

SZENVEDÉLY ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

Boros János

Iskolakultúra-könyvek 47.

Sorozatszerkesztő

GÉCZI JÁNOS

SZENVEDÉLY ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

Filozófiai vázlatok

Boros János

iskolakultúra

Iskolakultúra, Veszprém, 2014

A kötet a TÁMOP 4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0005
„Jól-lét az információs társadalomban” pályázat támogatásával készült.



A projekt az Európai Unió
támogatásával valósul meg.

ISBN 978 963 693 257 2
ISSN 1586-202X

© Boros János, 2014
© Iskolakultúra, 2014

Kiadja a Gondolat Kiadó

A kiadásért felel Bácskai István
Tördelő Lipót Éva
Nyomta és kötötte Rolling-Site Nyomda

www.iskolakultura.hu
www.gondolatkiado.hu

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
FILOZÓFIA: SZENVEDÉLY VAGY SZÜKSÉGSZERŰSÉG?	11
1. RORTYÁNUS PRAGMATIZMUS	23
Pragmatizmus	23
A filozófia mint kaland Richard Rorty és a qui-jotikus filozófia	73
Rorty: A filozófia mint kulturális politika	80
2. A FRANCIA FILOZÓFIA RACIONALIZMUSA	86
A francia filozófia racionalizmusa	86
Voltaire heretikus olvasatban	102
Arccal a másik felé – Emmanuel Levinas etikája –	115
Jean-François Lyotard, a különbözőség elgondolója	
– Kísérlet tudáselméleti megközelítésre –	119
Derrida: Az ítélesterő jövője, avagy a performatív egyetem	129
Az eltűnés esztétikája	
Filozófiai <i>pasticcio</i> Paul Virilio dromológiájával	131
3. IRODALOM, NYELV ÉS FILOZÓFIA	139
Védőbeszéd a filozófia középiskolai tanításáért	
– Minél több fiatalt tanítunk meg strukturáltan gondolkodni, annál jobb minőségű lehet demokratikus együttélésünk –	139
Irodalom és filozófia – A nyelvműködés módozatai, avagy a szubjektum feltalálásai –	143
Az Észak Mágusa: Hamann, az első nyelvfilozófus	168
Platón a mesében	171
4. NEUROTUDOMÁNYOK ÉS ZENE	174
Zene, irodalom és filozófia	174
Neurotudományok és a tudat – Informatika, fiziológia, filozófia –	181
5. ENCIKLOPÉDIA	191

A sokféle feldolgozott téma talán visszaad valamit abból, ami a harmadik évezred fordulóján a figyelem középpontjában állt. A szövegeket szerzőjük filozófiai érdeklődése fogja egybe, aki szerint a filozófia napjainkban ugyan akadémiai diszciplína, de saját korának kérdéseivel is hozzá kell szólnia. Ráadásul a filozófia, a tagolt, történet- és értelmezéstudatos gondolkodás a személy és az emberi közösség számára a teljes élet lehetősége. A középkorban ezt a teremtéstörténet első szavainak értelmezésével fejezték ki, mondván, nem az által vagyunk Isten képmásai, hogy kezünk és lábunk van, hanem gondolkodó képességünk által, és ha ezt műveljük, akkor még inkább képmásai leszünk Istennek. A preszokratikus gondolkodó azzal fogadta barátait: „lépjetek be, itt is istenek vannak”. Ha istenek nem is lehetünk, istenek talán igen – a filozófia által.

A különálló első fejezet után a könyv fejezeteit tematikus szempontok szerint csoportosítottam.

Az első fejezet, a *Filozófia: szenvedély vagy szükségszerűség?* a filozófia egyéni és közösségi megkerülhetetlenségére hívja föl a figyelmet. A filozófia nem luxus, hanem mindannyiunknak szüksége van rá. Gondolatainkat, tetteinket fogalmakkal tudjuk megközelíteni és kifejezni, fogalmainkat pedig újra meg újra felül kell vizsgálni, ha nem akarjuk, hogy azok tudtunk nélkül uralkodjanak rajtunk és közösségünkön.

A *Rortyánus pragmatizmus* rész fejezeteiben a Rorty által elindított neopragmatizmus néhány következményére próbálok rávilágítani. *Pragmatikus filozófia* című könyvem 1998-ban jelent meg, gyakran megkérdeznék, mi is a pragmatizmus, és miért érdekes ez nekünk itt, Magyarországon. Ez utóbbi kérdésre a választ az olvasóra bízva, a fejezetben megpróbálok összefoglalni a pragmatizmus eredeténél szerepet játszó legfontosabb fogalmi összefüggéseket. *A filozófia mint kaland. Richard Rorty és a quijotikus filozófia* írást eredetileg a *Common Knowledge* folyóirat azon felkérésére írtam, hogy próbáljam meg a nagy amerikai filozófus gondolatainak összefoglaló értelmezését adni. *Rorty: A filozófia mint kulturális politika* fejezetben a filozófus azon tételét vizsgálom kritikával, hogy a demokráciában a filozófia helyére a kulturális politikát kellene állítanunk.

A *francia filozófia racionalizmusa* részben a korábbi és a kortárs francia filozófia összefüggéseit, néhány szerzőjének munkáját elemzem. Összefoglaló jellemzés után kísérletet teszek a *Voltaire heretikus olvasatban* fejezetben a felvilágosodás korabeli gondolkodó újszerű értelmezésére. Az *Arccal a másik felé. Emmanuel Levinas etikája* írás a francia szerző *Teljeség és végtelen* című könyvének magyarországi megjelenésekor született. A *Jean-François Lyotard, a különbözőség elgon-*

dolója – Kísérlet egy tudáselméleti megközelítésre című írás a filozófus 1998-ban bekövetkezett halála után íródott. A *Derrida: Az ítélőerő jövője, avagy a performatív egyetem* írás a Derrida jelenlétében megrendezett, róla és egyetemfelfogásáról szóló konferencia bevezető előadása. *Az eltűnés esztétikája. Filozófiai pasticcio Paul Virilio dromológiájával* a gyorsulás, a nagy sebességű kommunikáció esztétikai és ismeretelméleti következményeit tárgyalja.

Az *Irodalom, nyelv, filozófia* rész első fejezete *Védőbeszéd a filozófia középiskolai tanításáért* címen a középiskolai filozófiaoktatás jelentőségét hangsúlyozza, azzal a fő érveléssel, hogy a demokráciának minél több önállóan gondolkodni és ítélni képes polgárra van szüksége, és ezért a legtöbbet a középiskolai komolyan vett filozófiatörténet-, filozófia- és etikaoktatással tehetünk. Az *Irodalom és filozófia* esszé közös pontokat keres e két írásmód vagy tudásforma közt. Az *Észak mágusa* és a *Platón a mesében* könyvrecenziók, egy Hamann-fordításkötetről és egy mesekönyvről.

A *Neurotudományok és a zene* rész *Zene, irodalom és filozófia* fejezete a zenének a tudatban való megjelenése kérdését tárgyalja, amely azt veti föl, hogy mi is a zene, miféle létező, hol van, és miként jelenik meg. A leírt kotta, avagy a hangszerek működtetése, netán a hanghullámok, avagy a fejünkben megjelenő hatás lenne a zene? Egyáltalán, milyen kapcsolat van a zene különféle manifesztációi és megjelenési módjai közt? Az írás rövid bevezető a zene ontológiájába, azon tétel képviselésével, hogy a megértésben számot kell vetnünk azzal, hogy a zene valamilyen módon a fejben (is) van. A *Neurotudományok és a tudat* fejezet a fiziológiai, informatikai agykutatás újabb fejleményeire reagál.

Az *Enciklopédia* a Magyar Tudományos Akadémia felkérésére készült szócikk-gyűjteménye.

A kötetben szereplő szövegek eredeti megjelenése

Filozófia: szenvedély vagy szükségszerűség?

Jelenkor, 1997. október, 999–1007.

Pragmatizmus

Részletek a Boros János: *Pragmatizmus* (Pécs, Jelenkor, 1998) című könyvből.

A filozófia mint kaland. Richard Rorty és a quijotikus filozófia

Eredetileg megjelent angolul: Rorty and America, Overseas, *Common Knowledge*, 2008 Spring, Volume 14, Issue 2, 201–207.

Magyarul megjelent: A filozófia mint kaland – Richard Rorty és a quijotikus filozófia. Nyíró Miklós (szerk.), *Filozófia a globalizáció árnyékában*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 72–80. ISBN 978 963 236 281 6

Rorty: A filozófia mint kulturális politika

Itt jelenik meg először.

A francia filozófia racionalizmusa

Helikon, 2007/1–2. 64–80.

Voltaire heretikus olvasatban
Holmi, Budapest, 1993. április, 604–612.

Arccal a másik felé. Emmanuel Levinas etikája
Jelenkor, 2000. október, 1016–1019.

Jean-François Lyotard, a különbözőség elgondolója
– Kísérlet egy tudáselméleti megközelítésre –
Jelenkor, 1998. március, 289–297.

Derrida: Az ítéelőerő jövője, avagy a performatív egyetem
Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Budapest, Gondolat – Veszprém, *Iskolakultúra*, 2009, 37–38.

Az eltűnés esztétikája. Filozófiai *pasticcio* Paul Virilio dromológiájával
1992-ben írt előadás szövege, itt jelenik meg először.

Védőbeszéd a filozófia középiskolai tanításáért. Minél több fiatal tanítunk meg strukturáltan gondolkodni, annál jobb minőségű lehet demokratikus együttélésünk, *Magyar Nemzet* 2014. március 14. 8. o.

A szöveg azóta jelentősen átdolgozott eredeti változata megjelent:

Esszé! Kísérleti megjegyzések a filozófia középiskolai tanításához

Mátrai Géza (szerk.): *Filozófia és irodalom (Elmélkedések az esszé műfajáról)*. A 2008-as Pécsi Országos Filozófiai Esszékonferencia előadásai. Pécs, Pécsi Tudományegyetem Babits Mihály Gyakorló Gimnázium és Szakközépiskola, 2009. 9–11.

Irodalom és filozófia – A nyelvműködés módozatai, avagy a szubjektum feltalálásai

Mátrai Géza (szerk.): *Filozófia és irodalom (Elmélkedések az esszé műfajáról)*. A 2008-as Pécsi Országos Filozófiai Esszékonferencia előadásai. Pécs, PTE Babits Mihály Gyakorló Gimnázium és Szakközépiskola, 2009. 24–58.

A szöveg eredeti és sokkal rövidebb változata elhangzott Pécsen, a Művészetek Házában, az esszéírásról szóló konferencián, 2008. április 5-én.

Az Észak Mágusa: Hamann, az első nyelvfilozófus
Magyar Tudomány, 2005/7. 918–919.

Platón a mesében

Bárka, 2013. február

<http://www.barkaonline.hu/mentoov/3198-platon-a-meseben>

Zene, irodalom és filozófia. Megjegyzés a zene filozófiájához

Csányi Erzsébet (szerk.): *Mediális áttelekítés. Zene – beszéd – irodalom*. Újvidék, Bölcsészettudományi Kar, Vajdasági Magyar Felsőoktatási kollégium, 2010. 9–19.

Neurotudományok és a tudat. Informatika, fiziológia, filozófia
Korunk, 2013/5. 21–29.

Enciklopédia

Magyar Virtuális Enciklopédia a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézetének gondozásában, www.enc.hu 2004.

FILOZÓFIA: SZENVEDÉLY VAGY SZÜKSÉGSZERŰSÉG?

*Kevesen filozofálnának, ha a filozófiai diskurzusnak
nem lenne meg a maga sajátos belső igézete.*

John Dewey¹

Richard Rorty szerint a filozófiának nincs helye a demokratikus társadalomban, és át kell adnia helyét az irodalomkritikának, a politikatudománynak és a természettudományoknak. E tétel mellett fölhozott számtalan deweyánus érve „motivikusan” két csoportba sorolható. Az első fajta állítás szerint a filozófia a történelem folyamán az arisztokrácia gondolkodásmódját fejezte ki és erősítette, amit a modern demokráciában meg kell kérdőjeleznünk. Platón, Arisztotelész és követőik szisztematikus gondolkodását a rabszolgák alattuk való szüntelen teherhordása tette lehetővé. Filozófiájuk ennek megfelelően hierarchikus, nem a teherhordó, hanem a „hordozott” fennkölt világa, ahol a filozófus feladata a fennlévő, fenséges igazság kutatása. E gondolkodásmód alapegységei a duális megkülönböztetések, ahol bármely jelenség vagy gondolat saját ellentétével jelenik meg. Dewey és Rorty szerint ilyen dualitások az igaz/hamis, jó/rossz, belső/külső, fölső/alsó, időbeli/időnkívüli és hasonló fogalompárok, melyek meghatározták a Nyugat gondolkodását. E dualitások azonban nemcsak értelmezték a világot, hanem saját lenyomatukat is rajta hagyták azon, és mindig hozzájárultak az éppen fennálló elnyomó hatalmi struktúrák igazolásához és megerősítéséhez.

Tekintve, hogy az újkori, a stabilizálódó és elhatalmasodó politikai és társadalmi hierarchiák képződését visszautasító demokratikus társadalom számunkra a legfőbb közös érték, és ez „lényegénél” fogva nem ismerhet el semmiféle *elvi* egyenlőtlenséget, a filozófia gondolkodásmódját is ehhez kell igazítanunk, és fel kell számolnunk az egyenlőtlenséget folytonosan legitimáló dualisztikus fogalompárokat. Ugyanakkor sem Dewey-nek, sem Rortynak nem sikerül meggyőzően bemutatnia az antidualisztikus vagy adualisztikus gondolkodásmódot, ami nem is csoda, hiszen egyetlen filozófia és egyetlen tudomány sincs meg a jó és a rossz vagy az igaz és a hamis állítások és elméletek szétválasztása nélkül. Magának az antidualisztikus gondolkodásmódnak mint a „rossz”, dualisztikus gondolkodásmóddal szembeni *jó* gondolkodásmódnak a megfogalmazása sem lehetséges nem-dualisztikusan.

A második motívum valójában az antidualisztikus gondolkodásmód alesete, és annak a platóni-kanti és analitikus filozófiai paradigmára való alkalmazása. Rorty antireprezentacionalizmusról beszél, amely a filozófiát mint a megismerés kutatását, mint ismeretelméletet vonja kétségbe, azt állítván, hogy a világról alkotott képeink soha nem igazolhatók másképp, mint csak további képek segítségével, aminek viszont a megalapozások keresése szempontjából nincs értelme. Ha a filozófiai

¹Dewey, J., *Experience and Nature* (1925 Paul Carus Lectures). New York: Dover, 1958, 203.

gondolkodásmód értelmetlenségre vezet, akkor már föl is számolta önmagát. Rorty egy antireprezentacionalista-naturalisztikus gondolkodásmód vázlatát adja, amely a világgal való közvetlen kauzális interakció fogalmán kívül nem használ semmiféle, a filozófiatörténetből vett „representacionalista” eszmét. Rorty ezzel kapcsolatos érveléseiben is kimutatható egy „maradék” reprezentacionalizmus, amely megkérdőjelezi programjának kivihetőségét. Filozófiafölszámolási programjának kritikájára Rorty azt válaszolja, hogy a filozófia olyan problémákat vetett föl, amelyek elvileg megoldhatatlanoknak bizonyultak, ennél fogva értelmes ember nem foglalkozhat tovább velük, és különben is, minden öt érő kritika még belül van azon a filozófiai fogalomhasználaton, amelyet ő föl kíván számolni.

A következőkben Rorty javaslatával szemben amellett szállok síkra, hogy a filozófia nem rendelhető *alá* az elnyomás-, tehát *alárendelés-történet*nek és nem mérül ki a megismerés megismerése kutatásában, továbbá hogy a tudományra épülő újkori demokratikus társadalomnak jobban szüksége van az *ész és értelem* „legtágabb” értelmű erőfeszítéseire, mint valaha. A filozófia fogalmán Sellars nyomán ebben a gondolatban nem kell többet értenünk, mint a gondolkodás erőfeszítését, hogy a lehető legtágabb értelemben megértse azt, ahogy a dolgok a lehető legtágabb értelemben vannak. A filozófia objektív és szubjektív fogalmának megkülönböztetésével arra szeretnék utalni, hogy a gondolkodásnak számtalan olyan lehetősége van, melyet még nem használt ki. Azt állítom Dennettre hivatkozva, hogy bizonyos értelemben mindenki filozófus, majd arra hozok példákat, hogy a nyugati világban ténylegesen elindultak mozgalmak, melyek pusztá létükkel e tételt látszanak, ha nem is feltétlenül és szigorú értelemben igazolni, de illusztrálni. A „'mindenki' önkéntes és nem ritkán 'szenvedélyes' filozófus” tétel mellett a filozófia kényszerítő szükségyszerűségét is szem előtt kell tartanunk, egy jelenleg aktuálissá váló téma, a géntechnológia kapcsán. Mindezzel arra kívánok utalni, hogy a filozófiának nemcsak – mint például Kant vélte – egyetlen, történeti vagy episztemikus fogalma van, hanem mint „legtágabb értelmű” gondolkodás mindig meg fogja találni, és meg is kell találnia témáit. Mint Lyotard állítja, a filozófiának a racionalitás óreként újra ki kell találnia a racionalitást, és e kreativitása által válik ismét igazán művészetté: „A 20. század közepén az olyan problémák esetében, mint: Mi a művészet? Mi a megismerés? nem fordulhatunk vissza azokhoz a válaszokhoz, amelyet a 19. és 20. század modernjei kidolgoztak. Az akarat és a kommunikáció filozófiája, amelyek együtt léptek föl, azaz a felvilágosodás és a romantika filozófiája, többé nincsenek abban a helyzetben, hogy megoldják azokat a problémákat, amelyek ma fölvetődnek. Tehát egy másik gondolkodásra kell áttérni. Ez azt jelenti, hogy magának a filozófiának is feladata, hogy új problémákat találjon föl és azokat mindig újra átalakítsa. Ez a filozófia művészi oldala.”²

² Lyotard, J.-F., „A filozófia órája”. *Jelenkor*; 1999. március, 290.

Kant szerint a filozófiának két oldala van. Az egyiket „objektíven egyedül az ész jeleníti meg teljesen”, történetét a nyilvános akadémiai diskussziókon vitatják, és az egyetemeken tanítják. A filozófiának azonban van egy szubjektív aspektusa is, „a személy szempontja”, melyhez szakadatlan törekvés párosul, és csak „annak áll jogában azt állítani, hogy birtokában van az eszménynek, s így igényelheti a filozófus nevet magának, aki saját személyén mint példán mutatja be a filozófia összetéveszthetetlen hatását (az önmaga feletti uralomban, s a közjó iránti kétségbevonhatatlan érdeklődésben); ugyanezt követelték meg a régiek is attól, aki erre a megtisztelő elnevezésre érdemes akart lenni.”³ E második aspektus az etika aspektusa.

Az egyetemi, „nagyipari” filozófia kialakulása óta azonban ez utóbbi szempontot még elvileg sem követelik meg azoktól, akik filozófusoknak kívánják magukat nevez(tet)ni. Az egyetemek „jogi” és nem „etikai” intézmények, tehát nincs lehetőségük a szubjektív, a személyes-etikai szempontok figyelembevételére, de valójában még ajánlására sem. Ennek megfelelően az egyetemi filozófiai vizsgáknak és akadémiai előmeneteknek világszerte csak a reprodukív tudás, esetleg az analitikus képesség és ritkán a kreatív inventivitás a feltétele, de soha nem a „külsődleges” eszközökkel nehezen mérhető szubjektív szempontok, tehát hogy valaki mennyire gondolja komolyan, önmagára is értve, azt a filozófiát, amelyet képviselni *látszik*. Ennek számos oka és legalább egy súlyos következménye van. Az okok közül az intézmények jogi karaktere, a mérhetőség és akadémiai ellenőrizhetőség mellett az a különbség a legfontosabb, hogy a filozófia egyrészt többé nem a kiváltságosok tudománya és életstílusa, mint a görögöknél vagy a középkorban, továbbá hogy a filozófia az utóbbi évszázadban professzióvá, egyes országokban társadalmi presztízzsel járó komoly jövedelemű tevékenységgé vált. Míg a nagy görög filozófusok mentesek voltak a létfenntartás hétköznapi gondjaitól, és elsősorban saját „tökéletesedésükkel” törődtek, és míg a középkor filozófusai kolostorok védőfalai mögött tanulhatták és élhették filozófiájukat, addig a modern kor technikai, ökonomiai és akadémiai professzionalizációjából a filozófia sem vonhatja ki magát. Napjainkra a filozófusoknak kompetitív akadémiai légkörben kell megállniuk a helyüket és bizonyítaniuk, hogy maguk is „komoly”, technikai eszközöket és módszereket feltételező tevékenységet folytatnak. A filozófiával foglalkozóktól ma már senki nem követeli meg, hogy a klasszikus, Kant által említett „kétértelműséggel” legyenek filozófusok: senki nem kéri tőlük számon, hogy „élük-e” azt, amit állítanak. És végül is: ki lenne jogosult a számonkérésre? Egy filozófus? Netán a Filozófus? Önmagunkat számon kérhetjük? Mondhatja valaki magáról, hogy a maga teljességében éli a filozófiát vagy saját filozófiáját? A filozófia paradoxona, hogy művelőjével szemben egy olyan követelményt támaszt, amelyet nem kérhetünk számon, és nem ellenőrizhetünk.

A filozófia „szubjektív”, „etikai” tesztelése ha nem is tehető kötelezővé, ajánlatóvá viszont igen. Ha ugyanis a filozófusok megfeleltkeznek arról, hogy saját

³ Kant, I., *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 229.

„elméleteiket” önmagukon „teszteljük”, vagyis „szubjektívvá” is tegyék, ennek komoly következményei lesznek magára a filozófiára nézve. A filozófia elveszti etikai „terepét”, „próbáját” és meghasonlik, hiszen miközben az ember racionalitásának megnyilvánulása, nem alkalmazza e racionalitást vagy annak bizonyos aspektusait arra a szubjektumra, amely ha nem is meríti ki a racionalitás fogalmát (hiszen egyrészt beszélhetünk intézményi, nyelvi, diszkussziós racionalitásról, másrészt a szubjektum maga nem *csak* racionalitás), de mindenképpen a legkülönbélebb racionális „hálók” vagy szerkezetek „aktív és döntő csomópontja”. A „jó” filozófia egyedüli kritériuma a helyes érvelés lesz, az érvek helyességének pedig hogy ugyanabban az érvelési módban iskoláztattak saját képzettségükkel és intuícióikkal megegyezőnek tartásuk az adott érvelést. A filozófia szakavatottak végnélküli diszkussziójává válik, és semmi olyanról nem fog már szólni, ami rajta kívül „van”. „Nincs a nyelven kívül semmi”, „csak a filozófiai diszkusszióban részt vevők egyetértése létezik mint igazságkritérium”, „a filozófiát a tudományok módján kell művelni”, állítják ellentmondást nem tűrő hangon az akadémiai filozófia hívei, ám nem tudnak megnyugató választ adni az olyan kérdésekre, hogy „éppen melyik nyelven kívül nincs semmi?”, „mely filozófiai diszkusszió résztvevői, és miért éppen ezek vagy azok jogosultak az igazságkritérium megállapítására?” és „melyik tudományt vegye a filozófia példaképének: a régészetet, az endokrinológiát, a newtoni mechanikát, a kvantumfizikát vagy a molekuláris sejtbiológiát?”.

A filozófia, mint számos tudományág, egyfajta nyelvhasználatá, ugyanazon intuícióval rendelkezők privilégiumává, sajátos érdekcsoportok kisajátított tulajdonává válhat. Fennáll a veszélye, hogy fogalmilag felkészült, azaz erőre és erőszakra képes csoportok, az egy séma szerint „eredeti” módon gondolkodók kiszorítják azokat, akik másfajta filozófiát képviselnek, akik másként gondolkodnak. Az ilyen egyoldalúvá váló filozófia aztán képtelen lesz az emberek felé a szabad és felszabadult gondolkodást megnyilvánítani, e gondolkodás igazságfeltáró, problémamegoldó, az egyéni vagy a demokratikus közösségi élet minőségét javító potenciálját közvetíteni. A filozófia ilyenkor az akadémiai és egyetemi pozíciók silány hatalmi harcává válik, és a fogalmak terén iskoláztattakból a leginkább erőszakos, falkába csoportosuló, minden oldalról támadó, ragadozó állatszerű lények lesznek, akik nem hogy a társadalmat tanítanák, hanem visszasztizítóként mutatják be a filozófiát. Ahelyett hogy a társadalmat tanítanák és jobbá tennék, csak azt demonstrálják, hogy belső hatalmi harcaik, sakálszerű üvöltésük az emberek számára még a pohár vízben dülő viharhoz képest is jelentéktelenek. A filozófia ekkor megszűnik filozófia lenni, és a megszűnt filozófiát még csak megszüntetni sem kell, hiszen éhes sakálként önnön farkáját fogja fölfalni.

A filozófia azonban minden kisajátítási kísérlet, lokális aberráció és akademizálódás ellenére sem áll meg – belülről – az akadémia kapujánál, és egyes csoportok önfelfalása ellenére sem szűnik meg, feltéve, hogy igaz Arisztotelész állítása, mely szerint nem tehetjük meg, hogy ne filozofáljunk, mint ahogy nem tehetjük meg azt sem, hogy ne tegyünk semmit, vagyis ne cselekedjünk. A gondolkodásra és cselekvésre való mindenkinek meglévő joga és „rákényszerültsége” következtében a filozófia mint „reflektív” gondolkodás, nem maradhat belül az egyetemeken, vagy egyes filozófiai csoportosulásokon. Ha igaz az, hogy valamilyen módon mindenki

csodálkozik a világban található sokféleségen, és azon, hogy minden ami van, *van*, és így van, ha igaz az, hogy a filozófiai gondolkodással együtt egy belső ígézet jár, mely nem kér „legitimációs okmányokat” semmilyen intézménytől sem, ha igaz az, hogy mindenkinek cselekednie kell és mindenki állandóan értelmezi saját és mások cselekedeteit, akkor a filozófiának teljesen spontán módon, mint a vadon növény virágok vagy az erdő madarai, mindenütt meg kell jelennie és „virágoznia” vagy mint Emerson mondja, „dalolnia” kell. A filozófia, ha leszűkítik és „objektiválják” értelmezését, mint szenvedély, mint ígézet, számtalan helyen és alkalommal fog kitörni a rá szabott korlátok közül.

A mindenki csontjaiba írt filozófia mint a demokratikus pánszűzesség alapja

Filozófia és szubjektivitás, filozófia és szenvedély, filozófia és „belső ígézet” Szókratészről napjainkig számos filozófus szerint össze nem illő fogalmak, hiszen épp a filozófiának, a racionális módszeres és önmagát is fölülvizsgáló használatának feladata az embert egyéni szenvedélyeitől „megtisztítani”, és az igazság „látására” vagy legalábbis közelségébe vezetni. Ám éppen filozófusok bizonyították, hogy az Igazság a gondolkodás eszközeivel megközelíthetetlen vagy inkább elérhetetlen számunkra, hogy megismerő képességünk korlátozott és csak bizonyos tartományokra, az érzékelhető világra és a nyelvre értelmezhető. A nagy filozófiai rendszerek eltűntek, nincsenek egyetemes megalapozások, sőt Foucault szerint maga a szubjektum fogalma is az enyészete. A szubjektum nem létezik többé, legalábbis egyes filozófiák értelmezésében, ám ne feledjük, ez a kijelentés legalább annyira vagy talán inkább szól azokról a „kontextusokról”, melyekben eltűnik a szubjektum, mint magáról a „szubjektumról”, hiszen végtelen számú kontextus gondolható el, ahol megmarad a szubjektum.

A hétköznapiakban az emberek mint szubjektumok inkább a filozófia második, szubjektív aspektusa iránt „érdeklődnek”: hogyan éljenek, mihez kezdjenek önmagukkal és idejükkel. Ezek mindennapi kérdések, melyeket csak másodlagosan, esetlegesen és véletlenszerűen tematizálnak és fogalmaznak meg. A bonyodalmak, a mindennapi válaszkeresések és válaszadási-döntési kényszerek közepette senkit nem lehet kielégíteni a görög filozófiáról, az ész hatáiról, a megismerhetőségről, a filozófia tudományosságáról, a privátnyelvről vagy az utilitarista etika előnyeiről tartott traktátusokkal. Viszont mindenkinek szüksége van valamiféle filozófiára ahhoz, hogy eligazodjék az „élet” bonyodalmaiban. És mindenkinek van is ténylegesen filozófiája, ha ez a filozófia nem is feltétlenül az iskolák filozófiája: Cselekednünk, tehát döntenünk kell. Döntenünk, tehát alternatívákat fölállítanunk kell. Működő alternatívákat fölállítanunk, tehát a világról gondolkodnunk kell. A világról gondolkodnunk, tehát megismernünk kell. És e megismerésben általában vajmi kevéssé számíthatunk arra a tudásra, amelyet az iskolákban belénk „gyömöszöltek”. Érezzük, e megismerés nem az, amire azoktól a tantárgyaktól kaphatnánk választ, amelyeket mint természettudományokat, filozófiákat, irodalmakat, jogelméleteket vagy közgazdasági módszereket próbáltak nekünk elmagyarázni. Érezzük, valami

másra van szükség, valamire, amihez közünk van, nem csak az iskolában, de azon kívül, nemcsak a nyilvános életben, de azon kívül is – belül.

Talán segítségünkre lenne, ha feltételeznénk, gondolkodásunk, filozófiánk mindenütt jelen van, ahol mi vagyunk. Dennett az „intencionális alapállás” fogalmával fejezi ki vélekedését, hogy a világ és benne az ember, mint a világ része, tele van különböző bonyolultságú célorientált, környezetét értékelő és céljai érdekében döntéseket hozó rendszerekkel, vagyis tudatokkal. A világ jobban vagy kevésbé összetetten „gondolkozó” tudatokból, tehát filozófiákból áll. Valamennyien apró értelmes intencionális alrendszerből állunk, melyek folyamatosan végzik részben önálló tevékenységüket, melyek eredője az egész szervezet intencionális működése. A káosz, a szervezet döntési folyamata „exponenciális robbanásának” elkerülése érdekében azonban van egy *belső*, „csontjainkba írt”, racionális és nyelv előtti, a működést meghatározó tudásunk, mely segítségével mintegy megérezzük, hogy mit kell tennünk. Ez a tudás helyettesíti azt a „szubjektív” tudást, melyet Kant követel a filozófiától.

Amint Rorty szerint Freud kimutatta, hogy nincsenek értékesebb és értéktelenebb életek, hogy mindenki „zseni” a maga módján, úgy Rorty szellemében azt állíthatjuk, hogy nincsenek jobb és kevésbé jó filozófusok, csak olyanok, akik elfoglalják a hivatalos tanítói posztokat, és olyanok, akiknek erre nem volt lehetőségük vagy szükségük. Ez az állítás érthetővé válik, ha a Dennett-féle mindenkiben meglévő „csontfilozófiára” gondolunk. Ha hihetünk Rortynak és Dennettnak, akkor a világ és a társadalom tele van filozófusokkal, létüket szervező, a világot és környezetüket állandóan értelmező, folytonos döntésszituációban és lépéskényszerben leledző lényekkel. Ha pedig így van, akkor nem lehet a filozófia eléggé demokratikus fogalmát kidolgozni.⁴

A filozófia demokratizálásának követelménye már Arisztotelésznel megjelenik, aki szerint mindenki „filozófál”, és mindenkit érdekel is a „filozófia”. Ha viszont szinte senkit nem érdekel az egyetemi filozófia, az azt is jelenti, hogy ez a fajta megközelítés nem megfelelő azokra a problémákra, amelyek a társadalom vagy az emberek számára fölvetődnek, következésképpen az egyetemi filozófia nem demokratikus. Természetesen mindezzel nem az akadémiai filozófia mai szükségességét és megkerülhetetlenségét akarom kétségbe vonni, hanem azt akarom állítani, hogy az akadémikus filozófiának komolyan kellene vennie azt a kihívást, amelyet az említett tények jelentenek számára.

Pánfilozofizmus: személyek, helyek és idők keresése

A filozófiának magának kell önmagát kitalálnia, és számolnia kell azzal, hogy csak akkor hallgatják meg mondandóját olyanok, akik maguk is filozófusok a dennetti intencionalitás vagy pánintencionalizmus vagy mondhatnánk, pánfilozofizmus értelmében, ha a filozófia fölhangy fenséges igényeivel, és hajlandó lesz a társadalom

⁴ Dennett itt említett elméletéhez ld. *Micsoda elmék*, Budapest, Kulturtrade, 1996 könyvét.

és a tudományok tényleges dialóguspartnerévé vagy „terapeutájává” válni. Filozófusok, mondandók, idők és helyek kerestetnek. Személyek, akik ugyanúgy járatosak a filozófia történetében, mint a jelenkor tudományos, technikai, művészi, etikai és hétköznapi kérdéseiben. A filozófia önmagát számolja föl, ha nincs tisztában saját történetével, de haszontalanná válik, ha nem törekszik saját korához szólni. Gondolkodókra és gondolkodva cselekvőkre van szükség. Amit francia kontextusban Catherine Clément megfogalmazott, mutatis mutandis érvényes a magyar és a nemzetközi filozófiai kontextusra is. „A sajtó újra a mestergondolkodókat keresi ... Ez egy nagyon francia igény, és én nagyszerűnek tartom. Különben veszélyes a helyzet! Unalom fenyeget.”⁵ Nem csak az unalom, de az értelmetlenség, tartalmatlanság, etikátlanság is, és a géntechnológia lehetőségei révén, a jövő deformálásának veszélye.

A filozófiának éppen mindenütt jelenvalóságából következően ki kell törnie az akadémiai ezoterizmusból és ennek olyan fórumait találta meg, mint az internet, a rádió és a televízió filozófiai programjai, kávéházi összejövetelek, népszerűsítő könyvek, kötetlen liceumi programok, a nagyközönségnek szánt egyetemi előadások, valamint a filozófiai „rendelők”. Az internet filozófiai oldalait, az eszmék e szabad piacát meglepően sokan látogatják, legyen a téma a dél-afrikai Hegel-társaság, a Japán Foucault-kutatók közleményei, vagy az indiai vallások, Heidegger próféciai vagy a „posztmodern zsidó filozófusok” diszkussziói. A nyugati országok majd mindegyikében van immár a fő műsoridő közelében filozófiai műsor, melyek hol az etikáról, hol a tudományról, hol a mindennapi döntések, esetleg az életkorok sajtáságos kérdéseiről vagy a filozófia történetéről sugároznak sikeres programokat, jelezvén, hogy a nagyközönség is igényli gondolkodásához a módszert, az érvet és a tartalmat.

„Filozófia mindenkinek” jelmonddal kávéházak nyílnak Párizsban és Münchenben, és a régi görög dialógusok „atmoszféráját” kívánják föleleveníteni. Előre meghirdetik filozófiai programjaikat, nagyobb témaköröket kijelölve vagy nevesebb filozófusokat meghívva. A párizsi Szókratészről elnevezett kávéházban, a Marc Sautet által vezetett *Café pour Socrate*-ban a múlt kilencvenes években szókratikus beszélgetésekre törekedtek, a filozófia szabad gyakorlására. Más kávéházak zártabb programokat hirdetnek meg vállalati vezetők számára, ahol kifejezetten is a döntéshozó mechanizmusokban lehetséges szituációkat elemzik a legkülönbözőbb lehetséges filozófiai perspektívákból. Ilyen helyeken meghökkenőnek tűnő kérdések hangzanak el: miként döntene az adott helyzetben Spinoza, Kant vagy Popper?

Megnövekedett az érdeklődés a filozófiai könyvek iránt is. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a nagyobb „közönség” végigolvasná az igényesebb filozófiai műveket, de azt igen, hogy bestsellerekké váltak az olyan könnyedebb stílusú művek, mint Jostein Gaarder (Philo-)Sophie-könyve vagy Luciano De Crescenzo írásai. Nem valószínű, hogy „hivatásos” filozófus valaha is komolyan tanulmányozná az ilyen jellegű műveket, az viszont lehetséges, hogy nem lenne eleve elvetélt kísérlet, ha néhány komoly filozófus megpróbálna ezekhez hasonló könyveket írni.

⁵ Clément, C., „La raison contre la religion”, *Magazin littéraire*, no. 339, janvier, 1996, 39.

Párizsi líceumok végzős diákjai *symposion*okat rendeznek, hogy saját problémáikat és világfelfedezésüket igényesen és „filozofikusan” diszkutálják. Ehhez persze az is kell, hogy mint Franciaországban, a filozófia ne csak középiskolai, de érettségi tárgy is legyen. A *Collège international de philosophie* mindenki számára nyitott előadásokat és szemináriumokat kínál, a legkülönbözőbb társadalmi, politikai, etikai, biológiai, pszichológiai, történeti stb. kérdések *filozófiai* vagy *filozofikus* megvitatására. Hasonló programokat szerveznek a *Centre Georges Pompidou*-ban, az *Odéon* színházban és az *Institute catholique de Paris*-ban.

Az első filozófiai praxisok Németországban jelentek meg a nyolcvanas évek elején, amely egy új filozófiai gyakorlat, és egy új hivatás megjelenése lehetőségét is jelezte. Gerd Aschenbach Köln közelében, Bergisch-Gladbachban alapította meg irodáját, mely akár az orvosi vagy pszichológiai rendelők, vagy az ügyvédi kabinetek, pácienseket fogad. Az „ügyfelek” általában vállalati vezetők, ügyvédek vagy bármely egyéb szakma képviselői, akik saját gondolkodásuk „megmerevedése” ellen védekeznek, és akik új „intellektuális” impulzusokat várnak a filozófustól. Aschenbach praxisának sikere nyomán ma már számos az övéhez hasonló kísérlet létezik Németországban, és létrehozták a „Filozófiai Rendelők Szervezetét” is, amely hasonlóan működik az egyéb szakmák érdekvédelmi és felügyelő szervezeteihez.

Bármilyen módon is, a filozófia jobban, mint valaha, új formákat keres, és hozzá kíván szólni a társadalmi vitákhoz. A hivatásos filozófusok egy része nem az elefántcsonttorony magasságaiból lefelé, hanem partnerként próbál a mai kérdésekkel foglalkozni, mint olyan valaki, aki nem a sajátos technológiai vagy politikai kérdések szakértője, hanem aki ismeri az emberiség gondolkodástörténetét és különös műveltsége segítségével képes egy adott kérdéshez új megvilágítást, új szempontot vagy új alternatívát nyújtani. Ha a filozófia szélesebb körökben hallatja hangját, akkor válaszol arra a szenvedélyre, amellyel fiatal emberek újra meg újra filozófiai tanulmányokba kezdenek, miközben már az első órákon megtudják, hogy a filozófia nem az, aminek korábban gondolták, és amiért filozófiával kívántak foglalkozni. Az úgynevezett posztstrukturalista és posztanalitikus korszak végén mindenkit újra az érdekel, hogy mire való a filozófia, milyen filozófiát keressünk, dolgozzunk ki vagy fogadjunk el, hogy az a bennünket foglalkoztató problémákra legyen alkalmazható. A következőkben példaként egyetlen olyan témát emelek ki, amelyhez a filozófiai hozzászólás sürgetőbb, mint valaha: a biotechnológia és főként a génkutatás.

Genetizmus, avagy a gének filozófiája: kinek a múltja és kinek a szabadsága? ⁶

A géntechnológia korában a szubjektum nem annyira mint „önmaga”, mint „pszichológiai én” érdekes, hanem mint olyan, amit léteben fenyegetnek az új eljárások. A géntechnológia ugyanis a szaporodás, az élet továbbadása, az én és a nem-én

⁶ Ezt a fejezetet gyermekkor óta barátommal, Guttman Andrásal közösen írtuk, aki Pécsen született 1954-ben, és a cikk írásakor (1997) a San Diego-i (California) Genetic BioSystems Inc. alelnöke és kutatási igazgatója volt. Az MTA külföldi tagja.

génstrukturális kérdéseit, következésképpen az „én” és a „nem-én”, a „szabadság” és a „szubjektivitás” manipulálhatóságának kérdéseit veti föl. Sokan 1989-ben látják annak az eltolódásnak szimbolikus dátumát, amikor a történelem, a társadalom korszaka átadta helyét a biotechnológia korszakának. „Avantgárd” filozófusok ma nem annyira vagy nem csak a társadalom, a nyelv vagy a megismerés kérdéseivel foglalkoznak, hanem az emberrel mint biológiai lényvel, mint tudattal, amelynek szerkezetét a biológiáéval folytonos nyelvvel lehet leírni. A filozófia társadalmi küldetéstudatát, a tizenkilencedik századi „szocializmus” eszményét fölváltja a késő huszadik század neuronalizmusa, kognitivizmusa és (hogy a régiek analógiájára egy új szót képezzünk) genetizmusa.

Természetesen itt nincs lehetőség mindazokat az implikációkat áttekinteni, amelyek a génkutatás és a géntechnológia fejlődésével együtt járnak. Egyetlen fogalomra kívánunk itt utalni, a szabadság kérdésre, ahol a szabadság fogalmán – e fogalmat metaforikus és tág értelemben használva – a különböző alternatívák közötti választás képességét értjük, ahol valami szabad bármi mással kapcsolatban, ha maga határozza meg az események menetét, amely események annak a másnak a további „sorsát” is befolyásolják. A szabadsággal kapcsolatos viták tévutakon járnak, amikor kizárólag azt kérdezik, hogy a mitől vagy a mire való szabadságot kell kutatni. Ezek másodlagos és ráadásul „szigorú” értelemben eldönthetetlen kérdések. A legfontosabb kérdés az, hogy „Kinek a szabadságáról van szó?” A társadalomról, az egyénről – vagy a génekéről? A társadalom, helyesebben az állam szabadságát az egyén fölött a „szocializmus kísérletében” meg tapasztalhattuk, akár csak az egyén szabadságát a társadalom fölött a „kapitalizmus kísérletében”. Ám mi a helyzet a gének szabadságával? A gének a dennetti „intencionális állapot”⁷ értelmében „szabadabbak” voltak, szabadabbaknak kellett lenniük, mint mi vagyunk, hiszen „ők” alakítottak ki bennünket, embereket, szabadon kapcsolódtak különböző szekvenciákba, láncokba, szerkezetekbe. Mi, emberek a gének által nagyon is meghatározott működésű és cselekvőképességgel rendelkező lények vagyunk. A gének szerkezetének most folyó feltárása hozzásegít, hogy megértsük, közvetlenül mitől, milyen szerkezetektől függünk. Van még itt egyáltalán helye az ember szabadságának?

A szabadság fogalma az ember terméke, az ember viszont a gének terméke. Az emberi szabadság a gének terméke, vonhatjuk le a következtetést, bár az összefüggéseket korántsem ismerjük. Ugyanakkor az emberi „szabadság” mint a gének függvénye, ma már, ha korlátozott mértékben is, de a biotechnológusokon keresztül maga dönt a gének fölött. A biotechnológiában az ember magához ragadja a kezdeményezést, először a történelem folyamán újfajta szabadságra tehet szert, a génektől való szabadságra. A gének a génektől függő szabadság függ-

⁷ V.ö. Dennett, D., *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, A Bradford Book, 1987. Intencionalitás a klasszikus filozófiában a valami felé való tudatos vagy szándékos fordulást jelenti. Dennett kitágítja a fogalmat, és intencionális állapoton azt érti, hogy egy lény, legyen az egysejtű vagy ember, a környezetével célirányos kapcsolatban van, melynek során a lény cselekedeteivel olyan interakció-halmazt alakít ki a világgal, amely saját maga fennmaradását vagy fejlődését segíti elő.

vényeivé válnak. A függvénytan fogalmait használva többé nem világos, hogy melyik a függő, és melyik a független változó. Paradox módon és látszólag, az emberi nem éppen a génmanipuláció lehetőségével válik minden eddigénél nagyobb mértékben szabaddá, hiszen immár saját eredetének sem lesz teljes mértékben kiszolgáltatva. (Ez persze nem jelenti azt, hogy a már létező individuum saját génstruktúráját is manipulálhatná, de azt igen, hogy az emberiség mint nem, mint faj átalakíthatja génjeit, és bizonyos értelemben szabadon cselekedhet velük.) A gének öntörvényű fejlődése új szakaszához érkezett, amikor a gének által létrehozott tudatos lények, első esetben az evolúció során, maguk visszaavatkoznak a génstruktúrákba. A környezeti hatások persze mindig változásokat idéztek elő ezekben a szerkezetekben, de azok jobbára véletlenszerűek és a génekhez képest külső hatások voltak. Most viszont a génekből eredő valami, az emberi tudat – ami persze nem csak a génekből ered, hanem a társadalmi-nyelvi interakciók eredménye is – visszahat saját biológiai mélyszerkezetére és eredetére, a génekre, ezek struktúrájának és szekvenciájának megváltoztatásával létrehozva a tudatra és az ember biológiai alkatára nézve is alapvetőnek bizonyulható változásokat. A géntechnológiával az emberi faj látszólag mintegy saját biológiai múltjába nyúl vissza. Ha valahol megvalósította a tudomány a tudományos-fantasztikus irodalom által már régóta elképzelt visszafelé utazást az időben, akkor ezt a csillagászati múltba való „egyszerű” visszatekintés után most a géntechnológiával virtuálisan meg is teszi. Ám ez a virtuális múltbanyúlás, azaz a kódolásba való tényleges beavatkozás nem csak virtuális, hanem nagyon is valóságos hatásokat válthat ki a biológiai fajok evolúciójában.

Ha az idő a génkutatásig lineáris és egyirányú volt, és ha a függvénytan a függő változót a független változó függvényeként írta le, akkor most az idő és a függvénytan kétirányú lesz. A virtuális múltbanyúlás hatásaiban olyan lesz, mintha ténylegesen a múltban, évmilliókkal ezelőtt, a génszerkezetek evolúciós létrejöttékor hoztuk volna létre a hatást, ami a jelenben, de még inkább a jövőben válhat nyilvánvalóvá. A géntechnológia várhatóan át fogja alakítani a történelem episztemológiáját, ahol a történelem immár nemcsak interpretáció kérdése, hanem bizonyos értelemben – amennyiben a történelmet hatásai felől tekintjük – újrалétrehozás lesz. Ha ugyanis eddig azt mondtuk, hogy a jelen a múlt eredménye vagy következménye, akkor most valóságos mélyszerkezeti és virtuális múltba avatkozásainkkal tényszerűen más, új következményeket hozunk létre. Olyan valóságos jelent és jövőt kreálunk, melynek nem vagy csak részben lesz valóságos múltja, miközben múltjának egy része virtuális lesz. A múlt időt persze valóságában nem, csak virtualitásában hozzuk vissza, átalakításaink ebben a virtuális múltban, azaz a „szekvenciális”, „kódolt” „most”-ban zajlanak, melyek nagyon is valóságos új jellegű jövőt fognak létrehozni. Ha a történelem eddig a múlt kutatása volt, akkor most virtuálisan múltbaavatkozó valóságos jövőalakítás lesz. Az emberi gén szerkezetébe való beavatkozás azt jelenti, hogy virtuálisan visszanyúlunk egy évmilliókig tartó történeti és evolúciós folyamat különböző pontjaira, saját „dinamikus-strukturális múltunkba” és e beavatkozás hatásával átalakítjuk, fölgyorsítjuk vagy – nekünk megfelelő – irányváltztatásra készítjük az evolúciót.

Ez a visszanyúlás azonban különös és újszerű veszélyeket rejt magában. Tudatunk bizonyos értelemben a gének kifejeződése. Ha ez a tudat strukturálisan és „időben” visszahat *oda*, és *akkorra*, ahonnan és „amikortól” maga ered, ám az eredet évmilliókat igénybe vevő evolúciós mechanizmusát és sajátos, talán „lényegi” időigényességét nem ismeri, és a beavatkozás idejeként nem tudja reprodukálni, ha virtuális múltbeavatkozásával valóságosan is fölgyorsítja az evolúció jövőbeli folyamatait, fönnáll a lehetőség, hogy az időbeli és rekonstruálhatatlan fejlődést figyelmen kívül hagyó technológiai beavatkozása révén egyfajta új, gyorsított módon maga a tudat változik evolutíve, és új tudat, más tudat, (hegeli értelemben) nem-tudat alakul ki. Megfelelő körülmények nélkül előkészített beavatkozásoknak szó szerint szörny(szer)ű következményei lehetnek. Az egyik fő bizonytalansági tényező ugyanis az, hogy vajon a beavatkozások hatásai – éppen az időhöz való sajátos és említett viszony miatt – mennyiben előre láthatóak, elvileg előre láthatóak-e egyáltalán, és a hatások azonnal, vagy csak sok generáció múlva fognak-e jelentkezni. A szabadság, a történelem, az idő, a szubjektum új fogalmainak kidolgozása válik szükségessé, továbbá annak megállapítása, hogy mely szabadságot, mely történelmet, mely időt és mely szubjektumot fogadjuk el, fogadhatjuk el, és melyek megvalósítását kell etikailag megkérdőjelezni és törvényes eszközökkel megtiltani. Ha egyáltalán értelmezhetők lesznek még e klasszikus fogalmak.

A legnagyobb bizonytalanságot az egész genetikus vállalkozásban az jelenti, hogy vajon a géntechnikai beavatkozások következményei – tekintve, hogy az idő struktúráját is átalakítják – előre láthatóak-e, hiszen az ilyen változtatásoknak esetleg generációkkal később jelenik meg a hatása. Szükségessé válik, hogy a természettudósok, humántudósok, jogászok és politikusok együtt dolgozzanak az idő, a felelősség, a szabadság, a történelem és a szubjektum fogalmaihoz kapcsolódó változásokon. Ezen fogalmak segítségével lesz lehetőség az új követelmények és igények, az új szükségletek és vágyak kifejezésére: mely szabadságot, mely jövőt, milyen jellegű időt, milyen történelmet, milyen fajta embereket akarunk, és milyenek akarunk mi magunk lenni – és milyenek nem akarunk lenni, mit kell megtiltani legális eszközökkel. Lehetséges lesz az evolúció szabályozása etikai megfontolásokkal és jogi-törvényes eszközök segítségével? Nem fognak klasszikus tudományos, filozófiai és jogi fogalmaink – mint egy lassú sebességű evolúció fogalmai – a nagy sebességű evolúció megjelenésével óhatatlanul elavulni? Amint egy régi versenyautó karosszériája nem bírná a mai Forma 1-es versenyeket, vajon régi lassúsághoz szokott fogalmaink bírni fogják-e a nagy sebességet? És ha nem: még a *mi* evolúciónk lesz ez, vagy pedig már egy, a mai embertől független evolúció, mint ahogy a mai biológiai evolúció is független a dinoszauruszoktól, akik pedig egykor uralták a Földet?

Miközben az ember cselekvési lehetőségei a génátalakítással nőnek, bizonyos értelemben a filozófia egyfajta szabadsága véget ér. Legalábbis az a szabadsága, hogy önkényesen határozza meg munkatervét vagy témáit. A klasszikus filozófia ér ezzel véget, és ennyiben igaza van Rortynak, az amerikai neopragmatizmus vezető filozófusának. Ám az új filozófiának köteleességévé válik a legújabb tudomá-

nyos technológiák valóságátalakító tevékenységét és következményeit kutatni, felismerései mellett a társadalmi-politikai vitákban felelősen síkraszállni. A Kant által sürgetett személy-felé-fordulás ma a biotechnológia felé való fordulást is jelenti. A kávéházak és internetdiskussziók, az ismeretterjesztő művek és az egyetemi előadások mellett a filozófiának el kell köteleznie magát a szabadság, a személy, az elfogadható fejlődés és az emberiség jobbléte új fogalmai mellett. Eszünkbe kell jusson a pragmatikusok figyelmeztetése, ha a filozófiának nincs társadalmi hasznossága, akkor figyelmet sem érdemel. Ha pedig a társadalom nem érdeklődik a filozófia iránt, annak szörny(szer)ű következményei lehetnek.

1. RORTYÁNUS PRAGMATIZMUS

PRAGMATIZMUS

Európai demokrácia és amerikai alkotmány

Az európai alkotmányról szóló vitákban politikusok és társadalomtudósok egy része amerikai minták átvételét javasolja, olyan mintákét, amelyek természetesen eredetileg európaiak. Érvelésükben arra hivatkoznak, hogy egy soknemzetiségű, soknyelvű, több vallású kontinensen a társadalmi-politikai együttélés szabályozásakor figyelembe kell venni az újkori történelem legsikeresebb, kontinens méretű együttélési modelljét. Ráadásul az európai gondolkodók nem győznek utalni rá, hogy Amerika politikai megalkotói, alkotmányozói európai eszméket ültettek át a gyakorlatba akkor, amikor ezeket a vén kontinensen még nem lehetett alkalmazni. Melyek ezek az eszmék, amelyeket későbbi amerikai filozófusok a pragmatizmus címkéjével foglaltak össze? Ahhoz, hogy megértsük a pragmatizmus gondolkodásmódját, először célszerű az amerikai alkotmány születési körülményeit fölleve-nítenünk, mely az egész ország gondolkodásmódját és életvitelét meghatározta a későbbiekben, egészen napjainkig.

Az amerikai alkotmányozók a tizennyolcadik század végén tudatában voltak, hogy munkájukat nemcsak az egész emberiség előtt, hanem az egész emberiségről való felelősséggel végzik. Először adódott meg annak a lehetősége a világtörténelemben, hogy szabad és művelt, anyagi jólétben élő polgárok új, „zöldmezős” alkotmányt hozhattak létre. Tudták, ha elbuknak, ha nem tudják az emberiség politikai és filozófiai fejlődésének legjobb eszméit átültetni a gyakorlatba és a konstitúcióba, akkor annak rossz vége lesz az emberiség számára. De küldetéstudattól áthatva volt bátorságuk a nagy európai ideákat lehozni a földre. Eredménye kétszáz év egyre növekvő prosperitása és a világ minden részéről érkező feltörekvő bevándorlók és integrálódók tömege. Talán nem túlzás a huszonegyedik század elején sürgető jelleggel azt állítani, elérkezett annak az ideje, hogy Európa visszafogadja saját eszméit, és fiatalabb testvérétől, a legöregebb modern demokráciától megtanulja azokat a *gyakorlati-jogi* szerkezeteket, eljárásokat, eszközöket, amelyek itt is megteremtik a további *európai* prosperitás lehetőségét.

Itt az ideje, hogy mi, európaiak „visszatanuljuk” saját eszméinket. Kiderült ugyanis, hogy a legjobb európai politikai eszmék kiválóan működnek a gyakorlatban, és meglepő virágzásra, politikai stabilitásra vezetnek. Nyilvánvalóvá vált, hogy megfelelő alkotmányozással garantálható az elvileg *igazságos kontinensnyi társadalom*. Az amerikai alkotmányt és pragmatikus eszméit ezért érdemes tanulmányozniuk az európaiaknak – ami Európából eredt, ismét vissza kell honosítaniuk. Eljött az ideje az *europragmatizmusnak*. Európát, szellemi és részben biológiai „szülőanyját” Amerika számtalanszor megmentette a pusztulástól és a káosztól, elég, ha csak a két világháborúra és a délszláv válságra gondolunk. Eljött az ideje,

hogy Amerikától eltanuljuk nagyon is európai eredetű politikai gyakorlatát. A mélyben húzódó (geográfiai, pszichikai, nyelvi, stb.) európai törésvonalak kizárólag egy olyan alkotmányos politikai Európában orvosolhatók, amelynek szerkezete és gyakorlata hasonló az amerikai alkotmányhoz. A következőkben az amerikai alkotmány elveinek lehetséges átvételéhez fűzök néhány megjegyzést.

Az amerikai alkotmány nyitánya

Az amerikai alkotmány a következő szavakkal kezdődik: „Mi, az Egyesült Államok népe, annak érdekében, hogy tökéletesebb Egységet létesítsünk, Igazságosságot alkossunk, biztosítsuk a hazai Nyugalmat, gondoskodjunk a közös Védelemről, elősegítsük az általános Jólétet, biztosítsuk a Szabadság Áldásait magunknak és Utódainknak, elrendeljük és létrehozuk az Amerikai Egyesült Államok ezen Alkotmányát”. Egy Európai Egyesült Államok alkotmánya kezdődhetne ugyanezekkel a szavakkal. Ha megfigyeljük ugyanis, itt az európai gondolkodástörténet legjobb fogalmai, ha akarjuk, legjobb eszméi jelennek meg: Egység, Igazságosság, Béke, Jólét, Szabadság. Az amerikai alapító atyák optimisták voltak: az alkotmány első bekezdésében azokat a platóni ideákat sorolják föl, amelyeket a görög filozófus a tudás, a jó élet, a társadalmi béke legvégsőbb biztosítékainak tartott. Olyan fogalmakat, amelyek nélkül nincs jó közös emberi élet. Igen ám, de Platón ezeket az ideákat egy tökéletesebb, nem-földi világba helyezte. Az amerikai alkotmány létrehozói viszont ezeket az ideákat itt a földön kívánták megvalósítani. Azt mondhatjuk, hogy e hatalmas ország politikai megalkotói, konstitutorai elhatározták, hogy megteremtik az elgondolható legjobb világot – itt a földön, európai eszmékkel, Európán kívül. Vajon mi az oka, hogy a legjobb európai eszmék mindaddig inkább Európán kívül váltak politikai értelemben hatékonnyá? Kézenfekvőnek tűnik az állítás, hogy Európában az eszmék hatékonyságát saját története és etnikai-nyelvi, nemzetállami széttagoltsága akadályozza.

A történelem – segítség és akadály

Európa sokezer éves története egyrészt segítségünk, másrészt akadályunk egy jobb Európa kialakításában. Segítségünk, mert mindazt az eszmét, aminek segítségével létrehozuk az új politikai Európát, Európa filozófia- és gondolkodástörténetéből kell merítenünk. Nem kell tehát *teoretikusan* túlságosan sokat magyarázkodnunk. De akadályunk is egyben, mert Európa régimódi intézményei, nyelvi-kulturális megosztottságai *gyakorlatilag* gátolják az amerikai típusú európai egységesítést. Márpedig nemcsak az euró és a keleti bővítés, de az elektronikus kommunikáció,

⁸ We the People of the United States, in order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common Defence, promote the general Welfare, and secure the Blessing of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.

a légiközlekedés és a globalizálódó gazdaság által teremtett új világ összefüggései miatt sincs alternatívája az alkotmányos egységesülésnek.

A történetiségnek az Amerikai Egyesült Államok politikai, gazdasági és kulturális fejlődésében sajátos szerep jutott. Azt mondhatnánk, hogy a történelem náluk, szemben Európával, „kognitív” adottságként jelent meg. Ez annyit jelent, hogy a történelemnek az aktuálisan élők koráig erő „hatásai” nem jelennek meg közvetlenül az intézmények szerkezetében és működésmódjában, az emberek egymáshoz való viszonyában, a hétköznapi szokásaiban, a nyelvhasználatában, a gazdaság szerkezetében vagy a gazdálkodás módozataiban, a pénzhez való viszonyban és a pénzkezelés jellegében, az emberek nem találkoznak a történelem által íthagyott építészeti (és intézményi) romokkal, a régi igényeknek megfelelően kialakított városszerkezetekkel és utakkal, hanem a történelemtől kizárólag tanulmányaik révén tudnak, és azzal utazásaik során találkoznak. Az óceánon való kivándorló átkelés mintha az európai történelemből való kivándorlást, kisodródást valami újba való átkelést, beleszédülést, az európai történelmi tudat kitörlődését is maga után vonta volna. A történelemhez nincs többé „életvilágbeli”, közvetlen kapcsolat, a történelem csak a művelt fők „tudatában”, mintegy „kognitív” van jelen. A történelem legfeljebb elsajátított, de nem saját történelem, legalább is nem a beleszületés értelmében.

A politikai gondolkodók és az amerikai alkotmány kidolgozói nagyon is tudatában voltak annak, hogy csak akkor lehet esélyük egy minden korábbinál jobb, emberibb, demokratikusabb funkcionáló társadalom kialakítására, ha megtanulják a történelmet, és tanulnak tőle. A történelmi valóság nagyobb hatékonysággal először a tizennyolcadik század végének alkotmányozó Amerikájában és nem majd a computerjátékokban transzformálódik „virtuális” világgá, amelyben gondolatki-sérleteket lehet végezni, amelynek anyagával társadalmi-politikai modelleket lehet felállítani és tesztelni, mielőtt egy modellt a valóságban is létrehoznak. Az amerikai politikai szerkezet létrehozói azzal nagyon is tisztában voltak, hogy hatalmas a felelősségük: a történelem folyamán először volt lehetőség arra, hogy képzett emberek, „tudósok” megtervezzék a társadalom politikai működését, a történelmi tapasztalat segítségével optimalizálva azt, anélkül hogy a „valóság” ellenállt volna terveiknek. Ha az Egyesült Államok térképére nézünk, akkor egyenes vonallal elhatárolt államokat látunk, melyek tudatos tervezés nyomát mutatják. Ugyanez a tervezés történt meg a politikai konstitúció megalkotásakor is. Ez a tervezés azért is egyedülálló, mert épületek, infrastruktúra, intézmények helyett egy kontinensnyi ország politikai szerkezetét, tehát együttélismódját, háziszabályát, közös otthonteremtési dinamikáját tervezte meg.

A történelmi tudatosság és a tudatos tervezés legjobban az amerikai alkotmányt értelmező cikksorozat, *A föderalista* olvasásával követhető nyomon, mely 1787 októbere és 1788 májusa közt jelent meg New Yorkban. Ezek az írások az elfogadott alkotmányt értelmezik, telve történelmi tudatossággal és felelősségérzettel. Mint Hamilton írja, az amerikai Unió léte és alkotmánya bizonyos értelemben az újkori egyetemes történelem legfontosabb politikai kérdése: „Gyakran hangzott el

⁹ Hamilton, A., Madison J., Jay, J., *A föderalista*. Garry Wills bevezetésével és kommentárjával, fordította Balabán Péter, Budapest, Európa, 1998.

a megjegyzés, hogy magatartása és példája révén alighanem ennek a népnek jutott osztályrészül annak a fontos kérdésnek az eldöntése: vajon az emberi társadalom képes-e *gondolkodás* és választás alapján jó kormányzatot létrehozni, vagy pedig örökre arra van ítélve, hogy politikai berendezkedése a véletlentől és az erőszaktól függjön. ... ha rosszul döntünk¹⁰, akkor döntésünket joggal tekintenék az emberiség egyetemes balszerencséjének.” Másutt¹¹ pedig megjegyzi: „A mi feladatunk, hogy helyreállítsuk az emberi faj becsületét.”

Aki saját tevékenységét az egyetemes történelem felől értelmezi, annak az egyetemes történelem által fölvetett kérdésekre is válaszolnia kell. A konstitúció létrehozói nemcsak jól ismerték Görögország és Európa politikai történetét és a politikafilozófia legfontosabb műveit, de hosszas vitákat is folytattak róluk, és az amerikai alkotmányt a történelem által feltett, a „lehető legigazságosabb társadalom” megvalósítása lehetősége kérdésére adott *gyakorlati* válaszként is fölfogták. Nem csodálkozhatunk hát, hogy az alkotmányozók soraiból kikerülő első amerikai elnökök történetileg, jogilag és politikafilozófiailag koruk legképzettebb emberei közé tartoztak.

Az amerikai alkotmány (1787) válasz az emberiség addigi történetére és politikai viszontagságaira. Kísérlet egy erős és biztonságos állam létrehozására, „magunk és Utódaink számára”. Az Utódok így, nagybetűvel: az alkotmány nem csak a jelennek szól, hanem az utódok számára akar egy tökéletesebb, igazságos, nyugalmas, biztonságos, jólétben élő, szabad országot hátrahagyni. Az alkotmányozók a múltból tanultak, de a jövőnek dolgoztak. A jövő, az Utódok nem kioktatást, nem ideológiát várnak elődeiktől, hanem életteret, egy jó és lakható világot. Az utánunk jövők morált és nem tudást várnak tőlünk elsősorban, ahogy Heller Ágnes hangsúlyozza. Az alkotmány elsősorban a funkcionalításra, a hatalom korlátozására és kiegyensúlyozására, a politikai hatalomszerzés szabályozott, ellenőrizhető és ideiglenes módjaira és a népakarat ellenőrzött, fékezett és kiegyensúlyozott érvényesítésére összpontosít. Mint Garry Wills megjegyzi, az alkotmány „szövege rövid. Nem magyaráz, csupán felhatalmaz. Nem hirdet doktrínát.”

Minden ideológia helyett: formális demokrácia

Az amerikai alkotmányt értelmező *A föderalistából* kiderül, hogy a történelmi tapasztalatokból a konstitúció létrehozói azt a következtetést vonták le, hogy a hatalom egyetlen kézben való összpontosítása zsarnoksághoz vezet, még ha e hatalom a nép hatalma vagy a népre hivatkozó, esetleg „demokratikusan” megválasztott kormányzó elnök kezében van is. A politikai hatalmat törvényhozásra, végrehajtásra és bíraskodásra kell osztani, miközben ajánlatos a törvényhozást biztonsági okokból

¹⁰ Hamilton, id. mű, 39. (Kiemelés B. J.)

¹¹ Hamilton, id. mű, 107.

¹² Az amerikai alkotmány első mondatához ld. még könyvemben, Boros János, *Pragmatikus filozófia*. Pécs, Jelenkor, 1998, 9–10.

¹³ Heller Ágnes, *Morálfilozófia*. Fordította Berényi Gábor, Budapest: Cserépfalvi, 1996, 7. „Kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örökölni kell hagynunk.”

további két részre bontani. Hogy az ideológiai és vallási divatoknak ellenálljon, a philadelphiai alkotmányozó konvenció olyan alkotmányt hozott létre, mely független az eszméktől, az emberi természettől, azoktól a filozófiáktól, melyek eleve vagy kialakultak jónak vagy rossznak tartják az embert. Kant az amerikai alkotmány kidolgozásának évtizedében, 1781-ben adja ki *A tiszta ész kritikáját* és 1788-ban, *A föderalista* megjelenésének évében *A gyakorlati ész kritikáját*, melyekben az elméleti és gyakorlati ész tartalomtól elvonatkoztatott, „a priori” struktúráját kívánja föltárni. A kritikákban nem az ész megismerő és cselekvő tartalmain, hanem a megismerést és cselekvést lehetővé tevő „formális” szerkezetiségén van a hangsúly. Ezáltal Kant átfogó, minden tudományos, filozófiai és etikai állítást megítélő, e rendszereken „kívül” álló „módszert” dolgoz ki. Az amerikai alkotmány létrehozói előtt valami Kantéhoz hasonló cél lebegett: létrehozni a közös politikai tudat tartalommentes, „politikai a priori” szerkezetét, egy hatalmas ország formális politikai struktúráját, mely semmi egyebet nem tesz, mint megállapítja azokat a szabályokat, mely szerint a politikai reprezentációt és hatalmat gyakorolni kell.

A keljfeljancsi-elv

A formális struktúra mellett Hamilton a következőképpen érvel: „A politikai gondolkodásban csaknem ugyanakkora hiba azt feltételezni,¹⁴ hogy természettől fogva mindenki korrupt, mint azt, hogy mindenki derék ember.” Tehát az embert sem jónak, sem rossznak, sem racionálisnak, sem irracionálisnak nem kell tartani, hanem pusztán azt kell feltételezni, hogy saját érdekeit követi, és a körülményeknek megfelelően „jól” akar élni, és ezt a lehetőséget utódainak, „Utódainak” is biztosítani kívánja. Láthatjuk itt is, mint valamennyi idézett részben, hogy az állítások Európára is állnak. Európa konstitúciója pontosan megfogalmazható azon elvek szerint, mint az amerikai. Mint Madison megjegyzéséből kiderül, a konstitúciós „atyák” egy pillanatra sem tápláltak illúziókat az emberi természetről: „A pártoskodás rejtett okai ... bele vannak plántálva az emberi természetbe, és azt látjuk, hogy a polgári társadalom eltérő körülményeinek megfelelően különböző intenzitással, de mindenütt működésbe jönnek.” Ezért az alkotmánynak olyannak kell lennie, amely bármely fajta ember túlsúlyba jutása esetén is megfelelő módon ellensúlyoz, és működési mechanizmusával fenntartja a „jó” társadalmat és az igazságos politikai struktúrát: „A hatalom felosztása különálló ágazatokra, a törvényhozás ellensúlyainak és fékeinek bevezetése, a hivatalukat megfelelő viselkedésüktől függően betöltő bíróságok intézménye, továbbá a nép képviselte a törvényhozásban maga választotta képviselők által – mindez vagy teljességgel új¹⁶ felfedezés, vagy pedig olyan dolog, ami főként a modern időkben tökéletesedett.” Az amerikai alkotmány egyfajta politikai keljfeljancsi-szisztéma: bármely irányba próbálják dönteni, működésbe lépnek az ellensúlyok, és visszaáll az egyensúly. E beépített egyensúlyozó dinamikusság

¹⁴ Hamilton, id. mű, 544.

¹⁵ Madison, id. mű, 93.

¹⁶ Hamilton, id. mű, 86.

immár több évszázada tartó sikerességét látva, az amerikai alkotmányt számos politikai gondolkodó az emberi történelem egyik legnagyobb vívmányának tartja, mely beépített fékjeivel és ellensúlyjaival biztosítja a kiegyensúlyozott politikai együttélést.

Annak ellenére, hogy az alkotmány szerzői tudatában voltak, hogy a tömegek irracionális eltévelyedésének megakadályozására nem lehet abszolút racionális garanciákat adni, egy hatalmas területű ország nagyszámú népessége, melyben sok magas színvonalú iskola van, elegendő garanciának tűnik az irracionális eltévelyedések megakadályozására: „Ami pedig azokat a végzetes viszályokat illeti, amelyek bizonyos körülmények között az egész országot vagy annak jelentős részét lángba borítják, és amelyek vagy a kormányintézkedések okozta súlyos elégedetlenségből, vagy valamiféle heveny népi dühkitörés továbbterjedéséből adódnak – nos, ezek kívül esnek a reális számítások köznapi szabályain. Ilyenkor rendszerint forradalom és a birodalom feldarabolása a következmény. Nincs olyan kormányzati forma, amely minden esetben képes elkerülni vagy irányítani az ilyen fejleményeket. Hiú remény, hogy védekezni lehet az emberi előrelátás és óvintézkedések hatókörét túllépő, túlságosan nagy horderejű események ellen, és értelmetlenség volna azéjt szembehelyezkedni egy kormányzattal, mert képtelen véghezvinni a lehetetlent.” Az irracionális felfordulásra egy olyan soknépű és soknyelvű kontinensen, mint Európa, még kevesebb esély lenne. Egy egységes formális demokratikus alkotmány szellemében és *alatt* egységesülő Európában valószínűleg soha nem fog valamenynyí népcsoport egyszerre irracionális és értelmetlen módon fellázadni. Ha válságócok alakulnak ki, azt a kontinens többi népének együttes és a közös konstitúció demokratikus játékszabályait tiszteletben tartó erőfeszítésével kell megoldani, igazságos békét hozva a viszályos helyekre. Az amerikai unió hatalmas méretei mellett is az volt az egyik érv, hogy ha az kellően nagy, akkor a szisztematikus fölforgatásra vajmi kevés esély van: „Egy nagy közösség szabadságának aláaknázása *időigényes*, a végrehajtásnak érelőldnie kell. A szabadságjogok veszélyeztetéséhez szükséges nagyobb létszámú hadsereg csak fokozatosan hozható létre; kialakításához nem elég a törvényhozó és a végrehajtó hatalom időleges összejátszása; folyamatos, hosszú ideig tartó összeesküvésre van szükség. Lehetséges az ilyen összejátszás? Lehetséges, hogy kitartanak mellette, hogy végigvizsik a képviselőház egymásra következő, kétévenkénti választásokkal természetsszerűleg megújított testületeivel? Feltehető-e, hogy mindenki, mihelyt elfoglalja helyét a szenátusban vagy a képviselőházban, azon nyomban választói és hazája árulóává lesz? Feltehető-e, hogy egyetlen józan ítéletű ember sem akad, aki leleplezi az ilyen szörnyű összeesküvést? Egyetlen olyan bátor és tisztességes ember sem, aki figyelmezteti választóit az őket fenyegető veszedelemre? Ha az ilyen feltevések megalapozottak, akkor bizony befellegzett az átruházott hatalom rendszerének. Akkor az embereknek el kell dönteniük, hogy ismét kezükbe veszik mindazokat a jogköröket, amelyeket korábban átadtak, és hogy annyi államra osztják fel az országot, ahány megye van, mivel csak így tudnak személyesen gondoskodni az érdekeikről.” Az alkotmányos unió

¹⁷ Hamilton, id. mű, 139.

¹⁸ Hamilton, id. mű 203–204.

melletti érvelés egyik fontos pontja, hogy sem az irracionális tömegőrület, sem a szisztematikus aknamunka nem képes a kelfeljancsít felborítani, a törvényes rendet felszámolni és működésében megakadályozni. Az amerikai alkotmány megteremtői nagyon is tudatában voltak alkotásuk történelmi jelentőségének: „Nem válik-e Amerika népének dicsőségére, hogy – miközben tiszteletben tartja régi idők és más nemzetek nézeteit – nem tiszteli elvakultan azt, ami elavult, nem engedi, hogy a régi szokások és régi nevek iránti elfogult tisztelet úrrá legyen a józan esze diktálta megfontolásokon, a helyzetismeretén, a saját tapasztalatból leszűrt tanulságokon? Az utókor becsülni fogja ezt a férfias gondolkodásmódot, s a világ tisztelettel fog adózni az amerikai szintéren az egyén jogaiért és a közösség boldogulásáért bevezetett számos újítás példájának. Ha az amerikai forradalom vezetői nem tették volna meg azt a lépést, amelyre nem volt precedens, ha nem létesítettek volna olyan kormányzatot, amelynek pontos modellje nem volt ismeretes, akkor az Egyesült Államok népét ma a rossz tanácsok szomorú áldozatai közé sorolnák, s azon kormányformák egyikének terhét nyögné, amelyek elpusztították az emberiség többi részének szabadságát. Amerika szerencséjére, s reméljük, az egész világ szerencséjére, ők új és méltóbb utat választottak. Olyan forradalmat hajtottak végre, amely páratlan az emberi társadalom évkönyveiben. Olyan kormányzatok, építményeinek tégláit rakták le, amelyeknek nem voltak mintái széles e világon.” Úgy tűnik, az eltelt kétszáz év igazolta az alapítókát és alkotmányukat. Az amerikai alkotmány bebizonyította működőképességét, politikai stabilitást biztosító hatását és olyan politikai-gazdasági közösséget hozott létre, melybe az utóbbi kétszáz évben egyre több ember kívánt bevándorolni a világ bármely kultúrához tartozó részéből.

Jobb jövő konstituálásának vágya

Természetesen az amerikai alkotmány hatásairól számtalan könyvet írtak, és nem egy kérdés mindmáig nyitva marad, amelyet meg lehetne vizsgálni. Ezek közül kétségtelenül egy kérdés különösen is figyelemre méltó: nevezetesen, a történelemtől való megfélelmezettség. Miután az alkotmány létrehozta a politikai jólműködés feltételeit, és miután az alkotmány annak ellenére, hogy egyetlen történelmi vagy filozófiai eseményt vagy elvet sem említ, magába sűríti mindazt, amit a tizennyolcadik században tudni lehetett az emberről és a társadalomról, úgy tűnik, mintha szükségét vesztette volna a történelem tanulmányozása. Elsősorban az új amerikai filozófusok vélekedtek úgy, hogy a történelem helyett a jövő felé kell fordulni, és Emerson, Peirce és James nemcsak nem mutattak érdeklődést a történelem és a filozófiatörténet iránt, de időnként ellenségesen is viszonyultak a múlt cselekvésbénító és a jövőtől elfordító hatásához. Mintha az amerikai alkotmány *védelmet* jelentett volna számukra a történelem viszontagságaival szemben: felszámolta a kiszolgáltatottságot, jog- és politikabiztonságot hozott, tervezhető jövőt, cselekvési szabadságot és politikai elnyomásmentességet. Egyfajta „bensőséges otthon” jelentett a zord külvilággal szemben. (Ez a szabadságra és a jogok tiszteletben tartására alapozott

¹⁹ Madison, id. mű 123.

politikai rendszerrel való személyes-állampolgári azonosulás gyökere, és nem az, amit Marcuse *Az egydimenziós ember* című művében állít, hogy a kapitalista-elnyomó racionális-technológiai masinéria az elnyomottak tömegeit magába olvasztja, és a viszonylagos jólét biztosításával a maga oldalára állítja őket.) Több filozófus-generációnak kellett következnie, hogy a történetiség jelentőségét újra fölismerjék. Ez a generáció, Dewey generációja azonban akkor jelenik meg a tizenkilencedik század utolsó harmadában, amikor már az amerikai alkotmányos egységnek is majd egy évszázados történelme van. Ez a nemzedék azonban nem csak a történelmet fedezi fel, hanem a filozófiát is új szemmel, „alkotmányos” szemmel kezdi látni: ha az emberiség közösségi gondolkodásának csúcsa az amerikai alkotmány, akkor az tekinthető úgy is, mint amiben összegződik mindaz, ami a legjobb az emberiségben. Következésképpen az amerikai alkotmányból kiindulva kell a társadalmat, a világot és benne az embert értelmezni. Ezzel a javaslattal Dewey, az amerikai demokrácia filozófusa áll elő. Számára a filozófia fő forrása az amerikai alkotmány és a hozzá kapcsolódó társadalmi gyakorlat lesz. Így jön létre az amerikai demokrácia filozófiája, mely e társadalom világraszóló sikeressége miatt kétségtelenül nemcsak alaposabb vizsgálatra érdemes, hanem annak megfontolására is ösztökélhetne bennünket, hogy az amerikai alkotmány elveivel kellene megalkotni a lehető leghamarabb az Európai Unió új alkotmányát; hogy utódainknak igazságos, biztonságos, szabad és jólétében dinamikusan fejlődő világot hagyhassunk hátra.

Az új demokratikus gondolkodásmód legjelentősebb kifejezői John Dewey és Richard Rorty. Az ő művükben fejeződik ki leginkább az a gondolkodói attitűd, amelyet teljes egészében áthatnak a demokrácia értékei. Popper úgy vélte, hogy a tudomány logikájának megértésébe „külső” víziókat, például a darwinizmust is bevonhatjuk, és a fejlődéselv alkalmazható az elméletdinamikára, a tudományos elméletek egymásra-következésére, melynek során a valóságot sikeresebben magyarázó tudományos elmélet kerekedik felül. Dewey jóval Popper és Habermas előtt állít hasonlókat és sürgeti, hogy a logika felépítéséhez inkább a demokráciára jellemző gondolkodásstruktúrákat (hierarchiák megszüntetése, egyenlőség, uralommentesség, stb.) kellene felhasználni. Dewey és Rorty meg vannak győződve, hogy a filozófia és a gondolkodásmód demokratikussá tételével, az emberek gondolkodásának ilyen irányba való nevelésével erősíthetők a demokratikus társadalom alapjai és egyensúlya.

E bevezető után talán nyilvánvalóvá vált, hogy van értelme számunkra Európában különös figyelmet fordítani az amerikai gondolkodásmódra, vagy ahogy összefoglalóan nevezik, a pragmatizmusra. A pragmatikus filozófia közvetlen előkészít-

²⁰ Vö. H. Marcuse, *Az egydimenziós ember*. Fordította Józsa Péter, Budapest: Kossuth, 1990.

²¹ A kérdéshez ld. részletesen K. Popper, *Szüntelen keresés. Intellektuális önéletrajz*, fordította Pintér G. Gábor és Pintérné Lederer Vera, Budapest: Áron, 150–155.

²² Popper elsősorban mint a nevelés teoretikusát tekintette Dewey-t, akinek főként pedagógiai munkáit ismerte. Szituacionális logikája azonban számos ponton meglepően hasonlít Dewey-éra.

tője Ralph Waldo Emerson volt, legjelentősebb képviselői pedig Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey és Richard Rorty. A következőkben az általuk képviselt gondolkodásmódról kívánok röviden írni.

1. Ralph Waldo Emerson (1803–1882): az organikus értelmiségi

*Tehetetlen a régi tettekkel szemben, haragos szemlélője
minden múltnak.*

Az akarat nem tud visszafelé akarni.

Friedrich Nietzsche²³

Emerson a jelen fölött uralomra törő múltat, nevezetesen az „európai” filozófiai gondolkodásmódot utasítja vissza, hogy helyet teremtsen saját életfelfogása, élet-érzése és egy sajátosan új típusú amerikai gondolkodásmód számára. Mint írja, a „más nemzetek keze alatt eltöltött inasévek végükhöz közelednek, felszabadulásunk nem késhet soká. A feltörekvő milliók körülöttünk nem élhetnek örökkön idegen országok hitvány koncán.”²⁴ Egy új kontinens alakuló története, egy új nemzet eljövendő tettei „dalnokért kiáltanak”. Ez a dalnok Emerson szerint az amerikai géniusz, az amerikai gondolkodás számára pedig maga Emerson, az „organikus” amerikai humánértelmiségi,²⁵ aki ebben az értelemben Peirce és James pragmatikus elődjének tekinthető. E gondolkodásmód egy olyan „fiatal” népnek a filozófiájához, a valóságához, a társadalomhoz, a történelemhez, az élethez való viszonyát tükrözi, amely a gondolatok igazságát azok (sok esetben pillanatnyi és aktuális) gyakorlati relevanciájával, hasznosságával méri le, ahelyett, hogy túlságosan hosszú és gyakorlati eredményt nemigen hozó metafizikai rendszerépítéssel, vagy (filozófia)történeti forráskutatással foglalkozna. A pragmatizmus a honfoglalók, az újrakezdők, a pionírok, majd a belőlük kialakuló telepések és üzletemberek, tehát a „túlságosan elfoglaltak” gondolkodásmódját fejezi ki, akiknek „filozófiája” éppen az elfoglalt-

²³ Nietzsche, F., *Also Sprach Zarathustra*. Stuttgart: Kröner, 1981, 153. „Ohnmächtig gegen das, was getan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. Nicht zurück kann der Wille wollen”.

