

Pápay György

**Demokrácia filozófiai megalapozás nélkül:
Richard Rorty és a politikai filozófia**

Doktori értekezés

**Pécsi Tudományegyetem
Filozófia Doktori Iskola**

**Témavezető:
dr. Orbán Jolán**

2008.

TARTALOMJEGYZÉK

ÖSSZEFOGLALÓ	3
BEVEZETÉS	4
I. POLITIKA ÉS ELMÉLET: A DEMOKRÁCIA PRAGMATIKUS MEGKÖZELÍTÉSE	
1. Az episztemológia ellen	10
2. „Posztmodern burzsoá liberalizmus”	24
3. Intellektuális haladás: tudomány és politika párhuzamai	41
4. Demokrácia illúziók nélkül?	53
II. POLITIKA, EGYÉN, KÖZÖSSÉG: EGY CIVILIZÁLTABB TÁRSADALOM FELÉ	
5. Nyilvános és magánjellegű: három értelmezés	70
6. Az én problémája: politikai, s nem metafizikai	82
7. Liberalizmus és irónia	94
8. Irodalom és érzékenység	107
III. POLITIKA ÉS PÁRBESZÉD: A JÓINDULAT MINT A POLITIKAI ERKÖLCS ELVE	
9. Párbeszéd és politikai erkölcs	119
10. A jóindulat mint morális elv	131
11. Zárszó: Rorty „demokratikus hermeneutikája”	144
BIBLIOGRÁFIA	151

ÖSSZEFOGLALÓ

A jelen értekezés a kortárs amerikai pragmatizmus 2007-ben elhunyt vezető alakja, Richard Rorty politikai filozófiáját, pontosabban a liberális demokráciáról kialakított álláspontját vizsgálja. A pragmatizmust több értelmező is „a demokrácia filozófiájaként” aposztrofálja, s a demokrácia fogalma Rorty filozófiai gondolkodásában is meghatározó szerepet játszik. Rorty azonban az ismeretelmélet-központú filozófiai hagyomány kritikája során kidolgozott antifundacionalista metafizikai nézeteit a politikai filozófiára is kiterjeszti: míg a liberális demokráciát a nyugati eszme- és politikatörténet legfontosabb vívmányának tekinti, addig elutasítja azt az elgondolást, hogy a filozófia feladata a demokrácia teoretikus igazolása, fogalmi megalapozása volna. Az értekezés a kritika jelentős részével szemben nem egy polemikus pozícióból értelmezi Rorty gondolatmenetét, külsődleges szempontokat kérve számon azon, hanem arra tesz kísérletet, hogy azt minden ambivalenciája ellenére koherens, védhető álláspontként rekonstruálja. Az értekezés első részének konklúziója, hogy Rorty megalapozásellenes gondolatmenetének következetes végigvitele egy pragmatikus (kompetitív, schumpeteri) demokráciakoncepció melletti elköteleződéshez vezet. A második rész ezen pragmatikus demokráciafelfogás kontextusában értelmezi Rortynak a politikafilozófiai diskurzushoz való olyan eredeti, de erősen vitatott hozzájárulásait, mint a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés bevezetése vagy a liberalizmus és az általa „ironikusnak” nevezett gondolkodásmód összebékítésére való törekvés. A harmadik rész pedig Rorty alapvető elgondolásaiból kiindulva a politikai erkölcs egy olyan párbeszédközpontú felfogásának kidolgozására tesz kísérletet, amely a kompetitív demokráciakoncepció kiegészítéseként, s így Rorty pragmatizmusának egyfajta továbbgondolásaként szolgálhat.

BEVEZETÉS

Richard Rorty a kortárs amerikai filozófia talán legszélesebb körben olvasott, de egyúttal egyik legellentmondásosabb alakja. Ezt jól mutatja, hogy a róla született értelmezések többsége, legyen szó szinte bármilyen műfajról vagy megközelítésről, még akár munkássága jelentőségének elismerése mellett is alapvetően polemikus jellegű. Ennek oka kettős: egyrészt Rorty mindvégig aktívan részt vett a kortárs filozófiai vitákban, másrészt viszont ezen viták egy részét éppen ő maga generálta. Az analitikus filozófia iskoláját kijárt Rorty 1979-es megjelenésű, nemzetközi ismertséget hozó könyvében, a *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben éppen a fősodorbéli analitikus filozófia központi teoretikus előfeltevéseit kérdőjelezte meg, itt megfogalmazott kritikáját később általánosabb filozófiakritikává (az általa ismeretelmélet-központúnak nevezett felfogás kritikájává) terjesztve ki. Második, 1982-ben megjelent kötete, a *Consequences of Pragmatism* már címében is jelzi az analitikus filozófiával szemben felállítani kívánt alternatívát: Rorty amerika „elfeledett” filozófiai hagyományának, a pragmatizmusnak a szellemi köztudatba való visszavezetésére tett kísérletet. E kísérlet sikerét legjobban azon mérhetjük le, hogy nem kis részben éppen Rorty munkásságnak köszönhetően a pragmatizmus ismét legitim kutatási területnek, sőt elevenen ható gondolkodásmódnak számít az angolszász filozófiában. E pragmatikus fordulat ellenére azonban Rorty életműve úgy is értelmezhető, mint az *opus magnum*, a *Philosophy and the Mirror of Nature* metafilozófiai belátásainak részletesebb kidolgozása, illetve azoknak különböző területekre és kérdéskörökre való alkalmazása.

E területek közül az egyik leghangsúlyosabb a politikai filozófia, pontosabban a liberális demokrácia kérdésköre. A demokrácia fogalma igen fontos szerepet játszik Rorty filozófiai gondolkodásában, így az arról kialakított olvasatokban is. Kiváltképp elmondható ez filozófiájának hazai recepciójáról, melyet alapvetően meghatározott és ma is meghatároz Boros János olvasata, amely Rortyt nyíltan vállalt szellemi elődjével, a klasszikus pragmatizmus legkiemelkedőbb alakjának számító John Deweyval együtt „a demokrácia filozófusaként” tárgyalja.¹ Ez az értékelés teljességgel jogosnak mondható,

¹ Vö. Boros János, *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2000.

hiszen a pragmatizmus képviselőire kezdettől fogva egy gyakorlati(as) filozófiafelfogás volt jellemző, s többen közülük igen fontos közéleti értelmiségi szerepet töltöttek be az Egyesült Államokban. Ebben a tekintetben a nem csupán a demokrácia általánosabb kérdéseire, de a közélet, a politika fontosabb eseményeire is reflektáló Rorty abba a sorba iratkozik fel, amelyben előtte John Deweyt, valamint az általa Dewey leghűségesebb tanítványának nevezett Sidney Hookot találjuk. Dewey a New Deal időszakában, Hook a hidegháború során vállalt igen hangsúlyos közéleti szerepet, s az amerikai (pragmatikus) filozófusok társadalmi szerepvállalásának egyik legszemléletesebb példája éppen a Hook által szervezett és Dewey által elnökölt úgynevezett „Troickij-bizottság” munkája, amely nagyban hozzájárult a harmincas években lefolytatott moszkvai perek jogszerűtlen voltának feltárásához az amerikai közvélemény előtt, jelentősen befolyásolva ezzel az amerikai baloldalnak a sztálini Szovjetunióhoz való viszonyát.²

Rorty esetében tehát, ahogyan Thomas McCarthy fogalmaz, „úgy tűnt, hogy minden készen áll egy új amerikai filozófus-hős születéséhez.”³ Az, hogy ez mégsem következett be egyértelműen, McCarthy szerint elsősorban Rorty sajátos metafizikai nézeteinek tudható be, melyek nem csupán az általa kritikával illetett gondolkodókat, hanem potenciális „szövetségeseit” is vitára készítették, sőt számos esetben egyenesen elidegenítették az általa képviselt pragmatizmustól. Rorty ugyanis a nyolcvanas-kilencvenes években publikált tanulmányaiban, valamint 1989-ben megjelent könyvében, az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*ban korábbi, a filozófiával kapcsolatos általánosabb kritikáját a politikai filozófiára is következetesen kiterjesztette. Ezzel elutasította azt a nézetet, amely szerint az ismeretelmélet központi szerepének megkérdőjelezéséből az következne, hogy „egy filozófiai nézet igazi értelmét politikai implikációi adják, és hogy az a végső vonatkoztatási rendszer, amelyben egy filozófiai író [...] megítélhető, politikai jellegű. Abban a tradícióban, amelyben Habermas [és legfontosabb amerikai értelmezője, McCarthy – P.Gy.] dolgozik, éppoly nyilvánvaló, hogy a filozófia közepe a politikai filozófia, mint az analitikus tradíció számára a nyelvfilozófia középponti helyzete. De [...] jobb volna, ha nem úgy gondolkodnánk a filozófiáról, mint »tudományágról«,

² Ehhez lásd „A fenyegetett demokrácia filozófusa: Sidney Hook” című írást (Kommentár 2007/6., 15-19.).

³ Thomas McCarthy, „Private Irony and Public Decency: Richard Rorty’s New Pragmatism”, *Critical Inquiry* 1990/Winter, 358.

amelynek »középponti problémái« vagy társadalmi funkciói vannak. Jobb volna továbbá kerülni azt az eszmét, hogy a filozófiai reflexiónak természetes kezdőpontja van – hogy valamely részterülete, az igazolás valaminő természetes rendje szerint elsőbbséget élvez a többihez képest. Ugyanis az általam javasolt [...] szemlélet szerint a vélekedések vagy vágyak igazolásának nincs természetes rendje.»⁴

Rorty szerint éppen ezért nincsen „természetes rendje” a politikai intézmények igazolásának sem. Ami annyit tesz, hogy egy adott filozófiai álláspontból nem következik szükségszerűen egy adott politikai álláspont melletti elköteleződés; semmi sem teszi magától értetődővé, hogy például a pragmatizmus hívének egyúttal a demokrácia hívének is kell lennie (vagy fordítva). Rorty konklúziója tehát az, hogy nincsen igazán szoros összefüggés filozófia és politika között. Ez már önmagában is meglehetősen provokatív kijelentésnek tűnhet bizonyos filozófiai tradíciók képviselőinek szemében, ráadásul ennek a megközelítésnek van egy további fontos következménye. Nevezetesen az, hogy ha elfogadjuk, hogy ugyanazon filozófiai érvekből különböző politikai álláspontokra juthatunk, s különböző filozófiafelfogások képviselői ugyanazon a politikai állásponton is lehetnek, akkor voltaképpen szükségtelenné válik ezen álláspontok filozófiai igazolása – így a demokrácia melletti elköteleződés igazolása is. Vagyis Rorty szerint a demokrácia nem szorul filozófiai igazolásra, s voltaképpen filozófiailag nem is igazolható; amire a filozófusok képesek, legfeljebb az, hogy fogalmilag artikulálják a demokrácia iránti, előzetesen meglévő elköteleződésüket, de semmiképpen sem az, hogy a demokrácia más rendszerekkel szembeni elsőbbségét egy semleges alapról levezessék. Ez nem jelenti azt, hogy Rorty szerint a demokrácia ne volna jobb például a zsarnokságnál, emellett azonban nem filozófiai érvek szólnak, hanem sokkal inkább történelmi tapasztalatok. Éppen ebből következik Rorty gondolkodásának azon sokak számára elfogadhatatlan ambivalenciája, hogy egyszerre képes magába foglalni a demokrácia iránti határozott állásfoglalást és az igazolására tett filozófiai erőfeszítések negligálását.

Ez indokolja azt is, miért szerepel a jelen értekezés címében a „Richard Rorty és a politikai filozófia” szintagma, nem pedig „Rorty politikai filozófiája”. Bár Rorty igen határozott politikai nézetekkel rendelkezik, a fentiek miatt nem alakít ki szisztematikus

⁴ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994, ford. Boros János és Csordás Gábor, 100.

politikai filozófiát, sőt számos helyen éppen a politika túlzottan teoretikussá válásának veszélyeire figyelmeztet. Így amit az értelmező vizsgálhat, az elsősorban Rorty *viszonya* a politikai filozófiához. A kritika egy részének álláspontja szerint ez a viszony túlságosan frivol ahhoz, hogy behatóbb tanulmányozásra érdemes vagy akár alkalmas legyen, sőt egyenesen veszélyesnek mondható: ha komolyan vennénk, amit Rorty állít, az megnehezítené a demokrácia védelmezését a nem demokratikus nézetekkel vagy törekvésekkel szemben, de kevésbé rossz esetben is lehetetlenné tenné a felelősségteljes, kritikai társadalom- és politikafilozófia művelését. Ez természetesen leginkább azok álláspontja, akik továbbra is abból a feltételezésből indulnak ki, hogy a filozófiától az utóbbiakat (a demokrácia biztos fogalmi alapokra helyezését, illetve a demokratikus politikai gyakorlat hiányosságainak elméleti kritikáját) várhatjuk. Rorty álláspontja ezzel szemben az, hogy éppen ezt az elvárást kellene feladnunk: a demokráciára nézve nem jár semmiféle veszéllyel, ha nem törekszünk a filozófiai megalapozására, mivel a filozófiai elméletek jellemzően sem a demokrácia védelméhez, sem működőképesebbé tételéhez nem járulnak hozzá – ehhez egyszerűen más eszközöket kell választanunk. Ha tehát Rorty álláspontját mint koherens álláspontot rekonstruáljuk, elsősorban a filozófiának a demokráciában játszott szerepét kell gyökeresen újragondolnunk.

Az alábbiakban egy ilyen koherens rekonstrukció elvégzésére teszek kísérletet, vagyis egy olyan olvasat kialakítására, amely a kritika jelentős részével szemben nem külsődleges szempontokat kér számon Rortynak a filozófia és a demokrácia viszonyával kapcsolatos gondolatmenetén, hanem annak következetes végiggondolására, s adott esetben Rortynál is következetesebb érvényesítésére vállalkozik. Éppen ezért nem törekszem a Rorty filozófia- és demokráciafelfogásával kapcsolatos viták részletes feldolgozására; a különböző (akár meglehetősen kritikus) értelmezésekre elsősorban akkor támaszkodom, ha azok hozzájárulnak Rorty elgondolásainak tisztázásához, jobb megvilágításához. Hasonló előzetes koncepcionális korlátozásként érdemes leszögezni, hogy ahol nem feltétlenül szükséges, nem törekszem Rorty szűkebb értelemben vett politikai álláspontjának az értelmezésbe való bevonására. Bár Rorty véleménye az amerikai közéletéről és egyes nemzetközi kérdésekről (többek között a globalizáció jelenségéről) természetesen érdemes lehet a vizsgálatra, ha nézőpontját önmagára alkalmazzuk, azt kell megállapítanunk, hogy a fentiekkel kapcsolatos állásfoglalásai nem

kifejezetten filozófiai pozíciójából következnek, hanem sokkal inkább személyes, akár életrajzi tényezőkkel magyarázhatók.⁵ Ezért jóval kisebb szerepet szánok az *Achieving Our Country* című könyvnek, mint az talán várható lenne; Rortynak az amerikai baloldal 20. századi történetéről írott esszéjére, amely nemcsak politikai nézeteibe, hanem azok önéletrajzi háttérébe is alaposabb bepillantást enged, csak akkor hivatkozom, ha az ott megfogalmazottak általánosabb szemléltető jelleggel bírnak.

