

HELLER ÁGNES–FEHÉR FERENC: THE GRANDEUR AND TWILIGHT OF RADICAL UNIVERSALISM

(A radikális univerzalizmus nagysága
és bukása)

*Transaction Publishers, New Brunswick
és London, 1991. VIII + 580 oldal**

Thomas Mann DOKTOR FAUSTUS-ának leg-
dermesztőbb részlete – amelyre minden ol-
vasó tisztán emlékszik – az Adrian Lever-
kühn német zeneszerző és barátja, Serenus
Zeitblom közötti párbeszéd:

„– Tudod, mire jöttem rá? – mondta – Nem
szabad lennie.

– Minek nem szabad lennie, Adrian?

– A jónak, nemesnek – válaszolta. – Amit em-
bernek mondanak, noha nemes és jó. Amiért az
emberek harcoltak, amiért várakat ostromoltak,
amit a győztesek ujjongva hirdettek, annak nem
szabad lennie. Visszavonulok. Visszavonom.

– Nem értek egészen, kedvesem. Mit akarsz
visszavonni?

– A Kilencedik szimfóniát.” (Szöllősy Klára
fordítása.)

A recenzeált kötet egyik tanulmányának
végén a szerzők földézik ezt a dialógust:
„Platónnak és Thomas Mann-nak is igaza volt,
amikor a zenét politikailag gyanúsnak tartotta.
Míg a zene halása alatt vagyunk, sokkal határo-
zatlanabbak, elmosódottabbak a rokon- és ellen-
szenvaink, mint amennyire a politika szeretné. Ze-
nehallgatás közben kétségkívül kommunikálunk, és
milliókat karolunk át, ám ez különleges kommuni-
káció. Üzenete szegényes, és még az is redundáns.
Az általam átkarolt millióknak csupán azt a lapos
igazságot közvetíti, hogy ők is olyanok, mint én, és
én is olyan vagyok, mint ők. Ez a beszédmód nem
ismeri az érvelést, ma több, ereje éppen az érvelés
hiányából táplálkozik... Talán ez a legjelentősebb
tanúságtétel a zene racionalitása mellett. S a többi
között ez is az oka, hogy ha valaki (példának okáért
Adrian Leverkühn) megpróbál leszámolni a Ki-
lencedik szimfóniával, azzal a nyugati zenéjének
egész építményét lerombolja.” (364. o.)

* A harminc tanulmányból álló kötet egyes írásai fo-
lyóiratokban megjelentek magyarul.

Számomra Heller és Fehér könyvének fő
kérdése: mi a filozófia és a KILENCEDIK SZIM-
FÓNIA kapcsolata? A kötetben mindkettőről
bőségesen szólnak. Művük kitünően fejezi ki,
hogyan a nagy európai intellektuális hagyó-
mány, melyből Kant, Mozart, Hegel, Bee-
thoven és Marx nagyjából egyenlő arányban
vette ki a részét, továbbra is él és virágzik.
Heller és Fehér (akiket az egyes tanulmányok
szerzőségétől függetlenül társszerzőknek fo-
gok tekinteni) összeköt bennünket Lukács
Györggyel, s ennél fogva Thomas Mann-nal
és Max Weberrel – a nagy árvíz előtti hőskor-
ral, amikor még Naphta és Settembrini bók-
lászott a hegyekben. Nem véletlen, hogy ami-
kor Heller és Fehér New Yorkba költözött,
Arthur Danto filozófus megjegyezte: „érkezé-
sükkel a New York-i értelmiségi kifejezés végre
megint jelent valamit”. Ez a tanulmánygyű-
temény (zömmel az 1980-as években kelet-
keztek az írások) bővelkedik utalásokban,
roppant szellemes, a szövege finom kidolgo-
zású – egyszóval olyan, mint a Hitler és Sztá-
lin előtti idők Közép-Európájának magaskul-
túrája.