²⁴ Emerson, R. W., „The American Scholar”, *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, 52. „Our day of dependence, our long apprenticeship to the learning of other lands, draws to a close. The millions that around us are rushing into life, cannot always be fed on the sere remains of foreign harvests.” (9)

²⁵ Vö. West, i. m. 35.–41. A természettel és a társadalommal kapcsolatos organikus szemlélet, tehát az egyedek és a rendszerek kölcsönös függőségének és egymáshozzávetlenségének elve valamennyi pragmatikus gondolkodó felfogására jellemző, Dewey-éra is, aki antidualizmusával éppen az átfogó és monisztikus összefüggéselvet hangsúlyozza. Ezért tűnhet meglepőnek, hogy Dewey kritizálja az organikus társadalomelméleteket. Erre a kérdésre a Dewey-ről szóló fejezetben visszatérek.

ság és az aktív tevékenység, igazságkritériuma pedig a működőképesség és a sikeresség. Mint Horkheimer állítja, a pragmatizmus „egy olyan társadalmat tükröz, amelynek nincs ideje emlékezni és elgondolkodni”,²⁶ és éppen az „időhiányból” adódó „elgondolkodás-hiány”, tehát a kanti értelemben vett teoretikus ész-hiány vezet a praktikus ész pragmatikus használatára. Erről a fiatal Amerikáról Santayana úgy véli, hogy „eredetileg azokból a tékozló, iskolakerülő és kalandvágyó lelkekből alakult ki, akik a telepes családok leszármazottai voltak: folyamatos utánpótlást kaptak a tágas és félig üres világba született fiatalabb nemzedékből, amely hajlott arra, hogy elfelejtse a régi szűkös moralitást, hogy azt egy másik, meglehetősen joviálisan humánus moralitással helyettesítse. Ez a ténylegesen bennszülött Amerika erősítést kapott az Európából később érkezett egyveleg által, amely nem abban a reményben jött, hogy jámbor közösséget találjon, hanem hogy egy akadályoktól mentesen élőben maga is virágozhasson. A bevándorlók hordája buzgón elfogadja az amerikai élet külső berendezkedését és társadalmi lelkületét, de soha nem hallgat eredeti mértékletes elveire”.²⁷ A telepesek leszármazottait és az újabb bevándorlókat viszont összeköti a kényszerű tény, hogy a mindennapi életet egy majdnem üres térrel és megszelídítetlen természettel szemben kell kialakítani, tehát hatékonyaknak kell lenniük, és ezért felfogásukban a „dolgok valóságosságát hatásuk mértéke határozza meg”.²⁸ Nem lehetnek pusztán praktikusok, pragmatikusokká kell válniuk. Mikor Emerson patetikusan azt állítja, hogy a tettek maguk is dalolnak, a tettek „a tudós esetében alárendeltek ugyan, de nem elhanyagolhatóak. Nélkülük nem lehet teljes az ember. Nélkülük a gondolat nem érhet igazsággá”,²⁹ valamint „a tettek ... forrásul szolgálnak”,³⁰ akkor az amerikai gyakorlati életvitel filozófiája, a pragmatizmus „igazságkritériumát” elővételezi. Az „igazság napja” szerinte akkor

²⁶ Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer, 1991, 6.62, „Der Pragmatismus spiegelte eine Gesellschaft wider, die keine Zeit hat, sich zu erinnern und nachzudenken.”

²⁷ Santayana, G., *Character and Opinion in the United States*. New York: Norton, 1967, 141. „This young America was originally composed of all the prodigals, truants, and adventurous spirits that the colonial families produced: it was fed continually by the younger generation, born in a spacious, half-empty world, tending to forget the old straitened morality and to replace it by another, quite jovially human. This truly native America was reinforced by the miscellany of Europe arriving later, not in the hope of founding a godly commonwealth, but only of prospering in an untrammelled one. The horde of immigrants eagerly accepts the external arrangements and social spirit of American life, but never hears of its original austere principles.”

²⁸ Emerson, *Essays*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1926, 51. „All things real are so by so much virtue as they contain.” (35)

²⁹ Emerson, R. W., „The American Scholar”, 59. „Action is with the scholar subordinate, but it is essential. Without it, he is not yet a man. Without it, thought can never ripen into truth.” (14–15)

³⁰ Emerson, R. W., „The American Scholar”, 61. „the final value of action ... that it is a resource”. (16)

fog fölvirradni, „ha a géniuszt sikerül gyakorlati erővé tennünk”.³¹ Ez, a gondolkodó embert első számú cselekvővé emelő kijelentés lett a pragmatikus Amerika ars poeticája,³² melynek első önálló filozófusa Charles Sanders Peirce volt.

2. Charles Sanders Peirce (1839–1914): az igazság mérnöke

A PRAGMATIZMUS FELLÉPÉSE: A DESCARTES-KRITIKA

A pragmatizmus William James véleménye szerint Peirce-nek, az első sajátosságosan amerikai filozófusnak,³³ a múlt századi amerikai akadémiai élet nagy kívüllállójának Descartes-kritikájával indul. E kritika többrétű. Nemcsak a szorosabb értelemben vett karteziánus episztemológiai struktúrát számolja föl, hanem a megismerő szubjektum karteziánus társadalmi izolálásával szemben kiemeli a tudományos kutatásban és a megismerésben a tudományos közösség szerepét. *How to Make Our Ideas Clear?*³⁴ (Hogyan tegyük világossá eszméinket?) írásában a descartes-i ismeretelméleti elv fölülvizsgálatát javasolja, megkérdőjelezvén a megismerésnek „világos és megkülönböztetett” eszmékre való alapozását. A biztos és cáfolhatatlan tudás keresése során Descartes feltételezte, hogy az ilyenfajta eszmék az ész számára nyilvánvaló közvetlenséggel mutatják saját „igaz” voltukat. A fogalmak közvetlen megragadása az ész intuitív „látása” által úgy történik, hogy bizonyos

³¹ Emerson, *Essays*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1926, 323. „there is victory yet for all justice; and the true romance which the world exists to realize, will be the transformation of genius into practical power”. (62)

³² Nemcsak akkor, hanem azóta is minden nép szívesen hitegeti magát saját „ars poeticájával”, önnön „géniuszával”, a népnek mint a király, a vezér, az „anyácska”, a „tűzhely”, a „nemzet” vagy az „atombomba” köré gyűlő képével. A történeti értelemben „sikeres” népek öngéniuszának megfogalmazása nyilván messzebb *hallatszik*. Amikor itt az amerikai világpolitikai elhivatottság eredetének néhány szegmensét elemezzük, meg kell jegyezni, hogy az európai kontinensen hosszú ideig és hatékonyan Franciaország hitegette magát saját egyetemes küldetésstudatával. Például még ellenzéki politikusként Mitterand állította, hogy „meghatározhatatlan géniusz lehetővé teszi Franciaországnak, hogy az emberi szellem alapvető igényeit megragadja és kifejezze”. (Vö. F. Gsteiger, „Der fremde Freund”, *Die Zeit*. Hamburg, 28. Juli 1995, 3.). Ez a „tüzes géniusz” egyszerre képes kifejezni az emberi szellem szintetizáló és differenciáló erejét. 1995 szeptember és 1996 február között a „tűzhely” és a „tűzvész” különös egyesítésével és szétválasztásával, atomrobbantásokkal mutatta be *messzehangzóan* a világnak saját zsenialitását.

³³ C. West, *The American Evasion of Philosophy*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989, 53–54. „Peirce is ... the first, who makes a distinctively American intervention into the professional conversation”.

³⁴ C. S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear”, *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, ed. M.H.Fisch, Ch.W. Kloesel et al., Bloomington: Indiana University Press, 1982-, 3.257–276. Eredeti megjelenés: *Popular Science Monthly* 12, January 1878, 286–302. Magyarul: „Hogyan tegyük világossá eszméinket?”, fordította Fehér Márta, *Pragmatizmus*, (szerk. Szabó András György), Budapest: Gondolat 1981, 33–62. (Idézőkor Fehér Márta fordítását használom. A lábjegyzetben az angol szöveg után zárójelben adom meg a fordítás oldalszámát.)

elemi fogalmak tartalmi helyessége, strukturális koherenciája és más fogalmaktól való különbsége, azoktól való elkülönítettsége és elkülönültsége másra, további fogalmakra vissza nem vezethetően, azoktól függetlenül mutatkozik meg. A matematikában, a kísérleti tudományokban jártas Peirce (első egyetemi fokozatát kémiaiából szerezte) kétségbe vonja, hogy elgondolhatók-e a Descartes által jellemzett fogalmak és azok „megragadása”. Azt állítja, nehéz elgondolni olyan hatalmú intellektust, amely képes lenne a fogalmakat mindig tévedhetetlenül felismerni, különösen, ha azok bonyolult szerkezetűek. Még ha meg is próbálnánk elgondolni egy ilyen kognitív erőt, nem valószínű, hogy valaki ténylegesen rendelkezhetne is vele. Amikor a logikusok az eszmék világosságáról beszélnek, pusztán egyfajta „szubjektív érzésre” gondolnak – ezért van szükségük arra, hogy ezt az érzést megerősítsék a „megkülönböztettség” attribútumával. Ám ez nem jelent többet Peirce elgondolása szerint, mint azt, hogy az eszme vagy fogalom világos összetevőkből áll, vagyis pontosan definiálható. Mindennek azonban semmi köze sincs a „modern gondolkodás működése megalkotásához” [*enginery of modern thought*], hiszen senki nem gondolja többé, hogy ha a fogalmakat intuitíve, bensőleg tisztán látjuk, a fogalmak összetevőit koherensen összekapcsoljuk, abból a fogalomnak bármiféle „igazsága”, azaz egy fogalmon kívüli valóságra utaló referencialitása is származhatnék. Peirce számára nincs semmiféle belső tisztánlátás, minden „be-látást” valójában hipotetikusán vezetünk le külső tények ismeretéből.³⁵ Visszautasítja a karteziánus közvetlen *episztemologiai-ontológiai* látásmódot: hogy amit „belső” intuícióval tisztán látunk, annak „rögzített” vagy „rögzíthető” köze lenne ahhoz, ami és ahogy a ráción kívül, *valóságosan* van. Attól, hogy valamiről azt gondoljuk, tisztán látjuk, még nem biztos, hogy igaz – lehet, hogy tévedünk. Jegyezzük meg, eddig Peirce kritikája nem annyira radikális, mint Descartes kételye, aki „módszeresen” még a ráció tisztánlátását is kétségbevonja, és ezt csak egy az ész számára minden kétséget felülmúló bizonyosságú és világosságú „isteneszme” tételezésével tudja föloldani. Peirce azzal, hogy kijelenti, „Nincs fogalmunk egy abszolút megismerhetetlenről”,³⁶ nem fogadja el Descartes radikalitásából következő és ahhoz szükséges radikális „teologikus” megalapozását, azaz hogy a kétely, a tévedés, a „homályos látás” lehetőségét a „tisztánlátást” garantáló „jó Isten eszméjével” számolja föl. (Habár az idézett mondatot a peirce-i szemiotika értelmében a kanti „önmagában való dolog”-ra is értenünk kell.)³⁷

³⁵ Vö. *Writings of Charles Sanders Peirce* 2. 213.

³⁶ *Writings of Charles Sanders Peirce* 2. 213.

³⁷ Talán éppen Descartes-tal kezdődött az az újkori felfogás, hogy egy eszmét vagy gondolatot valami eszmén *kívüli*-vel kell igazolni. (Ez a felfogás természetesen a legkülönfélébb metamorfózisokban jelenik meg később, Leibnizen, Hume-on, Kanton és Fichtén keresztül napjainkig, ahol változóan a kívül-belül, a heterogenitás-homogenitás, empiria-ráció, jelölő-jelölt, nyelvenkívüli-nyelv stb. szembeállításáiban találkozhatunk vele.) Descartes a végső, megalapozó eszméket, amelyeket „világosan és megkülönböztetetten” látunk, azzal igazolja, hogy ezen eszmék legelsőbbike Isten velünk született eszméje, amely közvetlenül, nyilvánvalóan, világosan és megkülönböztetetten benne van tudatunkban. Miután ez az eszme valami nálunk nagyobb eszméje, az eszmét pedig valaminek okoznia kell bennünk, mégpedig annak, aminek eszméje, hiszen mi, akik „kisebbség” vagyunk, mint aminek az eszméjét hordozzuk, elégtelenek vagyunk okozására. Mivel semmi nem lehet oka valami

Peirce egyik legfontosabb gondolata, hogy „nincs semmiféle benső tisztánlátás, minden ‘be-látást’ valójában hipotetikusan vezetünk le külső tények ismeretéből”. Erre az elgondolásra majd újra meg újra hivatkozni fognak annak az analitikus filozófiának koherentista irányzataival szemben, amelynek amerikai befogadását jellemelével részben ő maga készíti elő. Peirce szerint a karteziánus és leibnizi programok a filozófia számára mint „logikai díszek” [*ornament of logic*], régi ékszerek [*antique bijou*] funkcionálnak: „eljött az ideje, hogy olyan módszert fogalmazzunk meg, amellyel a gondolat világosabbá válik, s amelyet olyannyira csodálunk korunk gondolkodóinál.”³⁸ Ezek a gondolkodók nem filozófusok, hanem természettudósok, és Peirce-nél, mint természetesen más módon és hangsúllyal, Kantnál és majd a Bécsi Körnél, ők a filozófus mintaképei.³⁹

De vajon mi az, ami Descartes „Istene” helyett a valóságra vonatkozó tisztánlátásunkat biztosítja? Hume, aki elismerte a tények megismerése eredetéként kizárólagosan szolgáló érzékek tévedési lehetőségét, a „biztosabb” tudás elérésére az érzéki tapasztalatoknak más emberek tapasztalataival való összevetését és a helyes arányok [*proportions*] keresését javasolta, miközben – és ezt nem mindig hangsúlyozzák kellőképpen – az ismeretelmélet filozófiai értelemben vett „megalapozási” kérdését megoldhatatlannak tartja [*without any foundation in reasoning*].⁴⁰ Kant – akinek már Hume mintegy előre vázolja programját, mondván „nem kételkedhetünk abban, hogy a tudat számos erővel és képességgel van felruházva ... és következőképpen, hogy tárgyban vannak igaz és hamis állítások”⁴¹ – az ész tapasztalat

nála nagyobbak, ezért az eszme bennünk létének oka nem lehetünk mi magunk. Tehát, vonja le a következtetést Descartes, a bennünk tagadhatatlan világozással meglévő isteneszme eredete csak maga a ténylegesen létező Isten lehet. Miután a szemléletben közvetlenül nyilvánvaló isteneszme elválaszthatatlan attribútumai az „igaz”, a „jóságos”, stb., ezért egészen biztos, hogy az az Isten, amelynek eszméjét gondolkodásunkban *megtaláljuk*, nem csap be bennünket, az Isten nem csaló [*dieu trompeur*] vagyis gondolkodásunkat olyanként hozta létre, hogy amit igaznak látunk, az igaz is. A racionalizmus empirikus kritikája szerint viszont nem szükséges a biztos megismerés tételezéséhez az isteneszmét fölvennünk, hanem elégséges mint külső *igazoló* garanciát a Descartes által mindig a tévedés lehetőségével terhelt érzéki tapasztalatot segítségül hívnunk. Ha az érzéki tapasztalat az empirikusok szerint is tévedhet, a tapasztalatok állandó fölülvizsgálatával, mások tapasztalataival való összehasonlításával mégis csökkenthetjük a tévedés valószínűségét. A két irányzat kanti transzcendentális kritikája azáltal eliminálja a problémát, hogy a megismerés tartományát az érzéki tapasztalatokra redukálva annak feltételévé azt az empiriát teszi, amelyet végsősoron a transzcendentális ész a meghatározatlan külvilággal „együtt” konstruál.

³⁸ *Writings of Charles Sanders Peirce*, vol. 3. 258. „it is now time to formulate the method of attaining to a more perfect clearness of thought, such as we see and admire in the thinkers of our own time”. (34–35)

³⁹ Peirce a sürgetett nagyobb pontosságot a nyelv és a jelentések elemzésével is el próbálja érni, és Descartes-kritikája ezekre az elemzésekre is támaszkodik, kiemelve, hogy a francia filozófus radikális kritikája nemcsak a kételkedőt, de a kételkedő *nyelvhasználót* és a *nyelvet* is feltételezi, és elmulasztván ezt vizsgálni, kritikája látszatkritikává válik.

⁴⁰ Vö. D. Hume, „An Enquiry Concerning Human Understanding”, Section X, part 1. és Section XII. part 1, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1990, 153.

⁴¹ D. Hume, „An Enquiry Concerning Human Understanding”, Section I., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford:

előtti és tapasztalatkonstituáló szerkezetében próbálja megalapozni a megismerés igazságát. Peirce többféleképpen próbál a fundamentális ismeretelméleti kérdésre válaszolni, a kutatásvégre és a tudományra való Hume-iánus hivatkozással és Hume-ra emlékeztető fogalmakkal [*instinct, affinity*] magyarázza kvázi realizmusát, melyek irányjelzőként vezetik a megismerést az „igazság” felé: „az ember bizonyos Belátással rendelkezik, ami ugyan nem elég erős ahhoz, hogy gyakrabban legyen helyes mint helytelen, de elég erős ahhoz, hogy ne legyen túlnyomóan helytelen [...] Belátásnak hívom, mivel a tevékenységek ugyanazon általános osztályához tartozik, mint az Érzéki Ítéletek. Ez a Képesség ugyanakkor az Ösztön általános természetével rendelkezik, hasonlít az állatok ösztönéhez abban, hogy túllép eszünk általános erőin és ezáltal irányít bennünket, mintha olyan tények birtokában lennénk, amelyek teljesen túl vannak az érzékeink által elérhető tartományon. Abban is hasonlít az ösztönre, hogy kevés hajlamot mutat a tévedésre; mert bár gyakrabban téved mint ahányszor nem, egészben való helyességének relatív gyakorisága a legcsodálatosabb dolog alkatunkban.”⁴² A realizmus, mely Arisztoteléstől a középkoron át napjainkig egy ismeretelméleti irányzat, Peirce-nél az ösztön „tudományos fogalmával” kap magyarázatot, amivel talán a mai nyelvhasználatnak érthetőbbé válik az ész és a világ „rokonsága” vagy „izomorfijája”, de kérdés, hogy többet magyaráz-e meg, mint Szent Tamás állítása, mely szerint az emberi értelem és a világ ugyanazon rend [*ordo*] szerint strukturált, vagy Hume, aki már maga is megteszi a középkori fogalmazásmódtól az újkoriba való átmenetet, egy szusszal beszélve „a természet és az eszmék közti előre elrendezett harmóniáról” [*pre-established harmony*] és a természet által belénktáplált ösztönről [*instinct*], mely eligazít a természetben „kint” levő dolgok közt.⁴³ Ha figyelembe vesszük, hogy Hume javasolta a megismerésnek a tapasztalatra való alapozását, a tévedéseknek a többi okos emberrel [*wise man*] való diszkusszió általi kiküszöbölését és ezáltal az állítások igazságtartalmának növelését, továbbá a realizmusnak egy ösztönös affinitásban való megalapozását, akkor nincs könnyű dolga annak, aki Peirce oly gyakran emlegetett tudományelméleti eredetiségét itt keresi. Hume ugyanakkor nem állította, hogy az

Clarendon Press, 1990, 13–14., „It cannot be doubted, that the mind is endowed with several powers and faculties ..., that there is a truth and falsehood in all propositions on this subject”.

⁴² *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* 5.173. „man has a certain Insight, not strong enough to be oftener right than wrong, but strong enough not to be overwhelmingly more often wrong than right [...] An Insight I call it, because it is to be referred to the same general class of operations to which Perceptive Judgements belong. This Faculty is at the same time of the general nature of Instinct, resembling the instincts of the animals in its so far surpassing the general powers of our reason and for its directing us as we were in possession of facts that are entirely beyond the reach of our senses. It resembles instinct too in its small liability to error; for though it goes wrong oftener than right, yet the relative frequency with which it is right is on the whole the most wonderful thing in our constitution.”

⁴³ D. Hume, „An Enquiry Concerning Human Understanding”, Section V. part II. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1990, 54–55. „Here then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; nature ... implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects”.

ismeretelméleti „szakadék” áthidalható lenne, de Peirce bíz a tudományból származó szavak szinte mágikus vagy inkább „technológiai” erejében, azt hívén, elegendő a megfelelő „modern” szavak helyes használata és – elkészül a híd.

Az *ösztönanalógia* látszik biztosítani a gondolkodó tudata és a természet közti *affinitást*, mely kétségtelenül semmiféle módon nem igazolható, hacsak nem azzal a *reménnyel*, amely minden pragmatikus gondolkodás kísérője, nevezetesen, hogy erőfeszítéseinknek talán minden látszat ellenére is van értelme és a kutatás „arra a reményre épül, hogy elegendő affinitás van a gondolkodó tudata és a természet közt, hogy a találgatás ne váljék egészében reménytelené, feltéve, hogy minden találgatást összevetünk a megfigyeléssel.”⁴⁴ Peirce eltérően Emersontól, nem annyira az önmagára való hagyatkozást és az önmagában bízást hangsúlyozza, hanem a reményt inkább a természet átfogóbb folyamataiba és az ezzel a megismerési folyamat által harmonizáló közösségre helyezi.

3. William James (1842–1910): a cselekvőség transzcendentokráciája

A TUDOMÁNY, A FILOZÓFIA ÉS AZ IGAZSÁG

A klasszikus pragmatizmus fő tételeit a szélesebb akadémiai közönség számára William James 1906-ban a bostoni Lowell Intézetben és 1907-ben a New York-i Columbia Egyetemen tartott előadásain mutatta be. Jamesnek az amerikai filozófiát összefoglaló előadásainak anyaga *Pragmatism* címen jelent meg 1907-ben.⁴⁵ William James Peirce-t nevezi a pragmatizmus alapítójának, aki „How to Make Our Ideas Clear”⁴⁶ című írásában e gondolkodásmód alapvonásait fölvázolta mondván, hogy a hitek, vélekedések, meggyőződések valójában cselekvési szabályok, ahol az igaz vélekedések éppen a sikeres, működő, eredményes cselekvések.⁴⁷

A tudomány és a filozófia Peirce-hez és Dewey-hez hasonlóan, James számára is elsősorban az „igazság” keresése. Peirce-től eltérően azonban nem annyira biztos abban, hogy az ő koráig művelt filozófiák vagy tudományok valóban közelebb vittek volna az igazsághoz. Ezért a filozófia története iránt tanúsított kétségtelenül meglévő de visszafogott tisztelete mellett új utakat keresett. Fő problémája, hogy mit tegyen az, aki látja, hogy a tudományokban és a filozófiákban sokféle „igazság” van, ha látja a különféle, egymásnak gyakran ellentmondani látszó, az „igazságot”

⁴⁴ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* 1.121. „Retroduction goes upon the hope that there is sufficient affinity between the reasoner’s mind and nature’s to render guessing not altogether hopeless, provided each guess is checked by comparison with observation.”

⁴⁵ Vö. W. James, *Pragmatism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1988 (4. kiadás). Magyarul: „Pragmatizmus”, fordította Márkus György, *Pragmatizmus*, Budapest: Gondolat, 1981, 119–300. (A hivatkozásokban a magyar kiadás oldalszámát zárójelbe teszem.)

⁴⁶ C. S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear”. *Popular Science Monthly* January, 1878. Magyarul „Hogyan tegyük világossá eszméinket?” Fordította Fehér Márta, *Pragmatizmus*. Budapest: Gondolat, 1981, 33–62.

⁴⁷ James, *Pragmatism* 26. „beliefs are really rules for action”. (148.)

más-más módon felfogó tudományos vagy filozófiai irányzatok erősségeit és gyengeségeit, miközben felismeri, hogy egyetlen igazságkritériumot sem találtak, amelyben mindenki egyetértett volna: „Soha nem tudtak megegyezni annak próbájában, hogy mi valójában igaz. Egyesek a kritériumot az érzékelés mozzanatán kívülre helyezik, vagy a kinyilatkoztatásba, a *consensus gentium*ba [az emberek egyetértése], a szív ösztöneibe vagy a faj rendszerezett tapasztalataiba. Mások próbára teszik az érzékelő mozzanatot – Descartes például, a maga világos és megkülönböztetett eszméivel, amelyet Isten igazsága garantál; Reid a „common sense”-szel, Kant az *a priori* szintetikus ítéletek formáival. ... Milyen hatalmas tömegű véleményről állították már, hogy objektíve nyilvánvaló és abszolúte biztos! A világ teljesen racionális – léte végsősoron durva tény; létezik személyes Isten – a személyes Isten elgondolhatatlan; létezik egy tudaton kívüli fizikai világ, melyet közvetlenül ismerünk – a tudat csak saját eszméit ismerheti; létezik egy morális imperatívusz – a kötelesség csak a vágyakból ered; ... Van ez – van az; már minden gondolatot abszolúte igaznak gondolt valaki, míg szomszédja abszolúte hamisnak tartotta azt”.⁴⁸ A kémiában, anatómiában, orvostudományban, geológiában, zoológiában, pszichológiában és filozófiában jártas James számára nyilvánvaló, hogy a filozófián kívül is valamennyi tudományág, a tudományágakban a különféle iskolák és irányzatok saját cél-, módszer- és igazságfogalommal rendelkeznek, olyannyira, hogy azok egymással éppen különbözőségeik miatt nem konfrontáltathatók. James úgy véli, hogy a különböző diszciplínák vagy filozófiák közti vitás kérdések tárgyalásához az első lépés a fogalmak tisztázása, vagyis annak eldöntése, a vitában álló felek vajon ugyanarról beszélnek-e. Elővéve a régi skolasztikus elvet, „hogy valahányszor ellentmondással találkozunk, distinkciót kell alkalmaznunk”,⁴⁹ azt állítja, a diszciplínák fogalmait elemezve többértelműségeket fedezhetünk föl, mellyel minden elvont tudomány-elméletnek számolnia kell. Rorty éppen ebben a jamesi tradícióban állva értelmetlennek nyilvánítja az „általános” tudományfilozófiai kérdéseket, és azt javasolja, kerüljük el azokat a találós kérdéseket, melyek a paleontológia és a részecskefizika közös metodológiáját keresik, vagy azt kérdezik, a valósághoz való milyen közös

⁴⁸ W. James, „The Will to Believe”, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge: Massachusetts, 1979, 22–23. „No concrete test of what is really true has ever been agreed upon. Some make the criterion external to the moment of perception, putting it either in revelation, the *consensus gentium*, the instincts of the heart, or the systematized experience of the race. Others make the perceptive moment its own test, – Descartes, for instance, with his clear and distinct ideas guaranteed by the veracity of God; Reid with his ‘common sense’; and Kant with his forms of synthetic judgment *a priori*. ... For what a contradictory array of opinions have objective evidence and absolute certitude been claimed! The world is rational through and through, – its existence is an ultimate brute fact; there is a personal God – a personal God is inconceivable; there is an extra-mental physical world immediately known, – the mind can only know its own ideas; a moral imperative exists – obligation is only the resultant of desires; ... There is this, – there is that; there is indeed nothing which some one has not thought absolutely true, whilst his neighbor deemed it absolutely false”.

⁴⁹ James, *Pragmatism* 25. „Mindful of the scholastic adage that whenever you meet a contradiction you must make a distinction...” (146.)

viszony állapítható meg olyan tudományok esetében mint például a topológia és az entomológia.⁵⁰

A jamesi pragmatizmus olyan gondolkodásmódot próbál kialakítani, amely megértően „barátságos” minden filozófiai irányzat iránt, nem gondolván, hogy valamelyik is kimondaná az abszolút igazságot. Elfogadja az empirikus tudományok állításait, miközben tudja, hogy ezek semmiféle relevanciával sem rendelkeznek az emberi kultúra *egyéb* területeivel kapcsolatban. Ennek érdekében megvizsgálja a pszichológia, az irodalom, a művészetek és a vallás tételeit, és amennyiben azok emberek vagy emberek egy csoportja számára *gyakorlatilag* hasznosaknak bizonyulnak, akkor hajlandó azokat az adott „értelmezési tartományban” érvényesnek elfogadni. James felad egy szigorúbb, szűkebb, professzionálisabb igazságigényt, amely a filozófia „keményvonalasait” jellemzi, és ezzel párhuzamosan filozófiai jelentőséget tulajdonít olyan kérdéseknek, amelyek részét képezik az emberek mindennapjainak ugyanúgy, mint az emberiség tágabb értelemben vett életének és történetének (kultúra és kultúrtörténet, irodalom és irodalomtörténet, vallás és vallástörténet, gazdaság és gazdaságtörténet, stb.). Felismeri, hogy az emberek és az emberiség életében számos olyan „tudásfajta” és „gyakorlat”, számos olyan kulturális terület játszik szerepet, amelyek logikai, episztemológiai vagy „metafizikai” struktúrája, ha szigorú filozófiai elemzéseknek vetjük őket alá, kizárják egymást, vagy „értelmetlennek” bizonyulnak. Úgy vélekedik, hogy ez nem az adott terület hibája – hiszen annak története és az időben való pusztta fennállása bizonyítja valamiféle gyakorlati, ezáltal elméleti relevanciáját és jogosultságát, tehát hogy bizonyos igényeket és szükségleteket elégít ki –, hanem azé a szűkreszabott elemző módszeré, amely a vizsgálati tartományból eleve kizár aktivitásokat és gondolkodásmódokat. E kizárás azonban a pragmatizmus szerint soha nem lehet „ontológiai”, hanem mindig csak elméleti tett. A pragmatizmus el *akarja* fogadni a különböző filozófiák, kulturák létezését és módszerével, közvetítő gondolkodásmódjával [*mediating way of thinking*] a tényekhez, a ráció követelményéhez, sőt a vallásos hithez is szívélyes [*cordial*] viszonyt akar kialakítani.⁵¹

A PRAGMATIZMUS FOGALMA

A pragmatizmus fogalma a görög *pragma* szóból származik, amely aktív tevékenységet, cselekvést, „akciót” jelent. A jamesi pragmatizmus az igazsággal kapcsolatos vizsgálatok során nem magukat a fogalmakat vizsgálja, hanem a fogalmakkal kapcsolatos vélekedéseket, hiteket [*belief*]. A fogalom mintegy a vizsgáló aktuális vélekedéseiben – a fogalmakhoz rendelt vagy rendelkezhető cselekvési szabályokban [*rules for action*] – „aktivizálódik”. A megismerés során, amikor a cselekvés a

⁵⁰ R. Rorty, *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 47. „lets us avoid conundrums like ‘what method is common to paleontology and particle physics?’ or ‘what relation to reality is shared by topology and entomology?’”

⁵¹ Vö. James, *Pragmatism* 21. „The pragmatistic philosophy ... preserves as cordial a relation with facts, and ... it neither begins nor ends by turning positive religious contructions out of doors – it treats them cordially as well.” (145)

nyelven kívül tételezett entitásokra, tárgyakra irányul, e cselekvéseket az érzékelés és az érzékeléshez kapcsolódó kognitív (az érzéki adatokat szintetizáló és differenciáló, azokat „fogalomra hozó”, a fogalmakat összekapcsoló, csoportosító és szétválasztó, a fogalmakból mondatokat, mondatrendszereket alkotó stb.) reakciók képezik. A Peirce-elv (James elnevezése) szerint a pragmatizmus pusztán azokat a fogalmakat és elméleteket tudja értékelni, illetve csak azt tartja tényleges fogalomnak és elméletnek, amelynek „konkrét következménye”, amelynek „gyümölcse”, „kézpénz-értéke” van: „A pragmatikus módszer ... csak egy bizonyos orientációs beállítottságot [jelent]. *Azt a beállítottságot, amely hátat fordít az 'első' dolgoknak, az alapelveknek, a 'kategóriáknak', a feltételezett szükségszerűségeknek, és arccal a 'végső' dolgok, az gyümölcsök, a következmények, a tények felé fordul.*”⁵²

A jamesi pragmatizmus céljai elérése érdekében elfordul a verbális megoldásoktól, az absztrakciós szintek szaporításától, a zárt rendszerektől, az abszolút érvényességre törekvő állításoktól. Tág értelemben vett módszerén kívül nincsenek elméletei és dogmái. Nem gondolja, hogy már megtaláltuk volna, vagy megtalálhatnánk az abszolút igazságot, a világegyetem alapelvét, a mágikus szót, amely hatalmat biztosít számunkra a világ fölött. A világgal kapcsolatos nézeteink folyamatosan változnak, újabb és újabb teóriák váltják fel a régieket, az elméletek aktuális nézeteinket tükrözik, és nem a világ egyetemes és változatlan alapelvét. Elméleteink nem belátások a világ mélységeibe, hanem pusztán eszközök arra, hogy a tapasztalati világban jobban eligazodjunk, azzal számunkra hatékonyabban tudjunk bánni. A pragmatizmus nem kötelezi el magát egyik filozófiai irányzat mellett sem, hanem figyelembe véve, hogy azok nem végérvényesek, tehát nem tekinthetők merev és statikus rendszereknek, mintegy föllazítja a hagyományos rigiditást, és „munkába állítja” az elméleteket,⁵³ „meglovagolja” az eszméket.⁵⁴ Az eszmék csak addig érdekesek, amíg tapasztalati világunk egyik helyéről elvisznek bennünket a másikra, amíg megfelelően összekötik a dolgokat, amíg számunkra munkát takarítanak meg.

A LÉTREHOZOTT IGAZSÁG

A pragmatikus igazságfogalom aktivitás- és jövőirányultságából következik az igazság „létrehozott” volta. Miután az igazság nem „ott kint”, önmagában van, hanem a legtágabb értelemben vett környezettel való sikeres együttműködésben, ezért az igazság az ember és környezete által együttesen létrehozott „siker”.

⁵² James, *Pragmatism* 29. „an attitude of orientation, is what the pragmatic method means. *The attitude of looking away from first things, principles, 'categories', supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.*” (153 – egy szó módosítva, B. J.)

⁵³ James, *Pragmatism* 28. „Pragmatism unstiffens all our theories, limbers them up and sets each one at work.” (152.)

⁵⁴ James, *Pragmatism* 30. „Any idea upon which we can ride, so to speak; any idea that will carry us prosperously from any one part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving labor; is true for just so much”. (155.)

A pragmatizmus humanizmusa nem transzcendentális humanizmus, hanem naturalizált, evolutív vagy „kozmológiai” humanizmus – ám nemcsak abban az értelemben, hogy az ember jövővárását, tehát intencionális transztemporalitását teszi meg filozófiája egyik legjelentősebb aspektusának, de abban is, hogy az igazság és a világról való tudásunk nem értelmezhető az emberi kreativitás nélkül. Természetesen érkezünk az igazság humanisztikus elvéhez: „Főneveink és mellékeveink mind humanizált örökségek, és az elméletekben, amelyekbe beépítjük őket, a belső rendet és felépítést teljes mértékben emberi megfontolások diktálják, közöttük az intellektuális következetesség. A matematikát és a logikát magát emberi újraelrendezések tartják erjedésben; a fizika, az asztronómia és a biológia az igények messze hangzó szavához igazodik. Előregázolunk a friss tapasztalat mezején, felfegyverkezve azokkal a hitekkel, amelyeket őseink és mi magunk már megalkottunk; ezek határozzák meg, hogy mit veszünk észre; amit észreveszünk, meghatározza, hogy mit teszünk; amit teszünk, megint csak meghatározza, hogy mit tapasztalunk; így – bár fennmarad az a makacs tény, hogy *van* egy érzéki áramlás – lépésről lépésre kitűnik: a *rá vonatkozó igazság* jobbára mindvégig a saját alkotásunk.”⁵⁵ A világ nincs kész, a világ nem végérvényes, hanem az emberi közreműködés hatására folyamatosan alakul, azaz maga a megismerés, a gondolkodás, a filozófia is a világ része, a filozófiával, a tudománnyal és valamennyi intellektuális tevékenységgel a világ válik újjá: a világ a jövőben a megismerés által új lesz, a világ arra vár, hogy megismerjük, de a megismerés által *új világot* is kapunk: „*a pragmatizmus számára [a valóság] ... még mindig készülöben van, és beteljesülését részben a jövőtől várja.*”⁵⁶

James pragmatizmusa ezen a ponton a romantika tőszomszédságában fogalmazza meg tételét, a maga korában hevesen vitatott termodinamika második főtételével szemben, mintegy elővételezve a nemegyensúlyi termodinamika gondolkodásmódját: a világ mint az emberi aktivitás alkotása, a megismerés mint gyakorlat magát a világegyetemet változtatja meg és teszi jobbá. Ennélfogva az igazság kérdése nem pusztán ismeretelméleti kérdés, hanem kozmológiai, hiszen a világegyetem struktúráját újítja meg. „*A pragmatizmus és a racionalizmus közötti alternatíva, abban az alakban, ahogyan most előttünk kirajzolódott, többé már nem ismeretelméleti kérdés,*

⁵⁵ James, *Pragmatism* 114–115. „You see how naturally one comes to the humanistic principle: you can’t weed out the human contribution. Our nouns and adjectives are all humanized heirlooms, and in the theories we build them into, the inner order and arrangement is wholly dictated by human considerations, intellectual consistency being one of them. Mathematics and logic themselves are fermenting with human rearrangements; physics, astronomy and biology follow massive cues of preference. We plunge forward into the field of fresh experience with the beliefs our ancestors and we have made already; these determine what we notice; what we notice determines what we do; what we do again determines what we experience; so from one thing to another, altho the stubborn facts remains that there is a sensible flux, what is *true of it* seems from first to last to be largely a matter of our own creation.” (272.)

⁵⁶ James, *Pragmatism* 115. „*for rationalism reality is ready-made and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making, and awaits part of its complexion from the future.*” (273.)

hanem magának a világegyetemnek a struktúráját illeti.”⁵⁷ E radikális és kreatív jövővárás – mint igazságvárás és mint ontológia – neve a pragmatikusoknál *remény*, a pragmatikus filozófia kulcsfogalma.

Az aktivista igazságvárás, az igazság „bekövetkezésének” és „megalkotásának” jövőbeli *eseménye*, az *esemény aktív, résztvevő reménye* a pragmatizmust etikai filozófiává teszi. Amennyiben az igazság a vélekedés megvalósulása, amely megvalósulás a mi résztvevő cselekvésünkön keresztül is történik, úgy az igazságnak bensőleg etikainak is kell lennie. A kanti *Sein/Sollen* szétválasztás feloldódik, amennyiben az, ami ténylegesen van, legalábbis amennyiben mi azt tudhatjuk, inkább „lesz” mint „van”, és a mi cselekvésünk által lesz az, ami. Az igazság Jamesnél ennek a logikának megfelelően a „jó” egy fajtája,⁵⁸ és miután az igazság az, ahogy a világot látjuk, és ezt a világlátást mi magunk alakítjuk ki, így az igazságkereső aktivitás Jamesnél etikai, tudományos és kozmológiai aktivitás is, egy jobb világ megteremtésén való fáradozás. Brandom kiemeli, hogy „James szándéka elsősorban az volt, hogy az ‘igazság’-ot mint ‘jó’-t jelölje ki, mint egy olyan fogalmat, amelynek használata nem-deszkriptív alapállást foglal magában, egy elkötelezettség vállalását, amelynek esetleg jelentősége van a cselekvés számára.”⁵⁹ Márpedig ez az igazsággal kapcsolatos normatív alapállást jelent.

A tény és az érték, az igazság és a jóság, a „van” és a „kell” közti határok eltörlése, a határok átjárása, a határór-aknak fölszedése és a szögesdrótok átvágása, e tervezet megvalósíthatósága és a megvalósulás eredményeként egy jobb világ elérése, a nagyobb emberi kognitív virágzás megvalósulási lehetősége az a remény, amely a pragmatikus módszer, igazság és filozófia legfontosabb motívuma. A pragmatikus igazságfogalom performatív és nem-leíró jellege vezet oda, hogy az igazság kimondása és megvalósítása személyes elköteleződést is jelent, hiszen nem pusztán elméleti leírásról, hanem értékválasztásról, cselekvésről, világalkításról is szó van. Ezért kap a pragmatikus filozófia nagy klasszikusánál, Dewey-nél a nevelés, a politikai demokrácia szabályainak kidolgozása és a felnövekvő generációval való elsajátítása különösen fontos hangsúlyt. A pragmatizmus az igazság performatív és nem reprezentatív felfogásával elkötelezi magát egy jobb társadalom létrehozása mellett, ahol ez a jobbító folyamat alapvetően az egyedek szintjén zajlik, melynek következménye lehet a társadalom lassú, fokozatos javulása, „emberibbé” válása.

⁵⁷ James, *Pragmatism* 116. „*The alternative between pragmatism and rationalism, in the shape in which we now have it before us, is no longer a question in the theory of knowledge, it concerns the structure of the universe itself.*” (274.)

⁵⁸ Vö. James, W., „The Will to Believe”.

⁵⁹ Brandom, R., *Making it Explicit*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, 288. „James intent was rather to mark off ‘true’, like ‘good’, as a term whose use involves the taking up of a nondescriptive stance, the undertaking of a commitment that has eventual significance for action.”

4. John Dewey (1859–1952): az amerikai szellem legmélyebb és legteljesebb kifejezője⁶⁰

John Dewey a pragmatizmus „virágkorának” filozófusa, azt jelenti az egyetlen amerikai eredetű filozófiának, amit Arisztotelész a görög filozófiának, Szent Tamás a skolasztikának vagy Hegel a német filozófiának. Egyetemes igényű naturalisztikus vízióban kidolgozza és összefoglalja a pragmatizmus tételeit és kuhni értelemben „normáltudományos”, pontosabban a szó szoros értelemben „normálfilozófiai” kutatóprogramot dolgoz ki. Russell kritikus megjegyzésére, hogy „az igazság szeretetét elhomályosítja az üzleti szellem, amelynek a pragmatizmus a kifejezője”, Dewey azt válaszolja, hogy e kritikát nem kell túlságosan komolyan venni, mert ez „olyan értelmezés, mint ha azt állítanánk, hogy az angol neorealizmus az angol arisztokrata sznobság visszatükröződése, vagy hogy a francia gondolkodás dualista tendenciái annak az állítólagos gall készségnek a kifejeződései, hogy feleségük mellett szeretőt is tartsanak; a német idealizmus pedig annak a képességnek a manifesztációja, hogy a sört és a kolbászt Beethoven és Wagner szellemi értékeivel együtt emeljék magasabb szintézisre.”⁶¹ A legkülönbözőbb irányokból érkező kritikáktól sem zavartatva, Dewey a pragmatizmus általa képviselt alaptételeit a gondolkodás és a társadalmi gyakorlat, a tudomány, a művészetek, a politika, a nevelés, a mindennapi élet majd minden ágára alkalmazza. Vele a pragmatizmus nem csak csúcspontjára jut, hanem első klasszikus nagy korszaka be is fejeződik, mint ahogy Arisztotelésszel a görög filozófia, Szent Tamással a skolasztika, Hegellel a német filozófia „nagy” korszaka is végetért. A klasszikus pragmatizmus lezáródásának legfeltűnőbb jele talán, hogy míg Dewey munkássága tetőpontján a New York-i Columbia egyetem professzoraként Amerika legünnepeltebb és világszerte legis-

⁶⁰ *A párizsi egyetemen elhangzott szavak Dewey kitiűntetése alkalmából, 1930-ban.*

⁶¹ Dewey, *The Middle Works* 13. 306–307.. In a recent number of the *Freeman* Bertrand Russell writes: ‘... I find love of truth in America obscured by commercialism of which pragmatism is the philosophical expression...’ The suggestion that pragmatism is the intellectual equivalent of commercialism need not ... be taken too seriously. It is of that order of interpretation which would say that English neorealism is a reflection of the aristocratic snobbery of the English; the tendency of French thought to dualism an expression of an alleged Gallic disposition to keep a mistress in addition to a wife; and the idealism of Germany a manifestation of an ability to elevate beer and sausage into a higher synthesis with the spiritual values of Beethoven and Wagner.” (A Dewey összkiadás, *The Collected Works of John Dewey* (1882–1953), köteteit használtam, melyek három korszak, a korai, a középső és a késői korszak szerint tagozódnak. A kötetek a következők: Dewey, J., *The Early Works* (1882–1898), 5 volumes, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969kk.; Dewey, J., *The Middle Works* (1899–1924), 15 volumes, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1976kk.; Dewey, J., *The Later Works* (1925–1953), 17 volumes, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1981kk.; Dewey, J., *The Collected Works* 1882–1953, *Index*, General editor Jo Ann Boydston, ed. Anne S. Sharpe, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991. A Dewey idézeteknél az első szám a kötetet, a második az oldalszámot jelzi. Idézéskor általában az összkiadás adataival hivatkozok, és a szöveg eredeti címét csak azokban az esetekben említem meg, amikor az maga is jelentőséggel bír az adott szövegösszefüggésben.)

mertebb filozófusa, akinek hozzászólása nélkül egyetlen kortárs amerikai értelmiségi vitát sem tekintettek lezártnak, és aki Párizs, Moszkva, Peking és Tokio egyetemeinek vendégelőadója, a harmincas évektől, de főként 1952-ben, kilencvenhárom éves korában bekövetkezett halála után az amerikai egyetemi filozófiai intézetekben háttérbe szorult munkássága, és átadja helyét a háború alatt Amerikába vándorolt bécsi filozófusok tevékenysége nyomán kialakult analitikus filozófiai mozgalomnak, mely mint minden „rákövetkező” irányzat, azon a területen újít, amelynek elődje a legkevesebb figyelmet szentelt: jelen esetben a fogalmak pontos, ellentéteket kihasználó meghatározásában és a nyelvi elemzésben.

Dewey a hagyományos logika legnagyobb hibájának azt tartja, hogy „ahelyett, hogy megmentette volna az embert ... a tévedés természetes forrásától, a természetnek az egység, az egyszerűség és az általánosság hamis racionalitását tulajdonította, amivel e forrásokat káprázattal még törvényerőre is emelte. Az új logika tisztsége az lenne, hogy az észet önmaga ellen védje: ... értelmileg engedelmessé teszi a természetnek, hogy gyakorlatilag parancsolhasson neki.”⁶²

TAPASZTALAT ÉS RACIONALITÁS

Dewey egyben saját filozófiai célkitűzését is megfogalmazza, amikor paradox módon az észszel az észet önmaga ellen akarja védeni. Nem úgy, hogy valamilyen irracionalitás nevében elvetné az észet vagy az értelmet, és nem is úgy, hogy az ész történetiségét vagy egyáltalán a filozófiatörténeti „észtapasztalatok” fontosságát kérdőjelezné meg, hanem úgy, hogy miközben az ész kizárólagos múltbaforduló, tekintélyelvű gyakorlatait kifogásolja, megkérdőjelezi azt az ellentétes irányultságú naivitást is – és itt túllép Bacon intencióján –, amely azt állítja, hogy a valóság, a világ *úgy* észszerű, amilyen képünk a logikáról és a kutatásról *éppen* saját korunkban van. Másszóval Dewey bizonyos értelemben nemcsak a múlt, de a jelen „önabszolutizáló” és ezáltal fejlődésgátló nyomása alól is föl akarja szabadítani a filozófiai gondolkodást. A racionalitás és a „szofisztikált” gondolkodás Dewey féle radikális változata miközben elismeri a racionalitás kikerülhetetlenségét, gyakorlati hasznosságát és történetisége kutatásának fontosságát, rámutat a logika és a racionalitás fogalmának bizonytalanságára, arra, hogy miközben a racionalitás a természet folyamatainak előrejelzésére és ellenőrzésre való törekvésekből és e törekvések időnkénti sikerességéből ered, önmaga tovább nem „alapozható meg”, azaz a racionalitás mint olyan mellett nem hozhatók *további* racionális érvek, hanem csak sikerességi indikációk, amiből az is következik, hogy a racionalitás megalapozása kérdésének „szisztematikus helye” az emberi gondolkodásban „ugyanott” van, mint a preracionalis, mágikus praktikáké. „Szofisztikációval helyettesítettük a babonát,

⁶² Dewey, *The Middle Works* 12. 99. „And the worst thing that could be said about traditional logic was that instead of saving man from this natural source of error, it had, through attributing to nature a false rationality of unity, simplicity and generality, sanctioned these sources of delusion. The office of the new logic would be to protect the mind against itself: ... to obey nature intellectually in order to command it practically.”

legalábbis jelentős mértékben. De a szofisztikáció gyakran ugyanolyan irracionális és gyakran ugyanannyira a szavak kegyére szorul, mint az a babona, amelynek helyét elfoglalja. A világ bizonytalan jellegével szembeni mágikus biztonsági berendezésünk hatása következtében tagadjuk a véletlent és olyasmit mormogunk, mint egyetemes és szükségszerű törvény, ok és hatás mindenütt jelenvalósága, a természet egyformasága, egyetemes fejlődés és a világ belső racionalitása. Ezek a mágikus formulák nem-mágikus feltételekből kölcsönzik erejüket.”⁶³ Dewey elismeri a tudomány „jótéteményeit”, mellyel az ember növeli a természeti folyamatok fölötti uralmat, az anyagi jólétet, csökkenteti az élet kockázatait, de, folytatja egy gyakorlati érvel, „ha mindent megmondtunk és megtettünk, a világ kockázatos jellege nem változott meg komolyan, nem beszélve arról, hogy kiküszöböltük volna”.⁶⁴ Mindez abban az összefüggésben érthető, hogy Dewey magát a gondolkodást is e kockázatos világ, a természet részének, azon belüli interakciónak tartja – „a gondolkodás jellegét tekintve nem különbözik a természetes anyagok és energiák, például a tűz és eszközök használatától, hogy finomítsuk, újrendezzük és alakítsuk a többi anyagot, például az ércet”⁶⁵ – amely ebből következően magán kell hogy viselje a világ bizonytalanságait is, vagy legalább is tudatában kell lennie azoknak. Az új, Dewey által sürgetett logika, racionalitás és gondolkodásmód figyelembe veszi önmaga ideiglenes jellegét, veszélyeztetettségét, „óvatosságból” a múltba tekintve is a jövőre gondol, és a jövőt alakítva sem felejtkezik meg a múlt tapasztalatairól, a jövő jobb előkészítésére, az ész feltételes elfogadatlanságára helyezi a hangsúlyt, arra, amit a logikai pozitivizmus félszemét a tudományra vetve a „tapasztalásból való tanulás készségének nevez”. Dewey szerint a filozófiának a logikát és gondolkodásmódját kora legjobb és legeredményesebb tudományainak módszerétől és nem régi logikakönyvekből kell tanulnia. *Logic* című műve végén azt írja: „Hatalmasak a kulturális következményei annak, ha a logikát nem bennfoglalóan és kizárólag a kutatás eljárásaira alapozzuk. E mulasztás az obskurantizmust bátorítja; olyan hitek elfogadását támogatja, amelyeket a jelenlegi kutatási módszerek előtt alakítottak ki; és hajlik arra, hogy a tudományos (tehát kompetens) kutatási módszereket specializált technikaként félretolja. Miután a tudományos módszerek egyszerűen a szabad intelligenciát szabadítják föl, ahogy az egy adott időben a lehető legjobb módon működik, kiszámíthatatlan az e módszerek alkalmazása elmulasztásából adódó, bármely terület bármely problémájával kapcsolatban jelentkező kulturális

⁶³ Dewey, *The Later Works* 1. 45. „We have substituted sophistication for superstition, at least measurably so. But the sophistication is often as irrational and as much at the mercy of words as the superstition it replaces. Our magical safeguard against the uncertain character of the world is to deny the existence of chance, to mumble universal and necessary law, the ubiquity of cause and effect, the uniformity of nature, universal progress, and the inherent rationality of the universe. These magic formulae borrow their potency from conditions that are not magical.”

⁶⁴ Dewey, *The Later Works* 1. 45. „But when all is said and done, the fundamentally hazardous character of the world is not seriously modified, much less eliminated.”

⁶⁵ Dewey, *The Later Works* 1. 61. „thinking is no different in kind from the use of natural materials and energies, say fire and tools, to refine, reorder, and shape other natural materials, say ore.”

pusztaság, zűrzavar és torzulás.”⁶⁶ Ezek az 1938-ban publikált elgondolások Dewey szerint arra sürgetnek, hogy elsőrendű fontosságot tulajdonítsunk a tudományos gondolkodásmód és technikák filozófiai feldolgozásának. Az imént említett tapasztalásból való tanulás pedig nem történhet másként, mint csak a tudományok felé való kritikus fordulás által.

TAPASZTALAT ÉS TUDOMÁNY

A tudomány az utóbbi néhány évszázadban empirikus lett, tehát megfigyelésekre, kísérletekre, gyakorlati és elméleti módszerekre támaszkodott, ami Dewey szerint a tudományt a *jövő* felé fordította, tekintve, hogy minden hipotézis kísérleti igazolása a hipotézishez képest később, a jövőben történik. Dewey és a pragmatikusok kedvenc tétele, hogy egy tétel igazságát igazolhatósága, azaz gyakorlati beválása, „megtörténte” garantálja, és ez a tételhez képest mindig jövőidejű.⁶⁷ Dewey szerint a tudomány robbanásszerű fejlődését a filozófia nem tudta követni, és ezért még nem jutott el oda, hogy a tudományokhoz hasonlóan megnyissa magát a jövőnek. A filozófia nem képzelheti, hogy igazságai valaha is „örök” és „abszolút” jellegűek lehetnek, mert a tudomány fejlődése állandóan új kérdéseket, megoldásokat és ezekből következő szemléleteket fog fölvetni. A *tényleges* valóság immár nem „változtatlan és örök”, hanem „változó és ideiglenes”. Ahol a régiek változtatlan lényeket és fajtákat kerestek, ott ma törvényekről, hipotézisekről és folyamatokról van szó. Az evolúció felismerésével elvesztette érdekességét a kérdés, hogy melyek azok a lények és fajták, amelyek a „járulékos” változások ellenére is fennmaradnak az időben. A változás többé nem járulék, hanem maga a valóság. Míg a korábbi gondolkodás állandó létezőkről, változtatlan fogalmakról beszélt, a mai tudomány állandó változásról, működésről, hatásról, hatékonyságról és cselekvésről szól.

A filozófia új, rekonstruált fogalma tehát Dewey-nél a differenciális és processzualis gondolkodás gyakorlását jelenti, és a kérdés az, hogy milyen módon tudja kimozdítani a hagyományos gondolkodást abból az „adifferenciális”, tehát „integ-

⁶⁶ Dewey, J., *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Co., 1938, 535. „Failure to institute a logic based inclusively and exclusively upon the operations of inquiry has enormous cultural consequences. It encourages obscurantism; it promotes acceptance of beliefs formed before methods of inquiry had reached their present estate; and it tends to relegate scientific (that is, competent) methods of inquiry to a specialized technical field. Since scientific methods simply exhibit free intelligence operating in the best manner available at a given time, the cultural waste, confusion and distortion that results from the failure to use these methods, in all fields in connection with all problems, is incalculable.”

⁶⁷ Visszatérünk még erre, de jegyezzük meg itt, hogy ez egy naiv, lineáris és redukcionista felfedezési és igazolási elméletet feltételez, amely nem veszi figyelembe a tudományok, hipotézisek és elméletek nyelvbe, társadalmi közegbe, a kutatók közösségébe és hatalmi viszonyaiba (Bacon ellenére) való bekapcsolódását, azt, hogy egy tudományos hipotézis föllállítása és igazolása nem egymásra következő atomisztikus mozzanatok, hanem a tudományos közösség nyelvi interakcióira, diszkusszióira vezethetők vissza, ahol számos hipotézist próbálnak ki egyszerre, régi elméleteket védve új hipotéziseket még felállításuk és megfogalmazásuk előtt igazolnak, stb.

rális” és „statikus” egyensúlyból, amelyet a modern tudományokra hivatkozva kritizál. A tapasztalati tudományok által a világgépben okozott változásoknak a filozófia is meg kívánt volna felelni, ám a filozófia az újkorban, ugyanúgy mint korábbi története során, Dewey szerint ingamozgást végzett a tapasztalat és az ész, illetve a tudat közt, hol ennek, hol annak tulajdonítva elsőbbséget. Dewey elégedetlen az olyan szintetizáló kísérletekkel, mint amilyen Kanté vagy Hegelé, tekintve, hogy azok továbbra is ragaszkodnak a valóság valamely időnküli eleméhez, és felteszi a naturalista kérdést: „Túl kell lépnie az embernek a tapasztalaton valamilyen sajátos jellegű szervével, amely a tapasztalat-fölköztébe viszi?”⁶⁸ Dewey válasza az, hogy nem valami preempirikus, preracionális vagy pretudományos képességet vagy szervet kell a filozófiának keresni, hanem a ráció és a tapasztalat új fogalmára van szükség, mely egyfajta egységbe kerülve transzcendentális képességek nélkül is feloldja e két fogalom ellentmondását, egyben megszüntetve antagonizmusuk gyökereit is. Az új fogalom létrehozásához Dewey a filozófiatörténethez fordul segítségért.

A TAPASZTALAT FOGALMÁNAK TÖRTÉNETI ALAKULÁSA

Dewey úgy vélekedik, hogy a görögöknél és elsősorban Platónnál a tapasztalat volt a tudással és a cselekvés helyességével kapcsolatos minden bizonytalanság forrása. Szerinte Platón számára a tapasztalat a múltnak, a szokásoknak való rabszolgaszerű odaadást jelentette, ahol ezeket a szokásokat nem ésszerűen alakították ki, hanem egyszerű ismétlődések eredményei, melyek nem ritkán az „ökölszabályra”, a „számárvezetőre” vagy annak civilizálódott változataira hivatkoztak. A tapasztalat fogalma Platónnál és Arisztotelésznél a mindennapok tudását, bizonyos szabályos viselkedésmódot jelentett, beleértve a mesteremberek tudását és a mindennapi élet ügyei intézésének gyakorlati készségét is. Mint már egyébként számos preszokratikus filozófus látta, a tapasztalat a tévedés forrásának tűnt, ezért Platón és Arisztotelész számára egyedül az ész nyújthatott kiutat e tapasztalati szolgásgéből. A platóni-arisztotelészi hagyomány a késő középkorig a filozófiai gondolkodás uralkodó „irányzata” maradt.

A tudományok, a technika és a gazdaság koraújkori fejlődésével nem lehetett tovább a tudás arisztotelészi modelljét, a „tudás nézőközönség modelljét” [*spectator conception of knowledge*]⁶⁹ fönntartani, a tudás egyre inkább beavatkozott az életbe, kiderült róla, hogy a világ átalakításának lehetőségét és hatalmát kínálja az embernek.⁷⁰ Az ókorból származó „szemlélődő” gondolkodás Dewey szerint puszt-

⁶⁸ Dewey, *The Middle Works* 12. 124. „Must man transcend experience by some organ of unique character that carries him into the super-empirical?”

⁶⁹ Vö. pl. Dewey, *The Middle Works* 12. 144, 147.

⁷⁰ Alain Touraine szerint Dewey azon kevés modernkori gondolkodó közé tartozik, aki nem vetette el a technikát, szemben, mint mondja azzal a destruktív hagyománnyal, melyek Marx, Nietzsche és Freud nevével fémjelezhetők. Szerinte a destrukció gondolkodásmódja szemben áll a „társadalmi gondolkodással”. Touraine kritikája teljesen ignorálja a filozófia tudománytisztelő és -tagoló ágát, melyhez egy egész hagyományvonal tartozik Platónról, Arisztotelészről Descartes-en, Baconon, Kanton át egészen a huszadik századi logikai

tán kompenzációs doktrína volt, mellyel a gondolkodók magukat vigasztalták társadalmi, gyakorlati tehetetlenségükért és peremhelyzetükért. Dewey saját korának lehetőségeit vetíti nagyvonalúan a múltba, amikor megjegyzi, hogy a „feltételek tiltották, és bátortalanságuk visszafogta őket, hogy tudásukat az események folyása meghatározó tényezőjévé tegyék. Önelégültségbe menekültek, amikor a tudást túlságosan is fenségesnek tartották ahhoz, hogy megfertőződjék a változás és a gyakorlat dolgaival való érintkezés által. A tudást morálisan felelőtlen eszteticizmussá változtatták.”⁷¹ E kritikájából Dewey kifejti, hogy az általa kritizált gondolkodásmód más történeti, gazdasági és technikai körülmények között jött létre, mint amelyek saját korát jellemzik. A pregalileánus tudománytól azt várni, hogy operatív, instrumentális, kísérletekre és számolásra épülő tudományt alakítson ki, amely a fizikai, gazdasági világot szerkezetében is megváltoztatja, olyannak tűnik, mintha azt vetné a „görögök” szemére, hogy nem ők utaztak először a Holdra, vagy nem ők találták fel a C-vitamint.

A Dewey által sürgetett gondolkodásmód kialakulása Bacon, Descartes, Locke és Hume munkásságára vezethető vissza, akik a 16–17. század új tudományos eredményei nyomán nem tudták elfogadni azt a középkori gondolkodást is uráló klasszikus görög hagyományt, mely továbbra is hitt a magára hagyott ész igazságteremtő és igazságfeltáró funkciójában, különösen azért nem, mert a gazdasági-technikai

pozitivizmusig és nyelvelitikus filozófiáig. Kétségtelen viszont, hogy ez a vonal kevésbé hatott a szociológiai és kultúrkritikai gondolkodásmódra és a múlt században éppen a tudományok fellendülésének korában háttérbe szorult, mintegy helyet engedve azoknak a filozófiáknak, amelyek a technikai fejlődéssel együttjáró társadalmi, gazdasági, politikai és pszichikai folyamatokat kritizálták. A tudományok és a technika életjobbító aspektusára támaszkodó pozitív attitűdjéért a maga korában a humántudományokban is hatást kifejtő Dewey drágán fizetett: a század közepe óta alig vesznek tudomást az általa kialakított sajátos gondolkodásmódról, mely összekapcsolja az afirmációt és a konstruktív jobbító szándékot a kritikával (ahol éppen e békítő szándék miatt a kritikus él persze gyakran hiányzik). Touraine szerint „A posztmodernizmus ... több mint intellektuális divat; közvetlenül meghosszabbítja a racionalizáló model destruktív kritikáját, amelyet Marx, Nietzsche és Freud indítottak el. Egy hosszú intellektuális mozgás eredménye, amely szinte állandóan szembenállt a technikai és gazdasági modernizációval, amelyet egyetlen fontosabb intellektuális életmű sem értelmezett a múlt században, kivéve talán Dewey művét, amelyet a darwinizmus táplált.” Vö. Touraine, A., *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992, 218. „Le postmodernisme ... est beaucoup plus qu’une mode intellectuelle; il prolonge directement la critique destructrice du modèle rationalisateur lancée par Marx, Nietzsche et Freud. Il est l’aboutissement d’un long mouvement intellectuel; celui-ci s’est presque constamment opposé à une modernisation technique et économique qui n’a été interprétée par aucune œuvre intellectuelle majeure au cours du siècle passé, à l’exception peut-être de celle de Dewey, nourrie de darwinisme.” Touraine kritikája maga is destruktív, amennyiben nem utal az általa említett filozófusok erőteljes konstruktív szándékára. Marx új társadalmat gondolt el, Nietzsche újfajta igazságot és etikát, Freud pedig a szubjektum újraalkotását. A destrukció náluk is együttjárt a konstrukcióval.

⁷¹ Dewey, *The Middle Works*, 12. 147. „Forbidden by conditions and held back by lack of courage from making their knowledge a factor in the determination of the course of events, they have sought a refuge of complacency in the notion that knowing is something too sublime to be contaminated by contact with things of change and practice. They have transformed knowing into a morally irresponsible estheticism.”

fejlődés nyomán elfogadhatatlanná vált a korabeli „iskolázott észre alapozott” társadalmi intézmények (jog, közigazgatás, pénzügy) fejlődést gátló működése. Az inga ismét lendült, amikor a tapasztalatra, egy újfajta és a görögökétől eltérő tapasztalatra kezdtek hivatkozni, mint a tudás végső kritériumára, ezáltal dezintegrálva és a tapasztalathoz kapcsolódva matematizálva a korábbi korszak „ésszerű” univerzumát. Mint Dewey kiemeli „Azzal foglalkoztak, hogy megmutatták bizonyos elfogadott felfogásról vagy intézményről – amelyek veleszületett eszmék, szükségszerű fogalmak szentesítésére hivatkoztak, vagy eredetüket az ész autoritatív kinyilatkoztatására vezették vissza –, hogy azok ténylegesen a tapasztalat alacsony eredetéből alakultak ki, és véletlenszerűségből, osztályérdekből vagy egyoldalú tekintélyelv-ből kaptak megerősítést.”⁷²

A 19. században újabb változást jelentett, hogy a biológia fejlődése megváltoztatta az élő szervezettel kapcsolatos személetet, azt többé nem lehetett kantiánusan környezetétől izoláltnak tekinteni, olyannak, amely egyszerűen adatokat gyűjt, feldolgoz, majd visszahat környezetére, hanem mint olyant, amely állandó folyamatos kapcsolatban van a külvilággal, azzal folyamatos egészet alkot, sőt folyamatos vele: „Ahol élet van, ott viselkedés, aktivitás van. Azért, hogy az élet fönmaradhasson, ennek az aktivitásnak folyamatosnak és a környezethez alkalmazkodónak kell lennie.”⁷³ A biológiai szervezetek nem passzív fölvevői a tőlük elkülönített környezet ingereinek, és aztán az ingerek fajonként specifikus feldolgozása után nem egy tőlük idegen környezetben aktívak vagy cselekszenek, hanem maguk is folyamatosan alakítják környezetüket, belenyúlnak saját környezetükbe, tehát miközben maguk is adaptálódnak a környezetük változásaihoz, megpróbálják a környezetet is saját igényeiknek megfelelően adaptálni, a környezetet a maguk számára „otthonossá” tenni. Még az egyszerű tengeri kagyló [*clam*] is megváltoztatja környezetét, és a környezet mint közeg „aktív rekonstrukcióját” [*active reconstructin of the medium*] végzi. A környezettel mint médiummal való kölcsönös kapcsolat annyira nyilvánvaló, hogy nem ritkán még a legélesebb elme figyelmét is elkerüli. Ebben az aktív kapcsolatban a tapasztalat nem passzív befogadás, mint a görögöknél vagy az újkori empiristáknál, hanem elsősorban „cselekvés ügye” [*affair primarily of doing*]. Tapasztalat és cselekvés Dewey-nél az embernek a természetbe és társadalomba való beágyazottságának, általános értelemben vett kultúrájának része olyannyira, hogy valójában cselekvés nélkül nincs is tapasztalat, és viszont. Az aktív tapasztalat azt jelenti, hogy a „szervezet nem tátott szájjal ... álldogál, hogy esetleg valami feltűnik. Nem várakozik passzívan és tehetetlenül, hogy valami kívülről benyomást gyakoroljon rá. A szervezet saját egyszerű vagy komplex struktúrájának megfelelően hatást gyakorol környezetére. Következésképpen a környezetben okozott változások visszahatnak a szervezetre és annak aktivitásaira. Az élőlény saját viselkedése következményeinek hatását vi-

⁷² Dewey, *The Middle Works* 12. 126k. „They made it their business to show that some current belief or institution that claimed the sanction of innate ideas or necessary conceptions, or an origin in an authoritative revelation of reason, had in fact proceeded from a lowly origin in experience, and had been confirmed by accident, by class interest or by biased authority.”

⁷³ Dewey, *The Middle Works* 12. 128. „Wherever there is life, there is behavior, activity. In order that life may persist, this activity has to be both continuous and adapted to the environment.”

seli el és szenvedni el. *A cselekvés és az elszenvedés vagy elviselés szoros kapcsolata alakítja azt, amit tapasztalatnak nevezünk.*” (Kiemelés B. J.)⁷⁴ A biológiai szervezet Dewey-nél „beágyazott” természetes környezetébe, az mintegy otthona, ahol nincs éles határ a szervezet és környezete közt, „egymást” folyamatosan alakító, egymásba kölcsonösen „behatoló” „tényezőkről” van szó.

AZ IGASZÁG

Az itt leírt tapasztalati folyamat a pragmatikus, relációnális, „szerves”, processzuális igazságfogalom kialakulása leírásának is tekinthető. E tapasztalatfogalomhoz kapcsolódó igazság nem „lényegi”, főnévi, nem folyamatoktól független tulajdonságokkal rendelkezik, hanem a természetben a természettel való „hadakozás” sikeressége összefoglaló kifejezése, ahol éppen ezért az igazság mindig „jövőbeli” fogalom, lévén hogy a jövőben derül ki, hogy egy kijelentés vagy elmélet sikeres eszköznek bizonyul-e a környezettel való hadakozásban. Míg a történeti empirizmus „az eszméket erőltette a tapasztalatba, és nem abból nyerte”,⁷⁵ addig Dewey kreatív empirizmusa ez utóbbit sürgeti. Az eszmék Dewey számára „az eszméken kívüli, tudaton kívüli dolgokra adott válaszok attitűdjei”,⁷⁶ és mint ilyenek, a dolgokkal való „hadakozás” jellegének változásával maguk is változnak. Dewey igazságfogalma a fölmerülő problémák megfelelő megoldását és nem összefüggő eszméknek valamilyen időnkívüli vagy korábbi létezőkhöz, vagy módszertani elvekhez való hozzáigazítását jelenti,⁷⁷ és nem is az eszméknek a saját természettel rendelkező téridőbeli dolgoknak való megfelelését.⁷⁸

⁷⁴ Dewey, *The Middle Works* 12. 129. „Experience becomes an affair primarily of doing. The organism does not stand about, ... waiting for something to turn up. It does not wait passive and inert for something to impress itself upon it from without. The organism acts in accordance with its own structure, simple or complex, upon its surroundings. As a consequence the changes produced in the environment react upon the organism and its activities. The living creature undergoes, suffers, the consequences of its own behavior. *This close connection between doing and suffering or undergoing forms what we call experience.*” (Kiemelés B. J.)

⁷⁵ Dewey, *The Middle Works* 10. 11. „Historic empiricism ... served ideas *forced into* experience, not *gathered from it*”.

⁷⁶ Dewey, *The Middle Works* 6. 3. „ideas ... are attitudes of response taken toward extra-ideal, extra-mental things”.

⁷⁷ Ez az elképzelés a platóni filozófián alapul, amely a maga rendszerében sem Dewey-t, sem vitapartnereit nem érdekelte. Ugyanakkor Dewey azon a véleményen volt, hogy mindmáig a platóni filozófia elemeivel és módszerével határozzák meg az „igazság” szerinte idealista fogalmát, amely az önmagában való létezők teljes és átfogó megértését feltételezi. Miután a mindennapi tapasztalat állandóan változó dolgai Platón és követői szerint a megértésre nem tünnek alkalmasnak, tételezni kellett egy abszolút Igaz Létet, amelyben a jelentés és a létezés mindörökre egyek, és amely így mint a megértési folyamat eredete és vége garantálja e folyamat igazságát. Ennek a gondolkodásnak mai közvetlen fordítása Dewey szerint legkézzelfoghatóbb módon a logikában található meg. Vö. Dewey, *The Middle Works* 6. 32.

⁷⁸ Míg Platón még a létezőknek tulajdonított igazságot, addig Arisztotelész ezt az eszméknek a dolgokkal való megfelelésének tulajdonította. Mint Dewey írja, „Arisztotelész azt állította, hogy az igazság nem a létezés tulajdonsága, hanem ítéleteké vagy állításoké;

Dewey érvei a koherencia- és korrespondencia-igazságelmélettel szemben klaszszikusaknak tekinthetők. Mint Descartes azt állítja, hogy álmaink összefüggő jellege még nem biztos garanciája kemény tényeknek való megfelelésüknek. A fogalmak, állítások, ítéletek és érvek logikai koherenciája legfeljebb feltétele, de nem végső kritériuma az igazságnak. A korrespondenciaelvvel, vagyis az igazság „megfelelőségi” elvével kapcsolatban pedig kiemeli, egy kijelentést akkor tartunk igaznak, ha az megfelel a leírt vagy referált dolgoknak. A kérdés azonban, hogy *honnan* tudjuk, hogy ez a megfelelés fönnáll. Ha van kijelentésünk egy dologról, akkor valamilyen módon be kell bizonyítanunk, hogy a kijelentés *megfelel* a dolognak. Mi módon történik ez? Nyilvánvalóan, valahogyan *összekapcsoljuk* a kijelentést (vagy az elméletet, vagy a kontextust) a dologgal (vagy dolgok halmazával). Tehát a kijelentés és a dolog közé egy összekapcsolást, *kapcsolatot*, egy hidat, egy *harmadik* valamit tételezünk, *aminek* segítségével megmutatjuk a megfelelést. A kérdés, hogy ez a *harmadik* egy másik kijelentés-e, vagy pedig dolog. Ha kijelentés, akkor annak igazságát nyilvánvalóan szintén a korrespondenciaelvvel fogadjuk el, tehát tételeznünk kell ismét egy harmadikat, a kijelentés és a kijelentett közé, és így a végtelenségig. Ha pedig a harmadikat dologként feltételezzük, akkor azt miképpen ismerjük meg, és hogyan tudjuk kijelentés nélkül, tehát rá vonatkozó mondat nélkül feltételezni, miként jelenik meg közvetlenül a kijelentés és a dolog közt?⁷⁹ Tekintve, hogy Dewey mindkét klasszikus igazságelméletet bírálja, eléggé meglepő, hogy Hilary Putnam úgy véli, Dewey közéletet keres a „reakciós metafizika és a felelőtlen relativizmus” közt. Mint ahogy az már az eddigiekből is nyilvánvaló

az utóbbi akkor lévén igaz, ha a fogalmaik közt állított viszonyok megegyeztek vagy megfeleltek a dolgok közti viszonyoknak, amelyekre az állítások vonatkoztak. Ez a meghatározás kellőképpen bágyasztó volt ahhoz, hogy a köznapit tudat elfogadhasa; Arisztotelész óta a korrespondencia az igazság meghatározó vonása a realista iskola számára, szemben a konzisztencia fogalmával, amely önmagában idealisztikus, mivel az igazságot a jelentésbe helyezi”. Dewey, *The Middle Works* 6. 33. „Aristotle said that truth was not a property of existence, but of judgments or propositions; the latter being true if the relation asserted between their terms agreed or corresponded with the relations between the things to which the propositions refer. This definition is sufficiently bromidic to be acceptable to common sense; ever since Aristotle’s time correspondence has been the defining trait of truth to the realistic school, in opposition to the notion of consistency which is inherently idealistic because it locates truth in meaning”.

⁷⁹Dewey, *The Middle Works* 6. 34–35. Az eredeti érvelés legfontosabb része így hangzik: „Hogy megmondjuk, egy kijelentés úgy reflektálja a dolgot, ahogy az valóban van, úgy tűnik, egy harmadik közeget kell követelnünk, amelyben az eredeti mondat és tárgya együtt láthatók, összehasonlíthatók és megfelelőségük vagy nem megfelelőségük megállapítható. Ez vagy maga is mondat vagy sem. Ha mondat, akkor maga is igazságigénnyel lép föl vagy azzal, hogy megfelel *saját* tárgyának; ez a tárgy rajta kívül van, és ennél fogva másik mondatra van szükség az összehasonlításra és így *ad infinitum*. Ha nem mondat, akkor mi?” „To tell whether a proposition reflects a thing as it really is, we seem to require a third medium in which the original proposition and its object are surveyed together, are compared and their agreement or disagreement seen. Now this is either itself a proposition or it is not. If it is a proposition, it claims to be true or to agree with *its* object; this object is beyond itself, and hence another proposition is required for its comparison, and so on *ad infinitum*. If it is not a proposition, then what is it?”

lehet, Dewey nem középutat keres, hanem teljesen új utat.⁸⁰ Davidson pedig azt kifogásolja, hogy Dewey feltételezné, valamely episztemikus elmélet mégis igaz lenne és miközben Neurath és Carl Hempel elméletét említi, figyelmen kívül hagyja, hogy Dewey előzetesen semmiféle episztemikus elméletet nem tételez kritikája során. Davidson úgy véli, hogy a megfelelő érv így hangzana: „a korrespondencia elméletekben ... nincs semmi érdekes vagy instruktív arról, hogy minek felelnének meg az igaz mondatok”⁸¹ és C. I. Lewisre támaszkodva azzal igazolja állítását, hogy még az egyedi tárgyakra való mutatás is nyelvi értelemben kontextuális. Ez az érv strukturálisan homológ Dewey iménti érvével.⁸²

AZ ESZMÉK EREDETE ÉS IGAZSÁGA

Dewey maga is érezhette ezt a hiányosságot, ám ahelyett, hogy szerkezeti, strukturális, tehát nyelvi, pszichológiai, biológiai, fizikai elemzésekbe bocsátkozott volna, írásaiban újra meg újra nekifog a pragmatikus igazságelmélet megfogalmazásához, amely nem adja meg „előre” egy kijelentés vagy ítélet igazságkritériumait, hanem az igazságot a mindenkori környezettel való folyamatos és *siker*es interakcióként fogja föl. Éppen ezen általános fogalmazás és a kritériumok megadására való törekvés hiánya miatt számos későbbi gondolkodó, például Davidson számára, Dewey elmélete egyszerű trivialitásnak tűnik, mindamellett, hogy elismeri, hogy a pragmatizmus problémafelvetése a helyes irányba mutatott akkor is, ha saját analitikus problémakezelésének nem felel meg. Tekintve, hogy Davidson a mai amerikai analitikus filozófia kiemelkedő tekintélye, idézzük hosszabban. Szerinte Dewey azt állította, „az az eszme igaz, amely úgy működik, hogy oda visz bennünket, amit jelöl (ahova szándékozik)”⁸³ és helyeslően idézi Jamest:⁸⁴ „... bármely eszme, amely

⁸⁰ Vö. Putnam, H., *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*. *The Journal of Philosophy* Vol. XCI, No. 9. September 1994, 447.

⁸¹ Davidson, D., „*The Structure and Content of Truth*”. *The Journal of Philosophy* Vol. LXXXVII, Number 6, June 6, 1990, 303. „The real objection to correspondence theories ... is that there is nothing interesting or instructive to which true sentences might correspond.”

⁸² Davidson egészen nyilvánvalóan pragmatikus igazságelméletet képvisel, annak ellenére, hogy ezt a minősítést rendre fenntartással fogadja. A következő figyelemreméltó megjegyzést olvashatjuk Dewey-előadásainak egyik lábjegyzetében: „Az általam képviselt pozíciót ... befolyásolja egy Rorty és köztem történt diskuszió, az Amerikai Filozófiai Társaság 1982-es ... ülésén. Rorty meggyőzött engem, hogy ne nevezzem pozíciómát korrespondencia vagy koherencia elméletnek; úgy gondolom, én meggyőztem őt, hogy föladja pragmatikus igazságelméletét.” Davidson, D., „*The Structure and Content of Truth*”. *The Journal of Philosophy* Vol. LXXXVII, Number 6, June 6, 1990, 302n. „The position I take ... was influenced by an exchange between Rorty and me at the 1982 meeting of the Pacific Division of the American Philosophical Association. Rorty persuaded me not to call my position either a correspondence theory or a coherence theory; I think I persuaded him to give up the pragmatist theory of truth”. Davidson meggyőzése tartósan bizonyult, Rortyé viszont nem.

⁸³ Dewey, *Experience and Nature*. New York, Dover, 1958, 304. (Davidson jegyzete)

⁸⁴ *Pragmatism* (New York: Longmans & Green, 1907). Máshol (*Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Holt, 1938)) Dewey azt mondja: „Az igazság logikai szempontból általam ismert legjobb meghatározása Peirce-től származik: »Igaz alatt azt a véleményt

sikeresen visz el bennünket a tapasztalat egyik részétől egy másikhoz, a dolgokat kielégítően összekapcsolva, biztonságosan, egyszerűsítően, munkát megtakarítva, működve, éppen ennek megfelelően, addig igaz⁸⁵ ... Ma valószínűleg kevés filozófust kísértene ez az ingadozó, áradó megfogalmazások. De a probléma, amelyet a pragmatikusok fölvetettek – a probléma, hogy miként kapcsoljuk az igazságot az emberi vágyakhoz, vélekedésekhez, szándékokhoz, a nyelv használatához –, szerintem helyes az igazsággal való foglalkozás szempontjából. Szerintem ez a probléma ma sincs sokkal közelebb megoldásához, mint Dewey idejében.”⁸⁶

Dewey egyik sajátos „áradó” érvelése a pragmatikus igazságelmélet mellett biológiai felismerésekkel indul, mely szerint miközben a természetbe való beágyazottság az élőlényeknél általában a fizika szintjén, a környezet fizikai viszonyaihoz való alkalmazkodással „kezdődik”, és a biológia szintjén, az anyageserével, az ösztönök és a szokások működésével folytatódik és zárul le, addig az embernél ezek az interakciók az „eszmékben” foglalódnak össze. Az eszme Dewey számára empirikus, tudaton kívüli, válaszokat kiváltó helyzetekből ered, ahol az eszmék „értelme azokban a módosulásokban – ‘*differenciákban*’ (kiemelés B. J.) – található, amelyeket ebben a tudaton kívüli valóságban kiváltanak. Érvényességük (tehát „igaz voltuk” – B. J.) viszont az általuk szándékolt változások létrehozására való képességükön méretik le. Eredet, tartalom és érték – az ilyenek mind eszméken kívüliek. Az a megelégedés, amire a pragmatikus törekszik, az élőlények jobb alkalmazkodása környezetükhöz, amelyet környezetük átalakításával érnek el azáltal, hogy eszméket alakítanak ki és alkalmaznak azokat.”⁸⁷ Az eszmék a környezettel való interakció csomópontjai és fordulópontjai, hiszen a környezetből érkező inge-

értjük, melynek az a sorsa, hogy végsősoron mindenki olyan egyetért, aki vizsgálja a kérdést» (58.). De Dewey általában közelebb állt Jameshez: az eszmék, elméletek akkor igazak, ha ’eszköz jellegűek egy adott környezet aktív újrarendezése, valamilyen sajátos zavar vagy zavarodottság megszüntetése szempontjából ... A működő hipotézis az igaz’. *Reconstruction in Philosophy*, New York: Holt, 1920, 156. Dewey says: ‘The best definition of truth from the logical standpoint which is known to me is that of Peirce: »The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the truth« (58.). But usually Dewey was closer to James: ideas, theories, are true if they are ‘instrumental to an active reorganization of the given environment, to a removal of some specific trouble and perplexity ... The hypothesis that works is the true one’ *Reconstruction in Philosophy*, New York: Holt, 1920, 156.” (Davidson jegyzete)

⁸⁵ Dewey, *Experience and Nature*, 58. (Davidson jegyzete)

⁸⁶ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”. *THE DEWEY LECTURES 1989*, *The Journal of Philosophy* Volume LXXXVII, Number 6, June 1990, 280.

⁸⁷ Dewey, *The Middle Works* 6.4. „The origin of an idea is thus in some empirical, extra-mental situation which provokes ideas as modes of response, while their meaning is found in the modifications – the ‘differences’ – they make in this extra-mental situation. Their validity is in turn measured by their capacity to effect the transformation they intend. Origin, content, and value – all alike are extra-ideational. the satisfaction upon which the pragmatist dwells is just the better adjustment of living beings to their environment effected by transformations of the environment through forming and applying ideas.”

rek, hatások „végállomásai”, összefoglalásai és a környezetre való visszahatások kiindulópontjai. Az eszmék akkor helyesek, érvényesek, tehát igazak, ha azokat a változásokat hozzák létre, amelyek megfelelnek „tartalmiságuknak”.

5. Richard Rorty (1931–2007): filozófus a Filozófia után

Az amerikanizmus valami európai dolog. Az elszabadult és az újkor teljes és összeszedett metafizikai lényegéből származó hatalmasság még meg nem értett fajtája. Az amerikanizmusnak a pragmatizmus általi amerikai interpretációja még kívül áll a metafizika tartományán.

Martin Heidegger⁸⁸

A [könyv] első része négy írás Heideggerről – egy megszakadt és elvetett kísérlet gyümölcsei, hogy könyvet írjak róla.