Egy ilyen értelmezés természetesen nem valamiféle kritikátlan megközelítést jelent, sőt számos esetben feltételezi az (internális) kritikát; egy valóban következetes Rorty-olvasat kialakítása bizonyos, Rortyra jellemző következetlenségek feloldásával kell járjon. Írásom első, leginkább rekonstruktívnak tekinthető részében elsőként Rortynak az episztemológiai hagyomány felett gyakorolt kritikáját vizsgálom, elkülönítve ebben két, egymást nem feltételező, sőt együttesen talán inkább gyengítő narratívát. Ezt követően ennek az általánosabb kritikának a politikai filozófiára való alkalmazását tárgyalom, amely értelmezésem szerint Rortynál ismét egy sajátos kettősséghez, a politikához való „pragmatikus”, illetve „romantikus” viszonyulás feszültségéhez vezet. Részben ennek a kettősségnek a magyarázatát, részben pedig a korábbiakban vizsgált megalapozásellenes álláspont következményeinek jobb megértését szolgálja az intellektuális haladás Rortyra jellemző megközelítésének rekonstrukciója. Értelmezésemben ez utóbbi egyértelműen a pragmatikus politikafelfogást támogatja a romantikussal szemben, ezért az első rész lezárásaként, ellentétben a bevett értelmezések többségével, úgy interpretálom Rorty álláspontját mint amely egy igen konkrét, „instrumentálisnak” vagy „pragmatikusnak” nevezhető demokráciakoncepciót feltételez. Ez a pragmatikus demokráciakoncepció kínál általánosabb keretet a második és harmadik részhez. A második részben azt vizsgálom, ami véleményem szerint Rorty legeredetibb hozzájárulása a politikai gondolkodáshoz, nevezetesen a nyilvános és a magánjellegű, valamint liberalizmus és irónia viszonyáról kialakított nézeteit. Írásom harmadik részében pedig Rorty elgondolásaiból kiindulva a politikai erkölcs egy olyan megközelítésének kidolgozására teszek kísérletet, amely egyrészt a pragmatikus demokráciafelfogás fontos kiegészítéseként szolgálhat, másrészt

⁵ Ezt több helyen maga Rorty is nyíltan elismeri; lásd pl. Richard Rorty, „Globalizáció, identitáspolitika és társadalmi remény”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós, 268. („Ennyit a globalizációt illető nézeteimről. Nem filozófiaprofesszori minőségemben vallok e nézeteket; egyszerűen egy hanyatlóban lévő ország aggódó polgárának nézeteiről van szó.”)

legalábbis részleges válasszal szolgál arra, milyen szerep marad a filozófiának a Rorty által kialakított képben a megalapozási igény feladása után.

Mivel Rorty életműve 2007 óta sajnálatos módon lezárt életműnek tekinthető, különösebb túlzás nélkül állíthatjuk, hogy egy új fejezet vette kezdetét filozófiájának recepciójában. Ebben a fejezetben feltehetőleg csekélyebb szerep jut majd a kizárólag polemikus megközelítéseknek, s nagyobb a rekonstruktív értelmezéseknek; az viszont biztosra mondható, hogy itt fog eldőlni, vajon hatással lesz-e, s ha igen, milyen jellegű hatással lesz Rorty a jövő filozófusaira. Ez pedig nem csupán Rorty munkásságának szempontjából bizonyulhat fontos kérdésnek, hanem (tekintve hogy Rorty, ha nem is a filozófia végét jelenti be, de legalábbis kérdéssé teszi bizonyos filozófiai „műfajok” további művelhetőségét⁶) a filozófia önértelmezésének szempontjából is. Általánosabb (meta)filozófiai téren Rorty hatása sokkal nagyobb biztonsággal prognosztizálható, mint olyan részterületeken, mint a politikai filozófia. Úgy vélem, nem csupán a jelenlegi kritikai diskurzusnak, de Rorty majdani hatástörténetének is egyik legnyitottabb kérdése éppen az, vajon mi bizonyul majd hasznosíthatónak az általa hátrahagyott gazdag, de ellentmondásos életműből a politikai gondolkodás számára. A jelen értekezésnek nem célja az, hogy ezzel kapcsolatos jóslatokba bocsátkozzon, és természetesen nem lép fel azzal az ambícióval sem, hogy megelőlegezze a választ erre a kérdésre. Pusztán egy olyan, többé-kevésbé koherens értelmezést kíván felmutatni, amely reményeim szerint legalábbis részleges válaszokat adhat arra a kérdésre, melyek Rorty pragmatizmusának azok az elemei, amelyek a demokrácia vonatkozásában a leginkább védhetőnek, s ezáltal talán a legjobban hasznosíthatónak bizonyulnak.

⁶ Számos értelmező szerint Rorty metafilozófiai nézeteinek elfogadása voltaképpen a filozófia végét jelentené. Rorty ezzel szemben úgy véli, „»a filozófia végéről« beszélni éppoly könnyű, de éppoly üres, mint »a regény végéről« beszélni. A »regény« terminus ma már olyannyira különböző dolgokat takar [...], hogy mindenki tudja, »a regény halála« nem jelent többet, mint »egy bizonyos regénytípus halálát«. Ugyanezzel a cinizmussal kell viszonyulnunk »a filozófia végével« kapcsolatos bejelentésekhez is, melyek rendszerint valami olyasmit jelentenek, mint »a metafizikai rendszeralkotás vége«, »az empirizmus vége« vagy »a karteziánizmus vége«” („Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy”, in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 317.).

I. POLITIKA ÉS ELMÉLET: A DEMOKRÁCIA PRAGMATIKUS MEGKÖZELÍTÉSE

1. Az episztemológia ellen

Rorty metafizikai nézeteinek és a filozófia „episztemológiai hagyománya” felett gyakorolt kritikájának rekonstrukciója során a legkézenfekvőbb kiindulópontot a pragmatizmus fogalma kínálja. A kifejezés azonban kellőképpen többértelmű, s maga a pragmatista mozgalom (amennyiben egyáltalán beszélhetünk egységes mozgalomról vagy iskoláról) is túlzottan sokszínű ahhoz, hogy előzetes értelmezői döntések híján alkalmas legyen erre a szerepre. E döntések meghozatalát nem könnyíti meg az a divergencia, amely a pragmatizmusról született újabb monográfiákat jellemzi: míg például Cornel West Emersontól Rortyig terjedő, viszonylag folytonos pragmatista hagyományt tételez, addig H. O. Mounce „két pragmatizmusról”, egy peirce-i és egy jamesi gyökerűről ír, Joseph Margolis pedig alapvető szakadékot lát a klasszikus pragmatizmus (Peirce, James, Dewey) és a neopragmatizmus (Rorty, Putnam) között: az utóbbit nem a pragmatizmus újrafelfedezésének, hanem „újrafeltalálásának” tartja.⁷ Ami persze nem jelenti azt, hogy ne találhatnánk bizonyos (wittgensteini értelemben vett) családi hasonlóságokat a pragmatista gondolkodók között, s ne jelölhetnénk ki elméleti elköteleződéseiknek legalább egy szűk közös metszetét.

Ezt az alábbiakban Hilary Putnam értelmezésére támaszkodva fogom megtenni, aki inkább látszólag lazán kapcsolódó tézisek egy csoportjaként, mintsem szisztematikus elméletként tekint a pragmatizmusra. Putnam a következőképpen összegzi ezeket a téziseket: „(1) *antiszkepticizmus*: a pragmatisták úgy tartják, hogy a *kétely* éppúgy igazolásra szorul, mint a hit (emlékezzünk Peirce híres különbségtételére »valódi« és »filozófiai« kétely között); (2) *fallibilizmus*: a pragmatisták úgy tartják, hogy soha nincs metafizikai garancia arra, hogy egy adott hit nem szorul revízióra (az, hogy az ember egyszerre lehet fallibilista és antiszkeptikus, talán az amerikai pragmatizmus legeredetibb

⁷ Vö. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*, London, Macmillan Press, 1989; H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1997; Joseph Margolis: *Reinventing Pragmatism*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

belátása); (3) az a tézis, amely szerint nincs *fundamentális* dichotómia »tények« és »értékek« között; és (4) az a tézis, amely szerint a gyakorlat bizonyos értelemben elsőbbséget élvez a filozófiában.”⁸

Putnam megközelítése azért különösen érdekes, mert az antiszkepticizmust is beemeli a pragmatizmus jellemzésébe. Rorty kritikusi (magát Putnamet is ideértve) éppen ezen a ponton bizonyulnának kevésbé engedékenynek. Rorty szkeptikusként való olvasása azonban alapvető félreértés; gondolkodásának, akárcsak a pragmatizmus klasszikusai esetében, éppen a fenti értelemben vett antiszkepticizmus az egyik legfontosabb kiindulópontja. Rorty is osztja azt a nézetet, amely szerint „ami a fizikát, az etikát és a logikát raconálissá teszi, az nem axiomatizálható voltuk, hanem az, hogy mindegyik olyan tevékenység, amit Wilfrid Sellars így nevezett: »olyan önjavító vállalkozás, amely bármely állítást kérdésessé tehet, de sohasem *mindet* egyszerre«.”⁹ A fallibilizmus és az antiszkepticizmus együttes vállalása ráadásul nem csupán ilyen viszonylag jól körülhatárolható területeken tűnik Rorty számára hatékony stratégiának, hanem metafizikai álláspontjának kialakítása során is központi szerepet játszik. Az azonban vitathatatlan, hogy Rorty maga is felelős szkeptikusként való (félre)olvasásáért, ezért érdemes alaposabban szemügyre venni azt a retorikát, s különösen azokat a (kvázi-) történeti narratívákat, melyeket álláspontja támogatására használ.

Az értelmezők figyelmét többnyire elkerüli, hogy Rorty munkásságában két, egymáshoz meglehetősen esetlegesen kapcsolódó, vagy legalábbis egymásból nem szükségszerűen levezethető narratívát találunk, melyek egyszerre hivatottak deskriptív (miként került a filozófia a jelenlegi helyzetébe) és normatív-kritikai (miért szorul a jelenlegi helyzet gyökeres felülvizsgálatra) funkciót betölteni. A két narratíva mind az előbbi, mind az utóbbi szempontból jelentősen különbözik. Az első esetében, melyet filozófiatörténetinek nevezhetünk, jóval egyértelműbb a fent említett antiszkeptikus tendencia. A második, nagyságrendekkel ambiciózusabb, jobb híján szellemi-történetinek nevezhető narratíva, illetve a hozzá kapcsolódó, Rortyra jellemző retorika már tágabb

⁸ Hilary Putnam, „Pragmatism and Moral Objectivity”, in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, 151. Kiemelések az eredetiben.

⁹ Richard Rorty, „Kant vs. Dewey: the Current Situation of Moral Philosophy”, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 192. Kiemelések az eredetiben. Lásd még Rortynak a sellars-i alaplumú, az *Empiricism and the Philosophy of Mind* Robert Brandom által kommentált kiadásához írott bevezetőjét (Wilfrid Sellars, *Empiricism and The Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 5-6.).

teret ad a félreértéseknek. Éppen ezért Rorty pragmatizmusának jellemzése, de a politikai filozófiához való viszonyának tárgyalása szempontjából is igen fontosnak tartom e két narratíva elkülönítését, valamint annak kijelölését, melyikre támaszkodom a későbbiekben az értelmezés során.

A szűkebb filozófiatörténeti narratíva Rorty első, nagy hatású könyvében, a *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben nyer kidolgozást, s mindvégig ott munkál későbbi írásainak háttérében. Eszerint a 17. században, Descartes, Locke és kortársaik munkásságában egy új elmekonceptió jelent meg (a *representacionalizmus*), melynek nem volt előzménye az európai filozófiában. Ez az emberi tudáshoz való új viszonyulást vonta maga után, s azt a korábban szintén ismeretlen elgondolást, amely szerint tudásunk egésze filozófiai megalapozásra szorul (ezt nevezi Rorty *fundacionalizmus*nak). S bár nem kizárólagosan ennek a szellemi konstellációnak a terméke, a representacionalizmus együtt jár azzal az elképzeléssel, amely szerint a világnak és a benne található dolgoknak megadható egy végső, privilegizált leírása, mely a lényegüket ragadja meg (a doktrínát, amely szerint a nyelv, az én vagy a társadalom belső lényegiséggel rendelkezik, Rorty *esszencializmus*nak nevezi). Ahogy Markar Melkonian is megjegyzi, Rorty filozófiája legjobban „három anti-izmussal” (antirepresentacionalizmus, antifundacionalizmus, antiesszencializmus) írható körül;¹⁰ e kifejezéseket Rorty valóban gyakorta használja saját álláspontjának jellemzésére. A későbbiekben részletesebben is kitérek rá, de érdemes már itt megemlíteni, mi indokolja e narratíva keretein belül Rorty kritikus viszonyulását az ismeretelmélet-központú filozófiához. Ellenvetései főként gyakorlati jellegűek (lásd fentebb Putnam negyedik pontját): úgy véli, az emberi tudás teoretikus megalapozására tett kétes eredményű kísérletek, valamint az ebből következő tematikai szűkülés és fragmentálódás következtében a filozófia önmagába fordult, elvesztette gyakorlati és tágabb értelemben vett kulturális jelentőségét.¹¹

Emellett azonban egy másik narratíva is határozottan megjelenik Rorty írásaiban. Ennek előzményeként a *Consequences of Pragmatism* kötet előszava egészen Platónig kiterjeszti a kritikával illetett filozófiai hagyományt („E kísérletek [ti. az Igaz és a Jó meghatározására tett kísérletek – P.Gy.] története [...] nagyjából koextenzív annak az

¹⁰ Vö. Markar Melkonian, *Richard Rorty's Politics*, New York, Humanity Books, 1999, 22.

¹¹ Lásd pl. Richard Rorty, „Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture”, in *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

irodalmi műfajnak a történetével, melyet »filozófiának« nevezünk – a műfajával, melyet Platón alapított¹²), és az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*ban is több helyen olvashatunk a filozófia „Platón-Kant kánonjáról”.¹³ Ezzel az időbeli kiterjesztéssel párhuzamosan Rorty narratívájának középpontjába már nem a korai modern filozófia ismeretelméleti fordulata kerül, hanem a filozófiatörténet egésze a nem emberi tekintély alól történő fokozatos felszabadulásként elbeszélve. „A Nyugat entellektüeljei – írja Rorty – három fejlődési fokon mentek keresztül: először Istentől remélték a megváltást, aztán a filozófiától, ma pedig az irodalomtól.”¹⁴ A filozófia ebben az értelmezésben azt a funkciót tölti be, amit a felvilágosodás előtt a vallás játszott az európai ember életében: a kapcsolatba kerülés lehetőségét kínálja az emberi közösségek felett álló magasabb hatalommal (Isten szerepét az Igazságra vagy a Valóságra ruházva). Így viszont csupán átmeneti műfaj lehet azon az úton, amely oda vezet, hogy „többé nem imádunk *semmit*, ahol *semmit* nem akarunk kvázi-istenségnek tekinteni, ahol *mindent* – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk.”¹⁵

A nem emberi tekintély alól történő felszabadulás (Rorty későbbi írásaiban egyre inkább dominánssá váló) narratívája tehát a filozófiát mint afféle valláspótlékot illeti kritikával, s egy dedivinalizált filozófiafelfogást kíván vele szembeállítani. Mindez a filozófiához való viszony megváltozásával jár együtt: míg a korábbi narratíva csak a filozófiatörténet egy jól körülhatárolható mozzanatát kérdőjelezi meg, addig ezen narratíva szerint, akár csak a kései Heideggernél, voltaképpen a filozófiatörténet egésze „dekonstruálásra” szorul, már az alapítónak tekintett Platóntól kezdve. Talán nem véletlen, hogy az „episztemológia” helyett egyre inkább a „metafizika” szolgál a Rorty által meghaladni kívánt felfogás azonosítására. A szándékosan elnagyolt, elsősorban a filozófiai eszmetársak és ellenfelek kijelölését szolgáló megközelítés Rorty saját historiográfiai tipológiája szerint már nem annyira a történeti rekonstrukció, hanem a

¹² Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, xiv. Fontos hozzátenni, hogy a kötet bevezetője később született a benne szereplő írásoknál, melyek 1972 és 1980 között, tehát jórészt a *Philosophy and the Mirror of Nature* megírásával egyidőben keletkeztek.

