérdésekre próbáltam adni, nem teljesen kidolgozottak, gyakran vitathatók.” I. m. 326. Vajda és Márkus tanulmányai, valamint Heller A MINDENNAPI ÉLET című könyve ezt a kérdésfeltevést próbálják értelmetlenné tenni.

**76.** De van még egy másik kötelék is a két mű között. Már A MINDENNAPI ÉLET-ben az volt az ember érzése, hogy az affekciók meghatározása bizonyos funkcionálisztikus-rendszerelméleti patenrek szerint történik. AZ ÉRZELMEK ELMÉLETÉ-ben e fogalmiság jelenléte

azonban már teljesen egyértelmű: „Mit jelent az, hogy »involválva vagyok«? A világ által adott feladatokban az én szelektál. A szelektálás az organizmus homeosztázisának fenntartására irányul. A homeosztázis nem pusztán biológiai homeosztázis [...], hanem társadalmi: mindig egy adott társadalmi közegekben kell magunkat fenntartanunk és reprodukálnunk. A homeosztázis az én-rendszer megőrzése és kiterjesztése; az utóbbi mindig az én folyamatosságának biztosításával megy végbe. Az én azt szelektálja, ami fenntartását [...] és kiterjesztését biztosítja.” Heller Ágnes: AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE. I. k. 36.

**77.** Heller Ágnes: FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE. I. k. 252.

**78.** Kőbányai János interjúregénye. Múlt és Jövő Kiadó, 1998.

**79.** Heller Ágnes: FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE. I. k. 11.

**80.** Uo.

**81.** „Mellesleg nagyon sok ismert ember tartozik, tartozott ebbe a rokonságba: a keramikus Kovács Margit másodmunkatésztvéred volt, miként Ligeti György is.” Rózsa Erzsébet: SE FÉLELEM, SE KESERŰSÉG. I. k. 8.

**82.** Heller Ágnes: TÁRSADALMI SZEREP ÉS ELŐTÉLET. Akadémiai Kiadó, 1966. 14. Az eredetiben lévő kiemeléseket elhagytam: W. J.

**83.** A szociológiai és a szociálpszichológiai irodalomban persze van egy neutrálisabb szerepfogalom is, amely még nem foglalja magában az elidegenedést vagy a klisészerűséget.

**84.** Heller Ágnes: FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE. I. k. 11.

Weiss János