Richard Rorty⁸⁹

FILOZÓFIA ÉS FILOZÓFIÁK

Richard Rorty, a kortárs pragmatizmus legkiemelkedőbb képviselője Dewey-t követi abban, hogy megkérdőjelezi a filozófiai igazságkereső programok eredményességét. Teszi ezt elsősorban azon belátása nyomán, hogy míg a filozófia történetében számtalan filozófus állította, hogy megtalálta az igaz filozófiát vagy az igaz módszert, utókoruk rendre relativizálta törekvéseiket. Mint mondja, „filozófiai tanulmányaim kezdetén meglepetéssel töltött el, ahogy a filozófiai problémák – új feltevések vagy szótárak eredményeként – megjelentek, eltűntek, vagy alakjukat változtatták.”⁹⁰ Ezekkel a szavakkal kezdődik Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (A filozófia és a természet tükre) című könyve.⁹¹ A végérvényes-

⁸⁸ M. Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes”, Zusätze 12. *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977. „Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch ausserhalb des metaphysischen Bereiches.”

⁸⁹ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. „Part I is made up of four papers on Heidegger – the fruits of an abortive, abandoned attempt to write a book about him.”

⁹⁰ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, XIII. „Almost as soon as I began to study philosophy, I was impressed by the way in which philosophical problems appeared, disappeared, or changed shape, as a result of new assumptions or vocabularies.”

⁹¹ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. Rorty címadó elképzelése, hogy a „filozófiát a valóság reprezentációjaként és képmásaként fogja föl”, Heideggertől ered, különösen annak „Die Zeit des Weltbildes” (1938) írásából (*Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 75–114.). Rorty kifejezetten is állítja, hogy ebben a könyvében a platonizmusban föllelhető feszültségek kvázi heideggeri történetét akarta megírni. V.ö. Rorty, „Trosky and the Wold Orchids”,

nek hitt filozófiai rendszerek, gondolkodásmódok és világképek meglepő történeti változékonyságának fölismerése „Trockij és a vadorchideák” írása szerint is⁹² korán óvatosságra készíti Rortyt, és miközben a kortárs amerikai és európai iskolák kiemelkedő jelenkori ismerője lesz, figyelmét egyre inkább a különféle filozófiák feltételei, előzményei, következményei, vagy ahogy ő mondja, „végső szótárai” felé fordítja.⁹³ Rorty javaslataival az utóbbi évek amerikai analitikus filozófiai vitáit döntő módon befolyásolja, számos kortárs analitikus filozófus szükségesnek tartja, hogy pozícióját Rorty nézeteihez igazítsa, elgondolásainak támogatójaként vagy kritikusaként lépve föl.⁹⁴

Rorty attitűdjét talán leginkább az a felfogása teszi érthetővé, hogy szerinte napjainkban legfeljebb az előfeltételekről való gondolkodás (amit ő terápiának nevez), semmint magának a filozófiának a művelése lehetséges. Habermas kommentálja Rorty e fölfogását, állítván, „egy filozófia vázlata, amely fel akar minden filozófiát számolni, inkább egy csalódott, nominalista ösztönzésű metafizikus melankóliája,

Wild Orchids and Trotsky – Message from American Universities, Edmundson, MJ. (ed.), New York: Viking, 1993, 140–153, (Eredeti megjelenés: *Common Knowledge*, 1992, Oxford: University Press), „Trockij és a vadorchideák”, *Világosság*, 95/8–9–9, 40–53.

⁹² I. m.

⁹³ Rorty „végső szótárnak” egy ember azon szókészletét tartja, amellyel az gondolatait, életét és tetteit önmagának és másoknak értelmezi és igazolja. E szótárt az embernek a „világról” és a morálról alkotott felfogásának azon további szavakra visszavezethetetlen szavai képezik, amelyek minden vélekedésében kifejezetten vagy kifejezetlenül ott vannak. Egy filozófia „végső szótárát” analóg módon azok a szavak képezik, amelyek nem vezethetők vissza további (elemi vagy nem-elemi) szavakra, amelyekkel kapcsolatban „nincs nem-körkörös” érvelési lehetőség. Vö. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor 1994, 89.

⁹⁴ V.ö. Williams, M., *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford UK & Cambridge MA: Blackwell, 1991, xx. Williams kontextualista igazoláselméletét Sellars, Rorty, Davidson és Putnam kritikájára építi: „Virtuálisan a fundacionalista eszmék valamennyi kritikusa – Sellars, Rorty, Davidson, Putnam, Bonjour és magam egy időben – feltételezték, hogy a fundacionalizmus elvetése valamilyen koherenciaelmélet elfogadását jelenti. Úgy gondolom, ez tévedés. Az episztemológiai realizmus, tehát a fundacionalizmus egyetlen alternatívája az igazolás kontextualista nézete. „Virtually all critics of foundationalist ideas – Sellars, Rorty, Davidson, Putnam, Bonjour, and myself at one time – have assumed that abandoning foundationalism means adopting some kind of coherence theory. I think that this is a mistake. The only alternative to epistemological realism, hence to foundationalism, is a contexttualist view of justification.”; Haack, S., *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford UK – Cambridge, MA: 1993.) művében miközben élesen kritizálja Rorty antifundacionalizmusát, elismeri, hogy Rorty könyve, *Philosophy and the Mirror of Nature* a kortárs angol nyelvű filozófia legbefolyásosabb ismeretelmélet-kritikai műve: i. m. 182. „*Philosophy and the Mirror of Nature* [is] probably the most influential critic of the epistemological enterprise in contemporary English-speaking philosophy.”; Brandom, R., (*Making it Explicit*. Cambridge, Ma. – London, England: Harvard University Press, 1994, 741.) Sellarsnak és Rortynak ajánlja könyvét, mondván nélkülük mindez még *implicit sem lenne*: „To Wilfrid Sellars and Richard Rorty, without whom most of it would not even be implicit”. McDowell (*Mind and World* (Cambridge, MA – London, England: Harvard University Press, 1994.)) széles körben diszkutált könyve előszavában írja, „Rorty műve ... középponti jelentőségű abban, ahogy itt álláspontomat meghatározom”. I. m. x. „Rorty’s work is ... central for the way I define my stance here”.

semmint egy felvilágosodott analitikus önkritikája, aki a nyelvi fordulatot pragmatikusan végig akarja vinni”.⁹⁵ Habermas ugyanazt a terápiát alkalmazza Rorty filozófiájára, amit Rorty az analitikus filozófiára javasol, miközben figyelmen kívül hagyja, hogy Rorty célja nem elsősorban a filozófia fölszámolása, hanem a filozófiai tételek és megalapozások *végiggondolása*. És miután úgy véli, a maga részéről ez megtörtént, nem marad számára más, mint a filozófia felszámolása. Rortyt tehát az analitikus filozófusoktól eltérően nem annyira terapikusan lehet kritizálni – ő ugyanis túl van azon a terápián, amit maga javasol –, hanem inkább annak megkérdőjelezésével, hogy ténylegesen végig lehet-e gondolni a filozófia kérdéseit, hogy ténylegesen meg lehet-e állapítani e kérdések és kérdésmódok „végét”. Túl azon, hogy a „filozófia végiggondolása” fogalmának nehéz lenne egyértelmű értelmet adni, megkerülhetetlenül fölmerül a kérdés, *honnan* tudja Rorty, hogy az episztemológia kérdésfeltevései nem oldhatók meg végérvényesen és megnyugtatóan, honnan meríti ezen vélekedése *igazságát*. Vajon nem annak a végérvényes, ideális „kutatásvég” igazság elérésének rejtett megjelenése ez, amelyet Peirce-nél kritizál? Rorty Peirce-nek irányuló kérdését Rortyval szemben megismételhetjük: „Honnan tudja, hogy *nincs az ismeretelméleti kérdésekre megoldás?*”

Rorty ezekre a kérdésekre nem megoldási javaslatai *eredetére* hivatkozva válaszol, nevezetesen, hogy „végiggondolt” *mindent*, hanem azzal, hogy érvénytelennek nyilvánítja az episztemológia szótárát, ami által szerinte érvénytelenné válik az imént felé „visszafordított” kérdés. „Immunizációs” stratégiája az, hogy megpróbálja „azt a szótárt létrehozni, amelyben ... [az] ellenvetések elhárítása nagyrészt más dolgok újraleírásán múlik, annak megkísérlésén, hogy kedvenc metaforáink hatókörének kiszélesítésével kibújjunk az ellenvetések alól. ... az én stratégiám is az ..., hogy megpróbálom azt a szótárt létrehozni, amelyben ... [az] ellenvetések megfogalmazásai rossz hatást keltenek, ezáltal megváltoztatom a tárgyat ahelyett, hogy hagynám, hogy az ellenvető maga válassza meg fegyvereit és a terepet, ahol kritikájával frontálisan támadhat”.⁹⁶ Azáltal, hogy Rorty szótárát és kontextust vált, lehetetlenné válik szótárának egy másfajta, akár episztemikus szótárral való kritizálása, ám az is kérdésessé válik, hogy érvényesnek tekinthető-e az ő episztemológiát érintő kritikája. Rorty nem veszi figyelembe, hogy a jamesi és dewey-i pragmatikus „funkcionalizmus” vagy „operacionalizmus” elve az ő filozófiavég attitűdjében felszámolódik, hiszen miként lenne értelmezhető egy funkcionálizmus vagy operacionálizmus „transzkontextuálisan” vagy egyik kontextusból a másikba átlépve? Ha helyez ez az érvelés, akkor érvénytelennek kell tekintenünk minden episztemológ-

⁹⁵ Habermas, J., „Rortys pragmatische Wende”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 44, 1996, 5, 716. „der Entwurf zu einer Philosophie, die mit aller Philosophie aufräumen soll, entspringt wohl eher der Melancholie eines enttäuschten, vom nominalistischen Sporn angetriebenen Metaphysikers als der Selbstkritik eines aufgeklärten Analytikers, der die linguistische Wende pragmatistisch zu Ende führen möchte.” Hogy Rorty csalódott metafizikai realista lenne, azt Putnam is állította. V.ö. Putnam, H., *Words and Life*. Ed. Conant, J., Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1994, 299.

⁹⁶ Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Pécs: Jelenkor, 1994, 61., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: University Press, 1992 (first printing 1989), 44.

gia-végkijelentést is. Ami érvényes marad, az az, hogy ha valaki nem kíván filozófiát művelni, választhat más nyelvet vagy más metaforát.

Az ilyen és ehhez hasonló ellenvetésekkel szemben Rorty kettős stratégia szerint jár el. Egyrészt maga továbbra is részt vesz az analitikus filozófiai vitákban. Erre nem csak gondolkodása eredete okán kényszerül, hanem azért is, mert a vitákban számtalanszor (hol helyeslően, hol rosszállóan) rá hivatkoznak. Ugyanakkor toleranciaelvét és széles körű érdeklődését úgy érvényesíti, hogy mindazokat a filozófusokat, akiket olvas, de akiket nem képes analitikus kollégáival mint filozófia-relevánsakat elfogadtatni, a *magánjellegű* szóhasználat és filozófia körébe sorolja. Ugyanakkor éppen a „magánjellegű” filozófusokra hivatkozva szól hozzá a filozófia *egészéhez*, annak történetéhez, jelenkori problémavilágához és a tényleges vagy az általa kívánt-javasolt fejlődési irányokhoz. Mindkét irányzat olvasása során talán legfontosabb és mindig jelenlevő funkcionálista kérdése, hogy mire *jó*, mire *használható* az adott rendszer.

Rorty programját úgy próbálja végigvinni, hogy etnológusként „indul el” a külföldre filozófiai nyelvezetek és kultúrák felé, filozófiatörténeti világutazóként száll partra nyelvi szigeteken, tisztában van azzal, hogy úgy tanulhat legtöbbet a bennszülöttektől, ha barátságosan és engedményekkel közelít feléjük. Megtanulja nyelveket, nem azért, hogy uralkodjék vagy rabbá váljék, hanem hogy a világ, önmaga, saját története egy újabb leírását ismerje meg, hiszen, mint mondja, „saját karakterünkkel vagy saját kultúránkkal kapcsolatos kételyeinket csak ismeretségi körünk kiszélesítésével oszthatjuk el vagy nyugtathatjuk meg”.⁹⁷ A szótárak közti átlépést Rorty és a hozzá hasonló filozófusok számára nyilvánvalóan sokrétű aggodás motiválja. *Egyrészt* a saját történetiségének tudatában levő „ész” a szótárak nagy száma láttán nem nyugszik meg, képtelen immár a történelmet egyetlen kanti ész tételezéseként vagy egyetlen hegeli vonulatként szemlélni és ezért a kultúra, a nyelvek, a történelem minél több inkommenzurábilisnak tűnő rétegét kívánja végigjárni. Mint-ha Horkheimer *kritikai* programját követné: „Az ész igazi kritikája szükségszerűen a civilizáció legrégebbi rétegeinek feltárása és a legkorábbi történet kutatása.”⁹⁸ Ám Rorty célja már nem „pusztán” az egyetemes historikus megértés és kritika, rétegekutatásaiba a civilizáció kortárs szegmenseit is beleérti. Megrajzolhatunk egy Kant – Hegel (– Horkheimer) – Rorty fejlődésvonalat, ahol Kant még a történelmen kívüli, teret, időt konstruáló, a megismerés és a történelem „transzcendentális” feltételeként fellépő észti feltételez, ott Hegel és Horkheimer filozófiatörténetet szorgalmaznak, hogy az ész historikus-kognitív eredetét föltérképezzék, ahol az ész mint önmaga történeti eredeztetője és eredője lép föl, gondolja el és ismeri meg magát. Az időnkivüliség és a múlt faggatásának e programjai után Rorty pragmatikus elődei nyomán a jelenkor és a jövő problémái és lehetséges gondolkodásmódjai felé fordítja figyelmét.

⁹⁷ R. Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, 97.

⁹⁸ Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, 6.176. „Die wahre Kritik der Vernunft wird notwendigerweise die tiefsten Schichten der Zivilisation aufdecken und ihre früheste Geschichte erforschen.”

Másrészt Rorty és követői individuális okokból is törekszenek más szótárak megismerésére, félvén attól, hogy egyetlen szótárban megmaradván egyoldalúbb, szűkebb lesz a látásmódjuk, mintha sokféle szókészlettel, sokféle „ön- és világleírással” ismerkednének meg. Rorty és a vele rokonszenvező filozófusok attól tartanak, „ha csak saját szomszédságukat ismerik, megragadnak abban a szótárban, amelyben felnövekedtek”.⁹⁹ Aki csak egy szótárat ismer, aki csak egyetlen nyelvet tekint az egyetlen „lét házának”, az az új kihívásokra csak passzivitással vagy erőszakkal képes reagálni, hiszen a végső szótáron túl „csak a reménytelen passzivitás vagy az erőszakhoz való folyamodás van”.¹⁰⁰ Azt gondolhatnánk, sok nyelv ismeretére, sok „filozófiai” gondolat megismerésére viszont csak úgy tehet szert, ha egy átfogó látószöveget, egyetemes nyelvet választ.

INTERVOKABULARITÁS

Ez azonban csak a látszat, ugyanis itt nem karteziánus, kantiánus vagy hegelianus „metafilozófiáról” van szó, nem egy transzcendentális kilátótoronyszerű ego kiépítéséről vagy tételezéséről, nem is egy ideális nyelv megeremtésének vágyáról, mivel Rorty nem hisz egy filozófiák fölötti perspektívában, ahonnan *le* lehetne tekinteni a filozófia egészére, nem hisz egy egyetemes nyelv lehetőségében, amelyen beszélve minden filozófiai nyelvet végérvényesen értékelni lehetne, azaz amelyre minden (filozófiai) nyelvet *le* lehetne fordítani. A különböző filozófiák – mint saját szótárral rendelkező különféle nyelvhasználatok – egyike sem helyezhető a másik fölé, hiszen e „fölehelyezést” valami *tertiummal*, valami nyelven kívülivel vagy metanyelvvvel kellene indokolni, amit, feltéve ha elfogadjuk a „nyelvi fordulat” tanulságait, nyilvánvalóan nem lehet megtenni: „Miótán nincs a szótárakon túl semmi, ami a köztük való választás kritériumaként szolgálhatna, a kritika a képek egyenkénti megtekintésén, és nem az eredetivel való összevetésükön alapul.”¹⁰¹ A „metafilozófia” vagy „metavokabularitás” helyett Rorty esetében éppen ezért *intervokabuláris* gondolkodásmódról beszélhetünk, vagyis olyanról, amely átlép egyik szótárból a másikba, miközben vállalja a különböző szótárak nyelvezete elcsúsztatásának fáradságos munkáját és – mintegy Quine „fordításelmélete” tanulságaként – „vállrándítással intézi el” az egyetlen szótárban beszélő vagy minden nyelvet egyetlen szótárra redukáló egynyelvűek szokásos kritikáját azokkal szemben, akik több nyelvet beszélnek, és több kultúrában érzik magukat otthon. Ez a szótárak közötti mozgás nem *kilépés* a szótárak fölé, hanem *átlépés* egyik szótárból a másikba, a nyelvek egymásra és egymásba fordításának egy egyetemes megértés érdekében való erőszakos kísérlete nélkül. Mégsem beszélhetünk *transzvokabularitás*ról, mivel ez emlékeztetne a *transzcendentális* filozófiára és filozófiai attitűdre, amelyet Rorty meg akar kérdőjelezni, és amely ismét a fent–lent, túlnan–innen, időtlen–időbeli stb. megkülönböztetésekre utalna vissza.

⁹⁹ R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 97.

¹⁰⁰ R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 89.

¹⁰¹ R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 97.

Rorty ezt az intervokabuláris gondolkodásmódot a „neopragmatizmus” fontos jegyének tartja, mely az episztemológiai és tudományos egynyelvűek abszolutizáló és egyetemesítő gondolkodásával a nyelv és a gondolkodás esetlegességét, a monokulturális egynyelvűek felfogásával az iróniát, és a politikai filozófiát egyetlen elvre alapozókkal az emberek közti teóriamentes és „eszme nélküli” szolidaritást állítja szembe. Ez az intervokabularitás vezet olyan fogalmak Rorty általi újraértelmezéséhez, mint igazság, kommunikációs közösség, kultúra, filozófia, tolerancia, szolidaritás és demokrácia, ahhoz a felfogáshoz, mely az emberi kultúrát az „igazság” és „objektivitás” filozofikus, egyedi szótárakhoz rögzített fogalmaival való értelmezése helyett inkább a szolidaritás és demokrácia kevésbé „filozofikus”, ám minden szótárban érthető fogalmait használja.

E szótárak között közlekedő gondolkodó a filozófiák hol jobban, hol kevésbé *fair* versengését látva, ahelyett, hogy egy újabb szótár kidolgozásán fáradozna, egy kicsit „távolabbi”, „afilozofikus” perspektívát választ, a nézőtérre vonul, ahonnan a publikum hozzáértésével és laikusságával figyelheti a viadalokat. Önként vállalt afilozofikussága persze nagyon is erőteljesen filozofikus. Nem akarja magát *eleve* semmiféle meghatározott filozófiai állásponthoz rögzíteni, mert ez minden fejlődés akadálya lenne, és talán azért sem, mert megszívlelte Hölderlin Heidegger által idézett figyelmeztetését: „Amiként kezded, úgy maradsz...”¹⁰² De talán azért sem, mert naturalizált ismeretelméleti álláspontjával lehetetlennek tart mindennemű *eleve* elfogadott és „elrendelt” filozófiai álláspontot, mely bizonyos értelemben mindig transzcendentális vagy transzcendens álláspont és egyben előzetes értékválasztás is. Ezáltal preventíve kivéd minden olyan támadást, melyekkel a metafilozófiai vagy egyszerűen metodológiai álláspontokat képviselőknél mindig szembesülniük kell, és amely kritikát Kanttal kapcsolatban, de kétségtelenül minden rögzített filozófiai álláspontra mint mindig szükségszerűen metafilozófiaiakra alkalmazhatóan Strawson a következőképpen fogalmazott meg: „[Kant] arra tesz kísérletet, hogy az érzékelés határait egy külső pontból rajzolja meg, egy olyan pontból, amelyet ha a határokat helyesen húzzák meg, nem létezhet.”¹⁰³ Rorty ennek tudatában egy olyan „pontból” kíván a filozófiára tekinteni, amely talán nem filozofikus, de létező. Rorty hátralépése a filozófiai küzdőtérrel nemcsak nem transzcendentális, még csak nem is egyetemes megértő szándéktól vezetettik, hanem inkább a „természetes” védekezés „pragmatikus” szükségszerűségéből következik: a küzdőtérrel ugyanis felé is irányulnak csapások. „A pragmatikus úgy próbál védekezni, hogy azt mondja, lehet valaki filozófus úgy is, hogy Filozófia ellenes, hogy a legjobban úgy lehet az összefüggéseket megállapítani, ha *egy lépést hátralépünk* a platonisták és a pozitivisták közti vitakérdésektől”.¹⁰⁴ Rorty a több – filozófiatörténeti eredetű, ám a mai

¹⁰² Heidegger, M., *Útban a nyelvhez*, ford. Tillmann József, Budapest: Helikon, 1991, 10.

¹⁰³ Strawson, P. F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1973 (First publ. in 1966), 12. „He seeks to draw the bounds of sense from a point outside them, a point which, if they are rightly drawn, cannot exist.”

¹⁰⁴ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, XVII. „The pragmatist tries to defend himself by saying that one can be a philosopher precisely by being anti-Philosophical, that the best way to make things hang

diskussziókban aktív – szótár elsajátításának és megismerésének szándékával a szemlélő aktív, leíró, kritikai, sőt közvetítő kreatív szerepét is vállalja.

Richard Rorty filozófiájának intervokabularitása az amerikai egyetemek világában konkrétan úgy jelenik meg, hogy az általa propagált újpragmatizmus a filozófiai intézeteket uraló nyelvanalitikus filozófia és az irodalmi intézeteket domináló kontinentális filozófia (fenomenológia, egzisztencializmus, hermeneutika, dekonstrukció) „között” helyezkedik el oly módon, hogy mindkettőnek dialóguspartnere kíván lenni. Rorty nem törekszik egy új filozófiai pozíció kidolgozására, hiszen szerinte már amúgy is túlságosan sok ilyen pozíció verseng egymással, hanem azzal próbálkozik, hogy a lehető legtágabb perspektívákat nyissa meg a gondolkodás számára, a lehető legtöbb filozófiai irányzatot gondoljon végig, a lehető legtöbb irodalmi művet olvasson el és öröljön meg a maga „dialektikus malmával”.¹⁰⁵ Mivel a „beörlendő gabonában” ugyanúgy ott vannak az analitikus filozófiai művek, mint az irodalomkritika és a kulturális kritika művei, ezért Rorty mindezekben a területen jelen van, hat, nem egyszer a diskussziók kereszttüzébe kerülve.

Mindezek figyelembevételével nem csodálkozhatunk azon, hogy Rorty fogadtatása nem egyértelmű; egyrészt ironiájával, olvasottságával, meglepő fordulataival azok szerint felszabadítóan hat, akik úgy vélik, az akadémiai filozófia túlságosan is elöregyártott (platóni, karteziánus, kanti stb.) eszmék rabságában egyszerűen „normáltudományos” kutatásokat végez, másrészt az analitikus filozófián edzett szigorú és következetes gondolkodásával, és ennek nem kevésbé szigorú és következetes megkérdőjelezésével, komoly kritikai munkára is kötelez. Ez a kritikai munka különösen az analitikus filozófián belül figyelhető meg, ahonnan Rorty indult, és amelynek örökségét vállalja. Ezen a területen belül is kettős a Rortyhoz való viszony, egyrészt komoly bírálatok érik, például Putnam, McDowell részéről, másrészt mégis úgy tűnik, hogy saját pozícióik megfogalmazásánál, gondolkodási irányuk kijelölésénél és fogalmi lehatárolásaiknál éppen ezek a szerzők tartják lényegesnek Rortyhoz való viszonyuk meghatározását. „Kevés kortárs gondolkodó jelenléte annyira paradoxális, mint Richard Rorty” jegyzi meg David Hall Rortyról írt könyvében, majd nem kevés ironiával hozzáteszi, „Miközben New Yorkban és Londonban kritizálják, nagy műveltségű és igényes munkái elég nagy példányszámban kelnek el

together is *to step back* from the issues between Platonists and positivists”. (Kiemelés tőlem, B.J.)

¹⁰⁵ Rorty ironikus gondolkodóként határozza meg magát és a hozzá hasonló tág perspektívára törekvő értelmiségieket, akikről azt mondja, „Az ironikusok költői tehetségű emberek, az újrleírás tehetségével megáldott eredeti elmék – Pitagorasz, Plátón, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud – írásait gabonának tekintik, amit ugyanabban a dialektikus malomban kell megőrlöni.” Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Pécs: Jelenkor 1994, 92. Az ironikus és metafizikus gondolkodó szembeállításához ld. Rorty, im. 89–9–95. A filozófia ironizálhatóságát a legtöbb filozófus vitatja. Habermas a filozófia esztétizálására való törekvést lát benne, és azzal utasítja vissza, hogy a filozófia feladata végsősoron mégis a „komoly” igazságkeresés lenne. Vö. Habermas, J., „Rortys pragmatische Wende”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 1996, 717.

ahhoz, hogy azt sejtjük, azok a filozófuskollégái, akik nyilvánosan elutasítják, késő éjszaka zseblámpával felszerelve fejükre húzzák a takarót, és mohón elmélyülnek könyveinek olvasásában.”¹⁰⁶

A FILOZÓFIATÖRTÉNET EPISZTEMIKUS SZÓTÁRA

Rorty véleménye szerint a filozófia története során elterjedt vélemény volt, hogy a filozófia fő feladata megpróbálni megérteni az ember és az emberi közösség helyzetét a világegyetemben. Úgy hitték, vannak (vagy legalábbis kell, hogy legyenek) bizonyos univerzális faktorok, állandók, amelyek oksági összefüggések szerint vagy legalábbis okozással határozzák meg a dolgokat, létrehozzák azokat, alakot, jelleget vagy lényegiséget adnak nekik. Ezekhez az általános tényezőkhez való viszony hol ontológiai és objektivista, hol inkább ismeretelméleti és szubjektivista volt. A tizenhetedik század óta uralkodóvá vált ismeretelméleti „paradigma” feltevése szerint ahhoz, hogy helyesen vagy ténylegesen megismerjük a külső világot, először magát a megértőt vagy megismerőt kell megismerni vagy legalábbis elgondolni. Az első szubjektivista gondolkodók úgy vélték, a megismerő megértéséhez a megismerőt el kell választani társadalmi környezetétől és önmagában, izolált, mesterséges környezetben kell vizsgálni. Ezt tette a maga módján, bármennyire is különböző volt műveltségük, érdeklődésük, írásmódjuk és céljuk, Montaigne és Descartes. Montaigne, aki *Esszéinek* előszavában figyelmezteti az olvasót, hogy önmagát fesseti, *C'est moi que je peins*, és Descartes, aki *végző* soron „önmagát” gondolja.¹⁰⁷ Descartes racionalizáló filozófiájával a tizenhetedik-tizennyolcadik századi brit filozófusok empiricizmusa áll szemben, akik a megismerés biztosságát nem az ész önbizonyosságára, hanem az érzetekre és tapasztalatokra akarták visszavezetni. Az episztemologizálódás folyamatának történeti és egyben szisztematikus csúcspontja Kant, aki a kognitív struktúrákat a megismerés és tudás konstitutív elemeiként írja le. Kant óta a filozófusokat megismerő struktúráink, kognitív képességeink és nyelvünk alapvető összefüggései foglalkoztatták. Általánosan elfogadottá vált a vélemény, hogy ha „a tudás annyi, mint reprezentálni azt, ami a tudaton kívül van”.¹⁰⁸ akkor először a külső világra irányuló tudatot kell megvizsgálnunk. Descartes az újkori ismeretelméleti metafizikát megalapozó szavaival, „az igazság vizsgálatához egyszer az életben amennyire erőnktől telik, minden dologban kételkedni kell”.¹⁰⁹ Ám még e mögött a radikális követelmény mögött is mindig ott leselkedik a további kételkedés, hogy a tudat kizárólagos vizsgálatával nem oldjuk meg a tudat és a külvilág kapcsolatának kérdését és ezen a későbbi nyelvfilozófiához kapcsolódó

¹⁰⁶ Hall, D. L., *Richard Rorty*, Albany: State University of New York Press 1994, 1.

¹⁰⁷ A Montaigne-Descartes hatásvonalhoz ld. Bruhnschwig, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York-Paris: Brentano's, 1944.

¹⁰⁸ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, XIII. „to know is to represent accurately what is outside the mind”

¹⁰⁹ Descartes, „Les principes de la philosophie”, *Oeuvres philosophiques*, III. 1643–1650, Paris: Bordas, Édition de F. Alquié, Classiques Garnier, 1989, 1. „Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.”

propozicionális attitűd vizsgálat sem segít. Ugyanis olyan, a tudat vizsgálata által megválaszolhatatlan kérdések merülnek föl, hogy a tudat–külvilág kapcsolat inkább tudatjellegű vagy külvilágjellegű, vagy a kijelentés–külvilág kapcsolat inkább nyelvi vagy külvilág jellegű-e, továbbá, hogy miként gondoljuk el a külvilágról a tudatban kialakított „reprezentáló” struktúráknak a *tényleges* külvilághoz való kapcsolatát, milyen szerepet játszik mindebben a nyelv valamint az agy mint a tudat biológiai hordozója.

Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* művében, mint mondja, megpróbálja ezt a tizenhetedik században elindult „szubjektivizálódási” folyamatot „feltartóztatni”. Ha hegelianusan értelmeznénk a történelmet, azt mondhatnánk, a maga szükségszerű törvényeit követő filozófiatörténet „belső dinamikája” az említett „feltartóztatást” magától is végbeviszi, mintegy maga kényszerítve rá magát a filozófiatörténetben gondolkodóra – feltéve, hogy „helyesen” fölsímert folyamatról van szó, és feltéve, bár egyáltalán nem bizonyítva, hogy a történelemben tényleg működik valami olyasmi, mint a hegelianus dialektika. Habermas egyenesen hegeli pátoaszt érkeel Rortynál, ami nem is olyan távolról jövő feltételezés, ha emlékezőnk arra, hogy Rorty „mesterének”, Dewey-nak egész filozófiájára rányomja bélyegét ifjúkori hegelianizmusa: „A metafilozófia távolságtartás, amelyből a kiadó [Rorty, aki a *The Linguistic Turn* című kötetet szerkesztette] a szövegeket kommentálta laudációs gesztusában mindenesetre arról a hegeli üzenetről árulkodott, hogy a szellem minden érett korszakába jutott alakja dialektikusan hanyatlásra van ítélve.”¹¹⁰

A hegelianus Horkheimer jóval Rorty föllépése előtt arról a folyamatról beszél, amit Rorty végbe akar vinni. A Rorty által sürgetett objektivizálódásnak és naturalizálódásnak mint filozófiatörténeti folyamatnak önmagától való végbemeneteléről beszél, mondván, „minél kíméletlenebbül tételezik a szellemet mint abszolútot, annál inkább veszélyben van, hogy tiszta mítosszá vetődjön vissza és magának éppen abból a természetből vegye a mintát, amelyet felvenni vagy akár létrehozni kíván. ... a szellem minél inkább minden korlátozástól mentesen, mint saját termékét nem csak a természet formáit kívánja előírni, mint a kantianizmus, hanem annak szubsztanciáját is, annál inkább elveszíti a szellem önnön sajátosságos tartalmát és annál inkább lesznek kategóriái a természetes folyamatok örök visszatérésének metaforái. ... az ismeretelmélet kikerülhetetlen apóriái arra a tényre utalnak, hogy a természet és a szellem dualizmusa nem állítható egy definíció értelmében, ahogy azt a klasszikus karteziánus két-szubsztancia-tan akarta. Az egyik oldalon mindkét pólust absztrakcióval kell a másiktól elszakítani; a másikon pedig egységét nem lehet adott tényként fölfogni és közvetíteni”.¹¹¹ Adorno pedig azt mondja, a „szel-

¹¹⁰ Habermas, J., „Rortys pragmatische Wende”, 716. „Jedenfalls verriet der metaphilosophische Abstand, aus dem der Herausgeber die Texte kommentierte, noch im laudatorischen Gestus die Hegelsche Botschaft, daß jede zur Reife gelangte Gestalt des Geistes dialektisch zum Untergang verurteilt ist.”

¹¹¹ Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, 6.173. „je rücksichtsloser der Geist als ein Absolutes gesetzt wird, desto mehr ist er in Gefahr, in einen puren Mythos zurückzuschlagen und sich an eben jener bloßen Natur ein Muster zu nehmen, die er in sich aufzunehmen oder gar zu erzeugen beansprucht. So führten extrem idealistische Spekulationen zu Philosophien der Natur und der Mythologie; je mehr jener Geist, aller Beschränkung ledig, als sein eigenes

lem önmagával való egysége ... az eljárás által a dologra vetítődik ki, mégpedig annál inkább, minél tisztább és szigorúbb szeretne lenni”.¹¹² Ha hihetnénk ezeknek a hegelianus fölfogásoknak, akkor a filozófiatörténet dinamikájában már meg lett volna írva mindannak az objektívizálódásnak legalábbis az iránya, amit Rorty a szubjektum-középpontú igazságkereső szigorú filozófiákkal kapcsolatban végig kíván vinni.

A frankfurti iskola filozófusai felfogása szerint a filozófiatörténet belső (hegeli) fejlődési dinamikájának és előrehaladásának Rorty pusztán egy nagyon tehetséges médiuma. A szellem (*Geist*) vagy a tudat (*mind*) az ismeretelméleti paradigma radikálisainak tevékenysége folytán önmagát teljesen izolálva, a természet fölé helyezve, és ezáltal megszüntetve maga lesz a természet abszolút teremtetője, azonos lesz a természettel, és kategóriái *éppen* a természet összefüggéseivé válnak. A hegeli tradíció azt „jósolja” Rortynak, hogy ha meg kívánja kerülni az ismeretelméletet, akkor e megkerülés mozzanata maga válik ismeretelméletté, ha pedig azt gondolja, hogy naturalizálhatja, nominalizálhatja azt, akkor az emberi szellem maga ruházódik föl a természet tulajdonságaival. Ez utóbbi esetben azonban kizárjuk a filozófiából, vagy magára hagyjuk azokat az elméleti és az életvilágban jelentkező problémákat, amelyek sajátosságosan nem írhatók le a fizika törvényei szerint. Ezért gondolja az egyensúlyra törekvő és a filozófia társadalmi szerepét egyébként Rortyhoz hasonlóan hangsúlyozó Horkheimer, hogy a természet-szellem egyesítést „nem lehet megtenni”. Azt állítja, hogy a szellem és a természet egymástól csak fogalmi absztrakcióként választható el, egységük pedig nem tapasztalható és nem fogalmazható meg. Horkheimer a dialektikus inkommenzurabilitás tézisét képviselve a szellem és a természet között, eleve értelmetlennek tartja a Dewey-féle egyesítési próbálkozásokat, a problémát, és a Dewey majd Rorty által vállalt feladatot jóval Rorty előtt értelmetlennek deklarálja.

Horkheimer kritikájában a filozófiatörténethez való éppen ellenkező viszony nyilvánul meg, mint a véletlenszerűséget hangsúlyozó Rortyéban. Horkheimernél – akárcsak Habermasnál, aki szerint a filozófiatörténet paradigmái „nem véletlen sort alkotnak, mint ahogy azt Rorty gondolja, hanem dialektikai összefüggésben állnak”¹¹³ – a filozófiatörténet belső dinamikája szükségszerűen uralja a gondolkodást és fejlődését. Ebben a folyamatban a fogalmak számára nem megszűnnek, csak

Produkt nicht nur die Formen der Natur zu beanspruchen sucht, wie im Kantianismus, sondern auch ihre Substanz, desto mehr verliert der Geist seinen eigenen spezifischen Gehalt und desto mehr werden seine Kategorien zu Metaphern der ewigen Wiederkehr natürlicher Abläufe. ... Die erkenntnistheoretisch unlösbaren Probleme des Geistes machen sich in allen Formen des Idealismus bemerkbar. ... [die] Aporie aller Erkenntnistheorie beweist die Tatsache, daß der Dualismus von Natur und Geist nicht im Sinne einer Definition gesetzt werden kann, wie die klassische cartesianische Zwei-Substanzen-Lehre wollte. Auf der einen Seite muß jeder der beiden Pole durch Abstraktion vom anderen gerissen werden; auf der anderen läßt sich ihre Einheit nicht wie eine gegebene Tatsache auffassen und ermitteln.”

¹¹² Adorno, T.W., *Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, 18. (A helyre Weiss János hívta föl figyelmemet.)

¹¹³ Habermas, J., „Rorty’s pragmatische Wende”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 1996, 5. 723, „Die Paradigmen bilden keine zufällige Reihenfolge, wie Rorty meint, sondern stehen in einem dialektischen Zusammenhang.”

dialektikus fejlődésben jelentést váltanak. Ehhez az elvhez kapcsolódó módszertani és kritikai okokból megőriz olyan fogalmakat, mint a „szellem”, „szubsztancia”, stb., amelyeket a filozófiatörténetet nem mint fölsőbb instanciaként vagy belső kényszerítő dinamikaként, hanem pusztán dialóguspartnerként elfogadó (ebben az értelemben) emersoniánus és naturalista Rorty visszautasít, mely visszautasítás az említett horkheimeri paradigmában értelmezve éppen a dialektikusságában „eleve elrendelt” szellemnaturalizációs folyamat szükségszerű terméke és megnyilvánulása lenne.

AZ ANALITIKUS NYELVFILOZÓFIA MEGKÉRDŐJELEZÉSE

Rorty filozófiakritikájának – aminek alapvetően a szubjektumorientált hagyomány és főként az analitikus filozófia a célpontja – számtalanszor nekifut és a legkülönbélebb kontextusokban magyarázza el igazságfelfogását. A legelső ilyen irányú jelentősebb írása a fiatalkori *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*,¹¹⁴ melyet 1967-ben jelentetett meg, az analitikus nyelvfilozófia alapvető kritikáját adja. Az írás egy évvel Foucault könyve, *Les mots et les choses*¹¹⁵ után jelenik meg és azonos évben Derrida átütő strukturalizmus-kritikájával, melynek címe *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*.¹¹⁶ Derrida Montaigne-től vett mottóját Rorty is választhatta volna a maga írása, de egyáltalán filozófiai programja elé: „Nehezebb értelmezni az értelmezéseket, mint a dolgokat”¹¹⁷ kiegészítve azzal, hogy csak az értelmezések értelmezhetők. Rorty szerint a filozófusoknak többé nem az a feladata, hogy megtalálják a Titkot, hanem azt a reménységet kell táplálniuk, hogy elődeik világleírásának jobb leírásával magának a világnak is jobb leírását adják.¹¹⁸ Mint ahogy Derrida a strukturalizmus virágkorában, úgy Rorty a nyelvfilozófia nagy korszakának idején fundamentális kérdéseket intéz e filozófia előfeltevéseivel kapcsolatban.

Mint megállapítja, a „filozófia történetét korábbi filozófusok gyakorlatai elleni forradalmak és a filozófiának olyan tudománnyá való átalakítási kísérletei lyugtadják át, amelyben a filozófiai tételek próbájára egyetemesen elismert döntési el-

¹¹⁴ Rorty, R., „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, Rorty R. (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967, 1–39.

¹¹⁵ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.

¹¹⁶ Derrida, J., „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, 409–428. (Az írás egy 1966-ban a baltimore-i Johns Hopkins egyetemen tartott előadás anyaga.) Az írás részletes magyar nyelvű tárgyalását ld. Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata*, Pécs: Jelenkor, 1994, 81–126.

¹¹⁷ Derrida, J., op. cit. 409. „Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses. (Montaigne)”

¹¹⁸ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, xl. „In a post-Philosophical culture ... it would be the hope of offering our descendants a way of describing the ways of describing we had come across – a *description of the descriptions* which the race has come up with so far.” [Italics added – J.B.]

járások állnak rendelkezésünkre”.¹¹⁹ Szókratésztől Kantig és Husserlig azonban az említett törések és forradalmak mindig „csak” egy új módszer kidolgozásában álltak, mint Rorty mondja, „a helyzet javasolt orvossága tipikusan egy új módszer elfogadása volt”.¹²⁰ Az új módszer, egy eljárási út, egy gondolkodási stílus, egy nyelvhasználat mindig *valamiről* igyekezett szólni, mégpedig a világról, az emberről, a megismerésről, a Létről, a Szépről, a Jóról, a természetről, stb., *igaz* módon, tehát annak *megfelelően*, amiről szólni vélt. A módszer mint kiválasztott *útvonal* már *eleve* döntést feltételez arról, hogy *mihez* és *hogyan* akar a módszert választó eljutni, tehát már *eleve* feltételezi, hogy a módszeres gondolkodó már gondolatban *ott van*, ahova az útnak vezetnie kellene. Feltételezi, hogy tudja, *hova* akar eljutni, miről akar beszélni, nem véve észre, hogy ekkor a beszéd már nem felfedezés, pusztán ismétlése a *már* tudottnak, és így „tudományos” – ha nem is „pedagógiai” – szempontból, fölösleges. Mint Rorty kiemeli, ahhoz, hogy tudjuk, „mely módszert fogadjuk el, már valamilyen metafizikai és episztemológiai következtetésre kellett jutni”.¹²¹ *Eleve* tudni kell, hogy milyen a világ, és ehhez képest a megismerő „hol” helyezkedik el, és milyen struktúrákkal, „kognitív kapacitásokkal” rendelkezik. Az így adódó körbenforgás (már *eleve* tudom, amit keresni vélek) elkerülésének leggyakoribb módja a filozófián kívülre, a tudományra való hivatkozás, mely szerint a filozófiának a (természet)tudományokéhoz hasonló rigorózus módszereket kell választania, hipotéziseket kell felállítania és „szigorú” módszerességgel eljárnia. Miután azonban a filozófiának a tudományoktól eltérően nincs közvetlen empirikus tesztje, igencsak problematikus a tudományoknak példaképként való használata. Mielőtt Rorty igazságelmélet-kritikájával tovább foglalkoznánk, tanulságos lehet az analitikus filozófia eredetére vetnünk egy pillantást.

EXKURZUS: AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS BELSŐ ELLENTMONDÁSAINAK EREDETE¹²²

Az analitikus filozófia alapmeggyőződése, hogy a gondolkodás és a megismerés filozófiai vizsgálata a nyelv analízisével, és csak ez által lehetséges. Ezt a felfogást vallották és vallják, akiket nagy vonalakban az analitikus filozófiához sorolunk: a logikai pozitivisták, Wittgenstein, Russell, Ayer, és a vezető kortárs amerikai filozófusok. Dummett szerint kizárólag azokban az esetekben lehet szó analitikus filo-

¹¹⁹ Rorty, „Metaphilosophical Difficulties...”, 1. „The history of philosophy is punctuated by revolts against the practices of previous philosophers and by attempts to transform philosophy into a science – a discipline in which universally recognized decision-procedures are available for testing philosophical theses.”

¹²⁰ Rorty, „Metaphilosophical Difficulties ...”, 1. „The proposed remedy for this situation typically consists in adopting a new method”.

¹²¹ Rorty, „Metaphilosophical Difficulties ...”, 1. „To know what method to adopt, one must already have arrived at some metaphysical and some epistemological conclusions.”

¹²² Ebben az alfejezetben Michael Dummett könyvére támaszkodok: Dummett, M., *Die Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992 (eredeti cím: *The Origins of Analytic Philosophy*).

zöfiáról, ahol elismerik a nyelv primátusát. Ezért azok a filozófusok, akik kilépnek a nyelvanalízis köréből, szerinte már nem tartoznak ebbe a csoportba (pl. G. Evans, J. Searle és T. Nagel).

A nyelvi fordulat legkorábbi példája Dummett szerint Frege *Grundlagen der Arithmetik* (Az aritmetika alapjai, 1884) című műve.¹²³ Ebben a művében Frege mintegy fogalomhasználatában Kantra visszautalóan és „neki” teszi föl a kérdést, „Hogyan adatik nekünk egy szám, ha egyszer sem képzetünk, sem szemléletünk nem lehet róla?”¹²⁴, hiszen Kant számára semmiféle megismerés nem lehetséges, azaz semmi nem adathatik számunkra szemléletek, fogalmak és sémák, tehát képzetek nélkül. Válasza a nyelvi kontextuselvben gyökerezik, miszerint egy szónak (egy számnak) csak egy mondat összefüggésében van számunkra értelme. Frege által Kant mintegy kiegészül a nyelvi kontextuselvvel, mely *látszólag* lehetővé teszi fogalmaknak és tehát a megismerés feltételeinek nem transzcendentális, hanem nyelvi kezelését. A kontextuselv fölismerése után Frege kérdése úgy módosul, milyen értelme van azoknak a mondatoknak, amelyekben számok fordulnak elő. Frege filozófiájával a nyelv, a kontextus, a fogalmiság és az aritmetika viszonyának kutatása, az aritmetikának a logikai eljárásokkal való összekapcsolása megnyitotta a filozófusok egy része számára a rég áhított, és Kant által egyszer már megtaláltnak vélt távlatot, nevezetesen, hogy a matematikához és a természettudományokhoz hasonlóan, a filozófia is a „tudományosság” biztos útját járhatja. Úgy tűnt, hogy megnyílt a lehetőség a hagyományos filozófiai kérdések tudományos és objektív vizsgálatára.

Annak ellenére, hogy a lingvisztikai fordulat Fregével megtörténik, Frege mégis hangsúlyozza, hogy őt elsősorban nem a gondolatokat kifejező mondatok, hanem maguk a gondolatok érdeklik. 1906-ban Husserlnek a nyelvi fordulat „ellenprogramját” is megfogalmazza: „A logikus fő feladata, hogy megszabaduljon a nyelvtől.”¹²⁵ Azt is állítja, hogy a filozófus munkájának nagy része a nyelvvel való küzdelemből áll. Frege munkássága során kitart azon véleménye mellett, hogy a nyelv a gondolat tükörképeként funkcionál, és bár lehetséges, hogy nem jó tükörkép, de más kép nincs a kezünkben.

Dummett Frege filozófiájának három jegyét emeli ki, amelyek segítségével a nyelvi fordulat vizsgálható. 1. A gondolat összetevőinek – az értelmi építőköveknek – ismerete attól függ, hogy miként ragadjuk meg a mondat struktúráját, amely a gondolatot kifejezi. Frege szerint a gondolat struktúrája tükröződik az őt kifejező mondatban (a mondat nem rejti el a gondolatot). Megfordítva, a gondolat nyelvi

¹²³ Frege, G., *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: Koebner, 1884. (Számos utánnymás, pl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. Magyarul részek: Frege, G., *Logika, Szemantika, Matematika*, Szerk. Ruzsa Imre, ford. Máté András, Budapest: Gondolat, 1980, 83–104.)

¹²⁴ Frege, G., *Logika, Szemantika, Matematika*, 86. Az eredetiben Frege nem a „felfogni” (*begreifen*), hanem „adatik” (*gegeben*) szerepel: „Wie soll uns denn eine Zahl gegeben sein, wenn wir keine Vorstellung oder Anschauung von ihr haben können?” (Dölt betű hozzáadva, és a fordítás módosítva, B.J.) (Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, (1884, Stuttgart: Reclam, 1987, 94.)

¹²⁵ Frege, G., *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Gabriel, G., Hermes, H., Kambartel, F., Thiel, C., Veraart, A., Hamburg: Meiner, 1976, 102f., „Die Hauptaufgabe des Logikers besteht in einer Befreiung von der Sprache.” Idézi Dummett I. m. 13.

kifejezésére való hivatkozás nélkül aligha lehet megmondani, hogy mit értünk az alatt, amikor a gondolatok struktúrájáról beszélünk. A mondat és a gondolat struktúrájának fogalmát együtt kell kezelni. Egy gondolatot a mondat azáltal fejez ki, hogy szemantikus tulajdonságai vannak, azaz, hogy bizonyos eszközök segítségével igazként vagy hamisként fogható föl. A gondolatot azáltal fogjuk föl, hogy a mondat szemantikus tulajdonságait megragadjuk. A mondat struktúrája részeinek szemantikus kapcsolatát jelenti. Frege felfogásában a „mondat szétdarabolásának megfelel a gondolat szétdarabolása”.¹²⁶ Dummett azonban nem említi, hogy ez az alapelv végtelen regresszust eredményez, ami már Sextus Empiricus tanácsa szerint is az ilyen gondolkodás felfüggesztéséhez kell hogy vezessen.

Legyen ugyanis G1 egy gondolat, M1 az azt kifejező mondat és RG1 a gondolat mondat általi „megragadása”, RM1 pedig magának a mondatnak a „megragadása”. A fregei elv – maga is gondolat (G2) – kifejezéséhez a következő M2 mondatot képezhetjük: „A gondolat (G1) megragadásához (RG1), az azt kifejező mondatot (M1) kell megragadnunk (RM1).” Ekkor M1 „fizikailag” (hangjelek vagy írásjelek formájában) adott, és megragadása (RM1) kivált egy gondolat (G1)-megragadási aktust (RG1). (Gondolat és nyelv viszonyának és kettejük „valóságosságának” vizsgálatát itt mellőznöm kell.) Tekintve azonban, hogy M2-ről hasonlót állíthatunk, mint M1-ről, vagyis M2-t önmagáról is állíthatjuk, ezáltal M3-at kreálva [M3: „A gondolat (G2) megragadásához (RG2), az azt kifejező mondatot (M2) kell megragadnunk (RM2)”.], és M3-ról is állíthatjuk, amit M1-ről és M2-ről, és egy végtelenbe menő állítási láncot képezhetünk.

2. Frege szerint a gondolatot, a mondat vagy kifejezés jelentését vagy értelmét (*Sinn*) tekinthetjük igaznak vagy hamisnak, míg a mondat csak levezetett értelemben tekinthető annak.¹²⁷ *Igazak csak a gondolatok lehetnek, a mondatok nem.* Frege számára a kifejezés jelentése (*Sinn des Ausdrucks*) az a mód, ahogy a vonatkozás (*Bezug*) adott. A „jelentés” (*Sinn*) fogalmának tehát csak a vonatkozáson (*Bezug*) keresztül adhatunk jelentést. A vonatkozás és a jelentés viszonya itt vagy logikai, tehát definitorikus, vagy genetikuss. Ha logikai, akkor a jelentést pusztán fogalmilag definiáltuk, és további megértéséhez csak annyiban járultunk hozzá, hogy most már nem a jelentést, hanem a vonatkozást kell megértenünk. Ha a „vonatkozás” viszont genetikuss szempontból értendő, tehát mint ami létrehozza ténylegesen a jelentést, akkor „először” a vonatkozás adott, még a jelentés előtt, tehát *eredeti* értelemben jelentésnélküli mozzanat. A vonatkozás fogalma nem segít a jelentés megértéséhez, és ezért a jelentés fogalmát ugyanúgy eredetinek és ősinek kell tekintenünk, mint Davidson az igazság fogalmát. Ha Frege állítása fölírható a következő képlettel: kifejezés + vonatkozás = jelentés, akkor maga a jelentés fogalma eredeti a megértés számára, hiszen a kifejezés és a vonatkozás önmagában még jelentésnélküli, ennél fogva érthetetlen.

¹²⁶ Frege, G., *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, 224. „Der Zerlegung des Satzes entspricht eine Zerlegung des Gedankens.” Idézi Dummett, i. m. 16.

¹²⁷ Nincs jelentősége, hogy a *Sinn* fogalmát ebben az összefüggésben a magyar „jelentés” vagy „értelem” fogomával adjuk vissza. A következőkben a jelentés szót használom.

Jegyezzük meg, hogy Kant soha nem ment volna el a filozófia analitikus kezelésének addig a fokáig, ameddig azzal Frege és követői próbálkoztak, tehát például a „Sinn”, a jelentés, az értelem „mögé” vagy „alá” azzal az igénnyel, hogy továbbra is azzal a koherenciával és logikával dolgozzon, amit éppen már a „Sinn” stb. fogalmának megléte tesz lehetővé. Egyszerűen ezért, mert Kant számára a logikai analízisnek soha nem volt alapvető filozófiai jelentősége. Szerinte a tudományos tudásnak mindig pontosnak, egzaktnak és logikailag átlátszónak kell lennie. Nem látható azonban be, hogy annak a fajta gondolkodásnak, amely éppen a tudományos gondolkodást akarja megérteni, megalapozni, vagy eredetét felkutatni, *ugyanazoknak* a kritériumoknak kellene eleget tennie, mint a tudománynak. A tudományosság vagy az ismeretelmélet „tudományos” megalapozása vagy magyarázata az önreferencialitás rövidzárlata miatt ugyanolyan lehetetlenség, mint a logika logikai megalapozása vagy magyarázata. Amit Dieter Henrich Kant transzcendentális dedukciójáról, az értelem megismerő képessége igazolásának e középponti eljárásáról mond, kritikaként minden „szigorú” filozófiai programról elmondható: „Kant a dedukciót nem azokkal a sajátosságokkal és szigorral próbálja végigvinni, mint ami azt a tudást jellemzi, amelyet igazolni akar. Az igazolás mint módszer nem léphet túl diskurzusformáiban azon, amit igazolni akar, és nem versenyezhet az alapvető tudományok világosságával és sajátosságaival, ahogy azt a Leibniz által megalapozott hagyományban gyakran elgondolják. De ezek a tudományok nem képesek ténylegesen megoldani – sőt még csak megcélozni sem – az alapvető filozófiai problémákat, és ezért bizonyos értelemben nem filozofikusak.”¹²⁸ Kant számára a tudomány csak tudományos, a filozófia pedig csak filozofikus lehet.

Látható, hogy Frege második pontban említett felfogása a „jelentés”-ről ismét csak Sextus Empiricus nyomán az igazsággal kapcsolatos döntés felfüggesztését vonhatja maga után, hiszen a jelentés „megértéséhez” a „kifejezés” és „vonatkozás” fogalmainak *jelentését* kellene megérteni, tehát körbenforgásra jutunk. Vagy legalábbis a hermeneutikai kör alkalmazására kényszerülünk. E hermeneutikai kör még kibővítendő a „jelentés” fölfogásához szükséges „fölfogóval”, *akinek* fölfogása a társadalmi és nyelvi kommunikációs közegbe ágyazott.

3. A kommunikációt az teszi lehetővé, hogy a jelentést a kifejezés birtokolja. Aki a kifejezést használja, nem kell mindig a jelentésre gondolnia. A jelentés objektív, és ezért tudja több tudat is fölfogni. Frege nem tárgyalja, hogy miként *kapcsolódik* a jelentés (*Sinn*) a kifejezéshez (*Ausdruck*) – annak ellenére, hogy ez egy nyelv tudásának alapvető kérdése. A jelentést akkor ismerjük, ha megragadjuk, hogy a kifejezés miként járul hozzá azon feltétel megállapításához, amely által a kifejezés igaz.

¹²⁸ Henrich, D., „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, Förster, E., *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 29–46, 41. „Kant does not try to achieve in the deduction the perspicuity and the rigor distinctive to the kinds of knowledge it is about to justify. Justification as a method cannot excel in the forms of discourse for whose sake the justification is undertaken, and it cannot compete with the clarity and the perspicuity of foundational disciplines as they had frequently been conceived within the tradition founded by leibniz. But these disciplines cannot really solve – cannot even address – basic philosophical problems, and for that reason they are in a sense unphilosophical.”

Fregével a „kezdeteknél” adva van bennfoglaltan az analitikus filozófia számos alapproblémája, melyek egy ténylegesen szigorú elemzés során mint végtelen regresszusok, körbenforgó érvelések vagy relativizálható kijelentések jelennek meg. Rorty éppen olyan analitikus filozófusok, mint Carnap és Ayer kijelentéseinek és módszereinek analizálásával mutatja ki, hogy a fundamentális kérdésekre nem tudnak válaszolni, illetve válaszaik ugyanolyan belső forgásokra, helybenjárásokra, végtelenbe szaladásokra vagy relativizálódásokra, azaz partikularizálódásokra jutnak, mint ahogy ezt Frege esetében is látjuk, és amit Kant éppen transzcendentális dedukciójával kívánt elkerülni. Rorty, Carnap és Ayer logikai-szintaktikai értelemvizsgáló módszerével kapcsolatban megjegyzi: „egyikük sem vette észre, hogy a kérdés, ‘Léteznek olyan értelmes mondatok, amelyek egyetlen elfogadott módszerrel sem vethetők alá verifikációnak (vagy konfirmációnak)?’ maga is olyan kérdés volt, amelyet a ‘logika’ segítségével nem lehetett körbenforgás nélkül megválaszolni.”¹²⁹ Rorty analitikus filozófiát kritizáló stratégiája általában arra irányul, hogy kimutassa: e gondolkodásmód képviselői e mód *kiválasztásakor* nem alkalmazzák saját „filozófiai módszerüket”, tehát filozófiafogalmukat nem „filozofikusan” választják (választásuk tényében igazolják az elméleti és gyakorlati ész kanti szétválasztását, melyet pragmatikusként Rorty is, Searle társaságában, Emerson, James, Dewey nyomán maga is meg kíván haladni), továbbá, ha ezt az önreferenciát utólagosan végigvisszük, akkor körbenforgásokat, végtelen regresszusokat, előzetes értékválasztásokat, filozófiai preszuppozíciókat találunk, de semmi esetre sem azt a fajta „nominalista neutralitást és objektivitást”, amire e gondolkodók mint *eszményre* hivatkoznak.

A KORAI RORTY KONKLÚZIÓI

A korai Rorty – Dieter Heinrich imént említett felfogásával rokonságot mutató – konklúziói tulajdonképpen már a későie is, hiszen munkássága során mindvégig kitart a fiatal korában elfogadott elvek mellett, nevezetesen, hogy a filozófiát nem lehet a tudományokhoz kapcsolni, és olyan aktivitásként kell felfogni, amely mindent – a tudományt és önmagát – megkérdőjelez. E megkérdőjelezés azonban nála úgy radikális, hogy elismeri ellenfele értékeit: „kétes metafizikai programjaik ellenére az olyan írók, mint Russell, Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin ... sikeresek voltak abban, hogy a hagyományos problémák előterjesztőit arra kényszerítették, munkáikat ne a régi módon folytassák. Ezeknek az íróknak nyilván nem sikerült azt végbevinniük, amit reméltek. Nem sikerült bizonyítaniuk az általuk kritizált filozófiák értelmetlenségét, fogalmi zavarodottságát vagy nyelvi visszaélését. De ez nem számít. ... A filozófiai diszkusszió természeténél fogva olyan, hogy a legjobb, amiben reménykedhet az, hogy ellenfele vállára helyezi a bizonyítás terhét. A ling-

¹²⁹ Rorty, R., *The Linguistic Turn*, 6. „neither realized that the question ‘Are there meaningful sentences which are not susceptible to verification (or confirmation) in any of the standard ways?’ was not itself a question which could, without circularity, be answered by ‘logic’.”

visztikus filozófia abban volt sikeres az utóbbi harminc évben, hogy az egész filozófiai hagyományt Parmenidésztől Descartes-on és Hume-on keresztül Bradley-ig és Whiteheadig védekezésre kényszerítette. Azáltal sikerült ez neki, hogy gondos és átfogó vizsgálatnak vetette alá azokat a módokat, ahogy a hagyományos filozófusok problémáik megfogalmazása során a nyelvet használták. Ez az eredmény elégséges ahhoz, hogy ezt a korszakot a filozófiatörténet nagy korszakai közé helyezzük.”¹³⁰ Miután „szükségszerűen kudarca van ítélve a nyelvfilozófusok kísérlete, hogy a filozófiát ‘szigorú tudománnyá’ tegyék”,¹³¹ felmerül a kérdés, mi a teendő ezek után? Lehetséges még a filozófia egyáltalán? A kérdés azért is sürgető Rorty számára, mert abban egy pillanatra sem kételkedik, hogy – mint Habermas fogalmaz – „az analitikus érvek ellenállhatatlansága [...] a metafizika ígéreteitől való elválást annyira visszavonhatatlanná teszi, hogy az analitikus filozófia *után* a metafizikautáni gondolkodásnak nem lehet alternatívája”.¹³² Márpedig, ha az analitikus filozófia olyan belátásokra vezetett bennünket, amelyeket nem tudunk föladni, akkor kérdésessé válik, hogy valami, amely feladhatatlan, tehát igaznak tartott belátásokat eredményezett, maga is nem a helyes eljárás-e. A korai Rorty azonban úgy véli, hogy a jövőbeni filozófia előtt olyan lehetőségek állnak, hogy föladhassa *kizárólag* empirista vagy nyelvorientált metodológiai nominalizmusát vagy a „tudományos” filozófia követelményeként fellépő mindenképpen egyetértésre való törekvését és Heideggert követve a filozófiát új módon művelheti, nem állítva, hogy eleve megadhatnának egyetértési kritériumokat. Esetleg föladhatná egyetemességre törekvő kriterialitását, és pusztán saját metodológiai nominalizmusához ragaszkodna, ami által többé nem a világ egyedül érvényes leírását adná, hanem pusztán *javaslatot* a világ egy értelmezésére. További lehetőség lenne a posztfilozofikus kultúra bejelentése, mely, miután a filozófia valamennyi hagyományos problémáját nyelvanalízissel felszámolta, és miután magát a nyelvanalízist is fölszámolta, a filozófiát olyan „kulturális betegségnek” (*cultural disease*) nyilvánítaná, melyből sikerült

¹³⁰ Rorty, R., *The Linguistic Turn*, 33. „despite their dubious metaphilosophical programs, writers like Russell Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin, and a host of others have succeeded in forcing those who wish to propound the traditional problems to admit that they can no longer be put forward in the traditional formulations. These writers have not, to be sure, done what they hoped to do. They have not provided knock-down, once-and-for-all demonstrations of meaninglessness, conceptual confusion, or misuse of language on the part of philosophers they criticized. But this does not matter ... Philosophical discussion, by the nature of the subject, is such that the best one can hope for is to put the burden of proof on one's opponent. Linguistic philosophy, over the last thirty years, has succeeded in putting the entire philosophical tradition, from Parmenides through Descartes and Hume to Bradley and Whitehead, on the defensive. It has done so by a careful and thorough scrutiny of the ways in which traditional philosophers have used language in the formulation of their problems. This achievement is sufficient to place this period among the great ages of the history of philosophy.”

¹³¹ Rorty, R., *The Linguistic Turn*, 33. „linguistic philosophers' attempts to turn philosophy into a 'strict science' must fail”.

¹³² Habermas, J., „Rorty's pragmatische Wende”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 44, 1996, 5, 717. „die Unwiderstehlichkeit der analytischen Argumente [...] macht den Abschied von den Verheißungen der Metaphysik so unwiderruflich, daß es auch *nach* der analytischen Philosophie zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative geben kann.”

kigyógyítani az emberiséget. Egy ilyen kultúrában a filozófusok olyan orvosokhoz hasonlítanak, akik, miután kidolgozták minden betegség megelőzésének eljárását, elavulttá tesznek minden gyógyítási módszert.

Am ahogy egy betegség megelőzése a tapasztalat szerint nem szünteti meg *minden* betegséget, és ahogy a megelőzőtt betegségek mögül újabb, eddig nem ismert betegségek lépnek elő, így van ez a filozófia egyes hagyományos kérdéseinek megoldása után is. Sem a hatvanas években, sem azóta nem ért véget a filozófia, legalábbis mint egyetemi és akadémiai diszciplína, és az iránta való érdeklődés sem csökkent. Ellenkezőleg. Mint a nyugati világban mindenütt, a filozófia szakot felvevő diákok nagy tömegei azt sejtetik, hogy Kant szavai ma talán igazabbak, mint valaha, mely szerint „Különös sors jutott az emberi észnek megismerése egyik válfajában: kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani, mert maga az ész természete teszi fel őket, de megválaszolni sem tudja őket, mert az emberi ész minden képességét meghaladják. ... Az ész önhibáján kívül kerül ebbe a zavarba.”¹³³ Rorty úgy véli, hogy az ész korántsem önhibáján kívül, hanem történeti bűnei miatt került ebbe a helyzetbe, és ennek felszámolására újra kell gondolnia kérdéseit: „az utóbbi harminc évben a filozófiában történtek közül nem a nyelvi fordulat a legfontosabb, hanem inkább a Platón és Arisztotelész óta a filozófusokat zavarba hozó ismeretelméleti nehézségek átfogó újragondolásának megkezdése”.¹³⁴ E nehézségek – és ezzel eljutunk Rorty kedvenc, emersoniánus témájához – a reprezentacionalista filozófiafelfogásból erednek, amely szerint az igazság fogalmát úgy tisztázhatjuk legjobban, ha a tudatot mint a világot tükröző entitást fogjuk föl, és aztán a világ és a tudat vagy a nyelv közti kapcsolatot vizsgáljuk. Mint mondja, e nehézségek „csak akkor léteznek, ha valaki feltételezi, hogy a tudás megszerzése a tudat számára valami ‘közvetlenül adott’ megjelenítését feltételezi, ahol a tudatot mint egyfajta ‘anyagtalan szemet’ fogjuk föl, és ahol a ‘közvetlenül’ adott legalább annyit jelent, mint ‘a nyelv közvetítése nélkül’”. A tudásnak ez a ‘nézőközönség’ felfogása olyan különböző filozófusok támadási célpontja, mint Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger és Wittgenstein.¹³⁵ Ezért Rorty a megismerés és igazság reprezentacionalista felfogását kívánja felszámolni, ám, e felszámolási erőfeszítése során nemcsak megfélejtkezik számos alkalommal hangsúlyozott ironiájáról és egy sajátos ismer-

¹³³ Kant, *A tiszta ész kritikája*, fordította Kis János, Budapest: Ictus, 1995, 19. *Kritik der reinen Vernunft*, A VII, „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.”

¹³⁴ Rorty, *The Linguistic Turn*, 39. „the most important thing that has happened in philosophy during the last thirty years is not the linguistic turn itself, but rather the beginning of a thoroughgoing rethinking of certain epistemological difficulties which have troubled philosophers since Plato and Aristotle.”

¹³⁵ Rorty, *The Linguistic Turn*, 39. 75. jegyzet. „These difficulties exist only if one holds that the acquisition of knowledge presupposes the presentation of something ‘immediately given’ to the mind, where the mind is conceived of as a sort of ‘immaterial eye’, and where ‘immediately’ means, at a minimum, ‘without the mediation of language.’ This ‘spectatorial’ account of knowledge is the common target of philosophers as different as Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger, and Wittgenstein.”

retelmélet-utáni „ismeretelméletért” száll síkra, hanem mint Michel Williams említ, már-már patetikusként tűnő erőfeszítései során ironiája az igazság iránti nosztalgiától függ.¹³⁶ Ez a komolyság és pátosz Habermas szerint szükségszerű együtt járója annak a filozófiának, amely az igazságot keresi, és amely ily módon soha nem adhatja magát át a teljes esztétizálódásnak, például az ironizálódásnak. Habermas számára minden ismeretelmélet metafizika, amelynek ítéleteit érvényességük idejére „kötelezőként” kell előírnia, még ha ez a kötelező jelleg a következő nap föl is számolódik: „Minthogy a metafizika uralja egyedül a megismerés nyelvét, az igazságigény esztétizálása arra fut ki, hogy a tradíciót mint műveltséget esztétikává érzéstelenítjük (*anästhetisieren*). Az ideák valóságossága, amelyekről a platóni elmélet azt ígérte, hogy kapcsolatba hoz bennünket vele, nem ugyanaz, mint az esztétikai tapasztalat nem mindennapi ingere. Ami egykor emfátiкус értelemben „igaz” kívánt lenni, nem őrizhető meg a „felemelő” modusában. Ha a metafizika elveszti ítéletei kötelező jellegét, elveszik tartalma is.”¹³⁷ Rorty annyiban eleget tesz Habermas „ismeretmetafizikai” követelményének, hogy ismeretelméleti vagy analitikus írásaiban mellőzi az általa másutt sürgetett ironiát. Ezen írásainak komolysága is azt közvetíti, hogy maga sem adta föl a filozófiát, pusztán annak egy sajátos válfaját műveli.

¹³⁶ Williams, M., *Unnatural Doubts*, Oxford & Cambridge: Blackwell, 1991, 363n, „Rorty’s [...] Irony depends essentially on a kind of *nostalgie de la vérité*.” (A helyet idézi Habermas is, „Rorty’s Pragmatische Wende”, 717.)

¹³⁷ Habermas, J. „Rortys pragmatische Wende”, 717. „Weil die Metaphysik einzig der Sprache der Erkenntnis mächtig ist, läuft die ästhetisierung ihres Wahrheitsanspruchs darauf hinaus, die Tradition als Bildungsgut zu anästhetisieren. Die Wirklichkeit der Ideen, mit der uns die platonische Theorie in Berührung zu bringen versprach, ist nicht dasselbe wie der außeralltägliche Reiz der ästhetischen Erfahrung. Was einmal im emphatischen Sinne ‘wahr’ sein wollte, läßt sich nicht im Modus des ‘Erhebenden’ aufbewahren. Mit der Verbindlichkeit ihrer Urteile büßt die Metaphysik auch ihren Gehalt ein.”

A FILOZÓFIA MINT KALAND RICHARD RORTY ÉS A QUIJOTIKUS FILOZÓFIA¹³⁸

Descartes c'est la France (Descartes – ez Franciaország), ahogy André Glucksmann könyvcímével kifejezte,¹³⁹ és parafrázálva nyugodtan mondhattuk, mondhatjuk, *Rorty c'est les États-Unies* (Rorty – ez az Egyesült Államok). Amerikát nagyon sokan úgy látják Európában, legalább is értelmiségi körökben, ahogy Rorty bemutatta nekik. De Glucksmann könyvcímének folytatása is van a szövegben, *mais la France n'est pas Descartes* (de Franciaország nem Descartes) – és mutatis mutandis ez is alkalmazható Rorty és az Egyesült Államok „viszonyára”. Amerikáról többes szám első személyben beszélt, olyan közösségről, melyhez örömmel tartozott, de ez a *mi* mégsem csak egy országra vagy egy régióra vonatkozott. Rorty Amerikája a „spirituális Amerika” volt – az egész világ szabadon gondolkodó értelmiségijeit alkották (liberális értelmiségiek, mondhatnánk, ha ezt a fogalmat nem foglalta volna le olyan mértékben a politika, hogy azzal már leírhatatlanná váljék az a szabadon gondolkodó, aki éppen gondolkodása révén gondolja el, és ezáltal *hozza létre* a politikát). „Mi, liberális demokraták”, mondaná, vagy „mi szabadidővel rendelkező nyugati értelmiségiek”, „mi pragmatikusok”, „mi, a leginkább befogadó társadalom [*most inclusive society*] felvilágosult tagjai”. Nincs tehát semmi sajátos indok arra, hogy amerikai kontextusban beszéljünk róla – miközben ő volt a legamerikaibb az összes kortárs filozófus közül. Derrida, korának mestergondolkodóit [*maîtres-penseurs*] – Lacan, Levinas, Foucault, Barthes, Deleuze, Blanchot, Cixous, Lyotard, Sarah Kofman – a megtörhetetlen nemzedéknek [*la génération incorruptible*] nevezte, amelyen azt értette, hogy kompromisszum nélküliek voltak. Rorty az amerikai megtörhetetlen filozófus volt, Amerika olyan gondolkodója, aki, hogy ismét Derridától kölcsönözzük a kifejezést, még a filozófiának sem tett engedményt [*sans concession même à l'égard de la philosophie*].¹⁴⁰ Kicsit máshogy fogalmaznék itt: Rorty összehasonlíthatatlanul és összetéveszthetetlenül az a filozófus volt, aki nem ijedt meg a hivatalok vezetőitől, a tekintélyektől, az intézményektől, és különösen,

¹³⁸ A szöveg megjelent angolul a *Common Knowledge* 2008. áprilisi számában, „Rorty and America, Overseas” címmel.

¹³⁹ André Glucksmann, *Descartes c'est la France* (Paris: Flammarion, 1987).

¹⁴⁰ Jacques Derrida, „Je suis en guerre contre moi-même,” *Le Monde*, September 9, 2004; megjelent még J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum* (Paris: Galilée/Le Monde, 2005), 28. „Je désigne ainsi, par métonymie, un *ethos* d'écriture et de pensée intransigeant, voire incorruptible (Hélène Cixous nous surnomme les „incorruptibles”), sans concession même l'égard de la philosophie, et qui ne se laisse pas effrayer par ce que l'opinion publique, les médias, ou le fantasme d'un lectorat intimidant, pourraient nous obliger à simplifier ou à refouler.”

soha, a kollégáitól. Kompromisszumok nélküli szabad gondolkodó volt, mintegy igazolva Schelling tételét, aki szerint „a filozófia kezdete és vége a szabadság”, a szabad gondolkodást mint kalandot adta nekünk.

Másrészt, Rorty pragmatikus volt – minden értelemben. Teljesen képes volt gyakorlati kompromisszumokra, amelyek a közösségi életben szükségesek. Szétválasztotta a nyelv nyilvános és magánjellegű használatát. Nem csinált gondot abból, hogy hasznos szövetségeket kössön és akár kompromisszumokat is, mozgalmakkal és intézményekkel. Más szóval, nem volt tendenciózusan, unalmasan, önmagába fordultan vagy életidegen módon kompromisszumképtelen. Hiszen, végül is, demokrata volt. Értelmiséginek lenni *sans compromis*, valami egészen más dolog. Kompromisszumok nélküli, rettenthetetlen gondolkodónak lenni annyit jelent, hogy folyamatosan, fáradhatatlanul vizsgáljuk gondolkodásunk határait és feltételeit. Egy olyan amerikai analitikus filozófus, amilyené Rorty is vált tanulmányai során, akkor nem korrupt, akkor nem megtört és kompromisszumok nélküli, ha az analitikus filozófia történetét, a filozófiatörténet egészéhez való viszonyát is tanulmányozza, továbbá vizsgálja az amerikai egyetemi-adminisztratív hatalmi struktúrákhoz való viszonyát, ezek hatását a fiatal filozófusok karrierlehetőségeire, különös tekintettel azokra, akik nem csak analitikus, de úgynevezett kontinentális filozófiát is tanulni és művelni kívánnak. *Sans compromis* analitikus filozófus vagy, ha képes vagy az analitikus filozófia problémamegoldó képességére is rákérdezni, és csak ha legalább is a tájékozódás szintjén nyitott vagy más filozófiai mozgalmak módszereire és tervezeteire. Egy koncesszió nélküli analitikus filozófusnak Heidegger, Habermast és Derridát is tanulmányoznia kell, és azokat a mestergondolkodókat, akiket ők olvastak és értelmeztek.

Az egykori szovjet birodalmi tagállam, Magyarország filozófiai képzése, legalább is a felszínen, és ahogy kifelé látszott, marxista volt. Abban az időben annak volt korrumpálhatatlan híre értelmiségiként, aki elfogulatlanul tudott azokra a feltételekre tekinteni, amelyekben képezték. Magyarországon, fejlődésük különböző korszakában, számos önálló és megingathatatlan gondolkodó volt, aki saját „erős” gondolkodásához hű maradt, és aki, gondolkodását követve ellenállt az intellektuális megtöretési kísérleteknek. Korrumpálhatatlannak lenni, mint gondolkodó, valójában egyet jelent azzal, hogy *ténylegesen* gondolkodók, azaz filozófusok vagyunk, cselekvéseinket, írásainkat csak a gondolkodás és a gondolkodási tradíció normáira tekintettel alakítjuk. A korrumpálhatatlan filozófust nevezhetjük akár *neopreszokratikus* gondolkodónak is.

Rorty *neoszofista* filozófusként jellemezte saját magát (más demokratikus-liberális gondolkodókhoz társulva), de inkább neopreszokratikusnak nevezném őt. Úgy tűnik, szándéka, Hérakleitoszéhoz hasonlóan az volt, hogy a lehető legtágabban gondolkodjék előfeltételek nélkül. Tudatában volt, hogy nem lehet saját neveltetésünk és értelmiségi környezetünk feltételei fölött elgondolkodni, de meg volt győződve, hogy ennek ellenére ezzel kell kísérleteznünk. Úgy tűnik, számos fiatal gondolkodó hasonlóval próbálkozik.

Rorty újra meg újra tréfálkozott a filozófia csínytevésein, haszontalanságán, és sürgette a filozófia jól megérdemelt eltűnését, ezért paradoxnak tűnik, de tény, hogy műve a lehető legjobb bevezető a filozófiába – bevezetés feltételeibe, módszereibe

és történetébe. Ugyanakkor műve a legjobb „kivezetés” is, azok számára, akik már bevezetést nyertek. Bár Rorty a filozófusokat szerette volna kivezetni a filozófiából (a demokratikus és kulturális felelősség nevében), ténylegesen sok dezilluzionált fiatal hozott vissza a filozófiába, amelynek újrameghatározásában oly nagy szerepet játszott. Rorty felhívta hallgatóságát, hogy legyen ironikus a komoly ügyekkel szemben – még az iróniával is. Számos ifjú olvasója ironikusan válaszolt javaslatára, hogy hagyjanak föl a filozófiával. Végző soron javaslatát Rorty maga is egy nagyon is filozófiai nyelvben és műveltséggel átitatva tette.

Rorty jópofa és egyedi filozófia-művelése a fiatalabb nemzedékeknek lökést adott a cselekvésre, és reményt adott, hogy félelem nélkül viselkedjenek és éljenek az intézetekben és merjenek a szabad gondolkodásra törekedni még a diszciplináris mátrixok által meghatározott viszonyok közt is. Ahogy Gorbacsov úgy növekedett föl a Pártban, hogy a megfelelő időben felfordíthatta a rendszert, az analitikus filozófiai intézetek néhány fiatal gorbacsovja talán ma úgy nő föl, hogy Rorty könyveit rejtí ágyának matracában. Lehetséges, hogy megjelenik egy fiatal filozófusnemzedék, amely nyitott a kalandos neopreszokratikus gondolkodásra. De David Hall nem a fiatalokra gondolt, amikor azt írta, „Miközben New Yorkban és Londonban kritizálják, nagy műveltségű és igényes munkái elég nagy példányszámban kelnek el ahhoz, hogy azt sejtjük, azok a filozófuskollégái, akik nyilvánosan elutasítják, késő éjszaka zseblámpával felszerelkezve fejükre húzzák a takarót, és mohón elmélyülnek könyveinek olvasásában.”¹⁴¹ Gorbacsov nem jutott volna el addig, ameddig jutott, ha kételkedő kollégái és az illúzióikat veszített idősebbek a háttérben nem támogatták volna. Talán hasonló a helyzet Rorty fölemelkedésével és hatásával is.

A filozófia mint kaland

Kétfajta filozófus van. Azok, akik elhagyják azokat a barlangokat, melyekben születtek és föl nőttek, és azok, amelyek ott maradnak. Rorty sokat tanult Thomas Kuhntól, aki az első fajta gondolkodót „forradalminak”, a másodikat „közönségesnek” [normal] nevezte – de nem valószínű, hogy Rorty e kuhni fogalmak szerint értelmezte magát.¹⁴² A közönséges gondolkodók szakmát művelnek, és mint ilyeneknek, nem érdekük, hogy az általuk lakott barlang határait újraértelmezzék. Nem az indoktrináció fogalmai szerint gondolkodnak, így nem is félnek, hogy gondolataik eredője ez lenne. Nem vizsgálják közösségük, kultúrájuk, vallásuk vagy nyelvük természetét. Ellentétben a széles körben elterjedt véleménynel, Rorty nem volt soha

¹⁴¹ D. L. Hall, *Richard Rorty*, Albany, State University of New York Press, 1994, 1. „Few contemporary thinkers own the paradoxical presence of Richard Rorty. Panned by the reviewing establishments of New York and London, Rorty’s erudite and rather demanding works are selling in quantities large enough to suggest that many of the same philosophical colleagues who scorn him in public are crawling under their covers late at night, armed with flashlights, avidly poring over the pages of his books.”

¹⁴² R. Rorty, „Thomas Kuhn, Rocks, and the Laws of Physics,” *Common Knowledge* 6.1 (1997): 6 – 16; reprinted in Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1999), 175 – 89.

az analitikus filozófia mint olyan ellen, hanem pusztán annak barlangmentalitása ellen lépett föl. Ráadásul soha nem is mondta, hogy lenne valami külső a barlanghoz képest. Ez platonikus állítás lett volna – Szókratész metaforája –, és Rorty természetesen visszaütött minden *metafizikai* perspektívát – és minden *metafilozófiai* nézőpontot is. Nem hagyhatjuk el filozófiai barlangunkat; ahogy mondani szokta, a szocializáció mindent átjár [*goes all the way down*]. Rorty azt javasolta, és ez határozta meg élete művét, hogy vállaljuk a kalandot, váljunk jó értelemben kalandorokká saját barlangunkban (vagy barlangjaink *hálózatában*: a barlangok gyakran össze vannak kötve, amit fölfedezhetünk, ha el merünk kószálni is közelebből szemügyre vesszük dolgokat). Meg lehet próbálni, hogy más barlangot vagy barlangokat képzelünk el; (megerősített vagy meg nem erősített) híradásokat olvashatunk más barlangokról. Rortynak az volt a fő gondja a barlanggal, amelyben felnőtt, hogy a vele együtt ott tartózkodók közül csak kevesen vállalták a körülnézés kockázatát. Kollégái feltételezték, hogy már tudják, mi van ott.

Ennyit a barlangokról. Azt kívánom hangsúlyozni, hogy míg az analitikus filozófusok megpróbálnak egy arra megfelelő módszert kidolgozni, hogy megragadják (az általuk is különféleképpen meghatározott) igazságot, nem törődnek azzal a nyilvánvalósággal, hogy „ahhoz, hogy tudják, mely módszert alkalmazzák, már le kellett vonniuk bizonyos metafizikai és episztemológiai következtetéseket”.¹⁴³ Az analitikus filozófus, mint a (széles értelemben) verifikacionizmus egy fajtája „összekeveri az *ordo essendi* az *ordo cognoscendi*vel”.¹⁴⁴

A két rend összehozása metafilozófiai feladat, és a metafilozófiai kérdésekre nem lehet jobban analitikus filozófiával, mint bármely más filozófiával válaszkísérletekre törekedni. Ennélfogva az analitikus filozófia a megalapozás szempontjából nem biztosabb, mint bármely más filozófiai gondolkodás. Ahogy Rorty hangsúlyozza, „a véleményt tudással helyettesíteni kívánó kísérleteket állandóan keresztezi a tény, hogy a kérdés, mi *számít* filozófiai tudásnak, maga is vélemény.”¹⁴⁵ Rorty nem győzött csodálkozni a feltevésen, hogy csak az analitikus nyelvfilozófia érvényes filozófia. A „nyelvfilozófia ... abból a nézetből indul ki, hogy a filozófiai problémák megoldhatók vagy a nyelv átalakítása, vagy a használt nyelv jobb megértése által.”¹⁴⁶ De miközben nyelvanalízisünk fokozatosan finomodik, vajon mi történik a „valósággal”? A nyelven kívüli valóság ugyanis nem beszél a nyelvet, sem Husserl, sem Heidegger nyelvét, de még a matematikai fizikáét sem. A valóság egyetlen

¹⁴³ R. Rorty, ed., *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. 1. „to know what method to adopt, one must already have arrived at some metaphysical and some epistemological conclusions.”

¹⁴⁴ Richard Rorty, „The World Well Lost,” in *Consequences of Pragmatism*, Brighton, U.K. Harvester, 1982, 7. „verificationism ... confuses the *ordo essendi* with the *ordo cognoscendi*.”