¹³ Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 89-112.

¹⁴ Richard Rorty, „Philosophy as a Transitional Genre”, in *Philosophy as Cultural Politics*, 91. Ennek a megközelítésnek igen jellegzetes megfogalmazása továbbá: Richard Rorty, „Pragmatism as Anti-authoritarianism”, in John R. Shook – Joseph Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

¹⁵ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 38. Kiemelések az eredetiben.

Geistesgeschichte műfajához tartozik.¹⁶ A szellemtörténeti narratíva viszont jelentősen megemeli Rorty metafizikaellenes hadjáratának tétjét: ha a metafizika kritikája része a Nyugat „önmaga választotta kiskorúságából” való kilábalásának, s így hozzájárulhat önképének jobb irányba formálásához, akkor már érthető, miért ad igazat Rorty utolsó kötetének előszavában William Jamesnek, aki „egy túlradó pillanatában [...] a pragmatizmusnak a radikális kulturális változás iránti potenciálját a protestáns reformációéhoz hasonlította”.¹⁷

A két narratíva reflektálatlanul keveredik Rorty írásaiban, azt a látszatot keltve, mintha logikusan levezethetőek lennének egymásból. Ez azonban egyáltalán nem magától értetődő; a szellemtörténeti narratíva, bár megfér a filozófiatörténetivel, nem következik egyenesen abból. Összességében elmondhatjuk, hogy bár a második narratíva kétségkívül figyelemfelkeltőbb, mivel nagyobb téteket hoz játékba, egyszersmind jóval kevésbé plauzibilis, mint az első. Egyrészt a szellemtörténeti narratíva rendkívül homogén módon kezeli a filozófiát, mintha annak több mint kétezer éves története néhány ellentétpárba állított fogalom (például platonizmus–antiplatonizmus, realizmus–pragmatizmus, metafizika–irónia, analitikus filozófia–narratív/„konverzációs” filozófia) segítségével megragadható lenne. Így viszont amint egyes szerzők nem illeszkednek az általa felkínált sémába, sokat veszít meggyőző erejéből. Másrészt erre a narratívára jelentős mértékben rányomja bélyegét a felvilágosodás egyfajta naiv retorikája, amely szintén túlzottan tagolatlan ahhoz, hogy bizonyos polemikus szituációkon kívül alkalmas legyen a Nyugat nagyobb eszmetörténeti változásainak leírására. Harmadrészt pedig ezen narratíva méginkább felerősíti azt a Rortyra jellemző, időnként túlhajtott retorikát, melyet az általa elutasított filozófiai álláspontok bírálata során használ. A „világ” vagy a „valóság” fogalmának nem pusztán problematizálása, hanem kvázi-vallási fogalomként való elutasítása óhatatlanul táptalajt kínál olyan Rortyval kapcsolatban gyakran megfogalmazott vádaknak, mint a szkepticizmus vagy a relativizmus.

Úgy vélem, a szellemtörténeti narratíva megjelenése és eluralkodása Rorty munkáiban sajátos tehertétele az életműnek. Ha Rorty eredeti céljának a három „anti-izmus” melletti érvelést (illetve mellettük szóló retorikai eszközök felvonultatását)

¹⁶ Vö. Richard Rorty, „The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in *Truth and Progress*, 254-260.

¹⁷ Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, x.

tekintjük, akkor e narratíva több kárt okoz, mint amennyi hasznot hajt. Hatására ugyanis könnyen úgy tűnhet, hogy az antireprezentacionalizmus, az antifundacionalizmus és különösen az antiesszencializmus olyan további elköteleződéseket implikál, amelyeket egy máskülönből hasonló teoretikus alapállásról sem könnyű elfogadni – részben ez lehet az oka annak, hogy Rorty újra és újra kénytelen belebocsátkozni ugyanazokba a vitákba a pragmatizmus általa képviselt változatával kapcsolatban, még hozzá egészen közel álló gondolkodókkal is. Az általam filozófiatörténetinek nevezett narratíva ezzel szemben, bár helyenként szintén meglehetősen elnagyolt, mentes a Rorty-féle *Geistesgeschichte* bizonyos túlzásaitól. Ezért könnyebben védhető, s alkalmasabb Rorty (így is kellőképpen radikális) filozófiakritikájának artikulálására.

Ahogy Rorty a *Philosophy and the Mirror of Nature* elején megjegyzi, „[a] filozófusok általában úgy gondolnak diszciplínájukra, mint amely időtlen, örök problémákat tárgyal – olyan problémákat, melyek rögtön jelentkeznek, amint az ember reflektálni kezd. Ezek egy része [...] a test és az elme viszonyával kapcsolatos kérdésekben kristályosodik ki. Más problémák a tudásigény legitimációjával kapcsolatosak, és a tudás »alapjaira« vonatkozó kérdésekben csapódnak le. Kideríteni valamit ezekről az alapokról nem más, mint kideríteni valamit az elméről, és fordítva.”¹⁸ A könyvben kibontott filozófiatörténeti narratíva ezzel szemben azt hivatott bemutatni, hogy a filozófia tankönyvi problémái korántsem időtlenek, hanem meghatározott társadalmi-történeti kontextusban bukkannak elő, és inkább tekinthetők a nagy gondolkodók invencióinak, mintsem az emberi reflexió közvetlen, magától értetődő folyamányának. Az idézett szövegrészből kirajzolódó filozófiakép, amely ma is széles körű elfogadottságnak örvend, s amely szerint a filozófia célja az emberi tudás megalapozása, ebben a formában szintén meglehetősen fiatal, újkori fejlemény. A *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben Rorty arra tesz kísérletet, hogy felfejtse az ezen felfogás háttérében álló metaforikát, amely az emberi tudást a világ tükrözéseként láttatja, s amelynek következtében a reprezentáció válik a modern filozófia egyik központi fogalmává. Gondolatmenetéből következően ugyanis a makacs filozófiai problémák mindig egy adott teoretikus konstelláció termékei, így megoldásuk helyett inkább

¹⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 3.

feloldásukra érdemes törekednünk, még hozzá annak révén, hogy kritikai vizsgálat tárgyává tesszük azt a kontextust, amelyből származnak.

Rorty diagnózisa szerint a korai modern filozófia legfontosabb fejleménye az elme „feltalálása”. Ahogy a 17. századtól a természet tanulmányozásának feladatát az egyre kifinomultabb természettudományok vették át, a filozófusoknak új területet kellett találniuk tevékenységük számára. Ez pedig nem más, mint az elme, a külső térrel szembeállított „belső tér”, amely leképezi a külvilágot, s ezek a tükörképek vagy reprezentációk szolgálnak a világról való tudásunk alapjául. Mint az a fenti idézetből is kiviláglik, e fogalmi fordulat kulcsfontosságú lépése a tudásról és az elméről való gondolkodás összekapcsolása, vagyis az elme episztemikus terminusok révén történő meghatározása. Az elme megkülönböztető jegye Descartes-tól kezdve az, hogy saját elménkhez közvetlen hozzáféréssel rendelkezünk; ahogyan Robert Brandom fogalmaz Rortyról írtott tanulmányában, „[az elme] az, ami legjobban ismert önmaga számára. Mi több, a mentális *tökéletes* episztemikus hozzáférhetősége révén definiálható; ez az a terület, ahol a tévedés vagy a tudatlanság lehetetlen.”¹⁹ A vizuális metaforika, vagyis a tudásnak a látás analógiájára történő meghatározása, valamint az elme-filozófiai és az ismeretelméleti problematika összekapcsolása a világot két élesen elkülönülő terepűre osztja fel: arra, amiről inkorrigibilis tudással rendelkezünk (saját elménk) és mindarra, amivel kapcsolatban potenciálisan tévedésben lehetünk (a külvilág, mások elméje). A karteziánus elme-felfogás ezáltal mély episztemológiai szakadékot tételez megismerő és megismert, szubjektum és objektum között.

Mindez a szkepticizmus egy új formájának, a modern (más néven radikális vagy globális) szkepticizmusnak ad teret – annak, amit Rorty „ideák fátyla szkepticizmusnak” nevez. Ha a világot kizárólag a róla alkotott reprezentációk közvetítésével ismerhetjük meg, igen fontossá válik az a kérdés, vajon pontosak-e ezek a reprezentációk, s egyáltalán vannak-e megfelelő kritériumaink ennek megítéléséhez. Mivel kizárólag saját elménket illetően rendelkezünk biztos tudással, könnyen előfordulhat, hogy hiteink jelentős része, sőt akár a világról alkotott tudásunk egésze tévesnek bizonyul. Ezért a radikális szkepticizmus megjelenésével az az elgondolás is megszületik, amely szerint tudásunk

¹⁹ Robert Brandom, „Vocabularies of Pragmatism”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, 157. Kiemelés az eredetiben.

teoretikus megalapozásra szorul. Ebből a szemszögből tekintve a szkepticizmus és a fundacionalista filozófia egyazon érem két oldala: „a karteziánus elme egyszerre tette lehetővé az ideák fátyla szkepticizmust, valamint egy olyan diszciplínát, amely az efféle szkepticizmus megkerülésére szolgál.”²⁰ A filozófia ezen új szerepét jól mutatják az olyan, tipikusan az újkortól jelentkező kérdésfelvetések, mint a külvilág létének igazolása vagy a mások elméjének (*other minds*) problémája. Az ismeretelmélet-központú filozófia intézményesülésével pedig a tudásigény általánosabb legitimációja mellett egyre inkább filozófiai feladatként jelentkezik diszkurzív gyakorlataink fogalmi megalapozása is. Rorty értelmezésében azonban a filozófia csak addig tarthat igényt erre a szerepre, amíg a radikális szkepszis valós fenyegetésként jelentkezik. Ha ugyanis nem tartunk attól, hogy vélekedéseink rendszerének egésze tévesnek bizonyulhat, valójában nincs szükségünk egy specifikusan az emberi tudás megalapozását szolgáló „metatudományra”.

Rorty szerint ez az aggodalom alaptalannak bizonyul, amint kívül helyezkedünk azon a filozófiai kontextuson, amelyben eredetileg megfogalmazást nyert. Ezért ahelyett, hogy megpróbálnánk megfelelni a szkeptikus kihívásnak, jobban tesszük, ha egyszerűen lecseréljük azt a fogalomkészletet, amelynek révén a szkeptikus kérdések egyáltalán felmerülhetnek – lemondva egyúttal a filozófia megalapozási igényéről is. Rorty azt javasolja, hogy a vizuális metaforákat és az ezekre épülő reprezentációs paradigmát a tudás dialogikus felfogásával helyettesítsük, vagyis a tudásra ne mint a világ leképzésére, hanem (Quine, Sellars, és különösen Davidson nyomán) mint a közösségen belül folytatott párbeszéd eredményére tekintsünk. Így egyrészt kiküszöbölhető elme és világ, szubjektum és objektum éles dichotómiája; másrészt a dialogikus felfogás az egyén helyett a közösséget tekinti az episztemikus autoritás forrásának, mivel a tudást a szocializáció, illetve közösségi interakciók eredményeként kezeli. Míg a karteziánus felfogás kénytelen egyfajta „kemény” objektivitásra törekedni, ami kezeskedik azért, hogy az egyén adekvát módon reprezentálja a valóságot (erre szolgál a vélekedéseinkkel konfrontálható „világ” fogalma is, melyet Rorty üres filozófiai konstrukciónak tekint, szemben a dolgok összességéként felfogott köznapi világfogalommal²¹), addig a dialogikus koncepció beéri az interszubsztivitással. Rorty azonban hangsúlyozza, hogy

²⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 140.

²¹ Vö. Richard Rorty, „World Well Lost”, in *Consequences of Pragmatism*, 15.

ezzel nem egy alternatív ismeretelméleti teóriát kíván felállítani, pusztán egy olyan újraleírást kínál, amely lehetővé teszi, hogy feladjuk az episztemológia és általában a filozófiai megalapozás iránti igényt. Ha ismerjük azokat a társadalmi gyakorlatokat, amelyek a tudás igazolására és legitimálására szolgálnak, akkor voltaképpen mindent tudunk, amire csak episztemikus szempontból szükségünk lehet.²²

Rorty elgondolásával kapcsolatban, amely a tudásigény legitimációjára vonatkozó problematikát az igazolás aktuális társadalmi gyakorlataiban oldja fel, gyakran merül fel az a kifogás, hogy nem képes elszámolni az igazság fogalmával. Még engedékenyebb kritikusai is úgy vélik, hogy Rortynak el kell fogadnia legalább egy gyengébb realista elméletet az igazsággal kapcsolatban (Charles Taylor), vagy azt a teóriát, amely szerint az igazság „helyes állíthatóságként” definiálható (Hilary Putnam).²³ Mások (illetve Putnam más helyütt²⁴) úgy vélik, a filozófiáról vallott nézetei eleve elköteleződést jelentenek valamely (koherentista, diszkvotációs, pragmatista²⁵) igazságelmélet mellett. Rorty ezzel szemben, még ha helyenként talán félreérthetően is fogalmaz, egyértelműen elveti azt az elképzelést, amely szerint szükségképpen rendelkezünk kell egy (akár explicit, akár implicit) igazságelmélettel. Több írásában élesen elutasítja az igazság korrespondenciaelméletét mint a reprezentacionalista felfogás velejáróját; úgy véli, ha nem osztjuk az utóbbi háttérben álló előfeltevéseket, nem lesz szükségünk egy olyan igazságfogalomra, amely az igazságot az elme és a világ (vagy nyelvünk mondatai és a világ) specifikus reprezentációs relációjaként láttatja. Ezen előfeltevések híján ugyanis a „valóságnak való megfelelés” nem több, mint elcsépelet, kevésbé hasznos metafora. Mindez azonban nem

²² Mindez annak az álláspontnak a rövid összegzése, amit Rorty a *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben „episztemológiai behaviorizmusnak” nevez (vö. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 173-182). Ennek rekonstrukciója során részben Gary Gutting értelmezésére támaszkodtam; vö. Gary Gutting, „Rorty’s Critique of Epistemology”, in Charles Guignon – David R. Hiley (eds.): *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 és Gary Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 7-25.

²³ Vö. Charles Taylor, „Rorty and Philosophy”, in Charles Guignon – David R. Hiley (eds.): *Richard Rorty*, 158-180. és Hilary Putnam, „Richard Rorty on Reality and Justification”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, 81-86.

²⁴ Vö. Hilary Putnam, „A Comparison of Something with Something Else”, in *Words and Life*. Putnam itt egyfajta diszkvotációs felfogást tulajdonít Rortynak.

²⁵ A pragmatizmus kritikusai gyakran tulajdonítanak egy olyan elméletet a pragmatizmus képviselőinek, amely az igazság fogalmát a sikerességre vagy a hasznosságra redukálja. Bizonyos nem túl szerencsés megfogalmazásokon túl ez az elmélet inkább bizonyul egyfajta filozófiai legendának, mintsem a klasszikus (vagy akár az újabb) pragmatista gondolkodók által valóban osztott nézetnek. Bár a sikeresség valóban fontos szerepet játszhat például elméletek közötti választás során, ez nem jelenti azt, hogy az igazság (újra)definiálására szolgálna a pragmatisták szerint.

jelenti azt, hogy a korrespondencia-elmélet elvetésével olyan teoretikus vákuum állna elő, amelyet csak egy másik igazságelmélettel lehet betölteni.

