

*Heller Ágnes*  
 „A szabadság számomra a legfőbb érték”  
*Malte Dreyer interjúja*  
 (2012. október 29.)<sup>1</sup>



Fotó: Kőbányai János

**Dreyer:** Kedves Heller Ágnes,<sup>2</sup> ön 1929-ben, Budapesten született, és megszenvedte a nemzetiszocialista üldözést. Egy *Zeit*-interjúban azt mondta, hogy – miután átélt két totalitáriánus rendszert, a nemzetiszocializmust és a sztálinizmust – az Orbán-kormánynak a demokrácia korlátozására vonatkozó kísérletei már nem tudnak félelmet kiváltani önben.

**Heller:** Én már nagyon sokat megéltem, és nagyon sokat túléltem. És két totalitáriánus rendszer után – az egyikben tizennégy évesen halálra ítélték – elvesztettem a félelemre vonatkozó képességemet.<sup>3</sup>

**Dreyer:** Mit jelent a szabadság önnek, és milyen értelmet tulajdonít neki? A tapasztalatainak van valamilyen befolyása arra, hogy ön filozófiailag hogyan értelmezi a szabadságot?

**Heller:** A szabadság számomra a legfőbb érték, és már akkor is az volt, amikor a legfőbb érték kifejezést még nem is ismertem. Már három- és négyéves korom között a szabadságot olyan állapotként tapasztaltam meg, amelyet meg kell óvni. Amikor felnőttem, tizenhárom vagy tizennégy évesen megtapasztaltam, hogy a szabadság az elnyomás hiányát is jelenti. A német megszállás révén engem is – mint

minden más zsidó gyereket – halálra ítélték, és a szabadság akkor nekem egyszerűen a felszabadulást jelentette. De a szabadság az állampolgárság lehetőségét is tartalmazza, az egyenlőséget, és végül azt, hogy az ember maga választhatja meg és alakíthatja az életét. Én akkoriban hittem a modern demokratikus intézményekben, amelyeket 1945 és 1947 között Magyarországon létrehoztak, és az volt az illúzióm, hogy ezeket tartóssá lehet tenni. De a sztálinizmus megint szabadságvesztéshez vezetett. 1956-ban több mint kétszáz megalapozatlan kivégzésre és több ezer letartóztatásra került sor. Az ember csak a saját lelkén belül, vagy a bizalmas barátok körében lehetett szabad.<sup>4</sup> Ebben a belső szabadságban választottam önmagam filozófusnak, és bontakoztattam ki a teoretikus erőimet.

Ha az ember a saját hazájában nem tudja önmagát szabad emberként megerősíteni, de meg van az a szabadsága, hogy szabad ember legyen egy másik országban – az a szabadságnak egy különös fajtája. Én elmentem Ausztráliába, aztán Amerikába, és a rendszerváltás után úgy döntöttem, hogy otthon is újra szabad lehetek: kimondhatom a véleményemet, részt vehetek a demonstrációkon és az intézmények működésében, és szabadon választhatok. Ezek a normális politikai szabadságjogok, amelyek nyugaton már régóta léteznek, Magyarországon azonban újdonságnak számítottak. Ezek bizonyos értelemben fenn is maradtak, miközben az elmúlt két évben azért erős korlátozásokat is elszenvedtek. A mai magyar kormány alatt nincsenek ellenintézmények, és egy tévé- és egy rádióállomáson kívül minden kommunikációs csatornát a centrális hatalom ellenőrzi – ez egy Bonaparte-szerű kormány. A szabadságjogok most újra korlátozóztak. De e limitáción belül mégis csak fennáll annak a lehetősége, hogy szabadon kimondjuk a véleményünket és szabadon cselekedjünk. És ez ma nem csak a bizalmas kapcsolatban álló barátok társaságában lehetséges, hanem nyilvános véleménynyilvánításon keresztül is, vagy az ellenzéki demonstrációkon való részvétellel.

**Dreyer:** Az önök helyzete jelenleg szélsőségesen bonyolult. A szabadság erős repressziós erőknél van kitéve. Milyen feladatuk van ebben a helyzetben a tisztességes embereknek, akikről ön beszélt, és milyen lehetőségeket lát ön, hogy az ő segítségükkel Magyarország megint egy demokratikus irányba mozduljon el?

**Heller:** Nem akarok az összes tisztességes emberről beszélni, csak az olyanokról, akik jó állampolgárok is akarnak lenni. Szükségük van egy államra, amelyen belül megkapják a lehetőséget, hogy aktívan

jó állampolgárokként, és ne csak tisztességes emberekként cselekedjenek. Vannak ilyen emberek. Jelenleg ők vannak kisebbségben, mert a társadalom többsége apatikus, és egyáltalán nem akar részt venni a nyilvános és a civil életben. Az aktív emberek feladata az, hogy részt vegyenek a demonstrációkon, megszerveződjenek, beszélgessenek arról, hogy hogyan tudnának együttműködni a különböző ellenzéki csoportok és demokratikus pártok. El kell érniük a demokratikus ellenzék valamiféle egységét, amely egyrészt korlátoz minket, másrészt azonban megajándékoz azzal a lehetőséggel, hogy szabadon kifejezzük a véleményünket. Korlátozzuk a szabadságunkat, hogy a szabadság újra lehetséges legyen.

