

LENGYEL ANDRÁS



A „kései” Heller

Az utóbbi évtizedek legtekintélyesebb magyar filozófusa, Heller Ágnes 2019. július 19-én, kevéssel kilencvenedik születésnapja után hirtelen meghalt. Szép halála volt, beúszott a Balatonba, fiatalabb kolléganője már visszafordult, mert neki ez a táv már sok volt, „Ági” azonban továbbbúszott. Azután hirtelen elmerült, meghalt. A szíve mondta föl a szolgálatot. Az örökmozgó egyéniség stílszerűen lépett ki az életből; élete utolsó pillanatáig aktív maradt. A Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány és a Magyar Filozófiai Társaság most (2020) a Státus Kiadó közreműködésével egy kis kötetben búcsúzik tőle. A szegedi, *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferenciasorozatban, 2003 és 2017 között elmondott hét előadását fűzték össze könyvvé, *Filozófiai lábjegyzetek* címmel. A könyv ötlete kézenfekvő volt, s utólag, azt kell mondanunk, szerencsés is. A könyvnek benső, metodikai egysége is van, s úgy vélem, a „kései” Hellert plasztikusabban mutatja meg, mint az utóbbi években publikált „összefoglaló” művei.

S számomra, a gyanakvó kortárs számára azt is segít eldönteni, július 19-én ki merült el a Balatonban? Egy „túlmozgásos” idős hölgy vagy egy örökifjú filozófus?

*

Az összeállítás, amelynek motorja alighanem megint Laczkó Sándor volt, aki a konferenciasorozatot is szervezni szokta, kollektív munka eredménye. Hárman (Daróczy Enikő, Laczkó Sándor és Weiss János) szerkesztették, s egy-egy rövidebb, méltató írással mások is hozzájárultak a könyv fazonjának megteremtéséhez. Az előszót Laczkó írta, egy nekrológ formájú előrehozott méltatást Boros Gábor, a két „utószó” egyikét pedig Gyenge Zoltán, a másikat Weiss János jegyzi. Mind a négy szöveg rövid, kontextust vázoló alkalmi megnyilatkozás; inkább a protokolláris szükségleteket elégítik ki, semmint a filozófiatörténet-írást. (A legtöbbet még Weiss adja; Gyenge Zoltán írása viszont kevésbé informatív.)

A nyomdai, tipográfiai munka gyöngécske. A főszöveg betűje még tisztas ízlésről árulkodik, de a verzális szedésű, léniával kombinált címek, a világosszürke borítóra elhelyezett fehér betűk már megforgatnák sírjukban Kner Imrét vagy Tevan Andort. S a mai legjobbak, mint például Czeizel Balázs is, ugyancsak összehúznák a szemöldöküket. (Gondolom, ez a „barkácsolás” a pénzhiány eredménye.)

A könyv igazi hozadékát természetesen Heller Ágnes írásai adják. Ezeket kell mérlegre tennie a mai olvasónak.

Az első, amit meg kell jegyeznünk: a hét előadás hét különböző időpontban, elég nagy időtávban hangzott el – együtt mégis egységet alkotnak. Van koherenciájuk, a könyv nem vasvillával összehányt ötleteléshalmaz. Az a „beszédmódor”, amelyről egyik előadásában Heller maga is beszél, mint mondandója „alapszavai” és „grammatikája”, egységet teremt az egyes írások között is. És az előadástémák, bármily sorozatfüggők is, Heller átfogalmazásában, saját alkatához és problémalogikájához igazítva, külön-külön is fontosak és érdekesek, együtt pedig egymásba kapcsolódók. Összeállnak valami lényeges filozófiai „elbeszéléssé”.

Heller nem vett részt mindegyik Lábjegyzet-konferencián; részvételét alkalom és érdeklődés befolyásolta. (Elképzelhető, hogy ha körülményei engedik, még más témákról szólva is az előadók között lett volna.) Amelyik konferencián viszont föllépett, az a témakör csakugyan érdekelte: az *erény* (2003), a *bűn* (2004), az *igazságosság* (2008), a *szabadság* (2009), az *akarat* (2010), a *bizalom* (2014), és az *idegen* (2017) előadói között ő is ott volt. A konferenciák témamegnevezése persze csak alkalom és kiindulópont volt számára, ezeket előadásai rendre áttematizálták. S ezek az áttematizációk nem csak természetesek, de árulkodóak is. Jelzik, saját, előzetesen már kialakult fölfogásában helye és funkciója volt annak, amit a szervezők által kijelölt téma kapcsán elmondandónak ítélt. (Bizonyos, *szuverén improvizáció* persze bizonyosan kimutatható lenne abban, amit végül elmondott; az alkalmiság alakító szerepére ez időben már többször is utalt. De, s ezt érdemes szem előtt tartanunk, nem a semmiből fölbukkanva improvizált. Mondandója megkonstruálásakor egy hosszú, kanyaroktól és váltásoktól sem mentes filozófuspálya tapasztalatai jöttek fölszínre, keresték „legjobb” megfogalmazásukat.)