Rorty legegyértelműbben a *Consequences of Pragmatism* előszavában fogalmaz: „az igazság nem olyasvalami, amiről filozófiai szempontból érdekes elmélettel kellene rendelkezünk. A pragmatisták számára az igazság csupán egy tulajdonság neve, amelyen minden igaz állítás osztozik. Ez az, ami közös az olyan állításokban, mint »Shakespeare műveit nem Bacon írta«, »tegnap esett«, »E egyenlő mc^2 «, »a szeretet jobb, mint a gyűlölet«, »a *Festészet allegóriája* Vermeer legjobb műve«”.²⁶ Amennyiben tehát ismerjük az „igaz” kifejezés köznapi használatát, voltaképpen mindent tudunk, amit az igazságról tudnunk kell. Rorty ezzel nem kívánja kiküszöbölni az igazság fogalmát, sőt Davidsonnal egyetértve úgy véli, a sikeres emberi kommunikáció eleve feltételezi, hogy hiteink jelentős része igaz.²⁷ Csupán azokat az elméleteket utasítja el, amelyek az igazságot egyfajta kvázi-entitásként határozzák meg (ezt nevezi Rorty nagybetűs Igazságnak, például „az Igazság mint a kutatás végcélja”), illetve azokat, melyek azt egyetlen teoretikus magyarázó elvre redukálják (ilyen az igazság valóságmegfelelésként való definiálása). Rorty szerint ahogy az episztemológia, úgy az igazságelmélet iránti igénynek sem kell különösebb gyakorlati jelentőséget tulajdonítanunk, hiszen az az elképzelés, amely szerint bármiféle probléma volna a tudással vagy az igazsággal, csupán egy meghatározott teoretikus kontextuson belül jelentkezik.

Rorty tehát látszólag trivializálja a filozófia (vagy legalábbis a filozófia-mint-episztemológia) központi kérdéseit; következetesen végigvitt kritikájának azonban fontos következményei vannak a filozófiáról, valamint általában az intellektuális haladásról alkotott felfogásra nézve. Ha ugyanis lemondunk arról az elképzelésről, amely szerint hiteink a valóságot reprezentálják, s ezzel együtt az igazság korrespondencia-elméletéről is, többé nem lesz okunk úgy tekinteni a nagy filozófiai, természettudományos vagy egyéb intellektuális teljesítményekre, mint amelyek közelebb visznek bennünket a

²⁶ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, xiii.

²⁷ Rorty ezt több helyen is megfogalmazza, lásd pl. „Pragmatism and Romanticism”, in *Philosophy as Cultural Politics*, 106. „Ahogy Donald Davidson kimutatta, legtöbb hitünknek az olyan dolgokról, mint például a fák, igaznak kell lennie. Ha ugyanis valaki azt gondolja, hogy a fák jellemzően kék színűek és soha nem nőnek fél méternél magasabba, arra kell következtetnünk, hogy bármire is gondol az illető, azok nem fák. Davidson gondolatmenetének lényege, hogy számos általánosan elfogadott igazságnak kell lennie egy dologgal kapcsolatban, mielőtt feltehetnénk a kérdést, hogy a rá vonatkozó partikuláris hitek egyike téves-e. [...] Másképp nem tudnánk megmondani, miről is beszélünk.”

valóságához, vagy ahhoz (Rorty gyakori fordulatával élve) „ahogy a világ van”. A reprezentacionalizmus elutasítása Rorty olvasatában *egyszerre* jelenti a szkepticizmus elutasítását és azon nézetét, amely szerint a világnak létezik egy kitüntetett, „végső” leírása. Az, hogy e két elgondolás összebékítése miként képzelhető el, leginkább a nyelvről vallott felfogása alapján szemléltethető. A reprezentacionalizmus a nyelvet a világ és az elme közötti közvetítő közegnek tekinti, amelynek feladata a világ minél pontosabb leképzése (s amely, ezen közvetítő jellegénél fogva, egyfajta fenyegetést is magában hordoz arra nézvést, hogy elhomályosítja a valóságot). Rorty ezzel szemben azt javasolja, a nyelvre ne mint közvetítő közegre, hanem mint olyan eszközre vagy szerszámmra tekintsünk, amely a világban való boldogulásunkat (*coping*), azzal folytatott interakcióinkat hivatott elősegíteni.²⁸ S ahogyan magától értetődő, hogy különböző célokra különböző szerszámokat használunk, úgy a nyelv esetében sincs értelme egyetlen leírás, nyelvjáték vagy szótár privilegizálásának.

A „szótár” fogalma az *Esetlegesség, irónia és szolidaritástól* kezdve kap kitüntetett jelentőséget Rortynál. Brandom értelmezésében a kifejezés arra szolgál, hogy áthidalja a Kanttól egészen a logikai pozitivistákig megtalálható éles különbségtételt a nyelvek (jelentésrendszerek) és az elméletek (hitrendszerek) között.²⁹ Ezen túl alkalmas arra, hogy a mondatok szintje feletti nyelvi struktúrákra irányítsa a figyelmet; ahogy Rorty megjegyzi, míg a mondatok esetében gyakrabban (és sokszor érthetően) merül fel a kérdés, vajon a világ teszi-e őket igazzá, addig az olyan szótárak esetében, mint például Szent Pálé, Newtoné, Jeffersoné vagy Freudé, már kevésbé vagyunk hajlamosak azt gondolni, hogy nem feltalálták, hanem „megtalálták” őket. A szótárak versenyében nem a világ dönt, hanem az, mennyiben felelnek meg céljainknak, vagyis az alternatív szótárak közti választás kritériuma a céljaink tekintetében meghatározott hasznosság, sikeresség vagy működőképesség (ami, fontos ismételt hangsúlyozni, nem igazságdefinícióként értelmezendő). A szótárak közötti választás azonban, különösen a nagyobb léptékű intellektuális változások esetében, nem mindig tekinthető racionális döntésnek, mivel nem eleve adott kritériumok alapján történik, s az esetek jelentős részében nem is írható le intencionálisan: „Európa nem *döntött*, hogy a romantikus költészet, a szocialista

²⁸ A közeg metaforájának a szerszám-metaforával való felváltásához lásd Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 24-31.

²⁹ Vö. Robert Brandom, „Vocabularies of Pragmatism”, 156-157.

politika vagy a Galilei-féle mechanika idiómáját fogadja el. [...] Inkább azt mondhatjuk, Európa fokozatosan elvesztette azt a szokását, hogy bizonyos szavakat használjon, és fokozatosan hozzászokott más szavak használatához.”³⁰

Bár az intellektuális haladás Rorty-féle felfogásáról a későbbiekben (a 3. fejezetben) részletesebben is szót ejtek, fontos legalább röviden utalni arra, hogy az imént idézett, némileg elnagyoltnak tűnő megállapítás két befolyásos filozófiai elmélet támogatását tudhatja maga mögött. Az egyik Davidson metafora-elmélete, amely szerint a metaforák szó szerinti értelemben hamisak; a sikeres metaforák azonban „halott metaforákká” válva helyet kaphatnak nyelvjátékainkban, s igaz kijelentéseket tehetünk velük. A másik pedig a tudományfejlődés kuhni modellje, amely a tudományos haladás kulcsmozzanatát nem az ismeretek felhalmozásában, hanem a normál tudomány kumulatív szakaszait megtörő „forradalmi” periódusokban látja. E két elmélet nyomán, a tudományfilozófus Mary Hesselével egyetértve Rorty az intellektuális haladást mint szótárváltások sorozatát írja le, melyek a világ metaforikus újraleírásaival szolgálnak.³¹ Ez a felfogás a tudományfejlődés és általában a nagyobb eszmetörténeti változások nem-lineáris, nem-teleologikus jellegét hangsúlyozza. Az új politikai, művészeti vagy akár tudományos szótárak felbukkanása (lásd Rorty fenti példáit) esetleges abban az értelemben, hogy előre megjósolhatatlan, mivel nem egy meghatározott irányba mutat. Az, hogy mégis fejlődésről vagy haladásról beszélhetünk ezeken a területeken, annak köszönhető, hogy képesek vagyunk *utólag* olyan narratívákat konstruálni, amelyek ezeket a változásokat haladásként mutatják be – olyan haladásként, amely végeredményben *hozzánk*, vagyis jelenleg használt szótárainkhoz vezet (ez az, amit Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezetében* „whig történetírásnak” nevez).

Rortyt az igazsággal és az intellektuális haladással kapcsolatos álláspontja miatt gyakran éri a relativizmus vádja. Ő erre azzal válaszol, hogy a relativizmusként emlegetett néztek három fajtáját különíti el: „Az első nézet az, hogy minden hit épp olyan jó, mint az összes többi. A második az, hogy az »igaz« többértelmű kifejezés, melynek annyi jelentése van, ahány igazolási eljárás. A harmadik az a nézet, hogy nincs mit

³⁰ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 20. Kiemelés az eredetiben.

³¹ Vö. Donald Davidson, „What Metaphors Mean”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2000; Thomas Kuhn, *A tudományos forradalmak szerkezetete*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, ford. Bíró Dániel; Mary Hesse, „The Explanatory Function of Metaphor”, in *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Sussex, Harvester Press, 1980.

mondani az igazságról és a racionalitásról azoknak a jól ismert igazolási eljárásoknak a leírásán túl, amelyeket egy adott társadalom – a *miénk* – használ a kutatás egyik vagy másik területén. A pragmatista az etnocentrikus harmadik nézetet fogadja el. Nem fogadja el azonban az öncáfoló első, sem az excentrikus második nézetet.”³² Rorty szerint nem világos, hogy az általa kialakított álláspont jogosan sorolható-e a relativizmus kategóriája alá. Úgy véli ugyanis, hogy a relativizmus ördögét azok hajlamosak a falra festeni, akik továbbra is elfogadják a reprezentacionalizmus központi előfeltevéseit. Saját álláspontját viszont nem tartja pozitív elméletnek abban a tekintetben, hogy az bármit is állítana a tudás vagy az igazság relatív voltával kapcsolatban; sőt kifejezetten negatív elméletnek tekinti, mivel vitatja azon teoretikus oppozíciók jelentőségét (például elmevilág, szubjektum-objektum, séma-tartalom, vélemény-tudás), amelyek a relativizmust mint filozófiai pozíciót egyáltalán értelmezhetővé teszik. Ezt a megközelítést éppen ezért nem relativizmusnak, hanem (az iménti fogalomhasználattal összhangban) etnocentrizmusnak nevezi.

Matthew Festenstein arra hívja fel a figyelmet, hogy maga az „etnocentrizmus” kifejezés is többértelmű Rorty használatában: jelenthet egy, az igazsággal és az igazolással kapcsolatos nézetet; egy, a morális terminusok jelentésével kapcsolatos nézetet; továbbá a gyakorlati-politikai érveléssel kapcsolatos megfontolásokat.³³ Úgy vélem, mindhárom elgondolás háttérében ugyanaz az alapfeltevés található meg, de Festensteinnel részben egyetértve a harmadikat tartom legfontosabbnak hangsúlyozni. Etnocentrikusnak lenni Rorty értelmezésében annak elfogadását jelenti, hogy nincsen előfeltevéments tudás; legalapvetőbb meggyőződéseink nem igazolhatóak nem körbenforgó módon. Ehhez ugyanis egy olyan, a történelmen és az aktuális emberi közösségeken kívül vagy azok felett álló semleges alapot kellene találnunk, amely inkább tekinthető egyfajta teoretikus vágyképnek, mintsem elgondolható lehetőségnek. Az így felfogott igazolás vagy megalapozás olyan érvelés volna, amely *minden* potenciális hallgatóság számára (legyen az múltbeli, jövőbeli, a miénktől gyökeresen eltérő

³² Richard Rorty, „Solidarity or Objectivity?”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 23. Kiemelés az eredetiben.

³³ Vö. Matthew Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1997, 115-117.

nézetekkel rendelkező) meggyőzőnek bizonyul.³⁴ Ezzel szemben a gyakorlatban az igazolás során előbb-utóbb annak a közösségnek a bevett nézeteihez és igazolási eljárás módjaihoz jutunk vissza, amelynek tagjai vagyunk. S ez az a közösség, amelynek számára igazolásra szánt elképzeléseinket értelmes módon betervezhetjük; ahol megtaláljuk azokat a közös alapot jelentő fogalmi és normatív elköteleződéseket, amelyek híján érveink aligha tarthatnának számot arra, hogy a nézeteink mellett szóló indokok (*reasons*) legyenek.

Az így felfogott etnocentrizmus fontos magyarázó szereppel bír Rortynak a politikai filozófiához fűződő, meglehetősen ambivalens viszonyát illetően. Egyfelől, ahogy egy helyen megjegyzi, amennyiben gondolatmenetét következetesen végigvisszük, az olyan általánosabb kantiánus kérdéseket, mint „Mit kell tennem? Mit szabad remélnem? Mi az ember?” azzal a konkrétabb deweyánus kérdéssel érdemes felváltanunk: „Mely közösség céljaival azonosuljak?”³⁵ Rorty azt a tágabb közösséget, akár úgy is fogalmazhatunk, azt az *etnoszt*, amelynek mondandóját címzi, s amelynek figyelmére elgondolásai számot tarthatnak, a nyugati demokratikus társadalmakkal azonosítja. Ez (természetesen egyéb, „magánjellegű” indokok mellett³⁶) magyarázattal szolgál arra, hogy a metafizikai elköteleződéseit kijelölő *Philosophy and the Mirror of Nature* és *Consequences of Pragmatism* kötetek után miért válik munkásságában egyre fontosabbá a demokrácia kérdésköre. Másfelől viszont a demokráciára és általában a politikai problémákra irányuló filozófiai reflexióval kapcsolatban gyakrabban fogalmaz meg negatív, semmint pozitív, „szubsztantív” állításokat. A fentiekben körvonalazott elméleti (vagy inkább elméletellenes) alapállásból következően Rorty nem tulajdonít különösebb jelentőséget demokratikus meggyőződése igazolásának, sőt azt „magasabb” filozófiai elvekből egyenesen levezethetetlennek tartja – pontosabban a filozófus feladatát nem abban látja, hogy efféle elvekkal szolgáljon.

Ez a kettősség a következetesen végigvitt, s a politikai filozófia területén is érvényesített megalapozásellenességből ered. Míg vitapartnerei gyakran vádolják azzal,

³⁴ Ehhez az észrevételhez lásd Richard Rorty, „Universality and Truth”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, 12.

³⁵ Vö. Richard Rorty, „Dewey Between Hegel and Darwin”, in *Truth and Progress*, 306.