**Dreyer:** És ebben milyen szerepet játszhat a filozófia?

**Heller:** A filozófia az ilyen ügyekben nem játszik szerepet, de a filozófusok igenis játszhatnak szerepet.<sup>5</sup> A filozófiának mint olyannak nem kell a mozgalom részének lennie, de a filozófusok mint állampolgárok és e közösség tagjai, ugyanúgy mint az írók, a parasztok és mindenki más egyenjogúként részt vehetnek ebben a mozgalomban. Én nem hiszem, hogy a filozófiát ebben különös szerep illetné meg. Platón koncepciója, amelyben a filozófusok uralkodnak, nagyon problematikus. A filozófia – mint tudjuk – nem empirikus, hanem transzcendentális. Ennek a dimenzióknak a politikában nincs tere, mert itt kompromisszumokra és diplomáciára van szükség. Az igazi filozófia azonban sem az egyiket, sem a másikat nem ismeri: a filozófia abszolút, és meg vannak a maga saját igazságai. A politikában azonban nincs abszolút igazság, hanem csak különböző igazságok, amelyek összecsapnak egymással, és falszifikálni vagy verifikálni lehet őket. A politika tézisekből, eszmékből, koncepciókból és programokból áll. Ha nem ez a helyzet, akkor nem eszmékel, hanem ideológiákkal van dolgunk, amelyek egy kvázi totalitárius politika zsinórmértékei. A filozófusok tehát részt vehetnek a politikai-demokratikus mozgalmakban, de nem mint filozófusok, mert a politikai igazság alapvetően különbözik a filozófiától. Az igazság fogalma másképp működik a filozófiában, mint a politikai vitákban vagy a vallásban.

**Dreyer:** Engem egy kicsit irritál, hogy a filozófusok csak mint állampolgárok vehetnek részt a politikai fejlődésben, de a filozófia maga nem vehet részt. Nem hanyagolja el ön egy kicsit az értelmiségi szerepét, aki nem csak állampolgár, hanem sajátos szerepet játszik a politikai vitákban is?<sup>6</sup>

**Heller:** Nem azt mondtam, hogy a filozófusok ne vegyenek részt ezekben a mozgalmakban, de amennyiben részt vesznek, ezt a saját nevükben teszik, és nem a filozófia nevében. Én Heller Ágnes vagyok, és a saját nevemben és nem a filozófia nevében veszek részt az eszmecsereben. A politikában senki sem szólalhat meg a filozófia megtestesítőjeként, de mint egyes ember, mint aki filozófiailag gondolkodik, természetesen részt vehet a nyilvános életben, ha akar. Ön is jól ismeri a történelmet: a filozófusok már kezdettől fogva politizálni akartak. Platón Szicíliában próbálkozott, Arisztotelész Nagy Sándor tanítójaként akart bekapcsolódni – szóval a filozófusok (kivéve néhány epikureistát) mindig politizálni akartak, és érdekelték őket az állam ügyei. Talán túlzottan is, de ez jellemző a filozófusokra, ellentétben a festőkkel, az építészekkel és más művészekkel. A filozófusoknak van egy ilyen érdeklődésük, még akkor is, ha nem mindig egészséges, különösen akkor, ha azt hiszik, hogy mindent jobban tudnak, mint azok, akik a politikát csinálják. Nagyon sokszor zsarnokoknak adnak tanácsot, miközben azok őket alig-alig veszik komolyan. Lukács a munkás Sztálinnak, Heidegger Hitlernek akart mondani valamit, Sartre pedig Fidel Castrónak kívánt tanácsot adni. Már Goethe is azt mondta, ha jól idézem, hogy „örömmel konverzálok okos emberekkel és zsarnokokkal”.<sup>7</sup> Kétségtelen: a zsarnokok vonzerőt gyakorolnak a teoretikusan gondolkodó emberekre. A teoretikusan gondolkodó emberek pedig azt gondolják, hogy a zsarnokok, ha átveszik az ő szép filozófiai gondolataikat, jobban fognak kormányozni. De nincs jó zsarnokság. És minél több filozófiai gondolatot vesz át egy zsarnok, annál rosszabb lesz a zsarnoksága.

**Dreyer:** Ön most megnyitott egy ellentétet a filozófiai igazságfogalom és a politikai praxis között. Egy ilyen ellentétet feltételezve hogyan lenne lehetséges a politikai filozófia? Ilyen körülmények között már a „politikai filozófia” fogalma is ellentmondásosnak tűnik.

**Heller:** Nézze, Max Webernek igaza volt. A modernításban olyan, különböző szférákban mozgunk, amelyek igazságfogalma különböző. És mégis mind a vallásban, mind a filozófiában vannak abszolút igazságok. Az a tudás is, hogy az abszolút igazságokat mi konstruáljuk meg, semmit sem változtat azon, hogy ezeket az igazságokat abszolútnak nevezzük. A vallásban az abszolút igazság isteni, vagyis számunkra külsődleges, a filozófiában viszont belőlünk indul ki. És a művészetben is vannak abszolút igazságok, pl. ha egy műalkotást nézünk, és