A hét előadás „fogalomtára” és „grammatikája” mindenesetre egységes, összetartozó. A „beszédmodor” azonos. Ez utóbbit („beszédmodor”) Szókratész/Platón kapcsán vezeti be (a legutolsó előadásában 2017-ben), ez azonban Heller szerint maga a filozófia. S itt érdemes egy pillanatra mindjárt megállnunk, mert nem csak Szókratész/Platón, azaz a filozófiatörténeti pillanat szempontjából fontos az interpretáció, de Heller indirekt önértelmezése szempontjából is. Idézi Szókratészt: „Adjatok engedélyt saját beszédmodoromra. Csak azt kell vizsgálnotok, igazat mondok-e vagy sem.” Ez, „Szókratész beszédmodora” azonban Heller szerint „nem más, mint az igazság felderítésének filozófiai módja”. S itt három, Hellelre magára is mélyen jellemző tézis ugrik elő. (1) „Szókratész számára [...] még nem létezett filozófiai tekintély, mert ő találta ki a filozófiát.” (2) „A filozófiai beszédmód [...] megelőzi a filozófiai nyelv számos alapszavának a filozófiában szokásos használatát.” (3) „Szókratész beszédmodora azért idegen, mert nem csak nem fogadja el, hanem nevetségessé is teszi mindazt, amit a »város« igaznak tart.” Ez a három tézis, függetlenül történeti igazságától, azért is fontos, mert Heller gyakorlatának három pillérét jelöli meg. A filozófiai tekintélyektől való szabadságát, az alapszavak elé való visszanyúlást és a konvencióval való szembefordulás igényét. De amíg Platón Szókratésze mindezt a *kezdet* pillanatában képviselte, Heller Szókratésze *aktualizálás* a filozófia történetének egy „kései” (nagyon-nagyon Hegel utáni) korszakában, már-már a fölbomlás stádiumában. Egy „új kezdet” kísérlete ez? – „szubjektíve” alighanem. De benne van a fölbomlás helyzetére való kényszerű reagálás is. A „minden elmegy” gondolkodástörténeti szituációjában a gondolkodó önmaga iránti morális kötelessége a szilárd, vagy legalább a szilárdnak vélhető fogódzkodó keresése.

Hogy a „kései” Hellernél van egy ilyen újrakezdési szándék, az nagyon is valószínű. Saját, hosszú és kanyarokban gazdag pályájának tapasztalatai, önreflexiója szinte kikövetel egy ilyen lépést. De ez már se nem naiv, se nem spontán lépés. Heller a filozófia történetének alapszövegeit, „igazolásaikat” és „cáfolataikat”, ha nem is mindegyiket azonos mélységben, már megismerte. Nézőpontját és érvrendszerét tekintve már „minden” volt, egyebek között „lukácsista” és Lukács-tagadó, marxista és antimarxista és- „polgári”, mindenkinek híve és kritikusa stb., de – állítólag – mindig a magáét mondta. Mondhatnánk, *kontextuális* gondolkodó volt. (Önreflexiójában van is ennek számos utalásszerű nyoma.) S mindez szinte törvényszerű. Heller alighanem

a valaha élt legmozgékonyabb magyar filozófus. Fizikai aktivitása (a fiatalkori mozgásművészettől a túrázásokon át a végső balatoni elmerülésig) például éppúgy szimptomatikus, mint pergő nyelvű, mindenre reagálása (baráti társaságban, egyetemen vagy valamelyik médiumban). Márpedig ez a „mozgékonyosság” aligha csak tempó kérdése; ez, inkább az állandósult reflektálásra kényszerültség, a keresés lét-helyzete. A nézőpont megszilárdíthatatlanságának visszénye. És ezt a kései modernitás hétköznapi dinamikája, amely a gyorsuló centripetalitás jegyében szerveződik, még ki is élezi. Kevés az idő a gondolkodáshoz.

S a filozófia nem csak orális műfaj, de *irodalom* is. Ez, ha arra gondolunk, hogy Heller a filozófia professzora volt, s a Tudományos Akadémia tagja, hordoz magában némi feszültséget. Ám Heller szerint „a filozófia ősnyelve” Szókratész beszédmodora volt, s ennek a beszédmodornak „az irónia szerves része”, követői pedig „mint létező, elsajátítható, irodalmi műfajba” léptek be a filozófiába (100.). S aligha tévedünk nagyot, ha úgy véljük, a filozófia irodalomként való fölfogása mögött már ott van egy mély, „modern” csalódás is: a tudomány korlátozottságának, sőt – fogalmazzunk élesen – korlátoltságának tapasztalata. A tudomány mítosza és valósága közötti kontraszt. Ehhez képest a „gyerekes”, de mégis valami lényegest kimondani tudó filozófia „csak” irodalom lehet. Tudomány *alatti* és ugyanakkor mégis *fölötti* entitás. A Lábjegyzetek-konferencia témaválasztásai, vélhetően, kapóra jöttek Heller Ágnesnek.