Amikor kinyitottam a könyvet, úgy gon-
doltam, hogy a „radikális univerzalizmus” arra
utal: az ember elválik a világegyetemtől, de
együttal össze is köti vele a „racionális” –
olyasvalami, amihez akkor fordulunk, ha ba-
junk van a létező intézményekkel és szoká-
sokkal, olyasvalami, ami – ha elszigetelik és
tökéletesítik – többet tud tenni a béke és a
szabadság uralmának létrehozásáért, mint a
zene. A filozófia feladata Plátón felfogása sze-
rint az, hogy szétválassza az emberben a ra-
cionális részt a pusztán állatitól. Plátón de-
mokratikusabb beállítottságú követői szerint
a filozófiának az is a feladata, hogy megmu-
tassa: mindannyian képesek vagyunk a racio-
nális gondolkodásra, s hogy az egyes ember
racionálitása csak olyan korban bontakozhat
ki, amikor a társadalmi intézmények és szo-
kások figyelembe veszik az egész közösség ra-
cionalitását.

Míg ezen a tételen törtem a fejem, úgy
képzelttem, hogy „a radikális univerzalizmus bu-
kása” Hellernél és Fehérnél nagyjából „a filo-
zófia bukását” jelenti, s talán azt a lehetőséget
veszik szemügyre, hogy valami más (a művé-
szet? a zene?) léphet a filozófia helyére. A
szerzőpár azonban nem így használja ezt a ki-

fejezést. Bevezetőjük első oldalán megjegyzik, a tizenegyedik tézis sem akadályozta meg, hogy Marx hátat fordítson „*a rendszer, a metafizika és általában a nagy narratív szöveg dekonstrukciója feuerbach-i kísérletének*”. Kierkegaard, így a szerzők, tovább próbálkozott ezzel, míg Marx „*sokkal inkább a talpára állította és radikalizálta a rendszert s magát a nagy narratívát*”. Heller és Fehér egyetért Heideggerrel, hogy a marxizmus megfordított platonizmus, és azt állítja, hogy „*a marx-i filozófia és társadalomelmélet a radikális univerzalizmus egyetlen klasszikus vívmánya*”.

A Marxra figyelés bonyolítja a dolgokat. A szerzők látják, hogy Marx mostanában lép le a színről, de nem szeretnék, ha magával vinné a filozófiát vagy az univerzális emberi racionalitás eszméjét vagy éppen azt a gondolatot, hogy a társadalmi intézményeknek is ebben a racionalitásban kell gyökerezniük. Amilyen sok kételyük van a „csakis egyetlen világtörténelem létezik” és a „csakis egyetlen univerzális modellben létezik az optimális társadalmi berendezkedés” hegeli-marxi eszméjével kapcsolatban, annál kevesebb a filozófiát illetőleg. A szerzők számára nem vitás, hogy „*a filozófia az igazság keresése*” (490. o.). Amikor az etikáról értekeznek, ragaszkodnak a „kognitivizmushoz” (hogy az anglo-amerikai filozófusok szakszavát használjuk), megóvánd magukat a voluntarizmustól és az emotivizmustól, és gyanakodnak, hogy talán még Habermas sem ragaszkodik eléggé a társadalmi-politikai normák konszenzussal megpecsételt érvényességéhez, illetve az erkölcsi normák konszenzustól független érvényessége közötti szigorú különbségtételhez (485–489. o.).

Egy szó, mint száz, kiderül, hogy „*a radikális univerzalizmus bukása*” Heller és Fehér számára nem több, mint a marxista bizonyosság elvesztése a történelem működését és irányát illetően. „*A könyv szerzői – írják – valaha kritikai marxisták voltak, s később posztmarxisták lettek.*” Azonban, folytatják, „*a posztmarxizmus unalmas és értelmetlenül kifejezés... mára inkább bizonyos posztmodernnek közé sorolnánk magunkat. A magunkfajta posztmodernnek nem a »történelem utáni« pozícióban vannak, hanem a radikális univerzalizmus és a nagy narratívák korszaka után*” (4. o.).