számunkra közvetlenül igaznak tűnik, anélkül, hogy érvekre lenne szükségünk. Ezt az igazságfogalmat osztja a vallás, a filozófia és a művészet. A politikának és a gazdaságnak ezzel szemben egy olyan igazságfogalma van, amely csak a természettudományokkal való szembeállítás alapján válik érthetővé. A természettudományokban csak azok a mondatok és elméletek igazságképesek, amelyeket falszifikálni is lehet. A falszifikálhatóság az elméleti és tényigazságok kritériuma, és egy elmélet csak akkor lehet igaz, ha megengedi a cáfolatot is. Ez a természettudományos igazságfogalom érvényes a politikában és a gazdaságban is. Minden politika tehát egy bizonyos kockázatot vállal magára, mert ki van téve a falszifikáció lehetőségének, és a mások véleményének. Nézzük csak pl. a történészek és a történetírók munkáit. Több száz könyv szól az első világháborúról. Ezek a könyvek különböznek egymástól, és mégsem lehet azt mondani, hogy van egy olyan könyv, amely kimondja az igazságot, és a többi hamis. Vannak jobb könyvek, amelyek abban különböznek a rosszabbaktól, hogy több igaz kijelentést tartalmaznak. A történészek az igazságaik szolgálatában írnak, és végül is a jövőbeli politikusok fogják eldönteni, hogy kinek az álláspontja igazabb, mint a többié. Ez érvényes a politikára is.

A politikai filozófus ezzel szemben nem politikus, hanem filozófus. Egy jó politikai filozófus még lehet nagyon rossz gyakorlati politikus. Hogy mi igazságos és mi igazságtalan, hogyan nézne ki az állam igazságos berendezkedése, hogy egy háborút lehet-e igazolni, vagy pedig igazolhatatlan, azt egy politikai filozófusnak meg kell tudni mondania. Ezek a kijelentések azonban nem nevezhetők politikának. A politikában különböző emberek vesznek részt, különböző érdekekkel, és ami az egyik fél számára igaz, az a másik fél számára nem igaz, ami az egyik csoport számára helyes, az a másik számára helytelen, és ezt a situációt egy politikusnak el kell fogadnia. Egy politikai filozófusnak ezzel szemben van egy filozófiája, megjelenik az elméletek piacán és azt mondja, hogy az ő elmélete a legjobb, arra kéri az embereket, hogy fogadják el, és e szerint cselekedjenek. A politikai szereplőknek ezzel szemben különböző érdekeik és szükségleteik vannak, és különböző társadalmi csoportokat kell figyelembe venniük ahhoz, hogy jó politikát folytassanak. Én itt természetesen nem akarok beszélni a totalitárius és a fundamentalisztikus rezsimekről. A totalitárius rezsimekben tényleg csak egy igazság van, és ez az egy igazság az ideológia igazsága; az összes többi igazság nem igazság, hanem hamis, és az ellenséghez tartozik, más nemzetekhez, pártokhoz és élet-

formákhoz. Ezt nevezem én ideológiának, és az ideológia antipolitikus. Ebben az értelemben igaza volt Hannah Arendtnek, amikor azt mondta, hogy az igazság nem politikai koncepció, és a politikában nem hivatkozhatunk az igazságra. De csak az ideológiailag megfogalmazott igazsággal kapcsolatban volt igaza. Nem volt igaza a tényigazságok vonatkozásában, amelyek valóban fontos szerepet játszanak a politikában. A politikusok, akik ezzel nem néznek szembe, rossz politikusok, és a legrosszabb esetben pusztá ideológusok.<sup>8</sup>

A politikai filozófia tehát nem helyettesítheti a politikát, és én csak remélem, hogy a politikusok nem törekednek arra, hogy politikai filozófusok legyenek.<sup>9</sup>

**Dreyer:** Ön bírálta a magyar miniszterelnök, Orbán Viktor politikáját, amely Magyarországon korlátozza a szabadságot. Ezért nagy támadásoknak volt kitéve, de sok támogatást is kapott – sok európai értelmiségitől és filozófustól –, többek között Jürgen Habermastól. Mit jelentett önnek ez a szolidaritás?<sup>10</sup>

**Heller:** Habermas azok közé a filozófusok közé tartozik, akik pozitív módon bekapcsolódnak a politikába. És ő sem gondolja azt, hogy az ő filozófiája mint filozófia az egyetlen igaz filozófia. De természetesen azt hiszi, hogy mint Jürgen Habermas joggal fejezheti ki a maga véleményét. Ő filozófusként nem adott tanácsokat sem Konrad Adenauernek, sem Helmut Schmidtnek. Ő nem ad tanácsokat, hanem megjelenik a nyilvánosságban és ott előad valamit. A nyilvános véleményt és nem egy zsarnok vagy egy demokratikusan megválasztott miniszter gondolkodását akarja megváltoztatni. Mint Immanuel Kant, aki a *Mi a felvilágosodás?* című dolgozatában a nyilvánosságot a felvilágosodás vonatkozásában akarja felvilágosítani.

**Dreyer:** Az igazságoknak ezt az ön által említett pluralizálódását ön az írásaiban a modernség jellemzőjeként írja le. A háttérben mindig ott áll a totalitarizmus veszélye. S ezzel szemben áll a dialógusra orientált igazságkoncepció. Nem fenyeget-e az, hogy ezek egy tetszőleges relativizmusba csúsznak át?