Az első tárgykör, amelyet a konferencia előadójaként értelmezni próbált, az *erény* volt. Ennek az előadásnak a tárgyát meghatározni nem könnyű. Ha a címet iránymutatóként kezeljük, itt a „poéta maszkjáról” beszélt, azaz elsődlegesen nem valamely erény értelmezését adta. A poéta: Platón, s a maszkja a dialógusokban megjelenített karakterek együttese. Heller itt ahhoz a hagyományhoz fordul vissza, amely „Athén filozófusainak körét a szépség, az igazságosság és jóság eszméinek megtestesítőjeként ábrázolta” (13), azaz mégiscsak az „erény” témakörében mozog. De nem közvetlenül, hanem áttételeken keresztül, az erény csak mint közvetítettség jelenik meg. Ebben, hallgatólágosan, jó adag szkepszis érhető tetten. És ez a közvetítettség, mivel az irodalom szövegein keresztül valósul meg, a műbe zárja be a problémát. Különböző maszkok és karakterek „szólalnak meg”, nem a „valóság”, amely így Heller értelmezéséből el is marad. Az athéni hagyomány szerint a „legmagasabb rendű erény” az önmagunk megismerése. A platóni dialógusok erre többféle választ adnak, s egyáltalán nem bizonyos, hogy ez a feladat megoldható. A Szókratész néven szereplő „maszk” megoldása paradox és relationalista: „önmagunkat megismerni annyi, mint tudni saját tudatlanságunkat” (16). „De – mondja Heller – Platón dialógusai azt sugallják, hogy önmagunk megismerése megvalósíthatatlan feladat. Wittgenstein második paradoxonával ő már számot vetett” (15). És e problémát Heller a megszólaló karakterek modalitásának problémájává alakítja át. A válaszok átértelmezése tragikussá, ironikussá stb. csak bonyolítja és relativizálja a problémát. Ennek egyik következménye, hogy eltűnik a beszélő arca a maszkok mögött: „Drága áron fizette meg Platón a halhatatlanságot: a poéta a filozófus álarcában, a filozófus pedig a poéta álarcában jelenik meg.” „[É]s nem hozzá, hanem költeményéhez írjuk örökös lábjegyzeteinket” (30). Ám nem csak a valódi arc tűnik el, a Platón és maszkjait értelmező sem tud szilárd alaphoz jutni: „Lehet, hogy túldimenziálom Platón”, ismeri el Heller, „de én ebben a transzcendenciához való viszonyban az egzisztencia-filozófia alapmagatartását vélem felfedezni. Szerintem Platón az athéni polisz utolsó filozófusa, aki úgy látta, hogy a világa hanyatlóban van, s ezért keresett helyette egy olyan szilárd pontot, egy olyan

talajt, amelyre az erkölcs és politika világa szilárdan felépíthető, de nem talált mást, mint a végtelen törekvést e szilárd pont felé. Főlelevenítette az athéni polgárok és néhány idegen beszélgetését, hagyta, hogy mondják a magukét, a karakterük szerint: hagyta, hogy elbeszéljenek néhány régi mítoszt (melyeket aztán a saját variációiban mondatott el velük) és aztán még néhány új mítoszt is a szájukba adott. Ezek a karakterek mind maszkok voltak, és közvetlenül vagy számos közvetítéssel engedték szabadjára egy, a maga végtelen vágyától hajtott lélek utazását” (29). Áruklodó önreflexió ez; a kései modernitás – közvetett – önkritikája.

A tárgyat illetően kognitív szempontból teljességgel érdektelen, hogy jogos-e a Platón és az egzisztencia-filozófia közötti analógia. Ha jogos, az is legfőbb a válság-érzés ismétlődését mutatja, és sem Platónról, sem az egzisztencia-filozófiáról nem mond ki semmi érdemét. Az analógia „fölismerése” és Platón egy „hanyag világ filozófusaként” való meghatározása azonban áruklodik Heller saját létérzékeléséről, élményéről. A régi és új mítoszok maszkos újraformálása és a „szilárd talaj” el nem érése olyan közös élmény kibeszélése, amely kapcsolatot teremt a régi görögök, Heideggerék és Heller világa között.

Ugyanakkor ez a leírás minden, csak nem önfényezés; ez a történeti kudarc relativizáló beismerése. Heller érdeme nem a részletekben van (amelyek legfőbb csak egy műveltség adalékai és demonstrációja), hanem ebben a reflexiók és utalások közé szőtt beismerésben.

S persze az erény kognitív lehetőségei iránti mély szkepszis illúziótlan leleplezésében. Még ha ez csak a filozófus maszkjában történik is meg.