³⁶ Ezekhez lásd Rorty önéletrajzi elemeket is tartalmazó írásait, a „Trockij és a vadorchideák” című esszét (*Filozófia és társadalmi remény*, 33-52.), valamint az *Achieving Our Country* egyes fejezeteit (Cambridge, Harvard University Press, 1998).

hogy nézetei ellentmondanak a *common sense*-nek, s a polemikus szituációk kiélézése végett ezt ő maga is hajlamos elismerni, addig (időnként kétségtelenül intuícióellenesnek tűnő észrevételei ellenére) Rorty valójában sok esetben inkább a *common sense* pártján áll, mint a filozófiától diszkurzív gyakorlataink megalapozását remélő gondolkodók. Ahogy az etnocentrizmus kapcsán megjegyzi, „az a tény, hogy semmi sem immunis a kritikával szemben, nem jelenti azt, hogy kötelességünk mindent igazolni”.³⁷ Valamivel élesebben akár úgy is fogalmazhatunk, hogy meglehetősen életszerűtlen, s legfeljebb a filozófusok elbizakodottságát mutatja az az elgondolás, amely szerint csak olyan meggyőződést érdemes képviselni, és adott esetben akár az életünket áldozni érte, aminek filozófiai megalapozása adható. S a másik oldalról közelítve: ha meggyőzéseink fenntartását filozófiai megalapozhatóságukhoz kötnénk, akkor, ismerve a filozófiai viták jellemző lezárhatatlanságát, e meggyőzések jelentős részét kénytelenek lennénk feladni vagy legalábbis időlegesen felfüggeszteni. Rorty ebben az értelemben a gyakorlat elsőbbségét hangsúlyozza az elmélettel szemben (itt érdemes ismét visszautalni Putnam fentebbi negyedik pontjára). Vagy ahogyan egyik legismertebb tanulmányának címében fogalmaz: a demokrácia elsőbbségét a filozófiával szemben.³⁸

2. „Posztmodern burzsoá liberalizmus”

A gyakorlatnak az elmélettel szembeni elsőbbségét azért különösen fontos kiemelni Rorty esetében, mert, mint azt maga is elismeri, korai írásaira, különösen a *Philosophy and the Mirror of Nature*-re helyenként egyfajta carnapi hangvétel jellemző: könnyen úgy tűnhet, mintha kritikájának középpontjában az a logikai pozitivistákhoz köthető elgondolás állna, amely szerint az episztemológiai hagyomány problémái voltaképpen *álproblémák*.³⁹ Álproblémákról azonban csak akkor beszélhetnénk, ha a filozófiának volnának *valódi* problémái, s rendelkeznenek az ezek elkülönítésére szolgáló történelem- és intézmények feletti kritériumokkal. Ez azonban nem fér össze a Rorty által képviselt

³⁷ Richard Rorty, „Solidarity or Objectivity?”, 29. Lásd még ehhez Gary Guttingnak a fenti értelmezéssel egybevágó megközelítését: „úgy is mondhatjuk, hogy [a pragmatisták] nem radikális, hanem teoretikus szkeptikusok, nem a *common sense*-t kérdőjelezzik meg, hanem a filozófiai teóriákat.” Gary Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, 109. Kiemelés tőlem.

³⁸ Vö. Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, in *Objectivity, Relativism and Truth*.

³⁹ Vö. Richard Rorty, „Hilary Putnam and the Relativist Menace”, in *Truth and Progress*, 45.

historizált filozófiaképpel. Ahogyan a pozitivistáknak a metafizikai fogalmakkal kapcsolatban felhozott „jelentésnélküliség” vádja sem helytálló, mivel, mint arra Rorty felhívja a figyelmet, minden kifejezésnek adható jelentés a megfelelő nyelvjátékban, úgy bármely probléma „valódi” filozófiai probléma lehet a megfelelő kontextusban. Kritikája ezért nem abból indul ki, hogy a fundacionalizmus és a reprezentacionalizmus problémái nem legitim problémák, hanem abból, hogy terméketlenné és idejétmúlttá váltak. Minél távolabb kerülünk attól a korai modern kontextustól, amelyben megfogalmazást nyertek, annál kisebbnek tűnik a jelentősége, vajon pontot lehet-e tenni a velük kapcsolatos viták végére. Nem könnyű megmondani, hogy például az igazsággal vagy a nyelvi jelentéssel kapcsolatos polémia megnyugtató lezárása (amennyiben ez egyáltalán lehetséges) járna-e bármiféle gyakorlati változással a filozófia intézményrendszerén kívül.⁴⁰

Rorty szerint tehát a fundacionalizmus ambíciói (a filozófia mint kitüntetett kognitív autoritás) és gyakorlati jelentősége nem állnak arányban egymással. Ezért meglehetősen terméketlenné látja a megalapozási igény kiterjesztését olyan, eleve gyakorlatinak tekintett területekre, mint a politikai filozófia. Míg deweyánus értelmiségiként mélyen hisz abban, hogy a nyugati liberális demokráciák fontos és előremutató fejleményei az emberiség történetének, addig nem gondolja, hogy a demokráciát filozófiai eszközökkel „igazolhatnánk”, illetve kimutathatnánk elsőbbségét más politikai rendszerekkel szemben. Ehhez a hagyományos filozófiai megközelítések olyan teoretikus konstrukciókat használnak, mint az emberi természet (a demokrácia egyéb formációknál jobban megfelel az emberi természetnek), vagy hol implicit, hol explicit módon a történelem teleologikus szemléletét érvényesítik (a demokrácia mint szükségszerű fejlődés eredménye, mint a történelem végcélja). Rorty ezzel szemben mind az emberi természetről, mind a történelem céljáról való beszédet az esszencialista gondolkodás termékének tartja; úgy véli, ha komolyan vesszük a nyelv esetlegességéről szóló tézist, mindkét teoretikus fogódzóról le kell mondanunk. A nyelv innovatív

⁴⁰ Ezt érdemes összevetni William James klasszikus pragmatista felfogásával: „A pragmatikus módszer elsősorban olyan metafizikai viták eldöntésének módszere, amelyek egyébként talán sose érnének véget. [...] Miféle gyakorlati különbséget jelentene bárki számára, ha ezek [ti. két rivális metafizikai elmélet – P.Gy.] közül az egyik lenne igaz a másikkal szemben? Ha semmiféle gyakorlati különbséget nem lehet felmutatni, akkor az alternatívák gyakorlatilag ugyanazt jelentik, és az egész vita céltalan. Minden komolyan veendő vita esetében fennáll a lehetősége annak, hogy valamiféle gyakorlati következményre bukkanjunk, amely attól függ, melyik félnek van igaza.” (William James, „Pragmatizmus”, in Szabó András György (szerk.), *Pragmatizmus*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981, ford. Márkus György, 147.)

potenciálja önmagunk és egymás közti viszonyaink újabb, előre nem megjósolható leírásait teszi lehetővé – így nem sok tér marad a változatlan emberi természet eszméjének. Ezen új szótárak pedig olyan intézményi változásokat generálhatnak, amelyek alapvetően nyitottá teszik az emberi történelmet.⁴¹ Ráadásul ahhoz, hogy a történelem céljáról beszélhessünk, egy történelmen kívüli vagy történelem feletti nézőpontot kellene feltételeznünk, ami megint csak a Rorty által bírált fundacionalista felfogás sajátja.

A demokrácia filozófiai megalapozására való törekvés elutasítását azonban látszólag ellentmondásossá teszi az a tény, hogy a mai értelemben vett demokrácia eredetét tekintve elválaszthatatlan a felvilágosodás eszmerendszerétől, annak racionalizmusától és absztrakt emberképétől, valamint olyan teoretikus konstrukcióitól, mint (hogy csupán a legkézenfekvőbb példákat említsük) a társadalmi szerződés vagy az egyetemes emberi jogok ideája. Éppen ezért kérdéses, hogy a liberális demokrácia megáll-e ezen filozófiai alapok híján; ahogyan arra Rorty is emlékeztet, a liberalizmus olyan kritikusai, mint Horkheimer és Adorno, vagy a kommunitárius oldalról Alasdair MacIntyre annak a gyanújuknak adnak hangot, amely szerint „a liberális intézmények és a liberalizmus kultúrája nem élhetik túl annak a filozófiai igazolásnak az összeomlását, amelyet a felvilágosodás biztosított számukra”.⁴² De sajátos módon hasonlóképpen vélekednek a demokrácia azon védelmezői is, akiket Rorty kantiánus liberálisoknak nevez (többek között Ronald Dworkint és a korai Rawlst sorolva ide): a felvilágosodás filozófiai szótárának feladása a demokrácia mellett szóló érvek feladásával járna. Rorty szerint azonban nem kell ilyen szoros összefüggést feltételeznünk a demokrácia intézményrendszere és annak filozófiai megalapozása között; ha kellően historicista módon járunk el, akkor a felvilágosodás eszméit Wittgensteinnel szólva olyan létrának tekinthetjük, melyet bátran ellökhetünk, miután felkapaszkodtunk rajta.

E pozícióját Rorty „posztmodern burzsoá liberalizmusként” aposztrofálja, de elfogadja Michael Sandel eredetileg kritikus élű kifejezését, a „minimalista liberalizmust”

⁴¹ Az effajta szótáraváltás példája lehet az emberi jogok nyelvének kialakulása, amelynek Rorty általi megközelítésére a 3. fejezetben térek ki részletesebben.

⁴² Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 177.

is.⁴³ Bár az előbbi megnevezés egyértelműen polemikus, sőt valamelyest talán provokatív jellegű, kétségtávol alkalmas álláspontjának összegzésére. Rorty a liberalizmust (amely a kortárs amerikai politikai diskurzusban eleve az európaiától némileg eltérő, baloldali-egalitárius konnotációkkal bír) meglehetősen idioszinkratikus módon definiálja. Judith Shklar nyomán úgy fogalmaz, „liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”.⁴⁴ A kegyetlenség ugyan nem tekinthető bevett politikafilozófiai fogalomnak, mégis fontos szerepet kap Rortynak a demokrácia melletti érvelésében: a fenti, tág értelemben vett liberálisok azért fogják a demokráciát előnyben részesíteni, mert minden gyakorlati tökéletlensége ellenére eddig ez a politikai rendszer tette a legtöbbet a kegyetlenség intézményesített formáinak felszámolásáért, valamint a kegyetlenséget ellensúlyozni képes társadalmi szolidaritás kiterjesztéséért. A szolidaritás ebben az értelemben a kegyetlenség ellentétpárjának tekinthető; egy közösség egymással szolidáris tagjai kevésbé hajlamosak az egymás iránti kegyetlen fellépésre. Rorty számára a fő kérdés, hogy meddig terjed, s egyáltalán meddig terjedhet ez a közösség. Az általa kantianusnak nevezett felfogás képviselőivel szemben úgy véli, az emberiség mint szolidaritási közösség túl absztrakt és általános ahhoz, hogy a gyakorlatban a közös emberi lényegre való hivatkozás valódi meggyőző erővel rendelkezzen. A szolidaritás általában nem univerzális, hanem jóval „lokálisabb” meggyőződésekben alapul; olyan közösségi öndefiníciókon vagy „mi-intenciókon”, mint például „»elvtársunk a radikális mozgalomból«, »görög, mint mi« (szemben egy barbárral) vagy »katolikus hitsorsosunk« (szemben egy protestánsal, zsidóval vagy ateistával)”.⁴⁵

Norman Geras arra hívja fel a figyelmet, hogy Rortynak ebben nincs teljesen igaza; a Holocaust során zsidó honfitársaiknak menedéket nyújtó nők és férfiak például

⁴³ Vö. Richard Rorty, „Posztmodern burzsoá liberalizmus”, in Bujalos István (szerk.), *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég–Gond, 1993, ford. Bujalos István, valamint Michael Sandel, „Az elégedetlen demokrácia”, in Horkay Hörcher Ferenc (szerk.), *Közösségek politikai filozófiái*, Budapest, Századvég Kiadó, 2003, ford. Sipos Attila, és Richard Rorty, „A Defense of Minimalist Liberalism”, in Anita L. Allen–Milton C. Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford, Oxford University Press, 1998. A „minimalista liberalizmus” kifejezést érdemes fenntartanunk egy specifikusabb álláspont számára, amelyre a 6. fejezetben térek majd vissza. Ott amellet érvelek, hogy a minimalista liberalizmus, elnevezése ellenére, erős elköteleződéseket von maga után a nyilvános diskurussal kapcsolatban, így nem feltétlenül egyeztethető össze Rorty tágabb értelemben vett („posztmodern burzsoá”) liberalizmusával.

⁴⁴ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 13. Vö. Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, 7-45.

⁴⁵ Richard Rorty, *I.m.*, 210.

utólag készült interjúk tanúsága szerint gyakran indokolták tettüket valamilyen általános emberire hivatkozva.⁴⁶ Erre Rorty szemszögéből kétféle válasz adható. Egyfelől elismerhetjük (ahogyan Rorty is teszi Gerasnak adott válaszában⁴⁷), hogy bizonyos helyzetekben az emberiségre való hivatkozás rendelkezhet meggyőző erővel, ám ez korántsem szükségszerű. Ahogyan más kontextusban, de idevágó módon Rorty is megjegyzi, vannak olyan helyzetek, amikor az általánosabb emberi szempontokat felülírja a szűkebb közösségünk iránti lojalitás. Szűkös anyagi erőforrások elosztása esetén például az előbbiekre való hivatkozás kiüresedik, s óhatatlanul a hozzánk közelebb állókat részesítjük előnyben.⁴⁸ Másfelől pedig a szituációfüggőség mellett azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy maga az „emberiség” is képlékeny fogalom, hiszen az erős közösségi identitást adó „mi” többnyire kontrasztív módon, valamilyen „ők”-kel szemben nyer meghatározást – „ők” azok, akik nem olyanok, mint mi, akik rosszféle emberek, tehát voltaképpen nem is emberi lények. Így önmeghatározásunktól függően változhat azoknak a köre, akikkel *mint embertársainkkal* azonosulunk.⁴⁹ Rortynak a „mi”-konstrukció kontrasztivitásáról alkotott felfogása alapvetően realiztikus, mi több, illúziómentes szemlélete az emberi közösségalkotásnak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne törekedhetnénk arra, hogy a lehető legszélesebbre tágítsuk azoknak a körét, akikre közülünk valóként tekintünk.

Rorty a liberális demokráciák gyakorlatában éppen ezt a törekvést véli felfedezni; a demokratikus közösség igen jelentős meggyőződés-, illetve identitásbeli különbségeket is elfogad és hagy érvényesülni, mivel azokat nem tekinti olyan releváns különbségnek, amely tagjait „mi”-re és „ők”-re osztaná. Rorty szerint tehát a nyugati demokráciák

⁴⁶ Vö. Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind*, New York, Verso, 1995, 7-43. Lásd még Norman Geras, „Progress Without Foundations?”, in Matthew Festenstein – Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity Press, 2001.

⁴⁷ Vö. Richard Rorty, „Response to Norman Geras”, in Matthew Festenstein – Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, 174.

⁴⁸ Vö. Richard Rorty, „Justice as Larger Loyalty”, in *Philosophy as Cultural Politics*, 42.

