

lásainak, amelyeket Mill – Kant elképzelésének nyomán – a „nem teljesen meghatározott kötelességek” (*imperfect duties*) kategóriája alá sorol. Feinberg tanulmányának második része ezen kötelességeink elméletben és gyakorlatban egyaránt nehezen kezelhető kérdését tárgyalja, mígnem megoldásként elfogadja a már fennálló jóléti állam nyújtotta lehetőségeket. Kérdés persze, hogy ez a konzervatívnak tűnő válasz kielégítő-e, hisz nem kelene sokáig keresgelnünk, hogy bizonyítékokat találjunk a jelen – tegyük fel magyar – társadalmi rendszer hiányosságaira a szociális szolidaritás terén.

A kötet záró tanulmánya Krokovay Zsolt *Miért és miként kell felelnünk* című áttekintő munkája, amely a szerzők által felvetett problémákon kívül még számos, a felelősség fogalmával összefüggő erkölcsi kérdéstről tesz említést, a méltányosság fogalmától a környezetvédelemig. Krokovay csak ízelítőt ad ugyan az említett témákról, írása (és a hozzá tartozó bőséges bibliográfia) mégis segíthet kontextusba helyezni a kötet többi tanulmányát, illetve az *Oxfordi tanulmányok a filozófia köréből* című sorozat későbbi köteteit, amely sorozatnak a *Felelősség* a nyitódarabja.

A kötet értéke – melyből sokat levon a jellegtelen kulcsin és a slampos oldalkép – nem pusztán abban áll, hogy hozzájárul az angolszász filozófiai etika megismertetéséhez a magyar közönséggel. Ez önmagában is kivételes tett, hisz a Lónyai Mária szerkesztette *Tények és értékek* című tanulmánykötet (Gondolat, Bp., 1981.) óta nem jelent meg olyan meghatározó kiadvány, amely az analitikus etikai gondolkodásnak koncepciózus válogatását nyújtana. Sajnos néhol a *Felelősség* szövegei így is avítottak tűnnek. Austin meglehetősen radikális nyelvfilozófiai programját – melynek számos részletét kifejti első tanulmányában – mára az analitikus filozófusok többsége is fenn tartásokkal kezeli, így meglátásainak relevanciája legalábbis joggal megkérdőjelezhető.

És nem pusztán nyelvfilozófiai szempontból: még ha elfogadjuk is Austin álláspontját a nyelv és a gondolkodás, a nyelv és a külvilág kapcsolatának kérdésében, továbbra is bírálhatjuk módszereinek egyoldalúságát. A nyelvi analízis szigorú deskriptivitása nemcsak hogy nem hozhat létre normatív etikai rendszert – ez nem is szükséges –, de akadályozza azon további kérdések feltételét, amelyek megnyitnák az utat etikai gondolkodásunk alapvető ellentmondásaihoz és apóriáihoz. Ily módon Austin elvezet ugyan a mindennapi nyelvhez, de elterel a mindennapi etika problémáitól. Feinberg számára az teszi lehetővé klasszikus erkölcsi témák tárgyalását, hogy – ellentétben Austinnal és Harttal – nyíltan elkötelezi magát bizonyos – bár meglehetősen absztrakt – emberi és morális értékek és normák mellett. Álláspontja nem kényszerítő erejű, de kétségtelenül létrehoz egy olyan elméleti mezőt, amelyben etikai problémáink tárgyalhatóvá válnak. Talán ezáltal írható le legpontosabban a kötet sajátos gondolati íve, amely a „nyelvészeti jelentéstan” terepgyakorlatától olyan *par excellence* erkölcsinek mondott témákhoz vezet el, amilyenek a kötelességen túli cselekedetek és az idegeneknek való segítségnyújtás. A kötet szerzői, John Austin, H. L. A. Hart, Joel Feinberg és Krokovay Zsolt ezenközben – dacára eltérő filozófiai habitusuknak – mégis osztoznak módszereikben és célkitűzésükben: feltérképezni és tisztázni mindazt, ami a kötelesség és a felelősségvállalás gyakorlatában homályos és tisztázatlan.