**Heller:** Többféle igazsággal rendelkezni nem azonos jelentésű a relativizmussal. A szféráknak, amelyekről beszéltem mind van egy sajátos igazságkritériuma. Tudjuk például, hogy a természettudományokban, de más tudományokban is, a kísérleti eredményeket nem szabad meghamisítani. Ha ezt

a parancsot megszegik, akkor a morál ellen is vétnek. A politikában a hazugság nem morális. A művészetben ezzel szemben szabad hazudni. De mit jelent a művészetben a „hazugság”? Az igazságkritérium itt nem a tényekre vonatkozik. Minden nagy művész elmondja, hogy az ábrázolása fikcionális. És a művészet mégsem hazudik, mert az igazsága egy másfajta igazság, mint a politika vagy a tudomány igazsága. Ez a sokféleség azonban nem relativizmushoz vezet minket, mert az igazságok a maguk szféráin belül nem lehetnek relatívok. Egy kísérlet eredményeinek meghamisítása a norma ellen vét – függetlenül attól, hogy ki tette. Minden szférának megvan az igazsága, ami egyúttal normaként is funkcionál. És az embereknek, akik ebben a szférában mozognak, komolyan kell venniük ezeket a normákat, ezek szerint kell cselekedniük, gondolkodniuk és ítélniük. Ez sem nem relativizmus, sem nem szkepticizmus.

**Dreyer:** Ön az írásaiban újra és újra felveti azt a kérdést, hogy hogyan lehetséges az orientáció a különböző igazságok és kritériumrendszerek feltételei közepette. Ez elvezet engem egy másik kérdéshez, amit szeretnék feltenni, miután ön tartotta tegnap a Christian Wolff-előadást Marburgban, a neokantianizmus fellegvárában. Milyen szerepet játszhat ma a felvilágosodás a különböző igazságkritériumok átláthatatlan szituációjában?

**Heller:** Különböző szerepeket. Az első szerepet már Kant is megfogalmazta, és nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy ennek lényege az a felszólítás, hogy a saját fejünkkel és befolyásmentesen gondolkodjunk. Az mégiscsak a felvilágosodás egyik gyümölcse, hogy felvehetjük azt az attitűdöt, hogy ne tekintsünk mindent magától értetődőnek, amit gyerekkorunktól mondtak nekünk, és mások magától értetődőnek tekintenek, hanem gondolkodjunk el azon, hogy a magától értetődő valóban magától értetődő-e, és nem lehetne-e belőle valami más, valami jobb. Ez a beállítottság a felvilágosodás egyik gyümölcse. A pluralitás, vagyis a többféle szféra létezése maga is a felvilágosodás egyik gyümölcse. És az a lehetőség is, hogy a saját beállítottságunkat az értékekkel szemben ne egy alapra kelljen visszavetnünk, a felvilágosodás jó eredményei közé tartozik. A középkorban a vallás volt az első és a végső megalapozó. A helyes, a helytelen, a jó és a gonosz, a szép és a csúnya meghatározását a Bibliára vagy a pápára vezették vissza. Az egyértelmű választ mindig ugyanaz az intézmény mondta ki, amely egyedül válaszolhatta meg az összes kérdést; manapság viszont az intézményeknek van egy sokasá-

ga, amelyek különböző kérdéseket vethetnek föl és válaszolhatnak meg. Én ezt a felvilágosodás pozitív hozadékának tekintem.

**Dreyer:** És hogy jönnek létre ez előtt a plurális hátter előtt a kötelező értékek és normák?

**Heller:** Ha normákról beszélünk, akkor kötelezettségekről is beszélnünk kell. Nincsenek olyan normák, amelyek ne lennének kötelezőek. Ha minden szférának különböző igazságnormái vannak, akkor ezek azon emberek számára, akik ezekben a szférákban dolgoznak és működnek, kötelezőek. A tudós számára kötelező a kísérlet falszifikációjának lehetősége, épp úgy, mint ahogy egy politikus számára is kötelező, hogy ne hazudjon. Minden szférában vannak különböző kötelezettségek, de ettől még nem vesztettünk el mindent, ami kötelező.

**Dreyer:** Van tehát egy sor különböző etikánk. Ez a társadalomtudományokban gyakran felbukkanó gondolat. Az ön művét erősen meghatározzák a társadalomtudományos kordiagnózisok. Ön szerint milyen viszony áll fenn a szociológia és a filozófia között, és milyen feladataik vannak ezeknek a tudományoknak?

**Heller:** Ez engem nem érdekel. Én nem gondolom, hogy az életünk azokat a megkülönböztetéseket követi, amelyeket az egyetemeken hozunk meg. Az életünkben a fakultások között nincsenek határok.

**Dreyer:** Ha az ember önt hallgatja, a válaszaiban mindig feltűnik, hogy sokat mesél. Ön mindig elbeszéléseket mesél el, mert a kommunizmus, sőt a jelenlegi európai válság olyan történetek, amelyeket el kell mesélni. Milyen értelemben mondhatjuk, hogy a filozófia történeteket mesél el?