⁴⁹ Lásd ehhez Richard Rorty, „Human Rights, Rationality and Sentimentality”, in *Truth and Progress*, 167. „A szerb gyilkosok és erőszaktevők [a délszláv háború során – P.Gy.] nem úgy gondoltak magukra, mint akik megsértik az emberi jogokat. Mindezt ugyanis nem embertársaikkal tették, hanem *muszlimokkal*. Nem embertelenek voltak, hanem különbséget tettek valódi emberek és pszeudo-emberek között. Ugyanezt a megkülönböztetést tették a keresztes lovagok emberek és hitetlen kutyák, vagy a Fekete Muszlimok emberek és kékszemű ördögök között. Egyetemem alapítója egyszerre volt képes arra, hogy rabszolgákat tartson, valamint hogy magától értetődőnek tekintse, hogy az embert teremtője bizonyos elidegeníthetetlen jogokkal ruházta fel. [...] Akárcsak a szerbek, Mr. Jefferson sem úgy gondolt önmagára, mint aki *emberi* jogokat sértene.” Kiemelések az eredetiben.

politikai berendezkedése mellett szóló legfontosabb érv, hogy ezek a társadalmak *befogadó* társadalmak (*inclusive societies*). Ez indokolja markáns állásfoglalását a demokrácia eszméje mellett, ami azonban nem jelenti azt, hogy sajátosságosan filozófiai érvei volnának e preferenciája alátámasztására. Arra a meggyőződésre ugyanis, hogy a kegyetlenség a legrosszabb, amit tehetünk, nem objektív, kontextusfüggetlen érvek útján tesz szert az ember, hanem sokkal inkább szocializáció és nevelés révén. Egy társadalomban, amely más alapértékek mentén szerveződik (például ahol kasztrendszer működik, vagy ahol a lovagi erényeket becsülik nagyra) minden bizonnyal csekély meggyőző ereje lenne az erre való hivatkozásnak. Egy ilyen társadalomban a demokrácia intézményei éppoly irracionálisnak tünnének, mint amennyire irracionálisnak tűnik egy demokratikus állam polgárai számára az efféle társadalmak gyakorlata. Ezért állítja Rorty, hogy az inkluzivitás eszményére nem úgy érdemes tekintenünk mint az etnocentrizmus meghaladására, hanem mint egy olyan közösség etnocentrizmusára, amelynek célja, hogy minél változatosabb és nyitottabb *etnoszt* hozzon létre.⁵⁰

A liberalizmus ezen megközelítése könnyebben érthetővé teszi a „posztmodern” és a „burzsoá” jelző használatát. Az utóbbi arra utal, hogy a Rorty-féle értelemben vett liberális végső soron „nem vitatkozna azzal a marxista állítással, hogy sok liberális intézmény és eljárás csak bizonyos történelmi, és különösen gazdasági feltételek között lehetséges és igazolható”.⁵¹ Ahogyan az általam korábban hivatkozott gondolatmenetben Rorty is utal rá, nem várható el, hogy egy tágabb közösség iránt érzett kötelességeinket szűkebb közösségünk iránti lojalitásunk elé helyezzük, amikor híján vagyunk az élelemnek vagy egyéb alapvető materiális javaknak. A befogadó társadalomként értett demokrácia ezért nem csupán egy igen összetett történelmi-eszmetörténeti folyamatot feltételez, hanem egy olyan gazdasági fejlődést is, amely relatív jólétet biztosít az így kialakult társadalom tagjai számára.⁵² Nem tekinthető véletlennek, hogy Rorty gyakran „gazdag észak-atlanti demokráciákként” emlegeti a nyugati társadalmakat, amely fordulat nem kritikai célú, pusztán a fenti gazdasági meghatározottság rögzítésére szolgál. Ebből a

⁵⁰ Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 219.

⁵¹ Richard Rorty, „Posztmodern burzsoá liberalizmus”, 216.

⁵² Az természetesen további kérdés, hogy mit is jelent ez a „relatív” jólét, valamint hogy a társadalom mely tagjai és milyen mértékben részesüljenek belőle. Az elosztási igazságossággal kapcsolatos viták azonban nyilvánvalóan csak azután kezdődhetnek el, ha van egy szélesebb társadalmi réteg, amely a szükségletein felül rendelkezik a legalapvetőbb javakkal.

gondolatmenetből azonban az is következik, hogy a létező demokráciák sokkal inkább gazdasági, mintsem eszmei-ideológiai téren szorulnak védelemre. Ebben a tekintetben Richard Bernstein egészen találóan jellemzi Rorty liberalizmusát, amikor azt a „posztmodern játékosság” és egyfajta „régivágású hidegháborús liberalizmus különös keveréké”-nek nevezi, amely „soha nem kérdőjelezi meg komolyabban a kapitalizmus és a liberális demokrácia kapcsolatát”.⁵³

A posztmodern fogalmát Rorty Lyotard nyomán a „nagy elbeszélésekkel” szembeni bizalmatlanság értelmében használja: annak elutasítására, hogy e történelmi-gazdasági fejlődés leírását és magyarázatát egy olyan megalapozó metanarratíva keretében ágyazzuk, mint mondjuk a Szellem önmagára ismerése vagy a proletariátus emancipációja. Rorty egyébként később kevésbé szerencsés döntésként értékeli a „posztmodern” terminus használatát; egyrészt úgy véli, a fogalmat időközben annyi mindenre alkalmazták, hogy teljesen kiüresedett, másrészt a posztmodern vezető teoretikusai többnyire csekély bizalommal viseltetnek az általa képviselt „burzsoá” liberalizmus iránt. Ráadásul Lyotard-ral is vitában áll abban a kérdésben, beszélhetünk-e társadalmi-politikai haladásról a filozófiai metanarratívákról való lemondás után. Rorty egyértelműen kiáll a haladás gondolatának megőrzése mellett; úgy véli, továbbra is konstruálhatunk olyan „lokális” történelmi narratívákat, amelyek a hozzánk vezető utat haladásként beszélnek el, s „amely[ek] szerint a liberális demokráciákon belüli társadalmi reformért folytatott mai mozgalmak a feudalizmus megdöntéséhez és a rabszolgaság eltörléséhez hasonlóan ugyanannak az átfogó mozgásnak a részei.”⁵⁴ Fontos azonban hozzátenni, hogy az ilyen elbeszélések a jövő felé nyitottak: soha nem lehetünk biztosak abban, hogy utódaink az általunk nagyra becsült demokratikus intézményeket egyértelmű vívmányként értékelik majd, s ha igen, képesek lesznek azok megőrzésére. Ezért válik fontos fogalommá Rorty számára a *remény*; a remény az iránt, hogy bár erre nézvést nem rendelkezünk semmiféle történelem feletti garanciával, a meggyőződéseink szerinti társadalmi haladás (ami Rorty számára a politikai intézményekből fakadó kegyetlenség

⁵³ Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy”, *Political Theory* 1987/4., 556. és 563., n27.

⁵⁴ Richard Rorty, „Kozmopolitizmus emancipáció nélkül: válasz Jean-François Lyotard-nak”, in Bujalos István (szerk.), *A posztmodern állapot*, ford. Bujalos István, 269.

mérséklését és befogadóbb, szolidárisabb társadalmak kialakulását jelenti) a jövő felé mutat.

Ezen elképzelés kritikusai szerint ha a demokrácia nem alapozható másra, mint a múlt esetlegességeire, valamint a jövőbe vetett reményre, akkor képtelenek leszünk arra, hogy megvédelmezzük a totalitárius fenyegetéssel szemben. Ahogy Eric Gander megjegyzi, a Rorty nézeteivel kapcsolatos vita „[e]lőbb vagy utóbb, és általában előbb, mint utóbb [...] Hitler és a náciizmus kérdéséhez érkezik meg. Amint a diszkusszió ilyen fordulatot vesz, válaszokat akarunk.”⁵⁵ S valóban, Rortynak még az olyan „baráti”, a lyotard-i értelemben vett nagy narratívákat szintén elutasító kritikusai, mint Putnam, Habermas vagy Thomas McCarthy is kitartanak amellett, hogy kell lennie valamilyen, a demokrácia totalitárius ellenfeleinek adható teoretikus válasznak, máskülönben nem tudunk számot adni arról, miért érdemes egyáltalán fenntartanunk demokratikus elkötelezettségünket. Rorty ellenben úgy véli, a demokrácia és a totalitarizmus híveinek egyszerűen nincs közös alapjuk a racionális vitához. Eleve eltérő előfeltevésekből indulnak ki, így abban bízni, hogy a demokrácia totalitárius ellenfele teoretikus érvek révén meggyőzhető, éppoly hiábavaló, mint a korábban már bírált kontextusfüggetlen, minden potenciális hallgatóság számára elfogadható érvelés iránti remény. Rorty ezzel nem azt állítja, hogy a totalitárius eszme hívei *per definitionem* meggyőzhetetlenek, hanem csupán azt, hogy érdemes különbséget tenni az érvelés és a meggyőzés egyéb módszerei között. Például a náciizmus szimpatizánsának meggyőződéseit célravezetőbben változtathatjuk meg, ha elolvastatjuk vele Anna Frank naplóját, sokkoló felvételeket mutatunk neki a koncentrációs táborok áldozatairól, vagy ha Hitlert mint vérengző pszichopátát írjuk le számára. Természetesen ezek az eljárások sem vezetnek szükségszerűen sikerhez, de jóval nagyobb eséllyel támaszkodhatunk rájuk, mint a teoretikus érvelésre.⁵⁶

E gondolatmenetből következően a demokrácia hívei nem rendelkeznek semmiféle kitüntetett *filozófiai* támasszal a demokrácia ellenségeivel szemben. Az azonban, hogy a demokrácia eszméjét nem tudjuk nem körbenforgó módon igazolni, hanem csupán saját közösségünk politikai gyakorlatából kiindulva, még nem ok arra,

⁵⁵ Eric Gander, *The Last Conceptual Revolution*, Albany, SUNY Press, 1999, 161.

⁵⁶ Ehhez lásd Richard Rorty, „Universality and Truth”, 19. és „Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy”, *Critical Inquiry*, 1990/Spring, 636-637.

hogy ne lássuk kívánatosabbnak a zsarnokságnál. Rorty nem vitatja, hogy szükségünk van olyan intellektuális eszközökre, melyek segítenek elejét venni, hogy a demokrácia diktatúrába forduljon át, abban viszont kételkedik, hogy a filozófia igazán jó szolgáltot tehet ezen a téren. Meglátása szerint a demokrácia védelmét egyszerűen az garantálja, „ha a sajtó, a jogszolgáltatás, a választások és az egyetemek szabadok, ha a szociális mobilitás gyakori és gyors, ha az írástudás általános, ha a felsőfokú oktatás elterjedt, ha a béke és a jólét elegendő szabadidőt biztosít ahhoz, hogy egy csomó különböző embert meghallgassunk, és elgondolkodjunk azon, amit mondanak”.⁵⁷ A demokrácia megfelelő működéséhez tehát inkább intézményes biztosítékokra van szükség, semmint elméleti garanciákra. A demokrácia önkényuralmi rendszerekkel való összevetése során is jobb kiindulópontot jelent, ha az ezen intézmények meglétéből, illetve hiányából származó legfontosabb különbségeket vesszük alapul. Rorty ezért is állítja, hogy miként a demokrácia védelméhez nincs szükségünk annak filozófiai igazolására, úgy a diktatúrák kritikájához sincs szükségünk az önkényuralom vagy a totalitarizmus elméletére – a fennálló diktatúrákban ugyanis „a hatalom leplezetlenül parádézik, és senkinek sincsenek illúziói”.⁵⁸

Rorty elméletellenes felfogását a korábban tárgyalt antifundacionalista megfontolások mellett további, alapvetően gyakorlati szempontok is indokolják. Véleménye szerint a filozófiai reflexió szerepének túlbecsülése könnyen oda vezethet, hogy a politikai diskurzus túlságosan teoretikussá válik, ami ellenében hat a konkrét cselekvési programok kidolgozásának. Ez áll többek között a dekonstrukció amerikai recepciójával kapcsolatos kritikájának hátterében. Míg Derridát a metafizikai hagyomány példaszerű kritikusaként, s nem mellékesen briliánsan eredeti gondolkodónak tartja, addig jóval szkeptikusabb a dekonstrukció Paul de Man-i applikációját, illetve ennek politikai célok szolgálatába való állítását illetően. A nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján született írásaiban úgy vélekedik, az amerikai baloldali értelmiségiek ugyanazt remélik a dekonstrukciótól, mint korábban a marxizmustól vagy a pszichoanalízistől: új, minden

⁵⁷ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 101.

⁵⁸ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 82, n21. Bár az idézett szövegrész még 1989 előtt íródott, az itt leírtak a szovjet blokk összeomlása és után is tarthatóak. Rorty szemszögéből legalábbis a nem demokratikus hatalomgyakorlás olyan, nem „klasszikusan” totalitárius formái, amelyek például napjaink Kínáját jellemzik, szintén nem valamely elmélet révén érthetőek meg és magyarázhatóak, hanem konkrét történeti-szociológiai leírások és ezeken alapuló összehasonlító elemzések révén.

eddiginél hatékonyabb intellektuális eszközöket a társadalomban inherens módon jelen lévő elnyomó struktúrák leleplezésére.⁵⁹ Rorty szerint azonban a „logocentrizmus” vagy a társadalom szövetében tetten érhető hierarchikus oppozíciók kritikája legfeljebb az akadémiai diskurzus tematikájára van hatással, nem pedig a gyakorlati-politikai cselekvés céljaira és lehetőségeire. Nem véletlenül aktualizálja Irving Howe *bon mot*-ját a baloldali teoretikusokról, akik nem a kormányzati hatalmat, csupán az angol tanszéket kívánják átvenni. Emellett általánosabb kételyeinek ad hangot magával a „leleplezés” eszméjével kapcsolatban; úgy véli, ha feladjuk a metafizikai hagyomány bináris oppozícióit, köztük a látszat-valóság szembeállítást, úgy a társadalom rejtett hatalmi struktúráinak leleplezésére irányuló szándék is okafogyottá válik. Ahogyan Rorty fogalmaz: „Ha nincs metafizika, nincs leleplezés (*No more metaphysics, no more unmasking*).”⁶⁰

Ez a polémia valamivel kidolgozottabb formát ölt és konkrétabb politikai kontextusban jelenik meg Rortynak az amerikai baloldal fordulatáról írott könyvében, az *Achieving Our Country*-ban, valamint az ezzel egy időben keletkezett, a *Philosophy and Social Hope* című kötetben közétett politikai tárgyú cikkeiben.⁶¹ Ezekben az amerikai „kulturális baloldalt” illeti kritikával, amely a polgárjogi mozgalmak reformista politikája helyett az identitáspolitikát (*politics of identity*) avagy a különbözőség politikáját (*politics of difference*) tűzte zászlajára a huszadik század utolsó harmadában. Rorty elsődleges célpontja itt is a politika túlteoretizálása: úgy véli, a kulturális baloldal teoretikusainak diskurzusa olyan magas absztrakciós szinten mozog, hogy alkalmatlan konkrét cselekvési tervek kidolgozására. Emellett azonban, ha nem is mindig explicit módon, egy további fontos kritikai elem is vissza-visszatér ezekben az írásokban. Ezt némi leegyszerűsítéssel úgy összegezhethetjük, hogy a teória túlsúlya azért bizonyul problematikusnak, mert ennek fényében az aktuális politikai gyakorlat a kelleténél jóval tökéletlenebbnek látszik. Rorty legfőképpen azt nehezményezi, hogy az új, akadémikus baloldal, szemben a régivel, csak a „rendszer” egészének radikális (fogalmi) revíziójában hajlandó gondolkodni, ezért nem képes olyan szűkebb körű, reformista haladási narratívák konstruálására, melyek

⁵⁹ Lásd pl. Richard Rorty, „Paul de Man és az amerikai kulturális baloldal”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Beck András, valamint Richard Rorty, „Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, New York, Routledge, 1996.

⁶⁰ Richard Rorty, „Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, 14.

⁶¹ Lásd ehhez Richard Rorty, *Achieving Our Country*, valamint *Filozófia és társadalmi remény*, különösen a „Politika” és „A kortárs Amerika” című részeket.

fenntartanak Amerika demokratikus intézményeibe vetett reményét. Ezt a konkrét történelmi tapasztalatokon túl (melyek közül legfontosabb a vietnami háborút követő illúzióvesztés) Rorty elsősorban az elméleti túlterheltségnek tulajdonítja. Véleménye szerint az amerikai baloldal túlságosan magáévá tette Foucault és követői azon nézetét, amely szerint a társadalom természeténél fogva represszív jellegű, s ezért az elnyomásért a liberális intézmények sem nyújtanak kárpótlást. Így bár évről évre újabb célpontot talál átfogó kritikája számára (legyen az a „fallogocentrizmus”, a „későkapitalizmus” vagy a „hidegháborús ideológia”), képtelen azzal szemben valódi alternatívát kínálni.