Boros János – Vajda Mihály (szerk.): Ethics and Heritage

ESSAYS ON THE PHILOSOPHY
OF ÁGNES HELLER

*Brambauer, Pécs, 2007. 254 old., á. n.
(Kortárs magyar filozófusok)*

Heller Ágnes napjaink legnagyobb nemzetközi ismertségnek örvendő magyar filozófusa. Korunk vezető filozófusai hivatkoznak munkáira, számos nemzetközi hírű díj birtokosa, majd félszáz könyve tucatnyi nyelven jelent meg, a nézeteit világszerte vitatják. Bár elismertsége idehaza is kétségbevonhatatlan, a munkáira való közvetlen reflexió inkább elszórt, nem általános. Márpedig a legnagyobb gondolatok is rászorolnak – kifejlődésük, kiteljesedésük érdekében – a kritikai reflexióra, és Heller nemzetközi hatását feltehetőleg nem elhanyagolható mértékben annak köszönheti, hogy nem pusztán olvassák, de vitatják is, s a viták a szerzőt újabb állásfoglalásokra készítetik.

A jelen kötet a 2002 májusában a Collegium Budapestben Heller Ágnes filozófiájáról tartott nemzetközi konferencia előadásából válogat. Ez a Brambauer Kiadó Boros János szerkesztésében megjelenő *Kortárs magyar filozófusok* sorozatának második darabja; az első Nyíri Kristóf filozófiáját tárgyalja, a harmadik pedig várhatóan Vajda Mihályét. A sorozat hazánk nagy hatású filozófusai munkáit elemző konferenciák eredményeit adja közre. Célkitűzése egy olyan filozófiai közéletben, ahol a szakterületek különbözősége miatt a kommunikáció szinte kimerül a kölcsönös elismerésben, feltétlenül üdvözlendő.

A gyűjtemény szerkesztési elve – szemben az előző kötet tematikus fe-

jezetekre tagoltságával – „demokratikus”: az életművet és az érintett diszciplínákat kiválóan ismerő hazai és külföldi szerzők alfabetikus sorrendben egymást követő tanulmányai bejárják szinte valamennyi, Heller Ágnes által érintett filozófiai részterületet. Az interpretatív, kritikai és a perspektivikus, kitekintő tanulmányok aránya kiegyensúlyozott, egyaránt olvashatunk Heller munkáit szoros olvasásuk és biográfiai utalások segítségével elemző tanulmányokat és a tárgyalt kérdéseket tágabb összefüggésben vizsgáló írásokat. A tematikai súlypontok az etika és a politikafilozófia területére esnek, hangsúlyosak a történelemfilozófiai vonatkozások, de szóba kerülnek persze esztétikai, kultúrákritikai, ontológiai, pszichológiai/emócióelméleti, illetve irodalomelméleti témák is.

A kötet címe – *Etika és örökség* – is az etikát emeli ki. Mindkét szerkesztő etikai témákat feszeget, Boros *Ethics and Heritage*, Vajda *Fragments on the Ethics of Ágnes Heller's Personality* címmel. Az általuk nyújtott értelmezések között feszülő ellentmondás a Heller Ágnes újabb, etikai tárgyú kötetei közti különös viszonyból ered: Boros az első két kötetet (a *Morálfilozófiát*, de különösen az *Általános etikát*), míg Vajda a harmadikat (a *Személyiségetikát*) állítja a fókuszba. Heller eredeti szándéka szerint töretlen kontinuitás van a három kötet között; Boros szerint a harmadik kötet az első kettőben körvonalazott „személyes tesztimonium és örökség” illusztrációja (19–20. old.). Vajda viszont örömmel konstatálja, hogy a harmadik kötet egyenesen felülírja az első kettőt, lévén annak hangneme az övével konszonáns. Vajda „nem csupán képtelen a *Személyiségetikát* egy teljes etikai elmélet harmadik aspektusaként kezelni”, de „egészen biztos abban, hogy a *Személyiségetika* határozottan inkompatibilis a trilógia másik két darabjával” (232. old.). Sőt, úgy véli, egyenesen „nincs ma valós alternatívája a személyiségetikának” (238. old.).