*

A második előadás a „szótár” egyik alapszavának, a *bűn*nek az értelmezése. Nem a jogi törvénykönyv bűnfelfogása érdekli, hanem, mondjuk így, a valódi bűn, az emberi praxisnak ez a mélyebben fekvő rétege, dimenziója. Itt is elszakad a „nagy narratívától”, kilép belőlük és egyetlen fogalom magyarázatára szorítkozik – de olyan fogaloméra, amely egyike az emberi létezés fölépítő dolgok fogalmainak. Az előadásnak két jellegzetességét érdemes kiemelni. A bűn fogalmát (1) a politikai teológia értelmezési kereteiben értelmezi, s (2) demonstrációs anyaga a szent szövegekből, a teológiából és az irodalomból származik. Az (1) jellegzetesség nem originális gondolata, de egy fontos fölismerés nagyon világos, tömör és így jól orientáló rekapitulálása. (Magunk közt szólva az ilyesféle megoldásokban keresendők Heller népszerűségét biztosító erényei.) „A huszadik század filozófiájában sok szó esett a politikai teológiáról. Carl Schmitt, Karl Löwith és sokan mások vezették be a teoretikus közgondolkodásba: szerintük a modern politikai gondolkodás alapkategóriái teológiai eredetűek. Michael Löwy a századelő radikális, elsősorban kommunista szótárában azonosított messianisztikus, eskatalogikus fordulatokat. A teológiai bűnfogalom világiásítása, amiről később beszélni akarok, a politikai teológiának részben feltétele, részben következménye. De nemcsak a politikai teológiában játszik szerepet, hanem áthatja a modern ember egész gondolati világát. Mind az individualizmus hitvallása, mind a szenvedély megértése és értelmezése a széles értelemben vett bűn fogalma körül forog” (31–32). Az idézett passzus második felében a rekapitulálásból kinő az alkalmazás lehetősége is. Voltaképpen ez a kettősség adja az előadás lényegét. Ehhez képest a (2) jellegzetesség, a demonstráció már másodlagos; egy széleskörűen tájékozott gon-

dolgozó filozófiai, teológiai és irodalmi műveltségének demonstrációja. A héber prófétáktól Szent Ágostonon át, mondjuk, Shakespeare-ig, Kierkegaard-ig vagy éppen Ibsenig igen változatos és informatív demonstrációs anyag vonul föl. „[M]inden értelmezés a zsidó-keresztény vallási tradíció valamely gondolatának vagy demonstratív történetének változata” (44). Némi, korszpecifikus szkepszis persze ennek az előadásnak a sorai mögött is ott bujkál. És nem csak azért, mert nyitva hagyja a kérdést, „jelentenek-e még valamit ezek a szubsztitúciók” a mai világ embere számára, de azért is, mert az alapkérdést már föl sem veti: lehetett-e volna mindez másként is? Ki lehetett-e volna lépni a vallási tradícióból? (Megítélésem szerint nem. A mai gondolkodás szükségképpen fejlődött ki abból az alapból, amelyet a vallási világlátás hozott létre, s amely mindennek a tradicionális alapja lett. A kilépéshez az egész későmodern világ teljes összeomlása szükséges; amíg van megújuló kapacitása e kultúrkörnek, belül marad az alapok kijelölte érületi-kognitív keretben.)

A harmadik előadás egy újabb alapszó értelmezését adja. A cím: *Isteni igazságszolgáltatás, emberi igazságszolgáltatás* – eleve kettősséget sugall, s az előadás még ezt a kettősséget is tovább aprítja, morzsolja. Ez is a vallási tradícióból eredezteteti problémáját, sőt valójában alig lép ki abból. Van néhány fontos distinkciója, például a szabály igazságtalan alkalmazásának és az igazságtalan szabálynak a megkülönböztetése (45), vagy éppen az isteni és emberi igazságszolgáltatás dilemmájának körvonalazása (46. skk.). Az „istenit” és az „emberit” e vonatkozásban nemigen tudja megkülönböztetni (ami érdemét mond, azt az isteniről mondja, azaz inkább a teológia, mint a filozófia körében mozog), de egy fontos kettősséget mondandója középpontjába állít: „Az egyik a büntetés és jutalmazás kérdése, a másik az üdvtörténet továbbvitelére való kiválasztottság kérdése” (46). Ez az opció a második előadás ismeretében már teljesen logikus opció, már hiba lenne pusztán logikai derivátumnak tekinteni. Megjelenik benne Heller legrégebb, az alapok alapját adó vallási hagyománya, a zsidó tradíció is. Heller persze ebből a hagyományból hosszú pályája során sokszor és sokfelé „elkanyarodott” (bár tételesen soha nem tagadta meg azt), így mindenképpen szimptomatikus, hogy pályája végén, az „emberi dilemmák” megoldási lehetőségéért ide kapcsolódott vissza. Ez nem vallási, hanem szekularizált opció a részéről, ám a válság indirekt beismerése nem hagy számára más választást. Az előadás végén adott „összefoglalása” vallomásszerű konklúzió: „Ma is azt tudjuk, hogy az a bizonyos Törvény adatott számunkra, melyet minden nap megszegünk. Ma is büntetlenül marad a bűn és jutalmazatlanul az erény, ma is tapasztaljuk az igazságtalanságot nap mint nap. Legfeljebb nem hányjuk az Isten szemére. És ma is vannak olyan emberek, mint Jób, akik a jutalom reménye nélkül megőrzik morális integritásukat. És ma is lehetséges boldog befejezés. Ma is tudhatja az ember, hogy jobb kezével válthatja meg magát. És ma sem ismeri önmagát” (55). Utolsó szava pedig – s nem csak azért, mert a *Prédikátor könyvéből* idéz, de „tartalmilag” is – a vallási tradíció szava: „Isten minden tettet ítélőszéke elé visz, és lát minden rejtett dolgot” (55).