Rorty szerint a kritikai értelmiségiek különösen hajlamosak arra, amit Bernard Yack a totális forradalom utáni sóvárgásnak nevez, s amit elsősorban Rousseau gondolkodására vezet vissza.⁶² Ez a kortárs teoretikusok esetében többnyire nem konkrét politikai, hanem fogalmi téren ölt testet, egy olyan politikai szótár iránti vágyban, amely gyökeres szakítást jelent a korábbi, az „elnyomó” intézmények konzerválását szolgáló szótárakkal. Rorty ezzel szemben egy helyen annak a gyanújának ad hangot, hogy „a nyugati társadalmi és politikai gondolkodásban talán már lezajlott az utolsó *fogalmi* forradalom, amelyre szüksége volt. J. S. Mill javaslata, mely szerint a kormányok azzal foglalkozhatnának, hogy fenntartsák az optimális egyensúlyt aközött, hogy az embereket békén hagyják a magánéletükben, és aközött, hogy megelőzzék a szenvedést, számomra az utolsó szónak tűnik. Annak felfedezését, hogy éppen kinek okoznak szenvedést, át lehet engedni a sajtónak, a szabad egyetemeknek és a felvilágosult közvéleménynek”.⁶³ Ezért teszi azt a sokat vitatott javaslatot, hogy az olyan egyéni autonómiatörekvéseket megfogalmazó új szótárakat, mint Heideggeré vagy Derridáé, tekintsük inkább „magánjellegűnek”, vagyis olyan intellektuális eszközöknek, melyek olvasóik személyes tökéletesedését szolgálják, de közös politikai célok megfogalmazására alkalmatlanok (a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetésre a II. részben térek ki részletesebben). Úgy tűnik azonban, hogy nosztalgikusabb pillanataiban maga Rorty sem mentes teljesen ettől a sóvárgástól. Ez legjobban akkor érhető tetten, ha megvizsgáljuk, milyen szerepet szán a filozófiának a politika terén a megalapozási igényről való lemondás után.

⁶² Vö. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁶³ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 82. Kiemelés az eredetiben.

Ahogy az eddigiekből is kiderült, Rortynak a politikai filozófiához való viszonya első közelítésben meglehetősen illúziómentesnek, vagy valamivel semlegesebben fogalmazva instrumentálisnak mondható. Úgy véli, ugyanazon ismeretelméleti vagy metafizikai felfogásból különböző politikafilozófiai nézetek, gyökeresen eltérő irányzatok vagy ideológiák vezethetők le. A pragmatizmus számos kortárs képviselőjével (Putnammal, Robert Westbrookkal, Cheryl Misakkal), valamint magával Deweyval szemben is azt állítja, a pragmatizmus metafizikai elköteleződéseiből sem következik egyértelműen a liberális demokrácia melletti állásfoglalás.⁶⁴ Ebben az értelemben a filozófiát mindig előzetes értékválasztás előzi meg. Ahogy egy helyen fogalmaz, „amikor a politikai megfontolásra kerül sor, a filozófia jó szolgál, de rossz úr”;⁶⁵ ami voltaképpen annyit tesz, hogy a filozófia nem a politikai célok kijelölésére alkalmas, legfeljebb azok artikulációját segíti elő. Ez összhangban van mind Rorty etnocentrizmusával, mind a nyelvről vallott felfogásával, amelynek alapján a filozófia szótáira mint céljainkat szolgáló eszközökre vagy szerszámokra érdemes tekintenünk. Emellett némi magyarázatot kínál arra, hogyan képes egymástól olyannyira különböző politikai gondolkodókat együttesen hivatkozási alapként kezelni, mint Dewey, Rawls vagy Michael Oakeshott.⁶⁶ Ebből a különös hármából Rawlst érdemes kiemelni, akinek kantianus-racionalista elmélete látszólag épp ellentétes Rorty felfogásával. Rorty azonban úgy értékeli, Rawls későbbi munkái, főként a *Political Liberalism* zárójelbe teszi *Az igazságosság elmélete* univerzalisztikus felhangjait. Így a méltányosságként felfogott igazságosság elvének kidolgozása inkább tekinthető a jelenkori liberális demokráciák önértelmezése (kétségtől igen absztrakt) artikulálásának, mintsem a liberalizmus megalapozási kísérletének.⁶⁷

⁶⁴ A „Truth Without Correspondence to Reality” című írás provokatív megfogalmazása szerint: „Az egyazon politikai táborhoz tartozók között mindig lesz helye filozófiai nézeteltéréseknek, amiként az egyazon filozófiai iskolához tartozók között is a homlokegyenest eltérő politikai nézeteknek. Például semmi sem szól azellen, hogy egy fasiszta pragmatikus lehessen, abban az értelemben, hogy nagyjából mindennel egyetért, amit Dewey az igazság, a megismerés, a racionalitás vagy a moralitás természetéről mondott.” (Richard Rorty, „Igazság – valóságmegfelelés nélkül”, in *Filozófia és társadalmi remény*, 55.)

⁶⁵ Richard Rorty, „Globalizáció, identitáspolitika és társadalmi remény”, 266. A fordítást módosítottam.

⁶⁶ Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 75-79.

⁶⁷ Ehhez lásd Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 179-184. Természetesen a három említett gondolkodó közül inkább Oakeshott tekinthető kakukktójásnak, akinek a politikai racionalizmussal kapcsolatos kritikája igen közel áll Rortyéhoz, ebből levezetett konzervativizmusa viszont már jóval messzebb esik Rorty deweyánus reformista-progresszivist nézeteitől. Azért mégis Rawlst emeltem ki a fentiekben, mert egyrészt fontosabb, gyakran visszatérő hivatkozási alapot jelent Rorty számára, másrészt

Ezen instrumentális felfogást példázza az a megkülönböztetés is, melyet Rorty az úgynevezett „mozgalmak” és „kampányok” között tesz.⁶⁸ Javaslatára szerint a politikai kérdések iránt érdeklődő filozófusok, általában az értelmiségiek jobban tennék, ha nem úgy gondolnának önmagukra mint egy nagy, átfogó mozgalom részeseire; a mozgalmi politizálás általában felesleges avantgardizmust szül, „a cél szentesíti az eszközt” elvéhez vezet, s türelmetlenné tesz a kisebb léptékű reformokkal szemben. Sokkal hasznosabb, ha konkrét ügyekért folytatott „kampányokban” vesznek részt, s a rendelkezésükre álló fogalmi eszközöket nem a végtelenbe kivetített magasztos célok szolgálatába állítják, hanem kisebb, de megoldható problémák megvitatására használják. Ez együtt jár a teória kitüntetett szerepének feladásával: annak elfogadását jelenti, hogy a filozófus hangja csak egy hang a közösség párbeszédében. Ehhez hozzátehetjük, hogy nem feltétlenül a legbefolyásosabb hangok egyike, hiszen a demokratikus társadalmi vitákban más szereplők gyakran jobban tisztában vannak a partikuláris körülményekkel, a mérlegelést igénylő érdekekkel és egyéb releváns szempontokkal. A filozófusok (*mint* filozófusok) nem azzal járulnak hozzá a társadalmi diskurzushoz, hogy valamilyen speciális tudással rendelkeznek, hanem azzal, hogy járatosabbak egy bizonyos szöveghagyományban, melynek közvetítésével érvek és ellenérvek sokaságát ismerik meg, s Rorty kifejezésével élve egyfajta, a vitákhoz szükséges „dialektikus” jártasságra tesznek szert.

Rorty felfogásának ezen rekonstrukciója többé-kevésbé méltányosnak mondható, de figyelmen kívül hagyja azt a szenvedélyes retorikát, amely a politikával kapcsolatos nézeteinek kifejtéséhez társul. Sőt talán azt is megkockáztathatjuk, hogy itt többről van szó, mint pusztán retorikáról, hiszen Rorty alapvetően instrumentális felfogása önmagában nem indokolná azt az sajátos érzelmi telítettséget, amely írásaira jellemző. Úgy vélem, ezt sokkal inkább azzal magyarázhatjuk, hogy a filozófiatörténeti narratívák korábban tárgyalt kettősségéhez hasonlóan a filozófiának a politikában játszott szerepéről sem csupán egy elképzelés jelenik meg munkásságában. Ez utóbbi kettősség nem vezethető le egyértelműen az előbbiből, de bizonyos kapcsolódási pontok talán kimutathatóak. A két

mert ezzel együtt sem könnyű értelmezni (még a „Priority”-cikk Rawls védelmében írott passzusai tekintetében sem), miért éppen egy ilyen eminensen teoretikus gondolkodót szemel ki Rorty alapvetően elméletellenes felfogásának támogatására. Rawls Rortyra gyakorolt hatására még több helyen is visszatérek a későbbiekben, különösen a 6. fejezetben.

⁶⁸ Vö. Richard Rorty, „Mozgalmak és kampányok”, *Világosság* 1995/11., 60-67., ford. Rózsahegy Edit. (A tanulmány egy rövidített változata az *Achieving Our Country* kötetben is szerepel.)

megközelítés különbsége, melyeket a továbbiakban jobb híján „instrumentálisnak” vagy „pragmatikusnak”, valamint „romantikusnak” fogok nevezni, döntően abból adódik, hogy az általa képviselt filozófiai koncepció mely elemére helyezzük a hangsúlyt. Amennyiben megalapozásellenességéből indulunk ki, a fentiekben körvonalazott pragmatikus olvasat tűnik indokoltnak. Ha viszont (természetesen ezzel nem érvénytelenítve az előbbit) a nyelv esetlegességéről vallott nézeteit állítjuk előtérbe, akkor az instrumentális karakter háttérbe szorul. Mint arra korábban utaltam, a nyelv szerszámként való megközelítése ezt a felfogást is támogathatja. Rorty azonban, amikor a nyelv esetlegességéről ír, nem erre a tényezőre helyezi a hangsúlyt.⁶⁹ A nyelvet illetően annak innovatív potenciálja érdekes igazán számára, amelynek révén fennáll a lehetősége, hogy valami radikálisan új jelenjen meg a világban – egy olyan szótár (vagyis egy olyan beszéd- és gondolkodásmód), amely megjósolhatatlan és magyarázhatatlan korábbi fogalmaink alapján.

A radikálisan újért, a korábban elgondolhatatlanért való lelkesedés adja Rorty gondolkodásának „romantikus” karakterét. A romantika általa is alkalmazott fogalmát a következőképpen határozza meg: „A romantika középpontjában az a tézis áll, amely a képzelőerőnek az ésszel szembeni elsőbbségét állítja – az a feltevés, amely szerint az ész csupán követni képes a képzelőerő által tört utat.” A romantika és a pragmatizmus közös vonását pedig abban látja, hogy „[m]indkét mozgalom egyaránt reakció arra az elképzelésre, amely szerint van valami nem emberi odakint, amivel az emberi lényeknek kapcsolatba kell kerülniük.”⁷⁰ Az idézett szöveghely arra látszik utalni, hogy pragmatizmus és romantika kapcsolata csak akkor bizonyul fontosnak (és egyben problematikusnak, hiszen a fenti definíció nyomán mindkettő egyre inkább egy közös *mozgalom* képét ölti), ha az általam korábban szellemtörténetinek nevezett narratívát vesszük alapul. Nem kell azonban teljes mértékben osztanunk Rortynak a nem emberi tekintéllyel szembeni ellenérzéseit ahhoz, hogy a fenti romantikus indíttatás politikai

⁶⁹ Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*ban maga hívja fel a figyelmet a szerszám-metaphora korlátaira: „A szótárak és szerszámok közötti wittgensteini analógiának van egy nyilvánvaló hátulütője. A mesterember már rendszerint tudja, hogy milyen munkát kell elvégeznie, még mielőtt a szükséges szerszámokat kiválasztja vagy feltalálja. Ezzel szemben az olyan ember, mint Galilei, Yeats vagy Hegel (a „költő” abban a tág értelemben, ahogy én használom a fogalmat – abban az értelemben, hogy „valaki, aki megújítja a dolgokat”) rendszerint képtelen pontosan megmagyarázni, mit akar, mielőtt kidolgozná azt a nyelvet, amellyel sikerül véghezvinnie. Új szótára teszi lehetővé először, hogy saját célját megfogalmazza.” Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 27-28.

⁷⁰ Richard Rorty, „Pragmatism and Romanticism”, 105.

relevanciával is bírjon. Ha félretesszük a Rorty-féle *Geistesgeschichte* retorikáját, és csupán a nyelv esetlegességének téziséből, valamint a politika túlzottan teoretikus-racionalisztikus megközelítésének kritikájából indulunk ki, akkor is magyarázhatóvá válik, miért jut Rortynál (legalábbis helyenként) lényeges szerephez a képzelőerő hangsúlyozása az ésszel szemben.

A politika romantikus megközelítésének egyfajta programszerű megfogalmazását a Habermasszal vitatkozó „Universality and Truth” című írásban találjuk meg: „mi mást tehetnek a filozófusok a demokratikus politikáért, mint hogy megpróbálják ezen politika elvi megalapozását adni? Válaszom a következő: elkezdhetnek azon munkálkodni, hogy a tudást a reménnyel helyettesítsék – azzal az elképzeléssel, hogy [milyen lehet] egy kiteljesedett, még *eljövendő* demokrácia polgárának lenni”.⁷¹ Rorty tehát arra buzdítja a filozófusokat, hogy használják a képzelőerejüket, s intellektuális kapacitásukat fordítsák inkább annak végiggondolására, milyen lenne egy demokratikusabb jövő, egy, a létezőnél jóval demokratikusabb társadalom. Kérdéses azonban, hogy az „eljövendő demokrácia” kigondolásának projektuma összeegyeztethető-e a Rorty által máshol javasolt reformista politikával, s nem csupán a totális fogalmi forradalom iránti (romantikus) sóvárgás megnyilvánulása-e. Ez utóbbit valószínűsíti Rorty gyakori szófordulata, a „demokratikus utópia”, illetve annak hangsúlyozása, hogy a filozófia hagyományos szerepének feladása „nem ok arra, hogy feladjuk a politikai élet egyetlen utópikus formájának keresését – a Jó Globális Társadalomét.”⁷² Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* alapvető feszültségét pedig az adja, hogy bár Rorty itt tesz említést az utolsó fogalmi forradalomról, mintha mindvégig megőrizné utópikus nosztalgiáit: „A francia forradalom megmutatta, hogy a társadalmi viszonyok egész szótára és a társadalmi intézmények egész spektruma szinte egyik napról a másikra újjal helyettesíthető. Ez a példa az értelmiség körében az utópikus politikát inkább szabállyá, mint kivétellé tette. Az utópikus politika félreteszi az Isten akaratával és az ember természetével kapcsolatos kérdéseket, és arról álmodik, hogy a társadalomnak eddig ismeretlen formáját hozza létre.”⁷³

Az utópikus gondolkodás fel-felbukkanását azért fontos hangsúlyozni, hogy világossá váljon, a demokrácia „artikulálásának” igénye és a demokratikus víziók iránti

⁷¹ Richard Rorty, „Universality and Truth”, 3. Kiemelés tőlem.

⁷² Richard Rorty, „Philosophy as a Transitional Genre”, 104.