Nem tudom, sikerül-e mindenkinek követni Heller és Fehér trükkjét: ragaszkodnak

a hagyományosan felfogott filozófiához, és maguk mögé utasítják a nagy narratívát. Kétségtelen, hogy most nem lehetünk bizonyosak sem abban, mi fog történni, sem abban, hogy az idő mely eseményekről fogja utólag bebizonyítani, hogy döntő jelentőségű volt – legalábbis oly módon nem, ahogy azt a marxizmus ígérte. Ám ha valaki hisz abban, hogy a filozófia történelmi gyökerei összeférnek az abszolút igazság állításával, akkor bajban vagyunk. A problémát egyebek között így is meg lehet fogalmazni: miféle kapcsolat lehetséges a helyi, történelemtől befolyásolt bizonyítás gyakorlata, illetve a „racionális” és az „igazság” univerzális, mindenén átívelő fogalmai között?

Az amerikai pragmatisták úgy kerültek meg a problémát, hogy azt mondták: az „igaz” szóval azokat az eszméket jelöljük, amelyek megállnak a saját lábukon, míg a „racionális” etnocentrikusan lehet meghatározni – ahogy ma a dolgokat csináljuk –, nem pedig az igényesebb, univerzalista módon. Ez azonban Heller és Fehér számára kevés. Szerintük a „relativizmus”, valamint a pragmatikusoknak meg az úgynevezett „posztstrukturalistáknak” a filozófiával kapcsolatos kételeyei veszélyt hordoznak: „*Amennyiben bizonyos posztmodern tendenciák abszolút relativizmusa továbbterjed, nem maradnak fogalmaink, hogy elmagyarázzuk: miért is volt a holocaust több, mint egy mellékes beszédmód kissé kellemtelen eltörlése egy másik, hatalmasabb, de szintén mellékes beszédmód által, mely utóbbi, semmi kétség, e cselekedetét belülről igazolta. Nem leszünk többé képesek elméletileg igazolni, miért tartjuk a holocaustot, a Gulagot és a gyarmatosító néprítást az emberi cselekedetek negatív csúcsteljesítményének s ennél fogva végtelenül gonoszoknak*” (560–561. o.).

Ha ez az elméleti igazolás megállja a helyét, akkor a szerzők szerint az „ők olyanok, mint én, és én olyan vagyok, mint ők” banális igazsága is megáll. Tehát ha visszavonjuk az effajta igazolás platóni köverelményét, akkor visszavontuk a KILENCEDIK SZIMFÓNIA-t. Leverkusen egyik modellje, Nietzsche segítségével lepöckölhetjük a holocaustot, mint ugyanannak a dolognak erőteljesebb jelentkezését – mert hiszen mit is várhatnánk a legkegyetlenebb, legharagartatóbb állatfajtól.

Heller és Fehér úgy véli: „*Kierkegaard-nak igazsága volt, amikor ragaszkodott ahhoz, hogy a mo-*

dern világban az erkölcsi választás nem a jó és a rossz közötti választással egyenértékű, hanem azzal, ha úgy döntünk, hogy belemegyünk egy efféle választásba. Manapság a jó és rossz közötti döntés választása az erkölcsi racionalitás alapja, és ez a döntés nem következik a szocializáció szerves folyamatából. Az erkölcsfilozófiának hétköznapi körülmények között kell felvilágosítania az embereket, mennyire alapvető fontosságú egy ilyen döntés. Aki visszatér ettől a feladattól... az beismerte a vereségét.” (484–485. o.)