Persze a személyiségetikának igenis *van* erős ellenfele – ha nem alternatívája – a kortárs etikai vitákban, még hozzá paradox módon éppen a kantianus etika, amelyet Boros szerint az első két kötet képvisel. Boros és Vajda Hellerének legjellemzőbb különbsége a morális törvények univerzalizmusában keresendő. A kantianus számára a moralitás elvei univerzálisak, míg egy partikularista úgy véli, felsőbbrendű hatalmak feltételezése híján az univerzális elvek feltételezéséről is le kell mondanunk. Mivel Boros szerint Kant – a gyakorlati észhasználatot illetően legalábbis – a pragmatizmus első képviselője, az ő kantianus Hellerének fő tétele az, hogy „minden elméleti okoskodást végső soron a gyakorlat tesztl, minden teória praxisban végződik” (23. old.). E pragmatizált Kant az általános elveket közvetlenül a gyakorlatra vonatkoztatja – nem ugyanaz a Kant tehát, akit formalista etikája miatt bírálni szokás. Egy pragmatista Kant éppen azért „hagyja üresen” elveit, hogy a partikuláris gyakorlat tölthesse fel őket tartalommal. Így a legerősebb vád ellene az lehet, hogy elvei haszontalanok, ha a gyakorlat önmagában elégséges. Eféle vád azonban egy személyiségetika talaján nem fogalmazható meg – mankóink nem argumentálhatók szótárfüggetlenül.

Ha elfogadjuk, hogy mindkét értelmezés helytálló egyéb vonatkozásaiban, akkor a *Személyiségetika* szerepét radikálisan felül kell bírálnunk. A legcélravezetőbb azt mondani: a *Személyiségetika* az első két kötet *meta-„elmélete”* – noha az nem elmélet, hanem maga az etikai praxis. Ha visszafelé olvassuk a trilógiát, a *Személyiségetika* egzisztenciális döntésre ösztönöz, amellyel (ideális esetben) jónak választjuk magunkat. Ha Vajda Hellerének igaza van, nincsenek felsőbbrendű szabályok, amelyek e választás mankói lehetnének. Egy személyiségetikának – általános elvek híján – szükség van mankókra, s a partikularista

– pusztán elvi alapon – nem mondhatja azt, hogy az univerzalista mankók kevésbé használhatók, mint a partikularisták, ha komolyan gondolja, hogy semmi felsőbb hatalom nem határozhatja meg, milyen mankókat válasszunk. Ha a *Személyiségetika* Hellere nem kantianus is, *választhatja magát* kantianusnak, mert alapállása nem zárja ki a kantianizmust. Ha a kantianus tisztában van azzal, hogy univerzális elvei a saját egzisztenciális választásához mértek, morális szótára kompatibilis egy személyiségetikai alapállással. Ahhoz, hogy belássuk: nem a miénk az egyetlen lehetséges egzisztenciális választás, nem kell azt gondolnunk, hogy *minden* egzisztenciális választás legitim. Ha ezen tézis első felét Boros Hellere, az utóbbit pedig Vajdáé elfogadja (nem látom jelet, hogy hallgatólagosan ne tennék meg), úgy az értelmezéseik közti feszíteni ellentmondás elsimítható.