**Heller:** Mi mint emberek mindig történeteket mesélünk el; ha ezt nem tennénk, akkor nem lenne múltunk, nem lenne időnk, és nem lenne valóságdimenzióink. De a történetelbeszélés jellege és módja megváltozik a múlthoz való viszonyunk miatt. A mai történetek különböznek a nagy 19–20. századi narratíváktól. Az emberiség története a kezdetektől a mai napig például tekinthető evolúciónak vagy dekadenciának, vagy az azonosság ismétlődésének. Ezeket a nagy narratívákat a történelemfilozófia dominálja, és ezek különböznek azoktól a modern narratíváktól, amelyekben mi a 68-asok sorsának történetét vagy a kommunizmus történetét beszéljük el. Ezek a közvetlen múlt narratívájához tartoznak. Ettől különbözik az abszolút múlt, amelynek már

nincs hatása az életünkre. Ma elsősorban olyan történeteket mesélünk el, amelyeknek a múltja nagyon közel áll a jelenünkhöz. Természetesen elmeséljük egymásnak Németország vagy Európa történetét is, de ezek a történetek különböznek az egykori nagy narratíváktól, mert egy olyan jelenkori keretbe vannak beágyazva, amelynek a sikerét vagy a kudarcát ma élhetjük meg. És ahogy a múlt létezik a jelenben, úgy a jövő is létezik a jelenben. Ez az a jövő, amelyet tervezünk és leírunk, és amelyre magunkat és a gyerekeinket fölkészíthetjük. De az abszolút jövőről csak nevetséges kijelentéseket tehetünk. Fogalmunk sincs róla, hogy mi fog történni a következő 500 évben, sőt még azt sem sejtethetjük, hogy a következő 20 évben milyen alternatívák előtt fogunk állni. Ez a politikai prófécia problémája, amely mindig nagyon hosszú időszakokról szól, például, ha az elidegenedés végét helyezik kilátásba, amely egy nagyon csábító gondolat, minden imaginárius realitás nélkül. Erről a korszakról lehet álmodni, de nem lehet tervezni.

**Dreyer:** Mennyiben különbözik az ön filozófiai történeteinek igazsága az irodalmi történetek igazságától?

**Heller:** Az irodalmi és a filozófiai történetek nem egy és ugyanazon a módon igazak, de vannak jelentős hasonlóságok. A metafizikában egy abszolút igazságfogalommal vitázunk, és az elméleteink eredményeit abszolút igazságként prezentáljuk. Arisztotelész bírálta Platón, Descartes Arisztotelészt, Spinoza Descartes-ot, Leibniz és Wolff pedig Spinozát, és Hegel pedig Kantot. Ez mutatja, hogy a filozófiában ugyan nem lehet falszifikálni, de ez nem árt a filozófiának. Sem Platónnak nem ártott, hogy Arisztotelész azt állította, hogy nem mondja el a teljes igazságot, sem Kantnak nem ártott az, amit HHegel mondott róla. Ez különbözteti meg a filozófiai igazságfogalmakat a vallásiaktól. Ezeket ugyan lehet verifikálni, de aki falszifikálni próbálja őket, az a vallás szféráján kívül találja magát, és egy másik szférában lévő álláspontot foglal el, pl. a tudományos álláspontot. A filozófiában tehát az az érdekes, hogy nem kell elhagynunk ahhoz, hogy alapvető kritikát gyakoroljunk fölötte.<sup>11</sup>

Eközben a saját gondolkodásunk jelenére vonatkozó történetek fontos szerepet játszanak. Már Arisztotelész is egy történetet mesélt el Platónról; ez mások tévútjairól beszél, és arról, hogy az elbeszélő megtalálta a helyes filozófiai utat. Sem a regények, sem a novellák, de a természettudományos elméletek sem tudnak elbeszélni ilyenfajta történeteket. A filozófus ugyanis nemcsak a saját koncepciókat

cióját írja le, hanem ezt úgy prezentálja, mint a teljes filozófiatörténet végeredményét. A relativitáselmélet ezzel szemben nem Arisztotelésszel kezdődik. A különbség tehát az, hogy a tudománytörténet a filozófiában hozzátartozik a saját tudományhoz. A filozófiához szükségképpen hozzátartozik, hogy tudatában van a saját történetének. Egy regényírónak viszont a könyvében nem kell feltétlenül elbeszélnie a regény egész történetét.

**Dreyer:** Kuhn az alapvető meggyőződések megváltozását más tudományok vonatkozásában paradigmaváltásnak nevezte. Ön azonban úgy gondolja, hogy a filozófiában nincs teljes váltás, hanem a meggyőződések alapvető változása a régi meggyőződések bázisán játszódik le, amelyeket aztán be kell építeni egy új referenciakeretbe.

**Heller:** A filozófiákról is lehet azt mondani, hogy vannak bennük paradigmák, és ezeket nem felejtjük el, ha a régieket újak váltják fel. De az akkori filozófusok egy más paradigmában gondolkodtak, mint a mostaniak, és ebben az értelemben van néhány közös tendencia. A paradigmaváltások tulajdonképpen akkor jönnek létre, ha különös természettudományos problémákat és jelenségeket egy meghatározott elméleten belül már nem lehet magyarázni. Akkor szükségessé válik egy forradalom és egy új elméleti sík, amelybe minden megmagyarázhatatlant bele lehet koncipiálni. Ennek az elméletnek van egy episztemológiai fókusza, és így nagyon közel áll a művészetelmélethez.