Aki abban reménykedik, hogy a történelem, az irodalom, az újságírás, a képzőművészet és a zene együttműködése megoldhatja azt a feladatot, amelyet Platón a filozófiának szánt, az úgy véli: „az emberek felvilágosítása hétköznapi körülmények között, hogy mennyire alapvető fontosságú egy ilyen döntés”, nem azzal jár, hogy az emberek figyelmét az általános racionalitásra vagy az abszolút igazságra irányítsuk. Hanem azzal, hogy minél fantáziadúsabb, részletesebb és konkrétabb módon soroljuk fel az előttük álló választások következményeit (például a különbséget Hitler amerikai vagy ausztrál megfelelője, illetve a vele szemben álló jelölt között).

Ha ez a nézet helyes, akkor nincs sok értelme azt hirdetni, képes-e a filozófia megmutatni „a holocaust, a Gulag és a gyarmatosító népiirtás az emberi cselekedetek negatív csúcsteljesítménye, s ennél fogva végtelenül gonosz” kijelentés abszolút igazságát. Lehet, hogy ezek az események csak látszólag jelentenek negatív csúcsteljesítményt (mert az igazi rekordot még senki sem érte el), és csak végesen gonoszak. Lehet, hogy csak számszerűségükben különböznek a történelem előtti vagy középkori népiirtásoktól, a zsidók kiűzésétől a XV. századi Spanyolországból vagy a feketék kasztrálásának, kínzásának és felakasztásának XX. századi amerikai szokásától. Az a fontos, hogy hétköznapi kontextusban és minél részletesebben elmeséljük ezeket az eseményeket az embereknek – minél épületesebb történeteket adjunk elő arról, ami ténylegesen lezajlott, ami az eseményekhez vezetett, s hogy milyen körülmények fennforgása esetén maradhattak volna el az események. A partikularitás számít, és nem az univerzalitás.

Ezen az alapon, ha sok mindent akarunk átfogni – *Seid umschlungen, Millionen!* –, akkor nem öröktől fogva közös tulajdonunk, a „ra-

cionalitás” hívó szavának engedelmeskedünk. Ehelyett egy reménységben osztozunk. A reménységnek konkrétan és partikulárisnak kell lennie, hogy egyáltalán érezhesük. Ez pedig annak a reménye, hogy mostantól fogva nem szükséges egy közösség, a „mi” (németek, keresztények, fehérek, állással és lakással rendelkezők) részeként gondolnunk magunkra az „ők” (zsidók, pogányok, feketék, munkanélküliek és hajléktalanok) ellenében. Az a fontos, hogy lassan, egyenként ledöntsük a partikuláris, helyi sorompókat, s hogy felismerjük: én, azaz X., olyan vagyok, mint te, vagyis a nem X., és megfordítva; legalábbis X. bizonyos értékei és sajátos vonatkozásai esetében.

Amikor a kínai diákok közvetlenül a megöletésük vagy bebörtönzésük előtti napokban a KILENCEDIK SZIMFÓNIA-t és a WE SHALL OVERCOME-t tették fel a Tienanmen téren, nem arra a felismerésre reagáltak, hogy németek és kínaiak és afro-amerikaiak közősek abban, hogy egyformán racionális emberi lények, hanem arra, hogy bizonyos szempontból a kínai diákok és a kínai munkások voltak egyek: amennyiben mindannyiuk életét szükségtelen mértékben keserítették meg a vezetőik. Lehet, hogy majd egyszer, amikor már szabadság honol Pekingben, születik egy kínai dal a Tienanmen térről, melyet a kormányuk ellen tüntető brazil, török, ugandai vagy amerikai diákok (s jó esetben munkások is) fognak énekelni (esetleg kínai eredetiben). Ha így lesz, nem azért fogják énekelni, mert a dal valami általános emberit fejez ki, hanem azért, mert egy konkrét esetre emlékezteti őket, amikor jó eredménnyel sikerült megrohamozni az erődöt, vagyis arra, hogy az elragadtatott harci láz nem mindig hiábavaló. Nem elsősorban arra fogja emlékeztetni őket, hogy amit a győztesek mondanak, az százszázalékosan igaz, hanem arra a történelmi tényre, hogy az eszmék, melyekre a lelkesedők fölesküdték, nem teljesen esélytelenek.