Az etikai és történelemfilozófiai témák közötti kapcsolatot Fehér M. István tanulmánya teremti meg (*Ethics and Individuality*), aki szerint Heller alulértékeli Kant egyik központi etikai gondolatát, nevezetesen, hogy a szabadság és a moralitás között fordított arányosság áll fenn. Ez persze nem meglepő, hiszen az európai gondolkodás történetében rendszerint a szabadság a moralitás *előfeltételeként* jelenik meg. Persze Kantnál sem az általában vett szabadság. Hanem – mint Herdertől tudjuk – az *individuum* szabadságát zárja ki a moralitás általánosság. Fehér egy Kanttól a német idealizmuson és a neokantianizmuson át Lukácsig és Heideggerig ívelő, impozáns történeti áttekintést nyújt arról, hogyan kapcsolódik össze az univerzalizáció és az individualitás közötti ellentét racionalitás és irracionalitás, valamint a természet- és humán tudományok (különösen a történelem) ellentétével. A szabadságot már Kant a nem-tudhatóság szférájába utalta, ám az individualitást mint pusztán partikularitást az állati léttel kapcsolta ösz-

sze. E gondolat utóéletében a tudhatóság tárgya a természeti, az általánosítható, mert törvények alá vonható, míg a történelem a szingulárisra és individuálisra fókuszál: a neokantianizmus „megkísérelte összebékíteni a szabadságot és az individualitást, a szabadságot és a történelmet” (38. old.). Az individuum szabadsága teszi lehetővé az egyéni cselekvést, így az egyén szabadsága a történelem lehetőségfeltétele (uo.). Ez teremt alapot egyfelől az ifjú Lukácsnak arra, hogy csakis az individualist tekintse valódi létezőnek, másfelől Heideggernek arra, hogy a(z egyedi) létet és a történelmet együtt kezelje.

Fehér M. István végül felvillantja az arisztotelészi *phronészisz* jelentőségét, amely éppúgy jelen van a posztheideggeriánus gyakorlati filozófiában (Gadamernél), mint a Lukács-tanítvány Hellernél. E záró megjegyzések kevésbé tűnnek meggyőzőnek, miután csak egyetlen utalás köti vissza a Heideggeren és Gadameren át vezetó gondolatsort Hellerhez. Mivel elmaradt *practical reasoning*, *phronészisz* és *praktische Vernunft* egymás közti viszonyainak a fenti fogalmak interrelációihoz hasonlóan megvilágító tárgyalása, kérdéssé válik Heidegger és Gadamer relevanciája a tanulmányban, főként, hogy Fehér azt ígéri, „[a] történet, amelyet röviden elmesélni szeretnék, a neokantianizmus, Dilthey és Simmel közvetítésén keresztül futva az ifjú Lukács gondolkodásáig halad előre – tehát addig, ahol feltehetőleg Heller e problémát érintő forrásai nyugszanak.” (34–35. old.).

Történelem- és morálfilozófia között még markánsabb a kapcsolat Allan D. Megill írásában, ahol éppen a morális megítélés és a történetírás közötti viszony áll a középpontban (*History-Writing and Moral Judgment: A Note on Chapter Seven of Agnes Heller's A Theory of History [(1982)]*). Annak ellenére, hogy a történettudománynak vannak „abszolúte megkövetelt” epistemológiai szabályai, érvel Megill, a

történésznek *nem* kell kerülnie a morális ítéletalkotást. Ez nem jelenti azt, hogy *mindig* szükséges a morális ítélet. Amennyiben a történelem emberi *cselekedetek* története (és lehetséges a szabad cselekedet), úgy a morális megítélés máris felmerül, mert ahol egy bizonyos történeti esemény emberi – akár egyéni, akár kollektív – *akarat* függvénye, ott a morális megítélésnek feltétlenül szerepe van. Morálisan semleges történelemírásra csak „morális szörnyek” képesek, még ha a semlegesség bizonyos fokig persze kívánatos is – nem azért, mert a semleges történetírás objektívebb vagy tudományosabb, hanem mert „morálisabb”: a múlt és a jelen morális szótárainak együtt kezelése ugyanis felveti a morális megítélés perspektívájának *morális* kérdését. A szenvedőket nem morálisan jóként kell megítélni: a helyes magatartás irányukban az *empátia*.