¹⁴⁵ R. Rorty, *Linguistic Turn*, 2. „Attempts to substitute knowledge for opinion are constantly thwarted by the fact that what *counts* as philosophical knowledge seems itself to be a matter of opinion.”

¹⁴⁶ R. Rorty, „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy,” *Linguistic Turn*, 3. „Linguistic philosophy,” proceeds from the „view that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use.”

nyelvet sem beszél, és következésképpen nem is képes segíteni abban, hogy mely nyelvet válasszuk ki, hogy beszéljünk róla. Ezért Rorty sürgette, hogy az értelmiséginek a lehető legtöbb nyelvet kell megtanulnia, a lehető legtöbb filozófiát kell elsajátítania, sőt némelyikben szakértővé is kell válnia. Ugyanakkor figyelmeztetett, hogy állandóan tudatosítsuk, lehetetlen kilépünk a nyelvjátékokból és eljutni bármiféle nyelvfüggetlen valósághoz. Nincs olyan nézőpont, ahonnan a valóságot összehasonlíthatjuk a rendelkezésünkre álló leírásokkal.

Ezt Rorty „kalandor” beállítottságának nevezem; ő maga „ironikusnak” nevezte ezt, és még csak nem is állította, hogy tőle származna. Az egész nyugati kultúrát ironikusként jellemezte, és e fogalom meghatározásáról azt mondta: „Az ’ironikust’ úgy fogom definiálni, mint aki a következő három feltételt teljesíti: (1) Radikálisan és folyamatosan kételkedik saját jelenleg használt szótárában, mivel nagy hatással voltak rá olyan más szótárak, amelyeket más emberek vagy könyvek tartottak végsőnek; (2) tudja, hogy a saját jelenlegi szótárában megfogalmazott érvek sem alátámasztani, sem eloszlatni nem képesek szótárával kapcsolatos kételyeit; (3) amennyiben saját helyzetéről filozofál, nem gondolja, hogy szótára másokénál közelebb lenne a valósághoz, hogy kapcsolatban lenne egy rajta kívül álló hatalommal.”¹⁴⁷

Ebből a részből világossá válhat, Rorty miért értékelte annyira Kuhnt. A felvilágosult nyugati ironikus más paradigmákat gondol el (nyelveket, világokat, barlangokat), anélkül, hogy imperialista érzései lennének. A felvilágosodott kalandor nem invázor, hódító vagy gyarmatosító, hanem etnológus – és Rorty antropológus volt a filozófusok közt. A felvilágosult etnológus nem ijed meg attól, amit talál. A talált dolog érdekli, leírja, más, korábban látott és leírt dolgokkal összehasonlítja.

Mi történik, ha filozófiai etnológusunk például Heideggert fedezi föl? Nem kell megtérnie, bennszülötté válnia, heideggeriül beszélnie. Másrészt nem kell utálnia a heideggeriánusokat, háborúra fegyverkeznie. De nem is kell úgy tenni (mint némely analitikus filozófus), mintha nem léteznének. Írhat magánjellegű naplóba, melyet aztán kollégáknak és barátoknak megmutat: „Ha valaki, mint én, elfelejtkezik a Létről és azt gondolja, hogy létező minden, ami van, akkor Heidegger állítását, mely szerint ’a nyelv beszél az embert’, és lelkesedését ’a világokat megnyitó költő’ iránt egy ilyen – Heidegger által megvetett – ’humanista’ szemléletmódnak tekintetjük. ... akárcsak Derrida, én is a feje tetejére akarom állítani Heideggert – dicsérni akarom azt, amit ő utált.”¹⁴⁸

¹⁴⁷ R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 89; *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 73. „I shall define an ’ironist’ as someone who fulfills three conditions: (1) She has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that argument phrased in her present vocabulary can neither underwrite nor dissolve the doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself.”

¹⁴⁸ R. Rorty, id. mű, 131. jegyzet; op. cit. 113. note. „If as I do, one forgets about Being and thinks that beings are all there are, then this ’humanist outlook – one which Heidegger himself despised – will be what one understands by Heidegger’s claim that ’language speaks man’ and by his exaltation of ’the poetic’ as what ’opens up worlds’. ... like Derrida, I want to stand Heidegger on his head – to cherish what he loathed.”

Az etnológus átfogó következtetéseit kutatásokkal támasztja alá, tárgyát együtt-érzéssel vizsgálja, és ironikus módon közelíti meg. Rorty ezt a fajta tevékenységet „újraleírásnak” nevezi: „Olyanok számára, mint én, akik osztják asszociációit, példászerű, gigászi és feledhetetlen alak. Heideggert olvasni olyan élménnyé vált, amivel tényleg foglalkozni kell, újra le kell írni és össze kell vegyíteni többi tapasztalattal, hogy önteremtési tervünk sikerrel járjon. De Heideggernek nincs általános közéleti haszna. Akik soha nem olvasták, vagy csak szórakozásképpen olvasták a Platónhoz vagy Kanthoz hasonló metafizikusok kísérleteit, hogy betagozódjanak egy történelem feletti hatalomba, azok az ironikus teóriát abszurd ágálásnak látják egy nem létező fenyegetéssel szemben. Az ilyen emberek Heidegger *andenkendes Denken*-jét nem fogják fontosabb tervezetnek tartani, mint Tóbiás bácsi kísérletét, hogy megépítse Namur erődtámaszainak modelljét.”¹⁴⁹

Senkinek eszébe nem jutna Tóbiás bácsit bármivel is vádolni; kellemes irodalmi emlékünkhöz a *Tristram Shandy*-ből. Hogy Tóbiás bácsi, a nyugdíjas katona, egész életét erődök építésével töltötte, kedves különösség, de semmi más. Egyébként, Laurence Sterne Tóbiás bácsi karakterét részben Don Quijotéről mintázta, akit szintén nem vádolnánk semmivel, de aki nélkül senki nem értené meg a vágyat, hogy quijotikusak legyünk. Richard Rorty kísérletet tett arra, hogy újra leírja Martin Heideggert, mint egy családtörténet karakterét, „amely történetben megjelenik az apa, Parmenidész, a becsületes Kant bácsi és a rossz testvér Derrida.”¹⁵⁰

Import-export

Generációjában csak két vele összevethető nagyságú alak volt, mindkettő európai – Jürgen Habermas és Jacques Derrida. Rorty mindkettővel együttműködött, és bár eltérő módon fejezték ki nézeteiket, egyetértettek abban, hogy a filozófia történetének újramesélése ne kizárólag az egyetemi hivatásosok feladata legyen, hanem új felelősséggel, a nyilvánosság előtt, annak bevonásával kellene ezt megtenni. Derrida számára a filozófiatörténeti szövegek olvasása azok újraírását jelenti, és miközben újraírjuk, hagyjuk, hogy azok újraírjanak bennünket. Habermas számára a gondolkodástörténet tanulmányozása a morális érzék helyreállításának eszköze saját nemzeti kultúrájában, és a világ szemében, de annak is eszköze, hogy igazságosabb és kommunikatív átlátszóbb politikai-gazdasági világot hozzunk létre.

¹⁴⁹ R. Rorty, id. mű, 136; op cit. 118–119. „For people like me, who do share them, he is an exemplary, gigantic, unforgettable figure. Reading Heidegger has become one of the experiences with which we have to come to terms, to redescribe and make mesh with the rest of our experiences, in order to succeed in our own projects of self-creation. But Heidegger has no general public utility. To people who have never read, or read and were merely amused by, the attempts of metaphysicians like Plato and Kant to affiliate themselves with an ahistorical power, ironist theory seems an absurd overreaction to an empty threat. Such people will find Heidegger’s *andenkendes Denken* no more urgent a project than Uncle Toby’s attempt to construct a model of the fortifications of Namur.”

¹⁵⁰ R. Rorty, „Philosophy as a Kind of Writing,” *Consequences of Pragmatism*, 92”a family romance involving, e.g., Father Parmenides, honest old Uncle Kant, and bad brother Derrida.”

Rorty számára a filozófiatörténet művelése annak módja, hogy elfogadjuk kulturális örökségünket – félelem nélkül, de ugyanakkor a megerősítés szükségyszerűsége nélkül. Szerinte feladatunk az, hogy – mint Derrida javasolta – újraírjuk azt, amit elődeink mondtak, de oly módon, ahogy az számunkra *most* hasznos és jó. Rorty biztatott, hogy a leginkább bennfoglaló liberális társadalom [*most inclusive liberal society*] kialakításán munkálkodjunk, és ezzel összefüggésben bátorított, hogy a lehető leginkább bennfoglaló, nagylelkű gondolkodástörténetet írjuk. Ez a beállítottsága arra ösztönözte a nem-amerikai olvasókat Európában, Dél-Amerikában, Ázsiában és Afrikában, hogy a leginkább amerikai gondolkodót olvassák. Ez tette őt egyedülként az amerikai filozófusok közt Habermashoz és Derridához hasonlóan befolyásossá az egész nyugati világban. Európában, ahol hosszú ideig az ideológiai hadviselés volt a norma, most Rorty fogalomkészlete segítségét is felhasználva keresünk új utakat és a megújulás új eszközeit.

Rorty munkája alapvető fontosságúnak és relevanciájúnak tekinthető Közép- és Kelet-Európa politikai átalakulása vonatkozásában. 1989 előtt titokban kapcsolatot tartott kelet-európai értelmiségiekkel, elsősorban Csehszlovákiában. A nagy politikai változások után növekvő érdeklődéssel fordult a világ ezen része felé. Európai tudósokat hívott meg az Egyesült Államokba, előadásokat tartott Moszkvától Párizsig, Bukaresttől Budapestig és Berlinig, Kolozsvártól Pécsig. Előadásai a demokráciáról szóltak és arról, hogy a filozófiának milyen lehetőségei vannak, a „leginkább befogadó társadalom” kialakításában. Szerinte a legbiztatóbb *filozófiai* üzenet az, hogy a visszaesések ellenére *ebben és az elkövetkező évtizedekben* technikailag és politikailag képesek leszünk a lehető legbefogadóbb társadalmat létrehozni. A Magyar Tudományos Akadémián tartott előadása utáni diskusszióban 2004 tavaszán megerősítette, hogy nem általában filozófiaellenes, és megértést tanúsított a felvetéssel, hogy Európa középső régiójában, de talán az egész kontinensen nagy szükség van *még* a filozófiára, a leginkább befogadó társadalom, vagyis az olyan demokrácia kialakítása érdekében, ahol nem csak az alkotmány és a politikai szerkezet demokratikus, de az emberek legmélyebb meggyőződése is. „Nem a jó filozófia ellen vagyok” [*I mean, I am not against good philosophy*], hangsúlyozta.

A *sans compromis* gondolkodás az ő számára is komoly kihívást jelentett, hiszen csak a gondolkodás önmagát is folyamatosan alakító és változó szabályait tartotta irányadónak. Nem azért népszerű és „divatos” filozófus, mert a trendeket követte, hanem szigorú gondolkodásával maga határozta meg ezeket. Első találkozásainkor azonnal felismertük Richard Rortyt, még ha előtte soha nem is láttuk. Stílusa és hangja egyedi és feledhetetlen, akárcsak jóindulatú, bár kicsit fáradtnak tűnő, ironikus mosolya.

RORTY: A FILOZÓFIA MINT KULTURÁLIS POLITIKA

Richard Rorty utolsó kiadott könyvének címe *Filozófia mint kulturális politika*.¹⁵¹ Rorty tudott betegségéről, sejtette, hogy ez lesz az utolsó. Ezért ez a könyv testamentumának is tekinthető, főleg, mert nagyon fontosnak tartotta, hogy ez a könyv még életében és éppen ezekkel az írásaival megjelenjék.

Két felfogást kíván összefűzni ebben a művében, vagy inkább két szemléletet együttesen érvényesíteni. Hegel felfogását, hogy a filozófia saját korának gondolati összefoglalása, továbbá a tudás nem-reprezentacionalista elméletét. Hegel maga is nem-reprezentacionalistának tekinthető, ezért kiválóan alkalmas arra, hogy kísérletet tegyünk átfogó történelemszemléletének a modern analitikus filozófia egy irányzatával történő összekapcsolására. A nem-reprezentacionalista felfogás kiemelkedő alakjai Rorty szerint Dewey, a késői Wittgenstein, Wilfrid Sellars, Donald Davidson és Robert Brandom.

Rorty közönsnek tartja Dewey és Hegel felfogásában, hogy szerintük a filozófusok és egyáltalán a gondolkodók soha nem fogják a dolgokat az időtlenség vagy az örökkévalóság perspektívájából szemlélni, és ehelyett inkább szóljanak hozzá ahhoz a nagy közös beszélgetéshez, amely arról szól, hogy mit kezdjen magával az emberiség. Ez a fajta beszélgetés új társadalmi gyakorlatokhoz vezetett és vezethet, továbbá a morális és politikai viták új szótárait hozta és hozhatja létre. A kulturális politikában akkor veszünk részt, ha bekapcsolódunk a vitákba és az újdonságok javasolataiba, kidolgozásába.

A kulturális politika az Egyesült Államok egyetemlein gyakran a kulturális kritikához társítottan oktatott tantárgy, mely a kultúra, a társadalmi együttélés, a tudományhoz és a művészetekhez való viszonyban aktivitást, részvételt sürget. Míg a kulturális kritika inkább teoretikus beállítottságú, és gyakran felöleli az irodalomkritikát, a műkritikát, a színház- és filmkritikát, addig a kulturális politika protagonistái a demokratikus társadalmat a művészetek és a kultúra által nem csak képzeletgazdagabbá és színesebbé, de igazságosabbá is kívánják tenni. A kulturális kritika a kultúrát vizsgálja és kritizálja, a kulturális politika viszont a kultúrát használja a társadalmi kritikához és a társadalom javításához. A demokratikus állam-létrehozatal vagy alkotmányozás után még hosszú idő telik el, hogy egy társadalom valóban demokratikusan működjék. Ehhez a törvényhozás és a törvényi alkalmazás begyakorlása mellett szükséges, hogy az állampolgárok is egyre inkább magukévá tegyék a demokrácia eszményét, tudatosítsák, hogy mindenkitől függ a demokrácia

¹⁵¹ R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

működése, és így minden egyes polgár egyre inkább részt is vesz – mert belátja, hogy részt kell vennie – fenntartásában és jobbá tételében. A kulturális politika a korábbi baloldali elkötelezett filozófiai mozgalmaknak leszármazottja egy olyan társadalomban, amelyben elvesztette a baloldaliság eredeti jelentését. A demokrácia az utolsó szó a politikafilozófia fejlődésében és a társadalmi átalakulásban, így a demokrácia felfordítására, forradalomra nincs is szükség. Nem csak szükség nincs rá, de elvileg nem is lehetséges: a demokrácia megdönthetetlen, amennyiben nem hierarchikus, nem egyetlen középpont köré gyűlik, hanem minden egyes emberre épül, mint fenntartórára. Nincs olyan szerkezete, amely felforgatható, megdönthető lenne, hiszen politikai értelemben nincs senki felül, csak néhány választásokkal váltható adminisztrátor, aki a csatornázást és a szemétszállítást intézi.

A kulturális politikában egymásra találhat a baloldali és keresztény világjobbító szándék, amennyiben egyetértenek abban, hogy a lehető legigazságosabb társadalom létrehozásának lehetősége az alkotmányos demokrácia, ám annak tényleges megvalósítása mindennapi kulturális, társadalmi és adminisztrációs feladat. A kulturális politika képviselői szerint csak az a kulturális megnyilvánulás értékes, amelyik jobbá, érdekesebbé, színebbé, élhetőbbé teszi a világot és a társadalmat. Ez a pragmatizmus alapelve is, amely minden filozófiai vagy bármely egyéb gondolat tesztjének azt tartja, hogy működik-e a gyakorlatban.

A pragmatizmus, mint az amerikai demokrácia gondolkodásmódjának egyik legfontosabb elve, hogy aminek nincs gyakorlati következménye, annak nem lehet elméleti konzekvenciája sem. Dewey ezt az elvet a historicizmusra is alkalmazza, és csak azokat az eszméket tartja megfontolásra érdemeseknek, amelyek valamilyen módon jó változásokat eredményeznek a társadalom számára. A filozófia ennek megfelelően a cselekvés programja, a jövő próféciaja.¹⁵² Dewey szerint a filozófia történetében azt láthatjuk, hogy jelentős gondolkodók miként változtatták meg nézeteiket, hogy ők maguk kicsodák, mi a fontos számukra. A változtatási javaslatok, a régi fogalmak felcserélése újakkal, melyek új gyakorlatokat is generálnak – ez alkotja a kulturális politikát Rorty szerint. Ez megnyilvánulhat a társadalmi szerepek átalakításában, a férfiak és a nők szerepének átértékelésében, az értékes vagy jó cselekedetokről alkotott nézetek megváltozásában, új társadalmi vagy politikai modellek kidolgozásában, vagy különböző eszmerendszerekből új eszmerendszerek kialakításában.

Rorty azt javasolja, hogy a kortárs intellektuális és filozófiai vitákat is azon reményünk megnyilvánulásaként kezeljük, hogy megváltoztathatjuk kultúránkat olyanra, amelyben kevesebb az elnyomás és több az igazságosság. A nyilvános vitákban a filozófiának közbe kell avatkoznia, és esetenként a beszélgetések menetét is befolyásolnia kell. Amikor állást foglal, mindig föl kell tennie a kérdést, hogy állásfoglalásának lesznek-e vagy lehetnek-e gyakorlati következményei, például egy jobb jövő kialakítása során. Ha nem lesznek ilyen eredményei, akkor nincs értelme foglalkozni vele.

¹⁵² Vö. J. Dewey, „Philosophy and Democracy”, *The Middle Works*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1982, XI. 43. cit. R. Rorty, id. mű.

Rorty szerint éppen ezért a filozófia professzionalizációja, egyetemi diszciplinává válása szükségszerű rossz. A filozófiát egy tudományhoz hasonló diszciplinává akarták tenni, ám az ilyen jellegű kísérleteket el kell vetni. A filozófiának inkább egyéb emberi tevékenységekkel kell kapcsolatba kerülnie, mert így válhat hasznossá a társadalom számára. A filozófia minél inkább autonómiára törekszik, annál kevesebb figyelmet érdemel, ha azonban az átfogó, szisztematikusan és történetileg a lehető legtudatosabb gondolkodás társadalmi vitákban való megjelenése révén gyakorlati hasznot kíván eredményezni a társadalom legáltalánosabban vett jóléte szempontjából (jólét anyagi, kulturális, civilizációs, szellemi, politikai stb. értelemben), akkor fontos foglalatossággá válik. Rorty szerint nem túlzás azt állítani, hogy a pragmatizmus olyan jelentőségű változásokat eredményezhet a társadalom életében és a gondolkodásból táplálkozó kultúrában, mint amilyent a protestáns reformáció idézett elő a maga idejében.

Kulturális politika

A kulturális politika érveket tartalmaz azzal kapcsolatban, hogy mely szavakat használjuk, és melyeket nem. Egyfajta intellektuális illemtannak tűnik, és külső formája szerint az is, habár itt sokkal többről van szó. A szavak irányítják gondolkodásunkat, cselekedeteinket, politikai gyakorlatunkat, és végső soron azt a társadalmi közeget, amelyben élünk. A szavak politikája mint a kultúra politikája így a politika első számú, ha tetszik, avantgárd területeként ismerhető föl. Kulturális politikát művelünk, ha például azt mondjuk, hogy ne gúnyolódjunk egyes népcsoportokon még szavainkkal sem. Ne használjuk pejoratív, hogy cigány, hogy néger, hogy zsidó, hogy bozgor – és ha e szavak akadályozzák a toleránsabb és befogadó környezet kialakítását, akkor ezeket a szavakat el kell venni. A társadalmi cél a tolerancia növekvő mértéke, és ez bizonyos nyelvi gyakorlatok elvetése vagy átalakítása révén történhet.

A kulturális politika miközben egyes szavakat elvet és használatuk felfüggesztése mellett száll síkra, valójában egész beszédtemákat és beszédmódokat akar elvetni. Egyik fő törekvése, hogy megszűnjék az emberiség felosztása vagy beosztása a genealógiai leszármazás alapján. Ne kérdezzük többé embertársunktól, hogy kik voltak az elődeid, netalántán milyen kulturális, vallási vagy politikai narratíva hívei voltak, vessük el a „faj”, a „kaszt” fogalmait. A „nemes”, a „kékvér”, a „kevert vér”, a „vegyes házasság” fogalmait egyszerűen nem kellene használni. Amikor barátot, élettársat vagy éppen munkatársat választunk, egyedül a magatartása és viselkedése alapján döntünk, de nem az ősökre való hivatkozás alapján.

Természetesen sokan továbbra is azt állítják, hogy a származás számít. Erre Rorty szerint azt kell válaszolnunk, hogy egészen bizonyosan vannak fizikai jellemzők, de ezek nem lehetnek indokok a személy melletti vagy elleni döntésünkben, akár házasságban, akár egy politikai pozícióra való választásban. A genetikai átadás és származás fogalmait csak orvosi célokra szabadna fenntartani, de semmiféle másra nem. A különféle fajokról való beszédet föl kellene váltania a különféle génekről szóló értekezéseknek.

A hétköznapi beszédben nem azt a kérdést kellene föltennünk, hogy beszéljünk egyáltalán olyasmikről, mint faj, nemzet, kaszt. Az ezekről való beszéd felfüggesztése nem tudományos és nem is filozófiai, hanem politikai kérdés.

Az elektronokról és a neutronokról szóló beszéd, és ezek kutatása tisztán tudományos kérdés volt. Politikaivá és kulturálissá akkor vált, amikor az atombomba és a radioaktivitás veszélyei világosakká váltak. A kérdés Rorty szerint, hogy mikor és hogyan tudjuk eldönteni, ha egyáltalán el tudjuk, hogy mikor vizsgálható egy tárgy vagy vitatható egy téma anélkül, hogy figyelembe vennénk a társadalmi és politikai összefüggéseket. Felosztható a kultúra olyan területekre, amelyek esetében releváns a kulturális politika és olyanokra, amelyekre nem? Mikor mondhatjuk, hogy beszélünk kell róla, mert létezik, és mikor kell ezt az állítást visszautasítanunk?

Általános fölfogás filozófusok és tudósok közt, hogy az ontológia megelőzi a kulturális politikát. Először arról kell beszélünk, ami létezik, meg kell azt ismerünk, és csak utána dönthetjük el, hogy tovább is beszélni kívánunk-e róla. Rorty azonban ellenzi ezt az álláspontot.

Kulturális politika az ontológia előtt

Rorty amellet szál síkra, hogy a kulturális politika foglalja el az ontológia helyét, és e kérdés tárgyalása maga is a kulturális politika területéhez tartozik. Rorty Willam James pragmatikus fölfogását hívja segítségül, aki szerint akkor cselekszünk helyesen, akkor rendelkezünk a megfelelő vagy jó hitekkal, ha ezek a lehető legtöbbet teszik az emberi boldogság (*happiness*) érdekében. James szerint az első feladatunk egy jobb világ létrehozása, mint amelyben „találjuk magunkat”, és ontológiánkat, tudományunkat ennek kell alárendelni.

James és őt követve Rorty szembeszállnak azzal a modern fölfogással, hogy ami tudható, azt mindenáron meg is kell ismerni, ami megtehető, azt meg is kell tenni, és elköteleződnek amellet, hogy el kell zárni a beszéd és a kutatás lehetőségét, vissza kell utasítani a világ feltárását, ha annak káros következményei lehetnek az emberi lények számára. De természetesen, hogy mikor van ilyen helyzet, azt rendkívül nehéz megállapítani. A tudományt nyilvánvalóan nem lehet korlátozni, nem csak azért, mert a tudomány és annak fejlődése elválaszthatatlan része a nyugati kultúrának és demokráciának, hanem azért sem, mert egyre inkább segítségünkre van a világgal való jobb kooperációban, és az emberi általános jólét növelésében. Amikor viszont megjelenik életvilágunk vagy bolygónk ökológiai egyensúlyának irreverzibilis felborulási veszélye, akkor természetesen föl kell tenni a kérdést a kultúrának és a politikának, hogy meddig és hogyan folytatható a technológiai haladás. Az emberi létezés védelme a korlátozatlan ontológiai vagy technicizáló veszélyektől az egyik legfontosabb mai feladat.

A társadalmi elsőbbség és a kölcsönös felelősség vállalása

Rorty, Robert Brandomra hivatkozva állítja, hogy a kultúrát értelmezhetjük úgy is, mint három terület találkozásának mechanizmusát. Ezek az emberi egyén, a nem-emberi fizikai világ és a társadalom. Ez utóbbi a kulturális politika terepe, és az amerikai Brandom meg van győződve, hogy a társadalom demokratikusan kialakított instanciáinak van joga peres kérdésekben dönteni. Nem abban természetesen, hogy mik a fizikai törvények, de abban igen, hogy miként bánhat és bánjon az ember a nyilvános, társadalmi szférában önmagával, embertársával, a természettel és a társadalommal. Nincs a társadalom fölött semmiféle autoritás, sem az Igazság, sem a Valóság, sem az Egyén, sem Isten, amely a diskussziós közösségtől független döntéseket hozhatna. Még ha Isten tekintélyére hivatkoznak is, az is a társadalmi diskusszióban történik, még ez is a kulturális politikán belüli elmozdulást jelenti. Bármire is hivatkoznak, miután nincs egyetlen mindenki által elfogadott autoritás, nem hisz mindenki Istenben, nem hisz mindenki a fizika törvényeinek mindent meghatározó erejében, nem hisz mindenki egyetlen nemzet minden embert üdvözítő képességében, és mivel soha nem tudtak megegyezni az emberek, hogy vajon egy autoritás mit is mond vagy üzen a közösségnek vagy az emberiségnek, nem marad más, mint a társadalmi beszélgetés. *A közösség egyetértésén vagy szabályozott diskurzusán kívüli autoritásra való hivatkozás nem ér többet, mint az asztal csapkodása.*

84

Rorty elismeri, hogy Brandom felfogása kontraintuitív, mégpedig azért, mert az empirizmus meghatározza a világról való felfogásunkat. „Az empiristák azt állítják, hogy ki tudunk törni a helyi közösség tekintélyének uralma alól, azáltal, hogy közvetlen kapcsolatba lépünk a valósággal.”¹⁵³ Rorty és Brandom mindketten Wilfrid Sellars tanítványainak tartják magukat, aki szerint a felfogás, hogy az érzékiség által közvetlenül kapcsolatba kerülünk a világgal, valójában az igazolás és a kauzális viszonyok közti kapcsolat föl nem ismerésén alapul. Az igazolás ugyanis csak proposíciók közt lehetséges, az érzékiség viszont kauzális kapcsolat a világgal. Bizonyos események ugyan hiteket eredményezhetnek nem inferenciális módon, ez azonban még nem jelenti, hogy azokat a hiteket azok az események igazolták is. Ugyanis, mint Sellars hangsúlyozza, minden tudatosság nyelvi ügy. Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is be kell látnunk, hogy nem tudjuk kideríteni, hogy vannak ténylegesen a világ dolgai, hanem csak azáltal tudunk azokról valamit mondani, hogy felhasználjuk a közösség nyelvi gyakorlatait. A nem-inferenciális hitek (pl. „ez zöld”, „ezt szeretem”) a közösség nyelvén fogalmazódnak meg és a közösség elfogadja, hogy ezek a híradások megbízhatók.

Rorty levonja a következtetést, az, hogy mi van, és miről hogyan kellene beszélnünk, nem egyszerűen az ott lévő világ által meghatározott kérdés. Az, hogy miről szól a tapasztalatunk, inkább annak ügye, hogy a közösség mit enged meg nekünk, mihez szolgáltat számunkra nyelvi, nyelvpolitikai, kulturális és kulturális politikai

¹⁵³ R. Rorty, id. mű, 9. „For empiricists tell us that we can break out from under the authority of the local community by making unmediated contact with reality.”

eszközöket és természetesen annak, hogy miről tudjuk meggyőzni embertársainkat. A társadalomról, az együttélésekről, a kultúráról, a világról való beszéd ügye nem annyira a megismerés, mint azon felelősségvállalás kérdése, amelyet a demokrácia polgára magára vesz, egyensúlyban önmaga és kortárs polgártársai közt.

Ezért, Rorty szerint a filozófusnak nem magának kell saját munkatervét meghatároznia, hanem saját társadalmára kell figyelnie, és azt kell mondania, amit a társadalom megenged illetve elvár tőle. Ez a társadalom demokratikus, alkotmány-nyal rögzített, minden embert egyenlőnek tekint, nem nemzetből kiinduló, hanem nemzetet az etikára alapozott alkotmánnyal létrehozó közösségi valóság – amely mint alkotmányos cél lebeg a nyugati demokráciák és az Amerikai Egyesült Államok előtt.

2. A FRANCIA FILOZÓFIA RACIONALIZMUSA

A FRANCIA FILOZÓFIA RACIONALIZMUSA

Kelemen János megtisztelő felkérése, hogy írjak a kortárs francia racionalizmusról, arra késztetett, hogy újra elgondolkozzam annak a hagyománynak kialakulásáról, jelenlegi állapotáról és koordinátáiról, amelybe az 1980-as években a fribourg-i egyetem kétnyelvű filozófiai képzésében a német hagyomány mellett nem csak bevezetést nyertem, de amelyben – a német nyelvű hagyomány mellett – a filozófiát mint professziót is tanultam. Akkor azért választottam a svájci egyetemet, hogy egyszerre két nyelven tanuljam azt a filozófiát, amelyet akkor és azóta is nemzet-től függetlenül gondolok el, ha még használható lenne a kifejezés, az „egyetemes emberi” letéteményeseként. Bár beszélünk francia filozófiáról, és érezzük eltéréseit az angol vagy német nyelven folytatott diskurzusoktól, mégis plauzibilisnek tűnik állításom, hogy ha a francia racionalizmusról mint franciáról értekeznék, akkor filozófiai írásomban fel kellene számolódnia e tárgynak, mivel a racionalizmus, mint az észre hivatkozó vagy arra „alapozó” filozófia, nem lehet francia, angol vagy spanyol, az ész törvényei nem franciák, nem angolok és nem spanyolok.

86

Ugyanakkor, szólhat az ellenérv, miközben a filozófia kérdéseinek és problémáinak „univerzalitásáról” értekezünk, észre kell vennünk, hogy a különféle nemzeti nyelveken fellépő filozófiák szinte elválaszthatatlanul kapcsolódnak megjelenésük nyelvéhez. Az utóbbi évtizedekben Jacques Derrida filozófiája fonódott össze talán minden korábbinál inkább a francia nyelvvel, miközben éppen az ő írásait fordítják a legtöbb nyelvre.¹⁵⁴ Derrida nem tudott a francián kívül más nyelven filozófiai szövegeket írni, gondolkodását ettől a nyelvtől elválaszthatatlannak tartotta. Amerikai előadásait is franciául írta, és a francia szöveget nézve adott elő angolul. Mintha csak Wittgenstein kijelentését kívánta volna példázni, amely szerint „a grammatika adja a nyelvnek a szükséges szabadsági fokot”.¹⁵⁵ Az, hogy a leginkább egy nyelvhez kapcsolódó, abból kinövő filozófia iránt más nyelvi közösségek élénken érdeklődnek, annak a jeleként is fölfogható, hogy a filozófia keletkezési nyelvétől függetlenül mondánivalóval is rendelkezik.

A francia filozófia a huszadik században, otthon és a nemzetközi szinten, a nyelvhez és bizonyos értelemben a francia irodalmi és politikai kultúrához szorosan kapcsolódó gondolkodásmódként jelent meg, első pillantásra úgy tűnhet, háttérbe

¹⁵⁴ Az Egyesült Államok-beli egyetemi könyvterjesztők adatai szerint az elmúlt év tíz legnagyobb példányszámban eladott filozófiakönyve közt négy Derrida műve, és szerepel egy művel még egy további francia filozófus, Jean-Luc Nancy is.

¹⁵⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 74. „Die Grammatik gibt der Sprache den nötigen Freiheitsgrad.”

szorítva azt a francia racionális vagy racionalista hagyományt, melyet ha nem is vezetünk vissza a mai Franciaország területén is tevékenykedő, középkori latin nyelvű filozófusokig (pl. Reims-i Gerbert, a későbbi II. Szilveszter pápa; Tours-i Berengar, Canterbury Anselm, Petrus Abaelard, a párizsi Mont St-Geneviève és St-Victor iskola, továbbá a chartres-i iskola nagy gondolkodói, stb.), mindenképpen a középkori műveltségéből induló Descartes-tól kell eredeztetnünk. A modern francia filozófiában két hagyomány élt együtt az újkorban, az egyik a Montaigne és Pascal nevével fémjelzett esszéisztikus, meditatív, leíró, ha tetszik, az érzelmeket, individualitást előtérbe helyező, nem éppen pontosan „retorikainak” is nevezett, „arisztotelésztelelített” gondolkodásmód, a másik pedig a Descartes és Auguste Comte nevével jelezhető racionális irány. A két nagy tradícióvonalat analitikus és dialektikus filozófiaként is megkülönböztetik, melyekről André Robinet azt írja, a „karteziánus vagy pozitivist tudomány a szellem történelmen kívüli szuverén függetlenségének tekinti az észet, melynek örök státusa van. A dialektikus ész pedig úgy határozza meg magát, mint a történelemtől átitatott egyetlen ész.”¹⁵⁶ Amennyiben a fogalmak elemzése és a megértés kerül az érdeklődés középpontjába, a történelem és a történeti megértés a maga értelmezés-függősége miatt e programoknak legfeljebb a peremén jelenhet meg. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a racionalista vagy analitikus hagyomány gondolkodói ne lennének tudatában a történetiségnek, „szigorú” metodológiájuk azonban kevés lehetőséget ad nekik a történelem tárgyalására.¹⁵⁷

Valamennyi tábor tagjai számára továbbra is probléma marad természetesen a nyelv keletkezése, történetisége, a kérdés, „hogyan beszéljük a nyelvet, és ki beszél az.”¹⁵⁸ Kísérletet tesznek a nyelv összekapcsolására a nem-nyelvvél, az analitikus filozófusok inkább a fizikai-biológiai világhoz próbálják rögzíteni, föltéve a kérdést, hogy a fizikalizmus álláspontján hogyan tudjuk a neurofiziológiai-fizikai, a pszichológiai és a fogalmi-nyelvi világot mint egyetlen valóságot bemutatni. A kontinentális, dialektikus, humanisztikus, esszéisztikus filozófia képviselői pedig a nyelv történetiségét emelik ki. Az egyik mindent az ismeretelmélet, a tudomány és a fizika, a másik pedig mindent a történelem felől értelmez. Valamennyi irányzat számára kérdés a különböző „tartományok” összekapcsolása. Hagyományosan ismert probléma, hogy ha a nyelvet valami mással összekapcsoljuk, vagy mással (pl. pszichológiával vagy történelemmel, vagy cselekvéssel) azonosítjuk, akkor vajon ez a kapcsolat vagy azonosítás nyelvi jellegű lesz, avagy pszichológiai, történelmi vagy cselekvésbeli, és hogyan tudjuk az átmenetet kimutatni, vagy a tartományokat

¹⁵⁶ A. Robinet, *La philosophie française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 114. (Az ész e kétféle felfogása a német filozófiában Kant-Hegel ellentétként jelenik meg.)

¹⁵⁷ Számtalan csoportosítás és „címké” lehetséges a különféle filozófiai irányzatok közt, mint ahogy erre még többször utalok. A racionalista hagyományon belül el lehet különíteni a kritikai-fenomenológiai-descartesi-kanti-husserli irányt és szembe lehet állítani a formalizáló-analitikus-fregeánus-russelliánus vonallal. Egy inkább az irodalomtudományok és az esztétika szempontjait figyelembe vevő felfogás „humanisztikus” és „tudományos” filozófiát különít el, a kontinentális-angolszász ismert és leegyszerűsítő sémáról nem is beszélve.

¹⁵⁸ A. Robinet, id. mű, 123.

egymásra redukálni. Talányos, ha a francia filozófia története, Robinet azt állítja: „az ember csak annyiban a struktúra produktuma, amennyiben túllép rajta: ezt az átmenetet kell megragadnia”,¹⁵⁹ hiszen a „túlról” és az „átmenetről” ismét föl lehet tenni a kérdést, hogy azok a struktúra produktumai-e, avagy strukturáltak-e, és ha igen, akkor nem történt átlépés, ha pedig nem, akkor hogyan lehetséges a megértő átlépés, nem lévén megértés struktúra nélkül, vagy legalább is a struktúrához való, strukturáltan változó viszony nélkül.

A kérdések maradnak, és talán a csekélyebb medializálhatóság következménye, hogy a cogito vagy a ráció filozófusai ma nem *mint* sajátosan francia filozófusok jelennek meg. „Hogy a cogito nem szűnt meg vonzaskörében tartani a francia filozófiát, bizonyítja negative a kiadói és egyetemi közegek kis fogadókészsége az ’angolszász’ gondolkodásmód iránt, Ph. Deveaux, Granger, Vuillemin, Bouveresse erőfeszítései ellenére.”¹⁶⁰ Az analitikus hagyomány francia gondolkodói napjainkra nagy vonalakban betagozódtak abba a világméretű angol nyelven író filozófiai közösségbe, mely továbbra is főntartja, hogy a világ, az ember, a nyelv megértése felé a legjobb út az ésszerűség, a racionalitás alapszabályait tiszteletben tartó érvelés, a retorika lehetséges mellőzésével.¹⁶¹ Bár az „analitikus-racionalista” szerzők továbbra is franciául írnak, és irányzatuk a francia egyetemeken továbbra is jelentős helyet foglal el, a racionalista-empirikus filozófiai diszkussziók angol nyelvűvé válásával maguk is egyre inkább, ha nem is kizárólagosan, nemzetközi folyóiratokban angol nyelvű írásokkal jelennek meg. A középkori latin után mára az angol vált az analitikusnak nevezett, „racionalista” elemző filozófia általánosan elfogadott és egy szűk szakembercsoport használt nyelvévé.

Fel kell idéznünk, hogy minden francia filozófus valamilyen módon Descartes utóda egy olyan országban, amely mindig is büszke volt nem csak saját racionalista filozófiájára és gondolkodásmódjára, de modernítésára, arra a korra, amelyben éppen racionális elvek alapján létrehozta saját polgári államát, sajátos moráljával és szerkezetével. Amikor a francia egyetemeken Descartes-, Spinoza- vagy Comte-kurzusokat tartanak, akkor történeti összefüggéseiben vizsgálják azt a racionalista hagyományt, melynek angolszász változatára ma kevesebb nyitottságot mutatnak, és mely utóbbi, szintén, filozófusokhoz nem illő módon, hidegen viseltetik saját, főleg angol nyelvterületen kívüli, története iránt.

¹⁵⁹ A. Robinet, uo.

¹⁶⁰ A. Robinet, 123–124.

¹⁶¹ Elterjedt nézet, inkább az analitikus-racionális filozófia köreiben, hogy a kontinentális filozófia „retorikai”, „esztétikai” filozófia. A kontinentális filozófusok, és köztük a francia „új filozófusok”, mint Foucault, Lyotard, Derrida visszautasítják retorikus filozófusi minősítésüket, maguk is azon karteziánus hagyomány örököseinek tartják magukat, amely nem hagy helyet a retorikának a filozófiában. Abban a hagyományban értelmezik magukat, amelyben, ahogy Henri Gouhier írja, a retorika „eltűnt ... az empirikus és racionalis filozófia megjelenésével; Descartes-hoz hasonlóan valamilyen hallgatósághoz fordulnak, kérve, hogy kövessék gondolatmenetüket és közlik velük Baconhoz hasonlóan a szükséges és rendszerezett kísérleti eredményeket”. V.ö. H. Gouhier, *La métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987, 96.

André Glucksmann könyvének címe, *Descartes, c'est la France* (Descartes – ez Franciaország)¹⁶² találóan fejezi ki a modern Franciaország és a karteziánus racionalizmus kapcsolatát. Megerősíti és hangsúlyozza, „Descartes Franciaország, de Franciaország nem Descartes ... Franciaország eszméje nem valóságot fejez ki, hanem egy projektumot szervez ... Franciaországnak túlélése érdekében volt szüksége a filozófiára”.¹⁶³ Az önálló, eredeti és saját pozícióját kereső francia racionalitás párhuzamosan fut, kölcsönhatásokkal, a közösségi és tudományos jellegű projektumoknak elköteleződött angolszász analitikusok tervezeteivel. Glucksmannt parafrázálva mondhatjuk, hogy Descartes a francia filozófusok mestere, ami az önálló és erős gondolkodásra való törekvésüket illeti, de a francia filozófusok nem Descartes-ok, ami a tartalmat vagy akár a konkrét módszert illeti. Descartes az egyre „varázstalanodó” világban önmagához, önmaga gondolkodásának erejéhez tér, *me solum alloquendo* (*Méditations III.*), és ez az „erős gondolkodás” jellemzi azóta a filozófia mellett az észak-latin politikai, gazdasági, technológiai és kulturális önszerveződést. Descartes meditációi a nyitott, alkotó, folyamatszerű és „nem egyensúlyi” gondolkodás példái, és nem kell nagy képzelőerő, hogy azt állítsuk, Franciaország e racionális, önfeltáró és önépítő gondolkodással hozta létre önmaga politikai, gazdasági, technológiai egységét.

A karteziánus nyitott folyamatgondolkodás rokon a később induló amerikai pragmatizmus gondolkodásmódjával, ahogy a franciaországi emberi jogok nyilatkozata is hasonló folyamatokat indít el Franciaországban, mint az amerikai alkotmány. Ahogy Lucien Jaume írja, „az emberi Jogok története a megfelelő alkalmazás *follyamata* [*processus d'adéquation*] ... egyrészt a jogok közt, másrészt a jog és a tény közt”.¹⁶⁴ A francia felvilágosodás és forradalom a racionalitás, az „ésszerűség” történelmi föllépése és társadalomszervezése, szemben a hagyomány meg-nem-gondolt összefüggéseivel, politikai, vallási, gazdasági intézményeivel és struktúráival, vagy akár egy impulzív és akár anarchiára hajló embercsoport megnyilvánulásaival. Ha Franciaországnak túlélése érdekében volt szüksége filozófiára, és az eredmény egy toleráns, az emberiségnek példát mutató polgári demokrácia, akkor mondhatjuk azt is, hogy Európa és a szélesebb („globalizálódó”) emberi közösségnek is szüksége van rá – nem csak Franciaországra, de a francia filozófiára is.

A francia felvilágosodás és a forradalmi racionalitás szorosan összefügg a francia gondolkodásmóddal és politikai hagyománnyal: az állam és a jogrend felépítése, még ha a felvilágosodott polgárra hivatkozik is, egyetlen középpontra épül, és nem a polgárok személyes moráljára. A racionalitás kollektív, és az állam mint egyetlen nagy Descartes jelenik meg, melynek feje Párizs, szobájának határai pedig az ország geográfiai és a francia nyelv lingvisztikai-kulturális határai. A francia

¹⁶² A. Glucksmann, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987.

¹⁶³ A. Glucksmann, id. mű 381–382. „Descartes est la France, mais la France n'est pas Descartes. ... l'idée de France n'exprime pas une réalité mais organise un projet ... pour survivre la France avait besoin de la philosophie”.

¹⁶⁴ L. Jaume (ed.), *Les Déclarations des Droits de l'Homme (Du Débat 1789–1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989, 21.

joghagyományban René Remond szerint három nagy vonal különíthető el, a legitimista, az orléans-i és a bonapartista: az első kettő, bár különböző hangsúlyokkal monarchista, és a harmadik is erős központi hatalmat feltételez.¹⁶⁵ Franciaország ismeretelméleti szubjektumra alapozott racionalizmusa a jog és az államszervezés területén kollektív, Párizs központú racionalizmus lesz.

Descartes cogitójának geográfiai megjelenése Párizs és az Ile-de-France irányító dominanciája, technikai manifesztációi a kommunikáció, a közlekedés, az építészet megannyi „csodái”. Míg Párizs soha nem volt a világ pénzügyi központja, úgy, mint különböző korokban Velence, Genova, Amsterdam, London vagy New York, addig gondolati-kulturális önállóságával, az emberi jogok nyilatkozatával, a forradalommal, a *code civil*lel a modern korba vezető út meghatározó modelljét adja.

Filozófiai franciaság – francia filozófiaiság

Amerikai és angol egyetemeken, az analitikus filozófia nagy központjaiban a filozófusok – miközben kitartanak az angolszász empirikus-gyakorlati gondolkodásmód és Frege filozófiájának találkozásából eredeztethető metodológiai álláspontjuk mellett, és immár világméretűvé vált vállalkozásukba minden nemzetből fölszívják a filozófusok egy részét –, amikor francia filozófiáról van szó, akkor nem azok a szerzők jutnak eszükbe, akik analitikus filozófusként hozzájuk hasonló tervezetű és módszerű programokon dolgoznak, bármilyen nagyságok legyenek is, hanem a sajátosan francia filozófusok. Mi sem árulkodóbb, hogy amikor a *Cambridge University Press* felkérte Vincent Descombes-ot, hogy a francia filozófiáról írjon tankönyvet,¹⁶⁶ nem azt várták tőle, hogy a nagy analitikus franciákról írjon, hanem Sartre, Kojève, Merleau-Ponty, Serres, Foucault, Althusser, Derrida, Deleuze és Lyotard gondolkodásmódjáról vártak felvilágosítást.

Ez azzal is magyarázható, hogy a huszadik század utolsó harmadában alapvetően három filozófiai nyelv, filozófiai kultúra fejtett ki átfogó hatást. Az angolszász analitikus mellett a német filozófia Kanttól Heideggerig és Habermasig, és a francia filozófia. Míg azonban az utóbbi évtizedekben a német egyetemeken növekedett az érdeklődés az analitikus filozófia iránt, Habermas analitikus filozófusok műveit tanulmányozza, és az angolszász analitikus filozófusok folyamatosan kísérletet tesznek Kant és Hegel filozófiájának megismerésére és elsajátítására, addig a francia filozófia sajátossága az volt, hogy néhány olyan „mestergondolkodót” „produkált”, akik miközben megjelenítették a sajátosan franciának tartott szellemet, eredetét alkotva megtermékenyítették és megtermékenyítik világszerte a filozófiai, kritikai és irodalomelméleti gondolkodást. Heidegger halála után (1976), a francia a huszadik század utolsó harmadának-egyedének egyetlen olyan nagy nemzeti filozófiája

¹⁶⁵ V.ö. René Rémond, *La droite en France*, Paris, Aubier, 1954.

¹⁶⁶ V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*, Paris, Minuit, 1979. (A következő részben Descombes-ra támaszkodom a huszadik század közepe francia filozófiájának áttekintésében.)

volt, amely mint ilyen az egyetemes filozófiai „jelen” és a filozófiatörténet részévé vált.

A francia filozófia, miközben egyetemes állításokra törekszik, talán az angol nyelvtől való eltérés, talán történeti okok, talán az egyedi gondolkodók invenciózussága miatt, önálló utat jár, és ezzel mintegy folyamatos kihívást jelent az egyre inkább angol nyelven zajló nemzetközi filozófiai diskurzusok számára. „Görög-latin, a keresztény inspiráció, aspiráció és expiráció által. Praktikus pragmatizmus nélkül, érdekelt utilitarizmus nélkül, érvelő rendszer nélkül, röviden nem amerikai, nem angol, nem német. Nyitott minden szélre, a York-i fuvallatokra és a fribourg-i orkánokra, a francia filozófusok asszimilálták a zsidó keresztény hagyományt, a görög-latin civilizációkat, az arab és páduai hagyományokat, Bacon vagy Locke empirizmusát, Aquinói Tamás és Kant racionalizmusát, Kierkegaard-t és Freudot, Hegelt és Marxot. A francia filozófia jól visszaadta a kölcsönt, soha nem szűnve kifejezője volt az egyetemes szigorú tudományának, de a tudatos individuumon keresztül.”¹⁶⁷ Érdeklődő kívülálló számára praktikussága gyakran pragmatikus, érdekeltisége minden további nélkül utilitarista, és érvelése nem nélkülözi a rendszert – egyébként nem lenne érvelésként érthető.

Az egyetemesnek a „tudatos individuumon” keresztül való megjelenése Descartes-tal indul. Descombes szerint Cartesiusszal nem csak a modern filozófia racionalizmusa született meg, de kialakult egy olyan, később Kant, Hegel, a korai Wittgenstein és Heidegger által is osztott hozzáállás, hogy a kutatott igazságnak „abszolút biztossággal” [*certitude absolue*] kell a filozófus számára megjelennie. Feltehetőleg az abszolút biztosság, melyet az individuum a maga meggyőződésével tud garantálni, és amely végső soron a kanti filozófia sajátja is, vezetett és vezet mindmáig a francia filozófia különállására, miközben vitán felül áll, hogy a „francia filozófiának nincs nacionalista hivatása”.¹⁶⁸

A francia filozófia mai kettéosztottságáért az a filozófus nem kis részben felelőssé tehető, aki maga ezt a filozófiát elindította. A kortárs francia filozófia, mely a racionalitás követelménye mellett az abszolút biztosság keresését is feladatának tartotta, mára olyan sajátossá vált, hogy elmondható, „egyetlen *korszakhoz* és egyetlen *iskolához* sem tartozik”, ily módon, ha be akarunk róla számolni, akkor azt kell néznünk, hogy melyik szerző „a lehangosabb a lehető legtágabb közönség számára”. Deleuze hozzát teszi ehhez a szélesebb publikum előtti ismertség nem éppen filozófiai kritériumát, mondván, „a filozófiában a retorikai kritérium tagadhatatlanul a zajongás”.¹⁶⁹

1930-ig a francia filozófiát a kritikai filozófia, pontosabban az újkantiánus „analitikus ész” fogalma uralta, ám 1930-tól Hegel került a francia értelmiség és filozófusok érdeklődésének középpontjába. A hegeli „dialektika” divatszó lett, melynek definícióját kérni udvariatlanságnak tűnt. Sartre 1960-ban írja, „a dialektika maga ...

¹⁶⁷ A. Robinet, id. mű 125–126.

¹⁶⁸ A. Robinet, id. mű 126.

¹⁶⁹ Descombes, id. mű 12–13.

nem lehet fogalmak tárgya, mivel mozgása mindet bennfoglalja és feloszlátja”.¹⁷⁰ Merleau-Ponty szerint pedig „Hegel az eredete minden nagy dolognak, ami a filozófiában az utóbbi száz évben történt”.¹⁷¹ Ám a huszadik század utolsó harmadában újra megváltozik a helyzet, Deleuze szerint a „különbség és az ismétlés” veszi át a dialektika helyét, Foucault pedig saját korszakát az 1970-es évek elején a Hegeltől való menekülésként fogja föl.

A francia filozófia huszadik századi vándorútja értelmezhető a Kant-Hegel el-lentétpár analógiájára. Kant szerint, ha a megismerésről beszélünk, akkor csak a jelenségek léteznek számunkra, a dolgokhoz magukhoz nincs hozzáférésünk. Radikális ismeretelméleti programja ugyan csak a megismerő számára manifesztálódó jelenségek feltárását tudja garantálni, követői inkább Berkeley *esse est percipii* elvét olvassák ki és „félre” belőle. A kantianus Brunschwig kiemeli, „a lét állításának alapja a létnek mint ismert létnek a meghatározása”.¹⁷² E metafizikai-ontológiai olvasat után már csak egy lépés ellentétet látni Kant és Hegel közt. Hegel szerint a létezés megelőzi a megismerőt, ezt a felismerést a hegelianusok Kanttal szemben „kinagyítják”, holott ezt Kant soha nem tagadta. Kant csak azt vonta kétségbe, hogy a jelenségek, azaz maga a megismert világ, megelőzné a megismerőt. Hegel a Kant által megismerhetetlennek tartott magánvalót historizálja, mely által a megismerhetlent folyamatában egyre inkább megismerhetővé teszi. Ezt Kant ismeretelméleti modelljében nem lehet megtenni, mivel a magánvaló nem tehető semmilyen, még a történeti tapasztalat tárgyává sem, amennyiben a történeti tapasztalat térben és időben zajlik. Ennek megfelelően a racionalitásnak Kantnál nincs történeti megalapozása, egyszerűen *itt* van, és a megismerés, az értelmezés szempontjából csak a racionalitás által van minden *más* itt. Ezzel szemben Hegelnél a racionalitás maga a történelem. A történelem létrehozza azt az észet, amely maga is alakítja (értelmezi és cselekszik benne) azt. A történelem folyamatos változásaival és átalakulásaival azonossá válik az önmagára találó ésszel.

A történelemhez az ész a két nagy német gondolkodó szerint kétféleképpen viszonyulhat. Kant szerint nem tudunk az ész mögé menni, és nincs értelme arról beszélni, hogy az ész a történelem terméke, amennyiben a történelmet mindig az ész, a maga struktúráival ítéli meg. Még ha valaki azt mondja is, hogy a történelem határozza meg az észet, ezt ésszel mondja, egyébként maga sem értené és kommunikálni sem tudná elgondolását. A végső szó Kantnál az észé, amely saját születéséről csak saját születése után tud beszélni, már kialakult struktúráit használva. Hegel a régész szerepébe bújva azt válaszolja erre, hogy a múlt nyomaiból az ész nagyon is képes saját kialakulására következtetéseket levonni, mire a kantianus azt válaszolja, ez igaz, de ezt is az ész már meglévő struktúráival teszi. Ily módon a „végső” szó a meglévő és működő észé. Amit a történelemről mondtunk mutatis mutandis igaz a magánvalóra is. Ez az eltérés megosztja a filozófiát. A kérdés az, lehet-e az észhez

¹⁷⁰ Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, 106. (Descombes, op. cit. 22.) (Szinte szó szerint ezt mondja néhány év múlva Derrida a „dekonstrukció” fogalmáról.)

¹⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948, 109. (Descombes id. mű 23.)

¹⁷² V.ö. V. Descombes, id. mű 32.

képest *másról* beszélni (később ugyanezt a kérdést teszik föl a nyelvről): az ész eredetéről és az ész által hozzá nem férhető dolgokról, a magánvalóról, vagyis arról, amit nem tudunk elgondolni, mert nem racionalizálható, nem felel meg az észstruktúráknak. A kantianusok azt mondják, ami nem ésszerű, arról nem tudunk beszélni. A hegelianusok azt válaszolják, nincs garanciánk arra, hogy csak az létezik, ami az ész struktúráinak megfelel, hiszen minden létezett az ész struktúrái előtt is, és a valóság nem vár az észre ma sem, hogy valahogy létezzen. A kantianusok persze nem erről beszélnek, csak azt állítják, hogy „nem ismerhető meg”, ami nem felel meg az elme struktúráinak. Ezt egyetlen gondolkodó lény sem tagadhatja.

Miközben a francia kantianusok és majd az analitikusok megmaradnak ennél az elvnél, a francia hegelianusok az észnek ezt a kiterjesztését a huszadik században kétféleképpen értelmezték. Mint Descombes kiemeli, az egyik lehetőség, hogy az ész kiterjeszti birodalmát, és hatalmat szerez afölött, ami addig idegen volt számára, miközben az továbbra is idegen marad számára. A másik lehetőség, hogy e kiterjesztés a gondolkodás teljes átalakulását is jelenti. A saját határait definiáló és a konkrét megismerést folyamatosan tágító ésszel szembeállítható a nem-ésszerű, az irracionális, az észhez képest „más” felé megnyíló ész. Ekkor az *önazonos* és a *másik* feszültségében az észnek át kell alakulnia, elveszíti eredeti magasságát, a tőle teljesen különböző felé fordul, azzal egyesül, vagy annál „tartózkodik”. Az irracionális, a nem-ésszerű az, ami nem ismerhető meg, ami nem racionális, és amennyiben az ész „ott” van, akkor nem-ész, maga „örültséggé”, „örültté” válik.¹⁷³ Az örültség, az irracionalitás Hegel leghatásosabb francia értelmezőjénél, az orosz származású Kojève-nél terrorrá válik. A valóság végső soron irracionális; racionális és a társadalmi valóságnak értelmet adó eszméinket e valóságon elkövetett erőszakkal valósíthatjuk meg, tehetjük valóságossá. Egy eszme igazsága történeti megvalósulásától függ, az ideálokat megvalósító zsarnokok a filozófusok gyakorlati társai. Az 1968-as diáklázadásokról Kojève megjegyezte, nem folyt vér, tehát nem is történt semmi.

Az idealizmus ilyen „irrationalizmusával” helyezkedik szembe a konkrétság filozófiája, az egzisztencializmus, mely azonban végül maga sem tudja az erőszak elfogadását a filozófiából eliminálni. Az egzisztencialisták szerint az idealizmus elvonatkoztat a tényleges adottságoktól. Egyszerre állítják Kanttal és Hegellel szemben, hogy az általuk elindított filozófiai fejlődés nem veszi figyelembe az ésszerűen felfogott és igazságosként elgondolt világ visszavezethetetlen eltérését a tényleges világtól. Az idealisták azzal sem törődnek, hogy beszédük a valós világban történik. Igazságuk talán holnap valóság lesz, az igazság megvalósulását azonban csak a gyakorlat, a *praxis* segítheti elő. A „történelem végén” az idealizmus lesz az igaz filozófia, addig azonban a hazugság filozófiája, mert elfordít a cselekvéstől, ami viszont a fennálló, még nem ideális valóság elleni támadás. A gyakorlat e filozófiája számára hiányoznak azok az elméleti és idealistának nevezett filozófia által szolgáltatott elvek és értékek, amelyek a cselekvőnek tájékozódásként szolgálnának. Ha az elvek a gyakorlatból származnak, ha az elv a sikeres gyakorlat megfogalmazása, akkor elvek nem fogalmazhatók meg a cselekvés, a gyakorlat, pontosabban

¹⁷³ V.ö. V. Descombes, id. mű 25.

a sikeres cselekvés és gyakorlat előtt. A törvények nélküli, a szabályokat magában az aktivitásban kereső filozófia nem feltételez törvényekkel rendelkező eleve adott valóságot, hanem a sikeres cselekvés maga teremti meg a valóság törvényeit. Mivel idealizmus és teória lenne a sikeresség kritériumainak előzetes meghatározása, ezt azonban az egzisztencialisták elvetik, ezért náluk önkényessé válik, hogy mely cselekvést fogjuk utólag sikeresnek tekinteni. Ez minden fönnálló tagadása mellett, egyben szabad utat nyit az erőszak előtt. Talán ez lehetséges következménye annak a kanti állításnak, hogy a létezés nem állítmány (predikátum), és száz tallérnak a zsebemben ugyanaz a fogalma, mint száz nem létező tallérnak. A zsebemben lévő száz tallérról szóló beszéd nem tudja megragadni azt a különbséget, ami az elgondolt zseb és elgondolt száz tallér valamint a valóságos zseb és valóságos száz tallér közt van. Fogalmaink a lét és a nemlét közt nem tudnak különbséget tenni, ugyanaz a tallér-fogalom használható mindkét esetben. Kézenfekvő a következtetés, hogy a filozófia nem nyújt olyan közvetlen kapcsolatot a valóságos létezőkkel, mint a zsebbe nyúló kéz, mely megtalálja, vagy nem találja meg a száz tallért.

A francia huszadik századi filozófia talán leginkább a tallér-paradigmával foglalkozhat össze. A lét és a nemlét, a gondolkodó szubjektum és a másik, az állítás és a tagadás, a történelem és a történelem vége, a nyelv és a nyelven kívüli szembeállítás kísérté végig e francia századot. Miközben e sajátos francia történeti fejlődés mellett megmaradt és végig működött a már korábban említett „szigorú” racionalista hagyomány, mely nem a közvetlen történeti változásokra kívánt reagálni, és nem is a Descombes által említett hangoskodásokban vett részt, figyelembe kell venni, hogy a tallér paradigma a racionalista-nyelvfilozófiai hagyományt is kritizálja. Az, hogy a fogalmak segítségével a létezőt a nem létezőtől nem tudjuk megkülönböztetni, elvezet egyrészt a szolipszizmus, másrészt az ezzel rokon nyelv-világ kapcsolat kérdéséhez.

Amennyiben nem tudunk különbséget tenni fogalmaink segítségével létező és nem létező közt, akkor arról sem lehet bizonyosságunk, hogy saját fogalmainkon, fogalom-használatunkon kívül mi az, ami létezik, és mi az, ami nem, és egyáltalán létezik-e ezen kívül valami. A szolipszizmus hatalmas és feloldhatatlannak tűnő paradoxonjait itt nem tárgyalhatjuk, de utalni kell arra, hogy miként befolyásolta a szolipszizmus elleni védekezés a francia huszadik századi gondolkodást. A kanti rendszer továbbgondolása könnyen vezet szolipszizmushoz, a megismerés és cselekvés erős és teremtő szubjektuma mintegy kizárja, megsemmisíti a saját aktivitásán kívüli világot, vagy legalább is annak peremére helyezi azt. A logikai, nyelvi körből való kilépés lehetetlen, de a valóság, mint „ő”, mint *másik*, tiltakozhat a szolipszizmus ellen. A megismerés során (érzékelésben, fogalmakban, ítéletekben) megjelenő másik ember felszólalhat, és követelheti, hogy ő nem csak annyi, amennyit a másik ember belőle az a priori struktúrák segítségével, azok munkájával és fogalmai feltöltésével megismerhet. „Nem az vagyok, akinek gondolsz, vagy megismerni vélsz!” – kiálthatja, de természetesen ezt magának is elmondhatja, önmagáról.

A karteziánus és kanti abszolút éntől a „mi”-re való átmenet nem egyszerűen az abszolút szubjektum fölszámolása és nem is relatív szubjektumok békés összejövele: ettől fogva a relatív szubjektumok küzdenek egymással a kognitív és cse-

lekvősségi erőforrásokért. „Egy második abszolút (a másik) szükségszerűen az első abszolút (én, *ego*) versenytársa. Az átmenet a *cogitótól* a *cogitamushoz* egyáltalán nem átmenet a magányos elmélkedések „én”-jétől a szellem Köztársasága „mi”-jéhez. Többes számban, az abszolútok pusztán az abszolút várományosai, a trón körül egymást szétéptő versenytársak. ... a másik *számomra* jelenség, de én magam is jelenség vagyok *az ő számára*. Kettőnk közül az egyik nyilvánvalóan túl sok a szubjektum szerepére, és meg kell elégednie, hogy *ön maga számára* az legyen, ami *más számára*.”¹⁷⁴ Az ént fenyegeti a külvilág, az én a másik által fenyegetett. Szolipszizmus helyett a világnak kitett, állandó fenyegetettségben való létet kapunk. A francia filozófiában sajátos fordulat ez: ahelyett, hogy ne tudjunk különböztetni a tallér fogalma segítségével annak léte vagy nemléte közt, immár a tallér, a létező világ kezd fenyegetni a fogalomhasználót. A világ uralkodik rajtam, vagy én rajta, ami úgy is kifejezhető, hogy a tallér uralkodik rajtam, vagy én rajta.

Ugyanezek a problémák és kérdések merülnek és merülhetnek föl az analitikus nyelvfilozófiával kapcsolatban is, és mivel annak művelői ezeket kevésbé teszik föl, a francia filozófusok úgy tartják, hogy nincs közös témájuk velük. Míg ők a filozófia lehetőségéről beszélnek, az analitikusok redukált filozófiai programot kívánnak végigvinni, a fogalmak és a fogalmak világkapcsolata analízisét. A nyelv mint a filozófia helye és közege tekinthető a szolipszista paradigma sajátos kitágításának; a nyelvhasználók be vannak zárva saját nyelvükbe, és azon túl vagy azon kívül nem tudnak semmit mondani, többek közt arról sem, hogy miként viszonyul nyelvük a nem nyelvi világhoz. A nem nyelvi világhoz, éppen mert nem nyelvi, nincs nyelvi hozzáférésünk, és ezért az analitikusok egy csoportja szerint nem tudunk róla beszélni. Néhány francia filozófus azonban kitart amellett, hogy a *más*, a szubjektumon, a nyelven túli – amihez a szubjektum vagy a nyelvi tagadásával juthatunk el –, létezik, és mint ilyenről beszélnünk kell. Ezzel születik meg a tagadás, a negativitás francia filozófiája.

A tagadás filozófiája

A tagadás, a negativitás, a nem létező kérdése a huszadik század filozófiájában a francia filozófia mellett Heideggert és az analitikus filozófusokat is foglalkoztatta. Heidegger filozófiailag érvényesnek tartotta a kérdést, miért van inkább valami, miért nincs inkább semmi, és a létezővel szembehelyezhető semmiről kijelentette, „A semmi semmit”. Ez a kijelentést Carnap vizsgálta, és a benne lévő szavakat mint jelentés nélkülieket „leplezte le”.¹⁷⁵ Az analitikus filozófiában ugyanakkor a nemlétezőségek filozófiájának tekinthetjük a tényellenes (*conterfactuals*) kijelentések és a lehetséges világok elméletét. Akárcsak e két irányzat képviselői, a francia filozófusok is a nyelv tagadó formulájából indulnak ki, és felteszik a kérdést, ho-

¹⁷⁴ V. Descombes, id. mű 35–36.

¹⁷⁵ Carnap analízisét ld. R. Carnap, „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, fordította Altrichter Ferenc. Forrai G. és Szegedi P. (szerk.) *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron, 1999, 9–25. Heidegger „Das Nichts nichtet.” állításának – melyet a fordítók „A semmi maga semmizik.” formulával adnak vissza – elemzését ld. a 16–19. oldalon.

gyan adható értelem az olyan kijelentéseknek, mint „János nincs itt”, illetve feltételezik, hogy a tagadás valójában állítás. A tagadással a világ állapotáról mondunk valamit, feltételezve, hogy a nem-lét megjelenik számunkra, vagy a nyelv képes kifejezni egy tény, ami ellentétes a valóban fennálló tényekkel. A negatív kijelentéseknek valójában nem felel meg semmi, nincs tárgyuk, értelmüket a nyelvhasználat és a gondolkodás adja. A „nem” mondása ezért összekapcsolható az emberi döntéssel és szabadsággal. A szabadság a cselekvés lehetősége, hogy a fennállóhoz képest valami mást hozzunk létre. Bergson a fennálló tagadásával a teremtő fejlődés lehetőségét hozta kapcsolatba. A nagyhatású francia Hegel-értelmező, Kojève szerint a természet ellenáll az emberi szabadságnak, és annak tagadásaként, negatívként áll vele szemben, nem téve lehetővé sem az abszolút tudást, sem az abszolút szabadságot. Az abszolút tudás megvalósítása, a világgal való szembenállás és a negativitás fölszámolása csak a történelem végén lehetséges – miközben ez az ember halálát is jelentené. A történelem a természeti világ tagadása. Az ember megváltoztatja a világot, szemben áll vele, és valami újat hoz létre, a természeti világ viszont nem változik, törvényei állandók. Ez azonban ismét állítás, nemcsak mint a tagadás nyelvi feltétele, hanem mint annak ismeretelméleti és etikai-gyakorlati következménye.

Az állítás keresése

Az analitikus filozófia képviselői azonban továbbra is úgy vélik, a nyelv és a természet, a nyelv és a világ viszonyát kell először feltárnunk, és csak utána kezdhetnénk a történelem vagy akár a létezés nagy kérdéseinek vizsgálatát.

Franciaországban a huszadik század utolsó negyedében négy filozófus emelkedett ki a nemzetközi szintén, akiket mint az analitikus-rationális hagyomány gondolkodóit, meg kell említenünk: Jules Vuillemin, Gilles Gaston Granger, Claude Imbert és Jacques Bouveresse.

Jules Vuillemin (1920–2001) tekinthető az első olyan francia filozófusnak, aki kísérletet tett arra, hogy a karteziánus-rationális hagyományt összhangba hozza az analitikus filozófiával. Kevésbé patetikusan, ő volt az első jelentős francia filozófus, aki az analitikus filozófia felé fordult, és így új irányt, új nemzedéket indított el Franciaországban.

Az École Normale Supérieure egykori diákját Merleau-Ponty javasolta a Clermont-Ferrand-i egyetem tanárának, aki viszont később maga javasolta Michel Foucault felvételét az egyetem oktatói státusába, majd, 1962-től a *Collège de France* tanáráként ő javasolta a „Gondolkodás rendszereinek története” (*Histoire des systèmes de pensée*) tanszék létrehozását Foucault számára.¹⁷⁶

Vuillemin szerint a filozófia harci terepére sem Kant, sem az utána következő filozófiák nem tudtak békét hozni. A kérdést, hogy miért nem lehetséges egyetlen, közös és mindenki által elfogadott filozófiai rendszert vagy vizsgálati módszert kidolgozni, Vuillemin a filozófia természetére és eredetére vonatkozó vizsgálattal próbálta megválaszolni. A filozófia végső elvek meghatározásával egészsként kívánja a

¹⁷⁶ D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, 154. és 227.

világot magyarázni, és a filozófiai rendszerekkel szembeni alapvető követelmény a koherencia és a szerkezet logikai szükségszerűsége. A filozófia megértéséhez azt a helyzetet kell elemeznünk, ahogy a világról tudomást szerzünk, ez pedig az érzéki-ségen, a nyelven, a nyelvi kommunikáción és a gondolati rendszerezésen keresztül történik.

A filozófia egyik alapkérdésének *What are Philosophical Systems?* (Mik a filozófiai rendszerek?) című művében azt tartja, hogy „miként teszi lehetővé a nyelv az érzékelhető világ egységét”.¹⁷⁷ Ebben a kérdésben jól látható az, ami Vuillemin filozófiájára jellemző: miközben csatlakozni próbál az analitikus filozófiához, munkái továbbra is az angolszász világban megszokottnál nagyvonalúbb fogalomkezelést mutatnak. Ez magyarázhatja, hogy hatalmas filozófiatörténeti műveltsége és kortárs filozófiában való tájékozottsága ellenére, az angolszász filozófiában bár ismerték, de nem tudott megkerülhetetlenné válni, míg a francia filozófiában éppen angolszász orientáltsága miatt izolálódott. Az imént idézett mondatban például egyáltalán nem problematizálja, hogy vajon tényleg egységben ragadjuk-e meg az érzékelhető világot, vajon az érzékelhető világ minden, amiről beszélhetünk, és hogy a nyelv egyáltalán lehetővé tesz-e olyasmit, mint az érzékelhető világ egysége, és ha igen, ez a világ ontológiai, ismeretelméleti, netán gyakorlati jellegű-e. Vuillemin továbbá azt állítja, hogy „a perceptuális szerveződés formái adják a nyelv építőanyagát, és a nyelv első használata a percepció kommunikálása”.¹⁷⁸ Ebben az alaptételben nem világos egyrészt, hogy így a perceptuális szerveződés formája miként tud építőanyagul szolgálni egy teljesen más törvényeknek engedelmeskedő funkciónak, a nyelvnek, továbbá hova tűnik a perceptuális szerveződés anyaga, ha csak a forma építi a nyelvet. A továbbiakban azt állítja, hogy „azt fogjuk találni, a filozófiai elvek ... a nyelv kategóriáihoz analóg módon viszonyulnak, mint a nyelv kategóriái a percepció formáihoz”. Ilyen analóg viszonyulás nem lehetséges. A filozófia-nyelv-percepció kísértetiesen emlékeztet a kanti ész-értelem-érzékiiség hármasságához, és egy mélyebb elemzés megmutathatná, hogy ugyanazon megoldhatatlan problémákat veti föl, mint a kanti hármasság struktúra. Hogy mást ne említsünk, a percepció formái tér és idő (és Immanuel Kant engedelmeivel akár más összetevőket is lehet keresni), melynek formális struktúrái nem fogalmi vagy nyelvi szerkezettel rendelkeznek.¹⁷⁹ A filozófiai elvektől Vuillemin egyetemes magyarázó erőt (*universal power of explanation*) vár el, ami nyilvánvalóan az a descartes-i hagyomány, mely a filozófiától abszolút biztos és mindent magyarázó elveket remél. Vuillemin kétségbe vonja, hogy a nyelv alakítaná az érzékelést, mivel szerinte az érzékelés megelőzi a nyelvet,

¹⁷⁷ J. Vuillemin, *What are Philosophical Systems?*, Cambridge, University Press, 1986. vii. (Eredeti angol nyelven.)

¹⁷⁸ Vuillemin, uo.

¹⁷⁹ A kérdésről részletesebben írtam „Képszemantika, képontológia, képetika. Megjegyzések Nyíri Kristóf kognitív képfilozófiájához”, Boros János és András Ferenc (szerk.), *Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció*, Pécs, Brambauer, 2005. 17–48. A kép-fogalom dichotómiáról ld. 27–33. A szöveg megjelent továbbá Boros János, *A megismerés talánya*, Budapest, Áron, 2009. (198–226.) kötetben is, a jelzett dichotómiáról itt ld. 207–213. Ez utóbbi kötet a *Magyar Elektronikus Könyvtár* honlapján is megtalálható:

<http://mek.oszk.hu/10100/10143/10143.pdf>

továbbá tagadja, hogy a filozófia és a köznapitudat (*common sense*) között szigorúan folyamatos átmenet lenne.

Gilles-Gaston Granger (szül. 1920),¹⁸⁰ a kortárs francia racionalista hagyomány kiemelkedő alakja munkásságát a jelek és a szimbolikus formák tanulmányozásának szentelte. Véleménye szerint csak többes számban beszélhetünk a nyelvfilozófiáról, és ezek tanulmányozásának ésszerű módja, ha különböző szimbolikus rendszereknek tekintjük őket. A filozófia mint olyan megértésének legjobb útja a szemiotika, mely segítségével lehetségessé válik a komparatív episztemológia, mely egyben összehasonlító racionalitáselmélet is. Szerinte nincs gyakorlati, csak elméleti racionalitás, és ennek legjobb kutatási módja a tudományok vizsgálata. A strukturalista eszmény képviselőjeként a humántudományok esetében a matematikai módszerek alkalmazásának lehetőségeit és határait vizsgálta.

Az ész aktivitása a szemiotika segítségével tárható föl, az ész jele a szimbólumok értelmes kezelése. A gondolkodás szimbólumok strukturált alkotásában nyilvánul meg, a megismerés is csak szimbólumok használata révén lehetséges: ezen kívül nincs megismerés. A kanti transzcendentális filozófia mintájára Granger transzcendentális szemiotikát művel.

A jel utal vagy megjelenít, amennyiben elfoglalja a dolog helyét, és lehetővé tesz olyan műveleteket, amelyeket azzal, amire utal, nem lehetne megtenni. A jelek differenciális rendszert alkotnak, ahol a jelölőket az utalás tárgyának szemantikai kritériumai strukturálják. A komparatív ismeretelmélet feladata a különböző jelrendszerek összehasonlítása mellett e jelrendszereknek a hétköznapi beszédhez való viszonya feltárása. Az egyes jelrendszerek soha nem tudják a valóság teljességét kifejezni, mivel egyetlen rendszer sem fejezhető ki egyetlen szinten, ami – szemben Vuillemin állításával – lehetetlenné teszi a filozófiai rendszerek axiomatikus megalkotását (*réduction axiomatique*).¹⁸¹ Szemben a tudományokkal, a filozófia által használt „szimbolizmus” szükségszerűen polifonikus. Ezért a filozófus előtt kettős feladat áll. Egyrészt a polifónia elfogadásával és figyelembe vételével kell megértetnie, hogy miről beszél és eközben legalább is figyelembe véve a kétértelműségeket, „felügyelnie” is kell azok mozgását. Miközben Granger elismeri a nyelv poliszémiáját, fenntartja a filozófia szigorúságának és felügyeleti funkciójának eszméjét, amit úgy tűnik, a szélesebb kulturális, értelmiségi, de még a filozófiai diskurzusban is egyre inkább csak szűkebb, limitált nyelvhasználatú csoportokban vagy egyetemi szemináriumokban lehet képviselni.

A filozófiával szemben Granger két követelményt állít föl. Egyrészt, mivel a filozófia helye és terepe a megélt emberi tapasztalat tartománya (*vécu*, a továbbiakban a „megélt” fogalmát használom), a filozófia programja csak „transzcendentális” lehet. Ennek megfelelően a saját megélt határait kell kijelölni, és kísérletet kell tenni annak tagolására, figyelembe véve a cselekvés és a tárgyak rendszerének eredeti

¹⁸⁰ Gilles-Gaston Granger munkásságának bemutatásában támaszkodom Philipp Lacour írására (2004), „Gilles-Gaston Granger et la Critique de la Raison Symbolique” írására, http://formes-symboliques.org/article.php3?id_article=130#nb1

¹⁸¹ V.ö. G.-G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988. 196.

kettősségét (szembeszökően kantianus és bizonyos értelemben wittgensteiniánus felfogás). „Így a filozófiai ’kategóriák’ minden mű vagy elmélet számára nem a tárgyak formáit határoznák meg, hanem a viszonyítási rendszert, amelyhez viszonyítva egy filozófián belüli minden kijelentés jelentése feltárható.”¹⁸² Másrészt, határozottan elkülönülve Ricoeurtól, Granger a filozófia feladatának tartja a metaforákkal való szigorú bánásmódot. A filozófia nem a dolgokról beszél, és így kénytelen a tartalmukban a lényeges és lényegtelen elkülönítésére eszközökkel nem rendelkező képekre támaszkodni. Ha a nyelvhasználat erőteljesen metaforikussá válik, az illúzió és a félreértés helyévé válhat. Granger nem elveti a metaforákat, hanem kritikátlan használatukat utasítja el. A kritikus használat a lényeges elemek feltárásában állna, mely a többértelműségek lehető legpontosabb kimutatása mellett megőrizné a metaforák által kínált jelentés-összetettséget. A képek elemzése során figyelembe kell venni, hogy ezek hangsúlyos elemei mozgások és cselekvések, sokkal inkább, mint minőségek és tárgyak. A Granger-féle szimbolizmus így a fogalmakat az életben (*in vivo*) tanulmányozza, az összehasonlító elemzés pedig figyelembe veszi, az adott fogalomnak a megélt világban fennálló közegét.

De vajon miként kezeli Granger, az analitikus komparatista a filozófiai igazság kérdését? E fogalmára, jegyezzük meg előre, elsősorban Kant, Wittgenstein, Tarski hat. A szimbólumrendszerek összehasonlítása pusztán logikai, esztétikai jellegű, ám a kérdés, hogy mi a kapcsolat és a különbség a szimbólum és a „referencia” vagy „jelentés” között. Granger Tarski igazság-fogalma nyomán arra a megállapításra jut, hogy „nem lehetséges a nyelv morfológiája részeként szemantikát létrehozni. Az igazság fogalmának, hogy így mondjuk, kívülről kell jönnie, vagy ha inkább így kívánjuk, az igazság meghatározása szükségszerű metanyelvének, a logikus által meghatározott értelemben, *gazdagabbnak* kell lennie, mint a vizsgált nyelvnek.”¹⁸³ A komparatistika szerint a filozófiai rendszerek nem igazak vagy hamisak, hanem szigorúak vagy sem, koherensek vagy sem, kapcsolódnak egy megélthez, vagy sem. A tapasztalat szerkezetével versengő, azzal a világ megismerésében egyenrangú és azonos fontosságú filozófiai fogalmak és gondolatmenetek tárgynélküli, a tudományok és a mindennapi élet nyelvéhez képest metanyelven megfogalmazott tudást hoznak létre. A filozófiai rendszerek nem igazak, hanem fogalmilag érvényesek, érvényességüket nem egyedi tényektől és gondolatmenetektől kapják, hanem a rendszereken belüli következetes gondolkodástól. Az eredeti és visszavezethetetlen döntéssel választott vagy meghatározott rendszer irányítja a megélt jelentésének értelmezését. A döntés legitimitásának föltétele nem az igazság, hanem az, hogy a tapasztalat semmiféle kiválasztott elemére ne támaszkodjon, hiszen a tapasztalat ügyében a tudomány illetékes. Az objektív megismerés része a megéltnek, de nem feltétele vagy kizárólagos alapja ennek. A pozitív kijelentések nem tehetők a világot értelmező meta-kijelentésekké. Ez minden természetfilozófia lehetetlenségének indoka. A filozófia koherenciájáról általánosságban beszélni nincs értelme: egyedül az adott döntéstől függő rendszer belsejében van értelme az összefüggések vizsgálatának, itt azonban első rendűen elvárható a logikai ellentmondás-mentesség

¹⁸² G.-G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, 197.

¹⁸³ G.-G. Granger *Pour la connaissance philosophique*, 256.

és érthetőség. A megélt koherens föltárása mellett a filozófia másik alapvető jegye, hogy a lehető legteljesebb rendszert kínálja a megélt egészére, annak jelentéseire, melyek egyben értelmezik a világ tényeit, a véletlenszerűségeket és a szükségszerűségeket. „Az érvényesség a filozófiában inkább a rendszerre, semmint a különféle kijelentésekre vonatkozik ... 'egy csepp filozófia' a gondolatok 'kódében' elegendő”.¹⁸⁴ A filozófia a jelentések értelmezése, a saját megélt teljességének szisztematikus igazolása. A logikai elemzések és bizonyítások minden jelentőségük mellett is az egésznek alárendelt pusztá segédeszközök. A megélt értelmezéséhez választott keret egyéni döntésen alapulása magyarázza egyben a filozófiai rendszerek nagy változatosságát. A filozófiának stílusa van, és ebben az értelemben műalkotásnak is tekinthető, mint ahogy egy műalkotás is elősegítheti az emberi létezés értelmezését. Ugyanakkor a filozófia nem törekszik a megélt mesterséges, művészi újrateremtésére, mint ahogy tudományos tárgyiasítására sem. A filozófia értelmezi a megéltet, törekedve a megélt teljességének megőrzésére. A megélt feltárásakor különböznek a tapasztalat privilegizált tartományai, és a jelentések rétegzettségeinek megragadása, ily módon minden filozófia stílus kérdése, és a filozófia története stilisztikus tanulmányként is fölfogható.¹⁸⁵

Claude Imbert, a párizsi *École Normale Supérieure* tanára kísérletet tett *Phénoménologies et langues formulaires*¹⁸⁶ könyvében az angolszász és a kontinentális filozófia közti közvetítésre. Tétele szerint valójában két logika eltéréséről van szó, ahol az egyik az arisztotelészi-kanti logika örököse, a másik pedig a logika formalizálásából eredő új módszer. A formalizálás lehetővé tette a szintaxis feltárását, ugyanakkor a szintaxis működésmódját egy szempontnak vetette alá, és megjelent a klasszikus logikával, a kritikai filozófiával való szembenállás. A két logika egymással szembe került, és hatástalanították egymás azon projektjeit, ahol a fizikai-matematikai tudományok és a perceptív tudás szétvált területei között próbáltak közvetíteni. Az analitikus filozófia arra ítéltetett ráadásul, hogy „egy a dolgok abszolút pozitívizmusa és a mi diszkurzív architektúránknak hipotetikus megfelelő pszichofiziológiai textúra” között oszcilláljon.¹⁸⁷ A kritikai filozófia és a fenomenológia a görög logikára támaszkodik, és valamennyi irányzata megegyezik a tapasztalat analógiás kategorizációjában és a predikatív szintaxisban. Ezzel szemben az analitikus filozófiák Frege *Begriffsschrift*-jéből kiindulva a következtetések generatív egyediségét biztosítják, és több irányzatuk visszautasítja a természetes nyelvek artikulációit. E két irányzat alapszava respektíve a megalapozás és az analízis volt. Az analitikus filozófia eszköze a predikációs logikával és ennek kategóriáival összevet-hetetlen kvantifikációs logika, amely fő grammatikai összefüggéseit egy a matematikával rokon szimbolizált rendszerben fogalmazza meg. Imbert történeti tanulmányok sorában fölfedezi az arisztotelészi apofantikus kijelentések használhatóságát a kortárs vitákban, melyekben sem az igazság, sem – ahogy Kant is állította – a lét

¹⁸⁴ G.-G. Granger *Pour la connaissance philosophique*, 261.