Ha valaki egyszer bizalmatlanná válik az olyan nagy narratívával szemben, mint amilyen Marxé, vajon akkor is jól teszi, ha utánamondja: „minden, ami állandó, elpárolog”, és továbbra is egy jól megkülönböztethetően „modern” korban gondolkodik? Heller és Fehér jellegzetes képviselői a saját hagyományuknak, amely készpénznek veszi a „modern-

ség problémájának" létezését. Sőt ezt „a kortárs társadalomelmélet par excellence problémájának” (102. o.) tekintük. A „modernség problémája” kifejezés **sűrűn** előfordul a könyvükben, ahogy más, **nem angol ajkú országok** filozófiai szövegeiben is. Ha megkérdezzük egy francia, brazil vagy lengyel filozófia szakos hallgatót, miként vélekedik a modernség problémájáról, nyilván választ is kapunk tőle. Ha azonban amerikai vagy ausztrál hallgatónak tesszük fel a kérdést, az illető minden valószínűség szerint vissza fog kérdezni, hogy milyen problémára is gondoltunk tulajdonképpen. A „posztmodern” szó hallatán pedig értetlenkedő vagy dühös képet fog vágni.

Ezen a ponton (bármilyen szokatlan és kedvem ellen való is a dolog) együtt érzek az angol nyelvű filozófiai kultúrával. Az az érzésem, hogy mi, akik előszeretettel olvasunk francia és német filozófiai szövegeket, most azért használjuk lépten-nyomon a „modern” és a „posztmodern” kifejezést, hogy megkerüljük a bennünket körülvevő konkrét veszélyeket és lehetőségeket, vagyis hogy ne kelljen konkrét politikai reményeket táplálnunk. Most, hogy az éjszaka lassan ráborul a marxizmusra, most, hogy (amint azt Heller és Fehér helyesen jegyzi meg az 503. oldalon) olyan évszázadba lépünk, amelyben majd senkit sem érdekel a szocializmus történetének megírása, nem könnyű efféle reményeket megfogalmazni. Mi, akik szívesen látjuk magunkat a „baloldalon”, nemigen vagyunk képesek konkrét tervvel vagy akár valamiféle utópiával előhozakodni.

Most, amikor gyanítjuk, hogy a nyugat-európai és amerikai értelemben vett jóléti államot csak a vállalkozói kapitalista gazdaság képes eltartani, nehéz továbbra is pejoratív értelemben használni olyan kifejezéseket, mint az „eldologiasodás” vagy az „áruvá válás” – mivel elkezdtek törni a fejünket: vajon nem inkább univerzális és elkerülhetetlen jelenségeknek kell tekintenünk ezeket (mint például a pénzt), semmint a kapitalista rendszer hibáinak. Az effajta kifejezések ma holnap ugyanolyan ódivatúak lesznek, mint mondjuk az, hogy „kispolgár”. Lassan derengeni kezd, mennyire nehéz is nem készpénznek venni a Marx által felkínált nagy narratíva valamelyik változatát (lett légyen az

enyhített és leiggadt változat), és milyen kevés más lehetőség közül választhatunk.

A szerzők ugyan poszt-posztmarxistának tartják magukat, s ennélfogva úgy vélik, túljutottak az effajta narratíván, terminológiájuk mégis kétségeket ébreszt: valójában mennyire sikerült eltávolodniuk tőle. E tekintetben persze ők sem állnak rosszabbul, mint legtöbbszörünk, de talán jobban sem. Valamennyiünknek azzal a problémával kell szembenéznünk, hogy Hegel és Marx az ember társadalmi reményiségének történetét az elvont magyarázó kategóriák történetéhez kapcsolta. Nem könnyű dolog – különösen, ha (akár a szerzők) mi is sokat várunk még a filozófiától – szakítani azzal a szokással, hogy feltételezzük: ha két értelmiségi másfépp kezd beszélni, akkor a világ is megváltozott. Ezt a szokást csak megerősítette, hogy a LES MOIS ET LES CHOSÉS-ban azt olvastuk: az eszmetörténet professzorai (mint például maga a szerző) abban a kitüntetett helyzetben vannak, hogy mindenkinek megmondják, miben reménykedhet.