A súlyos, de póre moralitás szava ez, az eleven kogníció már ellillant mögüle.

*

A negyedik előadás a szabadság témaköréről rendezett konferencián hangzott el, *Filozófiai műfajok, különös tekintettel Heideggerre* címmel. Téma és cím ilyen viszonya arra enged következtetni, hogy a szabadságot Heller a filozófia művelésében, a filozófá-

lásban látta. Ezt explicit alakban nem mondja ki, sőt a szabadságról igazából nem is beszél. De amit előad, az, hadd ismétljem meg, erre enged következtetni.

Hogy van-e szabadság, s ha van, miben áll ez, ezt nem ebből az előadásból lehet megtudni. Amit előad, az viszont határozottan érdekes. A mondandó nem merül el a részletek szofisztikált tárgyalásában, de nem is „vázlat”; úgy beszél tárgyról, hogy miközben néhány alap dolgot kiemel, összképet ad. S hogy miről? A filozofálás huszadik századi formáiról, visszautalva a közvetlen előzményekre, előtérbe állítva a váltásokat és variációkat. Nem érvel, nem részletez, de kimond sok fontos összefüggést. A filozófia: irodalmi műfaj, mondja itt is. „Mi jellemzi a filozófiát, mint irodalmi műfaj? Elsősorban az, hogy irodalom. Méghozzá prózában. [...] Ellenben ellenem vehető, hogy a filozófia dialógusokban alakul, élőbeszédben, tanítók és tanítványok körében, hogy eredetileg orális műfaj, hasonlóan az eposzhoz, meséhez vagy vicchez, de mégis másként, mert nem egy beszélőt és számtalan hallgatót feltételez, hanem az egymással beszélők, vitatkozók közösségét. Ebben van igazság, de nem döntő. Mert ugyan a filozófia dialógusokban alakul, de ezek a dialógusok mindig valamilyen szöveg, írott szöveg értelmezései” (57–58). A filozófia, mondja Heller, „előző értelmezésekre épül, akár folytatni, akár megszakítani akarja a hagyományt. [...] Furcsa, de a filozófia talán az egyetlen műfaj, amelyhez a saját története is hozzátartozik” (58). Szembenéz az értelmezés, érvelés, cáfolat kérdésével, s a filozófiában utóbbi kettő központi szerepét tagadja. S kétségesnek látja az úgynevezett „tisza” gondolkodás lehetőségét is. „A prózai világtérkép a filozófia mint irodalmi műfaj”, mondja egy helyen.

A filozófiának ez az irodalomként való fölfogása több következménnyel jár. Az egyik, hogy az irodalmon belül meg kell különböztetni a filozófiát (például a regénytől). „A filozófiának mint világtérképnek [...] más a nyelve, mint a regénynek. Saját szereplői vannak, s más a grammatikája is” (62). „A filozófia szereplőit hagyományosan »kategóriáknak« szoktuk nevezni, míg Heidegger inkább »alapszavakról« beszél. A filozófia grammatikájának hagyományos neve pedig »módszer« és »rendszer«. A Hegel előtti filozófiában a »módszernek« és a »rendszernek« egységben kellett megjelennie” (62). A másik lényeges következmény: „a filozófia műfaji sajátossága az alapszavaknak egy nekik megfelelő grammatikával való összekapcsolása” (65).

Heller elfogadja az alapszavak és a grammatika kettősére építő metaforikát, és szerinte ezek permutációja jellemzi a filozófiát. Így például a módszer és rendszer szétválását, az alapszavak és a grammatika összeillesztésének követelménye, s nem utolsó sorban a „szótár” szavainak, az alapszavaknak az elsődleges fontosságúvá válása. Az alapszavak köre és jellege jól megkülönbözteti az egyes filozófiákat, s ugyanakkor megmutatja egyesek (például Kierkegaard és Heidegger) részleges összetartozását. Ezzel, legalább potenciálisan, megteremtődik egy tipológia lehetősége is.