¹⁸⁵ Mindehhez v.ö. G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Odile Jacob, 1988, különösen 301–303.

¹⁸⁶ C. Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

¹⁸⁷ C. Imbert, id. mű, 6.

nem állítmány. A szüntelen nyelvfejlődésre hivatkozva, idézi Lévi-Strauss állítását, hogy egy szimbolikus rendszer folyamatosan saját mutációit hozza létre, Proust és Flaubert nyelvi géniuszára utalva pedig azt állítja, hogy nem lehetséges egy minden helyzetre felkészült univerzális, analitikus, formális vagy transzcendentális nyelv-filozófiát alkotni.

Jacques Bouveresse (1940), a kortárs francia analitikus filozófia meghatározó alakja, ő vezette be Wittgensteint a francia filozófiai gondolkodásba. *La parole malhereuse* (A boldogtalan beszéd, 1971), *Wittgenstein: La rime et la raison* (A rím és az ész 1973) és *Le mythe de l'intériorité* (A bensőség mítosza, 1976) írásaival megteremtette egy Wittgensteintől, Carnaptól és Quine-től kiinduló francia analitikus filozófia szisztematikus lehetőségét.

Összefoglalóan megállapítható, az Amerikai Egyesült Államok egyetemlein napjainkban fedezik föl a francia, a német, vagy ahogy ők összefoglalóan nevezik, a kontinentális filozófia értékeit, míg Franciaországban és Németországban (ez utóbbiban többek közt Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Ottfried Höffe és Wilhelm Vossenkuhl munkássága révén) az analitikus filozófia tanulmányozása egyre több filozófiai programban kap kiemelt helyet. Mintha a filozófusok az óceán és a csatorna mindkét partján azt ismernék föl, hogy érdemes több gondolkodásmódot megismerni, mert a nyelv, a világ talán nem csak azt az egy idiómát beszéli, amelyben ők maguk fölnőttek. E felismerésben különösen sokat segíthet a huszadik századi és kortárs francia filozófia tanulmányozása.

Kiemelkedő gondolkodók eredeti nyelven való tanulmányozása mellett igen fontos, hogy a jelentős szövegek magyarul is megjelenjenek – hisz csak így juthatnak el szélesebb közönséghez. Ezt tudatosítva köszönthettük az Akadémiai kiadónál megjelent Voltaire-válogatást 1991-ben.¹⁸⁸

A szerkesztő kiemeli, Voltaire „még mindig aktuális”. (34) Ez az aktualitás több-rétegű. A filozófiai problémák az egymást követő generációk számára újra meg újra jelentkeznek, és ezekre az adott korban kell reflektálni úgy, ahogy az „ott és akkor” lehetséges – ebben az értelemben a filozófiatörténet egésze folytonosan időszerű. Aktuális azonban Voltaire egy – filozófiai szempontból – szűkebb értelemben is: a filozófia eszközeivel szembeszáll korának ostobaságaival, az emberi butaságból fakadó fanatizmussal és kegyetlenségekkel. (Egyik kis művének továbbra is aktuális, beszédes címet adott, *Ostobaságok itt is, ott is.*) A filozófus nyilvános szerepvállalása a tizenhetedik század filozófiatörténeti újdonsága volt: a filozófus többé nem csak egy szűkebb körrel érintkező „teoretikus magánéletet” – vagy esetleg szektáriánus közéletet – akar élni (mint még például a felvilágosodás egyik nagy szellemi előkészítője, Descartes is), művével ettől fogva nem csupán közvetve és áttételekkel akar hatni. A filozófus az ész erejével és fegyvertárával kilép a társadalmi színpadra, aktívvá válik, és úgy véli, a világot magának is közvetlenül formálnia kell. Hiszen ő az ész vizsgálója, ezért feltételezhetően ő érti legjobban saját tudatát – egyáltalán az emberi tudatot –, e tudat sajátosságait és történetét, és ezzel az ésszel szisztematikusan és tudatos módszerességgel gondolkodva, ő értheti meg leginkább a világot is. Következésképpen a világ felismert visszásságaival szemben az első vonalban küzdve, „avantgarde” módon kell cselekednie. – Így foglalható össze egészen tömören a felvilágosodás programja.

Kantnál, akinél a felvilágosodás gondolkodása a maga rendszerezett formáját is megtalálja, a cselekvés radikális fontossága abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlati ész, pontosabban az etikus cselekvés lesz az egyedüli metafizikai feltáró erő, és a teoretikus ész visszaszorul a tapasztalatok megértésére. A pragmatikusok és Marx pedig alig fél évszázaddal Kant után, a felvilágosodást nyilvánvalóan romantikával

¹⁸⁸ Voltaire Válogatott filozófiai írásai, Ed. Ludassy Mária, Ford. Kis János és Réz Pál, Budapest, Akadémiai, 1991. (Az ebből a könyvből vett Voltaire-idézetekre a cikkben zárójelbe tett oldalszámmal hivatkozom.) A fordítás véleményem szerint mind tartalmilag, mind stilisztikailag kifogásolhatatlan. Amit hiányolhatunk, a fordítás alapját szolgáló források pontos megjelölése; továbbá még egy ilyen válogatásnak is jót tett volna, ha a szerkesztők vállalkoznak egy tárgy- és névmutató összeállítására.

is ötvözve, a gyakorlati filozófiára, a világban előidézett változásokra helyezik a hangsúlyt.

A huszadik század elejétől a gondolkodók ismét az „elméleti” ész felé fordították figyelmüket. Egy kör (teoretikus ész – praktikus ész – teoretikus ész) zárult be akkor, amikor ebben a században ismét a posztkantianus teoretikus ész megismerési lehetőségei kerülnek előtérbe úgy a fenomenológia, mint az analitikus filozófia programjában (Husserl, illetve Wittgenstein kezdeményezése nyomán). A felvilágosodás lezárult „első köre” nem kudarc, hanem felismerés: valóban nincs más „eszközünk” a világhoz való közelítésben, mint az ész, a megismerés és a segítségükkel való cselekvés; ám – és ez a felismerés zárta le a felvilágosodás „első körét” – a világot még nem ismerjük, a világ még ismeretlenül „hever előttünk”, sőt saját „eszünk”, megismerési képességünk is feltáratlan számunkra. Ha pedig ez így van, akkor saját megismerő erőnket, „kognitív kapacitásunkat” kell elsősorban és először vizsgálat tárgyává venni.

Ebből a felismerésből adódik, hogy az ismeretelmélet és a tudat filozófiája (philosophy of mind) a huszadik század végén az érdeklődés előterében áll. Nyilvánvalóvá vált: megismerő apparátusunk, ennek „működése” és tudatunk alig ismert számunkra. A helyzetet „súlyosbítja”, hogy megismerésünk definiálásáról, körülírásáról van szó, és itt maga a megismerés az, ami önmagát megismeri. A megismerő kapacitás nem tudja tárgyát úgy vizsgálni, mint bármi egyéb „vizsgálandót”, hiszen nem egy rajta kívül álló tárgyról van szó, hanem önmagáról, amely vizsgáló és vizsgált is egyben. A filozófusok közti vitapontok már ott kezdődnek, hogy melyek legyenek a tudatvizsgálat (axiomatikus vagy „hermeneutikus”) kiindulópontjai, amelyeket adottként tételezve a megismerés önmagát vizsgálja. Amennyiben már a kiindulópontok megválasztása bizonyos önkényességnek van alávetve (tehát nem indokolható ész-szerűen), nehézzé válik az ész átfogó és mindent megmagyarázó szerepét elfogadni, teoretikusan és praktikusán is lehetetlenné válik egyfajta „globalizált racionalitás”.

Elsietett lenne tehát a biztos megismerésre és tudásra hivatkozva nagy léptekkel a világ globális-racionalizált átalakításába fogni. Ennek során a technológia racionalizálná a természetet, bizonyos társadalomelméletek pedig az emberi közösségeket. Ha valaki kívánja, mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a felvilágosodás gondolatrendszere mint kibernetikus szisztéma egy „körben” végigfutott, és a visszacsatolás jelzi a rendszernek, hogy a teoretikus kapacitásnak még bőven van feladata önmaga és környezete teoretikus megismerését illetően is, mielőtt és miközben a világ ésszerű átalakításába valóban belefog. Ameddig pedig még ilyen sok bizonytalansági tényezővel van dolgunk, addig lehetetlenség, hogy átfogó – észre alapozott – világalakítási programokba kezdjünk, és olyan terveket szövjünk, amely valamiféle társadalmi, felülről irányított racionalitást tűzne ki céljául. A megismerési folyamatokról, az ész önfeltárásáról és a társadalmi emancipatorikus folyamatokról kiderült, hogy történelmileg sokkal hosszabbtávú programok, mint ahogy azt a tizenharmadik-tizenkilencedik században hitték.

Talán nem is véletlen, hogy Nyugat-Európában nem tudott össztársadalmi uralomra jutni a marxizmus. A felvilágosodás emancipációs folyamatai ott, úgy tűnik, sokkal előrehaladottabbak voltak, mint Kelet-Európában. A 19–20. század fordulóján megindult új filozófiai kezdeményezések (Husserl, Wittgenstein) már jelzik, hogy a felvilágosodás az iskolákban túl volt az első „körön”. Sajnálatos és tragikus, hogy Európa elmaradottabb felében, ahol az iskolázottság szintje alacsonyabb volt, következőképp a gondolkodás függetlenedésének folyamatai még alig indultak el, tömegesebb táptalajra talált egy, már filozófiailag a század elejére elavult és teoretikusan „lefutott” nézetrendszer – a marxizmus, amely még hitt a felvilágosodás egyik parciális törekvésében, a biztos megismerésben és az erre alapuló társadalmi és technikai racionalitásban. Mint saját szemünkkel lát(t/j)uk, a társadalmi racionalitás apoteózisából társadalmi terror, a technológiai racionalitás istenítéséből pedig környezetpusztítás lett. (Végső soron mindkettő az embert pusztította.)

A marxizmus esetében egy önmagát tudatlanságában tudásként abszolutizáló, megalapozatlan és parciális racionalitásról van szó. A marxizmus mítoszként azért tipologizálható, mert bizonyos részleges racionális és empirikus meglátásokat indokolatlanul és ésszerűtlenül általánosít. Képviselői azt hitték, hogy ami bizonyos történelmi részjelenségekkel kapcsolatban érvényes, az igaz az egész világtörténelemről és az egész világról. (Például, ami érvényes a tizenkilencedik századi angol szabad verseny kapitalizmusról, az még nem biztos, hogy minden történelmi korról elmondható.) A filozófiai és történettudományi törvények áthágása miatt degradálódott a marxizmus mítosszá és vesztette el azt a kiváltságát, hogy filozófiának vagy történettudománynak nevezzük. (Popper is bebizonyítja a maga módján, hogy a marxizmus nem tudomány; ugyanis nem tesz eleget a falszifikációs követelményeknek – más szóval rezisztens a tényekkel szemben. Ez azért is jelentős felismerés, mert a marxizmus a kelet-európai országokban „tudományos világnézetként” hirdette magát.) A marxizmus, mint egy akadémiai és politikai áramlat a sok egyéb irányzat mellett, nem juthatott uralomra az iskolázottabb és ezért pluralista Nyugaton. Nem lehet véletlen, hogy a marxizmus éppen Kelet-Európában (helyesebben a mindeneket „ihlető” Oroszországban) juthatott uralomra. Itt hiányzott az átfogó iskolázottság és a marxizmus ebben a légüres térben úgy jelentkezett, mint egyetlen és szabadulást hozó gyakorlati filozófia. Ám az első pillanattól kezdve lehetetlen volt az egészét filozófiaként, azaz potenciálisan relativizálhatóként kezelni ott, ahol nem volt átfogó filozófiai és humanista műveltség. A filozófiailag egyébként nyilvánvalóan bizonytalan talajon álló marxizmus vad gyakorlati „filozófiájával” akarta akadémikus „zavarát” leplezni és a teoretikus hiányokat pótolni. A tán még akadémiai vitákra alkalmas hipotézishalmaz – aminek a marxizmus esetleg tartható lett volna – egy csupán vallásos gondolatokhoz szokott orosz közegben maga is azzá vált, aminek lehetőségét születésétől fogva inherensen magában hordozta: mítosszá. Szimbólumrendszerében, struktúrájában és a világhoz való viszonyulásában pillanatok alatt mitikus erővel kezdett hatni, hogy aztán futótűzként terjedve (az ilyenfajta terjedés az irracionalitás egyik bizonyítéka) minden korábbi vallási fanatizmust megszegyenítően túlszárnyalva váljék pusztítóvá.

Módszertani és strukturális következtetlenségeiből eredően a marxizmus „világalkító ereje” végül is nem racionalitásában és nem pozitív világalkításában nyilvánult meg, hanem a parciális racionalitás globalizálásából eredően mindent átfogó irracionális világ-pusztításában. (A legrafináltabb, mert legirracionálisabb módszerekkel embereket pusztított, pl. a Gulagok, Recsk; tönkretette a környezetet, pl. Csernobil, kétütemű autók – a kommunizmus e fűrg kis mobil gázkamrái, lepusztult gyárak üzemeltetése; tradicionális kultúrákat törölt el a föld színéről, pl. faluközösségek, magántulajdon, falurombolás). Talán ma is figyelmeztető azoknak, akik sem anyagilag, sem erkölcsileg nem támogatják (bár meglenne a hatalmuk erre) megfelelő módon Kelet-Európában az oktatást: az iskolázatlanság, az emancipáció, a felvilágosodás hiánya emberek tízmillióinak (talán százmillióinak) halálát és mérhetetlen szenvedését, tradicionális kultúrák pusztulását, önszerveződő gazdaságok teljes tönkretételét okozta már egyszer ebben a térségben. (A felvilágosodás programjában való elmaradottsággal természetesen okként és okozatként egyaránt együtt jártak a gazdasági, történeti, valamint civilizatorikus lemaradások. A történelemben ugyanis gyakran ugyanaz az ok, mint az okozat. Az iskolázatlan – vagy ha akarjuk a felvilágosulatlan – politikai-gazdasági vezetők nem látták be, hogy az oktatást fejleszteni kellene, hiszen maguk sem voltak iskolázottak; ily módon azonban újratermelik önmagukat, a következő generáció is iskolázatlan lesz, és így tovább. Rémképként merül föl az a Ceausescu-korabeli román miniszter, aki nyilatkozatában úgy érvelt idegen nyelvek tanulása ellen, hogy ő sem tud egyetlen idegen nyelvet sem, mégis miniszter lett. – A félreértések elkerülése végett jelzem, ezt a szöveget 1992 januárjában írom, amikor a kommunizmus immár két éve megbukott. Ám az új politikai vezetők és törvényhozók minél inkább halogatták eme országok törvényrendszereinek, azaz az élet peremfeltételeinek valódi átalakítását, minél inkább elodázzák az oktatás kiemelt támogatását, annál inkább ugyanazon „felvilágosulatlanság” helyzetét tartják fenn, amely talaján a kommunista vezetők és „értelmiség” tenyészni tudott.)

Mit jelenthet Voltaire heretikus értelmezése?

Voltaire egy a sok filozófus közül, akiket az utókor különböző attitűdű kognitív (és ehhez kapcsolódóan hatalmi) csoportjai a maguk érdekei szerint akartak felhasználni és ennek megfelelően értelmeztek (félre). Az általam képviselt Voltaire-felfogás két olyan nézet szempontjából eretnek, amelyek egymással szembenállónak hiszik magukat, és ezért Voltaire-rel (is) visszaélve egymásra „mutogatnak”. A két nézetcsoporthoz én itt keresztény és marxista címkével látom el az egyszerűség kedvéért. (Azért mondom, hogy az „egyszerűség kedvéért”, mivel míg kereszténynek továbbra is sokan tartják magukat, marxistának viszont úgy tűnik, a korábbi sokból már alig vallja magát valaki. Tehát ha marxistát mondok, az jelenti azokat is, akik korábban annak vallották magukat és most nem vallják magukat annak.)

Mindkét felfogással szemben azt fogom állítani, hogy Voltaire hívő katolikus volt, és mikor minden ésszerűtlenséggel és esztelenséggel szembeszállt, akkor ugyanúgy válogatás nélkül felszólalt a katolikus egyház képviselőivel szemben,

mint a magukat ateistáknak, vagy szabadgondolkodóknak vallók ellen. Voltaire tehát felvilágosodottan vallásos ember volt; nos, ez az, amivel sok vallásos ember ugyanúgy nem tud mit kezdeni, mint a marxisták. Az előbbieket, mert a felvilágosodott helytelenül az ateistával azonosítják, az utóbbiak pedig – ugyanezért.

Módszertani megjegyzés

Mint már eddig kiderült, ebben a fejezetben nem Voltaire műveit tárgyalom rendszeres módon; ez filozófiatörténeti művek feladata. Csupán azzal kívánok foglalkozni, hogy mit jelentett Voltaire számára a felvilágosodás és mi volt művében a hit és tudás viszonya. Minthogy az ész problémája, valamint tudás és hit viszonya nemcsak a felvilágosodás korának alapkérdése, hanem a görög filozófia óta a filozófiai gondolkodás egyik „hajtóereje”, rövid pillantást vetünk e kérdéskör filozófiatörténeti sorsára, majd megnézzük, miként jelenik ez meg Voltaire-nél.

Hit és ész viszonya

A görög filozófia a biztos, megalapozott tudást (episztemé) kereste szemben a bizonytalan, hit-szerű nézettel (doxa). Platón filozófiája rendszeres ismeretelmélet (is). Szemben Hérakleitoszsal azt állítja, hogy a változások világa csak bizonytalan ismeretre vezethet, hiszen ez a tér-idő világ az örök lényegiségek (ideák) leképeződése. Parmenidész tanával ellentétben – miszerint csak a változatlan és örök létezik, illetve ismerhető meg – viszont a változékony világnak is tulajdonít bizonyos megismerhetőséget. A biztos megismerést az ideák – főként az ideák megismerésén keresztül – biztosítják. A változó világnak nem hiszünk, de nem is utasítjuk el teljesen, módszeresen hagyjuk, hogy az ideákhoz vezessen bennünket és így nyerjük vissza biztos tudásunkat (mellyel születésünk előtt rendelkezünk). Kritikátlanul elfogadott tételeknek – a látszatvilágnak való önfeledt önoadaadásnak – nem lehet helye a valódi filozófiában. Arisztotelész filozófiája eltér Platónétól (a téridőtől független ideavilág tételezését főlegesen tartja, az ideát mintegy „lehúzza” a dologba, és az uszia – kb. annyi, mint lényegiség – elnevezéssel együtt járó új tartalmat ad nekik), de fogalmaival ő is az ésszel való biztos megismerésre tör a bizonytalan hívéssel szemben.

A kereszténység megjelenésével az európai gondolkodás új feladat elé került. Felmerült a kérdés, miként lehet harmonizálni a hitet a gondolkodással? Az előbbi Isten kinyilatkoztatásán alapul az utóbbi viszont természetes emberi képesség. A hit a középkor szellemi-kulturális horizontját képezte, de sok olyan kérdést nem oldott meg, amellyel a kor emberének meg kellett küzdenie. A hit mint természetfeletti kinyilatkoztatás olyan embernek szól, aki gondolkodik, érez, közösséget alkot, és mindennapi bajaival küzd. Ugyanakkor a középkorban is meg kellett érteni a természeti és társadalmi világot, abban cselekvési alternatívákat kellett kidolgozni, melyek választás elé állítottak. Olyan dolgokat kellett megérteni, melyet nem lehetett közvetlenül a Szentírásból vagy a hitből levezetni, például hogy honnan van

a pestis, miért vannak gazdagok és szegények, miért hivatkozik egy püspök a kényszerrel kapcsolatban saját diakónusának álmára.

Hit és ész viszonya azért is az érdeklődés előterében van a középkorban, mert egyrészt a hit az isteni kinyilatkoztatásból ered, másrészt ezt a hitet ésszel kellett megérteni annak az embernek, akinek eszét ugyanaz az Isten teremtette, aki a kinyilatkoztatást adta. Nem beszélve arról, hogy az ember istenképiséget éppen eszes mivoltában látták megvalósulni. Ha tehát az ember azáltal Isten képe, hogy esze van, akkor eszét használni is kell és az ész módszereivel is közelíteni kell a hit és a tradíció adottságaihoz. Már a kilencedik században azt mondja Joannes Scotus Eriugena (800–877), hogy senki nem lép be az égbe, hacsak nem a filozófián keresztül. (*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam.*) Arra utal, hogy az Istentől származó hit az Istentől származó, sőt az istenképiséget kinyilvánító és leginkább megvalósító ész által válik tudatossá és megélhetővé. Tudásunkban három instancia vetekedik, az Írás, melynek tartalma a hitben lesz nyilvánvaló, a tudomány, amely az emberi ész műve és a teológiai tradíció. Ha a három konfliktusba kerül, akkor az ész mint az istenképiség megvalósítója a perdöntő, mondja Eriugena, hiszen ezzel kell mindent meggondolnunk, mielőtt vitás kérdésekben döntünk. Anselm (1033–1109) úgy véli, hogy az emberi ész mint az istenképiség megvalósítója, képes megérteni a hit tartalmát; a hit mintegy keresi a hívő ember istenképiségét, azaz az ésszel való megértést (*fides quaerens intellectum*). Szent Tamás (1224–1274) szerint pedig a világ szerkezete és szubsztancialitása az Isten által teremtett emberi ésszel érthető, mert a világ az Isten önkifejezése és gondolatának megvalósulása. Az emberi ész, a világ és a hit mind ugyanannak a teremtettennek hordozzák lényegiségét, aki mindezeket az „instanciákat” teremtette. A virágzó tizenharmadik századi skolasztika diadalra és statikus állapotra jutott rendszerét még maga a skolasztika rombolja le, Ockham (1290/1300–1350 körül) filozófiájával: Ockham az abszolút isteni zsenialitást és mindenhatóságot hangsúlyozva felrobbantja a megkonstruált skolasztikus racionális rendet: ha Isten mindenható, akkor mindent bármelyik pillanatban új törvényekkel, új összefüggésekkel újrateregethet. Nincs tehát az abszolút rendet tükröző világ, amely az ésszel megismerhető lenne, csak az abszolút és mindenható isteni akarat van. – Az ész, mely rendet épített, le is rombolta azt. ... Beszélhetnénk itt hosszabban a filozófiatörténetről, hit-szerű és ész-szerű tudás viszonyáról – egészen napjainkig, amikor is a jelenkori tudományelmélet, ismeretelmélet és tudatfilozófia számos képviselője ismét csak hitszerű aktusokkal látja megalapozhatónak tudásunk végső, ún. alapelemeit (pl. Popper, Chisholm, Agazzi, stb.). De ennyi történeti példa talán elég illusztrációul, hogy az ész (sőt az észnek a megismerésben való primátusa) régóta problémája a filozófiai gondolkodásnak, és korántsem a felvilágosodás találta ki.

Ami viszont a felvilágosodás találmánya, hogy szembezárt az – Ockhamot neglizáló – megmerevedett skolasztikával, továbbá, hogy fölismerte az észnek a megismerésben való dinamikus szerepét. Ez a dinamikusság bennfoglalt és „rejtett” inspirációit talán a Galileo Galilei (1564–1642) által bevezetett kísérleti-matematikai módszertől kapta, amely a természetvizsgálatnak máig ható új lendületet adott. Az új módszer diadalmenetében az ész fölismerte saját gyakorlati fontosságát, módszereinek és találékonyságának teoretikus és gyakorlati erejét. A felvilágosodás

annak tudatosodása is, hogy a világ egyre jobban megismerhető és a megismert törvényszerűségű világ (természet és társadalom) úgy alakítható, manipulálható, ahogy azt az ember (eszével) szeretné.

Hit és ész Voltaire-nél

Voltaire felfogása hitről, megismerésről és tudásról (észről) életművében végig meglehetősen egységes és állandó. Élete során egyre inkább indulatos és felháborodott lesz az egyház magatartásával kapcsolatban, de mindvégig kifejezi hitét, sőt sok esetben kifejezetten a katolikus hit mellett tesz tanúbizonyságot. Művén végighalad a felfogás, hogy az ész erejével kell mindent megvizsgálnunk, mert csak így kerülhetjük el az ostobaságot, fanatizmust és az ezekből következő „igazságszolgálató” kegyetlenkedéseket. A hittel szemben az ész akkor perdöntő, ha az előbbi fanatizmusra vezetne. A fanatizmus ellenszere kizárólag az önálló és kiművelt gondolkodás. Egy angol érseket idézve Voltaire helyeslően emeli ki azt a véleményt, hogy „ha nem léteznék középút az ész és a kinyilatkoztatással való visszaélés, fanatikusok teremtése között, úgy százszor inkább hivatkozzunk a természetre, mint egy zsarnoki, perzekutori vallásra.” (382) Az ész nem ellenfele a hitnek, viszont ha a hittel visszaélnék és az zsarnokságra, leigázásra, és üldözésre vezet, akkor az ész erejét kell szembehelyezni vele.

Voltaire lebilincselő stílusa mellett konoksága feltűnő, melyben mindig és minden ellenkező tapasztalat ellenére az ész erejéhez, megvilágosító hatalmához fellegbe. Nem a racionalitás megalapozása érdekli, mint Descartes-ot – különben is inkább empirikus orientáltságú ismeretelmélet híve (vö. pl. 175–179) –, nem is a megismerő ész rendszertanát akarja adni, mint Kant. A természeti és társadalmi valóság sokfélesége felé fordulva, annak adottságait, viszonyait, ellentmondásait vizsgálja – az ész erejével. Az ész módszere a pontos elemzés, az óvatos vizsgálat, de nincsenek velünk született eszméink, hanem első eszméink az érzetek (176). Az igazi filozófia a megállás képessége: „csakis biztos kalauzzal haladjunk előre”, ami a „következtetés által megtámogatott tapasztalat”. (179) A helyes gondolkodás az elfogulatlan szemrevételezés; tapasztalat nélkül nem tudunk a dolgok lényegéről elmélkedni. – Nem nehéz meglátnunk Voltaire-ben a logikai pozitivizmus egyik előfutárát.

Akik Voltaire esetében szkepticizmusról beszélnek, általában nem gondolnak arra, hogy ez ismeretelméleti szkepticizmus, mely egyszerűen óvatos és nem akar túllépni az ész természetes korlátain. Helyesebb lenne talán ismeretelméleti óvatosságról és nem szkepszisről beszélni. Mi más, ha nem körülbírást, visszafogottságot és óvatosságot, amikor azt mondja, „e vizsgálódásban nem vezethet más, csak a tulajdon értelmem, a tudásvágy és a tiszta szív; őszinte odaadással keresem azt, amit eszem önmagától felfedezhet; próbára teszem a képességeit, nem mintha azt hinném, hogy elbírná mind e roppant terheket, inkább azért teszek próbát vele, hogy a gyakorlás révén megerősítsem, és megtudjam, meddig terjed a hatalma. Tehát, miközben mindig készen állok arra, hogy visszakozzam, mihelyt a kinyilatkoztatás korlátokat állít eléem, folytatom elmélkedéseimet és tapogatózásaimat, mint filozó-

fűs és csakis mint filozófus haladok előre, ameddig az ész csak elvezethet.” (187) Teoretikus tartásában Voltaire nyilvánvalóan tudatában van az emberi ész korlátainak, és felismeri, hogy ezeket talán nem ismerheti, de legalább tételezheti. Az emberi ész Voltaire szerint mindig annyira korlátozott, hogy az isteni kinyilatkoztatást nem bírálhatja felül: „soha ne keverjük bele a Szentírást filozófiai vitáinkba: ezek teljesen különmű dolgok, semmiféle összefüggés nincs közöttük.” (390)

Voltaire emberi és etikai tartása szintén nem nevezhető minden további nélkül szkeptikusnak, hiszen szenved a valóság ellentmondásain és „aktivista” filozófiai működésével próbál jobb és ésszerűbb világ kialakításán munkálkodni. A társadalmi együttélés alapja az erény, az igazságosság, amely nélkül semmiféle közösség nem tud megenni. Nincs az a kultúra vagy társadalom, amely például eltűné az adott szó megszegését (202). Voltaire etikai és jogpozitivizmusa szerint erkölcs és jog konkrét szabályait az egyes kultúrák és társadalmak maguk definiálják, ám – és ez mérsékelt etikai és jognaturalizmusra vall – vannak bizonyos formális alapelvek (adott szó megtartása, a társadalom java, stb.) amelyek minden emberi közösségben ugyanazoknak kell lenniük. A törvények természetes közösségi alkatunkból következnek, a becsületesség forrása az erény szerete és a közmegegyezésről való félelem. (vö. 200–206)

Voltaire és a vallás

Voltaire meghatározott koncepcióval rendelkezik ész, megismerés és hit viszonyáról. Az ész lehetősége, hogy teljesítőképességét a lehető legnagyobb mértékben kiaknázza, ám nem bírálhatja felül a hit tételeit. De akkor kapcsolódik egyáltalán valamilyen módon az észhez a hit?

A valláson belül két dolgot különböztethetünk meg. Az egyik a vallásos hit és érület, a másik pedig az az intézmény (egyház), amelyik ezt a hitet képviseli. Voltaire újra meg újra elkötelezett keresztény hívőnek tartja magát, olyannyira, hogy hitét – skolasztikus hagyomány – a filozófia eszközeivel is megalapozza anélkül, hogy a hit tartalmát ily módon fel- és megismerhetőnek tartaná. Hogy Voltaire minden volt, csak ateista nem, jól bizonyítja, amikor Pascal gondolkodásáról szól: „Okoskodása csupán arra volna jó, hogy ateistákat gyártson, ha a természet hangja azt nem kiáltaná, hogy van Isten, mégpedig oly erősen kiáltja, mint amilyen gyöngék e körmönfont érvek.” (132) Felszólítja olvasóit, hogy „imádjuk Istent, anélkül, hogy be akarnánk hatolni titkainak homályába”. (137)

Az ész kognitív korlátait Voltaire újra meg újra tudatosítja, ez azonban nem sordorja abba a reménytelenségbe, amelyet szemére vet az egyébként más okból keserű Pascalnak. Fölháborodik azon, hogy Pascal az emberiséget gonosztevőnek tartja, és ha a kereszténység csak ilyen áron lenne igazolható, az minden lenne csak nem meggyőző. (127) Míg Pascal a kereszténységnek antropológiai magyarázó funkciót is tulajdonít (az emberi nagyság és nyomorúság magyarázatát), addig Voltaire ezt visszautasítja. A kereszténység legyen közvetlenség, emberség és szeretet. (128) Miközben Voltaire a kereszténységtől emberséget vár, a metafizikát (főként a korábban említett felvilágosodás-specifikus episztemológiai okokból) ki akarja rekeszteni a vallás rendszeréből. Ám egyfajta metafizikát (vagy legalábbis valami-

féle „transz-fizikai” fogalomkészletet) igényel az is, hogy az ember emberségéről beszélhessünk; hiszen az emberségről való beszéd elméleti nyelven történik, amelynek során legalábbis tisztában kell lennünk fogalmaink jelentésével és az „ember” fogalomnak is valamiféle érthető meghatározást kell adnunk – erre az ésszerű követkelményre azonban Voltaire nem figyel.

Míg a hitet elfogadja, addig az egyház intézményeivel szemben a végsőkig kritikus és gyakran ellenséges hangot üt meg. A katolikus egyházal kapcsolatos szemléletén jelentősen alakított angliai útja, ahol a kvékerekkel találkozott (1734). Lenyűgözi, de nem vakítja el a kvékerek igyekezete, hogy a keresztény elveket közvetlen gyakorlatba ültessék. Ennek intézményes feltétele, hogy nincs olyan papi hierarchia, amely a hit példaszerű, hivatalos megélőjének és közvetítőjének deklarálja magát, hanem mindenki közvetlenül gyakorolhatja és élheti hitét a közösségben. Voltaire kérdésére („jó katolikusként” kérdezőnek deklarálja magát – 37), hogy a kvékereknek van-e papjuk, ezt a választ kapja: „Nincs ... s igen jól érezzük magunkat nélküle. ... Hamarosan ezek a fizetett emberek uralkodnának házunkban ... Nem, nem adunk pénzt feketébe öltözött embereknek, hogy azok istápolják szegényeinket, ők temessék el halottainkat, ők prédikáljanak a hívőknek: e szent feladatok sokkal drágábbak számunkra, hogysem másokra bizzuk őket.” (41) Ugyanakkor nem válik a rajongó szekta hívévé: felfedezi, miként élnek vissza bizonyos szentírási idézetekkel. A hierarchia nélküli egyház csak addig maradhat fenn, míg rajongókra építhet: „Övakodtam tiltakozni, egy rajongót úgysem lehet meggyőzni, teljességgel felesleges egy férfinak felsorolni kedvese hibáit.” (38) A rajongót lehet tisztelni, de lehetetlenség neki érvelni – azaz ésszerű kommunikációra lépni. Miközben Voltaire kritikus saját egyházának hivatalos vezetőivel kapcsolatban, mivel azok egy ésszerű funkcionálásra is képes hierarchikus szerkezetet ésszerűtlenül használnak. Ugyanakkor a hierarchiát megszüntető egyházi formációkban sem találja meg a szerinte ideális vallási közösséget, mivel ennek struktúranélkülisége csak pillanatnyi és karizmatikus racionalitást tehet lehetővé, de hosszabb távon könnyen táptalajául szolgálhat rajongó irracionálismusoknak.

Angliai útjának másik nagy tapasztalata a vallási tolerancia, melynek gyökerét nem annyira annak tulajdonítja, hogy az angolok a felvilágosodás folyamatában előrébb lennének, hanem inkább annak, hogy sok egyház van, melyek éppen nagy számuk miatt kénytelenek egymással békében élni. „Ha csak egyetlenegy vallás volna Angliában, tartani kellene a zsarnokságtól; ha kettő, elmetszenék egymás torkát; de harminc vallás működik, s boldogan, békésen élnek egymás mellett.” – A vallási tolerancia tehát a vallások sokféleségére reagáló ésszerű viselkedés. Az ésszerűség együtt jár a pluralizmus elismerésével, ami pedig a vallási türelemben nyilvánul meg. A felvilágosodás vezéreszméje éppen a vallási türelem (ez a témája a német felvilágosodás egyik fő irodalmi művének Lessing Nátán a bölcs című drámájának); a korszak fölfedez egy olyan erényt, amely eredetileg a kereszténységnek lényegi sajátja (311k), de amely az egyház hierarchikus rendszerében ideológiai és hatalmi okokból igen gyakran feledésbe merült (vö. pl. 266). A türelemnek és pluralizmusnak konkrét társadalmi haszna is van: soha nem vezetnek polgárháborúhoz. (272) Kiegyensúlyozott közösségi viszonyokat azonban csak az értelem művelésével, azaz iskolázással lehet elérni. (274) – Ugyanakkor végső esetben Voltaire azt

is megengedi, hogy bárminemű inkvizíció híveit mint örülteket meg kell kötözni; többek közt ezért nevezik időnként a türelem türelmetlen apostolának. (435)

A felvilágosodás mindennapi munkásaival, az enciklopédistákkal szemben az egyház korántsem tanúsított türelmesnek nevezhető magatartást, pedig azok saját felfogásuk szerint nem akarták a vallást támadni. (207) Az enciklopédisták az egyház képviselőinek támadását úgy élték meg, hogy azzal vádolják őket, saját fejüket akarják használni. (210) A papok Voltaire szerint az ész birodalmának megteremtését a vallás elleni támadásnak fogják föl. Ám az enciklopédisták számára nyilvánvaló, hogy egyházi támadók igen gyakran nem is olvasták műveiket. Az 1730-as években Voltaire még toleráns az egyházzal; a sorozatos támadások miatt azonban az 1760-as évekre láthatóan idegessé válik. Katolikus hitét azonban később is, az egyház vezetőiről alkotott rossz véleménye ellenére is hangsúlyozza (275, 333k), miközben úgy vélekedik, a „legképtelenebb ... despotizmus a papoké” (229). – Azt nem vethetjük Voltaire szemére, hogy nem látta előre, a huszadik század éppen a felvilágosodás meg nem értett, kiforgatott és kiüresített eszmeiségére hivatkozva fog olyan, egész társadalmakat átfogó despotizmusokat teremteni, amilyent a 18. században még elgondolni sem lehetett, és amely emberek millióit pusztítja majd el.

Voltaire filozófiája

Voltaire a filozófiai vitákban Descartes racionalizmusával szemben a Locke-féle kritikát fogadja el, amely magát a megismerést is kérdésesnek tartja. Miközben sürgeti az ésszerűség elterjedését, bevallja, hogy valójában nem tudja, mi is az ész. Locke érvelésével ért egyet: „Legalább azt vallják be, uraim, hogy épp oly keveset tudnak, mint én: sem az Önök képzelete, sem az enyém nem tudja felfogni, hogy miképpen rendelkezhetik eszmékkel egy test, de azt sem, ... miképpen rendelkezhetik eszmékkel egy szubsztancia, bármilyen legyen is az. Sem az anyagot nem értik, sem a szellemet, hogyan mernek hát bármit is bizonyosnak állítani?” (77) Sőt kifejezetten Ockham-szerűen érvel, mikor a Teremtő mindenhatóságára hivatkozva kérdőjelezi meg a világ lényegi struktúráinak megismerhetőségét; azaz fölteszi a kérdést, vajon juthat-e bárki olyan biztos ismeretre ebben a világban, amelynek alapján bárki mást, aki nem fogadja el az ő meglátásait, máglyára küldhet? (uo.) Mikor Locke-ot védelmébe veszi, arra hivatkozik, amit a legtöbb olyan filozófus – így Voltaire – védelmére föl lehet hozni, akit nem-filozófusok támadnak meg: hogy tudniillik nem is olvasták műveit – azaz tudatlanul handabandáznak, és saját hatalmi érdekeiket féltik. „Locke ... dehogyis áll szemben a vallással, épp ellenkezőleg, bizonyítékokat szolgáltatna a vallásnak, ha ugyan annak szüksége volna rájuk. ... Egyébként sem kell attól tartani, hogy bármilyen filozófiai gondolat ártalmára lehet egy ország vallásának. ... tisztában vannak azzal, hogy az ész mással foglalkozik, mint a vallás ... a gondolkodó emberek száma felettébb kicsi, és eszükbe se jut, hogy megzavarják a világ rendjét.” (78)

A felvilágosodás nagy, végső soron teljesülhetetlen célja az előítélet-mentes gondolkodás. Közhelyszerűen szokták megjegyezni, hogy a felvilágosodás legnagyobb előítélete, hogy képviselői azt hiszik, lehetséges előítélet, előfeltétel nélkü-

li gondolkodás. Mint minden valamirevaló „felvilágosult”, Voltaire is nekilendül e probléma megoldásának, és egy másik bolygóról alászállt lény sokak által kipróbált segédfogalmához nyúl. „Ezen a ponton van a legnagyobb szükségem rá, hogy egy másik bolygóról alászállt, gondolkodó lény helyébe képzeljem magam; egy olyan lény helyébe, aki mentes a földi előítéletektől, aki ugyanolyan képességekkel van felruházva, mint jómagam, de mégsem tartozik az embernek nevezett lények közé, és aki elfogulatlanul ítél az emberről.” (182k) Ma már ismerjük egy ilyen gondolat kísérlet buktatóit. A holdbéli (marslakó, stb.) lény legalábbis az emberivel kommenzurábilis tapasztaló képességekkel kell hogy rendelkezék, legyen fogalmi struktúrája, nyelven fejezze ki gondolatait stb. – hiszen ha nem ilyennek tételezzük, el sem tudjuk gondolni. A tapasztalás, a gondolkodás és a nyelv azonban már olyan tapasztalat-, tudattartam- és tradicionális elemhalmazt hordoz magával, amely eleve lehetetlenné tesz egy tökéletesen előfeltétel (előítélet) nélküli gondolkodást. Mind e fölsorolt képesség – amely nélkül nincs megismerés – már bioszociálisn kondicionált és nélkülük sem megismerés, sem kommunikáció nem lehetséges.

Voltaire gondolkodását közelebről tekintve észrevehető, hogy filozófiájában és argumentációiban igen gyakran nem megy elég mélyre, nem vizsgálja meg bizonyos filozófiai premisszákat rendszerimmanens jogosultságát, az argumentációk – legalábbis önmagukat megalapozó – koherenciáját. Descartes-tal szemben ugyan megjegyzi, lehetetlenség, hogy lennének velünk született ideáink. Érvelésében az újszülöttre hivatkozik, akiben biztos, hogy nincs meg kifejezetten például Isten ideája. Descartes-nál viszont Isten velünk született ideája nem ontológiai szereppel bír és Descartes-ot nem az érdekli, hogy hogyan születik velünk vagy bennünk ez az idea, hanem a Meditációkban ismeretelméleti-módszeres kételkedése során Isten velünk született ideája a biztos és helyes megismerés egyetlen garanciája. Voltaire az Isten-idea eme ismeretelméleti és rendszerimmanens funkcióját nem veszi észre. Argumentációja így nyilvánvalóan nem cáfolja a Descartes-i rendszert és a velünk született ideák (és Isten velünk született ideájának) eszméjét. (vö. pl. 75).

Miközben elveti a kartéziánus „Isten velünk született eszméjét” (amely a cogito biztos megismerésének egyedüli alapja, és mint ilyen ismeretelméleti-módszertani elv), Isten létének kérdését Voltaire mégis a filozófia alapproblémájának tartja (mint a felvilágosodás több jelentős gondolkodója, így Kant is), sőt Cartesiustól még azt is elfogadja, hogy „az ember eszméinek többsége attól függ, hogy létezik-e Isten” (164). Voltaire episztemológiai gondolkodása nyilvánvalóan nem annyira radikális, mint a Meditationes Descartes-jáé, habár a nagy racionalistának még az igaz megismeréshez vezető meditatív, a világtól (módszertanilag) eltávolodó és a világot zárójelbe tevő ismertelméleti módszerét is átveszi. Descartes az első elmélkedésben el akar távolodni minden hétköznapi adottságtól, sőt az érzéki tapasztalatoktól is, mondván, hogy még azok is megcsalhatják, tehát semmiképpen sem vezetnek biztos ismeretre. (Ezt egyébként már sokan látták a filozófia története során, így Hérakleitosz, Ágoston, stb.) Voltaire hasonlóan indítja filozófiai vizsgálatát: „Úgy vélem, azzal kell kezdenünk, hogy kifürkésszük e hatalmas elv végtelen titkát. Vetközzük le hát, mint még soha, valamennyi szenvedélyünket és valamennyi előítéletünket, és vegyük elfogulatlanul szemügyre, mire taníthat az ész ama kérdésre

vonatkozóan, hogy van-e vagy nincs Isten.” (164) Kifejezetten Descartes-i, vagy ha nagy tradíciókban gondolkodunk, platóni indítás. Bár megjegyzendő, hogy Descartes meditációinak célja nem Isten léte, hanem a biztos ismeret; Voltaire viszont anakronisztikusan a karteziánus módszert egy korábbi korszak problémájára vetíti: az istenbizonyításra.

A továbbiakban nem viszi végig a Descartes-i utat, aki végül módszertanilag magában a gondolkodásban, sőt a matematikai igazságokban is kételkedik; hiszen ekkor eljutna valóban addig a pontig, ahol minden bizonytalan és valami abszolút kapaszkodópontot kell keresnie. Ezzel szemben Voltaire következetlenül Isten léteéről kezd meditálni és meglepő módon a Szent Tamás-i (valójában arisztotelészi) istenérvek bukkannak föl. Ez azért is váratlan, mert a hagyományos filozófiában két út vezetett Istenhez, a platóni (bár helyesebb lenne újplatonikust mondani) és az arisztotelészi, a via negativa és a via positiva útja, a lélek belsején keresztül és a külvilág sajátágain át. Voltaire sajnos elindul a platóni úton, de aztán észrevétlenül áttéved az arisztotelészire – minden különösebb indoklás nélkül. (165) A világban felismerhető rend, a cél, az okság, az értékek és a mozgás – Szent Tamás istenbizonyítás-érveinek alapjai. (165f. ill. 172–174, továbbá 192) Voltaire egyébként Isten léte bizonyításához fölhasználja a skolasztikus filozófia teljes fogalmi instrumentáriumát. Az Isten léte melletti argumentáció vége felé megjelenik a Descartes által módszertani okokból fölvetett „csaló Isten” (*Dieu trompeur*) lehetősége (ami viszont szintén nem Descartes ötlete, hiszen Ockham episztemológiájában megjelenik már mint módszertani lehetőség és probléma), ami visszakanyarodás az Isten léte melletti filozófiai érvelés karteziánus (módszertanilag platonista) hagyományához. Tomizmus és ockhamizmus kritikátlan összekeveredése egyébként más helyeken is előfordul (pl. 192k).

A huszadik században számos szövegelemző módszer terjedt el a filozófiában is. Igencsak különböznek a vélemények arról, hogy szabad-e történelmi szövegekkel kapcsolatban alkalmaznunk, vagy sem: analizálhatók-e preanalitikus filozófiák szöveganalitikus szemüveggel. Erre a kérdésre csak kontextus függő választ adhatunk. Amennyiben egy filozófiai rendszer történeti helyét, immanens értékét vizsgáljuk, akkor nyilvánvalóan félreértés lenne analitikus módszert alkalmazni. Ha azonban a filozófiatörténetből azt akarjuk megtanulni, hogy mi az, amit mi most ma elfogadhatunk, mi az benne, ami a mi mai problémáinkra ad választ, melyek azok az elemek, amelyek egy mai szisztematikus gondolkodás részei lehetnek, akkor úgy tűnik, alkalmazhatjuk az analízis módszerét: logikai következetlenségek, meg nem engedett következtetések, indokolatlan tételezések nyilván nem azok a filozófiai „értékek”, melyeket magunkévá kellene tennünk.

Mint már eddig is láttuk, Voltaire esetében jó néhány következetlenséget találhat a figyelmesebb szemlélő. Nézzük a következő állítást: „valószínű, hogy egy nálamnál hatalmasabb lény teremtménye vagyok, tehát ez a lény örök időktől fogva létezik, tehát mindent ő teremtett, tehát ő maga végtelen.” (165) A tehát-ok mint következtetési formulák sajnos itt úgy tűnik, nem érvényesek. Abból ugyanis, hogy egy nálam hatalmasabb lény teremtménye lennék, nem következik, hogy ez a lény örök. Abból, hogy valakinek a teremtménye vagyok, következhet, hogy az előttem

volt, esetleg magasabb rendű, mint én vagyok, de a Voltaire által megadott sajátságok bizonyosan nem.

Minden „skolasztikussága” mellett (ami egyébként a fogalmi apparátust – de semmi esetre sem a problémákat – illetően Descartes-nál még sokkal egyértelműbbnek tűnik) Voltaire ismeretelmélete mégis újkori. Istent ugyan a világban való rendből, célból, okságból felismerhetem, de hogy kicsoda-micsoda ez az Isten, milyen tulajdonságai vannak, azt már nem tudom megállapítani. „De amikor arra kerül a sor, hogy megállapítsuk és megvitassuk e bizonyítottan létező lény attribútumait, már egészen másról van szó.” (170) Sőt, Isten ugyan e világ oka – „Létezem, tehát valami létezik” (166) –, de ez az ok nem ismerhető meg. A skolasztikus filozófusok szerint megismerhető filozófiai eszközökkel, egyrészt az ész istenképiségre hivatkozva, másrészt Szent Pál kijelentésére utalva, miszerint Isten a természet alapján is felismerhető – annak ellenére, hogy Szent Pál nagyon is „felvilágosodottan” hirdeti, Isten titkaiba ember saját erejével nem hatolhat be (vö. Róm.1.18–22, 1Kor 2,14). A felvilágosodásnak éppen ez az egyik problémája: Isten gondolható (felismerhető), rá lehet jönni, hogy van, illetve „kell valaminek lennie”, de nem megismerhető. Immanuel Kant *A tiszta ész kritikájában* éppen azt mutatta be, hogy tiszta elméleti ésszel ugyan gondolható Isten léte, az emberi szabadság és a lélek halhatatlansága, de ezek nem ismerhetők meg. (Vö. ehhez az episztemológiai elvhez *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavát XXVI). Úgy is mondhatjuk, az emberi ész túl kevés ezek megismeréséhez: a jelenségeket ugyan megismeri, de nem jut el a dolgok lényegéig, magukhoz a dolgokhoz. Mindezt Kant önti majd rendszerezett alakba, de már Voltaire megsejti: „Isten nem tartozik az általunk ismert okok sorába; megteremthette a szellemet és az anyagot anélkül, hogy maga akár szellem, akár anyag volna; egyikről sem mondhatjuk, hogy belőle származik, hiszen teremtette őket. Isten tulajdonságait nem ismerem, ez igaz; inkább megállok, semmint hogy eltévelyedjem; a Teremtő létezése bizonyított a számomra, ami azonban az attribútumait és a lényegét illeti, azt hiszem, bizonyítottnak tekinthetem, hogy ezeket nem lehetek képes felfogni.” (171)

Értelmünk korlátozottsága Voltaire-nek újra meg újra visszatérő problémája: szerinte az ész matematikai teljesítőképessége nem végtelen. (392) Kognitív kapacitásunk „matematikailag” véges, de feltehetőleg nem úgy és azért, ahogy Voltaire állítja. Ugyanis Voltaire csak a tudatteljesítmény korlátait hangoztatja, ami a gondolkodási sebesség és az összetett (externális) struktúrák megragadásainak végeségét jelenti, de nem azt, hogy a megismerés lehetőségei korlátozottak lennének. Márpedig ezek a lehetőségek nagyon is lehatároltak mind genetikus, mind inherens strukturális okokból. – Voltaire után kétszáz évvel még mindig az emberi megismerést, tudatot kutatjuk; a tudat filozófiája ma is virágkorát éli és napjainkban sem dicsekedhetünk azzal, hogy átfogóan ismernénk kognitív kapacitásunkat, megismerésünk erejét és határait.

ARCCAL A MÁSIK FELÉ¹⁸⁹ – EMMANUEL LEVINAS ETIKÁJA –

Emmanuel Levinas tanárom volt a nyolcvanas években a svájci Fribourg egyetemén, s ezért különös öröm számomra, hogy legfontosabbnak tartott műve magyarul a Jelenkor kiadó Dianoia sorozatában jelenhetett meg. Az akkoriban közel nyolcvan éves filozófus hetente egy napra jött Párizsból Fribourg-ba, hogy megtartsa előadásait és szemináriumait. Filozófiájával, visszafogott stílusával, halk szavával azonban nem a nagyváros, a világfőváros harsogását és dominanciaigénnyel párosult életérzését közvetítette, hanem valami mást, aminek megértő átélése az egyetemi kurzusok tartamánál hosszabb időt vesz igénybe. Levinas valami távoliról beszélt, ami nagyon közel van hozzánk, a múltból, ami nemcsak jelenünk, de *most* alakított jövőnk is. Alig hallható szavával csöndet teremtett a világ minden tájáról összesereglett hallgatóktól teli előadóteremben, mintha a mikrostrukturális világot nagy körültekintéssel és aprólékossággal teremtő abszolút szellem munkatársai lettünk volna ott mindannyian, nemcsak a neves professzor, de mi, a jegyzetelő svájci, német, francia, magyar, amerikai, afrikai, ázsiai és ki tudja honnan jött diákok is. Tanárai, Husserl és Heidegger filozófiáját közvetítette nekünk, Kantot és Hegelt, az ószövetségi próféták gondolkodásmódját: de nem filozófiatörténeti leckék voltak ezek, hanem filozófiakreálók, jövő- és énteremtésre serkentő leciók.

Levinas a huszadik század második felének alkotó, konstruktív filozófusai közé tartozik, mint Derrida és Rorty, akik a filozófus feladatát nem az emberiségtörténet, a filozófiatörténet, és a moráltörténet kudarcai fölötti siránkozásban látják, hanem elkötelezik magukat egy még nem meghatározott új humanitás létrehozása, konstruálása mellett. Számukra a szubjektum fölszámolása egyben a szubjektum újrakezérése, tevékeny újra-létrehozása: nincs többé ontológiai, csak dekonstruktív, pragmatikus vagy etikai szubjektum. Bármilyen is a filozófiatörténet a szubjektumról, az nem „áll fönn”, ha a szubjektum, a gondolkodó, az ember maga nem konstruálja önmagát – és a másikat, önmaga és a másik által. Ez a nemzedék többre tartja az etikát a tudásnál, a kidolgozódó gondolat általi cselekvést a siránkozásnál, az intellektus kreatív munkáját az utcára vonuló hangoskodásnál.

Az utcai demonstrációk nagy filozófusa Jean-Paul Sartre-től származik a híres mondás, „a másik a pokol”. Elképzelni sem lehet e felfogással határozottabban szembenálló filozófust, mint az említettek mellett Levinas, aki szerint a másik az

¹⁸⁹ Elhangzott a budapesti *Írók boltja* könyvbemutatóján 2000 január 27-én. Emmanuel Levinas, *Teljesség és végtelen*, Fordította Tarnay László, Pécs, Jelenkor-Dianoia, 1999. Az idézetek részben e könyvből, részben az „Etika mint első filozófia” című Levinas-interjúból valók. E. Levinas, *Etika mint első filozófia*, *Jelenkor*, 2000 október, 1020–1026.

etika feltétele, a másiktól függ a szubjektum, az etika, az én, a gondolkodás, a nyelv és egész világunk. Kétségtelenül érdekes lenne Sartre és Levinas összehasonlítása, most azonban inkább Levinas filozófiájának újszerű vagy annak tűnő aspektusait szeretném kiemelni, hiszen a Sartre-i kijelentést inkább várhatnánk Levinastól, akinek Litvániában otthonmaradt családját a náci időkben elpusztították. E körülmények tudatában a szubjektum létrehozásának a másiktól való függővé tétele, az *én-te viszony* radikális processzualizált és aktivizált etizálása, illetve az etika és minden filozófia elé helyezése talán meglepőnek tűnhet tőle. Levinas filozófiáját a következőkben három szempontból közelítem meg: az általánosság és semlegesség ellen, a mikrostrukturális etika mellett, háttal a történelemnek, a jövő felé.

Az általánosság és semlegesség ellen

Husserl és Heidegger tanítványaként Levinas egyrészt azt tanulta a németországi Freiburg-ban, hogy kidolgozhatók olyan módszerek, melyekkel a létezők egyetemes és időfüggetlen lényege megközelíthető, továbbá azt, hogy az időbeli létező, a *Dasein* saját létezése létét, a lét értelmét keresi, hiszen őt illeti ez az értelem. Mindezeket a filozófiákat – Levinas szerint az egész nyugati filozófiát – Parmenidész vagy Platón óta az általános keresése jellemezte. A fogalmak hierarchiájának felállítása, az általános felé történő felemelkedés a világról és a létről egyre átfogóbb tudást biztosít, mígnem a létezés és a lét fogalmában a *mindenről* beszélhetünk. E „minden” Heideggernél időstruktúrájú, ám az idő, a *Dasein* ideje általános, szubjektív idő, mégsem a szubjektum személyessé váló ideje. Levinas hangsúlyozza, hogy „[k]ülönösen azt a módot csodáltam, ahogy [Heidegger] Husserl módszerét a *Lét és időben* alkalmazza. ... Nagyon fontos természetesen – és ez az igazság, örök igazság – a lét és a létező közti különbség, tehát az ontológiai különbség iránti érzék. A léthez mint igéhez való visszatérés. Franciaországban mindig keveredés adódott abból, hogy a francia *être* létezőt és létet is jelent.” A léthez mint igéhez, verbumhoz történő visszatérést Levinas nemcsak elfogadja, hanem filozófiája alapmozzanatává teszi: a lét, a létezés nála is ige, cselekvés és történés. Ha ugyanis az átfogó, felső fogalmakat keressük, és azokat tesszük meg a létértelmezés alapjává, azok nemcsak gondolkodásunkat és cselekvőképességünket statizálják és semlegesítik, nemcsak a gondolkodó-cselekvőt neutralizálják, hanem azt a hamis érzetet kelthetik, hogy fogalmi szinten uraljuk, átlátjuk, ismerjük, kézben tartjuk a világot anélkül, hogy bármit is tennénk, tehetnénk, gondolnánk vagy gondolhatnánk. Ez a gondolkodásmód ideológiát szolgáltatott a különböző diktatúráknak és központosított társadalmi képződményeknek, túlnövekedett állami bürokráciáknak és adminisztrációknak, amelyekkel az élet, a kibontakozás érdekében szembe kell helyeznünk az individuális gondolkodás és cselekvés teremtő erejét.

A heideggeri gondolkodás elveszejtí az ontológiai különbséget felismerő létezőt a magányosan szemlélt lét idejében. A világban-benne-lét a *Dasein* magányos léte a világban, a számára megnyíló világ csak neki nyílik meg, a létbe való belehallgatás magányos aktus. Levinas ezzel szemben azt állítja, hogy minden tudatosulás, minden fogalmiság, megismerés és cselekvés előtt *ott van* számunkra a „Másik”: a

másik ember, aki szól hozzánk, aki lát bennünket, aki nyelvet ad nekünk, és megnevez bennünket, mielőtt szólnánk. A fogalmak, a nyelv, a gondolkodás kezdete nem a magányos szubjektum hallgatósága, megnyílása vagy kitárulkozása, hanem a Másik. A Másik felé fordulás, a Másik elfogadása, befogadása, a Másiknak való önmagunk túszul ejtése, ejtetése, a túszul *esés*: ez az etika, ez minden filozófia kezdete: „úgy vélem, hogy az etikai maga a szellemi mozzanat és nincs semmi, ami túllépne az etikain. Az etikai mozzanat átlépése minden erőszak kezdete. Ennek felismerése különösen fontos az 1933 és 1945 közt történetek után. ... ez a fő tan, az első igazság.”

Közismert, Heidegger nem írt külön etikát: a létet szemlélő *Dasein*ek magányosan, csoportosan is egyedül, egy irányba tekintve, sorban menetelnek a lét felé, vagy mint a moziban, arcukat a lét vetítövászná felé fordítják. Heidegger számára a *Dasein* olyan létező, amely a lét értelme iránt érdeklődik. De Levinas kiemeli, a „heideggeri együttlét [*Miteinandersein*] számomra mindig együttmenetelésnek tűnt. Ez nem az én stílusom, itt nincs arcvonás.” Levinasnál minden az arcvonással, az arccal, minden a Másik felé fordulással kezdődik, mint eredendően etikai aktuussal, mint olyannal, ami valójában a tényleges *léthelyzet* fölismerése: mindig *már* a Másik felé fordultunk, ő alakította arcunkat, nyelvünket, és ha arcot és nyelvet akarunk, ha előre akarjuk vinni, fenn akarjuk tartani azt a létet, amely bennünket folyamatosan fenntart, akkor nekünk is folyamatosan a Másik felé kell fordulnunk.

Az egymás felé fordulás, az etikai viszonyulás megakadályozza, lehetetlenné teszi az egy igazság felé történő, a Másikat, a Másik arcát észre nem vevő nagy menetelést: „Amikor etikai viszonyban állok, megtagadom a szereplést egy olyan drámában, melynek valaki más a szerzője vagy kifejtését nálamnál korábban ismerné.” A világviszony dialogikus lesz, és nem ideologikus, a szembefordulással, az arcba tekintéssel, az etikai hozzáállással megszűnik a hatalom és az elnyomás, elkezdődik a filozófia. Akik egymással szembefordulnak, és akik e szembefordulás aktusát tudatosan, reflektáltan, mint egyenrangú felek teszik, azok számára lehetetlenné válik az egymás fölötti rafinált uralom, bármilyen módozatú is legyen az. Az egymással való beszéd „feltételezi a megszakítás és az újrakezdés lehetőségét”. Az ilyen beszéd asszociációkra, személyes szituációkra, nyelvi, szociális, antropológiai mikrostrukturális mozzanatokra támaszkodik és nem nagy összefüggésekben alapozódik. Az ilyen beszéd megtört, a másakra figyeléssel párosul, a mondatot hajlandó félbeszakítani, ha a másik megszólal. Ezzel szemben áll az a hagyományos filozófia, amely az általános nyelv személytelen ideáit közvetíti folyamatos, tanító, érvelő, prédikáló beszéddel: „Maga a filozófia a személyeknek ideákkal, a beszélgetőtársnak témával, a megszólítás külsődleges jellegének a logikai kapcsolat belső jellegével történő helyettesítése. A létezők az idea, a lét, a fogalom Semlegesére vezetnek vissza.” A megállásra, a statikumra, a „meg nem gondolt gondolatokra”, a hatalommal-pusztításra.

A mikrostrukturális etika mellett, a statizálódás ellen

Levinas a statizálódás ellen az utolsó két évszázadban fellépő filozófusok közé tartozik, akik a végső igazságok helyett a helyes cselekvést, az igazságnak a helyes cselekvésben való feltárulását hangsúlyozták. A levinasi aktivizálódás a léttől való olyan függő függetlenség, amely szemtől-szembe fordulás, felelősségvállalás, a másik végességének elfogadása, és a vele való együttérzés. Az együttérzés a teremtés csodája, amely „nem pusztán abban áll, hogy *ex nihilo* teremtés, hanem olyan lényhez vezet, mely képes fogadni a feltárulkozást, megtanulni teremtettségét és megkérdőjelezni önmagát.” Ez a folytonos önmegkérdőjelezés állandó folyamat, állandó odafordulás. A metafizika és az ontológia nem összefüggő igazságok halmaza, hanem a másik ember abszurditása: etikai és misztikus abszurditás egyszerre. Az embertelen közönnyel szemben, a kijelentéssel szemben, hogy „semmi közöm a másikhöz”, hangsúlyozza Levinas, „Az emberi belép a Léthe, hogy kimondja az ontológiai abszurditást: A Másikhoz közöm van, a Másik halálához közöm van.” A „Ne ölj!” bibliai parancsa alapvető Levinas számára. Nem egyszerű negatív kijelentés, amely azt fejezné ki, hogy mit ne tégy, mert aki nem tesz semmit, már öl, hanem szüntelen keresése a Másik arcának, a Másik vonásainak, a Másik létének, ahogy az van, felénk fordulva.

Háttal a történelemnek, a jövő felé

A keresés, bármilyen keresés legyen is az, soha nem merülhet ki a múlt kutatásában. A Másik, egy más szubjektum, egy más tudás, egy más cselekvés, mindig eljövendő, *most* jön el, az én *most* fordul a Másik felé, a Másik *most* fordul az én felé. A jövőorientáltság progresszizmus, a Másik tekintetének érzékelésével adódó parancs, a jövő felelősségének vállalása. Ez a felelősség etikai és politikai felelősség egyszerre. Levinas a jogi, intézményi politikával a személyes politikát helyezi szembe: „A politikai életben az emberiségről habozás nélkül úgy beszélünk, hogy műveit vesszük alapul. Íme, a kicserélhető emberek, a kölcsönviszonyok emberisége. Az emberek egymással való behelyettesítése teszi lehetővé a kizsákmányolást. A történelem – az Államok történelmében – az emberi lét művei együttesének tűnik fel; az emberi lét saját örökségével azonos. Az igazságosság a kifejeződés visszaállításában rejlik, ahol a nem kölcsönösségben a személy egyszerűként jelenik meg. Az igazságosság a szóhoz való jog.” A szó megadása, a Másik hagyása, a Másik túszává válás, e túszságban a Másikban *én*-né válni és a Másikat magát hagyni énemben énné válni, az az etika, amely Levinas szerint nem a filozófia egyik ága, hanem „az első filozófia”.

**JEAN-FRANÇOIS LYOTARD,
A KÜLÖNBÖZŐSÉG ELGONDOLÓJA
– KÍSÉRLET TUDÁSELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSRE –**

Jean-François Lyotard Versailles-ban született 1924-ben, abban a városban, ahol nem sokkal születése előtt Európát felosztották. 1998. áprilisi halálakor pedig olyan politikailag és pénzügyileg egyesülő Európából távozott, mely meg kívánja őrizni azt a kulturális sokféleséget, amelyre a versailles-i béke az elképzelhető legrosszabb válasz volt, és amelynek elismerése érdekében Lyotard oly sokat tett. Talán kis részben éppen a Lyotardhoz hasonló gondolkodók munkásságának hatására, Európa a sokféleség kihívásaira többé nem politikai vagy katonai megoldásokat kíván adni, hanem azokkal az eszközökkel próbál meg válaszolni, amelyeknek természetüknél fogva jobb esélyük van a pluralitásnak nemcsak eltűrésére, de kibontakoztatására is: a gazdaság és a kultúra eszközeivel. Pontosabban, Európa többé nem kezelni akarja a sokféleséget, hanem a gazdaság és a kultúra cselekvőire és teoretikusaira hagyja azt, biztosítva a politikai, monetáris és jogi békét. Az egység így elsősorban a béke biztosítását és a szabad kommunikációt, tehát a sokféleség *egységes* elismerését jelenti Európa számára, míg a kulturális és a gazdasági sokféleség vagy talán inkább különféleség szabadon virágozhat. Az európaiak a kilencvenes években felismerni vélték, hogy kultúra és gazdaság nem vonható a politika irányítása alá, már csak azért sem, mert a politikának és a politikusoknak nincsenek meg az eszközeik és gyakran a képzettségük sem, hogy ezekkel a területekkel kapcsolatban véleményt nyilvánítsanak, így e területekre való beleszólásukkal inkább kárt, sőt pusztulást idéztek elő és idézhetnek elő bármikor. A gazdaság és a kultúra egyébként sem olyan valami, ami a politikára tartozna, hanem olyan, amit az emberek leghétköznapibb, legprózaibb mindennapi élete hoz létre és tart fenn. Márpedig a hétköznapi élet két pillére vagy közege a megélhetés (gazdaság) és a kultúra.

(A demokratikus társadalomban természetesen a politika időnként szabályozóként beavatkozik a gazdasági folyamatokba, és ritkábban a kulturális életbe is, habár ez utóbbiban inkább csak mint mecénás jelenik meg. Ráadásul nemcsak a kultúrát és a gazdaságot tekinthetjük a magánszféra részének, de a politikát is felfoghatnánk ennek meghosszabbításaként, az amerikai demokrácia éppen arra a felfogásra épül, hogy a politika a közösségi ügyek önszerveződése.)

Az, hogy a politikának nem szabad beavatkoznia az emberek mindennapi életébe, hanem azt inkább szolgálnia és segítenie kell, olyan belátás, amelyben az amerikai gondolkodók jó másfél századdal megelőzték az európai kontinens gondolkodóit. E meglátások elméleti kidolgozásában többek mellett Lyotard különösen elkötelezte magát. 1979-ben megjelent műve, *La condition postmoderne* (A posztmodern álla-

pot)¹⁹⁰ a késői ipari társadalom és a plurális demokrácia életfeltételeit és kulturális lehetőségeit elemezve a tudás és a társadalom „posztmodern” vízióját festi.

Lyotard a Sorbonne-on tanult filozófiát. Közvetlenül az algériai háború kitörése előtt rövid ideig (1950–52) az algériai Constantine-ban tanított. Itteni tapasztalatai szembeállították a fennálló politikai viszonyokkal, és a marxista mozgalomhoz csatlakozott, ám soha nem vált dogmatikussá. 1954 után a Cornelius Castoriadis és Claude Lefort által alapított *Socialisme ou Barbarie* (Szocializmus és barbárság) című folyóirat köréhez csatlakozott, amely a baloldali gondolkodást kritikai attitűddel, sztálinizmus- és kapitalizmus ellenességgel kapcsolta össze. Később szakított a marxizmussal és a politikai aktivitással, munkáiban azonban továbbra is téma az értelmiség és a politika viszonyának kérdése. Az 1960-as évek második felétől az egyetemi oktatásnak és kutatásnak szentelte életét, a nanterre-i, majd 1987-es nyugdíjazásáig a Paris VIII (Vincennes) egyetemen tanított. Haláláig számos külföldi egyetem vendégtanára, többek közt Derridával párhuzamosan a kaliforniai Irvine egyetem állandó vendégprofesszora.

Művei közül elsősorban kettőre figyelt föl a filozófiai közvélemény, a posztmodern feltételről a québec-i egyetem megrendelésére 1979-ben írt „tudáselméleti” tanulmányára és a *Le différend* (véleményeltérés, vita, viszály) című könyvére. Talán nem haszontalan egy pillantást vetnünk a két műre, hiszen ezek az írásuk óta eltelt majd húsz év alatt sem vesztek el időszerűségükből, és az egységesülő Európa számára különösen hasznos elgondolásokkal szolgálhatnak a kulturális-gazdasági együttélés fogalmainak meghatározásában.

A posztmodern feltétel

Lyotard a „legfejlettebb társadalmak” tudásállapotát nevezi posztmodernnek. A posztmodern nincs ellentétben a modernnel, még csak nem is utána következik, mint ahogy azt a poszt előtag alapján vélhetnénk, hanem annak mintegy felgyorsult, intenzívebb változata. Amint a gyorsmozgású amerikai élet filozófusai, a pragmatikusok százötven éve arról beszélnek, hogy a tudásnak nem végérvényes, rögzített és egyetemes változatait kell keresni, hanem az állandóan fejlődő, javuló változásokra kell helyezni a hangsúlyt, továbbá arról, hogy az „igazság” és az „igazságosság” fogalmai csak az emberek legtágabb értelemben vett (gazdasági, kulturális, kognitív, etikai, szociológiai, stb.) életkörülményei tényleges javulásának kontextusában értelmezhetők és érthetők, amint Lakatos Imre már a hatvanas

¹⁹⁰ J.-F. Lyotard, *A posztmodern állapot*, fordította Bujalos István és Orosz László, Budapest, Századvég, 1993. Eredeti kiadás Paris, Minuit, 1979. A következőkben „P” jellel hivatkozom a műre. A cím fordítása nem csak pontatlan, de kevésbé is felel meg Lyotard szándékának. A műben a posztmodern gondolkodás és társadalom kialakításának nyelvi, ismeretelméleti, kommunikációelméleti *feltételeiről* (condition) van szó, és nem állapotáról. Az állapot szó kifejezetten ellentétben áll Lyotard szándékával: filozófiája az állapotok a stabilitás, az intézmények elmeszesedése elleni küzdelem a dinamizmus, változás, fejlődés érdekében. A mű alcíme „Rapport sur le savoir”, azaz jelentés, beszámoló a tudásról és nem „riport, ahogy magyar szerzők az angol fordításra hivatkozva állítják.

években hangsúlyozza, hogy a tudomány többé nem a végérvényes igazságok, hanem a gyors reagálás és a nagy sebességű problémamegoldás világa, úgy Lyotard a hetvenes években szintén belátja, és francia kontextusban az imént említett gondolkodókhoz képest bár megkésve, de nem csekélyebb frissességgel azt állítja, hogy „meghökkenítő felgyorsulás” tanúi vagyunk, ahol a „nemzedékek egymás sarkára hágnak. Egy mű csak akkor lehet modern, ha mindenekelőtt posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota”.¹⁹¹

E felvilágosodás utáni tudás fő jellemzője, mint azt már az ifjúkori hegelianizmusát elvető Dewey látta, hogy többé nem legitimálható az úgynevezett nagy elbeszélés (*grand récit*), amely egyetlen történetben kívánná elmagyarázni a világot, az embert, a társadalmat, mindazt, ami van. A mítoszokban, mint az ősi nagy elbeszélésekben való hitet a tudományok megingatták, és egy ideig úgy tűnt, hogy a tudomány lesz az új világmagyarázó elv, mígnem – többek közt Lévi-Strauss és Lakatos Imre igencsak eltérő, de ismeretelméleti értelemben nagyon is rokon munkássága nyomán – nyilvánvalóvá vált, hogy maga a tudományba vetett hit is egy mítosz a sok közül. Sőt nemcsak hogy a tudomány nem képes a mítoszokat felszámolni, hanem egyes esetekben még igazolja is némely mítosz bizonyos állításait. (Például Andrea Carandini archeológiai kutatásaira támaszkodva újraírta Róma keletkezéstörténetét, és a város alapítását nem időszámításunk előtti 600-ra, hanem százötven évvel korábbra tette. Ásatásai arra a következtetésre juttatták, hogy a rómaiaknak a város alapítására vonatkozó mitikus története nem pusztán képzeletszülemény, hanem Romulus nagy valószínűséggel ténylegesen élt, mint nemzetségének politikai, katonai és vallási vezetője, aki Róma első városfalát építette).¹⁹²

A Lyotard által későinek nevezett ipari kor tudása ily módon egyetemes alapozások és végső elvek nélküli, töredezett tudás: miután sem a nagy elbeszéléseknek, sem a tudománynak nem hihetünk mint *abszolút* világmagyarázó instanciáknak, nem marad más, mint hogy mindig megkeressük az adott helyzetben (élethelyzet, tudományos közeg, művészeti színtér) a megfelelő tudástípust és nyelvet, és alkalmazzuk anélkül, hogy bármiféle egyetemes (tudományos, mitikus vagy meta-) nyelvre vezetnénk vissza a gondolkodást és a beszédet. Mint Lyotard igencsak a pragmatikus filozófusokra emlékeztetően hangsúlyozza: „Különböző nyelvjátékok vannak – ez az elemek heterogenitása. Ezek csupán mozaikszerűen hoznak létre intézményeket – ez a lokális determinizmus.” (P 8–9.) Ez a fajta gondolkodás erősíti az egyéni, helyi, „regionális” nyelvhasználatokat és gondolkodásmódokat. Szembeszegül minden totalizáló terrorral, mint a modern kor sajátos megnyilvánulásával, amely mindent (társadalmat, műértelmezést, intézményt, politikát, stb.) egyetlen vezér(elv) szerint és alatt akart elrendezni: „A posztmodern tudás nem egyszerűen a hatalmon levők eszköze. Finomítja a különbségek iránti érzékenységenket, és erősíti az összemérhetetlenség iránti türelem képességét”. (P 9–10.)

¹⁹¹ J.-F. Lyotard, „Mi a posztmodern?” fordította Angyalosi Gergely, *Nagyvilág*, 1988, 419–426, 425.

¹⁹² A. Carandini, *La Nascita di Roma*, Roma, Einaudi, 1988. A könyvről ismertetőt írt B. Kraatz, „Romulus hat gelebt!”, *Die Zeit*, Nr. 27. 1998. június 25. 32.

Lyotard felfogásának kialakulásában lépten-nyomon tetten érhető franciasága és marxista múltja. Az angolszász értelmiségiektől eltérően a franciának mindig is küzdenie kellett a központosított hatalommal szemben, akár sokadik Lajos, akár a valahányadik köztársaság túlzott hatalmaskodásai, központosító törekvései ellen. A hitehagyott marxistának pedig bizonyítania kell önmaga és kollégái előtt, hogy többé nem érvényesíthető a mindent átfogó történelem- és társadalom-magyarázat. Mintha az elméleti emberek, a társadalmat és a világot egy elvre visszavezetők horizontot szűkítő szemellenzője hullana le Lyotard szeméről. Mintha újdonságként fedezné föl azt az általa posztmodernnek nevezett toleranciát, amit a modern nyugati városok társadalmi kialakulásuk óta *gyakorlatukban* mindig is *érvényesítettek*. A modern nyugati nagyvárosi nem a huszadik század végén lett olyan, hogy tudása többé „nem egyszerűen a hatalmon levők eszköze”. Itt a filozófia ténylegesen a gyakorlat után kullog: Lyotard nagyvárosivá teszi azt a filozófiát, amely világlátásában mindmáig hordozza görög kisvárosi eredetét, mintegy igazolva a tézist, hogy előbb volt a (nagy)város, mint a (nagy)városi filozófia.

A tudás politikai és filozófiai totalizálhatatlanságának hangsúlyozása mellett Lyotard-t egy másik totalizálási veszély is aggasztja, nevezetesen, hogy a számítógépek elterjedésével csak az lesz elfogadott ismeret, amit ez a fajta tudás-feldolgozás annak fog tartani, és a nem digitalizálható tudás egyszerűen eltűnik. Kétségtelenül túlzás Lyotard feltevése, mely szerint „megjósolhatjuk, hogy a konstituált tudás ... [számítógépre nem vihető] összetevőit a jövőben elhanyagolják, és az új kutatási irányokat az szabja meg, hogy le lehet-e az esetleges eredményeket a számítógép nyelvére fordítani”. (P 14) A komputerek forradalma időben még túlságosan közeli Lyotard-hoz a hetvenes évek végén, semhogy azzal a távolságtartással tudja figyelni, ahogy azt az ipari forradalom esetében teszi: „Az, hogy a mechanika és az ipar lépett a kézi kidolgozás és a mesterségbeli tudás helyébe, önmagában még nem katasztrófa, csak abban az esetben, ha úgy hisszük: a művészet lényegében egy zseniális egyéniség kifejeződése a kézművesség legmagasabb szintjén.”¹⁹³ Ahogy Lyotard a digitalizáció miatt aggódik, ahhoz hasonlóképpen aggódhattak a régi bölcsék az írás feltalálásakor: Vajon a szóbeli tudás azon részével mi lesz, amit nem lehet leírni. A számítógép nem több, mint segédeszköz, mely minőségileg új sebességet biztosít az információszerzésnek, -feldolgozásnak, -továbbításnak, -értelmezésnek és -felhasználásnak. Csupa olyan kíváncsi dolog, mely azt a lehetőséget kínálja, hogy az embereket megfelelőbb orvosi kezelésnek vethessék alá, netán a legjobb specialista több száz vagy ezer kilométer távolságból is elvégezhesen súlyos orvosi beavatkozást, hogy az embereknek ne kelljen napi nyolc órára a föld alatti bányába szállniuk, vagy hogy gyorsabban és könnyebben tanuljanak, végezzenek el munkákat. A számítógép feltalálása kevesebb veszélyt rejt az emberiség számára, mint a fejsze vagy a kés feltalálása. A számítógépek ugyanúgy nem fognak az emberiségen uralkodni (kivéve az önkéntes computer-„reak”-eket), mint ahogy a világtörténelmet sem lehet pusztán a hatalomért való harcra vagy a baltára redukálni, amint azt Lyotard képzel, mikor azt állítja, hogy a tudás „a hatalomért folyó világméretű ver-

¹⁹³ Lyotard, „*Mi a posztmodern?*”, 421.

sengés immár legfontosabb tétje, és a jövőben is az marad.” (P 16) – Ez egyébként nem Marx-, hanem Lyotard-idézet.

Ha a tudás hatalom, mégpedig nem a baconi, ismeretelméleti, hanem a marxi, politikai értelemben, akkor a tudással kapcsolatos legfontosabb kérdés a tudás birtoklásának, szerepének, fenntartásának, finanszírozásának jogi igazolása, legitimációja: „Platón óta a tudomány legitimációjának a kérdése szétbonthatatlanul összefonódik a törvényhozó legitimitásának kérdésével.” (P 23) Lyotard a tudásban és a tudományban elsősorban nem az emberiség javát szolgáló lehetőséget lát, hanem olyan eszközt, amely sötét erők kezébe kerülhet. A náciizmus és a „szocializmus” európai tapasztalatai megerősíthették ezt az aggodalmát. De föltehetjük a kérdést, miért lennének ezek az erők eleve és a jövőben is sötétek? Egyáltalán miért kellene azt tartanunk, hogy néhány hatalmi csoport rátehetné a kezét a világ tudás- és jogkészletére? Hihetnénk, ettől inkább lehet félni a Franciaországhoz és Magyarországhoz hasonló központosított adminisztrációjú országokban, semmint például az Egyesült Államokban. Ám e hitünket könnyen megingathatja a tény, hogy az Egyesült Államok biztonsági hírszerzése (*National Security Agency – NSA*) európai kormányfőket hallgatott le. Az amerikaiak felfogása szerint ők a „jó” vagyis a demokrácia oldalán állnak, így még ilyen botrányok sem azt fedik föl, hogy a tudás rossz kezekbe került volna. Az a fajta totalizáció, amitől Lyotard tart, véglegesen nem csak a demokrácia politikai természete miatt nem következhet be, de a tudás természete, állandó változékonysága, intézményrendszerének sokfélesége miatt sem. Soha nem fog a gazdagságnak és a tudásnak olyan mennyisége egyetlen csoport kezébe kerülni, hogy azzal ténylegesen az egész világ fölött uralkodni tudjon. (Eszébe jutott-e valakinek is azt állítani, hogy a Microsoft vagy a Google a világ fölötti „kognitív” uralomra törnek? Ha valamit tesznek e vállalatok, akkor azt, hogy a rutinmunka nyűgétől szabadítanak meg egyre fejlettebb szolgáltatásaikkal, és mi sem áll távolabb tőlük, mint hogy a komputeren leírt gondolatainkat uralnák, uralni tudnák, vagy elgondolásaink fölötti uralomra törnének. Ebbe az irányba, még ha szándékukban állna, sem tudnának haladni, a kultúra, a nyelvek, a kultúra művelőinek sokfélesége, idioszinkratikus nyelvhasználata miatt. A fejlődés, úgy tűnik, éppen ellenkező irányban halad, mint amitől Lyotard félt, hiszen spontán módon fenntartja és serkenti azt a pluralitást, amely mindig is jellemezte a világ nyelveit és kultúráit.)