Amikor Lyotard könyvet írt arról, hogy ne higgyünk semmiféle nagy narratívának, a kritikusok megjegyezték, hogy Lyotard is csak egy újabb nagy narratívával rukkolt elő. Így is van. Ezt a szokást nehéz levetkőzni. Amíg könyvek születnek arról, hogy mennyire mások is vagyunk, mint az őseink, nem leszünk képesek levetkőzni ezt a szokást. Úgyhogy talán meg kellene próbálni – legalább egy kis időre – olyan könyvekkel megteremteni az egyensúlyt, amelyek arról szólnak, mennyire hasonlítunk az őseinkre – például hogy a rendes emberek ma is igyekeznek elkerülni az erőszakoskodást; hogy mi, a Közép, ma sem akarjuk, hogy a Fent levők maguk mellé emeljenek a Lent rekedtek áldozattá tétele céljából; hogy a parasztnak ma is nehéz megvásárolniuk az általuk megművelt földet, és a kis boltok tulajdonosai sem ússzák meg, hogy becstelen rendőrök kirabolják őket. Ezeket a könyveket nem a *plus ça change...* beletörődő hangnemében kell megírni, hanem egy adott cél érdekében: emlékeztetniük kell arra, hogy az értelmiség szókészletének változásai jottányit sem segítenek a parasztnak és a bolttulajdonosok gondjainak megoldásában, melyek Homé-

rossz ILIÁSZ-a írásának idején is ugyanezek voltak.

Mivel jómagam kizárólag a filozófiakönyvek írásáról rendelkezem személyes tapasztalattal, kénytelen vagyok visszatérni a filozófia nélkülözhetetlenségének kérdéséhez. E tárgyban az egyik legjobb könyv, amelyet a közelmúltban olvastam, Vincent Descombes THE BAROMETER OF MODERN REASON: ON THE PHILOSOPHIES OF CURRENT EVENTS (A MODERN GONDOLKODÁS BAROMÉTERE – AZ AKTUÁLIS ESEMÉNYEK FILOZÓFIÁIRÓL; Oxford University Press, New York, 1993) című munkája. A kötet az egyes premisszákkal szemben, valamint a Foucault, Lyotard, Heller és Fehér által is használt új szókinccsel szemben táplált bizalmatlanságról szól. Descombes-ot olvasva kristályosodott ki bennem néhány kétség Fehér és Heller azon tételével kapcsolatban, mely szerint „a szociológiának szüksége van a filozófiai paradigmára és a filozófiai metaelméletre” (519. o.), és az ennél általánosabb tételüket illetően, amely azt mondja, hogy „bár a filozófia a történelemben ágyazva látja magát, az igazságért folytatott küzdelme abszolút érvényű és az is marad” (517. o.).

Úgy látom, Descombes-nak igaza van, amikor így ír: „...Meg kell találnunk a kintat a pozitívizmus és a transzcendentális gondolkodás hamis alternatívójából, mégpedig azon egyszerű ok miatt, hogy ez az ellentétpár feltételezi: a filozófiai viták világunkon kívül folynak. Ezen elképzelés nemcsak hogy minden alapot nélkülöz, de filozófiailag is inkoherens. S az eredmény: a »kiábrándulás« és a világ »modernizálódásának« egész problémakörét ebből a szemszögből kell újragondolni.” (130. o.)