Heller előadása szabott terjedelmű szöveg, részletes kifejtésre nem ad alkalmat. Ám áttekintése a téma nagysága ellenére, érzékletes, jó és inspiratív. Az alapszavak és a grammatika változásaira figyelve, néhány fontos szempontot érvényesítve, pár mondatban is olyan jellemzést ad a filozófiákról, hogy karakterük is, egymáshoz való viszonyuk lényege is föltárul. Ez nagy fegyvertény, s csak azért lehetséges, mert Heller tájékozottsága lehetővé teszi a valóban lényegesre szorítkozó jellemzéseket, s még „ugrásai” is inkább összekapcsolják, mint szétdobják az összefüggéseket. Az előadás

voltaképpen egy részletes, szisztematikus filozófia-értelmezés kognitív állványzatát adja.

Az előadás maga is számos fontos részletet fölvet (például Heidegger kétféle értelmezés-felfogását), de itt csak két lényeges összefüggést tudunk most külön megemlíteni. Az egyik: ezek a filozófiák csak a maguk összefüggésrendjében érvényesek, és csak azok számára érvényesek, akik elfogadják ezt a szótárt és grammatikát. A másik: e filozófiák között korlátozott az átjárás, ám lényegében közös referenciájuk van. A „huszadik század reprezentatív filozófiái új szereplőket mozgatnak a világszínpadon, és megválasztják a saját grammatikájukat. Mind hasonló rejtélyekkel küszködnek, és talán azt is mondhatnám, hogy ugyanarra mutatnak, tehát lényegében azonos referenciákról beszélhetünk. Mert ha a modern filozófia tagadja is a referencia létezését, a filozófiáknak mégis van referenciájuk, hiszen a világukban a saját világunkra ismerünk, vagy legalábbis ismerhetünk. Ugyanakkor ez a referencia sosem lehet ugyanaz, mert az egyes filozófia felépítése, alapszavai és grammatikája teljesen más kontextusba helyezi” (72).

Ez a tézis nincs minden ellentmondás nélkül; minimum ambivalens. S szimptomatikus az előadás utolsó mondata is: „Így várjuk [...] a huszonegyedik század filozófusait. Nem kell óriásoknak lenniük, hogy nagyobbak legyenek nálunk” (73).

*

Az ötödik előadás az *akarát* témakörben hangzott el, *Van-e akarát az álomban?* címmel. Az előadó ekkor az álomról akart beszélni, s a témakör szervezői megjelölése csak ürügy volt számára. Az álom kapcsán szóba hozható az akarát persze, de nem ez az igazán fontos eleme a tárgykörnek. „Semmi sem akarátlagos, ami a tudatalattiban folyik, termelődik, alakul. Az álom csak egyike a tudatalatti ismert megnyilvánulásainak” (75). Heller alapproblematikája inkább az, hogy: „Akarátlan jelenség, történés vagy esemény esetében kezdünk tépelődni azon, hogy ez hogyan és miért jött létre?” (76) Azaz voltaképpen a tudattalan fenoménja érdekelte, de – úgy látszik – a freudi teória nem vagy nem mindenben elégitette ki. És némi moralizálástól sem maradt mentes, számára ugyanis kérdés, felelősek vagyunk-e álmainkért? Bizonyos mértékig igen, mondja Heller, de nem abban az értelemben, hogy ha álmunkban gyilkolunk, akkor gyilkosok leszünk, stb. Ebben igaza is van. S a vágyteljesítő álmokért sem felelős az álmodó. Akkor hát miért felelős? Heller itt az úgynevezett Dasein-analitikus lélekelemzéshez kapcsolódik, s Foucault egyik tézisét idézi, amely magyarul így adható vissza: „Ha alvás közben a tudat elszenderedik, akkor az álomban fölébred az egzisztencia” (83). „Foucault szerint [...] az egzisztencia alakul, kialakul. Nem adott végső alakban születésünk pillanatában. Hol alakul? Mint erről már szó volt (s szó lesz), a Selbstben, a Magamban, a tudatos- és tudattalan-én találkozáspontján, a párbeszéd és a kölcsönhatás forrásánál. Az álmaimért való felelősség (harminc éves kor után) a magamért felelősséget jelenti” (83). Lehet, mondhatnánk erre, de mindez korántsem bizonyos. „Az álom olyan, mint egy ujjenyomat” (84), mondja erre Heller. S ebben alighanem igaza is van. Az álomért való felelősségnek az a felfogása azonban, amelyhez eljut, nagyon soványka. S ez a felelősség, maga is elismeri, „nem morális”, inkább csak a „képzelőtehetőség” erejéről vagy gyengeségéről árulkodik. Ám mi következik ebből? „Aki unalmas, hétköznapi álmokat álmodik, az annyiban felelős az álmáért, hogy elmulasztotta, elhanyagolta vagy szándékosan korlátozta a képzelőte-

hetsége kibontakozását” (85). Ez az érvelés, kognitív szempontból teljességgel ingoványos talajon mozog; igazolatlan spekuláció. De ami rosszabb ennél is, nem is fontos összefüggés. Heller „legsúlyosabb” érve ez: „Magamért vagyok felelős. Ez a belső arcom” (85). Ám e ponton egy újabb kognitív disszonancia jelentkezik. E szerint tudatosan tudom alakítani a tudattalanomat? Aligha. Itt az elmélet túlmegy jogos határain.