**Dreyer:** Ön ma az előzetes beszélgetésünkben azt mondta, hogy a filozófia személyes. Mit ért ezen?

**Heller:** Ez egy nagyon egyszerű gondolat. Ma már nincsenek iskolák, nincsenek „izmusok”.<sup>12</sup> Az utolsó filozófiai iskola Németországban talán a frankfurti iskola volt. A mi magyarországi iskolánkat „budapesti iskolának” nevezték. Ha azonban ma valaki magát „foucault-istának” vagy „derridistának” nevezi, akkor az egyszerűen nevetséges, mert senki nem tud úgy gondolkodni és fogalmazni, ahogy azt Foucault és Derrida tette. Mindkettőjüknek egy nagyon erős filozófiai személyisége volt. Egészen Hegelig komolyan vették a mesterek gondolatait, és kiki a maga módján tovább gondolta. Nos, gondoljon csak Nietzsche-re vagy Kierkegaard-ra: Rajtuk kívül ki tud így írni? Senki! De ezzel nem vesztetünk semmit. A filozófusok így csak tovább vitték azt, amit a festők már nagyon régen elkezdtek. A középkori festészet idején biblikus motívumokat festettek: gondoljunk csak az egyházi festészetre,

amelynek tárgya Krisztus története volt. És aztán a festők hirtelen elkezdtek polgári tereket és privát személyeket festeni. Ezen a ponton a festészet személyessé vált, és a festők elkezdtek saját stílusokat kialakítani. Ha ezek után valaki más ismétli ezt a stílust, akkor epigon. Sokkal később, de nem túl későn, ez a filozófiában is lejátszódott. Természetesen egy másik filozófus gondolatait ismételhetjük, mint egy majom vagy egy papagáj, de akkor csak epigonok lennénk, és nem önállóan gondolkodó filozófusok. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a filozófia személyes.

**Dreyer:** Személyes, de nem privát.

**Heller:** Nem privát! Ez volt Rorty nagy hibája. Ő látta ugyanezt a fejlődést, de azt állította, hogy vannak privát és nyilvános filozófusok.<sup>13</sup> Ez a megkülönböztetés nem stimmel, mert minden filozófia szükségképpen nyilvános. Nincs privát filozófia. Volt tehát egy helyes megfigyelése, de ezt rosszul írta le.

**Dreyer:** Derridát jól le lehetne írni mint személyiséggel rendelkező gondolkodót. Rorty viszont privatizmust vetne a szemére.

**Heller:** Derrida személyes gondolkodó volt, de a gondolkodása nem volt privát. Én személyesen is jól ismertem. Derrida egy nagyon kedves és egyszerű ember volt. De ön nem tudja elképzelni, hogy mennyire meg volt sértve, amikor Rorty azt írta, hogy ő privát gondolkodó. Még sohasem láttam olyan dühösnek. És jó oka volt dühösnek lenni. Én Derridának nem vetnék relativizmust sem a szemére. A relativizmust csak az abszolúttal való viszonyában lehet elgondolni. Így tulajdonképpen a relativizmus többé nem létezik.

**Dreyer:** Önt gyakran nevezik baloldali filozófusnak, mit jelent ez az ön számára?

**Heller:** Valamikor érdeklődtem az újbaldali iránt, mert számomra egy olyan baloldali gondolkodást képviselt, amelynek semmi köze sem volt a sztálinizmushoz és a Szovjetunióhoz. Ez a gondolkodási mód egy nyugati jelenség volt, minden autoriter ideológia nélkül, és egészen különböző mozgalmakra támaszkodott. Én el voltam ragadtatva ettől a mozgalmától, és bizonyos értelemben még ma is el vagyok. Azt gondolom, hogy ez a mozgalom történelmileg nagyon sok mindent megváltoztatott Európában és Amerikában, többek között a nők helyzete, a politikai vezetők és a politikai mozgalmak tekin-

tetésben. Ebben az értelemben ennek a mozgalomnak nagy sikere volt. Ma szívesen állítjuk, hogy az újbaloldal vereséget szenvedett, de ez a megállapítás egy butaság. Mert a verség milyen értelmét feltételezi ez a szemrehányás? Aki így beszél, az a „vereség” szón azt érti, hogy az akkori politikai illúziók nem valósultak meg. De az illúziók nem azért vannak, hogy megvalósuljanak, hanem hogy előrehajtsák annak a megvalósulását, amit *meg lehet* valósítani. Nemrég volt egy szemináriumom kubaiakkal, akik azt mondták, hogy a forradalmuk egy becsapás volt. Én akkor türelmetlen lettem, és azt a kérdést tettem föl nekik, hogy tudnának-e mondani egyetlen olyan forradalmat, amely visszatekintve nem nevezhető becsapásnak? Minden forradalom szükségképpen egy becsapás. Mert minden forradalomban az emberek olyan morális és politikai szttenderdekre törekszenek, amelyeket csak nagyon nehezen lehet realizálni.<sup>14</sup> Legkésőbb a békés korokban ezeket a szttenderdeket megsértik. Ez ugyan megmutatja, hogy a nagy forradalmi illúziókat nem lehet megvalósítani, de ez még nem jelenti a forradalom elárulását. A forradalmat csak akkor árulják el, ha annak az ellenkezőjét teszik, amit megígértek, de nem akkor, ha az illúziókat hozzáigazítják a reális adottságokhoz. A kommunista forradalom például az eszméjét tekintve nagyon humánus volt, de teljesen az ellenkezőjét hozta létre. Ebben az értelemben becsapás volt. A 68-asok ezzel szemben ideálokat követtek, amelyek már eleve nem pragmatisták, hanem teoretikusok voltak. Itt van egy alapvető problémánk, amely a pragmatika és a teória különbségéből származik.