Descombes számára nincs értelme a premodern „mítosz” vagy „hagyomány”, illetve a modern „racionalitás” szembeállításának, mivel „A mítosz nem más, mint az értelem, hanem pusztán másik területe ugyanannak az emberi értelemnek” (144. o.). Tehát csupán emberi értelem (vagyis az embernek az a képessége, hogy meggyőzéssel vagy akár erőszakkal igazolja a hitét és megbántunk másokat, akik elterelő hiten vannak) működik a tér-idő másik helyén, ott, ahol egyes újabb felfedezésekhez nem lehetett hozzáférni.

Azt hiszem, Descombes szemében Heller és Fehér ellentétpárja (a „relativizmus”) lemond az abszolút igazság igényléséről, míg a

„filozófia” ragaszkodik hozzá) „a pozitívizmus és a transzcendentális gondolkodás hamis alternatívájának” tűnik. Ha Descombes-bal együtt azt mondjuk, hogy ez az alternatíva hamis, mert „feltételezi: a filozófiai viták világunkon kívül folynak”, akkor egyúttal azt is állítjuk, hogy az „abszolút igazság igényének” fogalma „filozófiailag is inkoherens”, ugyanúgy, mint az, hogy „az igazság relatív”. Mindkét állítás inkoherens, mivel, ahogy mi, pragmatisták szoktuk mondani, az igazság vindikálása annyit ér, mintha azt mondanánk, képesek vagyunk igazolni azt, amit a másik állít, mert-hogy az igazolás mindig egy bizonyos e világi hallgatóság előtt történik (és nem az értelem kultúrákon áthatoló ítélőszéke előtt), és mivel senki sem képes kibújni a saját bőréből. Nem tudjuk leválasztani magunkat saját ítélezési normáinkról, hiába válunk filozófikussá, hiába kezdünk a bizonyításról meg az igazságról beszélni.

Nem áll, amit Heller és Fehér mond, hogy „a filozófiában végső soron egészséges intuíciónkra is lámaszkodhatunk” (519. o.). Az intuíció sem a racionalitáshoz, sem az abszolút igazsághoz vezető út; pusztán olyan állítás, amelyet az adott pillanatban nem lehet kétségbe vonni. A kétségbevonhatatlanság – akárcsak az igazolás képessége – szintén függ attól, hogy éppen kivel váltottunk szót utoljára. Ha nem hiszünk ezeknek az embereknek, akkor a saját intuíciónknak sem hiszünk. Descombes egyetért Wittgensteinnel és Jacques Bouveresse-szel abban, hogy „nyelvi játékaink és életformáink nincsenek és nem is lehetnek »megalapozva«, ennél fogva nem is lehetnek önkényesek” (169. o. Bouveresse szavai).

Ebből a pragmatista-wittgensteinista nézőpontból, amely szerint a közönség, az intuíció és az igazolási norma a társadalomnak legalább annyira fantáziadús leleményei, mint a zenei műfajok; az ellentét, amelyet Heller és Fehér szeretne felállítani egyfelől a holocaust, mint „egy mellékes beszédmód kissé hellelmen eltorlósít egy másik, hatalmasabb, de szintén mellékes beszédmód által”, illetve mint „végtelen gonosz” cselekedet között, csak olyan ellentét lehet, amely félúton áll aközött, ahogy egy bizonyos közönség érzékeli a holocaustot (mint tőle teljesen idegent), és ahogy mi látjuk. Nem lehet olyan ellentét, amely a rossz posztmodern relativisták holocaustszemlélete

és az abszolút igazsághoz ragaszkodó filozófusok szemlélete között áll fenn. Az olyan filozófiai témákra vonatkozó nézetek, mint az igazság, az objektivitás és a filozófia természete, nem olyanok, amelyek miatt ki kellene bújnunk „erkölcsi bőrünkől”, abból az erkölcsi közösségből, amely annyira undorodik a holocausttól. Az a nézet, mely szerint a rossz filozófia aláaknázhatja az erkölcsi meggyőződést, egy gyékényen árul azzal, amely szerint „a filozófiai viták világunkon kívül folynak” – vagyis valamiféle transzcendens, téren túli térben, ahonnan a filozófusok folényeskedve néznek le minden létező és lehetséges közösségre és közönségre.