Ez az álom-előadás másért érdekes; maga az előadás valójában csak jelzés. A mai filozófia mint orientációs lehetőség oly mértékben elbizonytalanodott, oly mértékben nem hisz már magában, hogy – kétségbeesésében? vagy piackereső buzgalmában? – akár a béljós szerepére is vállalkozik.

Heller persze mindezt stílusosan, elegáns logikával teszi. De az előadás végeredményben nehezen leplezhető személyes mélypont.

*

A hatodik előadás a *bizalom* témakörében hangzott el, *Bizalom és bizalmatlanság az ön-életrajzi emlékezet tükrében* címmel. Heller itt elég nagy mértékben igazodik a szervezők témamegjelöléséhez, s az alkalmazkodásnak más jelei is vannak. (A címben az önleletrajzra való utalás például szimpla hevenyészetttség jele; az előadásban „csak” a személyi tapasztalat jelenik meg, s az egészen más jellegű valami.) Maga az előadás néhány fogalmat jár körül: bizalom, bizalmatlanság, hit, hitetlenség, tudás stb., s a témát egy saját régebbi esszéjéből indítja. A visszaütés polémikus természetű; most – részben – korai pályája régi álláspontját vitatja. „[A] fiatal Hegel nyomán mind a hitet, mind a bizalmat a tudással hoztam kapcsolatba. Ami a hitet illeti, ez így el is fogadható”, írja (89). A bizalom és a tudás viszonyát illetően azonban megváltoztatta álláspontját: „A bizalom tehát nem okvetlenül a tudással áll kapcsolatban, hanem egy személynek, illetve személyiségnek egy személy jellemének szól” (90). A fogalmat itt, jól érzékelhetően, pszichologizálta. A gondolatmenet tartalmaz néhány finom különböztetést, megfontolandó megállapítást, de a lényeg alighanem a pszichologizáló korrekcióban van elrejtve. Heller itt, kimondatlanul is, mint a szervezői témaválasztás is, egy kortapasztalathoz igazodik, s valamit, amit nem nevez meg, lélektanosan magyaráz. Egy ősi, még a premodern megkonstruálta fogalom késő-modern („posztmodern”) följújtása zajlik itt. Megítélésem szerint azonban e folyamatban éppen az az érdekes, ami itt nem tematizálódik, és ami „lélektani” magyarázatot vált ki, pedig nagyon is a *tudással*, egészen pontosan a tudás „mai”, késő-modern lehetőségeivel függ össze. A bizalom ugyan szólhat egy személy jellemének, és megelőzheti a személyi tapasztalat és reflexió (90), de alighanem Hegelnek volt igaza: a bizalomnak nagyon kemény kognitív föltételei vannak.

A CIA egyik legjobb, legrutinosabb elemzője a hírszerzési elemzések pszichológiájáról alapos tanulmányt írt (2007), s ez az eredetileg belső anyagként megjelent munka ma már nyilvánosan is hozzáférhető. Alaptézise az, a hírszerzési anyagok esetében nem az információk összegyűjtése jelenti a problémát, hanem az értelmezése. Sokszor és sok minden ezen siklik ki. S tény, nagy világbirodalmak vezető politikusai, nagy hírszerzési háttérrel, gyakran durva hibákat vétének. Sztálin például egy, azaz egy nappal a németek Szovjetunió elleni támadása előtt még retorziókkal fenyegette meg jól dolgozó, pontos információkat szállító hírszerzőjét, mert számításai szerint a németeknek csak később kellett volna támadniuk. Sztálin persze, ma már tudjuk, óriásit tévedett, ám – bár sok rosszat lehet róla elmondani – hülye nem volt. Nem lélektani, hanem kognitív hibát vétett. Elszámította magát. Miért? Az ok természetesen sokrétű,