**Dreyer:** Ön, miután meghallgatta Lukács egy előadását, a filozófia mellett döntött. Így volt?

**Heller:** Igen, így volt. Tulajdonképpen fizikát és kémiát akartam tanulni, mert még kislányként olvastam egy könyvet Marie Curie-től, és úgy ahogy ő, én is tudós akartam lenni. Meg akartam mutatni, hogy nők is lehetnek tudósok, és ezért először egy kemény tudományt választottam. Így tehát ezzel kezdtem, és először is jártam egy előadásra az általános relativitáselméletről. És akkor az akkori barátom – és később első férjem – meggyőzött arról, hogy menjek el vele egy Lukács-előadásra. A történetfilozófiáról tartott egy előadást, és én egyetlen szót sem értettem. Ez egzisztenciális élmény volt, mert akkor, amikor hallgattam, nem értettem egyetlen szót sem abból, amit Lukács mondott, de eldöntöttem, hogy az, amit itt hallok a legfontosabb dolog az életemben, és nekem ezt mindenképpen meg kell értenem. És így minden más kurzusomat elhagy-

tam, és már csak a filozófiai előadásokat látogattam. A rákövetkező két évben több filozófiakönyvet olvastam, mint az elmúlt húsz évben összesen, és ezekre a könyvekre jobban emlékszem, mint arra, amit tíz vagy húsz évvel ezelőtt olvastam.

**Dreyer:** Zárásképpen szeretném önt megkérni egy kordiagnózis felvázolására. Ön sok akadémiai kultúrát ismer, járt Amerikában, Ausztriában, Németországban, Spanyolországban és Ausztráliában. Lát ön jelenleg valamilyen határozott tendenciát az európai egyetem fejlődésében?

**Heller:** Ezt a kérdést már fölítették nekem, és az interneten elolvashatja a válaszomat. De igazából nem tudok válaszolni erre a kérdésre. Ehhez túl sokféle egyetem van Európában és világszerte. Egy *graduate school*t nem lehet összevetni egy tudományegyetemmel. Ezen kívül az egyetemek részei a különböző tradíciókkal rendelkező egyes országoknak. De összességében kimutatható egy fejlődés a tömegegyetemek irányába. Apám korában a lakoságnak csak egy százaléka járt egyetemre, és csak négy százaléka volt érettségije. Most a legtöbb embernek van érettségije, Németországban a lakosság több mint felének, Amerikában talán kevesebbnek. A tömegegyetemeken csak tömegoktatás van. És most azt állítják, hogy a dekadencia korában élünk, mert az egyetemi végzettségű emberek nem látogatnak koncerteket, nem járnak színházba, és csak egy nagyon szűk fogalmuk van a tudományról és a tanításról. Én azt állítom, hogy ez nem igaz. Százalékosan tekintve az embereknek ma sokkal nagyobb része foglalkozik kultúrával, mint az apám idejében. Csak rossz elképzeléseink vannak az egyetem feladatairól. Mi azt gondoljuk, hogy minden embernek, aki az egyetemen tanult, értelmiséginek kellene lennie. De nem ez a helyzet. Egy rész átfogóan műveli magát, egy másik rész szakember lesz. Max Weber már a maga korában – ez száz évvel ezelőtt volt – különbséget tett szakfilozófusok és világfilozófusok között. És ma több ember van, akik valóban szenvedélyesen érdeklődnek a kultúra iránt. Ők nem gazdagok, nem arisztokratikusak, és nem kell az egyetemhez tartozniuk.

Mindenesetre az egyetemen kívüli intézmények is általában egy alacsonyabb színvonalról számolnak be, mint ötven vagy száz évvel ezelőtt, éppen azért, mert nagyon sokféle tárgyat tanítanak, és nemcsak azokat, amelyeket az én időmben tanítottak. Ez az anyag ugyan fontos az emberek pragmatikus élete számára, de ha engem mint filozófust megkérdezne valaki, hogy mit kell tanítani egy gimnáziumban, akkor én azt mondanám: görögöt, la-

tint, felsőbb matematikát és filozófiát. Mindazt, ami az életben haszontalan. A szép ebben az lenne, hogy a diákok már tizennyolc évesen rendelkeznek a haszontalan tudásnak egy olyan csomagjával, amellyel sok mindent lehet kezdeni. A hasznos tudással csak kis dolgokba lehet belefogni.

**Dreyer:** Ön egy interjúban azt mondta: „A jó emberek láthatatlanok”. Mit értett ezen?

**Heller:** Igen, a jó emberek normális esetben láthatatlanok, gyakran sötétben maradnak. Nem ismerjük a nevüket. Egyszer elmondtam azt az ötletemet, hogy fel kellene állítani egy emlékművet az ismeretlen, tisztességes embereknek. Annyi emlékművünk van az ismeretlen katonának, de nincs az ismeretlen jó embernek. Az én életemben voltak ilyen ismeretlen jó emberek, és én nagyon sok történetet tudnék mesélni róluk. Apámat Auschwitzba deportálták, a vonatból, amellyel deportálták, kidobott egy kis cédulát, amelyre írt néhány sort nekünk, és ráírta a címünket is. És ezt a cédulát mi megkaptuk. Valaki fölemelte a földről, vett hozzá egy borítékot, ráírta a címet, ráragasztotta a bélyeget, és postára adta. Ez egy jó ember volt. Miért tette ezt? Kitől kapott érte köszönetet? És senki sem tudta, hogy ő ezt megtette. És a német katona is, aki akkoriban megmentette a házunkat, szintén egyedül volt. Megszólitottam, és ő mindjárt segítőkész volt; egy jó ember. Mi motiválta őt arra, hogy itt ezeknek a szegény zsidóknak segítsen? Semmi. Csak egyszerűen jó ember volt. Én nagyon gyakran megtapasztaltam az életben, hogy a jó emberek ismeretlenek maradnak. Ők nem hősök, és így nem hajtanak végre hőstetteket. Ezek kis dolgok, de ezek miatt a kis dolgok miatt érdemes élni az életet.