Megill hiányolja Heller történelemelméletéből a „nagy elbeszélések lejárta” tézisének a kifejtését. Némi jóindulattal hozzáfűzi, hogy az 1970–80-as évek fordulóján ez még nem volt teljesen jogosult elvárás. Gabriella Paolucci (*„Everyday Life”: a sui generis Ontology?*) viszont már az 1970-es *A mindennapi életben* is felmerülni látja a metanarratívák problémáját (105. old.). Paolucci a mindennapi élet elemzésének négy lépcsőfokát különbözteti meg Hellernél: az első a reprodukció kategóriájának bevezetése, a második az analitikusan és historikusan értett mindennapi élet közti különbségtétel, a harmadik a mindennapi élet kritikája, melyet végül a mindennapi és nem-mindennapi élet – Paolucci szerint kevésbé sikeres – dialektikája követ. Az individuális reprodukciót – ahol az individuum etikai kategória – célzó aktivitásokból álló, az individuum közvetlen környezetét nem transzcendáló mindennapi élet koncepciója teszi lehetővé a mindennapi élet nem-metafizikai filozófiájának kidolgozását s egyben a nagy elbeszélések teoretikus szükségtelenségét.

Lendvai L. Ferenc *Postmodernity, Globalization, and Philosophy of History* című esszéjében a modernitás lehetőségét vizsgálja gyakran posztmodernként jellemzett korunkban. Hellerhez hasonlóan a posztmodernt (mint jelenséget) nem a modernitás meghaladásának, hanem inherens folyamánnyának, azaz folytatásának tekinti. Megkülönbözteti a posztmodern (mint irányzat) nemreflektált és reflektált formáját. Előbbi a modernitás igazságigényének feladását a logocentrizmustól való megszabadulás-ként, afféle megváltásként ünnepli – ám éppen a múlthoz való kritikus viszonyánál fogva marad meg modernnek. Az utóbbi „a posztmodern fordulatot magát is kritikusan kezeli” (79. old.), s noha hasonló kortüneteket állapít meg, mint az előbbi, távolságtartóan viszonyul saját diagnózisához. A kritikus önreflexió persze nem kevésbé modern, mint a múlt kritikája.

Lendvai számára az egyik fő probléma az egyetemes haladás eszméje. Ha visszautasítjuk a teleologikus gondolkodást, a modernitás „befejezetlen projekt, talán olyan, ami befejezhetetlen” (85. old.). A jövőnk nincs megírva, „nekünk magunknak kell megírunk a történet következő részét” (85. old.). „A történelemfilozófiáknak tehát be kell építeniük önmaguk alapvető logikájába a jövőt”, ezért „egy történelemfilozófiának szüksége van arra, hogy a kultúrák egy rendezett sorát nyújtsa” (80. old.). Az efféle túláltalánosító történelemfelfogások a Fehér M. István által vázolt partikularista történelemképek függvényében gyanússá válnak, akár csakmint azok az „antropológiai” szükségszerűségek is, amelyek a „*homo sapiens* sajátosságainak alapjaként az emberiség minden tagjában közösek” (81. old.). Innen már csak karnyújtásnyira van az, hogy – akár akaratlanul is – egyes közösségeket *kidefiniáljunk* az emberiségből. Ez a veszély akkor is fennáll, ha Lendvai jogosan jegyzi meg, hogy a globalizációval szembeni ellenszenv

nem indokolja az erőszakot, és talán abban sem téved nagyot, hogy „bárki, aki Kelet-Európában a Nyugat bukásáról beszél, akár Spenglert, akár Lukácsot követve, azt hívén, hogy lehetséges egy új modellt kifejleszteni, egyszerűen idióta” (83. old.) – még ha ez legalábbis elvileg nem zárja is ki, hogy más utakat járva e modell meghaladható.