itt azonban talán elegendő kettőt megnevezni. A későmodern világ a huszadik század folyamán a korábbiakhoz képest lényegesen kiterjedtebb és komplikáltabb lett. A demográfiai robbanás következtében a József Attila által emlegetett „kétmilliárd párosult magány” kevesebb, mint egy évszázad alatt közel nyolcmilliárdra nőtt. És ez az embertömeg a globalizáló világban sok, teljesen új összefüggésbe került egymással. A világ minden szempontból komplikáltabb lett. Az új relációk hiteles értelmezése felemás, erősen ideologikusan torzulttá vált. Ugyanakkor, s ez a másik figyelembe veendő tényező, a tőkeértékesülés a tizenkilencedik század második felétől már nem csak a jókor és jól alkalmazott fizikai erőszak alkalmazásának függvénye – a generált igények folyamatos generálása, azaz a *szisztematikus hamisrealitás-termelés* is szükséges hozzá. Ez, hírszerzési idiómával élve, a folyamatos és szisztematikus „dezinformáció” általánossá válását jelenti. Az élet minden területén. Szimptomatikus, hogy a gátlástalanul manipuláló és bátran erőszak-alkalmazó brit miniszterelnök, W. Churchill (mellesleg: az irodalmi Nobel-díj kitüntetettje!) tételesen kimondta: az igazság a háborúban oly fontos, hogy a hamisság testőreinek kell megvédeniük. A bizalom tehát a meglehetősen általános mai vélekedéssel ellentétben nem úgynevezett emberismeret kérdése, nem lélektani kérdés, hanem eminensen tudáskérdés. A kogníció megnehezülése, „ellehetetlenülése” hozta csak létre a lélektanos transzformációk előnyben részesítését. Ám az álmegegyezés akkor is álmegegyezés, ha a valódi megoldás nehéz vagy akár elérhetetlen. A rákbeteggel hiába itatnak petróleumot, ez a „terápia” nem pótolja mindazt a munkát, amit az orvostudomány egyelőre nem tud elvégezni.

A bizalom lélektani dimenziója csak másodlagos, és ilyenként is „szerény”. A tudást a lélektan nem pótolja.

A lélektanosság filozófiai fölértékelődése (miként a hermeneutikai, retorikai megközelítéseké is), egy mélyre lenyúló kognitív válság jele. Csak az a probléma, ez a válság, minden jel szerint, hosszú, tartós fejlemény lesz. S a „nyugati” kultúra előfeltevés-rendszerén belül maradva nem is lehet kilépni belőle.

*

A „kései” Heller Ágnes filozófiáját röviden jellemezni nem könnyű. Egy hosszú pálya rengeteg tapasztalata, hosszú, közvetlen és közvetett tanulmányai, saját „kísérletei”, új és új szempontjai, változó alapszavai és grammatikája olyan fölkészültséget jelent, amely a Lukács halála (1971) utáni magyar filozófiában gyakorlatilag egyedülálló. (TGM műveltsége és filozofálása más természetű.) Ám inkább ötletes, mint szisztematikus gondolkodó. Pályája hozzávetőlegesen hetven éve során valójában több filozófus is kiforrálódott Heller Ágnes neve alatt. Ez „posztmodern” nézőpontból nem csak „természetes”, de előnyös is – a „posztmodern” azonban valójában nem több, mint uralkodói pozícióba készülődő későmodern, „nyugati” ideológéma, amelynek legitimációja roppant viszonylagos. Mércéként aligha használható. Ahogy az „alaptalanság”, vagyis a megalapozhatatlanság korélménye is; s e megalapozhatatlanság vélelme Hellertől sem idegen. Ha Heller „mai” és „rég” szövegeit valaki egybeolvassa, szélsőséges váltások és ugyanakkor bizonyos – hol nyílt, hol rejtett – folytonosság is kimutatható. Ez a „folytonosság” lenne az „igazi”, a „kései” Heller? Talán. De én mégis máshová helyezném az értelmezés hangsúlyát.

A váltásokért, az alkalmazkodásért Heller Ágnesnek nagy árat kellett fizetnie. Amikor idős mesterét, Lukács Györgyöt (a tanítványok körében szinte közmegegyezés-szerűen) ő is „szenilisnek” vélte, s az *Ontológiát* – mint csak közmegegyezés-

szerűen – érdektelennek, zsákutcának, olyan lépést tett meg, amely őt magát is tere-
lőútra vitte. (Heller, amikor meghalt, idősebb volt már, mint az *Ontológiát* író, „szeni-
lis” Lukács volt.) Ám a globalizálódó („egybenyíló”) világtér szerkezeti átépülése
egyre inkább arra enged következtetni, ez a világ, amely – tetszik vagy sem – a mi mai
és holnap világnak, csak fölépülésének, *ontológiájának* megértésével írható le és ma-
gyarázható. Még oly ötletes ötletelés sem elég e munkához.

Még egyszer idéznem kell tehát Heller Ágnes: „Így várjuk, ha nem is ölbe tett
kézzel, a huszonegyedik század filozófusait. *Nem kell óriásoknak lenniük, hogy nagyob-
bak legyenek nálunk*” (73). Az „igazi” Hellert e sorok írója e föl-fölvillanó önkritikájában
és az ehhez hasonló gesztusaiban véli fölfedezni.

A többi: műveltség s ötlet.

+ + + + + + + +
+ + + ♡ + + + + +
★ + + + + ♡ + + + +
★ + + + + + + + +
+ + + + + + + + ♡

+ + ♡ + + + + + + +
★ + ♡ + + + + + + +
+ + + + + + + + + +
♡ + + + + + + + + + +
+ + + + + + + + + +

♡ + ★ + + + ♡ ♡ + +