Mondandójának megvilágításához Lyotard a nyelvjátékok és a beszédaktusok elméletéhez fordul, és azt állítja – eltérve mind Wittgensteintől, mind Austintól és Searle-től –, hogy a beszédaktusok mint nyelvjátékformák valójában küzdelmek, a beszélő küzdelmei a nyelvvel és a környező világgal. Bár nem állítja, hogy a társadalom és a társadalmi interakciók úgy strukturálódnának, mint a nyelv, de azt igen, hogy a nyelv fogja megakadályozni a társadalom tudati, gazdasági vagy kulturális totalizálódását. Ennek az állításnak a belátását azonban szerinte a nyelv modern szemlélete és a vele szorosan összefüggő modern társadalomelméletek lehetetlenné teszik. Ezek szerint ugyanis a nyelvet és a társadalmat is strukturalista módon elemezzük, rögzített kommunikációs és intézményi szabályokat keresve. A világot és a nyelvet vagy egyetlen rendszerként kezeljük, mint a strukturalisták és Talcott Parsons, vagy oppozicionális struktúráként, mint a marxisták. E szemléletek rögzített uralmi helyzetet tételeznek,

melyek csak új uralmi helyzetekkel válthatók föl, de nem kínálnak alternatívát a hatalom által fenntartott struktúrák meghaladására. A digitalizált tudás csak támogatja e struktúrák fenntartását, de nem segít a felszabadulásban, hiszen minden számítógép szigorú szerkezeti és digitális elvek szerint működik, mely bármilyen uralmi tartalmat készségesen kiszolgál és hatékony működésével látszólagosan legitimál. Ezzel szemben a „posztmodern” nyelvfelfogás Lyotard szerint felszabadítja a nyelvben rejlő nem szabályszerűsíthető, nem digitalizálható potenciálokat, ami lehetőséget nyújt a különböző társadalmi csoportoknak vagy egyéneknek a kreativitásra és a hatalmi középontosítás elleni küzdelemre. Az intézmények ellenállásával szemben mindig van lehetőség az egyén nyelvi, kulturális vagy politikai leleményességére, hiszen egyébként soha nem lett volna nyelv- és intézményfejlődés. Lyotard szerint nem újabb totalizációkhoz vezető forradalmakkal, hanem nyelvi kreációkkal kell a társadalom és a gazdaság detotalizációjához hozzájárulni. Ez a folyamat nem csak a hagyományos hatalmi szerkezeteket kérdőjelezi meg – hiszen azt már megkérdőjelezte az újkor gazdasági-társadalmi fejlődése –, hanem azokat az eszményeket is, amelyek a modern társadalom kialakulását és fennmaradását igazolni szándékoztak. Lyotard két ilyen eszmét emel ki, egyrészt a spekulatív legitimációs modellt, azaz Hegel és Humboldt elgondolását, akik az egyetemes tudás fejlődését használták a modern társadalom új hatalmi struktúráinak és tudásának legitimációjára, és amely azért vallott kudarcot, mert végül is nem tartható egyetlen metamodellnek minden egyéb modell feletti uralkodó és megkérdőjelezhetetlen érvényessége; másrészt az emancipatorikus legitimációs modellt, melynek érvényességét Lyotard szerint a kanti gyakorlati-elméleti megkülönböztetés és a wittgensteini nyelvjátékok sokasága kérdőjelezte meg. És persze az említett filozófiák előtt és velük párhuzamosan kétségbe vont minden totalizációt az egész regényirodalom, a költészet, a mindennapi nyelvhasználat és életvitel, valamint a kultúra egyéb önálló területei. Kell-e feltűnőbb példát említeni, mint a tény, hogy a Párizs körüli külvárosokban, amit korábban „vörös gyűrűnek” neveztek, a nem kis százalékban színes bőrű fiatalság olyan francia nyelvjárást alakított ki, melyet a belvárosban nem is értenek?

A tudomány napjainkra Lyotard szerint – és ebben, ha érveik különböznek is, egyetért Feyerabenddel – konzervatív erővé vált. Nem a tudás, hanem a hatalom új-rateremtőjévé és megőrzőjévé. A természettudományoknak egyre több pénzre van szüksége a kutatáshoz: akik a pénzt adják, nem az igazságot keresik, hanem hatalmukat akarják növelni a tudomány által biztosított nagyobb performativitás által. A modern tudomány kutatói „emberhangyákként” (Feyerabend) hatalmas intézetek sokadik emeletének akárhányadik műszerén kutatják a maguk törtrész-igazságát, mások, a pénzt adók hatalmát szolgálva. Távol vannak minden felvilágosodás kori tudományeszménytől vagy akár tudásvágytól és igazságkereséstől. A fennálló viszonyok szolgái, pénzhevesek, korruptak, etikátlanok, karrieristák és becsvágyók. Ráadásul Lyotard még az újkor ismeretelméleti válságát is a kapitalizmussal összefonódó modern tudomány számlájára írja, meglehetősen kétségbe vonható pszeudo-ismeretelméleti gondolatmenettel támasztva alá: „A tudományos megismerésből és a kapitalista gazdaságból származó tárgyak és gondolatok magukkal hozzák az egyik szabályt, amely egyben létezésük feltétele: tudniillik, hogy csak az számít valóságnak, amit a partnerek között ismeretek és kötelezettségek tekintetében lét-

rejött közmegegyezés annak elismer.”¹⁹⁴ Lyotard figyelmen kívül hagyja a valóság ismeretelméleti problémájának egész újkori diszkusszióját és a huszadik századi fejleményeket is. A kapitalizmus kétségtelenül anyagilag összefonódik a tudomány-nyal, de még pénzzel és kutatási támogatásokkal sem tudja befolyásolni a tudományfilozófiai, ismeretelméleti pozíciók komoly érvelő kialakítását. Nincs itt szó semmiféle „valóság elől való menekülésről”, mint Lyotard állítja, hanem egy egész filozófiai problémavilágról, melyet – legalábbis tartamilag – semmiféle „tőke” nem tud befolyásolni.

A Lyotard által javasolt posztmodern tudományfelfogás kétségbe vonja a hatalomra és pénzre alapuló performativitás-elvet és a paralógiát helyezi szembe vele. A „paralogizmus” eredetileg téves következtetés, és Lyotard paralógiafogalmával arra utal, hogy ami egy összefüggésben ellentmondásnak tűnhet, az egy másik rendszerben értelemmel bírhat. Miután elvet mindennemű „felső” legitimációs nyelvet, megadható minden nyelvnek az esély, hogy a maga igazságát kifejezze. A filozófiának Lyotard számára többé nem az a szerepe, hogy metanyelvet találjon, hanem hogy a nyelvek között mozogjon, közvetítsen, részt vegyen a fordítási erőfeszítésekben, és a maga szabályait folytonosan létrehozza. A paralógia, mint a „para” előtag is jelzi, hordozza ennek a „közöttiségnek”, „mellettségnek” a fogalmát is, mely a tudás folytonos fejlődésére, önmagán túllépésére, önmagából kilépésére, önmaga-mellettségére utal.

A tudománynak van az imént említett „hangya” modell mellett egy másik értelmezése is, amely mellett Lyotard állást foglal. Ez a tudományosság az igazság keresése, a tudásvágy megnyilvánulása, amely mindig az újra, az ismeretlenre tör. Ez a fajta tudomány instabil, hiszen mindig az ismeretlen felé halad. Ha a modern technológiai és pénzügyi erők rendszerszerűsíteni is akarják, a legjobb tudomány mindig ki fog bújni a kényszer alól. A paralogikus tudományfelfogás jól tűri fejlődésének zálogát, a disszenzust. Habermasszal ellentétben, Lyotard nem hiszi, hogy a tudományos kutatásnak egyetértésre kellene törekednie. A fejlődés éppen az egyet-nem-értésben rejlik, és az ehhez kapcsolódó vitákban. A disszenzus még jellegzetesebben lép föl a társadalom világában, ahol végképp lehetetlenség a Habermas által megálmodott egyetértés. Egyrészt elképzelhetetlen olyan társadalom, amelyben valamennyi nyelvi szabályról, igazság- és igazságosság kritériumról egyértelműen és félreérthetőség nélkül megállapodnak. A társadalom szabad egyedek és csoportok interakciójának eredője, ahol a jogalkotás pusztán néhány formális együttélési szabályt állíthat föl. A társadalom igazi emancipációja és jövője az által biztosítható, ha a lehető legszélesebb körben biztosítjuk a disszenzust és a paralógiát. Ha a tudományokban és a filozófiában nem tudunk végső elveket megállapítani, akkor egy kevésbé egzaktan megragadható valósággal, a társadalommal kapcsolatban még annyira sem. A posztmodern társadalom mindenki szabadságát és kreativitását respektálja. Ez fölveti az *igazságosság* kérdését, melyet számos egyéb téma mellett Lyotard a *Le différend*¹⁹⁵ című könyvében tárgyal.

¹⁹⁴ Lyotard, id. mű, 423.

¹⁹⁵ J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983. A következőben a szövegben idézéskor D-vel jelölöm.

E mű tézise szerint bármely mondat egy rezsimnek (*régime*) nevezett szabálycsoport működésének köszönheti létét, és ennek megfelelően a kijelentéseknek olyan fajtái vannak, mint gondolkodni, ismerni, leírni, elmesélni, vizsgálni, megmutatni, elrendelni, stb. A különféle rezsimekhez tartozó mondatok lefordíthatatlanok egymásra, vagyis egy leíró mondat nem lehet parancsoló és egy kérdő nem lehet állító. Nincs olyan, mint *a* nyelv, hanem csak nyelvhasználati módok. Természetesen egy beszéd-módon belül különböző fajtához tartozó kijelentések is egymáshoz kapcsolódhatnak, ám semmiféle előre megadott szabály nem határozhatja meg összekötésüket. A különféle létrejövő mondathalmazok között viszály (*différend*) alakul ki. A konfliktusok elkerülhetetlenek, hiszen nem képzelhetjük, hogy mindenki ugyanazon mondathalmazokat hozza létre vagy fogadja el. A kérdés, hogy miként dönthetünk a mondathalmazok közt és hogyan menthetjük meg a gondolkodók becsületességét. Az értelmiségi feladata a véleményeltérésekről való tanúskodás, miközben védi a filozófiát a gazdasági befolyástól ugyanúgy, mint az akadémiai filozófiától. Lyotard szerint eljött a „filozofálás órája (*l'heure de philosopher*; D 11), amikor immár semmiféle egyetemes nyelvre nem támaszkodhatunk, hanem minden gondolkodónak magának kell a felelősséget és az intellektuális mérlegelés feladatát vállalnia.

Lyotard itt is egy Európában új, ám Amerikában már William James és John Dewey által jó száz évvel ezelőtt hangoztatott nyitott filozófia-fogalmat sürget, míg nyelvfogalma Austin beszédaktus elméletére támaszkodik. Lyotard azzal egészíti ki a pragmatikusok felfogását, hogy szerinte a filozófia a véleményeltéréseket valamint a véleményeltérések létrejöttéhez vezető heterogén diskurzusokat vizsgálja. A hagyományos filozófusoktól eltérően a *másik* filozófustól nem azt várja, hogy az ő, hanem hogy a saját szabályait kövesse. Lyotard nem meggyőzni és érvelni akar, hanem arra buzdít, hogy saját gondolati utunkon haladjunk. Ez túllépés James, Dewey vagy Rorty filozófia-fogalmán, akik végső soron mégiscsak saját igazukról akarnak meggyőzni bennünket. A filozófia az ő számára nem elmélet, hanem gyakorlat, amely maga találja ki saját szabályait. Lyotard filozófiája tudatosan nyitott a jövőre, a feltároló összefüggésekre vagy igazságokra. Mivel nem állítja, hogy maga már eleve birtokolná azokat, előre rögzített kutatási tervet sem tud elgondolni, hanem keresi az „érkezőt”, a „jövőben megtörténőt” és nyitva hagyja a kérdést, megtörténik-e, megérkezik-e? (*Arrive-t-il?*) Lyotard azzal az egyetlen céllal írta meg a viszályról szóló könyvét, hogy az *Arrive-t-il?* kérdés felé való nyitottságát fenntartsa, megerősítse és kidolgozza, azzal a szándékkal, hogy megnyissa a filozófiát a jövőnek. Ismét a pragmatikusokkal való hasonlóság, akik a filozófiát az újkorban elsőként fordították a jövő mint saját konstrukciónk által eljövendő felé. Sehöl sem nyilvánvalóbb Lyotard pragmatizmusa és bergsonizmusa, mint amikor a posztmodern idejéről mint előidejű jövőről beszél: „A posztmodern szót tehát az előidejű (modo) jövő (poszt) paradoxonja szerint kell értenünk.”¹⁹⁶

¹⁹⁶ J.-F. Lyotard, „Mi a posztmodern?”, 426. A pragmatikus igazságfogalom időstruktúrájáról írtam könyvemben, Boros J., *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998, 82–8. és 106–123.

Az érkező, az eljövendő, a megismerendő valóság nem úgy, *ott* adott, hanem valami, ami a megismerő eljárások, ezek módszeressége és kommunikálhatósága által *válik* adottá. Lyotard teljesen kantiánusan úgy véli, hogy „a valóság nem az, ami egy ’szubjektum számára’ adott, hanem egy referens állapota ... amely egy mindenki által elfogadott jegyzőkönyvben rögzített eljárások működtetéséből ered”, amely eljárásokat bárki bármikor megismételhet. (D 17) A teljesség viszont nem megismerhető, azért sem, mivel az magát a megismerőt és a megismerést is magában foglalja. A totalitarizmus az, ami ezzel szemben az egyetemes megismerés lehetőségét állítja. A gyilkosság áldozata nem tanúskodhat a gyilkosságról, a kommunista (vagy ahogy Lyotard Zinovjev nyomán nevezi, az „iváni”) rendszer híve nem tanúskodhat a kommunizmusról: mindkettő *totálisan* benne van a szituációban minden elkülönülés lehetősége nélkül, ezért nincsenek a *megismerő*, a *tudó* szituációjában. Nincs tudás, ha nem áll fenn a tanúskodás és a kommunikáció, az adott helyzet reprodukciójának lehetősége. Az ismeretelmélet lehetetlenségét Lyotard a következő egyszerű formára hozza: vagy tanú vagy, vagy nem vagy tanú; ha tanú vagy, nem vagy tanú. E két állítás nyilvánvaló ellentmondás. Ez minden szubjektivista episztemológia dilemmája, ezért javasolja Habermas és Rorty, hogy ezt a fajta gondolkodásmódot el kell vetni. Habermas szerint az individuális szubjektumot a kommunikációs közösséggel kell helyettesíteni mint episztemológiai alannyal, Rorty szerint azonban ez felszámolja az eredeti kérdés radikalitását, ami mellett ha kitartunk, akkor éppen a feloldhatatlan dilemma miatt kell elvetnünk ezt a tudományágot. A megismerés megismerhetetlen, az ismeretelmélet szigorú diszciplínaként lehetetlenség. Lyotard szerint viszont lehetséges az ismeretelmélet és a filozófia is: mint vállalkozó szembesülés a véleményeltérésekkel. A filozófia ne a paradoxonokkal foglalkozzon, hanem a mindig bővülő tudás társadalomra való hatásával.

Az ismeretelmélet logikai lehetetlensége és történeti fölszabadítása azonban nem oldja meg az emberi társadalom, elsősorban az igazságosan kialakított együttélés kérdéseit. Bármennyire is lehetetlenség egy végső filozófiai igazság kimondása, ezzel a ténnyel vagy katasztrófával (Lakatos), úgy tűnik, elég jól együtt tud élni az emberiség. Azzal viszont már kevésbé, hogy ne törekednénk egy igazságosabb társadalom megvalósítására törő politikára, mely az anyagi javak, a szabadidő és az értelmes emberi élet lehetőségi feltételei kiegyensúlyozott és a társadalom valamennyi tagja számára elvileg elfogadható elosztásának elveit kidolgozza és megvalósítja. Ugyanakkor nem lehet nem észrevenni, hogy a különbség-érzékenységen és a világ ökonómiai-politikai-nyelvi polarizáltságának felszámolására való felhíváson kívül Lyotard nem tud választ adni az igazságosság elvi és megvalósíthatósági kérdésére.

Lyotard megalapozás-ellenes etikája és társadalomelmélete a kanti dinamikus etika sajátos továbbfejlesztett változata. Az igazságosság és az igazság megközelítése csak közös erőfeszítéssel lehetséges: nem azért, hogy fölkapaszkodjunk az egyetlen helyes fogalomhoz vagy annak referenséhez, hanem azért, mert a fennálló nyelvi és gondolati véleményeltérések megoldhatatlanságukban csak komoly mentalitás-fejlesztéssel tolerálhatók. A véleményeltérés „a nyelv instabil állapota és a nyelv mozzanata, ahol valami, amit mondatokba kell foglalni, még nem foglalható abba. Ez az állapot tartalmazza a hallgatást mint negatív mondatot, de utal az elvileg

lehetséges mondatokra is. Ezt az állapotot az nevezi meg, amit általában érzésnek nevezünk. 'Nem találunk szavakat' stb. Sokat kell kutatni, hogy megtaláljuk a mondatok megalkotásának és összekapcsolásának azon új szabályait, amelyek képesek azt a véleményeltérést kifejezni, amelyet elárul ez az érzés, ha nem akarjuk, hogy ez a véleményeltérés azonnal elfojtódjék egy jogvitában, s az érzés által adott vészjel hiábavaló legyen. Az irodalom, a filozófia és talán a politika kockázata, hogy metalálva idiómákat tanúskodjék a véleményeltérésekről.'" (D 29–30.) Lyotard az irodalomtól és a filozófiától a véleményeltérések megfogalmazását, taglalását, új formákba öntését vagy akár ki nem mondott vagy fel nem ismert különbségek feltárását várja. A politika feladata pedig a mondatok összekapcsolásának tudománya a sokféle érdek közepette, figyelembe véve a különbség végső föloldhatatlanságának egyedül megfelelő pluralizmus-követelményt. Lyotardban azonban megszólal marxista múltja, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a pluralizmust veszélyezteti a tőke nemzetközi egységesítő törekvése. Ezzel szemben egyedül a nyelv, a politika és az érzékenység nyitottsága védhet meg bennünket.

A *Le différend* végén visszatér a mondatok rezsimjének heterogenitásához: „Az egyedüli legyőzhetetlen akadály, amibe a gazdasági nyelvhasználat uralma ütközik, a mondatok rezsimjei és a diskurzusmódok heterogenitása, hogy nincs olyan, mint 'a nyelv' és 'a lét', hanem csak előfordulások. Az akadály nem az emberek valamilyen értelemben vett 'akaratótól' függ, hanem a véleményeltéréstől. Ez egyenesen újjászületik az állítólagos jogviták szabályozásából. Figyelmezteti az embereket, hogy ismeretlen mondat-univerzumokba helyezték magukat, még ha nincs is olyan érzésük, hogy bármit is mondatba kellene foglalni. (Mivel ez szükségszerűség és nem kötelesség.) Az időt nyerni akaró akarat nem képes legyőzni az *Arrive-t-il?-t*." (D 260) Az időt nyerni akaró akarat nyilvánvalóan ahhoz hasonló, amit Habermas Weber nyomán a célracionális cselekvés akaratának nevez, és amit Heidegger a modern kor elvetendő jellemzőjeként ismer föl. Lyotard egyedül a különböző, „disz-szenzálo” beszédmódok tolerálásának és létrehozásának lehetőségében látja azt az eszközt, amivel a globalizálódó és szürkévé egységesítő gazdasággal szembe lehet szállni.

Feltűnő Lyotard és részben Habermas filozófiájában a sajátosan európai „szembeszállás” vagy „szembenállás” fogalma. Mintha a filozófusok még nem látnák az európai demokráciákban azt, amit az amerikai gondolkodók Emersontól Rortyig: nevezetesen, hogy a társadalom a demokráciában már a jó oldalon áll, nincs értelme alapvető, kibékíthetetlen ellentétekről, ellentmondásokról beszélni, polgárháborús hangulatot gerjeszteni vagy fenntartani, hanem a filozófusoknak inkább arról kellene vitatkozniuk, hogy a demokratikus társadalmat, ahol a társadalmi és politikai berendezkedés már formálisan a „jó” oldalon van, miként lehetne tartalmilag is jobbá tenni. Persze, ha közelebről megnézzük, Lyotard érdeklődése arra irányult, hogy feltérképezze, hogyan alkotható meg egy, a megkérdőjelezhetetlen demokratikus politikai berendezkedéshez kapcsolható jobb és igazságosabb társadalom fogalma oly módon, hogy azt mindenki úgy gondolja el és „gyakorolja”, ahogy neki tetszik, miközben mindenkinek tiszteletben tartják jogait és mások szabadságától senki nem szenved, és nem szenved kárt. Ennek elgondolása és megvalósítása talán évszázados feladat.

DERRIDA: AZ ÍTÉLŐERŐ JÖVŐJE, AVAGY A PERFORMATÍV EGYETEM

Jacques Derrida mély és átfogó elemzést ad az egyetem fogalmáról. Ennek során mintegy bennfoglaltan felvázolja a dekonstruktív egyetem eszméjét és megvalósítási lehetőségeit. Esszéje végén a következőképpen foglalja össze a dekonstrukció eszméjét: „hagyjanak maguknak időt, de siessenek ezt megtenni, mivel nem tudják, mi vár önökre.”. Nekünk magunknak, akik hallgatjuk, olvassuk, önnön magunknak kell „időt hagyni”, és nem csak a saját időt, hanem önnön magunkat az idő előtt és önnön idejében, és nem pusztán „hagyni” kell az időt, hanem meg is kell alkotni, konstruálni és dekonstruálni kell önmagunkat és az időt, akinek sietnie kell, lassan sietnie, gonddal és gondoskodással konstruálva, rekonstruálva, mindent újraalkotva, beleértve önmagunkat és időnket. Mert nem tudjuk, mi vár ránk. Nem csak azt nem tudjuk, hogy mi vár bennünket, de még azt sem tudjuk, hogy vár-e egyáltalán valami vagy valaki bennünket.

Amit viszont vár bennünket, az saját aktivitásunk, performációnk; a dekonstrukció aktív és konstruktív kísérlet, elővételezése annak, ami vár bennünket, ami függetlenné válik tőlünk. A dekonstrukció egyszerre a leglassúbb és a leggyorsabb tevékenység, amely vár bennünket, és siettet bennünket kiszámíthatatlan sebességgel. A dekonstrukció siet, és nem mozdul, elindul és már meg is érkezett – az ítélőerő tevékenysége.

Úgy vélem, meg lehetne mutatni, és talán már meg is tették már, hogy a dekonstrukció a kanti ítélőerő aktivitása. Természetesen Kant egy előre elgondolt metafizikai vagy episztemológiai rendszerben gondolta el az *Urteilskraft*ot, még ha azt is állítja a harmadik kritika bevezetőjében, hogy az ítélőerő nem része egyetlen rendszernek sem. Ezzel távolról összecseng az, hogy Derrida nem fogad el semmiféle előre gyártott rendszert: maga a konstrukció a mi feladatunk, *Aufgabe*.

Feladatunk még nem létezik valóságosan, hanem csak mint lehetőség. Ami pedig feladat és lehetőség, az az eszmében létezik, úgy, mintha a valóságban is létezne. Idézzük Kant híres bekezdését:

„Mármost a szóban forgó elv (a reflektáló ítélőerő elve – B. J.) csakis a következő lehet: mivel az általános természettörvények alapja a mi értelmünkben van, mely e törvényeket a természetnek (noha csak a róla való általános fogalom szerint vett természetnek) előírja, ezért a különös empirikus törvényeket annak tekintetében, amit bennük az általános természettörvények meghatározatlanul hagynak, egy olyan egység szerint valónak kell tartani, amelyet mintha szintén egy értelem – habár nem a miénk – adott volna a mi megismerő képességeink érdekében, ti. azért, hogy lehetővé tegye a tapasztalat különös természettörvények szerinti rendszerét. Nem mintha ezzel valóban fel is tételezhetnénk egy ilyen értelmet (hiszen ez az

eszme csak a reflektáló ítélőerő számára szolgál elvül, nem a meghatározásokhoz, hanem a reflektáláshoz) – a reflektáló ítélőerő csak önmagának ad ily módon törvényt, nem pedig a természetnek. (...) ezért az ítélőerő elve az általában vett empirikus törvények alá tartozó természeti dolgok formáját illetően nem más, mint *a természet célszerűsége* a maga különféleségében. Vagyis célszerűségének fogalma által a természetet úgy jelenítjük meg, mintha egy értelem tartalmazná az empirikus természeti törvényekben mutatkozó különféleség egységének alapját.”¹⁹⁷

A reflektív teleologikus ítélőerőből ered minden megismerés, minden cselekvés struktúrája és lehetősége. Az ítélőerő a „mintha”-hoz való viszonyában még strukturálódó, és ez a strukturálódás történik a műalkotásokban, az irodalomban és az egyetemben. Ezek nem léteznek „készben”, hanem csak úgy léteznek, „mintha” léteznének; feladatainkként, lehetőségeinkként, jövőnként, strukturált aktivitásainkként. Nem magukban léteznek, nem léteznek a mi munkánk, aktivitásunk, tevékenységünk nélkül. A világ, az egyetem, a tudományok, a szépirodalom és a művészetek a mi tevékenységeink, a mi aktivitásunk, munkánk, destrukcióink, konstrukcióink és dekonstrukcióink, szünet nélkül, bennünk, köztünk és általunk.

Az ítélőerő egyeteme vagy a dekonstruktív egyetem még nem létezik a valóságban. De a valóságos egyetem nem létezne, és még csak nem is tudnánk beszélni róla, ha az ítélőerő egyeteme, a dekonstruktív egyetem, a „mintha” modalitásában lévő feltétel nélküli egyetem nem létezne valamilyen módon. Ez annyit jelent, hogy a feltétel nélküli egyetem a tényleges vagy valóságos egyetem feltétele, amelynek a valóságban is egyre inkább feltétel nélkülívé kellene válnia. Létezése első napja előtt, kapui megnyitása előtt, minden létező egyetem feltétel nélküli egyetem volt. A feltétel nélküli egyetem mindig az alapítás aktusában lévő egyetem. Ez azt is jelenti, hogy valamennyi professzora minden előadásában, tanításában, minden professzionális performációjában performáló, teremtő és alapító. Ezért mondja Derrida, hogy „a tanító kijelentése bizonyos módon *performatív* kijelentés.”. Aki professzionálisan tanít, a professzor, önmagát kell hogy adja. A professzor önmaga éppen önmaga adásában valósul meg, konstruálódik. A professzor elkötelezi magát, önmagát adja, professzionálisan tanít. A professzionális tanításban a professzor önmagát elővételezi, adja és előadja, önmagát konstruálja; a tanításban, az elköteleződésben lesz professzor: „Tanítani annyit jelent, mint elkötelezni magunkat kijelentve, önmagunkat *valamire adva*, ígérve, hogy ezek vagy azok vagyunk.”, később pedig „ez számít itt, ez az ígélet, a felelősség elköteleződése, amely sem az elméletre, sem a gyakorlatra nem vezethető vissza. A felelős elköteleződés és a felelős performativitás adják az itt keresett és kutatott egyetemet, a feltétel nélkülit. Remélem, hogy feltétel nélküli konferenciánk segít megértenünk és „performálnunk” a feltétel nélküli performatív egyetemet és segít megértenünk és performálnunk egy performatív és feltétel nélküli társadalmi demokráciát.

¹⁹⁷ I. Kant, *Az ítélőerő kritikája*, fordította Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 1997, 93–9–94.

AZ ELTŰNÉS ESZTÉTIKÁJA FILOZÓFIAI PASTICCIO PAUL VIRILIO DROMOLÓGIÁJÁVAL

Sebességfenomenológia

Számtalanszor beharangozták már Párizsnak, a világ egykori nem hivatalos, de valószínű kulturális fővárosának New York és Kalifornia mögé sorolódását, ám az elmúlt évezred utolsó évtizedeire visszatekintve úgy tűnik, továbbra is a francia fővárosból jöttek a legmeghökkenőbb új eszmék – talán extravaganciák, talán a jövő új „szótárai”, jövőendő enciklopédiák merész előérzetei. Lyotard posztmodern diagnosztikája, Derrida grammatológiája¹⁹⁸ és dekonstrukciója, Deleuze és Guattari társadalmi skizoanalízise¹⁹⁹ vagy Virilio dromológiája új gondolkodásmódok, szótárak, eljárásmódok, tudományok és paradigmák megjelenhetőségét, de talán már megjelenését jelzik. A párizsi újdonságok sorában előkelő helyet foglalt el az elmúlt évezred végén Paul Virilio sebességfilozófiája.²⁰⁰

Virilio nem filozófus, és ezt interjúiban számtalanszor hangsúlyozza. Ugyanakkor tudatosan vállalja azt az irracionalizmust, amely a francia filozófusok nem-kartézianus szárnyát jellemzi, és amelyet esetenként vádként is emlegetnek velük kapcsolatban. Az irracionalizmussal kapcsolatban esetenként a „posztstrukturalizmus” fogalmát emlegetik. Manfred Frank egy írásában az egész posztstrukturalizmust vége felé közeledő divatnak tartja, amely után, mint minden búcsúzó divat után, fáradt beletörődéssel tekintünk: végső soron nem tudjuk, hogy a törvény, amely létrejöttük és működésük fölött örködött, a fejlődése volt-e. Ha viszont vége van és csak divat volt, akkor megkönnyebbülünk, nem tévesztenek meg többé bennünket.

Virilio nem tartozik szorosabb értelemben a poszt-strukturalisták közé, nem Saussure-ön és Lévi-Strauss-on nevelkedett, nem filozófus, hanem építész és város-tervező, de kétségtelenül vele kapcsolatban is hallhatók Frank búcsúszavai. Minden filozófus, aki elfogad bizonyos racionalitást, és törekszik alapelvek következetes fenntartására, rendezett argumentációra (és ezt hagyományosan elvárták a filozófusoktól), meglepődik Virilio szabad asszociációs írásain, az ötletek kavalkádján. Nem szisztematikus filozófiát művel, hanem színes és zsibongó *ötletbazárjának* portékáit kínálja a terepszürkébe melankolizálódó akadémikus filozófiai élet tagjai számára. Az ember szívesen elmegy egy bazár mellett, csodálkozik a sokféle csebecbecsén, de nem téveszti meg az érzékeket izgató sokféleség. Ám egy pillantás ritkán elég, hogy meggyőződhezzünk: vajon továbblépve üveggyöngyöket, vagy gyémántokat hagyunk-e ott a kereskedőnél. Mindenesetre eszünkbe juthat a piacon áthaladó Szókratész, aki elcsodálkozik, milyen sok dolgot lát, amire nincs szüksége.

¹⁹⁸ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

¹⁹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.

²⁰⁰ Paul Virilio, *Az eltűnés esztétikája*, Budapest, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, 1992. Ezt az esszét e könyv olvasása ihlette.

Richard Rorty szerint a filozófiai és tudományos újdonság a nyelv megújításából ered: új szavakat, új fogalmi kapcsolatokat, új argumentációs módokat találunk. Mivel új nyelv feltalálásáról van szó, így nem is várhatjuk, hogy a régin nevelkedett nyelvbeszélők megértsék az újat. Mindaddig, amíg nem tanulják meg az új beszéd-módot, nem fogják tudni eldönteni, hogy *tényleg* új nyelvről van-e szó. Amíg nem tanulnak meg új módon látni, nem tudják megállapítani, hogy az új bazárokból valódi érték lapul-e. Természetesen egy régebbi nyelvet beszélőnek komoly erőfeszítéseket kell tennie egy új nyelv megértésére, és a tanulási képesség gyakran egy korábbi nyelvben eltöltött idővel fordítottan arányos. Egy nyelv szolgátságában eltöltött hosszabb idő csökkenti képességünket egy felszabadító új nyelv megtanulására.

Virilio új fogalmat, új nézőpontot, új axiómát, új paradigmát – tehát új nyelvi lehetőséget – talált a kultúra és a történelem megértésére: a sebességet, és ennek tudományát, a dromológiát. Hogy a dromológia félreértés-e, avagy egy újfajta világszemlélet sikeres alapja lesz-e, még korai lenne eldönteni. Nyilvánvalóan egy új lehetséges „kultúrtörténeti” paradigma fölvetéséről van szó, talán egy új szótár első szaváról, talán egy dromologikus enciklopédia korai jelzetéről. A dromológia a sebesség tudománya, és mint ilyen alapvető transzhisztórikus, transzkulturális és filozófiai paradigmának szánja szerzője. A gyorsaság az emberek történelmi versengésének és sikerességének záloga, és minden emberi, sőt biológiai kultúra létfontosságú és meghatározó összetevője. Az ingerület az ember idegpályáján akár százhusz métert is megtehet egy másodperc alatt, ami több mint négyszáz kilométer óránként. Az evolúció során feltehetőleg azért alakult ki ez a sebesség, mert a szervezet csak így tudott megfelelni a környezeti kihívásoknak.

Az a haladási sebesség, amely messze nagyobb természetes mozgásképességünkénél, csak a legutolsó száz évben jelent meg az ember történetében. Ez talán valamelyest érthetővé teszi, hogy csak most figyelünk föl rá, mint valami olyanra, amely egész kultúránkat és ennek történetét „áthatja”.

Élesen szembeszökik a gyorsaság szerepe háborúban, ahol az emberek egymással való „versengése” a legszélsőségesebb formát ölti. A sebesség, mint irányított, egy utat bizonyos idő alatt megtevő mozgás nagysága, vektor, úgy a biológiában, mint az emberi történelemben a felülkerekedés, az uralom eszköze. Akié a nagyobb mozgási sebesség, aki képeket, információkat, gondolatokat, és hatásokat a leggyorsabban és legkisebb hibaszázalékkal tud közvetíteni, azaz egyik helyről a másikkra áthelyezni, az kerekedik fölül az evolúciós versenyfutásban. Az állatvilágban a gyorsabb állat zsákmányul ejti a lassúbbat, a lassúbb mozgás az élet megszűnését eredményezheti. A dromologikus mozzanatot nemcsak az emberi társadalomban, az állatvilágban, de minden élőlény szervezetében is megtalálhatjuk, hiszen a nedveknek és reflexeknek megfelelő sebességgel kell keringeni a szervezetben, hogy az életképes legyen.

Az emberek versengéseik során a társadalmat is „dromokratikussá” tették: a gyorsabb lesz a győztes, az, aki az információkat előbb birtokolja, aki gyorsabban tud cselekedni, hamarabb ér a legelőkhöz, vízzel, ligetekkel teli vidékre, aki sebezhető azok megvédésében, aki gyorsabban tud parancsokat adni.

A sebesség jelentőségének növekedésével a társadalmat a jövőben lehetséges, hogy nem az arisztokrácia, hanem a dromokrácia fogja uralni. Winston Churchill

azt mondta miniszterelnöksége után, hogy két dolgot hiányol: a gyors információt és közlekedést. A hatalom és sebesség nyilvánvaló összefüggésére utal ez a megjegyzés.

A dromológia tehát korántsem az építés, a „konstruktív racionalitás” beállítódásából alakult ki, hanem a felülkerekedésre, a hatalomra és a gyengébbnek bizonyuló elpusztítására való törekvésből. A „tudás hatalom” fogalomkapcsoláshoz kétségtelenül hozzátehetjük, hogy a tudás nagyobb sebesség, erőteljesebb-bonyolultabb struktúra, gyorsabb struktúra-létrehozás és transzport, és ezek által nagyobb hatalom is. A hatalomra irányuló vágy, amit Nietzsche az ember fő mozgatójának tartott, párosul a tudásra és a sebességre irányuló vágygal. Az ember tér-időbe zárt esetlegességéből fakadó kielégületlenségének a sebesség nyújthat látszólagos feloldást és időleges orvosságot. Saját korlátozottsága legyőzhetetlenségét a tér, idő és a másik ember (de nem annak esetlegessége) legyőzésével kompenzálja. Virilio szerint a sebesség a túlélési küzdelemben, a háborúban, a zsákmányszerzésben alakult ki, és nem a szeretet, hanem „az agresszió és a destruktivitás kapcsolataiban”. A dromológia „nem Marx és Descartes tanulmányozásából” született, hanem a háború meg tapasztalásából” – hangsúlyozza Virilio.

Mai világunkat, legyen az társadalmi, politikai, katonai vagy esztétikai, jobban, mint valaha alakítja a sebesség. A világ ma nem gondolható el a sebesség, a kinematográfia, a repülőgépek, a számítógépek és az autók nélkül. Ezek a sebesség-termékek és sebesség-termelők azonban egyszerre rángatnak ki bennünket a sebesség előtti mozdulatlanságból és hajítanak át egy újfajta, sebesség-utáni mozdulatlanságba. Nem saját életünket éljük többé, hanem a mozi vagy televízió „hőseiét”. Nem magunk gyalogolunk, teszünk meg fáradságos utazásokat, hanem úgy jutunk el távoli kontinensekre, hogy „postai küldeményként” föladjuk magunkat: térből-időből kiszakítva, légkondicionált repülőgépekre ülünk, megebédelünk, megnézünk egy filmet és már meg is érkeztünk egy másik kontinensre. Teret és időt megsemmisítve áthelyezzük magunkat.

A klasszikus utazás *úton* való *haladás* volt. Az úton, az út szerint (methodosz), módszeresen kellett haladni. Aki utazni akart, annak ismernie kellett az utazás technikáit. A gyalog vagy szekéren való transzport korában találkoztunk a szembejövőkkel, az út mellett dolgozókkal, a velünk egy irányba haladókkal. A szubjektum külső világához és világ-kapcsolódásaihoz mérhető sebességgel és léptékkel változtatta helyét, haladt érzékelhető rögzességgel és döccenésekkel, méterről méterre. A föld és az emberi világ közvetlen útítársa volt, úgy is, mint jó barát, és úgy is, mint ellenség. Folytonos úti interakciójában út és cél összemosódtak. Az utazó és a helyben maradó dromologikusan egyenrangú volt, a sebesség nem választotta szét őket úgy, hogy a haladó és a helyben maradó csak a pusztulás aszimptotikus pontján „találkozhatnak”. A haladó sebessége nem ölte meg a nem-haladót.

A mai utazásban nincs többé út, csak légkondicionált idő- és tércsöveken új éghajlatokba való váratlan, úttalan megérkezés. Bár a tér egyik pontjáról a másikra helyezzük magunkat, a tér kontinuitása és a távolság imagináriussá válik számunkra. A szubjektumnak, a személy belső világának a külső világhoz képesti diszkontinuitását látszólagosan kontinuízáljuk: kondenzcsíkokat húzunk az égi térre. Látszólagosságok és megtévesztések közepette testünk belső tere és tudatunk úgy helye-

zódik át éghajlatokból éghajlatokba, kontinensről kontinensre, hogy a köztük levő teret nem érzékeljük. Amerikába jutni korábban a tengerekkel való megküzdést is jelentette: a legintenzívebb térlegyzést és mozgást. Ma ez már csupán pénzkérdés és korántsem a mozgás sportos tette. De ha nincs többé út, akkor van-e megérkezés? Az utazásból és a megérkezésből helyben maradás lesz.

Számítógépeinkkel nemzetközi konferenciákon veszünk részt, anélkül, hogy odautaznánk. Leveleink azonnal íródnak egy másik kontinens számítógép-képernyőjén. Aki kapja bizonyos értelemben „ugyanott” van, mint a levél írója. A tér nem, csupán a fény sebessége „korlát” az információ terjedése számára. Autóink szélvédőjén mint moziban változik a táj: új „kalandok” részesei vagyunk, ülésre szíjazottan.

A sebesség: kábítószer. Menekülés és felszabadulás a hétköznapiok láncából új láncok (biztonsági övek) közé. Ha nincs hatalmunk a mindennapi életben, a sebesség mégis a hatalom valamiféle csalóka, időleges és életveszélyes élményével ajándékoz meg bennünket. Hatalmunk lehet néhány lóerő fölött, amelyek gyorsabban száguldanak velünk, mint bármelyik korábbi kor leghatalmasabb uralkodói. Azt játszhatjuk, hogy nekünk sem tér, sem idő nem parancsol, hiszen legyőztük azokat. De ember sem parancsol nekünk, hiszen mi uraljuk a világteremtő sebességet, amely pillanatonként új festményt, új mozgóképet vázol elénk és tüntet el, az idő megszűnik és a világ, a lóerők, a természet egyetlen képfestő és egyetemes kinematográfus, amely csupán esztétikai énnünket szolgálja.

Az időnek közben különös rabjaivá is válunk a száguldásban, miközben a teret legyőzni hisszük: a másodperc nem a mienk, mi válunk a másodpercek és a lóerők rabjává. Ha nyugalomban lennénk, magunk dönthetnénk, hogy a következő pillanatban mit tegyünk. Nagy sebességnél, ahol hosszú másodpercek kellenének a megállásig, az ehhez szükséges másodperceknek – és a hozzájuk tartozó térnek – teljes mértékben rabjai vagyunk. Ez az idő és útszakasz, amit uralni hiszünk, bármelyik pillanatban halálunkat is okozhatja. Egy repülőgépben: míg be nem szálltunk, magunk urai vagyunk. A kifutópályán való gyorsítás után bár uraljuk (helyesebben uraltatjuk) egy módon a teret és időt, rabjukká is válunk: be vagyunk szíjazva és az út végéig nem menekülhetünk a légkondicionált és mesterséges tér-időből, amely kívánságunkra szembehelyezkedik egy másik tér-idővel, mintegy lyukat fúrva abba.

A növekvő sebességgel nő a külső és belső tér-idő esztétikájának disszonanciája. Légkondicionált repülőtéri várócsarnokok műanyag-esztétikáját a repülőgép belsejének illatosított világával cseréljük föl. De az út, ami ott kint van, embertelenebb, mint valaha. A repülő felszálló-kifutópályája vadabb, brutálisabb környezet, mint bármely korábbi klasszikus út. Egyetlen fa, egyetlen élőlény sincs, csak kopár beton, kerek nyoma és fülsiketítő robaj. A madarak messze menekülnek. Miközben legyőzzük a teret, egyes darabjait teljesen el kell pusztítanunk, ember által közvetlenül kibírhatalanná és járhatatlanná kell tennünk. Utazásunk gyorsaságának és célszerűségének csőszerű negentrópiája az entrópia sivatagjait hagyja maga mögött. De ugyan kit érdekel ez? A repülőben felszállás előtt kellemes zene szól, utána pedig finom ételeket szolgálnak föl.

A fölgyorsult és globalizálódó kommunikáció pótcselekvéssel és álhatalommal ruház föl bennünket, mint Virilio mondja, „a technikában kifejlesztett nagy sebes-

ségek eredményeként megszűnik létezni a tudat, mint a bennünket saját életünkről tájékoztató jelenségek közvetlen észlelése”. Mindaz, ami a képernyőn történik, nem velünk, hanem egy képzeleti térben történik, információk milliárdjaival bombázódunk, amihez életünknek és cselekedeteinknek *közvetlenül* semmi köze. Szakadék teremődik aközött, amit tudunk, és amit tenni tudunk: evolúciós értelemben nagyon is kérdéses, hogy milyen következményekkel fog mindez járni, vagy rövidebb távon milyen társadalmi robbanásokhoz fognak ezek a jelenségek vezetni. A hagyományos korokban és egyáltalán az evolúciós biológiai rendszerekben ugyanis általában olyan és annyi információt kapott egy szervezet, amennyire szüksége volt a túléléshez (később pedig az embernél a jól-éléshez, de ez már bizonyosfajta evolúciós de-generáció). Ma azonban olyan (információs) impulzusok érnek bennünket, amelyekre közvetlenül semmi szükségünk mindennapi életünkben. Azaz hiába kapjuk az információkat, nem tudunk azok alapján cselekedni, mivel a televízió, az internet tőlünk nagy távolságra történt eseményeket közvetít, amelyekre semmilyen módon nem tudunk visszahatni, amivel nem tudunk oda-vissza kommunikációba lépni. A televízió, a hagyományos papír alapú sajtó sajtóságtól *ide*-kommunikáció. Az internet lehetővé teszi a választ, a visszairást, de az esetek legnagyobb részében a válaszoknak nincs semmiféle hatása vagy következménye. A névtelen beírások alacsony nyelvi és intellektuális színvonala elriasztja az írni és olvasni tudókat. Köztudott, hogy éppen azoknak nincs idejük az internetes kommunikációban aktívan részt venni, akik valóban cselekednek, akik autentikus, autonóm életet élnek.

A közvetített valóság nem a mi valóságunk, számunkra egyfajta nem-valóság. Wolfgang Welsch szerint a valóság valóságtalanodása (*Entwirklichung der Wirklichkeit*) zajlik le a médiák közvetítésével. A tradicionális emberi közösségben a közösség híreire közvetlenül lehetett az adott közegben reagálni, cselekvési stratégiákat és taktikákat kidolgozni és követni. Most azonban csak nézünk bele ebbe a különös ablakba, ebbe a hideg csöbe, a televízióba vagy a képernyőbe, amely a gyors szállítóeszközökhöz hasonlóan lyukat fúr terünkbe és időnkbe, anélkül, hogy bármire is használni tudnánk a csőágyúból ránk zúduló információk tömegét. Egyfajta információ-mérgezésben, túltáplálásban szenvedünk; egyik képességünk, az információ-befogadó túlerőltetődik, míg a leadó, a cselekvő képességünk satnyul. A túltápláltság szimptomái jelennek meg információs háztartásunkban.

Az egyének jövője is megkérdőjeleződik, és ezen keresztül nagy emberi csoportoknak, közösségeknek is. A fiatal lányok filmsztárok, modellek (nem anyák, feleségek, saját téridejükben lélegző nők), a fiúk híres sportolók szeretnének lenni: ezt az egyetlen alternatívát kínálja a tömegkommunikáció. Felnővekedve – mindenki nem lehet sztár – csalódott, frusztrált felnőttek lesznek egy őket telekommunikatív frusztráló társadalomban, melyben ők sem tudnak majd mást, mint csalódottságukat továbbadni.

Esz­tétika­terror

„Terror uralkodik az ország fölött: az ,esztétikai’ elfogadása.” Ezt nem valamilyen totalitárius rendszer vezető bürokratája mondta, hanem Karl Heinz Bohrer, bielefeldi professzor, a *Merkur* kiadója, az 1992 szeptemberében tartott hannoveri

esztétika-kongresszus megnyitó előadásában. Paul Feyerabend pedig kongresszusi hozzászólásában úgy vélte, a központi kérdéseknek mindig van dialektusa – ma az esztétika. Egy korábbi tájékoztató a teológia irányítása alatt állt, majd a természettudományok, az egzisztencializmus mint teológia-pótlék, később pedig a 68-as diskurzusokat mindenekfölött uraló szociológia következett. Az esztétika előtt utoljára az etnológia dominálta az értelmiség beszédmódját.

A legjobb gondolkodók közül sokan visszahúzódtak a politikai elméletgyártástól, a jólét és luxus társadalmában a kilencvenes évek elején az életvilág átesztétizálása felé fordították figyelmüket. Az esztétika terrorja jelentené az esztétika dominanciáját egyrészt a beszédekben, másrészt a mindennapi technikailag-iparilag előállított környezet alakításában. Egy elvalóságatlanodott valóságban kell magát az embernek föltálnia.

A képzelet világában vagy inkább a képzelgés által uralt világban, a századvégi Amerikában, az ipar által elpusztított környezetben, régi gyárakból (ezekből a korábbi szabadidő-ellenes entitásokból) szabadidős, új bevásárló vagy szórakoztató központokat hoznak létre, megőrizve az alapvető stiláris jegyeket. A modern rab-szolgátság egykori csarnokai az esztétizáció rabjainak, a rabesztéták új templomaivá válnak. A futószalagok egykor valóságos izzadságszagú kulisszái nem ipartörténeti leletek, hanem a szórakoztatóipar esztétizált történelemfelejtő, parfümillatú mekkái. A hangerő ugyanaz, de nem a gépeké, hanem a diszkó-zenéé. A rohanás ugyanaz, de nem a megélhetése, hanem a megélhetés „elviselhetetlen könnyűségének” (Kundera) felejtéséé. A történelem esztétikája a felejtve felidézés, az eltűnés és eltüntetés esztétikájává válik.

Eme felejtés másik pólusa a mindig-mindenütt-jelenlevés. A tér-idő eltüntetése a kiterjedés nélküli pont (pillanat, hely) végtelenítése, mindigesítése-mindenholítása. Eme abszurdumban, a mozgás (és sebesség) zénóni téridő-aporetikájában, a racionális mérnöki tervezés visszavet bennünket a filozófia hajnalába: miközben egyre gyorsabban haladunk, ismét nem tudjuk, *mi* a mozgás, és *mikor*, *hol* van az, aki mozog.

Anélkül, hogy ezt a zénóni kérdést például Leibniz nyomán próbálnánk megérteni, nyilvánvaló, hogy a sebesség esetén is ugyanazokkal az érthetlenségekkel állunk szemben, mint a filozófia bármely területén. A filozófusok ismét fölismerték, hogy egyetlen valódi filozófiai kérdést sem oldottak meg. A sebesség ezek közül csak egy. Nyilvánvalóan a mozgás és a sebesség újrafelfedezése nyomán újra föl kell tennünk a kérdést: *mi* a mozgás? És miközben nem tudjuk, tovább kell kérdeznünk, vajon az ember külső fizikai vagy belső lelki világa mozog-e és eme két világ mozgásának miféle viszonylatai vannak és lehetőségek.

Az eltűnés narratív esztétikája

Virilio szerint a sebesség az eltűnés művészete. A görögök fölismerték, hogy a mozgás érthetetlen. Logikai nehézségekkel kell megküzdenünk, ha el akarjuk dönteni, hogy hol van, aki/ami mozog, illetve hol van, aki/ami sebességben van. Ha hozzánk képest mozog, kétségtelenül már nincs ott, ahol mi vagyunk. Számunkra

eltűnt a sebességben levő, és mi is eltűntünk számára. Ha pedig mi gyorsulunk föl, akkor az is eltűnik, ahol voltunk, és mi is eltűnünk azok előtt, akik előtt, vagy akiknél voltunk.

A sebesség növekedése átalakítja érzékiségünket. Kant a teret és az időt tartja az érzékiség tiszta formáinak. Ezen keresztül érintődik meg elménk és leszünk képesek fölfogni a világot, a benyomásokkal kapcsolatban fogalmat alkotni, a fogalmakat összekapcsolni és végül rendszerezett tudást, tudományt alkotni. Kant az érzékelés és a világról való elméleti gondolkodás feltételeként jelölte meg a teret és az időt, mint a priori szemléleti formákat; azaz nála a belső, az elme konstruálja a külső megismert világot (mely egy bizonyos evolúciós szemszögből konstruálja a belsőt). A tér és idő relativisztikus egymásba ágyazódása, melyet a külső és belső, az elme és a fizikai világ összefonódása kísér, nyilvánvalóan esztétikai és filozófiai következményekkel jár.

Kant nem számolt a ténnyel, hogy tér és idő változhatnak, és a megismerő alany a változó térben és időben maga is változik. Ha tér, idő és a megismerő alany is állandóan változtatják pozícióikat, ennek következményei lehetnek az ember önértelmezésére, világlátására, tudományára és esztétikájára is. Hérakleitosz ismét szóhoz juthat, hiszen *minden mozog, minden változik*.

Mozogni és eltűnni persze sokféleképpen és sok helyről lehet. Mi magunk tűnhetünk el, eltűnhet érzékiségünk, de az érzékelt is. Eltűnhet valami saját terünk-ből-időnk-ből (látásomból, hallásomból) úgy is, hogy térben eltávozik, vagy a térből el/ki-múlik, és viszont. Ha minden változik, akkor az érzékelés nem utolsó sorban az eltűnés érzékelése lesz. Ha viszont az esztétika a látottnak és érzékeltnek „szépre vágó” tudomásul-vétele, akkor az eltűnések világában az esztétika nem hagyományos értelemben vett esztétika lesz, hanem valami, ami éppen azzal foglalkozik, ami kivonul látóteréből, tárgyának eltűnésével, az eltűnés aspektusaival, végső soron önmaga folytonos megszűnésével. Az eltűnés esztétikája, miközben tárgyának törlődését figyeli, önmagát is folytonosan törli. Kétségtelenül az eltűnés esztétikájának gondolatvilágában érzékelhetjük a Derrida által kidolgozott dekonstrukciós olvasás mozzanatát is, ami nem jelenti, hogy Virilio bármiben is adósa lenne Derridának, csupán ugyanazon kor határozza meg életüket (bár a „kor” fogalmát itt óvatosan és idézőjelbe téve kell használnunk). A dekonstrukció egyszerre több szöveget olvas, a lineáris olvasást a lassú, rétegzett olvasással váltja föl, azaz eltünteti az olvasásból a hagyományos lineáris utat, időt és sebességet és olvasóból, olvasottból is kiveszi a konstans lineáris jelenlét megmerevedett időtlenségre vágó bábuit. Az eltűnés esztétikája eltünteti a jelenlevő szubjektumot, miközben egy „dekonstruáló dromológiaiában” sem helyuraló szubjektum, sem az időt kézben tartó jelenlét nincs többé.²⁰¹

Az eltűnés esztétikája a differencia esztétikája, a különbség felismerése. Amit észlelünk, az már el is tűnt. Az észlelés, mint az érzékelés és a fogalmak együtt munkálkodása, mire feldolgozza, fogalmi hálóbba illeszti, megismeréssé változtatja azt, ami észlelésünk eredője, az a valami már időben és talán térben is továbbhaladt, nincs ott. A sebesség és az eltűnés esztétikája ily módon megismerésünk

²⁰¹ A dekonstrukció és Derrida filozófiája bemutatásához vö. Orbán Jolán, *Derrida írásfordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994.

legmélyebb összefüggéseit érinti. A sebességesztétika paradigmátikus kifejeződése a filmművészet és az internet, előfutára pedig Montaigne, aki nem saját „jelenlevő szubjektumát” akarja egy fogalomban kifejezni, közvetlen individualitását nem általános fogalomnak szándékozik alárendelni: ő minden általánostól, minden mástól különböző egyed, aki egyébként önmagától is folytonosan különbözik, hiszen az időben folytonosan *eltűnnek* érzelmei, gondolatai, hogy újaknak adjanak helyet.

Montaigne „nem tanít, hanem mesél”. Filozófiája narratív. *Az eltűnés esztétikájában* Viriliója is elbeszél. A gyorsuló sebességekben közvetlenül észlelt és eltűnt világ pillanatnyi, átfogóvá, globálissá soha nem válható megragadására tör. Az eltűnés szépségének, a vágy folytonos felvillanásának és már-el-is-tűnésének művészete a mozi, a mobil kommunikáció és az internet, amelyben egyesülnek az ember esztétikai-érzékelő képességei a technika motorizáltságával. A kinematográfia Godard Virilio által idézett szavaival másodpercenkénti huszonnégy igazságot szolgáltat. Azonban, és erre Godard nem utal, ez a huszonnégy igazság egyenként csak a másodperc egy-huszonnegyed részében „érvényes”. A másodperc huszonhárom-huszonnegyed részében az egyetlen kocka héraikleitoszi igazsága már el is tűnt. Az eltűnés esztétikája a film mellett az új kommunikációs eszközök által érhető „tetten”: a folytonos megjelenés és elmúlás sebességbe burkolt esztétikája, amely a vágyott, jövő, érkező és már el is tűnt valóságot, az emberi érzelmektől, érzékeléstől átformált „igazságot” közvetíti.

Koránt sincs itt lehetőségünk az eltűnés rétegeinek feltárására, csupán néhányat említettünk. Beszélni kellene még arról a telítettségről, amelyet a világ fokozódó muzealitása okoz, és amelyek miatt folytonosan el kell mozdulnunk a feltöltött helyekről. Hogy újabbakat töltsünk le. De nyilvánvalóan a platóni idealizmus is megkérdőjeleződik: hiszen az ideák mint képek éppen az állandóság fenntartói, és képviselőik, a térbe és időbe leszállt képmásaik, kultúránk működő instanciái és roncsai igen nagy ellenállást tanúsítanak az elmúlással, a térből és időből való kiköltözéssel szemben. Mint Brumbaugh, a Yale-egyetem volt professzora megjegyzi, ha már megtestesült egy idea, akkor igencsak ragaszkodik ehhez a világhoz. (Gondoljunk a szfinxre, vagy az önmagukat örökre fenntartani akaró állami bürokráciákra, stb.)

Az eltűnés esztétikáját Virilio Szent Pál szavaival kezdi, miszerint „eltűnik ennek a világnak az ábrázata”, azaz „a világ úgy, ahogyan mi látjuk, letűnőben van”. Ez az esztétika a statikus, hierarchikus-rationális gondolkodással szemben állítja: a világ folytonosan elmúlik, csupán a mozgások, az eltűnések érzékelhetők, de ezeket véglegesen, időtlenül nem érthetjük meg – és talán éppen ez a megértés.

3. IRODALOM, NYELV ÉS FILOZÓFIA

VÉDŐBESZÉD A FILOZÓFIA KÖZÉPISKOLAI TANÍTÁSÁÉRT – MINÉL TÖBB FIATALT TANÍTUNK MEG STRUKTURÁLTAN GONDOLKODNI, ANNÁL JOBB MINŐSÉGŰ LEHET DEMOKRATIKUS EGYÜTTÉLÉSÜNK –

A filozófia középiskolai oktatásának háttérbe szorítása azon a feltételezésen alapul, hogy Magyarországon ezt a tudományt és általában az önálló és felelős gondolkodás lehetőségét a háború után felszámolták, oktatása pedig napjainkig a felszámolók egyenes ági leszármazottai, egy szűklátókörű „balliberális” közösség kezében van. És azon a téveszmén is, hogy a középfokú oktatás felszámolásával ez az átpolitizált közeg visszaszorítható. Nem szorítható vissza, de nem is lenne képviselhető egy demokráciában az ő módszereik alkalmazása.

A mai döntéshozók korosztályának horrorisztikus emlékei vannak az 1989-ig tartó marxista-leninista egyetemi filozófiaoktatásról. Ez azonban nem készítheti visszavonulásra azokat, akik felelősnek érzik magukat az ország felnövekvő nemzedékeinek gondolkodásáért – vagyis az ország jövőjéért. A demokrata egyetlen lehetősége a menekülés előre.

A régi szemléleten, a hatalmi pozíciókon és transzgenerációs traumákon alapuló összefüggéseken túl kell lépni, nem maradhatunk a múlt és a közelmúltat őrzők rabjai.

A következőkben amellet szállok síkra, hogy a filozófia középfokú oktatása hozzájárulhat Magyarország átfogó gazdagodásához és felvirágzásához. Jólétet és jól létet csak önállóan gondolkodó polgárok tudnak teremteni. Minél több fiatalt tanítunk meg strukturáltan, történet-, kontextus- és nyelvtudatosan gondolkodni, annál jobb minőségű lehet a demokratikus együttélésünk, annál kisebb lesz az esélye annak, hogy a művelt gondolkodást és beszédmódjait kisebb csoportok kisajátíthassák.

A filozófia és a modern civilizált társadalom

Ha igaz az, hogy a demokrácia az igazságosság társadalma, és az igazságosság széleskörű társadalmi beszélgetéssel, a kis- vagy nagyközösségi egyeduralmak beszélgetésre támaszkodó felülvizsgálatával erősödhet, és ha igaz az, hogy a diszkussziók annál tartalmasabbak és érvgazdagabbak, minél több eszmét ismerünk a gondolkodás történetéből, akkor annak is igaznak kell lennie, hogy a filozófia tanítása elemi érdeke minden igazságosságra törekvő társadalomnak vagyis minden jó létre törekvő demokráciának.

Nyomós indokoknak kell fennállni, hogy a filozófia oktatására egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek a legfejlettebb nyugati országokban, továbbá Japánban, Szingapúrban, és legújabban még Kínában is. A nagy amerikai egyetemeken, a filozófia tanításának a tanrendben előkelő helyet biztosítanak. A világ egyik legnagyobb filo-

zói intézete a bostoni MIT-n van, a legjelentősebb műszaki egyetemen. A vezető tudósokat összegyűjtő nagy universitasokban nem kérdéses a filozófia oktatásának és kutatásának fontossága.

Az sem lehet véletlen, hogy a legnagyobb hatású és egyik legrégebbi vallási közösség, a Római Katolikus Egyház hitének, dogmáinak kialakításában a filozófia alapvető szerepet játszott, és hogy történelme során mindvégig különös hangsúllyal tanították a filozófiát iskoláiban. Az iskola latin nevéből (schola) alakult ki a skolasztikus filozófia elnevezés, mely nem mindig volt gúnynev, és nem is mindig lesz az.

Franciaországban, melyet időnkénti „furcsaságai” ellenére is méltán tekinthetünk az európai kultúra és politika egyik „zászlóshajójának”, a filozófia a matematikával együtt a leginkább respektált érettségi tárgy.

Senki sem juthat a demokráciába, hacsak nem a filozófia által

Mennyiben fontos a filozófia oktatása a középiskolákban? Amennyiben úgy véljük, hogy a felnövekvő nemzedéket a nyugati kultúrához, a modern tudományos gondolkodáshoz kívánjuk kapcsolni. A filozófia két és félezer éves története az európai tagolt gondolkodásnak, az emberiség tudományos világfeltárási története. Jelene pedig e gondolkodás továbbfejlődésének aktív része. Kérdésfeltevései nélkül nem alakultak volna ki és ma sem fejlődnének a modern tudományok, nem lenne középiskola, egyetem, gyógyászat, informatika és közlekedés és nem is fogna fennmaradni, ha nem ápoljuk, fejlesztjük gondolkodásunkat. Hasonlóan, nem alakult volna ki az igazságosság és az etika fogalmára alapozott demokrácia sem, és nem fog fennmaradni, ha nem sajátítjuk el az igazságosság és az etika összefüggéseit, és ha nem mutatunk bátorságot fogalmaink használatára és használatában.

Rendszerezett és öntudatos gondolkodás nélkül az emberiség még mindig azon barlanglakó, életveszélyes, szolgatartó közösségi formák valamelyikében élne, melyekben a *homo sapiens* kialakulása után eltelt vélhetően több százezer évben élt. De ezt az állításunkat is a filozófiához kell viszonyítanunk, mert a kijelentésünkben szereplő „emberiség” tapasztalata és fogalma is csak a közös, filozófiai háttérű gondolkodás megjelenésével és annak hatására alakulhatott ki.

Ugyanakkor nem csak a gondolkodástörténetet kell megismernünk, hanem a kapott hagyományt használnunk is kell tudni: tovább kell vinnünk a tudományt, a technikát, nincs visszaút, meg kell őriznünk, javítanunk, gazdagítanunk kell közösségi együttélésünk módjait. Mindehhez nem csak a szűkebb értelemben vett szaktudósok és politikusok munkájára, hanem minden egyes tanult, fogalmakat használni tudó, a fogalmak összefüggéseit és történeti eredetét értő, felnőtt gondolkodó emberre szükség van.

Ráadásul az iskolázott gondolkodás segítségével az egyén élete is sokkal tartalmasabb. Az ilyen egyének pedig kulturális, szellemi és lelki értelemben gazdagabb együttélésre képesek. Ahogy a kilencedik századi szerzetes, Eriugena szerint senki sem jut az égbe, hacsak nem a filozófia által, úgy állíthatjuk, csak általa juthatunk el az igazságos társadalomba, egy boldogabb közösségi együttélésbe.

A filozófiának ugyanis közvetítő és egységesítő szerepe is van, egységesítő akár az egymást respektáló – a gondolatokat kölcsönösen kifejezni és meghallgatni tudó

– egyet-nem-értésben. Csak akkor tudjuk egymást tisztelni a véleményeltérésben, ha van tagolt vélemény, és azt a felek indokokkal alá tudják támasztani. Csak akkor értem és tisztelem a másik ember véleményének súlyát és jelentőségét, ha magam is, önálló gondolkodással, a lehető legtöbb indokot és körülményt megvizsgálva alakítottam ki a magam véleményét. A filozófia segíthet nyelvünket úgy fejleszteni, hogy más nyelveket is megértsünk. Ha nem értjük a másikat vagy legalább nem tiszteljük, és viszont, előbb-utóbb csak az erőszak marad, amint ezt történeti példák mutatják.

A filozófia nem egyetlen népé, ahogy a Föld és a levegő sem, osztozni kell, minden nemzet és nyelv saját tulajdonává teheti, gazdagíthatja. Beléphet a nemzeti kultúrába és viszont, erre számos példa van. Univerzális, azaz egész szerinti, ahogy a mindenkihez szólni kívánó eredeti keresztény egyház is nevezte magát: katolikosz, az egész szerinti, általános, egyetemes.

Ezáltal képes közvetíteni, összehozni azokat, akik gyakran igen különböző nyelvi és kulturális közegből származnak. Hozzájárul ahhoz, hogy az eltérő kultúrák tagjai beszélgessenek, egyetértésre jussanak a források igazságos elosztásáról, annak struktúráit kialakítsák, és békésen együtt éljenek. Mert igazságosság nélkül nem lehet béke.

Iskolázott gondolkodás először középiskolás fokon

A filozófia középiskolai tanítása természetesen más oktatási műfaj, mint az egyetemi filozófia-tanítás. A probléma, hogy ennek a korosztálynak miként lehet közvetíteni a filozófia történetét és a gondolkodási módozatokat, kutatások tárgya mindenütt a világon. A legfontosabb feladat az önálló, fegyelmezett gondolkodásra való tanítás.

Hogyan is tanítsuk a filozófiát? Beszélgetéssel! Minden gondolkodás közege a nyelv, helyesen beszélgetni egyenlő helyesen gondolkodni. A beszédet leírjuk, hogy magunk előtt tárgyasulva lássuk saját gondolatainkat. Kevés fontosabb gyakorlatot képzelhetünk el ifjú emberek számára, mint gondolataik írásban való megfogalmazása, majd e formával és a benne általuk kifejezni vélt gondolattal való kritikus, önmagára visszatekintő találkozás. Azt mondják, a legjobb fogyókúra, ha étkezés előtt lefényképezzük az előttünk lévő teli tányért, és mielőtt hozzálátnánk, megtekintjük a felvételt. Tanítsuk meg az új generációt, hogy mielőtt elhiszi saját gondolatát, fényképezze le, azaz írja le! Gondolatainkat a leírás segítségével „próbára tehetjük” annak érdekében, hogy értelmesen, összefüggően fogalmazzunk és gondolkodjunk. A gondolkodás felé vezető első lépés az elgondoltak öntudatosítására való ösztönzés.

A diákoknak megtaníthatnánk, hogy amit mondani akarnak, először írják le, majd olvassák el magukban, maguknak, és olvassassák el társaik által vagy olyan felnőtt által, akit „tisztelnek”, mondassanak velük véleményt, oda-vissza alapon, tegyék föl a kérdést, szeretnék-e saját leírt szövegeiket ők hallani, mint amit nekik mondanak azzal, hogy higgyék el, és ők maguk szeretnék is szövegük tartalmát elhinni – ha a szöveg megállja a próbát, csak akkor mondják el gondolataikat másoknak. Felnőtt korukban nagy hasznot húzhatnának az így kialakított képességeikből, nem

csak ők, de hallgatóik is, különösen, ha a fiatalból egykor politikus lesz. Mennyi meglepetés, kacagás, ifjúi, életre szóló élmény kísérhetné ezt a tanulási folyamatot!

Próbálkozzanak! A próbálkozás francia neve „essai” (ejtsd: esszé). Oly sok gondolattal és vággal vannak telve! A próbálkozó diákok szó szerint szembetalálkozhatnának saját gondolataikkal, melyek elolvasva akár önmaguknak is idegennek tűnhetnek. Ki nem tapasztalt már hasonlót? És találkozhatnak társaik leírt gondolataival, melyeket sajátjukként ismerhetnek föl. A filozófia kölcsönösen közvetítheti az egyéneket önmaguk – és a másik felé. Képzeljük el, ezek a diákok egykor parlamenti képviselők, újságírók, felnőtt polgárok lesznek! A francia nyelv segítségével szólítunk föl, „próbálkozzatok!”, „essayez!”

IRODALOM ÉS FILOZÓFIA – A NYELVMŰKÖDÉS MÓDOZATAI, AVAGY A SZUBJEKTUM FELTALÁLÁSAI –

Platón nem sokra tartotta a költőket. Azt állította, hogy ők nem tehetnek tehetségük-ről, valójában nem is uralják azt. Köteményeiket mintegy öntudatlanul, sugallatra írják, de értelmezésükben már nem ők, hanem a filozófusok jeleskednek. Platón ezzel azt is állította, hogy más a költő és más a filozófus viszonya a szöveghez, és így, tehetjük ma hozzá, a nyelvhez. A költőt uralja a nyelv, annak szintaktikája és szemantikája, és ha a költőnek része is van a szintaktikai-szemantikai mező alakításában, ezt mégsem képes teljesen kézben tartani, és ha képes is lenne, éppen ezt nem teszi vagy teheti meg – ha nem doktriner- vagy programköltő akar lenni. A filozófus viszont arra törekszik, hogy uralja a nyelvet, hiszen a platóni hagyomány szerint egyedül ő lenne képes egyáltalán értelmezni és helyesen értelmezni az irodalmi szöveget. Értelmezni, értelmet adni a szavaknak, behelyezni abba a nyelvi és beszélgető közegbe, amelyet modern szóval racionális diskurzusnak is nevezünk. A filozófusnak a szöveg értelmével, jelentésével, magával a racionalitással, ésszerűséggel van dolga: a költő ezeken „innen” van, szövegközelben dolgozik, miközben saját szövegét nem érti, vagy legalább is nem érti teljesen, nem is kell értenie, lehetetlen is, hogy teljesen értse – egyszerre rabja és alkotási folyamatában csak e rabságon belül ura a nyelvi, szintaktikai és szemantikai viszonyoknak. A rabság itt nem rosszálló vagy lesajnáló kifejezés: ahogy a szerelmes vagy a szerelem rabul ejtethet valakit, úgy ejti rabul a költőt a nyelv. Nem kell kitörnie ebből az édes rabságból. Ettől eltérően, az értelmező filozófus feladata lenne a nyelv és a nyelv-értelmezés segítségével az „ott lévő” világ és az ember mivoltának, sorsának feltárása, az „igazság” keresése – a költőknek ilyesmi eszükbe sem jutna. A filozófus eredeti szándéka, hogy kilépjen a nyelvből, túllépjen rajta, a világ és a dolgok végső összefüggéseit, a kilépés és az értelemdadás lehetőségeit, a valóságos vagy valódi önalkotás módozatait keresse, míg a költőnek és a művésznek nem ez, nem lehet ez az érdeke, hacsak nem magában a szövegbeli és a szöveg általi – de azon túllépni nem tudó vagy akaró – poétikai önalkotás.

Ebben az írásban a költői-poétikai és a filozófiai nyelvhasználatot kívánom egymás mellé állítani, formailag különös tekintettel a nyelvhasználatra és az írásra, tartalmilag pedig a szubjektum kérdésére (Mi a szubjektum? Mi használja a nyelvet, kivé válik a nyelvhasználó? Poézis, filozófia, „élet”, zsenialitás.) Ahhoz, hogy elinduljunk, segítségünkre lehet az esszé műfajának megteremtője, Montaigne. Olvasása során felismerhetjük, hogy a nyelv leíró, normatív és poétikus funkciói nem választhatók szét, eljuthatunk a szubjektumnak és a szubjektum modern fogalmának megkérdőjelezéséig, és a költői és a filozófiai nyelv egymásra találásának módozataig.

Montaigne (1533–1592) esszéiben önmagát festi, „*C'est le moi que je peins*”. Talán nem megalapozatlan a tétel, hogy ezzel a mondattal kezdődik a kultúrtörténeti és filozófiai modern kor, a kijelentéssel, amely önmagába sűríti az új idők egyik legfontosabb kérdését. Mielőtt túlságosan gyorsan továbbhaladnánk a szövegben – nem is fogunk sokkal tovább jutni –, vizsgáljuk meg ezt a kijelentést, „magamat festem”,²⁰² vagy talán inkább, „a magam az, amit festek”. Ha magamat festem, már előtte ott kellett volna lennem. Ha a magam az, amit festek, akkor a magam a festés által jön létre.

A filozófia e klasszikus és modern kérdésére, „Mi az ember?”, „Ki az ember?”, ma már elavultnak számít a „lényegi” válasz, legfeljebb leírásokra, kontextualizálásra törekсенek. A „magam”, a beszélő, az önmagát a beszédben konstruáló „én” vagy az egyes szám első személyű névmással indexikusan „belülről” individúálisan kifejezhető, és „kívülről”, egykor egyetemes, időtlen és objektivisztikus fogalmakkal leírni kívánt szubjektum lényegének megragadása helyett, Montaigne óta leírásával, lefestésével kísérleteznek. A „peindre” szó a francia nyelvben festés és lefestés is lehet, és amikor Montaigne azt írja, hogy a maga az, amit fest, akkor mindkét értelemben vehetjük e szót – és nyilvánvalóan mindkét értelemben is kell vennünk. Senki nem hiheti, hogy nem volt ott egy maga, amely festőként fest, és amelyet festőként lefest. De azt sem, hogy az, amit fest, ne lenne az a maga, ami a festés előtt még nem volt.

Egyrészt magát festi, önmagáról próbál képet rajzolni. De hol ez a maga, ki és főként mi ez a maga, amely egyszerre fest és festődik? A festő először talán *le* kívánja festeni azt a képet, amelyként önmaga számára megjelenik. Ugyanakkor *meg* is festi önmagát, amennyiben e festés előtt nem létezett az az önmaga, amely egyrészt megjelenik a festményen, és amellyé másrészt az „ott lévő” önmaga válik éppen a festés által. Amikor Montaigne festi magát, nem önmagát festi, legalább is abban az értelemben, hogy „ő valaki, önmagának”, ami vagy aki feltárul előtte, és ezt a feltáratlaltat a vásznon megjeleníti. A festés előtt ugyanis még más önmaga volt, ha volt, hiszen a festés-előtti önmaga, a festés, a leírás értelmében még nem volt önmaga, hiszen amíg nem mondja ki, nem írja le, addig a leírásban nincs *ott*, és ez a keletkező festődő és lefestett önmaga nyilván nem lehet azonos azzal az önmagával, amely fest vagy festett. Maga a cselekvés folyamata és az elmúlt, véghezvitt cselekvés is sajátjává, saját-önmagává, folyamatosan keletkező-alakuló szubjektumának részévé válik, és az is marad, továbbá, a festődő és a lefestett kép, amennyiben önmagát festi, önmagává válik, hiszen magát festi, de önmaga képévé, képmásává, mely így egyszerre lesz maga – hiszen magát festi – és nem maga, hiszen a kép nem az a maga, amely fest, és amelyet fest, hogy képmását megalkossa. A modern kor elején, Montaigne festő-gesztusával megjelenik a modern szubjektum problematikája, létének, hollétének, miként létének, tulajdonképpeni létének, transzcendentális lé-

²⁰² Csordás Gábor fordításában: „magamat festem”, Michel Eyquem de Montaigne, *Esszék*. Első könyv, Fordította Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 2001. 15.

tének kérdése, kifejezhetetlenségének, hollétének, mikor létének, miként létének, lényegének meghatározhatatlansága, kimondhatatlansága, minden definiálási kísérlet aporetikussága.

Az arisztotelészi lényegfilozófia ellentételezéseként föllépő Montaigne-nél nincs egyetlen „maga”, egyetlen meglévő, ott lévő szubsztancia vagy szubjektum, amely festhető, megfesthető, lefesthető, hanem csak egy maga van, amely a festésben válik magává, mely nem azonos egyetlen korábbi vagy jövőbeli önmagával sem – nem volt, nem lesz soha az a szubsztancia, amelyet a filozófia első kétezer éves tervezete állított.

A festéshez ecset, festőállvány, vászon, festék, festő, festési szándék és festési képesség kellenek, továbbá festői iskolázottság, festőiskola, festőműhely, mások, akiknek a festmény készül, értő és vásárló vagy mecénás közönség, közeg. Mindez meghatározza, válaszolva létrehozza saját kontextusában, anyagcseréjében azt az aktív gyűjtőpontot, amelyet immár csak áttételesen nevezhetünk önmagának, szubjektumnak. A metafizikai szubjektum nem létezik ott, hanem egy az aktivitást generáló és arra válaszoló közeg kommunikáló csomópontja hozódik létre, folyamatos áthelyeződésben és átalakulásban.

De tudjuk, a festészet konkrét közege nem áll rendelkezésére Montaigne-nek, és azt is tudjuk, hogy nem festésre utal itt, hanem írásra, vagyis a nyelv egy sajátos használatára. A szó fizikai értelmében nem fest, hanem ír, vagyis a nyelvet használja, pontosabban próbálja használni, „*il essaie*” [értsd: próbálkozik, megpróbálja, *ejtsd*: „il esszei” innen a műfaj neve, *essai*, *ejtsd*: „esszé”]. Az ecset, a festőállvány, a vászon funkcióit átveszi a nyelv, mindez lesz a nyelv – és mind ennél több. Minden a nyelvben manifesztálódik, ami viszont mindebben is manifesztálódik: az iskolázottság, az iskola, a műhely, a mások, akiknek a festmény készül, a közönség, a közeg. Ez a teljes, átfogó manifesztáció a próbálkozás valami új létrehozására, éppen e próbálkozásban és általa. Montaigne Harold Bloom szavaival erős költő, maga hozza létre műfaját és azt a közeget, amely megítéli.

Nincs semmi a nyelven kívül – Minden a nyelven kívül van

Montaigne írva fest, a nyelvet használja, nyelvhasználatára, azaz írására mondja azt, hogy fest. Ráadásul önmagát nevezi műve egyetlen tárgyának, nem utalva arra, hogy tárgy és alany, a mű írója, és amiről ír, egyszerre azonos, és ebben az azonoságban különböző: „olvasóm, könyvemnek én vagyok egyetlen tárgya”.²⁰³

A huszadik századi nyelvfilozófia alapvető tétele, hogy a gondolatokhoz, a hitekhez, a vágyakhoz talán van egy elsődleges, közvetlen hozzáférésünk, de ha ezt a hozzáférést, és azt, amihez hozzáférünk, meg akarjuk érteni, ki akarjuk egyes szám első személyben fejezni, akkor nincs más eszközünk, mint a nyelv. Ha nem használunk nyelvet, akkor fogalmaink sincsenek, hiszen a fogalmak a nyelvben,

²⁰³ Montaigne, uo.

szavakban, mondatokban, kifejezésekben, ezek egymáshoz való szintaktikai, szemantikai, pragmatikai, logikai és inferenciális viszonyaiban jelennek meg. Montaigne, amikor magát akarta festeni, amikor önmagát választotta tárgyául, akkor nem volt más eszköze, mint a nyelv – és ha nem lenne nyelv, akkor nem lenne Montaigne, ahogy mi ismerjük, nem lett volna Montaigne, ahogy ő vélte ismerni, a leírásban felismerni és megismerni magát, és nem lett volna az a „maga” sem, amit kifejezni próbált, és ami egészen mássá vált a nyelvi kifejezés folyamatában, mint ami anélkül lett volna, ha egyáltalán lett volna. Bizonyos értelemben a nyelvi kifejezés nélkül Montaigne nem is lett volna, ahogy Shakespeare, Nietzsche, Heidegger, Derrida és Davidson sem lettek volna azok a „szubjektumok”, akikké váltak, egyetlen ember sem lenne maga és önmaga, de kultúra, civilizáció, irodalom, történelem és tudomány sem lenne, ha nem használnánk a nyelvet, ha nem lenne nyelvünk.

A szubjektum után

A kortárs filozófia egy részét, szubjektum utáni filozófiának nevezik, mert az önmagát állító, festő, megfogalmazó, és ez által kreáló entitás metafizikai lényege valóságosságára vonatkozó állítások felszámolója. Az önmaga mint lényegi mag, a gondolkodás és cselekvés végső, tovább vissza nem vezethető koordináta-középpontját a pszichoanalízis, a nyelvfilozófia, a kognitív tudományok és a fiziológiai agykutatás megkérdőjelezi a maga módján. A pszichoanalízis szerint a tudat alatt a tudatosságot befolyásoló, de a tudatossággal nem vagy csak részben ellenőrizhető működések érvényesülnek, melyeket nem ural semmiféle tudatos vagy tudatosság-generáló énközpont. Ugyanígy nem uralja a nyelvet, a nyelv filozófiáját, a kognitív tudományokat és a neurológiát sem. A neuronális alapok meghatározzák a tudatosságot, miközben a tudatosság nem határozza meg azt. Mindezen tudományok és gondolkodásmódok által feltárt törvényszerűségek befolyásolják azt, ahogy a tudatos vagy tudatlan lévő lény önmagának megjelenik. Az önmagának megjelenés így mindig utólagos, másodlagos, konstruált, ellenőrizhetetlen erő és előrejelzést lehetővé tevő felismert törvények által. A gondolkodástörténet utolsó nagy kísérlete, a tudatot főkonstruktori, főellenőri és főbírói minőségben megőrizni és tagolni, Kanté volt, ám az említett tudományok folyamatosan próbálják mind az ismeretelméleti, mind az etikai konstruktort és bírót fölszámolni. A metafizikai konstruktort és bírót már maga Kant fölszámolta. A végső felszámolás a neuronális agykutatással természettudományos alapokat kapott, míg a filozófiában a huszadik század végén Derrida rengette meg a szubjektum fogalmát.

HÁT ENNI CSAK MUSZÁJ (CALIBAN)²⁰⁴ – JÓL ENNI PEDIG MUSZÁJ (DERRIDA)

Jacques Derrida, „'Jól enni pedig muszáj', avagy a szubjektumszámítás”²⁰⁵ írásában megismétli a gyakran föltett kérdést, „*Mi jön a szubjektum után?*”²⁰⁶, ahol a „mi?” kérdőszó már „egy a 'szubjektumnak'” alá nem vetett grammatikára utal”²⁰⁷, vagyis egy olyanra, amelyet immár nem irányít egy „valahogy” konstruált, konstruálódott szubjektum, ami végső soron e grammatika terméke, hanem amely maga szubjektum-előtti szabadságban konstruálja mindazt, ami feltáródik, megjelenik és ez által, a grammatikában vagy annak segítségével, megfogalmazódik – és így megkonstruálódik. Derrida folytatja, „*Egy nemrégiben kibontakozó diskurzus a szubjektum egyszerű likvidálására jut*”²⁰⁸, a szubjektum folyékonyra tételére, önmaga rigiditásának, eleve meghatározottságának felszámolására, valójában a Montaigne által elkezdett projektum folytatására vagy befejezésére. Derrida azonban visszautasítja a szubjektum egyszerű felszámolása, cseppfolyósítása, eltüntetése szándékát és az erre vonatkozó túlságosan gyors és könnyű diskurzusokat. A hagyományos szubjektumelméletekben sem a metafizikai összefüggéseket vagy az önalkotást, hanem a megszólítottaságot, a kívülről kényszerítettséget (*interpellation*) emeli ki, anélkül, hogy utalna arra, hogy ki vagy mi, mit vagy kit szólít meg. Derrida a szubjektum eltűnése hangzatos jelszavának ismételtetése helyett inkább azt a kérdést teszi föl, hogy mi történik mindazokkal a kérdésekkel, amelyek feltételezték a szubjektum klasszikus fogalmát: „1. Mi lesz azokkal a kérdéskörökkel, amelyek látni valóan előfeltételezik a szubjektum klasszikus meghatározottságát (tudománynak vagy egyébként, etikának, jognak, politikának, stb. az objektivitása); és 2. Ki vagy mi fog a 'ki' kérdésre 'felelni'?”²⁰⁹.

A Kant nyomán kialakult fenomenológiai felfogás szerint a filozófiai vizsgálatot nem a dolog „mivoltával” kezdjük, hanem leírjuk mindazt, amit látunk, hallunk.

²⁰⁴ W. Shakespeare, *A vihar*; I. felvonás, 2. szín. Fordította Babits Mihály (a fordítást módosítottam).

²⁰⁵ J. Derrida, „'Jól enni pedig muszáj', avagy a szubjektumszámítás” Beszélgetés (Jean-Luc Nancyval), fordította Gángó Gábor, Kis A. A., Kovács S. sk., Odorics F., *Testes könyv* II. Szeged, Ictus és JATE Irodalomelmélet Csoport, 1997, 293–326. Megjelent kötetben: J. Derrida, „'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet”, J. Derrida, *Points de suspension. Entretien*, Paris, Galilée, 1992, 269–301. (A fordítást néhány helyen módosítottam. B.J.) Hivatkozásokban először a magyar fordítás, utána a francia eredeti oldalszámait olvashatók.