John Grumley a kultúra antropológiai, empirikus és a magaskultúra normatív fogalmának ellentmondásosságait elemzi (*Between the Normative and the Empirical: Heller on the Antinomies of Culture*). Heller egy harmadik kultúrafogalom, a kulturális konverzáció, az „aktualizált utópiaként” értett diskurzus (51. old.) elképzelésével oldja a két koncepció belső ellentmondásait. Heller mindhárom fogalomnak – más-más értelemben – egyetemességet tulajdonít: az empirikus fogalom „magába foglal mindent”, a magaskultúra „állítja fel a standardokat”, míg a kulturális diskurzus „egyenlő esélyeket ad” (56. old.). Grumley Márkus „historizáló perspektíváját elméletileg elegánsabbnak és empirikusan meggyőzőbbnek” tartja (62. old.), mivel Heller „normatív modellje és a kultúra dinamikája közti távolság [Heller] vízióját még utópisztikusabbá teszi” (60. old.).

Heller politikafilozófiájának utópisztikus jellegéhez kapcsolódik Simon Tormey tanulmánya (*The Two Faces of 'Democracy' in the Work of Ágnes Heller*) is, amely a szerző Heller-monográfiáján alapul. Tormey szerint „ha valami, Heller korábbi gondolkodása a demokrácia természetéről relevánsabb és nyomatékosabb most, mint akkor volt, amikor a legnagyobb hangsúlyt fektette rá” (198. old.). Sőt, a későbbi Hellerrel vitába szállva azt állítja: Heller „alapja arra, hogy azt gondolja, az ilyen modellek redundánssá váltak, megkérdőjelezhető” (uo.). Ezen aktualitást az adja, hogy „a kétpólusú harc nem »tűnt el«, hanem a globális politika területére tevődött át, amint Marx

jósolta” (223. old.). Tormey rámutat a feszültségekre a humanizált Marx-kép és Marx történelemfilozófiája között: Heller azért fordult el a marxizmustól, mert az teleologikussága miatt humanizálhatatlannak bizonyult. Későbbi radikalizmusában „radikálisnak lenni annyit jelent, mint »elfelejteni Marxot«” (217. old.).

A társas élet a radikális számára megkerülhetetlenül politikai karakterű: a társadalom az individuumok különbözősége révén átpolitizált, az egyet nem értés a humán állapot része. *Telosz* híján abban reménykedhetünk, hogy – mivel bizonyos értékek, és azok bizonyos interpretációi racionálisabbak másoknál – értékeink általánosíthatók a lehető legnagyobb mértékig. Ebben az állapotban az érvényesülés nem születés kérdése, hanem a piac-képes készségek elsajátításának képességéé. „A progresszív alany a polgár, nem a forradalmár” (212. old.), a progresszív politika az „itt és mostra” fókuszál, nem a távoli „holnapra” (213. old.). A kollektív radikális politikát fel kell hogy váltsa az individualizált radikális etika.

Ángel Rivero Heller politikafilozófiájának republikánus gyökereit tárja fel (*On Ágnes Heller's Republicanism*), nem feledkezve meg arról, hogy Heller korábban radikális demokrata volt. Ezen álláspont feladását Rivero annak belátásával indokolja, hogy a negatív szabadság személyes, tehát nem politikai szabadság, másfelől a demokrácia könnyen a többség uralmává fajulhat. A politikai szabadság valamire való szabadság: szabadság a politikai cselekvésre, a politika művelése pedig „a polgár fő feladata” (129. old.). A „szabadság ezen közösségi felfogása” – véli Rivero – mélyen gyökerezik Heller gondolkodásában: azon – Marx és Lukács által is osztott – arisztotelészi tézisre alapoz, mely szerint az ember társas/politikai lény. A republikánizmus gondolatkörének homlokterében a *res publica*, a közös dolog áll, tárgya a (szabad) „politikai közösségünk, kö-