Röviden: abból a nézőpontból, amely Descombes-é és a sajátom is, a relativizmus és az abszolutizmus ugyanannak a kétes értékű éremnek egy-egy oldala. Ennek az éremnek a világ nagy részén nem tulajdonítanak értéket, de sehol nem is volna szabad értékkel bírnia. Tehát Descombes is meg én is reméljük, hogy Marx többet visz el magával a filozófiai hagyományból, mint amennyit Heller és Fehér is elismer. Nincs kizárva, hogy egyes emberek a jövőben megselekszik, ami Hitlernek és Sztálinnak csaknem sikerült – azaz visszavonják a KILENCEDIK SZIMFÓNIA-t. Ez a feladat azonban – szerencsére – túlmelegy Nietzsche és csodálói hatalmán. Nietzsche tévesen gondolta saját magáról, hogy ő volna a végzet. Ember volt, aki élt a világban – olyan világban, amelynek fontosabb gondjai is voltak, mint az igazság vagy a modernség természete. Például olyan, máig eleven gondjai, mint a parasztek földszerzési lehetősége, anélkül hogy kiirtanák a kulákokat, és a becsületlen rendőrök toborzása, akik zsarolás nélkül járőröznek a kis boltok előtt.

Richard Rorty
(Fordította Barabás András)

DIALÓGUS A MŰVÉSZETRŐL

Popper Leó írásai, Popper Leó és Lukács György levelezése

A szövegeket gondozta, az előszót írta, a jegyzeteket és a névmulatót készítette: Hévízi Ottó és Timár Árpád

MTA Lukács Archivum, T-Twins Kiadó, 1993. Archivumi Füzetek 11. 460 o., 11 (számozatlan) melléklet, 280 Ft

Az 1993-ban megjelent kötet Popper Leó teljes ma hozzáférhető szöveghagyatékát tartalmazza: életében megjelent írásait negyven nyomtatott oldalon, kéziratban fennmaradt írásait harmincnégyen, fogalmazványokat, vázlatokat hetvenen, töredékeket, jegyzeteket hatvanhaton s Lukács Györgyhoz fűződő barátságának dokumentumait: levelezésüket, Popper megjegyzéseit Lukács kézírataihoz és Lukács nekrológiát kétszáznyolc oldalon. Az egyéb levelezés maradványai mindössze tizenkét oldalt tesznek ki.

Tragikusabb ez az arány, mint maga a huszonöt éves korában elhunyt szerző sorsa. Alkalmat ad sokféle borongásra, latolgatásra, összehasonlításra. A fenti arányok módot adnak arra, hogy elmélázzunk a halálos beteg pályakezdő emberfeletti küzdelméről saját bajával és a vele nem éppen barátságos szerkesztőségekkel. Tanúskodnak nagy lelkiismeretességéről és műgondjáról is, amely – úgy látszik – baráti körében közmondásos volt. (A gőzüzemű termelésre berendezkedett, de már a villany áldásait is igénylő Lukács legalábbis a lehető legtapintatlanabban – vagy épp a szánalmat gorombasággal leplező orvos gesztusával? – említi fel a halállal tusakodónak napi tízsoros teljesítményét.) Tanúskodnak önzetlenségéről is, mely nem ismert sértődést; s a makkegészséges, csak lelki bajait panaszló barát kézíratainak fordításában tanúsított késéseit lázgörbéinek alakulásával kénytelen mentegetni. Még emlékének fenntartása a rá hivatkozók műveiben sem teljesen mentes attól a gyanútól, hogy gondolatait részben intenciói ellenére, de bizonyára kontrolljától megszabadulva használták fel.

De mindez nem ránk tartozik. A személyiség és a korszituáció képét széles ecsetvonásokkal s a szecesszió ornamentikájához stili-