*Németből fordította: Weiss János*

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> 2012-ben Heller Ágnes tartotta Marburgban a Christian Wolff-előadást, „Leben wir in Zeiten moralischen Verfalls?” címmel. Az interjút készítette: Malte Dreyer, aki 1979-ben született, és ekkor a marburgi Philipps-Universität fiatal munkatársa volt.
- <sup>2</sup> A marburgi egyetem honlapja (az előadás előtt) így mutatta be Heller Ágnest: „1929-ben született Budapesten, zsidóként menekülnie kellett a náci rezsim üldözései elől. A háború után visszatért Magyarországra, és Lukács Györgynél tanult filozófiát, később pedig asszisztenseként dolgozott. A politikai elnyomás évtizedei után 1977-ben Ausztráliába emigrált. Melbourne-ben 1978–1983 között szociológiai professzori állást töltött be. Heller

Ágnes 1986-tól Hannah Arendt utódja volt a New York-i székhelyű *New School for Social Research* filozófia tanszékén. Nyugdíjba vonulása óta Budapesten és New Yorkban él. Heller Ágnes számos díjat és kitüntetést kapott; legutóbb 2012-ben kapta meg a Carl von Ossietzky-díjat.” <https://idw-online.de/de/event41557>.

- <sup>3</sup> Egy rövid köszöntés után a beszélgetés az alábbi felosztást követi: I. A szabadság és a szabadságjogok problémája. (A magyar politikai helyzet értékelése.) II. A jó állampolgárok és a filozófusok feladata egy ország demokratizálásában. III. A kulturális szférák elhatárolása az igazságfogalmakra tekintettel. (A modernitás elmélete.) IV. A felvilágosodás értékelése – a normák és a kötelezettségek. V. A történetek és a történetek elmesélése. IV. Záróakkordok: 1) a filozófia személyes, 2) baloldali filozófia, 3) találkozás Lukácssal, 4) gondolatok az egyetemről, 5) a jó emberek láthatatlanok.
- <sup>4</sup> Lásd ehhez „A Kádár-korszak Magyarországa: egy eltiport forradalom terméke”. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Egy forradalom üzenete. Magyarország, 1956*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1989, 214–233.
- <sup>5</sup> Heller Ágnes itt a leginkább Richard Rorty nézeteihez közeledik, aki a szolidaritást fontosabbnak tartotta a filozófiai és a tudományos megismerésnél.
- <sup>6</sup> Dreyernek abban igaza van, hogy itt a platóni koncepció bírálata észrevétlenül egybefolyik a filozófiai-értelmiségi szerepvállalás bírálatával. A platóni koncepciót már a skolasztikus és kora újkori fejedelmek tükrök és az újkori társadalomfilozófia is alapvető bírálatnak vetették alá. Pedig ez utóbbiak is filozófiai koncepciók voltak. A posztmodernnel együtt jelent meg az értelmiség politikai szerepvállalásának alapvető kritikája. Lásd ehhez Lyotard elemzéseit az „értelmiség síremlékéről”.
- <sup>7</sup> „A hatalmat, rájöhettek, / nem lehet kiverni bottal, / hát olykor kell, hogy csevegjek, / okosokkal, zsrnokokkal.” Részlet Goethe *Nyugat-keleti divánjából*, Kálnoky László fordítása.
- <sup>8</sup> Heller Ágnes leírása nagyon közel jár Niklas Luhmann koncepciójához, anélkül, hogy említene a nevét. Lásd Niklas Luhmann: *Szociális rendszerek*. Budapest, Gondolat Kiadó 2009.
- <sup>9</sup> Vö. Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *A modernitás ingája*. Budapest, T-Twins Kiadó, 1993.
- <sup>10</sup> Jürgen Habermas: Európa, Magyarország és egy nemzetek feletti demokrácia projektje. *Replika*, 2014/3, 57–65.
- <sup>11</sup> A különböző kulturális szférák egymáshoz való viszonya már Lukács György *Az esztétikum sajátossága* című műve első fejezeteinek is alapvető témája volt: I. kötet, Budapest, Magvető Kiadó, 1978.
- <sup>12</sup> Heller Ágnes egyik kedvelt gondolata volt a filozófiai iskolák lehetetlensége (amit közvetlenül hozzá kötött az „izmusok” hanyatlásához). Ennek háttérében a budapesti iskola felbomlásának sok részletében fájdalmas tapasztalatai álltak.
- <sup>13</sup> Vö. Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994.
- <sup>14</sup> Vö. Fehér Ferenc: *A megfagyott forradalom. Értekezés a jakobinizmusról*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó – Magvető Kiadó, 1992.