²⁰⁶ J. Derrida, id. mű, 293; 269. „*Qui vient après le sujet?*” (A „Ki jön a szubjektum után?” fordítás itt nyilván nem lenne megfelelő, hiszen a „ki” személyre vonatkozik, itt pedig még nincs személyről szó, főként, ha a személyt megalapozó „szubjektum” fogalmát megkérdőjelezzük. A ki/mi problematikusságára Derrida is utal a szövegben.)

²⁰⁷ J. Derrida, uo. „le 'qui' faisant déjà signe, peut-être, vers une grammaire qui ne serait plus assujettie au 'sujet'”.

²⁰⁸ J. Derrida, uo. „*Un discours, répandu dans une époque récente, conclut à sa simple liquidation.*”

²⁰⁹ J. Derrida, id. mű, 296–297; 272–273. J. Derrida. id. mű „1. qu'advient-il des problématiques qui semblaient présupposer une détermination classique du sujet (objectivité scientifique ou autre, éthique, droit, politique, etc.) et 2. qui ou qu'est-ce qui 'répond' à la question 'qui'?”.

Számos Kant és Ockham utáni gondolkodó hangsúlyozza, hogy elegendő megmaradnunk az ismeretelmélet jelenségvilágánál, főleg és megerőltetően olyan létezőket feltételezni, amelyek nélkül is ki tudunk jönni, és amelyek létezése interszjektív és nyilvános kommunikációval nem igazolható. Mert ha azt állítanánk, hogy először leírjuk azt, amit látunk, hallunk, tapintunk, és ezek után következtetünk a dolog „lényegére”, akkor többet állítanánk, mint amire a nyilvános diszkussziók terében következtethetünk, és szaporítanánk a létezőket minden szükségesség nélkül. Ha ugyanis preockhamiánusan és prekantiánusan, ám arisztoteliánusan a jelenségek leírása után azt állítanánk, hogy van ott mögötte *valami* lényegi, ami hordozza a jelenségeket, akkor újra szembesülnénk azokkal a problémákkal, amelyek elkerülésére való törekvés az utolsó évszázadok gondolkodását jellemzi. Ha azt állítanánk, hogy a jelenségek egy lényeg, egy szubsztancia járulékai, ami ténylegesen ott van, akkor meg kellene mondanunk, hogy *hogyan* és *hol* van az a lényeg, továbbá, hogy *milyen módon* kapcsolódnak a jelenségek ehhez a lényeghez vagy lényegiséghez és milyen ennek a létezőmódja. További kérdés lenne, hogy miért és hogyan ugorhatunk a téridőben leírt jelenségről a téridőben nem tapasztalt valamire, és a téridőbeli kapcsolata hogy és hol mutatható ki a nem-téridőbelivel. Folytathatnánk a kérdéseket. Ahogy a lényeg ontológiai vagy metafizikai fogalma eliminálódott a dolgokról, a világról való gondolkodásból, hasonlóan eliminálódik a szubjektum fogalma, miközben senki nem kételkedik, hogy a nyelvi megnevezésekben ezeket tovább is használjuk; a szubsztanciát, amikor meg akarjuk mondani, hogy „mit is jelent a ’nyúl’ szó”, a szubjektum fogalmát, amikor a Derrida által is sokszor említett etikai, jogi, politikai kérdéseket fölteszük, amikor valakit és nem mást tartunk felelősnek saját tetteiért.

Derrida számára megkérdőjelezhetők azok az állítások, melyekkel egy szubjektumhoz, alanyhoz, „szubjektív struktúrát” kapcsolunk, a maga fennmaradó minőségeivel, az állandó jelenléttel, az önmagához való változatlan viszonyal, ami a szubjektumot „a tudathoz, az emberiséghez, a történelemhez köti. ... és főként a törvényhez, mint a törvénynek alávetett szubjektumot, aki öntörvényűségében [*autonomie*] is a törvénynek engedelmeskedik, az etika vagy az igazságszolgáltatás törvényének, a törvénynek avagy a politikai hatalomnak, a rendnek”.²¹⁰ A probléma az, hogy miközben nem tudjuk átfogóan és körültekintően meghatározni, mi a szubjektum, miközben minden ismeretelméleti, nyelvfilozófiai vagy metafizikai kísérlet kudarcra ítélt, mert vagy nem tudjuk a szubjektumot megismerni, mint minden megismerés feltételét, vagy mert nem tudjuk a maga teljességében kifejezni, mert a szubjektum maga a „kifejező”, vagy mert nem tudunk rámutatni azokra a viszonyokra és kapcsolatokra, amelyek egy metafizikai tartományt a fizikaival, a nyelvvel, kognitívval összekötnek, mégis rákényszerülünk a fogalom használatára, mivel igencsak nehéz etikát, történelmet, politikát, igazságszolgáltatást létrehozni és művelni, ha nem teszünk úgy, *mintha ténylegesen* létezne a szubjektum.

²¹⁰ J. Derrida, id. mű 297; 273–274. „ce qui lie le ’sujet’ à la conscience, à l’humanité, à l’histoire ... et surtout à la loi, comme sujet assujéti à la loi, sujet soumis à la loi dans son autonomie même, à la loi éthique ou juridique, à la loi ou au pouvoir politique, à l’ordre”.

Ennek ellenére Derrida nem kívánja mindenáron megtartani a „szubjektum” nevet, főként olyankor nem, amikor az magával vonja mindazokat az összefüggéseket, amelyeket már megkérdőjeleztek és elvetettek. Azt írja, „a beszélgetés során átmenetileg megtartom a nevet mint indexet, de nem látom be a szubjektum szó mindenáron való megtartásának szükségességét, főként akkor nem, ha a szöveg összefüggés és a diskurzus konvenciói miatt azt kockáztatjuk, hogy újra hatályba lép az, amit éppen megkérdőjeleztünk”²¹¹. Ehelyett nyelvi leleményekkel próbálkozik (*essai*), melyek nem hordozzák magukkal az immár elvetett metafizikai vagy ismeretelméleti összefüggéseket, implikációkat és következményeket. Egy bizonyos „helyről” beszél, „rendelkezésre állásról”, állandóság nélkül, „odadobottságról” [*jet*] – objektum, szubjektum, projektum [*objet, sujet, projet*].²¹² Ha a szubjektum helyett *arról* beszélünk, amit maga ez a szó történetileg kifejezett, helyettesített, ezt a tárgyiség és nyelviség vagy tárgy és nyelv előtti helyet, helyzetet, állapotot, akkor a „ki?” kérdése mellett ebben a helyről, helyettesítőről való beszédben a „ki beszél?” kérdést is föl kell tenni, a kérdező alanyra kell kérdezni, „vajon van-e szubjektum, nem, a ’ki’, a kérdezés képessége előtt. Még nem tudom, ki kérdezheti ezt, és hogyan”.²¹³ Ez a hely, ez a készség, ahova és amire a „szubjektum” szóval utaltak, valójában „nem szubjektív és nem emberi”, ezért nem is annyira a „ki?”-vel kell e helyet kutatnunk, hanem a „mi?”-vel, miközben a francia nyelvben, a „qui” szócsonka mindkettőt jelentheti (a „mi?”-re további szavai, számos kifejezése van, *quoi, qu’est-ce que, qu’est-ce qui*, stb.). Mielőtt létrejön a *ki*, mely már személyszerű, valami létbe hívódik, ami még nincs, valamit hívnak, amit még nem lehet hívni, de e hívás által válik valamivé, talán nem is más, mint maga e hívás, miközben valami e hívás által megkonstruálódik, külön is válik a hívástól, *létre jön*, pontosabban *létbe jön*, ám valami csak úgy tud *ide* jönni (hova? – tudja valaki, „mi” a lét, vagy „hol” van a lét?), ha van hova jönni, ha maga a hívás, a szólítás ad helyet, és választja ki magából a hívásban létrejövő helyét.

Ezért mondja, ezért mondhatja Derrida, hogy a szubjektum nem-klasszikus megközelítése a *felelősség* [*responsabilité*] révén történhet, a *felelés*, a hívásra adott *válasz* által. Az, amit szubjektumnak neveztek, egyfajta válasz a diskurzusba – vagy ami ugyanaz – a létbe hívásra (ezt már Eriugena a kilencedik században felismerte). „A „ki” különössége nem egy önmagával azonos dolog individualitása, nem atom.”²¹⁴ Mindig már felelet arra a *kihívásra*, a „helyről” való kijövetelre hívásra, felszólításra, amely megelőzi, és e hívásban és hívás által egyben konstruálja is minden „ki” különösségét (vagy megkezdi konstruálását, lehetőséget ad konstruálódására). „E különösség szétesik vagy osztódik, miközben összeszedődik válaszol-

²¹¹ J. Derrida, id. mű 297; 274. „je garde provisoirement le nom comme index dans la discussion mais je ne vois pas la nécessité de garder à tout prix le mot de sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question”.

²¹² V.ö. J. Derrida, id. mű, 288/298; 275.

²¹³ J. Derrida, id. mű, 275. „s’il y a du sujet, non, du ’qui’ avant le pouvoir de questionner. Je ne sais pas encore qui peut se demander cela et comment”.

²¹⁴ J. Derrida, id. mű, 300; 276. „La singularité du ’qui’ n’est pas l’individualité d’une chose identique à elle même, ce n’est pas un atome.”

ni a másinak, akinek a felhívása valamiképpen megelőzi önnön, önmagával való azonosulását, mert e felhívásra csak felelni tudok, már akkor is feleltem, ha azt hittem, 'nemet' válaszolok".²¹⁵ A „ki” különossége váratlanul egyes szám első személyben szólal meg, mint ami válaszol az önazonosság előtti, azt majd csak, már éppen és éppen már megalkotó felszólításra.

Ugyanakkor, a felelősség egyben a gyakorlat, a „gyakorlati ész”, a „világban való lét” létmódja is, amennyiben a világ kihívásaiban fennálló és fennmaradó létező, egy bizonyos válaszadói struktúrát létrehozó, tehát szabályszerű cselekvéssel, kommunikációval, azaz racionalitással rendelkező létező (nincs valamilyen racionalitás nélkül az a létező, amelynek helyét próbáljuk itt leírni vagy feltárni), saját már meglevő vagy éppen konstruálódó racionalitás-törvényeinek megfelelően alakítja cselekvése elveit. „Íme, kétségen kívül itt van az összeköttetés az etikai, jogi vagy politikai felelősség nagy kérdéseivel, amelyek körül a szubjektivitás metafizikája kialakult.”²¹⁶ A szubjektum nem klasszikus megközelítése egyrészt a felelés, a válasz, másrészt viszont a gyakorlati és a gyakorlatban kreálódó racionalitás révén történhet, miközben el kellene kerülni a régebbi metafizika apóriáiba való visszacsúszást. Mindez *történhet és történik*, a hely maga történik, amit eddig a szubjektum foglalt el, történés van, „esemény”. A szubjektum helye megesis, megtörténik.

Ez a történés eredetibb, mint a nyelv, ami maga is sajátos történés és a történő hely történésében alapvető, alapokat vető és elhelyező szerepet játszik. Derrida ezért hangsúlyozza, hogy „[a]mit mi a „ki?” kérdésén” keresztül keresünk, az talán többé nem a grammatikából ered, főleg nem a vonatkozó vagy kérdő névmásból, ami állandóan az alany [*sujet*] nyelvtani funkciójára utal.”²¹⁷ A szubjektum ontológiai feltételezése a gondolkodás nyelvi tévelygéséből eredt, a nyelvstruktúra ontologizálásából. Természetesen ezt megfordítva azt is állíthatjuk – hiszen a nyelvből való kijutásunk a gondolkodás és a kommunikáció segítségével lehetetlen –, hogy a nyelv azért alakult ki ezzel a struktúrával, mert ez felelt meg leginkább annak, ahogy a dolgok vannak, vagy ahogy az események történnek. Ez azonban nem metafizikai állítás, hanem egy minimalista, naturalista feltételezés, minden metafizika kizárásával. Ha ehhez még azt is állítanánk, hogy a nyelv a valóság része (mert mi más, ha nem „valóságos” a nyelv?), akkor a szubjektum, legalábbis *mint* grammatikai és mondattani alany, a valóság, tehát a világ része. Ha pedig azt is hozzátesszük, hogy a nyelv a világgal való interakciónk része, mi magunk *csak* és *összesen* ez az interakció vagyunk, és pusztán annyi van nekünk a világból, vagy legalább is annyiról tudunk beszélni és gondolkodni a világból, ami a nyelvben megjelenik (ha

²¹⁵ J. Derrida, id. mű, 300; 276. „Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre 'non'”.

²¹⁶ J. Derrida, id. mű, 300; „Voilà sans doute le lien avec les grandes questions de la responsabilité éthique, juridique, politique autour desquelles s'est constituée la métaphysique de la subjectivité.”

²¹⁷ J. Derrida, id. mű, 300; 277. „Ce que nous cherchons à travers la „question 'qui?'” ne relève peut-être plus de la grammaire, voire d'un pronom relatif ou interrogatif qui renvoie toujours à la fonction grammaticale de sujet.” (Fordítás módosítva.)

nem is feltétlenül és kizárólag reprezentálódik, leképződik vagy válik képzetté), és ha azt is elismerjük, hogy a grammatikai alany kiküszöbölhetetlen, akkor már arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a világ számunkra a nyelv által közvetített interakciók dinamikus és változó halmazaként jelenik meg, történik és prezentálódik (ha nem is reprezentálódik), és ebben a relációhalmazban a grammatikai alany és annak nyelvi meghatározottsága azonos a világban létező szubjektummal. Ez azonban nem az a hagyományos metafizikai nyelvhasználat, amelyet Derrida bírál.

Ha viszont egy „erősebb” – vagy annak vélt – gondolkodással, nem metafizikus módon, a szubjektumot a nyelv grammatikájától függetleníteni kívánnánk, akkor meg kellene találnunk azt a kétségtelenül valósként feltételezhető történet és helyet, amely megelőzi ugyan a nyelvi interakciót, de amely majd e nyelvi interakció által aktivizálódik, és fejeződik ki. Ha van nyelvi interakció, és van világ, melyben a nyelvi interakció létrejött, akkor kell lennie valaminek a nyelv előtt. Derrida fölteszi a kérdést, miként tudnánk megszabadulni a grammatika és az ontológia oda-vissza érvényes kettős kötődésétől. „Hogyan függetlenítsük magunkat attól a szerződéstől, ami az alany vagy szubsztantívum grammatikája és a szubsztancia vagy szubjektum ontológiája közt fennáll?”²¹⁸ E függetlenedés téje nem egy gondolatjáték sikerességi kérdése, hanem az, vajon el tudunk-e jutni, vissza tudunk-e kerülni a nyelv és a gondolkodó-cselekvő szubjektum elé, ahhoz a nem-helyhez, amiből előáll, feltárul és felismerszik az, amit később, a nyelvben szubjektumnak nevezünk, de ugyanúgy feltárul és felismerszik, maga a nyelv, a gondolkodás, és a gondolatok is. Ezért mondja Derrida, hogy az „elkülönböződő különösség, ahogy elneveztem, talán még a 'ki' grammatikai formájának sem felel egy olyan mondatban, amelynek értelmében a 'ki' egy olyan ige alanya, amely *a maga részéről az alany után következik*”.²¹⁹ A szubjektum klasszikus helyén, az „elkülönböződő különösség” nem fejeződik ki, nem referálható a „ki?” vagy „mi?” kérdőszóval, maga még nyelv előtti, nem valaki és nem valami. Maga az ige mint grammatikai forma bármely kijelentő mondatban akkor válik érvényessé, jelentővé, amikor *elkülönböződött az*, ami ezáltal lesz egyáltalán *valamivé*, és válik különösséggé, lehetővé téve az ígét. Az elkülönböződés maga, és a különössé válás még nem cselekvés, és nem is történés, nem írható le igével (habár grammatikai formája ige, vagy igével közelíthető a nyelvben), hanem egy olyan hely megalkotása vagy inkább megalkotódása, melyre a mondat alanya utalni fog, és amelyhez majd ige kapcsolható, miközben maga az ígét tartalmazó mondat is egy elkülönböződő különösség terméke.

Derrida nem késlekedik e kérdésnél Husserlre hivatkozni, mondván, „hogyan hagyjuk figyelmen kívül e különös történet alapvető kuszaságát, miképpen feledkezhetnénk meg arról, hogy még Husserl leginkább karakterizált transzcendentális idealizmusában is, még ott is, ahol a világ eredete a fenomenológiai redukció után úgy van leírva, mint az *ego* alakjában megjelenő eredendő tudat, még egy olyan fe-

²¹⁸ J. Derrida, id. mű, 300; 277. „Comment se défaire de ce contrat entre la grammaire du sujet ou du substantif et l'ontologie de la substance ou du sujet?”

²¹⁹ J. Derrida, id. mű, 300–301; 277. „La singularité différante que j'ai nommée ne répond peut-être même pas à la forme grammaticale 'qui' dans une phrase selon laquelle 'qui' est le sujet d'un verbe *qui vient, lui, après le sujet*”. (Fordítást módosítottam. B. J.)

nomenológiában is, amely a létező létét mint az általában vett szubjektum számára adott általában vett objektumot határozza meg, még a transzcendentális szubjektum eme nagyszabású filozófiájában is az *ego*, az idő és az *alter ego* véget nem érő genetikus (azaz passzív) analízisei egy pre-egologikus és pre-szubjektív zónába vezetnek vissza.”²²⁰ Ahol a pre-egologikus és pre-szubjektív zóna, időelőttiiségében, időn kívüliségében, nyelven kívüliségében csak a véget nem érő analízis-kísérletekben oldódhat föl, jelenítheti meg alak előtti alakját, atemporális figurátlanságát. A husserli fenomenológia hatvanas évekbeli franciaországi felelevenítése során vált nyilvánvalóvá a diskurzusok tényszerű végtelenbe futása, ekkor ismerték föl, hogy a transzcendentális tapasztalat egologikus és szubjektív formája inkább konstituátnak semmint konstituálónak fogható föl, ami a passzív transzcendentális geneziszről szóló újabb vitákat indukált. A „transzcendentális tapasztalat” husserli fogalma természetesen mindig problematikus marad, még ha el is ismerjük a transzcendentális gondolkodásmód jogosultságát vagy legalább képviselhetőségét. A tapasztalat fogalma ugyanis kérdéses egy olyan tartományban, ahol az idő is a maga szerkezetiségével és szerkezetiségében létrejön, vagy aminek magának eredeti és formális időstruktúrája van, minden más időbeliséget megelőzve. Ha a transzcendentális tartomány egologikus és szubjektív közege inkább létrehozottként semmint létrehozónak tekintendő, ott a szubjektum metafizikai fogalma megértéséhez, avagy megalkotásához, vagy le kell mondani minden további gondolkodási, racionalizálási, egy szóval filozófiai kísérletről, vagy pedig a lehetetlent kell ostromolni, kitéve minden gondolkodást az igazolhatatlanság kockázatának.

Meg lehet kísérteni, ahogy Husserl nyomában járva Derrida is teszi, hogy a transzcendentális tapasztalat ősfarmája, az élő jelenlét belsejében gondoljuk el azt, ahogy a „szubjektum a nem-szubjektummal [összefér], és ott jelöli meg a nem-*ego* és az *alter ego* az *egót* anélkül, hogy annak arról veleszületett és megmutatkozó tapasztalata lenne. Az *alter ego* nem jelenhet meg, nem válhat veleszületett jelenlétté az *ego* számára.”²²¹ Miután az *ego* nem képes megragadni azt, ami konstitucionális értelemben előtte, létrejötté előtt van, de ami nélkül nincs az *ego*, ami más, mint az *ego*, az *ego* más-a, egyetlen lehetőség van: elgondolni az ahhoz való hozzáférést, elgondolni azt a jelet, amit a nem-*ego* hagyott az *ego*-n, anélkül, hogy ez tapasztalható lenne. E jel csak elgondolható, de nem tapasztalható, valahogy hasonlóan ahhoz, ahogy például *A tiszta ész kritikájában* fölvázolt elmestruktúra is pusztán elgondolt, de nem tapasztalt, nem tapasztalható, hiszen ő maga a tapasztalat lehetőségi fel-

²²⁰ J. Derrida, id. mű, 301. „pour ... ne pas négliger l'enchevêtrement essentiel de cette étrange histoire, comment oublier que même dans l'idéalisme transcendantal le plus caractérisé, celui de Husserl, même là où l'origine du monde est décrite après la réduction phénoménologique, comme conscience originaire dans la forme de l'ego, même dans une phénoménologie qui détermine l'être de l'étant comme objet en général pour un sujet en général, même dans cette grande philosophie du sujet transcendantal, les interminables analyses génétiques (dites passives) de l'ego, du temps et de l'alter ego reconduisent à une zone pré-égologique et pré-subjective”.

²²¹ J. Derrida, id. mű, 302; 278. „que le sujet compose avec du non-sujet ou que l'ego se trouve marqué, sans pouvoir en faire l'expérience originaire et représentative, par du non-ego et surtout de l'alter ego. L'alter ego ne peut pas se présenter, devenir une présence originaire pour l'ego.”

tétele. A nem-ego, az alter ego jelének mint olyannak a felismerése egyben annak közvetett megtapasztalását, az arról való tudást vagy legalább a tudás lehetőségét is jelentené. Ha elfogadjuk, hogy minden tapasztalás, minden tudás fenomenális (érzéki és racionális), hogy a fenomén önmagát mutatja meg, de logikai kényszerítő erővel és interszubjektíve kommunikálhatóan semmi mást, akkor azt is elfogadjuk, hogy segítségével legfeljebb más fenoménhoz juthatunk el. Más szóval, miután az ego a tapasztalás feltétele és konstruktora, a tapasztalásra itt nem lehet támaszkodni.

A konstrukció helyett a konstrukció elemeire visszabontása általi újraépítése, a Derrida által dekonstrukciónak nevezett aktivitás az, amiről itt szó lehet, ez nem a racionális diskurzus, hanem a racionális diskurzus mögötti, azt lehetővé tevő diskurzus, mely azonban csak instant interszubjektivitással és diszkurzivitással rendelkezik, vagyis a róla való beszéd maga teremti saját diszkurzivitásának, racionalitásának terét és törvényeit. A dekonstruktív diskurzus önmagában érvényes, önmaga teremti és hordozza saját törvényeit, melyek nélküle nem, csak a diskurzus *művelésében, aktivitásában* állnak fenn – csak addig, csak hatókörében. Az alter egónak ebben az aktivitásban való megjelenését nevezi Derrida analogikus megjelenésnek: „Az alter egónak csak egyféle analogikus meg-jelenése [*appréhension*] létezik. Ez sohasem adódik 'személyesen', kezdetektől ellenáll a fenomenológia alapelveinek, az intuitíve adva levő veleszületett jelenlétnek.”²²² Nincs a jelölőből a biztos jelöltre való utalás, a megjelölés által létrehozott jel nem válik szét e két alkotójára, azaz nem válik valódi, értelmezhető jellé. „Az abszolút szubjektumnak a másiktól és az időtől való elmozdulása nem megy végbe, nem vezet *túl* a fenomenológián, viszont, ha nem is benne, legalábbis a felszínén, magán a lehetőségének a vonalán.”²²³ A lehetőség nyitott marad, a jel megjelenik, de nem válik jellé, nem oszlik szét alkotóelemeire, ezáltal hagyva meg a teljes tudatlanságot és a teljes szabadságot a jelstruktúrájává nem váló jel értelmezési gyakorlataiban. Derrida szerint a szubjektum e megkérdőjelezésének a „gyanú” [*soupçon*] filozófusai (Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, akik Descartes, Kant, Hegel nyomában járnak) által, „legalább annyi értelme volt, hogy megszüntette az olyan dologra, mint a szubjektum, irányuló referencia jelentéstelítettségét és homogenitását. Még soha senkinek nem jelent meg a Szubjektum ... [a] szubjektum mese”.²²⁴ A szubjektum fabula, minden az, a világ, a tudomány, a szépirodalom – a mindennapi beszélgetésekről nem is szólva. Ami nem mese, az semmi, a mese minden. A fenomenológia világában, a fenomenologikus világban a tapasztalás, a tapasztalatok megfogalmazása, elmondása, meghallgatása, kritizálása, fabulatorikus vagy tudományos rendszerbe építése – ez az emberi cselekvés, létezés, társadalmiság összetevője, cementje.

²²² J. Derrida, 302; 278. „Il y a seulement une appréhension analogique de l'*alter ego*. Celui-ci ne peut jamais être donné 'en personne', il résiste au principe des principes de la phénoménologie, à savoir la donnée intuitive de la présence originaire.”

²²³ J. Derrida, id. mű 302; 278. „Cette dislocation du sujet absolu depuis l'autre et depuis le temps ne se produit pas, ne conduit pas *au-delà* de la phénoménologie, mais, sinon en elle, du moins sur son bord, sur la ligne même de sa possibilité.”

²²⁴ J. Derrida, 302–303.; 279. „Cela aurait au moins la vertu de désimplifier, de 'deshomogénéiser' la référence à quelque chose comme le Sujet. Il n'y a jamais eu pour personne Le Sujet ... Le sujet est une fable”.

A Szubjektum soha nem jelent meg senkinek, soha nem jelenik meg személyesen, de a szubjektum megjelenik folyamatosan, folyva, szétfolyva, beivódva, minden mesében, minden tudományban, minden beszélgetésben. Ezáltal nem jelenik meg egyvalakinek, de nem is jelenik meg mindenkinek, azonosul a nyelvvel átjárt aktivitással, mely megpróbálja uralni a jelenségvilágot, anélkül, hogy, mint Kant jól látta, azon bármi módon túl tudna lépni. A nagy mesék megszűnése a nagybetűs szubjektumok eltűnését jelentette, hiszen ezekhez azt kellett állítani, hogy a jel szétvált jelölőre és jelöltre, de ez az, amit az alter ego, a szubjektum tere előtti nem-szubjektum esetében nem lehet elvárni. Kimondjuk, leírjuk, hogy alter ego, hogy szubjektum előtt, de nem tudjuk megmondani, hogy mi az, nem tudunk referálni rá. Bármely referencia megfelel, tehát egyik referenciának sincs több értelme, mint a másiknak. Egyik mese sem jobb, mint a másik – de mindegyik jó, amennyiben komolyan, a komolyság szándékával mondják és mesélik. (Ezért oly fontos Derridának, és a szubjektumutáni beszédmódnak általában a nyelvi aktusok austini elmélete.) Márpedig, ha egyik mese sem privilegizált, akkor nincs többé nagybetűvel írható Szubjektum, egyetlen király, egyetlen diktátor, egyetlen nagy mesélő, és így egyikük sem uralhatja vagy bitorolhatja el a politikai, kulturális, történeti diskurzus terét. A szubjektum utáni szubjektum ezen új, minden körülmények közt kisbetűs fogalma teszi lehetővé a demokrácia, a nagybetűvel írt Demokrácia létrejöttét. De nem egy homogenizált együttélési formát, ami azt jelenti, hogy nem írható egyetlen jelző sem a demokrácia elé, hogy „népi”, hogy „nemzeti” vagy „európai”, „nyugati”. Pusztán az egyetlen szó áll meg és áll fenn, az egyetlen fogalom, melynek legnagyobb erejét az alter-ego feltárhatalanságából, leírhatatlanságából és kommunikálhatatlanságából eredő szabadság, felelősség, és az ebből eredő redukálhatatlan sokszínű sokféleség adja. Ezért mondhatjuk azt, hogy *a szubjektum után demokrácia*, és ezért mondhatja, ehhez hasonlót ismerve föl Richard Rorty, hogy a filozófia helyett inkább a demokráciát, és annak az irodalmi kultúrában megnyilvánuló gondolkodás- és érzésmódját támogassuk.

A naturalista nyelvfilozófia modern klasszikusa, Davidson, a kommunikáció feltételeként az őszinteséget, az őszinte kommunikáció szándékát, és ehhez kapcsolódóan a jóindulat elvét (*principle of charity*) hangsúlyozza. Egyrészt az igazság és az igazságosság érvényesülése kedvéért legjobb tudásunk és képességeink szerint használjuk a nyelvi kommunikációt önmagunk és mások felé, másrészt mások meghallgatásában és megértési törekvésünkben jóindulatúan feltételezzük, hogy a másik legjobb tudása szerint és őszintén beszél. Csak az ilyen hozzáállás segítheti elő a megértést – a nyelv megértését, ami feltétele a világ és önmagunk, önmagunk mint „szubjektum” megértésének, vagy önmagunk, mint a „szubjektum helyén lévő tulajdonsághalmaz”, vagy egyszerűen a folytonos különbözőzésben tagolódó lény megértését, amik vagyunk. A jóindulat nem választható szabadon, hanem feltétele annak, hogy a megértés „használható teóriájával rendelkezünk. ... A jóindulatra rákényszerülünk, akár szeretjük, akár nem, ha másokat meg akarunk érteni, úgy kell tekintenünk rájuk, mint akiknek a legtöbb dologban igazuk van.”²²⁵ Az emberek

²²⁵ D. Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, D. Davidson, *Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 197. „charity is not an option, but a condition

azon kommunikációjában, melyben őszinteségre törekednek, legtöbb esetben igazuk van, legalább is igazuk holisztikus értelemben, amennyiben fogalmaik jelentése egészében a világhoz és környezetükhöz való alkalmazkodásukat, boldogulásukat segíti elő, és igazuk van a nyelvi aktusok értelmében. Az őszinteség és a jóindulat ugyanis annyit jelent, hogy komolyan vesszük és elfogadjuk azokat a nyelvi, pszichológiai és egyéb struktúrákat, amelyek alkotnak bennünket.

Valami hasonlóra utal Derrida, mondván, „a szubjektum maga az, ami komoly”.²²⁶ Kommunikáció nélkül, mesék nélkül, a mesebeli szubjektum nélkül – ami mi magunk vagyunk, amikor másokkal és magunkkal kommunikálunk –, nem tudnánk élni, nem tudnánk eligazodni a jelenségek hétköznapi világában, mely maga is eredetileg mesék birodalmaként vagy e birodalmak közvetítésével és segítségével tárul föl előttünk. Ugyanakkor, e komolyság mégsem vagy legalább is nem csak a megértés davidsoni vagy a megismerés descartes-i-heideggeri szubjektumára vonatkozik. Ezért bírálja Derrida Heideggert. „Nagyjából azon a ponton, ahol egyet tudnék érteni a heideggeri diskurzussal a szubjektum tárgyában, mindig zavart kisé a szubjektivitás korszakának heideggeri behatárolása. Kérdései a szubjektivitás karteziánus pozíciójának ontologikus elégtelenségéről kétségkívül szükségesnek tündek előttem, de nem elégségesnek, különösen abban, ami a szubjektivitást a *képzet*hez kötné, és a szubjektum-objektum kettőst az ész alapelveiről vallott előfeltevésekhez, annak leibnizi megfogalmazásában.”²²⁷ A „képzet” szó a *représentation* szó fordítása, amit egyrészt fordítanak reprezentációként, másrészt a modern filozófiában kanti eredetű és tartalmú fogalom eredetiben *Vorstellung*. Gyűjtőfogalom, jelenti az érzékiség képességében megjelenő szemléleteket, az értelemben megjelenő fogalmakat, és az ítélőerő aktivitását (Kantnál a szemléletek és a fogalmak mint a szubjektum aktivitásának folyamata és eredményei jelennek meg.) Nehéz lenne egy olyan szubjektumot vagy szubjektum-helyettesítőt elképzelni, melynek nem az érzékelés, a fogalomhasználat és a következtetések képessége tartoznának alapstruktúrájához. Egy szubjektum befogadja a világ impulzusait, vagyis érzékeli, azokon gondolkodik, és következtet. Derrida nem részletezi, hogy miért is van ezzel gondja, de elárulja, hogy milyen is lenne egy dekonstrukció utáni diskurzus a szubjektumról, amely már nem az önuralom, az önmegfelelés, a világközpont vagy világeredet fogalmaival dolgozik, hanem olyanokkal, mint az önmagával való nem-azonosság véges tapasztalata, a másiktól, a másik nyomától érkező levezethetetlen megszólítás, a törvény-előtti lét paradoxonjai vagy apóriái.²²⁸

of having a workable theory ... Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters.”

²²⁶ J. Derrida, id. mű, 303; 279. „Le sujet ... est le sérieux même ...”

²²⁷ J. Derrida, id. mű, 303; 279. „À quelque degré que je puisse souscrire au discours heideggerien au sujet du sujet, j’ai toujours été un peu gêné par la délimitation heideggerienne de l’époque de la subjectivité. Ses questions sur l’insuffisance ontologique de la position cartésienne de la subjectivité me paraissent sans doute nécessaires mais insuffisantes, notamment dans ce qui lierait la subjectivité à la *représentation*, et le couple sujet-objet aux pré-suppositions du principe de raison dans sa formulation leibnizienne.”

²²⁸ V.ö. J. Derrida, id. mű, 304; 280.

Ez az új szubjektum-fogalom, vagy szubjektum-utáni fogalom, folyamatosan átalakítja az emberi együttéléstől alkotott képünket, és így előbb-utóbb, kisebb nagyobb dimenziókban magát az emberi együttélést. Derrida, Heideggerre utalva fölteszi a kérdést, „számításba vehető-e az egzisztenciális analitika szükségszerűsége abban, amit megrendített a 'szubjektumból', és fordulhatunk-e egy olyan etika, jog, politika (helyénvalók-e még ezek a szavak?) felé, sőt egy 'másik' demokrácia felé (és az demokrácia lesz-e még?), vagyis egy más típusú felelősség felé, amely ellenáll annak, amit ... a 'legrosszabbnak' neveztem?”²²⁹ Amennyiben a tizennyolcadik század felelős, világkonstruáló, ismeretelméleti, etikai, politikai szubjektuma immár felszabadul a rá mért önbirtoklás, világbirtoklás, közösségalakítás modern klasszikus felelősségétől, mert a feleléshez, a felelet lehetőségéhez felelő kell, amennyiben a szubjektum nem csak nem birtokolja önmagát és környezetét, de befolyása csökkenni látszik mindezekre, de legalább is a technikák megváltozása miatt a befolyásolás eljárás módja és hatásának megjósolása bizonytalanná válik, miközben az *önmaga* egyre inkább egy általa nem meghatározott környezet meghatározottjává és kiszolgáltatottjává válik, akkor minden eddiginél határozottabban vetődik föl a kérdés, milyen társadalmat fog ez a dekonstruált szubjektum, a de-szubjektum létrehozni, a kitáguló lehetőségek közepette, végső soron mi lesz a demokráciával? Egy új formára, új formulára lenne szükség, melynek még tán körvonalai sem látszanak – és Derrida is visszautasítja a kérdés szisztematikus tárgyalását, mondván Jean-Luc Nancynak: „Ne várj tőlem meghatározás nagyságrendű választ.”²³⁰

Derrida ugyanakkor nem adja föl annak keresését, annak megfogalmazására, kimozdító kimondására való törekvését, ami a szubjektum helyét elfoglalja. A metafizikai fogalom feladása után továbbra is megmaradnak olyan, leírható tulajdonságok, amely csak az emberre igazak, az, hogy valamilyen módon viszonyul önmagához és a másikhoz, rendelkezik saját arccal, tud a születésről és a halálról. Minden aktív, alkotó, alakító, elemző, szétszedő, összetevő gondolkodás csak akkor válik értelmessé, ha bensőjében önmagától elválaszthatatlanul hordozza az igazságra törekvést és az igazságosságot. De míg az igazság elérésében soha nem lehetünk bizonyosak, addig az igazságosság nemcsak mindig kéznél van és kézre áll, hanem elválaszthatatlan a téridőt konstruáló és abban zajló gondolkodástól.

A gondolkodás azonos a logikával és az igazságossággal, e kettő teszi azt, amit racionalitásnak nevezünk. Semmi más nem konstruálhatja a jövő időt, mint a racionalitás állandó újraalkotása, ami ugyanakkor nem vezethet „átmeneti morálhoz”, átmeneti értékekhez, ideiglenes diskurzusokhoz. Mindig a legjobb beszédmódot és cselekvésmódot kell választanunk, amit az adott pillanatban elérhetünk. Ez nem átmeneti állapot akkor sem, ha tudjuk, minden axiómánk minden pillanatban megkérdőjelezhető, még ha nem is tudjuk, hogyan. Derrida azt állítja, az „ideiglenes

²²⁹ J. Derrida, id. mű, 305, 281. „peut-on prendre en compte la nécessité de l'analytique existentielle dans ce qu'elle ébranle du 'sujet' et s'orienter vers une éthique, un droit, une politique (ces mots conviendrons encore?) voire une 'autre démocratie (sera-ce encore une démocratie?)', en tout cas vers un autre type de responsabilité qui garde contre ce que j'appellais très vite le 'pire' ...?”

²³⁰ J. Derrida, id. mű, 305, 281. „N'attends pas de moi une réponse à la dimension d'une formule.”

előírásokkal való dekonstruktív magyarázat követelheti az újra-kezdés végtelen türelmét, de a dekonstrukciót motiváló bizonyosság feltétel nélküli, imperatív és azonnali – nem feltétlenül kanti értelemben, még akkor is, ha ez a bizonyosság, mivelhogy kettős ... szüntelen fenyegetett is. Ezért nem enged semmiféle haladékos, semmiféle nyugalmat.”²³¹ Derrida dekonstrukciója a nyugodt, stabil, megváltoztathatatlan szubjektum helyére a mérhetetlen, túlradó, számolás és számítás nélküli felelősség-vállalást helyezi, miközben nem tudjuk kijelölni a felelősségvállalás geometriai, kozmológiai, fizikai vagy metafizikai középpontját. A felelősségvállalás maga a dekonstrukció és a szubjektum utáni de-szubjektum egyetlen és fáradhatatlan aktivitása. A dekonstrukció és a szubjektum helyén megjelenő aktivitás a „felelősség túlradása ... mely nem engedélyez semmiféle hallgatást. Ismétlem: a felelősség mérték nélküli, vagy pedig nem felelősség. A korlátozott, méricskél, számítható, racionálisan felosztható felelősség már az erkölcs joggá válása”²³². A jog szubjektumot konstruál, a dekonstruktív aktivitás folyamatos beszéd az igazságosság érdekében.

Világfeltárás – nyelvfeltárás

Az igazságosságra *törő* beszéd mint a nyelvműködés módozata önmagunk és a világ feltárásának eszköze – állítja Davidson és Derrida. Ha önmagunkhoz csak a nyelven keresztül van utunk, ha a környezet és a saját nyelvhasználat alkotja a saját magasságot, a megismerés, a feltárás, az önmagára ébredés értelmében, akkor mennyivel inkább igaz ez mindarra, ami nem mi magunk vagyunk, hanem valami más, mint magunk. Ez a más, a nyelv utáni más, nem azonos a nyelvelőtti alteregóval, hanem az, amivel a világban találkozunk. Amennyiben, gondolkodóként, íróként, filozófusként, tudósként, a világot fel akarjuk tární, és benne önmagunkat, akkor nem tehetjük ezt anélkül, hogy a nyelvet is föl ne tárnánk, sőt bizonyos értelemben a nyelvfeltárás és a világfeltárás egy és ugyanaz.

Ez az állítás azonban nagyon messzire vezet önmagunktól, és ugyanakkor közelebb visz önmagunkhoz és a nyelvhez, mint vélénk. A nyelv valami más, mint mi magunk vagyunk, ugyanakkor nem vagyunk magunk a nyelv nélkül. A nyelv más, mint mi magunk vagyunk, de mindannyiunk közös tulajdonaként, sajátjaként, vagyonaként, mindannyiunkat alkot, és mindannyian alkotjuk. A nyelv, ez a konstruáló entitás mint közös vagyon független az egyes embertől, mindenki birtoka, és egészen közel is van minden emberhez, amennyiben az egyének önmagasságát, az én tudatos és nem tudatos „szövetét” alkotja.

²³¹ J. Derrida, id. mű, 324–325, „L’explication déconstructive avec les prescriptions provisoires peut demander la patience infatigable du re-commencement, mais l’affirmation qui motive la déconstruction est inconditionnelle, impérative et immédiate – en un sens qui n’est pas nécessairement ou seulement kantien et même si cette affirmation, parce qu’elle est double ... reste sans cesse menacée. C’est pourquoi elle ne laisse aucun répit, aucun repos.”

²³² J. Derrida, id. mű, 325, 300–301. „la responsabilité est excessive ou n’est pas une responsabilité. Une responsabilité limitée, mesurée, calculable, rationnellement distribuable, c’est déjà le devenir-droit de la morale”.

Semmi nincs számunkra a nyelv nélkül és a nyelven kívül, nincs semmi, ami megragadható, ábrázolható, értelmezhető lenne anélkül, hogy nyelvet használnánk, anélkül, hogy az valamilyen értelemben meg ne jelenne a nyelvben. Sőt, nincs is tudatos hozzáférésünk semmihez a nyelv nélkül. Állítható ugyan az a legtöbb ember által feltételezett és elfogadott nyilvánvalóság és általánosan elfogadott „intuíció”, hogy van a nyelven kívüli valóság, de ahogy ez, a nyelven kívüli valóságra utaló állítás maga is a nyelvben jelenik meg, ugyanígy minden, ami megismerhető és elgondolható, csak a nyelv segítségével, a nyelven keresztül, a nyelv által és a nyelvben jelenik meg számunkra.

Miközben nincs semmi a nyelven kívül, amit fel- és megismerünk, természetesen azt is állíthatjuk, hogy minden a nyelven kívül van, ahogy van – még maga a nyelv is. Ha ezt nem állítanánk, és nem állíthatnánk, akkor jutnánk az individuális vagy kollektív nyelvi szolipszizmus csapdájába, mely több problémát vetne föl, mint amennyit megoldana. Mint létező, minden a nyelven kívül van. Ha nem lenne minden a nyelven kívül *ott*, akkor nem lehetne minden a nyelven belül sem *itt*. Ám, miközben a nyelven belüli úgy van, ahogy számunkra megjelenik vagy elgondolható, addig az, ami a nyelven kívül van, az feltétele a nyelvi feltáulásnak, de számunkra soha nem tárul föl önmagában, a nyelv nélkül.

A nyelv e középponti és aporisztikus szerepe miatt mi sem természetesebb és elvárhatóbb, hogy a nyelvhasználatoknak és nyelvértelmezéseknek legkülönbébbb válfajaival találkozhatunk. Egy felosztás szerint két eltérő nyelvhasználatról szoktak beszélni, az irodalmi, költői vagy poétikai nyelvhasználatról, és a filozófiáról, tudományosról. A kétfajta nyelvhasználatot lehet mint két teljesen különbözőt tekinteni, és megpróbálni valamelyiket a másikra redukálni, vagy lehet a kettőt két önálló, legitim, egymásra ható, de soha nem teljesen azonosítható vagy összeolvasztható gyakorlatként is értelmezni. A következőkben e két nyelvhasználati módozat megközelítésére teszek kísérletet.

A nyelvhasználat módozatai: a költészet (Platón)

A költői nyelvhasználat eminensei a költők, de minden nyelvhasználó egyben költői nyelvhasználó is. Platón a költőket utánzóknak tekintette, a tárgyak és a világ tükrözőinek, akik csak harmadrangú alkotók, az ideák alkotói és a tárgyak mesteri alkotói után következők. Platón a reprezentációs tükrömetafora egyik első képviselőjeként, a költőkben, festőkben, művészekben csak a világ tükrözőit látta. Platón, amikor azt állítja, hogy a költői és egyéb utánzó alkotásra mindenki képes, akkor nem csak Freudot elővételezi, hanem, ha bennfoglaltan is, de felismeri a nyelv nem reprezentacionális, kreatív jellegét, amelyet majd éppen a platonizmus ellenfelei, a pragmatikusok, Emerson, William James és John Dewey, továbbá Wittgenstein, Davidson, Derrida és Rorty képviselnek.

Az *Állam* című művében Platón azt írja, nem is olyan nehéz a költészet, hiszen csak tükrörtartás a világ felé: „Ez nem is olyan nehéz dolog, sőt sokféleképp és igen hamar meg lehet valósítani; de talán legkönnyebben úgy, ha egy tükröt veszel, s azt

mindenfélé körülhordozod: így egykettőre alkothatsz napot és mindent, ami az égen van, földet, sőt nagyon hamar magadat, a többi élőlényt, használati tárgyakat, növényeket, s minden egyebet is megalkothatsz, amiről az imént szóltunk.”²³³ A tükör általi önalkotásról mint az említett Montaigne-nek, később Emersonnak, Nietzsche-nek, Bergsonnak, Derridának, Rortynak, sőt Ingmar Bergmannak is lesz néhány szava, akiktől azt tanulhatjuk, hogy a tükör nem statikus, hanem maga is változik, nem csak visszatükröz, hanem alakít is, önmagát és a világot, amely ráadásul, mint James vagy Rorty állítják, elvetendő metafora – mert haszontalan, és a világ okuláris, spektrális, metafizikai megkettőződéséhez vezet. A nyelv nem tükröző, hanem alakító, újat létrehozó jellegéről pedig olyan nevekre emlékeztethetünk, mint Proust, Joyce vagy Mallarmé.

Ugyanakkor, a tükrözésnek haszna is lehetne, amennyiben a valóság egy-egy darabjának rögzítése által felhasználható lenne a tükrözött és statizált elemek újra strukturálására, és új konstruktumok létrehozására. Bizonyos értelemben éppen ezt teszi a költészet, és ez által nem csak tükrözővé, hanem konstruktívvá válik, új elgondolásokat ad, lehetséges világokról. Platón azért bírálja Homéroszt, hogy művészete nem az ideákat, hanem a téridő „valóságot” tükrözi. Ezáltal nem visz az ideákhoz közelebb, és másodlagos tükrözésként, tevékenységének nincs semmi gyakorlati haszna. Nemcsak azt veti szemére, hogy miközben utánzója az orvosi beszédnek, maga senkit nem gyógyított meg, hanem az állam ügyeinek félreértését is ráfogja, mondván, „de már azokról a legnagyobb és legszebb dolgokról, amelyekről Homérosz véleményét merészel nyilvánítani: a háborúról, a hadvezetésről, az államkormányzásról és az ember neveléséről, joggal intézhetünk hozzá kérdést: 'Kedves barátom, Homérosz, ha te az erény kérdésében nem állsz az igazságtól számítva a harmadik helyen, mint az árnyképek mestere, akit mi utánzónak nevezünk, hanem esetleg a második helyen; s ha képes voltál felismerni, hogy a magán- és közéletben milyen berendezkedés teszi jobba vagy rosszabbá az embert: ugyan mondd meg – melyik állam került már valaha teáltalad jobb helyzetbe ... temelleted melyik állam tanúskodik, hogy jó törvényhozó voltál, vagy hogy használtál neki? Mert például Kharóndasz mellett tanúskodik Itália és Szicília, Szolón mellett pedig mi; de temelleted kicsoda?' Tud-e valakit említeni?”²³⁴ Platón itt mint első pragmatikus nyilatkozik, aki a költő munkájának hasznosságát teszi témájává, miközben nem veszi észre, hogy az általa a tükrözés börtönébe tuskolt költő azzal, hogy nem az ideákat tükrözi, hanem a „valóságot”, kritikai lehetőséget ad egy új, más politikai alkotmány kidolgozására. Ráadásul Szókratész-Platón pontosan ezt csinálja, polgártársaikkal való vitáikban a fennálló viszonyok vizsgálatából kívánnak egy eszményibb valóságképet felvázolni.

Természetesen, a későbbi esztétikák egyre inkább eltávolodtak a tükörmetaforától, az elmúlt kétszáz év esztétikáit meghatározó Kant számára a szép kognitív reflexió eredménye. A nyelvfilozófiában azonban továbbra is megmaradt az az irányzat, mely a nyelvet bizonyos értelemben a valóság tükrözésének tekinti, vagy ha nem is annak, legalább reprezentálójának, és azt vizsgálják, hogy milyen kapcsolatban

²³³ Platón, *Állam*, 596 d-e. Szabó Miklós fordítása.

²³⁴ Platón, *Állam*, 599 c-e.

áll a nyelv a világgal. A reprezentációs nyelvfelfogásban a költészet és az irodalom továbbra is mint a nyelvműködés nem-lényegi, mellékes terméke jelenik meg, mely nem segít bennünket az igazság vagy a jelentés felfedezésében vagy feltárásában.

A nyelvhasználat módozatai: a filozófia (Platón, Heidegger)

A filozófust Platónnál az különbözteti meg a költőtől, hogy a megismerésre törekszik, és a megismerés mindig feltételezi, hogy valami olyant ismer meg, ami létezik, és a megismerőtől különbözőként létezik. Platón hangsúlyozza, „aki ismer, az – ugyebár – mindig valamit ismer, de nem ismerhet semmit”²³⁵, „a tudás – természetének megfelelően – a létezőre vonatkozik, annak a megismerésére, hogy a létező van”²³⁶ és „annak a megismerésére, hogy a létező milyen”.²³⁷ A filozófus szándéka, hogy a létező világot ismerje meg, egyrészt föltárva, hogy mi van, mi az és milyen az, ami van. E kérdések egymástól elválaszthatatlanok, és kétezer éves története során a filozófiában alapvetők.

A nyelv felé fordulás korszakában a filozófia, miközben a nyelv természetének vizsgálatát átengedte és meghagyta az eredetileg közülük kiváló nyelvészeknek, a nyelv megismerő potenciálját, és ami ezzel együtt jár, a nyelv szerepét a megismerésben, a gondolkodó-megismerő világviszonyában vizsgálta. A kérdés mindig az volt és maradt, hogy mit vagyunk képesek a világból megismerni, immár a nyelv segítségével, egyáltalán, miközben a világhoz csak a nyelven keresztül jutunk el, eljutunk-e *ténylegesen* a világhoz, avagy csak *lingvisztikai* értelemben lesz a világhoz hozzáférésünk és róla megismerésünk, továbbá hogyan és hova jutunk a nyelv által, ahogy és ahova jutunk, a nyelvben jutunk vagy a világban valahogyan és valahova, valamint milyen a nyelv világkapcsolata, milyen a megismerésben játszott szerepe, és folytathatnánk a kérdéseket, a referencia, a jelentés, az értelmezés, a világ, továbbá a művi és műalkotások megértése, dekonstrukciója felé.

A fenomenológiai hagyomány szerint a világot jelenségként ismerjük föl, és ami magát a jelenségvilágot, és ennek konstruáló megismerését lehetővé teszi, ahhoz nincs hozzáférésünk, vagy ha van, azt csak elgondolhatjuk. A szubjektumfogalom elemzése az ebben felmerülő nehézségekre utalnak.

Napjainkban az analitikus filozófia képviselői kitanak az eredeti platóni tervezet mellett, és továbbra is az itt felsorolt klasszikus kérdéseket vagy azok metamorfózisait teszik föl. Jelenleg kiegészül munkájuk a neurofiziológia, az agy kutatás eredményeivel. A nyelvfilozófia egyes képviselői nyitottságot mutatnak az empirikus tudományok felismerései iránt, míg más részük továbbra is úgy tartja, hogy a filozófia egyetlen lehetséges feladata a fogalmak elemzése.

Van azonban a filozófusoknak egy másik csoportja is, amely a Platón által tételezett szakadékot át kívánja ívelni, mint például Heidegger, Gadamer vagy Derrida,

²³⁵ Platón, *Állam*, 476 e.

²³⁶ Platón, *Állam*, 477 b.

²³⁷ Platón, *Állam*, 478 a.

és van egy olyan filozófus, Richard Rorty, aki egyenesen azt javasolja, hogy a filozófiai kultúrát, mint a nyugati kultúra egy szakaszát, váltsuk föl irodalmi kultúrával.

Heidegger például számtalan művében tesz kísérletet arra, hogy a költészetnek, és tágabb értelemben a művészetnek, mint a nyelv poétikus használatának teret adjon. *Der Ursprung des Kunstwerkes*²³⁸ (A műalkotás eredete) művében emersoniánus és nietzscheánus módon az igazság feltárulását az esztétikai alkotáson keresztül várja, kiemelve a művész (*Künstler*), a mű (*Werk*) és a művészet (*Kunst*) szétválaszthatatlan, dinamikus és állandóan változó összefonódását. Bár a művész hozza létre a műalkotást, ő az eredet, de ugyanígy, a mű is eredete a művésznek, egyikük sem lehet meg a másik nélkül. Kettejükét a művészet egyesíti. Ám hogy mi a művészet, nem tárul föl számunkra közvetlenül, csak a műalkotáson keresztül juthatunk el hozzá, melyre szintén rá kell kérdeznünk: „A mű a szokásos felfogás szerint a művész tevékenységéből és az által keletkezik. Mi által és honnan az a művész, ami? A mű által; ugyanis, hogy egy mű a mestert dicséri, azt jelenti, hogy eredetileg a mű teszi lehetővé, hogy a művész mint a művészet mestere megjelenjen. A művész a mű eredete. A mű a művész eredete. Egyik sincs a másik nélkül. Ugyanakkor a kettő közül egyik sem hordozza egyedül a másikat. A művész és a mű önmagukban mindig egy harmadik általi kapcsolatukban *vannak*, amely az első, az által, ahonnan a művész és a műalkotás nevüket kapják, a művészet által. ... Csak annyiban van mű és művész, amennyiben művészet van, mégpedig, mint azok eredete? Hogy mi a művészet, a műből kell kivehetőnek lennie. Hogy mi a mű, csak a művészet lényegéből tapasztalhatjuk meg.”²³⁹ Ahogy Heidegger a művet, a műalkotást, a művészt elemzi, minden további nélkül kitágíthatjuk, nem csak Montaigne filozófiai és Shakespeare színművi önkultó-művészetére alkalmazhatjuk, de magára a filozófiai munkára is.

„A műalkotás eredete” című írásról Bacsó Béla azt írja, „[a]mennyiben a művészethez való viszonyulás része az emberi létezésnek, és ki tagadhatná ezt, akkor Heidegger joggal jegyzi meg, hogy a szokásos esztétikai megközelítéseket fel kell váltuk azzal a kérdéssel, hogy miként kérdezhetünk *mértékadó módon* a műre. Amennyiben a kérdést nem az alkotó és nem a befogadó felől tesszük fel, hanem a mű mértéke szerint, akkor 'a lét és a jelenvalólet alapjait érintő változás felé tájé-

²³⁸ M. Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes” (1935/36), *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994 (7. kiadás; első kiadás 1950), 1–74.

²³⁹ V.ö. Heidegger, id. mű, 2–3. „Das Werk entspringt nach der gewöhnlichen Vorstellung aus der und durch die Tätigkeit des Künstlers. Wodurch aber und woher ist der Künstler das, was er ist? Durch das Werk; denn, dass ein Werk den Meister lobe, heisst: das Werk erst lässt den Künstler als einen Meister der Kunst hervorgehen. Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers. Keines ist ohne das andere. Gleichwohl trägt auch keines der beiden allein das andere. Künstler und Werk *sind* je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, welches das erste ist, durch jenes nämlich, von woher Künstler und Kunstwerk ihren Namen haben, durch die Kunst. ... Gibt es Werk und Künstler nur, sofern die Kunst ist, und zwar als ihr Ursprung? ... Was die Kunst sei, soll sich aus dem Werk entnehmen lassen. Was das Werk sei, können wir nur aus dem Wesen der Kunst erfahren.”

kozódó alapkérdés' (Heidegger 1990. 6. o.²⁴⁰) az, amiben vagyunk. A mű bármifajta tárggyá alacsonyítása, vagy inkább eltárgyasítása lehetetlenné tenné azt az egyedülálló lehetőséget, hogy egy esemény részeseivé legyünk, amit a mű 'inszcenál' nekünk."²⁴¹ Bacsó Béla szerint tekintettel arra, hogy a művészet alapvető emberi tevékenység, ezért a műalkotáshoz való aktív viszonyunk feltárása egyúttal a lét és a jelenvaló lét megértéséhez való folyamatos közeledésünket is jelenti. A mű Heidegger, Derrida és Bacsó számára esemény, melyben az emberi lét történik, válik eseménnyé: a megalkotásban, a befogadásban, az értelmezésben, az újraalkotásban. A mű nem tárgyává, hanem alanyává és tárgyává válik az alkotásnak, mint Montaigne-től Heideggeren át Derridáig.

Mindaz, amit Heidegger a művészetről, a művészről és a műről elmond, nagyrészt, mutatis mutandis, elmondható, a gondolkodóról (vagy a filozófusról), a filozófiáról és filozófiai művekről is. A filozófia Heidegger által visszatalál a művészethez, mint ahogy a művészet ismét kifejezetten is visszatalál a filozófiához. Ahogy a műalkotásba beillesztett vagy talán inkább illeszkedő látszat a szép maga, úgy lesz számára a szépség annak feltárlási módjává, ahogy az igazság lényegegzik. „A műbe beillesztett látszat a szép. *A szépség annak módja, ahogy az igazság mint feltárltság lényegegzik.*”²⁴² Ez az állítás talán értelmezhető úgy is, hogy a művész-alkotó és a műalkotás együttműködésének eredménye az igazság, nem mint statikus valami, hanem mint ami ebben az együttműködésben feltárl, lényege szerint. Ha pedig értelmezhető így, és Kant harmadik kritikája szisztematikusan alátámasztja, hogy lehetséges ilyen értelmezés, akkor, ha a művészi munka helyébe a filozófiai munkát állítjuk, a megfelelő szavak kicserélésével ez magára a filozófiára is alkalmazhatóvá válik.

Az igazság többé nem valami időntúli, ideális, amit el kell érünk, és ha elértük, megpihenhetünk, hanem folyamatos igazságkereső interakció a világgal, az igazságosság igazságosságkereső interakció saját közösségünkkel és társadalmunkkal, a szépség pedig az igazság ítélőerői dinamikája mellett, alkotása, alakulása és megjelenése folyamatában azonossá válik az igazsággal.

Ha ilyen értelem is adható e fogalmak összefüggésének, akkor Rorty állítását, mely szerint a filozófiai után az irodalmi következne, legalább is viszonylagosítanunk kellene, hiszen, Heidegger után, de talán már Kant és Emerson után is, az irodalmi és filozófiai, esztétikai, etikai és ismeretelméleti kultúra egymásra utalt, egymástól elválaszthatatlan, ha egymással nem is teljesen azonosak. Heideggernél a filozófia nagy kérdéseire a művészettől várhatunk választ. De természetesen, nem akármilyen művészettől, mint ahogy a filozófia, mikor választ vár a művészettől, soha nem válik azzal azonossá.

A műfajok nem azonosulnak, nem olvadnak össze, és összekeverhetetlenek. Amikor például Thomas Mann a *Doktor Faustus*-ban kifejezett filozófiát próbál mű-

²⁴⁰ M. Heidegger: Zur Überwindung der Ästhetik Zu „Ursprung des Kunstwerkes”. In *Heidegger Studies*. 1990. Vol. 6. (Bacsó Béla jegyzete)

²⁴¹ Bacsó Béla, „Az esztétika destrukciója”, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/18-19/bacso.html>

²⁴² Heidegger, id. mű, 43. (44.) „Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. *Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.*”

velni, azaz a kimondott és doktrinálisan megfogalmazni próbált filozófiai állításokat belekeveri a mese szövésébe, akkor filozófiai elfogadhatatlanságoktól hemzsegő szöveget produkál, mely ráadásul megterheli, még ha talán nem is érvényteleníti az irodalmiságot. Ezzel szemben Shakespeare például irodalmat művelve legátfogóbb és megkérdőjelezhetetlen filozófiai felismeréseket közvetít, még ha nem is az iskolai, hanem a megérző-rámutató esztétika filozófiai nyelvezetén. Shakespeare nem filozófiát művel, hanem már a Rorty által megénekelt szerinte még csak most beköszöntő irodalmi korszak egyik legnagyobb alakja, aki olyan felismeréseket közvetít, melyek mindmáig és talán még nagyon sokáig a filozófia és minden szubjektumelmélet és szubjektumeltűnés határait feszegetik.

Shakespeare Szubjektuma: Ariel vs. Caliban

Hans Ulrich Gumbrecht a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*ban „A halottnak kikiáltott szubjektum visszatéréséről”²⁴³ ír. Természetesen nem a Montaigne-nel kezdődő és a strukturalizmus valamint a dekonstrukció által végérvényessé tett búcsú visszavonásáról van szó, amely a metafizikai szubjektumot a nyugati kultúra műzeumi darabjává kívánta tenni. Gumbrecht az életrajzok új divatjáról ír, kiemelve többek közt Stephen Greenblatt, az új historicizmus egyik fő képviselőjének új Shakespeare-életrajzát,²⁴⁴ vagy Jonathan Littell fiktív életrajzának sikerét, ám arra a hangzatos cím ellenére sem ad meggyőző elméletet, hogy a filozófiai értelemben vett szubjektum visszatérne, fogalma újra érvényessé válna vagy válhatna. Két érvet hoz föl, melyek valójában a vágygondolkodás példái. Első argumentuma szerint az emberek munkája egyre inkább a tudat és a szoftver egyesülésében zajlik, és az emberek annyira a nehézségi erőtől megszabadult karteziánus szubjektumokká válnak, hogy ugyanúgy szenvednek a konkrétumok és az összefüggő dolgok hiányától, mint létezésük fizikai aspektusainak csökkenő jelentőségétől. Másrészt, a humántudományok kutatói, művelői és érdeklődői az interneten strukturálatlan és strukturálhatatlannak tűnő adatáradattal szembesülnek, amely segítségével majdnem minden információ megszerezhető, anélkül, hogy a koherencia vagy az „egész” érzetét közvetítené. E növekvő szétszórtság az összefogott, kerek egész benyomását keltő, megalkotott-megírt életrajzok iránti igényt növeli. Vágyak és igények, melyek egyenlőre homályosan megfogalmazódnak, de melyeknek filozófiai relevanciái még teljességgel bizonytalanok, ahogy a hagyományos szubjektum fogalma maga is, miközben az irodalmi szubjektumteremtés előtt soha nem képzelt távlatok nyílnak meg, Shakespeare-rel kezdődően és azóta.

A szubjektumnak sajátos irodalmi és egyik első, ha nem legelső dekonstruktív formáját – egyszerre drámai életrajzokat és szerzői önéletrajzot is adva – a modern irodalmi kultúra megteremtője, Shakespeare adta. Shakespeare szubjektumfogal-

²⁴³ H. U. Gumbrecht, „Die Rückkehr des totesagten Subjekts”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7. Mai 2008, Nr. 106, Seite N 3.

²⁴⁴ S. Greenblatt, *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare*, New York, Norton, 2004.

mát, az írónak mint írónak a műben olvasható és a színpadon hallható személyes megszólalását meggyőzően mutatta be Daniel Kehlmann, a Német Shakespeare Társaság 2008-as bécsi ülésének nyitó előadásában.²⁴⁵ A német író szerint Shakespeare személyiségének, a Shakespeare nevű önkreáló „szubjektumnak” irodalmi vetületévé maga a mű válik. Kehlmann *A vihart* elemzi, zárójelbe téve a vitát, hogy valójában a drámaíró utolsó műve-e, azt belső érvekre hivatkozva annak fogadja el, és Shakespeare-nek a színpadtól és a drámaírástól való búcsújaként értelmezi. Felteszi a kérdést, vajon tudta-e magáról Shakespeare, hogy a történelem egyik legnagyobb alkotóművésze ő maga. Hozzá kell tennünk, hogy ez az öntudatosság lenne a tudatos önkreáció, önmagaság, tehát a szubjektumteremtés és az alkotásban való fennállás feltétele. *A vihar* témája Kehlmann szerint a tehetség, a drámaíró tehetsége, nem elvont módon, hanem Ariel alakjában. A génusz a szó jelentésének megfelelően éteri, levegőből, fényből, és könnyedségből álló szellemként jelenik meg, elképesztő hatalommal és rémisztő illanékonyssággal:

Mindent szavad szerint
Megkörnyékeztem a király hajóját
Orrán, majd oldalán, fedélzetén,
S iszonyt lángoltam mindenik kabinba;
Majd szétoszolva égtem több helyütt
Árboch hegyén, korláton, vontatón
Külön-külön: majd összeálltam újra.²⁴⁶

Mindez nem a valóságban történik, hanem hallucinációban. Kehlmann szavaival „színházi varázslat volt, illetve mágikus megtévesztés, amelyet a színpadon a színházi varázslat mutat be: A művészet olyan valóságot téveszt elénk [*täuscht vor*], amelyben egy szellem ismét éppen azt, amit látunk, illúzióként téveszti elénk. Nem színház a színházban, hanem inkább a valóság mint színház, és a színház mint álom.”²⁴⁷ A művészet a megalkotott, megrajzolt világviszony, az érzékek átalakítása. Az ismeretelméleti szubjektum látszólag egyszerű érzéki struktúráinak (tér, idő formái) varázslattal telítése folyik, de nem úgy, hogy varázsolt alakokkal népesítődik be tér és idő, hanem a tér és az idő maga válik, szerkezetében, működés-módjában varázslatos – azaz a képzelőerő által átdimenzionálttá. A képzelőerő (álom) saját végtelen lehetőségeiben tobzódik, színpadra állítja (a tudat színpadára, Descartes színpadára, a valóságos közsínház színpadára) a valóságot, mely természetesen nem a színpadon kívüli, hanem a színpadi valóság. De – ez volt a kérdése a művészeknek és a filozófusoknak azóta, mióta művészet és filozófia van – van-e valóság a színpadon kívül, a stratford-upon-avon-i, a montaigne-i, a descartes-i, a kanti, vagy a churchlandi neuronális, a Craig Venter-féle genetikus és a Linde–

²⁴⁵ D. Kehlmann, „Fünf Faden tief”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28. April 2008, Nr. 98, Seite Z 1. A Shakespeare-i írói szubjektumnak a műben való megjelenése bemutatásában Kehlmann követem és kísérletet teszek állításait filozófiai tartalommal feltölteni.

²⁴⁶ W. Shakespeare, *A vihar*; fordította Babits Mihály, I. felvonás, 2. szín.

²⁴⁷ D. Kehlmann, uo.

Vilenkin-féle multiverzális színpadon kívül? Nincs az vagy az egy aktuális színpadon kívüli valóság, legalább is olyan, amelyet el tudnánk gondolni, vagy amelyben önmagunkat meg tudnánk teremteni.

Ahol az alakatlan, változó, sokarcú Ariel tevékeny, a dolgok átalakulnak, sajátosakká válnak, váratlan alakjukat, tulajdonságaikat jelenítik meg, maguk is rögzített alak nélküliekké, sokarcúakká válnak – és átalakítják életünket, minket magunkat is. Ariel az új irodalmi korszak szelleme, a tudat és a szoftver összefonódásában és újsebességű gondolatesztétikájában elszabadít a nehézségi erőtől, mert, mint Kehlmann írja, Arielnek a „nehézség az ellenpárja, a neki ellentmondó elv, és egyben ellenalakja, amelynek rendkívüli testi létében minden összefoglalódik, ami lehúz, ami semmit nem hoz létre, ami vonszolja magát és süllyed és stagnál és tehetetlenkedik: Caliban. Nem szörny, még ha azt is mondják róla, inkább nyárspolgár, nem a rossz, inkább a vonzó, az örökre megakadt ellenérzés.”²⁴⁸ A színpadi önteremtés, melyen kívül nincs önteremtés, a szubjektum, mely csak a színpadon létezik, a valóság színpadán a valóságos szubjektum mint önmaga semmiből való teremtése, ősrobbanás. Linde és Vilenkin szerint kozmológiai ősrobbanás, semmiből való univerzum-teremtés bárhol, bármikor megtörténhet, végtelenszer meg is történt. Miért ne jöhetne létre a semmiből a szubjektum, nem mint metafizikai entitás, de nem is mint fizikai, hanem egy magát, saját törvényeivel létrehozó valami?²⁴⁹ Nem metafizikai, nem fizikai szubjektum, hanem egy autonóm ősrobbanás, külön univerzum, mely maga hozza létre saját törvényeit.

A létrejött öntörvényű szubjektum, vagy a szubjektumot konstruáló öntörvényű elv, maga az az időtlen, időt létrehozó és az idő törvényeit is meghatározó ősrobbanás, Ariel, és vele szemben az örök nehézkedés, vonzó, súlyosság, tehetetlenség, Caliban. Allegorikus figurák, minden arielianus önteremtő kiszolgáltatót a nehézkedés calibanságának, önmagában mint gondolkodóban és érzőben, önmagában mint biológiai és fizikai lényben, és önmagán kívül, a színpadok közegeiben – legyen az bármelyik színpad is a sok közül, melyen szerepel, és amelyen szerepelnie kell. A színpad a menekülés, az előre menekülés a visszahúzó calibani nehézkedés elől, a színpadtalanok elől – még akkor is, ha egyszer csak egy színpadon túli színpad visszahúz arra a színpadra, amelyet nem magunk ácsoltunk, de amelyet, mint Derrida utalt rá, magunk soha nem láthatunk. A nagy varázsló Shakespeare, tekintet a színpadról, a szakadékba, mely minden szubjektumot körülvesz, kiszól, tudom, ki vagyok, ki voltam:

„Aggódva nézed arcomat, fiam
Minthogyha bajtól félnél: légy nyugodt.
Már ünnepünknek vége. E színészek
Szellemek voltak, mondtam, szellemek,

²⁴⁸ D. Kehlmann, uo.

²⁴⁹ „Der Spielraum Gottes schrumpft. – Andrei Linde und Alexander Vilenkin zählen zu den besten Kosmologen der Welt. Und sie haben eine provozierende These: Unser Universum ist nicht das einzige. In den anderen Welten leben unsere Doppelgänger. *Die Zeit*, 07. 02. 2008. <http://www.zeit.de/2008/07/P-Linde-Valenkin>

S a légbe tűntek, lenge légbe tűntek:
 És mint e látás páráváza, majdan
 A felhősipkás tornyok, büszke várak,
 Szent templomok, s e nagy golyó maga,
 S vele minden lakósa, szertefoszlik,
 S mint e ködpompa tűnt anyagtalan,
 Nyomot, romot se hágy. Olyan szövetből
 Vagyunk, mint álmaink, s kis életünk
 Álomba van kerítve.²⁵⁰

A színpad előtti színpad felszámolhatja az épített színpadot, de Shakespeare kommentálja saját művéhez: „nem, halandó ügy ez”.²⁵¹ Prospero szereti Arielt, de Ariel nem csak nem szereti gazdáját, de a szabadságra vágyik, hogy újra feloldódhasson a levegőben, nincs emlékezete, csak a pillanatban, a pillanatnak él. Shakespeare tudja, hogy műve addig marad fenn, ameddig az emberiség. *Ő maga* a jelen és a jelenlét privilegizált helyzetét kihasználta, Ariel hű szolgája volt, de a jelen múltba szökik, és soha többé nem hozható vissza. „Ariel .../ ... az elemek közé!/Szabad vagy, élj vígan! .../Bűbájam szétszállt, odalőn”.²⁵² Ám a bűbáj maradt, az irodalmi kultúra képzeletgazdag világa a legkülönbözőbb színpadok szabad kreációjára, Ariel új és új fantáziadús megidézésére, új és új szubjektumoknak, dekonstruált szubjektumoknak, de-szubjektumoknak ad lehetőséget, hogy a jelen pillanatot megragadják, és átalakítsák saját jelenüket, és eljussanak a Richard Rorty által irodalminak nevezett kultúra színpadára.

Irodalmi és filozófiai kultúra felé

Richard Rorty tétele szerint „a Nyugat értelmiségije a reneszánsz óta három szakaszon haladtak keresztül: először Istentől várták a megváltást, aztán a filozófiától, és most az irodalomtól. A monoteista vallás azáltal nyújt reményt a megváltásra, hogy új kapcsolatra lép egy legfelső nem-emberi személlyel. A hit – mint hitvallás cikkelyeiben való hit – akár esetleges is lehet az ilyen kapcsolat számára. A filozófia számára azonban a hitek lényegiek. A filozófia általi megváltás a dolgokat a maguk valójában ábrázoló hithalmaz megszerzése. Az irodalom végül a lehető legnagyobb változatosságú emberi lényekkel való ismeretség által ajánl megváltást. Itt a valláshoz hasonlóan az igaz hitnek szintén kis szerepe lehet. ... Az irodalmi kultúrából nézve a vallás és a filozófia irodalmi műfajokként jelennek meg. Mint ilyenek, szabadon választhatók. Ahogy egy értelmiségi választhat, hogy sok költeményt, ám kevés regényt olvas, vagy sok regényt viszont kevés költeményt, úgy sok filozófiát vagy sok vallásos iratot is olvashat, de viszonylag kevés költeményt vagy regényt.

²⁵⁰ Shakespeare, *A vihar*; IV. felvonás, 1. szín.

²⁵¹ Shakespeare, *A vihar*; I. felvonás, 2. szín. „This is no mortal business”. Babits Mihály fordításában: „nem halandó dolga ez,/Nem földi hang.”

²⁵² Shakespeare, *A vihar*; V. felvonás, I. szín, és Epilógus.

Az irodalmi értelmiségiek olvasásmódját más olvasásmódoktól az különbözteti meg az összes ilyen könyv olvasásakor, hogy az irodalmi kultúra lakója a könyvet inkább emberi szükségletekre válaszoló emberi kísérleteknek tekinti, és nem e szükségletektől független létező hatalma elismerésének. Isten és Igazság a vallásos és a filozófiai nevei az ilyen fajta létezőnek.²⁵³ Rorty azzal érvel a vallásossággal és a filozófiaisággal szemben az irodalmiság kívánatossága mellett egy demokratikus társadalomban, hogy az irodalom nem az *egyetlen* Istent vagy igazságot keresi, hanem lehetőséget ad, sőt kíváncsként jeleníti meg a plurális gondolkodást és a sokféle életmód keresését. Szerinte, a demokrácia feltalálása, kialakítása, stabilizálása a vallásos majd a filozófiai kultúra feladata volt, de ezeken felkapaszkodva, bátran eldobhatjuk e létrákat, és a demokrácia által biztosított szabadság képzeletgazdag életét élhetjük – melynek legjobb közege az irodalom és a költészet.

Rorty állítása mögött, a kíváncsú demokratikus toleranciára való hivatkozás mellett természetesen ott van az a korábban említett felismerés, hogy egyrészt az igazságkeresés végét soha nem tudjuk megállapítani – tehát végcélra irányuló folyamatként ezt a projektet akár értelmetlennek is lehet tekinteni –, másrészt a nyelv működése olyan, hogy nem tudván kilépni belőle, pusztán a nyelvhasználatok közt válogathatunk, de nyelvhasználatunk helyességét nem konfrontáltathatjuk nyelven kívüli szikladarabokkal, hogy azok igazzá vagy hamissá tegyék állításainkat. Feladva az igazságkeresés hagyományos projektjét, mégsem tartható kívánatosnak a filozófia helyettesítése irodalommal, mint ahogy az irodalmat sem kellene filozófiával helyettesíthetnünk. *A kreatív és poétikai nyelvhasználatnak ugyanúgy kell, hogy jövője legyen, mint a leíró, normatív, filozófiai és tudományos nyelvhasználatnak. Az egyik nélkül elapadnának az értelmet tápláló források, a másik nélkül pedig nem tudnánk megkülönböztetni az ihatót az ihatatlantól.*

²⁵³ R. Rorty, „A filozófia mint átmeneti műfaj. A megváltó igazság hanyatlása, az irodalmi kultúra felemelkedése”, Fordította Boros János és Orbán Jolán, Pécs, *Jelenkor*, 2006. április.

Az Észak Mágusának is nevezett Johann Georg Hamann (1730–1788) königsbergi filozófus, esztéta és kritikus írásai jelentőségükhöz képest kevésbé ismertek Magyarországon. Pedig ő volt Immanuel Kant egyik első olyan bírálója, aki a kritikai filozófiában azt a lépést hiányolta, amit a filozófiatörténet majd egy jó évszázad múlva tesz meg: a nyelv filozófiai jelentőségének elismerését és figyelembevételét. Hamann egyébként annak az észellenes, felvilágosodás-ellenes szellemnek volt az egyik képviselője, amelyet aztán Németországban a *Sturm und Drang* mozgalom jelenített meg. A felvilágosodásban azt kifogásolta, hogy nem az egész embert veszi figyelembe, hanem elválasztja gondolkodást az érzelmektől, az elméletet a cselekvéstől. Antiracionalizmusa azonban nem a későbbi romantikusoké, hanem inkább a befelé forduló, tizenhetedik századi pietizmusé.

Hiánypótlónak tekinthető Rathmann János vállalkozása, hogy Hamann néhány jellemző írását magyarra ültette és közreadta. A kötetben Hamann elmélkedéseit, „filológiai bírálatait”, esztétikai írásait és filozófiai kritikáját találhatjuk, a szerkesztő és fordító információkban gazdag utószavával.

Hamann megszakította egyetemi tanulmányait, soha nem tanított egyetemen, amolyan magántudós volt. Nyilván ebből a státusából is következett, hogy szövegeinek írásakor soha nem kellett figyelembe vennie azokat az akadémiai követelményeket, amelyek szigorúságukkal esetenként fenyegethetik ugyan az eredeti gondolatok megfogalmazását, de megtaníthatnak olyan gondolatvezetésre és szövegszerkesztésre, amelyek feltételei annak, hogy egy szöveget tudományosként vagy filozófiaként ismerjünk el. És nem kevésbé annak, hogy a szöveg közérthető és vitatható legyen. Hamann nem csak azt a kérdést nem tette föl magának soha, hogy szövegeit érteni fogják-e tanítványai vagy olvasói, de azt sem, hogy például filozófiai szövegeinek nem kellene-e legalább is valamiféle feltárható gondolatmenetet követnie. Filozófiai és egyéb szövegei is asszociációkra alapozottak, csapongóak, számtalan görög, latin, francia és egyéb idézzettel telítettek, és semmi esetre sem szolgálják a folyamatos gondolatmenet követésére törekvő olvasást.

Ha Hamann nagyrészt ismeretlen maradt, akkor ez legalább annyira köszönhető nehézkes és burjánzó stílusának, mint annak, hogy nem voltak tanítványai, akik művét továbbvitték volna. Észellenes felfogása és motívumai pedig semmi esetre sem feleltek meg azoknak a folyamatoknak, amelyek a tizenkilencedik századtól kibontakoztak. Feltehetőleg senki nem beszélne ma már róla, ha Kant első kritikáját

²⁵⁴ Johann Georg Hamann, *Válogatott filozófiai írásai*, válogatta, fordította, a magyarázó jegyzeteket, az elő- és utószót írta Rathmann János, Pécs, Jelenkor, 2003, 302.o., 2800 Ft.

nem a nyelv filozófiai relevanciáját megsejtő állításaival bírálta volna. Bár ebben megelőzte korát, abban viszont irányt tévesztett, hogy ironizálva Kant meglátásain, nem vette észre, hogy Plátón és Arisztotelész óta, filozófiai értelemben, Kant hozta a legjelentősebb változást az emberiség gondolkodásában.

A huszadik századi nyelvfilozófia gyakran ki nem mondott alapelve, hogy míg a gondolatokat nem tudjuk együtt, tudományos közösségben vizsgálni, így ki vannak szolgáltatva a szubjektív megítélésnek, addig a nyelv mindannyiunk rendelkezésére áll, és a nyelv, mint a gondolatok hordozója tudományos vagy tudományoshoz hasonló vizsgálatoknak vethető alá. Hamann nem hoz létre nyelvfilozófiai rendszert, és metodológia helyett csapongó szövegeibe ágyazza azokat a nyelvfilozófiai meglátásait, melyekkel több mint egy évszázaddal megelőzi korát. A legtöbb huszadik századi nyelvfilozófus vállalná kijelentését, melyben hangsúlyozza, számára „nem annyira az a kérdés, hogy mi az ész, hanem sokkal inkább, hogy mi a nyelv ... *szavakat fogalmaknak tartunk, fogalmakat pedig maguknak a dolgoknak*”. (273.) Ugyanakkor értelmetlen lenne elemezni, hogy mi következik e kijelentés után a rapszodikus írásmódú szerző szövegeiben. Talán poétikusként jellemezhető szövege filozófiailag (tehát logikailag is) rekonstruálhatatlan, és néhány mondat után arra fut ki, hogy sajnos a „megismerés fája elveszi tőlünk az élet fáját ... mindig a *régi Ádám* példáját követve”. Ezek után Hamann gondolatmenete követhetetlen vallási asszociációkban oldódik föl.

Ráadásul, miután a gondolkodás megértésében a nyelv elsőrendű mivoltát hangsúlyozza, siet megnyugtatni bennünket, hogy „a nyelv egyben az *ész önmaga általi meg nem értésének a középpontja is*.” Természetesen ezt a kijelentését sem magyarázza tovább, de feltehetően arra gondolhatunk, hogy amiként a nyelv a megértés feltétele, a megértés hiánya is nyelvileg jelenik meg.

Nyelvfilozófiai tételével a kanti filozófiát nem csak abból az irányból közelíti meg, mint majd a huszadik századi gondolkodók, hanem a nyelv tudati megragadása felől is. A nyelv nem csak a gondolatok hordozója és helye, hanem olyan, amelyet a tudatnak meg is kell ragadnia, mintegy maga is a tapasztalati megismerés tárgya. Bár ezt a tételt nem fogalmazza meg, de állításainak következménye, hogy az empirikusan megjelenő nyelvet egy olyan tudat ragadja meg, melynek gondolatai maguk is nyelvi szerkezetűek. Amikor Hamann kijelenti, a „szavaknak ... *esztétikai és logikai* képességük” van (268.), akkor azt sugallja, hogy nyelvhasználat során a szavakat érzékileg megragadjuk, halljuk, látjuk, ugyanakkor a szavak a fogalmakhoz és az észhez is „tartoznak”. Ha így van, akkor a nyelv és a szavak bizonyos értelemben a gondolatok formái, másrészt viszont Hamann által „kritikai *jelenségek*”-nek nevezett ott lévő dolgok, „kísértetek, nem-szavak vagy szószörnyek (*Unwörter*), és csak meghatározott tárgyakra való használatuk alkalmazása és jelentése által jönnek létre az értelem számára.” (268. fordítás módosítva.) A megragadott és megismert szavak korrelálnak a tárgy szemléletével, melyre az adott szó vonatkozik, és kialakul a jelentés.

Hamann gúnyolódik königsbergi polgártársán Kanton, aki az ést a tapasztalattól függetlenül, mint annak feltételét kívánja vizsgálni, mondván, „miután nem tudjuk, mit is keresett az ész 2000 éven keresztül a tapasztalaton *túl*, nem csak egyszerűen elcsügged elődeinek előrehaladó pályáján, hanem egyben éppoly nagy daccal

odaigéri a türelmetlen kortársaknak, mégpedig rövid időn belül azt az általános ... *bölcsek követét*, melynek a *vallás* tüstént alárendeli majd a maga *szent voltát*, a *törvényhozás* pedig a maga *fenségét*”. (264.) Látható, hogy a különös nyelvfilozófiai megsejtések dacára, mint később Nietzsche is, félreérti, ironikus játéka kedvéért leegyszerűsíti Kant kritikai elméletét. Ami a leginkább megbocsájthatatlan ennek a nyugtalan és hóbortos rajongónak a művében, hogy semmi jelét sem láthatjuk, hogy fölismerne volna kortársában azt a génuszt, akinek művei döntően meghatározták az elmúlt kétszáz év nyugati gondolkodását.