zös javaink megőrzése”, s e gondolat Arisztotelésznél mint a demokrácia *kritikája* jelenik meg. Szemben a konzervatív republikánusokkal, Heller és a radikális republikánusok számára a többség uralmának ellenpontja nem valamilyen kisebbség uralma: „az arisztokrácia, nem a nép az, amely összekeveri partikuláris érdekét a közösség javával. Tehát az arisztokrácia (amely definíció szerint kisebbség) ellenőrzése a többség megerősítése által történik.” (132. old.). Rivero elemzéséből nem derül ki, ez miért „sokkal minőségibb elutasítása a pusztá demokráciának” (uo.), sőt az sem, hogy pontosan miben különbözik attól. Rivero mindenesetre arra jut, hogy „a jelen posztmodern feltételek között a szabadság nem határozható meg a közvetlen politikai részvétellel, mert az egyszerűen lehetetlen” (136. old.). Ezzel a szabadság szabályozó szerepe megszűnik. Az így elgondolt világ azonban a negatív szabadságra alapozotthoz képest sokkal kevésbé emberi. Rivero nem veti fel, hogy ideális feltételek között – a közvetlen politikai részvétel lehetősége *mellett* – elégséges-e a részvétel a szabadság meghatározásához, azaz *elvileg* lehetséges-e radikális republikánizmus egyáltalán. Az a szabadság, amely *kötelez* a politikai részvételre, nem szabadság; ha pedig nem kötelez, a politikai szabadság másodlagos – mert választható – a személyes szabadsághoz képest. Ha viszont nem a politikai szabadság garantálja a személyes szabadságot, akkor vajmi kevés *politikai* szerep marad neki.

Szegedy-Maszák Mihály Heller életművének néhány irodalomtörténeti elemét hangsúlyozza, nagyrészt a Shakespeare-interpretációit tárgyalva (*Ágnes Heller on Literature*). A dolgozat a kötet etikai vonatkozású munkáihoz is kapcsolódik: Heller számára az irodalom alapvető morális kérdések tanulmányozását követeli meg. Szegedy-Maszák nem elégedett ezzel: ha Heller Shakespeare-képe „teljesen igaz

lenne, az az irodalmi műveket erkölcsi tanmesék státuszáig minősítené le” (171. old.). A „végső kérdés” az irodalmár számára az, „vajon húzható-e határ az érvényes és nem érvényes értelmezés közé” (173. old.), márpedig Heller számos kommentárjában „az értelmező nyelve tűnik uralkodni” (uo.), sőt „a darab és az értelmező nyelve közti különbség nem mindig világos” (169. old.). Jóllehet „igaz, hogy semmilyen interpretáció sem lehetséges preconcepciók nélkül” (171. old.), de „az erős preconcepciók kockázatosak lehetnek” (uo.), és az irodalomtudós számára a filozófusi preconcepciók eleve erősek, szelektív irodalomtörténeti megközelítésen alapulnak (166. old.). Szegedy-Maszák leszögezi, az irodalomtudomány számára „üdítő tapasztalat” egy filozófiai alapokon nyugvó Shakespeare-interpretáció (174. old.), mégis mindvégig az irodalomtörténész preconcepcióit kéri számon Hellenen. A tanulmányból nem derül ki, mi az, amit az irodalomtudomány számára is kamatoztathatónak tart Heller Shakespeare-értelmezéséből.

Bacsó Béla Gadamer szépségre vonatkozó elképzelését védi Heller kritikáitól, rámutatva arra, hogy Heller víziója Gadameréhez hasonlóan antik görög alapokon nyugszik (*A Footnote to The Concept of the Beautiful*). Bretter Zoltán Heller Ágnes tolerancia-fogalmát elemzi. A toleranciának a vérmérséklet, nem pedig a gondolkodás szabályozójának kell legyen lennie (*Learning Tolerance*). Gyenge Zoltán (*The Concept of Beauty or „die reale Schönheit”*) *A szépség fogalmának* Hegelre és Kierkegaard-ra vonatkozó részeit tárgyalja. Hegel a szépséget az igazsággal azonosítja, jóllehet az igazság a célt is magában foglalja; Kierkegaard a szépség általános fogalmát sohasem tárgyalta teoretikusan, mert nem a fogalom érdekelte, hanem az, hogyan jön létre a szép. Politikai és társadalmi szempontból vizsgált kérdések egymáshoz való viszonyáról Hell

Judit ír (*Biopolitics and „Gender Studies”*). Hell szerint Heller álláspontja hasonló ahhoz, amit ő tudományos *gender studies* alatt ért. Rózsa Erzsébet Heller etikai gondolkodásának alapjait *Az ösztönök* című Heller-kötet fényében értelmezi (*„Psychischer Charakter”, emotionelle Persönlichkeit*). Rózsa szerint a marxizmustól való eltávolodás Hellert arra ösztönözte, hogy a gyakorlati filozófiát az érzelmek elméletével a középpontban gondolja újra. Katie Terezakis Heller személyiségetikáját a Platonhoz és Arisztotelészhez fűződő viszonyában tárgyalja (*Heller on the Ancients*), bár abban végül (a nyolcvanas évek szövegbázisán) nem tud állást foglalni, melyikükéhez áll közelebb Heller álláspontja. Ez a korábbi, Arisztotelészhez kötődő munkák fényében könnyebben megválaszolható lenne.

Az összegyűjtött tanulmányok számtalan szövevényes szálon kapcsolódnak egymáshoz, így hűen tükrözik azt a sokszínűséget, amit a helleri életmű mutat. E szálak mindazonáltal nehezen követhetők, és ebben a szerkesztők – előszó és tematikus fejezetekre osztottság híján – nem nyújtanak segítséget. Persze Heller Ágnes munkásságát tucatnyi oldalon akár csak vázolni is lehetetlennek tetsző feladat, és az előszó elmaradása bizonyosan összefügg a szerkesztőknek – és magának Hellernek – a metanarratívák lehetőségére vonatkozó filozófiai koncepcióival. A kötet nem nyújt bevezetést Heller gondolkodásába, hanem Heller-értelmezések gyűjteménye, de semmiképp sem kezdő szinten. Számos tanulmány nehezen vagy egyáltalán nem érthető Heller álláspontjának, illetve a témát érintő kortárs diskurzus fő irányzatainak ismerete nélkül. Még az interpretatív tanulmányok rekonstrukciói is az átértelmezés, az új perspektívák felvilágosításának igényével lépnek fel. Heller életművének elképesztő gazdagsága, a szinte valamennyi („kontinentális”) filozófiai diszciplínát tárgyaló munkássága nem csupán megnehezíti az át-

fogó értelmezések kidolgozását, de szellemiségében ellentétes is szükségességükkel és lehetőségükkel. Filozófiája bemutatására a pillanatképek felvillantása a legjobb megoldás, az olvasóra bízva a kapcsolatok fellelését vagy éppen megteremtését. Ezt a Heller filozófiájának szellemében szerkesztett kötet jól megvalósítja – annak árán is, hogy csak a téma ismerői számára lesz igazán tanulságos az olvasás.

A gyűjtemény tematikai gazdagságához szerényen elegáns küllem párosul, bár a könyv tipográfiailag csupasz, ötletlen. A szöveggondozás is hagy kívánnivalót maga után; a nyelvi egyenetlenségeken és szedésbeli hibákon túl Heller Ágnes nevének leírásában is vannak következetlenségek – hol ékezettel, hol anélkül szerepel (a nyelvi lektor, illetve olvasószerkesztő kiletét homály fedi). Reméljük, e téren a következő kötet(ek)ben javulást tapasztalhatunk. Ettől eltekintve bizonyosan minden bölcsleletszerető örömmel üdvözli a kiadó egyre bővülő kortárs filozófiai repertoárját, s azon belül is a honi filozófusokat méltató második kötetet.

■ DANKA ISTVÁN

Láng Benedek: Mágia a középkorban

Typotex, Budapest, 2007., 164 old., 1950 Ft (Szokatlan szempontok)

A mágia, a jövőmondás, az alkimia és egyéb okkult tudományok történetének Nyugat-Európában és a tengerentúlon már évtizedek óta megbecsült helye van a történeti munkák között. Láng Benedek könyve a hazai könyvkiadásban eredeti kezdeményezésnek számít, nem csupán témaválasztásában, hanem megközelítésében is. A témához ugyanis sokféleképpen lehet nyúlni, de leggyakrabban már a