„Domonkosnak és Dorkának, / akik sokat meséltek arról, hogy is volt ez a pocaklét. / És mindazoknak, / akik egyszer már megszülettek.” – vagyis az emberlétre jötteknek szól Szabó Attila *Pocakmeséje*, életünk első kilenc hónapjáról – a mínusz kilenc hónapról. „Képzeld el, mielőtt megszülettél”, szólítja meg hallgatóit a mesélő.

A képzelet, a tudat mélyéről feltörő, arra támaszkodó és abból táplálkozó képességünk összefoglalja mindazt, ami *képes* lelki szemünk előtt megjelenni, és hozzásegít kimondásukhoz. A biológiai tudományoktól tudjuk, milyen a magzat vagy az újszülött fejlődése, de *belülről*, az *én* perspektívájából nem ismerjük mindezt, mert önmagunkban való ottlétünk, azaz tudatosságunk életünk későbbi szakaszában alakul ki. A szerző gyermekeivel fantáziálva indul el az egyéni látószög előtti világ belső perspektívájú felderítésére. Beszél, de nem saját, hanem gyermeke születése előtti kalandjait mondja el, egyes szám második személyben szólítva meg gyermekévé leendőjét, aki a mese elbeszélésének idejére már azzá is vált. Az *én* perspektívája a *te* perspektívájából, a megszólítottaság és a várás nézőpontjából alakul ki.

Az első hónap (visszaszámlálás! az első fejezet a kilencedik fejezet) elején egy pénztáros néni vagy angyal tárgyalt a megszületendővel, aki úgy viselkedik, mint egy helyét kereső, a többiek közt nyughatatlanul tolongó sejt. Platón végigvezette a születendők lelkét az ideák világában, itt pedig az angyal egy nagy könyvben mutatja meg a félig létezőnek, hogy mi mindenné válhat, homokszemmé, kavicsná vagy madárrá, de a mindjárt valakinek induló inkább ember akar lenni, mert az mindent tud, amit a bogár, a madár, az éppen „most akciós” nyugati szél, sőt még annál is többet. A második hónap (nyolcadik fejezet) a szereplők színpadi bevonulása. Anya és te. Anya egy emelettel följebb táncol, énekel, te pedig pörögsz, és élvezed a jó meleget. Harmadikként megjelenik az, akit már pénztáros néni „Apukaként” bejelentett, vagyis inkább neked adott, de egyelőre csak mint egy nagy mackó, aki szigorú arca ellenére hamar a barátod lesz.

A pocakban mindenféle kaland vár rátok, kivarázsoljátok-visszavarázsoljátok magatokat, megnézitek „odakint” a szoknyáját libbentő anyát és a páncléba öltöző, lovát tenyeréből parázzsal etető félelmetes apát, aki elől minden ellenség elszelel, a mackónak az egész világ csupa méz, mindaddig, amíg te kardozva le nem győzöd, összekötözöd és hosszú időre szekrénybe nem zárod. A fiú lázadása! Macsó kölkök, originál csomagolásban. Aztán rajzolsz, ceruzád magától szalad, hipp-hopp, valami izé kerekedik ... kislány hintázik galaxison, galaxis táncol kislány (Maros Krisztina

²⁵⁵ Szabó Attila, *Pocakmese*, Maros Krisztina rajzaival, Budapest, Kolibri 2012. 56.o., ISBN 978 615 5234 22 4, www.kolibrikiado.hu

na) rajztollán, rajzolod a kislányt, ő rajzol téged, kép a szövegben, szöveg a képen, igazi szakadékosodás, szövegbeomlás, képbeomlás, hogy aztán a kislány könnyedén szalomozva kibiciklizzen csillagról csillagra, unja a preegzisztenciát, szeretne megszületni, meglátogat rajzaidban, közben téged rajzol, ténylegesen megjelenik, jó, hogy ki nem lök otthonodból. Pepita páncélba öltözől, karddal és vadászpuskával várod a suhanó kék lényt vagy lányt, jövődö testvéredet vagy barátnődet, feleségül leendődet, aki mosolygós szeszélyként, illatos felhőben libben be, – a rajzok színei a könyv illata! –, könnyedén félretolja meredező kardod hegyét, viccesnek talál, kikacag, nem vagy már a teremtés koronája, csak valaki, aki „leviccesezhető”. A férfinagyságnak már a születés előtt vége? A kislány eluralja, illatrajzolatába fogja, távozása után is marad belőle ott valami? Nővekszel, és mackóapa egyre kisebb, csak akkor élő, ha te is akarod? Megismered a szerelmet, „nyomorkászva” bevackol mellkasodba, talán valami, ami csillagtól csillagig libben? Tudod már születésed előtt, hogy le kell győznöd a Mindent Elnyelő Rettenetet? Aztán megtalálod a kijáratot, legyőzöd félelmedet, és újrakezded életedet? És sok mindent elfelejtesz, mire megszületsz? A születés után, hogy magadat megértsd, és eligazodj a világban, képzeleteddel és apával gondolod vissza magadat oda, ahonnan jöttél?

Ki más mondhatná el, vélnénk, hogy milyen is volt belülről, *nekem, neked*, születés előtt, mint az, aki *ott* volt? Felnőttek hajlamosak úgy vélekedni, hogy nem emlékszünk a születésünk előtti időkre. Túl az *én*-nek a *te* perspektíváján keresztüli megalkotásán, mit is jelent emlékezni? Csak azt, hogy szavakkal mondom el olyan történeteket, amelyeket már akkor is szavakba tudtam foglalni, amikor azok megtörténtek velem? Vagy talán azt is, hogy beszéltem magam vagy gyermekeimet a szavak vagy a megszületés előtti „emlékekről”? Emlékezhetünk olyan időkre, amikor még nem voltak szavaink, de amely idők nélkül *ma* nem tudnánk beszélni és nem lenne mivel kifejezni gondolatainkat – amelyek így nem is léteznének? Tele vagyunk szóelőtti vagy szó nélküli olyan történetekből származó nyomokkal, melyeket nem fogunk soha kimondani tudatos emlékként *úgy, ahogy* akkor ott voltak vagy megestek, hiszen az én perspektívájából nem is volt *valahogy*, nem is volt *ott* és nem is *akkor*. A téridőbeli *tényleges* valahogysághoz ugyanis a szavak és jelenségeik, fogalmak is *ott és akkor* alkotó mozzanatként tartoznak. Erről a problémáról is szól az evolúció elmélete, a genetika, a tudatalatti pszichológiája és talán az agy fiziológiájának, de a fogalmak jelentésének, világvonatkozásának vagy akár az episztemológiának a kutatása is. *A tiszta ész kritikájáról és az Álomfejtésről* nem is beszélve. Történeti létezésünk talánya, hogy azt, ami nem akkor és nem ott volt *valahogy*, ami szavak nélkül, vagy más szavakkal volt ott, létezésünk és beszédünk tényével mégis kimondjuk és utalunk rá, és próbáljuk megfogalmazni, feltárni meseinkkel, hiteinkkel, vallásainkkal, művészetünkkel, tudományainkkal.

De nem kell a prenatális állapotig visszamennünk. Amikor benne vagyunk a jövőbe haladó jelenben, amely azonnal múlt lesz (múlt a jelenben és a jövőben), nem értünk mindent, ami velünk történik, amit teszünk, a szavak a múlttá váló eseményt saját pillanatában sem képesek a maga teljes jelentésében és jelentőségében megalkotni. Megtörténte után kezdünk beszélni róla, és értelmezve megalkotódik az, ami volt, még ha nem is *úgy* volt – azaz *akkor* nem is volt *ott*. Tudni, hogy belül vagyunk egy történetben, csak azután derül ki, amikor kikerültünk belőle. „Amikor

benne voltam / anyuban / nem tudtam, hogy kívülről is / anyu van.” Miután pedig kívültre kerültem, tudom már, hogy anyu kívülről is van, hiszen először ezt tudom meg. Kívülről tudom meg, hogy előbb belül voltam, de ott még nem tudtam, hogy kívülről is anyu van.

„A mese azért meggyőző, mert vonzó a cselekménye, és mert képzeletünkre hat”, állítja Bruno Bettelheim. Szabó Attila meséjére szinte minden jellemző, amit az amerikai tudós a jó meséről mondott, holott szerinte ez a legtöbb műmeséről nem mondható el. A „mesének mindig jó vége” van, állítja Bettelheim, és ez a mese tényleg jól végződik: a főhős kiörvénylik a világba, csodálkozva látja a szembe-úszó Anyát, Apát, doktor bácsit, és felkiált: „élek!”. Elkezdődhet a történet – vagy a mese.

4. NEUROTUDOMÁNYOK ÉS ZENE

ZENE, IRODALOM ÉS FILOZÓFIA

Megjegyzés a zene filozófiájához

Mozartnak nem kellett azon gondolkoznia, hogy „mi a zene?”, erre nem volt ideje, de műveinek megírásához szüksége sem volt arra, hogy tudja a választ. Feje zenével volt tele, azt kellett kiírnia és kijátszania magából a lehető legnagyobb sebességgel. Gondoljuk csak el, hogy az ő produkciós tempójával mennyi művet írhatott volna még, ha nem harmincöt, hanem mondjuk hetvenöt évet élt volna. Mozart a tanítást sem vállalta, mert a benne levő zenét kellett kiírnia magából. Magából kiírnia? Talán ott volt benne a zene, mielőtt leírta? Avagy akkor született, a leírás pillanatában? Netán a Mozart darabok csak eljátszásukkal léteznek igazán, a maguk teljességében? Számos darabját alig hallhatta Mozart előadásban, nem voltak még elektronikus rögzítési lehetőségek. Egyébként is nagyon sokat írt és állandóan fellépései voltak rövid élete folyamán, nem juthatott ideje újra meg újra meghallgatni saját darabjait, amire nekünk viszont lehetőségünk van. Minden bizonnyal sokan vagyunk, akik már összehasonlíthatatlanul többször hallottuk szimfóniáit, versenyműveit, mint ő maga.

Hol volt, hol vannak Mozart zeneművei tehát? Ott volt-e a zene a fejében, a sejteiben, avagy éppen a leírás által és annak közvetítésével született? A fejében agysejtek, fiziológiai folyamatok voltak, de nyilván nem hangjegyek, és fizikai értelemben a zene sem szólt a fejében, nem rezegtek a hanghullámok, és nem szóltak valóságos zenekarok és zongorák. De valaminek mégis kellett lennie a fejében, ami máséban nem volt, hiszen ha nem lett volna ott valami sajátos, akkor a Wolfgang Amadeus Mozart nevű valaki nem lett volna képes azokat a remekműveket megírni, mellyel nem csak a történelem egyik legnagyobb zeneszerzője lett, de talán az egyetemes kultúrtörténet egyik legnagyobb alakja is. Egyáltalán, megfejtethető a műalkotás, és a zenei alkotás titka, vagy ugyanolyan homályban kell tapogatóznunk, mint szinte valamennyi nagy kérdésünkkel, amellyel immár két és félezer éve tudatosan és valamelyes szisztematikussággal foglalkozunk?

Föltehetjük a kérdést, mi is a zene, hogyan vizsgálhatjuk, létezik-e egyáltalán a „a zene”, legalább is mint olyan, ami fogalmakkal elemezhető és feltárható, és mivel mindannyian azt állítjuk, hogy igen, akkor vajon hol és hogyan létezik. Például, Mozart fejében létezett eredetileg a zene, vagyis ténylegesen jelen időben ott volt-e a megírásakor vagy akár előtte, aztán vajon a leírt kotta lenne maga a zene, avagy a zene lejátszása, netán mindez együtt? Ha azt állítjuk, hogy a zene eredetileg Mozart fejében jelent meg, és amit Wolfgang Amadeus elméjében bent „talált”, azt Mozart leírta kottával, vagy kottára, és ez volt a műalkotás, akkor kizárjuk a zenei műalkotásból a darab eljátszását, interpretálását, és pusztán egy régvolt agyi-idegi folyamatra, továbbá egy élettelen és önmagában mozdulatlan kottára redukáljuk

azt. Ha viszont a zenei műalkotáshoz léte feltételeként mintegy szükségszerűséggel hozzárendeljük az előadást, akkor megtagadjuk Mozarttól, hogy ő legyen alkotója azoknak a zenedaraboknak, amelyeket ő írt, ami szintén abszurdítás lenne.

A következőkben amellet kívánok érvelni, hogy a zenét egyáltalán és magukat a zeneműveket sajátosan tárgyatlan létezőkként kezeljük, melyek egyrészt maguk nem tárgyak, másrészt tartalmuk sem tárgyi, azaz nem fogalmiasítható.²⁵⁶ A zene sajátosan a beszéd, azaz a nyelv tárgya, amint ezen írás is, de nem tárgy a fizikai vagy szemantikai-fogalmi megfoghatóság értelmében. A tárgyatlan létező körülhatárolhatatlan fluidum, valami olyan, ami műzene esetében szerzőhöz kötődik, mint önmaga forrásához és eredetéhez, ám ez a megfoghatatlan valami önálló, állandóan változó alakot vesz és vehet föl az idők folyamán. Analóg módon, de nem hasonlóan ahhoz, ahogy minden egyes élőlény állandó változásban van élete folyamán, születésétől haláláig. Mindezek traktálására először azt a kérdést tegyük föl, hogy hol van, hol lelhető föl ez a tárgyatlan létező.

Hol van a zene?

A zene eredete a zeneszerző fejében, szervezetében van. Leírja a művet, az ottaként jelenik meg, melyet eljátszanak, hanghullámok keletkeznek, melyekből közvetlen hallgatás vagy elektronikus rögzítés és azon keresztüli hallgatás következhet. Mindezek során a mű, vagy pontosabban valami – egy nem tárgyi létező – valamilyen összetevője a legkülönbözőbb módokon és útvonalakon emberek fejébe kerül. Módo és útvonalak: a kotta papíron van, a zenész szeme befogadja a kottáról érkező fényhullámokat, idegrendszere feldolgozza a látottat, majd motorikus utasításokat ad, hogy a zenész a megfelelő fizikai mozgással eljátsza a művet – vagy zenekari mű esetén a ráeső részt –, hanghullámok keletkeznek, ezek a hanghullámok vagy közvetlenül a zenehallgató fülébe jutnak, vagy elektronikusan rögzítődnek, hogy aztán ismét elektronikus úton hanghullámmá váljanak. Az előadóművész előadásmódját befolyásolja, hogy ismeri a mű más interpretációit, olvasott a műről, tehát saját és mások tudata, ismerete, műveltsége, idegrendszere is belejátszik abba, ahogy a zenemű megszólal. De végső soron a zene fejből fejbe jut, a zeneszerzőéből az interpretátoréba, onnan a hallgatóéba, és ha nem lenne emberi fej vagy tudat, akkor nem lenne zene sem. Azt mondhatjuk, hogy a zene eredete a tudat, az agy, az emberi szervezet és a végcélja, a maga kiteljesedése is az. Természetesen a zenehallgatáshoz a zenéről való írás és beszéd is hozzátartozik – mint például éppen ez az írás – de most egyelőre maradjunk a zenének a tudatban való megjelenésénél. A tudat minden zenei alkotás, minden zenemű „működésének” középpontja – mint egyébként minden emberi, kulturális, művészi vagy tudományos tevékenységnek.

²⁵⁶ Roger Scruton a zenei hangzásokat másodlagos tárgyaknak nevezte, R. Scruton, *The Aesthetic of Music*, Oxford University Press, 1997. hivatkozás: S. Hermann-Sinai, „Sounds Without the Mind? Versuch einer Bestimmung des Klangbegriffs”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2009/6, 886.

Ugyanakkor feltehetjük a kérdést: vajon a fejben van-e zene? Zene van-e a fejben? A mai filozófia egyik állandó vitakérdése, hogy léteznek-e mentális entitások, tehát valamik ott bent a tudatban, ami nem fiziológia, hanem hitek, vágyak, öntudat. Nyilván rendelkezünk ezekkel, de hol és hogyan léteznek ezek, ha nyilvánvaló, hogy ezek nem fizikai létezők. Ha a zene a fejben (is) van, akkor ott bent létezik, vagyis tudati létező, mentális entitás (is).

Mentális entitás

A mentális entitás fogalmát Wilfrid Sellars vezette be a kortárs filozófiai diszkusziókba, az „Empiricism and the Philosophy of Mind” írásával. Nyíri Kristóf így ír erről²⁵⁷: „Empiricism and the Philosophy of Mind” című, először 1956-ban megjelent klasszikus tanulmányában²⁵⁸, Sellars a mentális entitások ontológiai státuszára kérdez rá, s gyakorta alkalmazza az ’imagery’ kifejezést: ám – néhány jelentéktelen kivételtől eltekintve – azon mindig ’verbal imagery’-t ért. (...) Ami tehát a mentális képeket illeti, a tudományok eddigelé nem sok eligazítást kaptak a filozófiától. Fogalmilag nem is nagyon boldogultak velük. A kérdés így szól: miben állnak a mentális képek, mi a létezési módjuk? Hivatkozott tanulmányában Sellars az elme önmegfigyelésének tárgyait, a mentális tartalmakat teoretikus konstrukcióknak, *teoretikus entitásoknak* fogja fel. Sellars szóhasználata a carnapi hagyományból ered, ám míg Carnapnál a teoretikus nyelv terminusai – az absztrakt terminusok²⁵⁹ – mintegy a szabad elméletalkotás elvont kiindulópontjai, addig Sellars-nál olyan *modellek* elemei, amelyeket a mindennapi tapasztalat tárgyainak és viszonyainak mintájára konstruálunk. A teoretikus entitások Sellars-nál a mindennapi világ entitásainak analogonjai, aholis az elméletalkotás az analógia *határait* is kijelöli. A mindennapi tapasztalat tárgyai *közvetlenül megfigyelhetők*, az elméleti konstrukciók viszont elvont entitások, amelyek posztulált tulajdonságai a megfigyelés számára csak implikált következményeikben ellenőrizhetők. És Sellars hangsúlyozza, hogy a mentális tartalmaknak mint teoretikus entitásoknak az *introspektív* megfigyelés számára hozzáférhető implikációi is lehetnek.”

A mentális entitások „verbal imagery”-k, tehát nyelvi szerkezettel rendelkező képződmények, képzelettermékek, ábrázolások, hasonlatok. Olyanok, amelyeket az elme (*mind*) állít elő – elmetermékek. Nyilvánvaló, hogy ha vannak mentális entitások, azokat semmi más nem képes előállítani mint maga az elme, és nem lehet

²⁵⁷ Nyíri Kristóf, Mentális képek mint teoretikus konstrukciók, <http://www.phil-inst.hu/highlights/agytudat/nyiri.htm>

²⁵⁸ *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, I. köt.: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, szerk. Herbert Feigl és Michael Scriven, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, újranyomtatva Wilfrid Sellars *Science, Perception and Reality* c. kötetében, London: Routledge & Kegan Paul, 1963. (Nyíri Kristóf jegyzete)

²⁵⁹ Vö. pl. Rudolf Carnap, „Az elmélet mint részlegesen interpretált formális rendszer” (1939), a Forrai Gábor és Szegei Péter által szerkesztett *Tudományfilozófia* c. kötetben, Budapest: Áron Kiadó, 1999. (Nyíri Kristóf jegyzete)

a mentálison kívül más „anyaga”. Mint nyelvszerkezetű mentális entitások természetesen nem csak az oksági világhoz, hanem az indokok logikai teréhez is tartoznak, és mint ilyenek, eredendően képzetek, vagyis szemléleti és fogalmi karakterrel rendelkezhetnek. A mentális entitásokat, vagyis a saját elménk által létrehozott képzeteket vagy talán inkább képezeteket introspekcióval „láthatjuk”, ám nem a mentális szem közvetlen színelátásával, hiszen ezek az entitások elméleti azaz fogalmi konstruktumok. Megfigyelésük nem közvetlenül, hanem csak következményeikben lehetséges mivel a mentális entitások következményrelációban vannak a világgal, az elmén kívül megfigyelhető dolgokkal. Pontosabban a megfigyelhetőből következtetünk vissza a mentális entitás léteire. Ezért állíthatjuk, hogy posztulátum jellege van.

Sellars nem utal a zenére, és a Stanford egyetem filozófiai enciklopédiájának absztrakt entitások címszava sem utal zenei összefüggésekre. (Mentális entitások címszó nincs az enciklopédiában.) Ha feltételezzük, hogy a zene, vagyis a zenei alkotás a fejben is van, akkor ottlétet, létezését tételezve, mentális entitást tételezünk, mintegy posztulálunk abból kiindulva és visszafelé következtetve, hogy a zenei mű ténylegesen létezik, leírják, olvassák, eljátsszák, hallják, hatása alá kerülnek és beszélnek róla. Mindehhez mentális aktivitásra van szükség.

Zenei mentális entitás

A zenei mentális entitásnak azonban alapvetően más a természete, mint a sellarsi mentális entitásnak, amennyiben a zenei mentális tartalom nem teoretikus entitás, amely fogalmi, racionális és logikai struktúrával vagy struktúrálhatósággal rendelkezik. A zenei elemek összefüggése sem nem logikai, sem nem tisztán oksági. Miközben a mentális entitásoknak oksági folyamatok felelnek meg, az indokok teréhez hasonlóan a harmóniák terét sem vagyunk képesek az okok birodalmára redukálni. (A harmóniák terén itt egyszerűen azt értem, hogy különböző hangzások saját törvényszerűségüket követve a maguk által konstruált időstruktúrában egymásra következnek.) Ugyanakkor az sem világos, hogy a harmóniák terét miként kapcsolhatnánk az indokok teréhez. Feltehetőleg itt egy önálló, egy harmadik tartományról, a harmadik mentális állapotdimenzióról van szó az oksági és a racionális mellett: a harmóniálisról. Kant harmadik kritikája figyelembe vételével itt az érzékiség, a képzelőerő (a tiszta szemléleti formák szabad struktúráló aktivitása), és a fogalmak lehetőségét biztosító fogalmilag, szemantikailag nem rögzített, értelmi képesség gyönyört előidéző, szabad játékban manifesztálódó összhangjáról van szó. Habár, ennek látszólag ellentmond Thomas Mann elbeszélése, aki szerint „Beethoven szavakkal komponált. 'Mit ír a jegyzetüzetébe?' – kérdezték. – 'Zenét szerez.' – De hiszen szavakat ír, nem kottafejeket.” Igen, ez rendes szokása volt. Rendesen szavakkal vázolta fel készülő művei eszmei menetét, legfőlőbb néhány kottajegyet iktatott közbe.”²⁶⁰ A mentális, Davidson által tételezett anomáliája két-

²⁶⁰ Thomas Mann, *Doktor Faustus*, fordította Szöllősy Klára, Budapest, 1977. 199.

ségtelenül itt is érvényes, csak éppen nem duális (fogalmi-oksági), hanem terciális (fogalmi-oksági-harmonialis) anomáliáról van szó.

A mentális entitásokról, legyenek azok logikaiak vagy harmóniaiak, az a gond, hogy miután posztulátumok, közvetlen hozzáférés nélkül, nem tudunk róluk empiriára alapozott elméleti beszámolót nyújtani. Teoretikus állításokat csak a megfigyelhetőségekről mondhatunk, tehát például a megszólaló zenéről, vagy a leírt kottáról.

Röviden összefoglalva és tovább haladva, a mentális entítások teoretikusai szerint gondolataink, fogalmaink, azok jelentései és hiteink léteznek, hiszen minden jel arra vall, hogy gondolkozunk, hogy ezt fogalmakkal tesszük, melyeket igaznak tartunk, és melyekhez jelentés társul. Mindezek azonban nem létezhetnek máshol, vagy nem létezhetnek kizárólag máshol, mint a fejben. Érvük alapja az, hogy ha a fejben nem lenne valami jelentés-szerű, hitszerű, fogalomszerű, akkor ezek vajon hol lennének? A fizikai világban? Ott nyilván nem lehetnek, hiszen akkor azokat fizikai-oksági törvényekkel ki kellene mutatnunk. A kommunikációban? A kommunikáció túlságosan is fluid ahhoz, hogy a fogalmak jelentése és igazsága ott rögzüljön. Egyetlen kommunikációs eszközben sem mutathatók ki, mint a fogalmak és a jelentések végső helye.

A zene tehát a fejben van? Bizonyos értelemben igen. A zene a fejen kívül van? Bizonyos értelemben igen. Fejek és persze fülek, és kották, és hangszerek nélkül nincs zene. De a fejek önmagukban nem elegendők, és a fülek sem: kezek is kellenek, melyek a kottát leírják, és kezek, melyek a hangszereket kezelni tudják, és természetesen hangszerek is, és még sok más. A szókratészi kérdés, mi valaminek a lényege, „mi X?” a zenére ugyanúgy nem tehető föl a sikeres és végső válasz reményében, mint például az emberre, a szépre, a jóra, az igazra. A szofisták, a dekonstrukció és a pragmatizmus képviselői szerint a dolgok lényegének keresése azért tekinthető idejétműltnak, mert beláttuk, hogy nincsenek lényegeg, csak jelenség-halmazok, felszínek, struktúrák és dinamikák folyamatos változása és egymásra hatása. Nincs mélység, csak folyamatos változás eszerint a felfogás szerint. Tegyük föl a kérdést, milyen is lehetne a zene filozófiája, episztemológiája és metafizikája. Egyáltalán szükség van, szükségünk van ilyesmire?

A zene filozófiája²⁶¹

A zene filozófiája a zene természetét, mivoltát kutatja, miközben előfeltételezheti, hogy minden embernek sok tapasztalata és kialakított fogalma van arról, hogy mi is a zene, vagy mit tart ő zenének. Kultúránkat zenei kultúrának tarthatjuk, és nagyon sok embernek saját zenefilozófiája van, vagyis elgondolása arról, hogy mi is a zene, és mire jó számára.

Mint a művészet egésze, és valamennyi művészeti ág, a zene is rejtélyes. A zenei megjelenés sajátos fluiditásából és tűnékenységéből eredően már magának a műalkotásnak mint létezőnek vagy tárgynak a meghatározása is problematikus, szemben

²⁶¹ Ebben a részben támaszkodom , Andrew Kania, „The philosophy of music” írására, <http://plato.stanford.edu/entries/music/>

egy szoborével vagy festményével. Az irodalom talán köztes helyet foglal el a képzőművészetek és a zene közt, hol inkább egyikre, hol inkább másikra hasonlítva. Az is vita tárgyát képezheti, hogy mit tartunk a műnek vagy a műalkotásnak, hogyan határoljuk körül, és mit foglaljunk benn – szemben egy festménnyel, vagy akár, látószólag egy könyvbe foglalható regénnyel, habár nyilvánvalóan sem a festmény, sem a könyvben kiadott regény nem azonos önmagával mint fizikai tárggyal, pontosabban önmaga soha nem pusztán fizikai tárgy, és a kérdés, hogy mi még azon túl, az a lehetséges interpretációk és értelmezések végtelen számát generálja.

A zenei művet előadják, amely egy első interpretáció, melyet aztán tovább interpretálnak további előadások, illetve az előadásokról szóló beszéd. A zene előadásban, tehát eleve egy értelmezésben jelenik meg, szemben az otlévő szoborral. Összetettebbé teszi a kérdést, hogy miközben a zene értelmezést azaz interpretációt igényel, mégis sincs szemantikus tartalma, azaz nem fogalmakban vagy fogalmak által jelenik meg. A hangszeres zene nem érthető, nincs szavakra – ha nem is jelentésekre – redukálható vagy szavakban megfogalmazható fogalmi tartalma. Talán egyedül Beethoven adott szemantikai tartalmat zenéjének, ugyanúgy nem törődve azzal, hogy mások ezt még csak elképzelni sem tudják, mint ahogy azzal sem törődött, hogy zeneműveinek egyes részleteit le tudják-e majd játszani technikailag. Beethoven késői műve az a-moll vonósnégyes (opus 132) sokáig eljátszhatatlannak számított. Ahogy Thomas Mann írta, „ez a mindenek fölé emelkedő művész irtalgmatlanul nem törődött a mesterség földi, technikai részével: kevés mulattatóbb jelenséggel találkoztam életemben! 'Mi közöm a maga átkozott hegedűjéhez!' – förmedt rá valakire, aki panaszkodni merészt.”²⁶² Ha Beethoven nem is törődött a hegedűkkel, művei csak akkor jutnak el kiteljesedett létezésükhöz, ha játsszák, újrátjátsszák azokat, ha az újrátjátzások egymással vitatkoznak, akár csak az ezekről szóló beszélgetések és kritikák. A zene hangzásával teljes, mint ahogy a zene meghatározásaiban mindig feltételezzük, hogy az átkozott hegedűk le képesek játszani azt, ami a kottában leíratott.

A legegyszerűbb meghatározás szerint a zene szervezett hangzás, melyet művészi szándékkal rögzítenek. J. Levinson szerint zene esetén a hangzások szervezettsége úgy rögzített, hogy „1. a tapasztalatot gazdagítja és erősíti, 2. aktív részvételt (figyelem, táncolás, előadás) vár el, 3. miközben elsősorban hangként fogjuk föl”²⁶³, és egyáltalán nem szemantikus tartalmak hordozójaként. Természetesen e meghatározást számosan megkérdőjelezték, például azzal, hogy nem valószínű, hogy zeneszerzők vagy előadóművészek a tapasztalatot akarnák gazdagítani, továbbá határesetekben a zene nem hang, hanem akár a teljes csönd is lehet (Cage 4'33”).

A zenei mű létmódjáról számos felfogás született. A nominalizmus képviselői szerint a zene konkrét partikulárisok (darabok) halmaza. Ez a nézet felsorolja a zenei mű összetevőit, de nem tud számot adni a jelenség egészéről. Sokan idealistának

²⁶² Thomas Mann, id. mű, 195.

²⁶³ J. Levinson, „The Concept of Music”, *Music, Art, and Metaphysics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990. 273. '[i] for the purpose of enriching or intensifying experience [ii] through active engagement (e.g., listening, dancing or performing) with the sounds [iii] regarded primarily, or in significant measure, as sounds'. (Idézi A. Kania)

tartják azt a felfogást, hogy a zene mentális entitás lenne. Természetesen ideális az a felfogás, amely feltételezi, hogy *kizárólag* mentális entitás. Az eliminativizmus képviselői szerint nincs olyan, hogy zenemű, hanem csak egy nagyon komplex aktivitáshalmaz és diszkusziós közeg. Az akcionizmus azt állítja, hogy a zene cselekvés, akció, de nem az interpretálók, hanem a zeneszerző akciója. A realisták szerint a zeneművek absztrakt tárgyak. Egyszerű formája a platonizmus, mely azt állítja, hogy a zeneművek téren és időn kívül azaz örökké léteznek. Ezzel az a probléma, hogy nagy a vita az absztrakt tárgyak léte, létmódja fölött, és egyáltalán a téren és időn kívüli létezés fogalmáról. G. Rohrbauch azt javasolja, hogy tekintsük a zenei műveket új vagy másfajta létezőknek, olyan történeti egyedeknek, amelyek ugyan fizikai dolgokban (kotta, hangok) jelennek meg, miközben nem ezek a fizikai dolgok konstituálják őket. Ezzel a davidsoni okság-indokok tere megkülönböztetésnél vagyunk, ahol az indokok is a fizikai világba beágyazottak, de nem redukálhatók egy-egy értelmű megfeleltetéssel a fizika törvényeire.

Vannak akik kétségbe vonják, hogy van-e értelme a zene vagy a zeneművek ontológiájának. Szerintük ez túlságosan függ az egyéni ízlésítélettől, ráadásul nem következik belőle semmi a zeneesztétika számára. Ezzel szemben föl lehet hozni, hogy számtalan dolog függ az ízléstől és az egyéni beállítódástól vagy kiindulópontoktól, miközben azok mindig vitathatók, és vitatni is kell őket. – Mindezen előkészítés után kellene beszélnünk a zene érzelmekhez, az irodalomhoz, az egyéb művészetekhez való viszonyáról, arról, hogy ha nem fogalmi és nem képi-szemléleti, akkor milyen mentális entitásként kezelhetjük, és bevezethetnénk részleteiben az oksági és a racionális mellett a harmonia világát. Beszélhetnénk továbbá a zenének a mozgáshoz, az értékekhez, a pszichológiához, a költészethez való viszonyáról, és természetesen az új fejleményről, a neuroesztétikáról és a neuromuzikológiáról, valamint ezek értelmezéséről, a neurofilozófiáról. De ezeknek a további, még vázlatos traktálása is túlságosan hosszúra nyújtaná ezt a témát fölvető tanulmányt.

NEUROTUDOMÁNYOK ÉS A TUDAT – INFORMATIKA, FIZIOLÓGIA, FILOZÓFIA –

Agy és elme

„A hegyeket megmászták, a sivatagokat átszelték, a mély tengereket feltérképezték és a naprendszert átkutatták. Egy sötét kontinens azonban ellánál a felfedezésnek, amely nem valahol kint van, hanem itt bent: az emberi gondolkodás szerve az utolsó *terra incognita*. Még mindig tágra nyílt szemekkel állunk a csoda előtt, hogyan képes másfél kiló szürke anyag a legszebb (és leggyengeelméjűbb) gondolatokat és érzéseket előállítani és hogyan tud játszva megoldani dolgokat, amelyeknél minden csúcs-számítógép kudarcot vall.”²⁶⁴ – kezdődik egy írás az agykutatásról a *Zeit* folyóiratban.

A tudomány és a filozófia előtt álló egyik legnagyobb kihívás és feladat az emberi agy és tudat megértése²⁶⁵. Az emberi agy neurotudományi (neuroinformatikai, neurofiziológiai) kutatása hatalmas sebességgel halad és fog előre haladni az elkövetkező évtizedekben. Az Európai Unió két összetett nagy kutatási tervet támogat kiemelten, egy-egy milliárd euróval; az új anyag, a *graphen* előállíthatóságának kutatását, valamint az emberi agy kutatását szolgáló projektet (*Human Brain Project*), az előbbi vezetője Jari Kinaret (Göteborg), míg az utóbbié Henry Markram (Lausanne). Az Egyesült Államokban pedig a „Brain Activity Map Project” vagyis „agytevékenység térkép projekt” indították el 2013. év elején, melynek várható költsége több milliárd dollár lesz.²⁶⁶

A *human genom* program után, mely az emberi génszerkezetet hivatott volt feltérképezni, a tudományos és tudománypolitikai közvélemény figyelme az agykutatás felé fordult. A tudomány alapvető kérdése az ember és a világ megismerése, működési elvének, eredetének feltárása, megértése. Az emberi mivolt és tudat kutatását – a „Mi az ember?” Szókratész által feltett kérdésre adott válaszok kereséseitől, vagyis a klasszikus filozófiától – egyre inkább átveszi a filozófiából kifejlődő,

²⁶⁴ Schnabel, U., *Terra incognita im Kopf*, *Die Zeit*, 21. Februar, 2013, 35. „Die Berge sind bestiegen, die Wüsten durchquert, die Tiefsee ist kartiert und das Sonnensystem erkundet. Ein dunkler Kontinent aber harrt der Entdeckung. Dieser allerdings liegt nicht im Außen, sondern im Innen: Das menschliche Denkgorgan ist die letzte Terra incognita. Noch immer stehen wir staunend vor dem Wunder, wie drei Pfund graue Materie die schönsten (und schwachsinnigsten) Gedanken und Gefühle hervorbringen und wie sie spielend Dinge meistern, an denen jeder Supercomputer scheitert.”

²⁶⁵ A „tudat” és az „elme” fogalmait ebben az írásban szinonimákként használom. E fogalmak használatához vö. könyvemet, *A megismerés talánya*, Budapest, Áron, 2009, 283–287. <http://mek.oszk.hu/10100/10143/10143.pdf>

²⁶⁶ Vö. Obama seeking to Boos Human Brain, *The New York Times*, February 17, 2013.

<http://www.nytimes.com/2013/02/18/science/project-seeks-to-build-map-of-human-brain.html?pagewanted=all>

akár empirikus filozófiának is nevezhető oksági alapú, matematizált, technikaivá váló természettudomány.

Kant szerint három tapasztalással megközelíthetetlen, azaz a tudományok által tagolhatatlan és kutathatatlan eszménk van, a világ egésze, az ember mivolta (vagyis a „lélek” mint szubsztancia) és Isten. Ezek közül a teljes világ (azaz minden létező) és Isten azért nem tárgyai a természettudományoknak, mert egyik sem értelmezhető annak módszereivel. Nem látjuk őket, nem tudunk fizikai kísérleteket végezni velük, nem részei az oksági világnak. Ezek az eszmék a kutatást vezérik, mely mögött az ember vágya áll, hogy „mindent” megértsen és átlásson. Az ember azonban *itt van* (hely és jelen idejű létezés: nagyon is problematikus fogalmak) előttünk, mi magunk emberek vagyunk, vagy eszmei értelemben azzá válhatunk, az egyedi embert érinthetjük, beszélhetünk vele, önmagunkat önmagunkban és önmagunk által érzékelhetjük, érezhetjük, észlelhetjük (hogyan mit érzékelünk, érzünk, észlelünk, gondolunk magunkról, és ez hogyan viszonyul ahhoz, ami valójában „ott” vagy „idebent” van – itt nem tárgyalható, rendkívül összetett kérdés). Az ember tapasztalható, de vajon tapasztalható-e *interszubjektíve* maga az individuális tapasztalás, azaz maga a tapasztalásban lévő tapasztaló, az, aki magában érez, magát érzi, azt mondja „én”, aki gondolkodik, mondván „én gondolkodom”, emlékezik, „én emlékezőm”? Ameddig ez utóbbiak nem vezethetők vissza interszubjektív tapasztalati nyelvre, vagyis mindenki általi a közös nyelvi kommunikációban közösnek deklarált tapasztalásra, addig nehezen fogalmazhatunk meg olyan kutatási programokat, melyek természettudományos módszerekkel feltárhatnák ezt az önmagát tapasztaló, önmagát belülről észlelő és önmagát az „én vagyok”, „én gondolkodom” kifejezéssel illető lényt, az emberi tudatot, az ember lelkét, vagy akár „szubsztanciáját”.

Az idézett *Zeit* írás végén a szerző arra az egyre inkább elfogadott felismerésre utal, hogy lehetséges, minden egyedi agy teljesen individuális, és nem lesz megragadható általános leírással, elmélettel, „képlettel”. Felteszi a kérdést, „Vajon (az agykutatással) varázstalanodni fogunk? Inkább nem”, válaszolja. Ezzel az általam is képviselt tézist támasztja alá, mely szerint az elmével szemben az agy mint az individuum hordozója, maga is individuális, miközben soha nem lesz individuálható a természettudományok objektívisztikus, általánosító, fiziológiai, komputertudományi, kémiai, elektronikai nyelvén. Ezek a nyelvek képtelenek „én”-t mondani, ahogy „én” mondom. Mint folytatja, „már most az mutatkozik, hogy nincs egyetlen, minden agyra érvényes általános terv, hanem mindegyik gondolkodási szerv annyira individuális, mint a hozzátartozó ember. Lehetséges, hogy a neuroprojektek a végén arra a belátásra vezetnek, hogy szellemi világegyetemünk ugyanolyan kikutathatatlan, mint a valós világegyetem; és hogy egy idegen gondolatvilág megismerése ugyanolyan lehetetlen marad, mint a párhuzamos világegyetembe való utazás.”²⁶⁷

²⁶⁷ *Zeit*, uo. „Werden wir damit entzaubert? Eher nein. Bereits jetzt zeigt sich, dass es keinen für alle Gehirne gültigen Masterplan gibt, sondern dass jedes Denkoragan so individuell ist wie der dazugehörige Mensch. Gut möglich, dass am Ende die Neuroprojekte zu der Einsicht führen, dass unser geistiges Universum so unauslotbar ist wie das reale All; und dass die Kenntnis einer fremden Gedankenwelt so unmöglich bleibt wie die Reise in ein Paralleluniversum.”

Akárcsak a régi időknek, a kortárs tudománynak és filozófiának is a legnagyobb kihívása az ember megértése. Mivel az embert saját tudata, elméje és mindaz, amit ezzel létrehoz (miközben a létrehozott alakítja is az őt létrehozót) teszi emberré, ezért aki azt akarja tudni, „mi az ember?“, annak az ember elméjét kell elsősorban kutatni. Ezt az imperatívuszt akár a Bibliából is vehetjük. Mózes első könyvében Isten azt mondja, „teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá” (Gen 1.26.), és ezt teológusok, filozófusok a történelem folyamán elsősorban úgy értelmezték, hogy Isten ésszel, értelemmel azaz elmével bíró lényt akart teremteni, akivel össze tudja magát hasonlítani, aki az ő képmása, akivel ebből következően közösségre, kommunióra lép, és akivel így kommunikálni is képes. Ugyanakkor az embert a jahvista hagyomány szerint „a föld porából” alkotta, orrába lehelve „az élet leheletét”. (Gen 2.7.) Az embert a teremtéstörténet az első pillanattól két világ határára helyezi, két világ polgárává teszi: nem az oksági világhoz, hanem Istenhez tartozik, Isten képe, így annak kiemelt teremtménye, de az oksági, természetudományokkal kutatható világhoz is, hiszen Isten a világ porába lehelte az élet leheletét, a lelket (ha tetszik, saját leheletét, hiszen Isten ha lehel, csak saját leheletét tudja adni), mintegy struktúrálóként a porba lehelte az istenképiséget hordozó elmét.

A tudat, és a tudat fiziológiai-fizikai helyének tekintett agy kutatása így közvetlenül kapcsolódik a Teremtés könyvéhez, két értelemben is. 1. Ha az ember Istenhez abban hasonlít, hogy elméje van, akkor saját magának mint elmével rendelkezőnek a megértése annak megértése, hogy Isten milyennek akarta őt teremteni. 2. Ön maga, tehát saját elméje megismerése közvetve Isten megértéséhez is vezethet, amennyiben elméje Isten képmása. Talán nem túlzás állítani, hogy aki meg akarja érteni a Teremtéstörténetet, a Bibliát vagy Isten teremtő szándékát és üzenetét, annak a régi bibliai szövegek és vallások tanulmányozása, vagy akár a modern teológiai elméletek megismerése mellett legalább annyira foglalkoznia kell az elme modern kutatásával, akár az elmefilozófiával, akár az agykutatással.

A két világhoz tartozást a Teremtéstörténet és a Biblia szerzőin túl filozófusok is felismerték, Platónról Kantig és a huszadik századi gondolkodókig. Az ember kétvilágiságának kifejeződése, hogy a gondolkodó, elmével rendelkező embert, a tágabb értelemben vett elmét két irányból is megközelíthetjük: a szűkebb értelemben vett elme, az „istenképiség” hordozója felől, azaz a gondolkodás, a fogalmiság, a belátás, az „én-mondás”, a személyes élmények felől, és az elme „hordozója” a bibliai „por”, a modern tudományok fizikai világa felől. Diszciplinárisan ma ez abban fejeződik ki, hogy filozófusok az „elme filozófiáját” művelik, melynek segítségével a gondolkodó, belátó, fogalomhasználó, „én”-t mondó tudatot kívánják feltárni, mint amely valamilyen módon az agyhoz kapcsolódik. Az agykutatók pedig az agyat fiziológiai-fizikai szempontból közelítik meg, annak oksági, atomi, molekuláris, sejt-, szövet-, idegpálya-szintű működését vizsgálva.

Az elme filozófiája

E kutatások előtt jelenleg hatalmas, beláthatatlan kimenetelű feladatok állnak. A tudatossággal, a szubjektív tapasztalatokkal, a fogalmi hozzáállással, és mindazzal, ami együtt jár azzal, hogy személyként vagy megismerőként a világot tapasztaljuk és azon gondolkodjunk, az elme filozófiája (*Philosophy of Mind*, *Bewusstseinsphilosophie*, *Philosophie des Geistes*) foglalkozik. Az agyat mint fizikai létezőt pedig az agykutatás vizsgálja. Sehol semmi jele annak, hogy e két kutatási irány közeledne egymáshoz. Akik próbálkoztak a közelítéssel, olyan eredményekre jutottak, amelyeket mind az elmefilozófusok, mind az agykutatók elvetettek. Az elmefilozófiának olyan irányzatai vannak, mint például a karteizianizmus, behaviorizmus, elme-tudat azonosságelmélet, funkcionálizmus, reprezentacionalizmus, intencionalizmus, redukcionizmus és eliminativizmus, nem reduktív fizikalizmus, hogy csak néhányat nevezzünk meg.²⁶⁸ Az agykutatók közt szintén számos irányzat, módszer terjedt el, matematikusok, biológusok, kémikusok, fizikusok mind a saját kialakított metodológiájukat alkalmazzák. Az elmefilozófia kérdéseiről korábban írtam²⁶⁹, ezért itt nem az elmefilozófia irányzatait tekintem át, hanem a legújabb agykutatói irányzatokra vetek egy pillantást.

Az agykutatás néhány módozata

184

Az említett *Human Brain Project* koordinátora, Henry Markram az emberi agyat szeretné mesterségesen felépíteni, azaz előállítani, mégpedig a sejtek és a molekulák szintjén, vagyis minden egyes agysejtnek és a sejtben lévő minden egyes molekulának megfelelne egy számítógépes elem, mely arra hivatott, hogy ugyanúgy működjön, és ugyanúgy legyen képes kapcsolatokat létrehozni a többi elemmel, mint az emberi agy sejtjei illetve molekulái.²⁷⁰ Kérdés természetesen, hogy ez a számítógépes elem hardver vagy szoftver jellegű lenne-e. Ha hardver, akkor ugyanannyi „kemény anyag” egységet kellene létrehozni, mint a sejtek (vagyis 100 milliárdos nagyságrendben), továbbá mint a sejteken belüli molekulák és a sejteken kívüli szinapszisok. A molekulák, azok kapcsolatai, a molekulák felépülése makromolekulákká majd sejtekké, a sejtek, azok kapcsolatai, a szinapszisok folyamatos változásban vannak. A folyamatos változást kellene az említett nagyságrend exponenciálisan nagyobb dimenziókban megvalósítani. Ez hardver szintjén jelenleg kivitelezhetetlennek tűnik, marad a feltételezés, hogy az agy informatikai másolása a szoftver szintjén történne.

²⁶⁸ Az elmefilozófia legfőbb irányzataihoz bevezető Heil, J., *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, New York – London, Routledge, 2013 (3. kiadás).

²⁶⁹ Boros J., *A megismerés talánya*, Budapest, Áron, 2009, 255–305.

<http://mek.oszk.hu/10100/10143/10143.pdf>

²⁷⁰ Az itt következőkhöz vö. Schnabel, U., Ein Hauch Apollo. Der größte Forschungswettbewerb der EU ist entschieden: Mit der Simulation des Gehirns und dem Wundermaterial Graphen will Europa an die Weltspitze. Kann das gehen?, *Die Zeit*, Nr. 6/2013, 35.

A Lausanne-i Műszaki Egyetemen (*École Polytechnique Fédérale de Lausanne*) Markram a Blue Brain Project („kék agy projekt”) keretében neuron- és szinapszishalmaz adatait táplálta be egy nagyteljesítményű számítógépbe, és modelljének viselkedését összehasonlította a valós agyi működéssel. Munkája során azonban csak tízezres nagyságrendű sejtszámmal dolgozott, az emberi agyban azonban százmilliárdnyi a neuronok száma, és ehhez járulnak a szinapszisek. A hatalmas számú idegsejt kapcsolódásainak lehetséges számát a valószínűségi számítás technikáival kalkulálhatnánk, és olyan számokat kapnánk, melyeknek pusztá leírása is a jelenlegi leggyorsabb computernek is több időbe telne, mint amióta a világegyetem létezik.

Neuroinformatika: szilícium vs. szén

További kérdés, hogy a nem szén-, hanem szilícium alapú rendszerek képesek lesznek-e, a molekuláris szintű vegyi folyamatokat matematikai eljárásokkal pótolva, hasonló módon viselkedni, mint a valós agy. Képes a matematikával és elektromossággal működtetett szilícium alapú szoftver azt a rugalmasságot, plaszticitást, fluiditást biztosítani, ami az agy működésére jellemző? Mint Markram mondja, „egy 60 Watt teljesítményen működő, másfél kilós tömeg a fejünkben nagyobb teljesítményű, mint egy számítógép, amely több ezer gigawattot használ és dollár milliárdokba kerül”.²⁷¹

A molekuláris szintű vegyi folyamatok, melyek együttesen létrehozzák a sejteket, vajon modellálhatók matematikailag? A matematika mindig szükségszerűségekkel dolgozik. Egy folyamat a valóságban vagy lejátszódik, vagy sem, a modellben azonban elő kell írni, hogy lejátszódjék vagy sem. Vagyis a modell „normatív”, a valóság viszont nem az. A molekulák úgy viselkednek, ahogy „akarnak”, sehol sincs bizonyíték arra, hogy számítási-matematikai normativitásnak engedelmessé válnának. Nagy számuk miatt kérdéses, hogy egyenkénti modell-elemként megragadhatók-e, avagy statisztikailag kell-e őket kezelni. De ha statisztikai módszerrel kezeljük a sok molekulát, akkor lehetséges, hogy éppen azokat a finom molekuláris, atomi vagy szubatomi változásokat nem tudjuk figyelembe venni, amely az egyedi atomokban, molekulákban zajlanak, és amelyek lehetséges, hogy az egész működését, egyenként befolyásolják. Mivel sokmilliárdan vannak „egyenként”, a lehetséges apró eltérések kiszámíthatatlanok, jóslhatatlanok lesznek.

A számítógép persze tud „véletlent” produkálni. Matematikai véletlent. Paradox módon, a matematikailag generált véletlen „ténylegesen” véletlen, még akkor is, ha a számítógép „determinisztikus”. Ugyanis véletlen csak a matematikában és matematikai modellekben létezik, a valóságban a véletlen csak megfigyelésünk elégtelenségének tükré.²⁷² A fizikában, a biológiában nincs véletlen, hiszen a véletlen ontológiai elfogadása a kauzalitás, azaz a természeti folyamatok megértésének alapvető elvének elvetését jelentené. Ezért állíthatjuk, hogy a természetben zajló

²⁷¹ *Die Zeit*, uo.

²⁷² Ezzel az állítással számos matematikus nem ért egyet, de ezen a helyen nem tudom nézeteiket tárgyalni.

véletlenek nem valódi véletlenek, hanem csak mi hisszük azt, hogy véletlenek, mivel nem ismerjük teljes mértékben a mélyben játszódó folyamatokat. A véletlen ismeretelméleti és nem ontológiai vagy metafizikai fogalom. (A kvantumfizika matematika véletlenjét itt zárójelbe helyezem, mivel annak fizikai tartalmáról mindmáig viták vannak.)

A nagy számok miatt szükség van a valószínűségszámítási és a statisztikai modellek alkalmazására, ám ez mindig populációs algebra marad, márpedig a valódi megértéshez a populáció egyedeit (az agysejteket, a sejtekben lévő molekulákat) egyenként és *real time* is értenünk, modellezni tudnunk kellene.

Adatelemzéseknél lehet „statisztikai” módszereket alkalmazni, de vajon lehet-e egy konkrét folyamatra (ami az agy működésének folyamata) statisztikai elveken működő modellt alkalmazni? Statisztikával nem lehet kezelni a kérdést, hogy a milliárdnyi sejt közül éppen melyik mit csinál. Márpedig az agy működése esetén valószínűleg ennek is jelentős szerepe van.

Visszatérve a szén-szilícium hordozó problémájára, a szilícium alapú chipekben matematikailag felépített modelleket futtatunk. Az agyban viszont szén alapú sejtekben molekuláris szint alatti kémiai folyamatok zajlanak. Hogy lehetséges a szilícium-matematika páros és az atomok-molekulák-sejtek-szinapszisok folyamatai közt teljesen egy-egy értelmű leképezést létrehozni? Hogy tudjuk garantálni, hogy a matematika „sejt” (vagy molekula) szinten (vagy a „matematikai sejt”) ugyanazt fogja „lépni”, mint a valódi atom, a molekula vagy a sejt? És mindezt nem egy lépésben, hanem milliárdnyiban és azok hatványaiban?

Az elemi kémia által leírható, felépülő/felépítő elemi folyamatok élő anyagot hoznak létre – mindez pontosan modellálható lenne matematikai módszerekkel? Modellálható az a sajátos lépés vagy pillanat, amikor a vegyi folyamatok összessége egyszerre életjelet (táplálkozás, szaporodás) produkál? Mert a programok felépítésénél éppen ezt kellene tudni megoldani. És mi lenne az „élet” minőségi jele, jegye a matematikában? Az „élet” egészen más a valóságban, mint a „nem-élet” (nem az életerő régi problémájáról van szó, pusztán arról a fenomenológiai állapotról és produkált életjelenségekről, melyek makroszkopikus szinten, ahogy körbenézünk, az életet alkotják): a matematika tudja jelölni és működtetni önmagában ezt a különbséget? És nem csak a különbséget, hanem azt a lépést, azt a „pillanatot”, amikor a nem-élő élővé válik? Ez egy képlet lesz? Egy algoritmus? A táplálkozás és a szaporodás megjelenése? Ezt önkényesen vezetjük be, avagy sikerül azt az emergenciát és minőségi változást produkálnunk, amit a valódi atomok és molekulák produkálnak?

Az életjelet (táplálkozás, szaporodás) nem mutató kémiai folyamatokból egyszer csak életjelet mutató folyamatok lesznek. A kérdés tehát az, vajon lehetséges úgy a kémiai folyamatokat molekuláris szinten modellezni, hogy ezek működése egy magasabb szervezetszintű szinten táplálkozást és szaporodást végző modelleket és a modellek egyedi megvalósulásait generálják? Meg kellene oldani a kémiai és termodinamikai molekuláris mozgások pontos „egy molekula(vagy sejt)/egy számítógépi (hardver vagy szoftver) elem” leképezését.

Továbbá: ha azt vesszük, hogy 100 milliárd neuron, ha nem is teljesen tetszőlegesen, de mégis nagy szabadsággal létesít bármelyik másikkal kapcsolatot (persze

főként a közvetlen szomszédaival), akkor a kapcsolatok számát tekintve számítógéppel követhetetlen exponenciális robbanás következik be.

Az új és új tudományos eredmények, matematikai felfedezések és technikai lehetőségek révén természetesen egyre mélyebbre hatolunk az idegpályák működésének feltárásában. Találékony kutatók korábban elképzelhetetlen megközelítésmódokat, eljárásokat fejlesztenek ki a neuronális szerkezetek feltárásában.

Mit kutatnak az agykutatók?

További kérdés, hogy a neuronokon kívül mit kutatnak, milyen kapcsolat létesíthető a neuronális állapotok és a tudati állapotok közt, ez pedig szoros és szigorú értelemben meghaladja a neurotudós kompetenciáját. Az agykutatók hatalmas összegek fölött rendelkeznek, pontosabban hatalmas összegeket kaptak megbízóiktól, az adófizető polgároktól, és ezért válaszolniuk is kell azoknak, akik erőforrásaik egy részét átadják nekik kutatásra, hogy milyen vonatkozásban vannak kutatásaik és eredményeik az emberek egyéni és közösségi életére, kultúrájára, civilizációjára, ön- és világmegértésére. Az agytudósok nagy része ugyanakkor visszautasítja a kérdés megválaszolását, vajon mi a köze az agynak a tudathoz, mondván, ezt nem tudja saját tudománya módszerével megfogalmazni. Ezzel azonban visszautasítja, hogy válaszoljon azok kérdésére, akik kutatásaihoz a pénzt adják. Ugyanis nem egy biofizikai szerkezet érdekli a legtöbb embert, hanem saját élete, sorsa, betegségek gyógyítási lehetősége: azt azért sejtí mindenki, hogy agyunk-elménk feltárása, szerkezetének minél jobb megismerése jelentősen javíthat életminőségünkön, kezdve a robotok, mesterséges intelligenciák életet könnyítő szerepével, egészen a különféle mentális és agyi betegségek gyógyíthatóságáig.

A természettudósok általában visszafogottak filozófiai kérdéseket illetően. Részben iskolázottságuk, részben metodológiai korrektségük miatt. Ha elhagyják vagy elhagynák a neuronok világát, és azoknak a tudati állapotokkal való kapcsolatáról kezdenének spekulálni, akkor azt már nem saját természettudományos módszerükkel tennék, hanem át kellene térniük a humán tudományokból ismert módszerekre, az értelmezés, az ismeretelmélet, a pszichológia, a nyelv, a nyelv és a gondolkodás viszonya problémáival való foglalkozásra. Ez utóbbi területeknek azonban már nem feltétlenül és kizárólagosan művelői a természet kutatói. A természettudományok egy-egy értelmű megfeleltetésekkel dolgozó vagy arra törekvő fizikalista nyelvét kellene lefordítani a humántudományok redukálhatatlan, interpretált és interpretáló nyelvére. A humántudósok érdeklődésére, önmagukat, módszereiket, eredményeiket védve a természettudósok azt válaszolják, hogy kérik a kérdéseket saját laboratóriumi körülményeikre, nyelvezetükre és módszereikre lefordítani, ami után ők hipotéziseket tudnak föllátni, és kísérletek, mérések elveit tudják kidolgozni.

Ezért sok filozófus úgy véli, hogy a természettudósoktól nem várhatunk lényeges összefüggéseket a tudat megértéséhez. Richard Rorty egyenesen tagadta, hogy a természettudománytól valaha is érdekes válaszokat kaphatunk önmegértésünk, sorsunk, világértelmezésünk vonatkozásában.

A *Spiegel* 2012 december 12-i száma fiatal agykutatókat mutatott be, akik az agy és a tudat megértéséhez új utakon próbálnak járni. Úgy vélik, a kutatások zsákutcába jutottak, új irányokat kell keresni.²⁷³ A gén- és a kozmológiai kutatás mellett a neurotudományi kutatás a mai tudomány harmadik nagy zászlóshajója, senki nem kételkedik alapvető fontosságában és abban, hogy nagy eredmények várhatók. Tény azonban, hogy mind a mai napig nem sikerült a kérdés megválaszolásának közelébe sem jutni, mi a kapcsolat az elme és az agy között, hogyan lesznek a koponyába zárt szürke anyagból tudat, öntudat, érzelmek, vágyak, emlékek, gondolkodás, személyiség, emberi sors. A legfontosabb elmebetegségek (autizmus, skizofrénia, hiperaktivitás, depresszió) magyarázataira sem képesek még.

Moritz Helmstädtter a müncheni Max Planck Intézet munkatársa egy cukorkristály nagyságú agy-anyagot néhány ezer szeletre vágott, elektromikroszkóppal lefényképezte és aztán computerrel újra összeállította. A számítógépen tetszés szerint tud utazni ebben a közegben. Az agydarabka egértől származik, és ahhoz a részhez tartozik, amely az egér bajsza által küldött jeleket dolgozza föl. A fél milliméter oldalhosszúságú kocka nagyságú darabkában negyven méter hosszú idegszál rejlik. Az első kérdés, hogyan lehet megállapítani, az egyes szálak mint ágacsok hova kapcsolódnak. Kiderült, hogy ezt a computer nem tudja feltárni, túl sokat téved, gyakran összetéveszti az egymás melletti idegszálakat. Csak az ember tudná megkísérelni, hogy választ adjon erre a kérdésre azáltal, hogy az egymás melletti rétegeket ábrázoló felvételeket összehasonlíttja, ám e kis darab átvizsgálása 200.000 munkaórát jelentene, amennyit egy ember egész életében sem dolgozik. Helmstädtter az internethez fordult. Néhány computeres kollégával kitalálták a *Brainflight* (agyrepülés) nevű computerjátékot, amely bárki számára lehetővé teszi, hogy utazék az agyban. Egy szimulált repülőgép pilótafülkéből kormányoz a játékos valódi agyszövet-szeleteken keresztül. Az kapja a legtöbb pontot, aki a legsikeresebben repül az idegkötegeken keresztül. A játék 2013 márciusában kerül föl az internetre, és ha kellő számú játékos belép, az egér bajzához kapcsolódó agydarab képe akár néhány hét alatt is kész lehet.

Helmstädtter szerint az agyat nem csak az egyes elemei, sejtek és szövetek felől kell kutatni, hanem figyelembe kell venni, hogy bonyolult kötelékű hálózatról van szó. Az egyedi idegsejtek kutatása számos eredményt produkált, megvizsgálták, mikor és melyik molekuláris csatorna nyílik ki a sejtfalon, mely üzenetet hordó anyag milyen fajta kapcsolódásokban kerül forgalomba, és hogyan adnak az idegszálak elektromos jeleket.

Nyilvánvaló, hogy az egyedi sejtekhez nem lehet minden további nélkül tudat-folyamatokat rendelni, működésükből gondolkodásra, érzelmekre, személyes identitásra következtetni. Nem nehéz arra a sejtésre, feltételezésre vagy következtetésre jutni, hogy ha meg akarjuk érteni az agyi és tudati folyamatokat, akkor a sejtek

²⁷³ J. Grolle, Im Flug durch das Gehirn, *Der Spiegel*, Nr. 50/10.12.12., 122–127. A következőkben e cikk főbb állításait mutatom be, kritikái, kétkedő vagy egyetértő megjegyzésekkel.

összekapcsolódásait, a sejteknek szinapszisokká való alakulását, ezek összefüggésrendszerét és kémiai, elektromos és akár további egyéb, talán még felfedezendő jellegű kommunikációját kell figyelembe venni. A sejtek összekapcsolódása alapvető szerepet játszik az agyi folyamatok, és tágabban a tudati állapotok kialakulásában. Az agysejtek összekapcsolódását kifejező újabb vezérszó – a *genome* mintájára alkotott – a *connectome*, mellyel az idegsejtek, idegpályák közti kapcsolatok kutatását jelölik. Az Amerikai Egyesült Államok máris 40 millió dollárt adott a *Human Connectome Project* címszó alatt futó kutatásokra. Honlapja szerint a projekt „célja, hogy az idegi adatok eddig nem látott összesítését nyújtsa, olyan interface-t, amely grafikailag irányítja ezeket az adatokat és azt a lehetőséget, hogy teljesen új következtetéseket vonhassunk le az élő emberi agyról.”²⁷⁴ A projekt alapja az idegpályák tomográffal történő lefényképezése és térbeli ábrázolása, ám a legjobb tomográf sem tud a sejtek szintjéig lehatolni. Német kutatók (Helmstättér, Windried Denk) éppen ezért azzal próbálkoznak, hogy az egyes sejteket vizsgálják elektronmikroszkóp segítségével.

A teljes idegi kapcsolatrandszer feltérképezése hatalmas feladat. Egyetlen egy milliméter hosszú fereg (*caenorhabditis elegans*) 302 neuronjának teljes felmérése egy kutatócsapat számára tizenkét évet vett igénybe. Az emberi agy idegpályáinak hosszát öt millió kilométerre becsülik, ennek sejtől sejtre történő feltérképezése a mai technikai feltételek mellett végeláthatatlan feladat. Ráadásul, a sejt szintű feltérképezés csak az első lépés, az analízis után következik a szintézis, az egyenként feltárt, leírt sejteket aztán újra össze kell kapcsolni, ahol az egyenkénti egymáshoz való kapcsolódások nem csak sejtől sejtre lehetnek különbözőek, de a különböző kapcsolódások maguk is folyamatosan változhatnak, a nullától bizonyos nagyságig, arról nem beszélve, hogy maguk a sejtek önmagukban sem statikus létezők, hanem belsejünkben is folyamatos változás zajlik.

A Human Connectome Projekt résztvevői biológusok, orvosok, matematikusok, informatikusok, kémikusok, szinte valamennyi természettudomány képviselői. Van Weeden matematikus, az agy idegpályáinak hálózatait kutatja úgynevezett diffúziós tomográffal. A magspin tomográfhoz hasonlóan a mágneses mezőbe került atomokat detektálja, és megállapítja azok haladási irányát. Mivel a molekulák az ideszálakon haladnak, így pontosan látni tudja azok kötegeltségét. Száz milliárd idegsejt, melyek közül valamennyi ezer szinapszist vagyis kapcsolatot képes létrehozni. Nincs az a mai számítógép, amely ezt a kapcsolatrendszeret akár csak megközelítőleg is modellezni tudná. Weden feltárta, hogy az idegszálak nem összevissza, hanem rendezetten, kötegekben helyezkednek el, rácsozathoz hasonlóan, ahogy a Földet berácsoztuk a hosszúsági és szélességi körökkel – csak éppen milliárdszor nagyobb számú kör van itt, három dimenzióban. A fizikus Winfried Denknek filozófiai problémái vannak Van Weeden felfedezéseivel. Szerinte Van Weeden tényleg lát valamit, csak éppen az a baj, hogy nem tudja, mit. (Ez a fő probléma a legtöbb mai agykutatóval.) Lefényképezi az adatáramlás útvonalait, de nem látja a sejtek közti kommunikációt. De nem csak itt vannak nehézségek, hanem szinte minden fronton. Egy egér agyának 30 nanométer vékony rétegenkénti rétegének hagyományos

²⁷⁴ <http://www.humanconnectomeproject.org/>

elektromikroszkópos lefényképezése egy évszázadot venne igénybe. A legdrágább most kifejlesztett nagyteljesítményű Zeiss elektromikroszkópnak egy évre lenne szüksége. Egyetlen emberi agy adatforgalma nagyobb, mint a teljes éves internet-kommunikáció.

Sebastian Seung, az MIT professzora szerint mi magunk connectome-ok vagyunk.²⁷⁵ Jelmondata, *You are your connectome* – Azonos vagy saját connectome-oddal. Valamennyi emlékünknél, tudásunk, érzelmünk neuronálisan kódolt, és a technika fejlődésével el fogunk jutni az emberi agy teljes feltérképezéséhez, és a tudati tartalmak agyállapotokkal való azonosításához. Merészen olyan téziseket képvisel, mint hogy az emberi agy szoftverjét meg fogjuk találni, és így magát az embert mint személyiséget valamennyi tudat- és érzelemtartalmával computerre tudjuk majd feltölteni. Ez a tudatos ember vagy az emberi tudat halhatatlanságát fogja garantálni. Seung tézise éppen annak ellentéte, amely tézist ezen írás elején felvázoltam. A transzhumanizmus, az emberi tudat átlépése egy másik hordozóba csak akkor lesz lehetséges, ha a felsorolt módszertani, ismeretelméleti, kémiai-matematikai problémákat megoldottuk. De ha meg is oldottuk, és a szuperszámítógépünk elkezd majd mondani, hogy „én vagyok” és „én gondolkodom” – el fogjuk hinni „neki”? Ahogy egymás elméjébe nem látunk be, oda soha nem léphetünk be, csak elhisszük a másik emberről, a másik embertől, hogy ugyanúgy „én”, mint én „én” vagyok, el fogjuk ezt valaha hinni egy számítógépről? Erre a kérdésre ma egyetlen agy, egyetlen elme és egyetlen számítógép sem tud válaszolni. Lehetséges, hogy Isten képe ugyanolyan titokzatos és megfejtethetlen, mint a képmás eredetije?

²⁷⁵ Vö. <http://www.guardian.co.uk/technology/2012/jun/10/connectome-neuroscience-brain-sebastian-seung>

5. ENCIKLOPÉDIA

Davidson, Donald

Donald Davidson (1917–2003) egyetemi tanulmányait a Harvard egyetemen folytatta, meghatározó tanárai Quine és Tarski voltak. Több egyetem után a kaliforniai Berkeley egyetemén tanított. Az „igazság” a radikális interpretációra és a jóindulat elvére (*principle of charity*), a nyelvi és nem-nyelvi, őszintének feltételezett viselkedés értelmezésére épül. Az én-világ, nyelv-világ ismeretelméleti dualitást a beszélő-értelmező-világ triangularitásával váltja föl. Nem egyes szavak, kijelentések igazak, hanem a közös hitek koherens és „holisztikus” halmaza, ahol a hitek a beszélők és értelmezők kauzális világkapcsolatainak eredményei. A hiteket kifejező nyelv, a logika, nem konfrontálódhat az oksági világgal. Értelmetlen a nyelv-világ kapcsolat olyan megfogalmazása, hogy „miként kapaszkodik a nyelv a világba”: „Semmi, semmiféle dolog (*nothing ... no thing*) nem teszi igazzá mondatainkat vagy elméleteinket”. Egy hitet csak egy másik hit tehet igazzá. Mentális események kauzális, szigorú determinisztikus interakcióban vannak fizikai eseményekkel (a mentális monizmus), ám nincsenek szigorú determinisztikus törvények, amelyek segítségével a mentális eseményeket megjósolhatnánk, vagy megmagyarázhatnánk (a mentális anomalizmusa). Legfontosabb összegyűjtött munkái *Essays on Actions and Events* (1980), *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984), *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001).

Dewey, John

John Dewey (1859–1952), „az amerikai szellem legmélyebb és legteljesebb kifejezője” (Párizs, díszdoktori méltatás, 1930), a Johns Hopkins egyetem hallgatója, a Chicagói majd a Columbia Egyetem filozófiatanára. A huszadik század első felének Amerikájában mielőtt ő megszólalt volna, egyetlen értelmiségi vitát sem tekintettek lezártnak. Kant és Hegel befolyásolta. A pragmatizmust evolúciós gondolkodásként értelmezi. A demokrácia a legmagasabb társadalmi evolúciós fok, mert a természetes egyenlőségre épül, ezért annyira stabil, mint az emberi élet. Nem államhoz és intézményekhez kötődik, hanem az egyénhez: „*a demokrácia nem kormányforma, nem is társadalmi hasznosság, hanem az ember és természettapasztalata metafizikai viszonya*”. A megismerés, az etika, a művészet a világhoz való gyakorlati-evolúciós alkalmazkodás. Az iskolában nem zárt tudást, erkölcsöt, művészetet kell közvetíteni, hanem ezek létrejöttébe, mint sikeres környezeti adaptációba kell tapasztalati úton bevezetni. Életművét harminc-

hat kötetben gyűjtötték össze, legfontosabb írásai pl. *Democracy and Education* (1916), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925), *Art as Experience* (1934).

Emerson, Ralph Waldo

Ralph Waldo Emerson (1803–1882) Bostonban született és a Harvardon tanult filozófiát. Esszéíró, „az amerikai Montaigne” (H. Bloom), a pragmatikus filozófia előfutára, az Újvilág életérzésének művészi kifejezője. A kreatív, felfedező, a jövőtől „igazságot és igazságosságot” remélő aktivista gondolkodásmód képviselője. A béklyóként megjelenő múltat elveti és romantikus személyiség-elméletnek megfelelően (találkozott Coleridge-dzsel, Wordsworth-tal, Carlyle barátja volt) a jövő történelmét kreáló génusz szerepét hangsúlyozza. Az amerikai honalapítók életérzése fejeződik ki olyan „pragmatikus” kijelentéseiben, mint „a dolgok valóságosságát hatásuk mértéke határozza meg”, vagy „a tettek (az igazság) forrásaként szolgálnak”. Az „igazság napja” akkor fog fölvirradni, „ha a génuszt sikerül gyakorlati erővé tennünk.” Amerikai írók és filozófusok mellett Nietzsche is tanult tőle, az „Übermensch” fogalmára Emerson „American Genius”-a döntően hatott. Olyan kijelentéseiben, mint „a természet gyűlöli a leskelődést ... nem szívleli a számítatókat”, vagy „felületek között élünk ... a világ egésze felszín: nincs belseje” elővételezi a kortárs neopragmatizmus anti-reprezentacionalizmusát és anti-esszencializmusát.

James, William

A pragmatikus filozófiát *William James* (1842–1910) tette széles körben ismertté. New Yorkban született, jómódú családban. Fiatalkorában bejárta a világot, a Harvardon szerzett orvosi diplomát, ahol később pszichológiát és filozófiát tanított. *Principles of Psychology* (1890) művében a pszichológia experimentális és filozófiai jellege mellett száll síkra, *The Varieties of Religious Experience* (1902) pedig az amerikai vallástudomány alapműve. *Pragmatism* (1907) művében azt állítja, a pragmatizmus nem kötelezi el magát egyetlen filozófia mellett sem, hanem „munkába állítja” a különféle elméleteket, „meglovagolja” az eszméket. Annak ellenére, hogy a valóság független nézeteinktől, nézeteink nem függetlenek tőlünk, pszichológiai alkat és temperamentum kérdése is, hogy valaki milyen filozófiai nézetet vall. Igazság és valóság egymással interakcióban vannak, nyitottak a jövőre és folyamat-szerűek: „a pragmatizmus számára [a valóság] ... még mindig készülöben van, és beteljesülését részben a jövőtől várja”. A pragmatizmust ért támadások miatt James többször árnyalja megfogalmazásait, de mindvégig kitart alapelvei mellett. További alapvető művei *The Will to Believe* (1887) és *Essays in Radical Empiricism* (1912).

Immanuel Kant (1724–1804) német filozófus, a königsbergi egyetem tanára. A filozófia „kiskorúságának” csak az ész bátor önvizsgálata vethet véget: a kritikai filozófia alanya, az emberi ész, egyben annak tárgya is lesz. *A tiszta ész kritikája* (1781) az ész „jogos igényeit megerősitené, míg az alaptalan igényeket kivétel nélkül el tudná vetni, nem hatalmi szóval, hanem a saját örök és változhatatlan törvényeire hagyatkozva”. A tudás lehetőségi feltétele az elme (*Gemüt*) – érzékiség, értelem, ítélőerő, ész – tapasztalat előtti struktúrája. Az ismeret tárgyát az elme és a magánvaló dolog (*Ding an sich*) együtt alkotja, a világ önmagában nem, csak a megismerő szubjektumhoz való viszonyban ismerhető meg. *A gyakorlati ész kritikája* (1788) című etikai művében kifejti, a jó nem előre meghatározott törvény vagy eszme, hanem a szabadon választott egyéni cselekvés szabályának a *kategorikus imperatívusz* eljáráásával vizsgálható ésszerűsége: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elvéként érvényesülhessen.” *Az ítélőerő kritikája* (1790) a szabadság és a természeti szükségsszerűség összehangolására tett kísérlet. Kant az utóbbi kétszáz év valamennyi filozófiai irányzatára hatott. Legfontosabb művei magyarul, *A tiszta ész kritikája* (Szeged, Ictus, 1995), *A gyakorlati ész kritikája* (Szeged, Ictus, 1998), *Az ítélőerő kritikája* (Szeged, Ictus, 1997).

Liotard, Jean-Francois

Jean-Francois Lyotard (1924–1998) a Sartre és Merleau-Ponty utáni, sajátosan pragmatikus francia filozófusnemzedék egyik legjelentősebb alakja Deleuze, Derrida és Foucault mellett. A Sorbonne-on tanul, a Paris VIII professzora. Munkásságán átvivő kérdése, hogyan alkotható meg az igazságosan működő demokrácia, ahol a lehető legnagyobb az egyén szabadsága, ám ettől a többi ember nem szenved, és mindenkinek tisztelik jogait. *La condition postmoderne* (1979) művében a plurális demokrácia életfeltételeit elemzi. Gyorsuló korunkban a „nemzedékek egymás sarkára hágnak. Egy mű csak akkor lehet modern, ha ... posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota.” A demokráciának nincs egyetlen nagy elbeszélése (*grand récit*), miközben megköveteli a különbségek iránti érzékenységet és az összemérhetetlenség iránti türelmet. *Le différend* (viszály) (1983) művében a filozófiát az érkező jövő felé fordítja (*arrive-t-il?*). A hagyományos ismeretelmélet lehetetlen, a gyilkosság áldozata nem tanúskodhat a gyilkosságról: vagy tanú vagy, vagy nem vagy tanú; ha tanú vagy, nem vagy tanú; inkább az eltérő nézetek, viszályok folyamatos feldolgozásával kell törődni. Legfontosabb művei: magyarul *A posztmodern állapot* (1993), *La Phénoménologie* (1954), *Discours, figure* (1971), *Des dispositifs pulsionnels* (1973), *Économie libidinale* (1974), *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986), *L'enthousiasme* (1986), *Leçons sur l'Analytique du sublime* (1991),.

A pragmatizmus amerikai eredetű filozófia, mely az európai filozófiában (pl. Kant) gyökerezik, az elnevezés a görög *pragma* (tevékenység, cselekvés) szóból származik. Alapítói a tizenkilencedik század gazdaságilag fellendülő Amerikájában úgy vélték, az emberiség nagy eszméi „igazságát” és „helyességét” a gyakorlat, a mindennapi élet, a cselekvések és az eredmények tesztelik. Tekintve, hogy a filozófia és a tudományok a „valóság” összefüggéseit kutatja, egy gondolat vagy elmélet nem lehet „igaz”, ha nem működik a gyakorlatban, ha a ráépülő cselekvés nem sikeres a gondolatokon kívüli „valóságban”. Egy elmélet jelentése azonos gyakorlati következményeivel. Pragmatikus filozófusok azon szakadék áthidalására törekszenek, ami a filozófia története során a megismerés és cselekvés, az ismeretelmélet és az etika közt fönnállt. Mivel a megismerést cselekvésként fogja föl, a pragmatikus gondolkodás középpontjában az „igaz” és a „jó” fogalmának összekapcsolása áll. Az irányzat klasszikusai R. W. Emerson, Ch. S. Peirce, William James és J. Dewey. A legjelentősebbnek tartott kortárs pragmatikus filozófusok R. Rorty, a neopragmatikus mozgalom elindítója, továbbá D. Davidson és H. Putnam.

Néhány mű a pragmatizmusról magyarul:

Beck András (szerk.), *A filozófus az amerikai életben*, Pécs-Szeged, Tanulmány-Pompeji, 1995. (többek közt Emerson, W. James, G. Santayana, R. Rorty esszéik)

Boros János, *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998.

Boros János, *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor, 2000.

Pragmatizmus szerk. Szabó András György, fordította Fehér Márta, Márkus György, Vajda Mihály, Budapest, Gondolat, 1981.

Peirce, Charles Sanders

Charles Sanders Peirce (1839–1914) a „pragmatizmus” névadója, a Harvard egyetemen végez. 1879 és 1884 közt a baltimore-i Johns Hopkins egyetemen tanít, egyébként fő munkaadója a „US Coast Survey”. Alapvető munkákat írt a logika (relációlogika), a jelelmélet, a tudományelmélet és ismeretelmélet (igazságfunkciók, kvantifikátorok) terén. Műveit *Collected Papers* címen adták ki (1931–35). A „pragmatizmus” fogalmát ő használta először az 1872-ben William James-szel közösen alapított „Metaphysical Club”-ban. Legismertebb esszéje „Hogyan tegyük világossá eszméinket?”, melyben kifejti, egy dolog eszméje nem más, mint érzékelhető hatásainak eszméje. Sokat idézett mondata szerint „vegyük tekintetbe, milyen – feltehetően gyakorlati következményekkel járó – hatásai lehetnek fogalmunk tárgyának. Az e hatásokról alkotott fogalmunk teljességgel kimeríti a tárgyról alkotott fogalmunkat”. Hangsúlyozza, hogy a pragmatizmus valójában „annak a logikai alapelvnek az alkalmazása, amelyet már Jézus figyelmünkbe ajánlott, mondván: 'Gyümölcszeikről ismeritek meg őket'”. Később, hogy William James-től elhatárolja magát, bevezeti a sikertelen „pragmaticizmus” fogalmat.

Hilary Putnam (1926, Chicago) a Harvard egyetem hallgatója (tanárai Quine és Reichenbach), majd professzora. Davidson és Rorty mellett a Quine utáni nemzedék kiemelkedő alakja. A racionalitásnak nincs ahistorikus kánonja; számos kérdésben ő maga is alapvetően változtatta véleményét. *Reason, Truth and History* művében bevezeti *belső realizmus* elvét: „a milyen tárgyakból áll a világ? kérdésnek csak egy bizonyos leírás-elméleten belül van értelme”. Ellentétben a „mágikus referenciaelmélettel”, a jelek nem saját erejükből felelnek meg a tárgyaknak, hanem egy közösség „fogalmi sémáján belül” használatuk révén. A belső realizmus háttére Putnam kantianus tétele, „a tudat és a világ közösen hozzák létre a tudatot és a világot”. Davidson háromszögelés-elméletével párhuzamosan, de más módon, szembeszáll a karteziánus ismeretelméleti paradigmával: „Ha agyak lennének a tárgyalban, [akkor sem] tudnánk állítani vagy gondolni, hogy azok vagyunk.” A jelentések (*meanings*) éppen nem a fejben vannak (*just ain't in the head*), a mentális állapot nem egyedül rögzíti a kauzális összetevőkkel is bíró referenciát, ezért nem rendelkezhetnénk olyan nyelvvel, amely „az agy-a-tartályban” állapotra rá tudna mutatni. Fontosabb művei, *Reason, Truth, and History* (1981), *The Many Faces of Realism* (1987), *Representatin and Reality* (1988), *Realism with a Human Face* (1990), *Renewing Philosophy* (1992).

Rawls, John

195

John Rawls (1921–2002) pragmatikus filozófus, a Harvardon és Oxfordban tanult, a Harvardon tanított. *A Theory of Justice* (1971) – *Az igazságosság elmélete* (1997) – mérföldkő a politikafilozófia történetében. Szerződéselméletében Locke, Rousseau és Kant nyomán állítja, a nyilvános észhasználat képes a demokrácia normatív megalkotására. A „társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfőbb erénye. [...] az igazságosság által biztosított jogok nem lehetnek a politikai alkudozás vagy a társadalmi érdekek számolgatásának tárgyai.” Az igazságosságnak abszolút többsége van és semmiféle egyéb érveléssel (stabilitás, rend, hatékonyság, biztonság) nem tehető viszonylagossá. A csoportönzés elkerülése érdekében a kiinduló eredeti helyzetben az alkotmányozók az igazságosság elveit a „tudatlanság fátyla (*veil of ignorance*) mögött választják ki”. Nem ismerve saját társadalmi, politikai, gazdasági helyzetüket, a mindenkinben meglévő igazságérzet és racionalitás segítségével képesek kidolgozni a társadalmi javak (jogok, szabadságok, esélyek, jövedelem, vagyon) pártatlan elosztási elveit. A létrejött igazságosság-elvek morálissá válás nélkül is tiszteletben tartandó etikai perspektívát kényszerítenek a politikai és gazdasági racionalításra.

Rorty, Richard

Richard Rorty (1931– 2007, New York) pragmatikus filozófus. Tanulmányok: Chicago, Yale; tanár: Princeton, Virginia, Stanford. Putnam-mel ellentétben, Deweyvel és Davidsonnal elveti az „igazság” reprezentacionalista és esszencialista elméletét. „Egykoron, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, [...] az igazság szolgálaként határoztuk meg magunkat. Az utóbbi időben viszont kevesebbet beszélünk az igazságról és többet az igazmondásról, [...] arról,] hogy a hatalmat becsületességre kell szorítani.” A gondolkodó töprengései „értelmetlenek akkor, ha nem vezetnek a közösség vélekedésszövedékének újraszövésehez”. A régi filozófusokat jobban értjük, mint ők értették magukat, fogalmaikat céljaink érdekében átalakíthatjuk. Heidegger filozófiai tervezete a társadalom számára nem fontosabb, mint „Tóbiás bácsi kísérlete, hogy megépítse Namur erődtornyainak modelljét”. A kortárs angolszász analitikus filozófia dekadens skolaszticizmus, „túlságosan is lelkiismeretes ahhoz, hogy fennmaradhasson”, nyelvezete elszigeteli a társadalomtól. Többek között a Pécsi Tudományegyetem díszdoktora (1999). Magyarul: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* (1994), *Heideggerről és másokról* (1997), *Megismerés helyett remény* (1998).