⁷³ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 17.

sürgetés két alapvetően különböző filozófiai attitűdöt takar. Az előbbi jóval több bizalmat fektet a fennálló demokratikus intézményrendszerbe, az utóbbi viszont jóval kritikusabb, akár úgy is fogalmazhatunk, türelmetlenebb viszonyuláshoz vezethet (itt érdemes visszautalni Rortynak a kulturális baloldallal szembeni, értelmezésem szerint hasonló logikán alapuló bírálataira). Az előbbi egyenesebb következménye a Rorty-féle értelemben vett etnocentrizmusnak, mint az utóbbi, mely sokkal inkább az aktuális *etnosz* megújítására, esetleg egy új megteremtése irányul; Mallarméval szólva akár úgy is fogalmazhatunk, célja „új értelmet adni a törzs szavainak”. Rorty természetesen tisztában van azzal, hogy a politikához való romantikus-poétikus viszonyulás a 20. századi történelem ismeretében sajátos reminiscenciákkal bír: „Végtére is Mussolini, Hitler, Lenin és Mao – vagyis azok a vezetők, akik nemzetüket saját múltjukkal való szakításra, szenvedélyes megújulásra szólították fel, s akik olyan gyógymódot írtak elő, mely sokkal rosszabbnak bizonyult magánál a betegségnél – egytől-egyig romantikusok voltak, akár csak Schiller, Shelley, Fichte és Whitman.”⁷⁴ Úgy véli, az amerikai történelmi tapasztalat több bizakodásra ad okot az európaival szemben; kérdéses azonban, hogy az olyan, számára példaértékű politikai eseményeket, mint a hatvanas évek polgárjogi küzdelmei vagy a New Deal gazdaságpolitikája, nem sikeres „kampányokként” érdemes-e inkább leírni a korábban tárgyalt értelemben. Ez esetben viszont (hacsak nem egy átfogóbb „mozgalom” keretében értelmezzük őket⁷⁵) ezek sem a politika romantikus felfogását támogatják.

A pragmatikus és a romantikus politikafelfogás kettőssége Rortynál időnként csupán hangsúlybeli különbségnek tűnhet, esetleg beszédmódok keveredésének. Úgy vélem azonban, az, hogy melyikre helyezzük a hangsúlyt (avagy melyik beszédmódot választjuk) alapvetően meghatározza politikafilozófiai nézeteinek értelmezését. Ennek jellegzetes példája, hogy Rortyt úgy éri a konzervativizmus vádja, hogy közben írásaira mindvégig egyfajta markáns baloldali-progresszivist hangvétel jellemző.⁷⁶ Ez pedig nem csupán a külső nézőpontokból megfogalmazott kritikák sajátossága; egy empatikus

⁷⁴ Richard Rorty, „Unger, Castoriadis és a nemzeti jövő románcá”, in *Heideggerről és másokról*, ford. Beck András, 239.

⁷⁵ Voltaképpen így olvasható az *Achieving Our Country*: az amerikai baloldali politika egyfajta „romantizált” narratívájának megalkotására tett kísérletként. Összességében azonban ebben a munkában is a pragmatikus és romantikus megfontolások keveredésének lehetünk tanúi.

⁷⁶ Lásd pl. Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward”, 556 és 563, n27. Rorty maga is utal erre az olvasatra, vö. Richard Rorty, „Troickij és a vadorchideák”, 33-35.

Rorty-olvasatnak is számolnia kell ezzel a belső feszültséggel. Amennyiben politikai álláspontját mint koherens álláspontot kívánjuk értelmezni, valamiféle magyarázatot kell kínálnunk arra, miért oszcillál Rorty felfogása az instrumentálisabb és a „romantikusabb” szemléletmód között, vagy, más megközelítésben, a fogalmi forradalmak iránti sóvárgás, illetve azon belátás között, hogy már túl vagyunk az utolsó fogalmi forradalmon, amelyre a liberális demokráciáknak szükségük volt (ahogyan persze az is magyarázatra szorul, milyen értelemben beszélhet egyáltalán a nyelv esetlegességének tézisének képviselő Rorty az *utolsó* fogalmi forradalomról). Ez nem jelenti azt, hogy csupán látszólagosnak kellene nyilvánítani ezt a kettősséget, ahogyan azt sem, hogy feltétlenül összebékíthetőnek kell tekinteni gondolkodásának e két végletét. Egy jóindulatú olvasat is kénytelen előnyben részesíteni valamelyiket a másikkal szemben, s úgy tekinteni rá, mint amely szervezesebben következik Rorty egyéb nézeteiből. Egy ilyen olvasatnak azonban mindenképpen számot kell adnia arról, miért több mindez pusztán következtetlenségénél, s mennyiben vezethető le Rorty gondolkodásának általánosabb karakteréből.

Értelmezésem szerint Rorty nézeteinek ezen kettősségét leginkább a politikai-morális haladásról alkotott felfogása nyomán magyarázhatjuk, amely az intellektuális haladás általa képviselt tágabb koncepciójába illeszkedik. Ez a koncepció egyszerre tulajdonít jelentős szerepet a fogalmi innovációnak, valamint az aktuális diszkurzív gyakorlatokat meghatározó szókészletek, elméletek privilegizálásának (az előbbinek egyfajta történeti szemszögből, az utóbbinak a jelen horizontján). Az intellektuális haladás ezen felfogása ráadásul nem csupán Rorty gondolkodásának fent említett kettősségére kínál bizonyos magyarázatot, hanem a politikai-morális haladással párhuzamba állítva elfogadhatóbbá, könnyebben értelmezhetővé teszi Rortynak a demokrácia elméleti megalapozásával kapcsolatos fenntartásait. Ezért a következő fejezetben az intellektuális és a politikai haladás Rorty-féle koncepciójának párhuzamaira térek ki részletesebben. Előre kell bocsátanom, hogy a vizsgálódás ezen iránya egyértelműen a „pragmatikus” Rortynak kedvez a „romantikus” Rortyval szemben; legalábbis e fejezetben amellet kívánok érvelni, hogy az általam instrumentálisnak nevezett, a jelenkori liberális demokráciák aktuális gyakorlatából kiinduló szemléletmód sokkal egyértelműbben következik a haladásról vallott nézeteiből, mint az ezen gyakorlat újragondolását sürgető, a politikai programok helyett a politikai „víziók” fontosságát

hangsúlyozó megközelítés. Ennek alapján egyre inkább úgy tűnik, érdemes alaposabban is végiggondolni, voltaképpen milyen demokráciafelfogást tulajdoníthatunk Rortynak – a harmadik fejezet tanulságai nyomán erre teszek majd kísérletet a negyedik fejezetben.

3. Intellektuális haladás: tudomány és politika párhuzamai

Rortynak a tágabb értelemben vett intellektuális haladásról alkotott elképzelését elsősorban a tudományfejlődéssel kapcsolatos, alapvetően kuhniánus koncepciója nyomán érdemes rekonstruálni. Ezt nem valamiféle szcientizmus indokolja, bár a pragmatizmus önértélemzésében időnként kétségkívül helyet kapott az az elgondolás, amely szerint ez a gondolkodásmód a természettudományok empirikus-kísérleti módszerének átültetése a filozófia területére. Rorty értékelése szerint „[a]z amerikai pragmatizmus az elmúlt száz évben előre és hátra ingázott azon törekvés között, hogy a kultúra többi részét a természettudományok episztemológiai szintjére emelje, valamint azon törekvés között, hogy a természettudományokat a művészet, a vallás és a politika episztemológiai szintjére szállítsa le.”⁷⁷ Az előbbi törekvés jellegzetes képviselői C. S. Peirce, Dewey (a maga szcientisztikusabb pillanataiban) és Sidney Hook, míg az utóbbi James és Dewey (jobb pillanataiban, legalábbis Rorty szerint). Rorty egyértelműen az utóbbi névsor végére iratkozik fel ebben a kérdésben; bár tőle sem áll távol egyfajta naturalisztikus szemléletmód, számos írásában hadakozik azon gondolat ellen, amely szerint mély ismeretelméleti szakadék húzódik az olyan elméleti tevékenységek között, mint a tudomány vagy a filozófia, illetve az olyan, inkább gyakorlati tevékenységek között, mint a művészi alkotás vagy a politikai mérlegelés.

Amikor Rorty párhuzamot von politikai és tudomány között, célja természetesen nem a természettudomány jelentőségének csökkentése, hanem csupán annak megkérdőjelezése, hogy a tudomány a racionalitás olyan különleges kritériumaival rendelkezne, amelyek a kultúra egyéb területeiről hiányoznak. Azt állítani, hogy a természettudomány azonos episztemológiai szinten van a politikával, nem más, mint pusztán annak tagadása, hogy a tudósok közvetlenebb kapcsolatban volnának a

⁷⁷ Richard Rorty, „Pragmatism Without Method”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, 63.

„világgal” vagy a „valósággal”, mint más diszkurzív gyakorlatok résztvevői. A tudósoknak és a politikai aktoroknak (legalábbis a demokratikus társadalmakban) nézeteiket egyaránt saját közösségük előtt kell igazolniuk, és kollégáik vagy politikai ellenfeleik nézeteivel kell ütköztetniük, nem pedig valami ezek felett állóval – az „igazán valóssal” (*the really real*), ahogyan Rorty előszeretettel fogalmaz. Ha pedig elfogadjuk ezt a képet, akkor „[j]obban tesszük, ha megbékülünk azzal a gondolattal, hogy a tudomány, éppúgy, mint a művészet [vagy a politika – P.Gy.] *mindig* az alternatív elméletek, mozgalmak, iskolák ádáz versengésének látványát fogja nyújtani. Az emberi tevékenység célja nem a nyugvópontra jutás, hanem a gazdagabb és jobb emberi tevékenység.”⁷⁸ Mindez világosabbá teszi, mi Rorty célja, amikor a politika analógiájához nyúl a tudományról szólva. Ha azonban elfogadjuk, hogy valóban nincs alapvető episztemológiai különbség politika és tudomány között, akkor ez az analógia fordítva is működtethető: Rortynak a tudományfejlődésről alkotott koncepciója segíthet megérteni a politikai-morális haladásról vallott nézeteit.

Kérdéses persze, hogy ez az inverzió nem feltételez-e túl sokat abban az értelemben, hogy a politikai haladásnak a tudományos haladás alapján való magyarázata elsősorban azok számára lesz meggyőző, akik már eleve osztják valamilyen mértékben Kuhnnek a természettudományok fejlődésével kapcsolatos álláspontját. Ez nyilvánvalóan így van, mégsem gondolom, hogy különösebb problémát jelentene. Hiszen mint azt korábban jeleztem, a Rorty demokráciafelfogásával kapcsolatos viták egyik jellegzetessége, hogy következetes megalapozásellenességét olyan gondolkodók is problematikusnak, mi több, „felelőtlennek” tartják, akik máskülönben számos metafizikai kérdésben egy oldalon állnak vele. Ha valaki realista nézeteket képvisel a tudománnyal kapcsolatban, igen valószínű, hogy Rortynak a filozófiai megalapozás eszméje ellen felhozott érveit sem fogja elfogadni, így az sem fog releváns problémaként jelentkezni számára, hogy vajon megalapozásellenessége kiterjeszthető-e a demokrácia kérdéskörére. Ezzel szemben azok számára, akik nem idegenkednek a kuhni felfogástól (legfeljebb az inkommensurabilitás bizonyos fajtáit vitatják), már meggyőzőbb lehet az az érvelés, hogy miként Kuhn nézetei sem bizonyultak katasztrofálisnak a tudományra nézve, és inkább csak a tudomány teoretikus elemzőinek szemléletmódját változtatták

⁷⁸ Richard Rorty, „Science as Solidarity”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, 39. Kiemelés az eredetiben.

meg, nem pedig annak művelőit, úgy Rorty felfogása sem jár ennél komolyabb veszélyekkel a demokráciára nézve. Ennek alátámasztását leginkább az szolgálja, ha alaposabban is megvizsgáljuk, miként vélekedik Rorty a tudományos haladásról.

Mint arra korábban már utaltam, Rorty koncepciójának egyik fontos forrása Davidson metaforaelmélete. Davidson „What Metaphors Mean” című cikkében a következőképpen fogalmazza meg tézisét: „a metaforák annyit jelentenek, amennyit a bennük szereplő szavak jelentenek a legszószerintibb értelemben, semmi többet.”⁷⁹ Ezzel azt a közkeletű nézetet utasítja el, amely szerint a metaforák szó szerinti jelentésükön túl egy másik, nem szószerinti vagy metaforikus jelentéssel rendelkeznek. Az első pillantásra igen egyszerű tézis azzal a fontos következménnyel jár, amit Davidson úgy fogalmaz meg, hogy „a metaforák többsége hamis”, pontosabban a metaforákat tartalmazó mondatok többsége szó szerinti értelemben (egyéb, nem szószerinti értelmük nem lévén) hamis. Ezt Robert Brandom nyomán akár úgy is kifejezhetjük, hogy a metaforákat tartalmazó mondatok inkompatibilisek meglévő fogalmi elköteleződéseinkkel.⁸⁰ Rorty értelmezésében ez azt jelenti, hogy a figuratív és a nem figuratív nyelvhasználatot nem a jelentés (feltételezett) típusai, hanem egyszerűen a kifejezések megszokott vagy szokatlan használata alapján különítjük el. Ennek további fontos következménye, hogy mivel a metafora éppen szokatlansága, váratlan volta révén fejt ki hatását, nem alkothatunk olyan elméletet, amely mintegy előre megadná számunkra, mely metaforák fognak működőképesnek bizonyulni; nincsenek olyan szabályok vagy konvenciók, amelyek *hatásos* metaforák létrehozását biztosítanák. Ezért mondhatja Rorty, hogy a „Hogyan működik a metafora?” kérdés éppoly megfoghatatlan, mintha azt kérdeznénk, „Hogyan működik a meglepetés?” vagy „Mi a váratlan (*the unexpected*) természete?”⁸¹

Davidson metaforaelméletének van egy másik fontos oldala. A hatásos metaforák szó szerinti értelemben hamisak ugyan, de idővel „halott” metaforákká válhatnak, vagyis igaz mondatokat alkothatunk velük. Davidson bevett példája az angol *mouth* kifejezés: míg korábban a folyóknak és az üvegeknek nem volt torkolatuk vagy szájuk (*mouth*), s így például az üvegek „szájáról” való beszéd szükségképpen metaforikusnak (tehát szó

⁷⁹ Donald Davidson, „What Metaphors Mean”, 245.

⁸⁰ Vö. Robert Brandom, *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 189-196.

⁸¹ Vö. Richard Rorty, „Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, 166.

szerinti értelemben hamisnak) bizonyult, addig a mai angol nyelvű beszélők már igaz állításokat tehetnek a *mouth* szót használva az üvegekkel kapcsolatban.⁸² A brandomi terminológiát használva ez azt jelenti, hogy egyes, implicit fogalmi elköteleződéseinkkel inkompatibilis megnyilatkozások átstrukturálhatják elköteleződéseink rendszerét, s így jogosultságot nyerhetünk használatukra. Az „eleven” metaforák „halottá” válása különös jelentőséggel bír Rorty számára, ennek során ugyanis triviálisan hamis állítások szó szerinti értelemben igaz állításokká válhatnak. Ez egybecseng azzal a pragmatista elképzeléssel, amely szerint a mondatokat nem egyszerűen a világ teszi igazzá vagy hamissá; igazságértékük más mondatokhoz való viszonyaiktól függ. Így a metaforák nem pusztán retorikai funkcióval rendelkeznek, hanem hozzájárulhatnak vélekedéseink hálójának újraszövéséhez (a nyelv Davidson és Rorty által megrajzolt képe amúgy is jelentősen tompítja logikai és retorikai hagyományosan éles ellentétét). Rorty tehát Davidsonnal együtt tagadja, hogy a metaforák sajátos, csak rájuk jellemző kognitív *tartalommal* rendelkeznek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne ismerné el, sőt ne hangsúlyozná kognitív *jelentőségüket*.

E jelentőség nem korlátozódik a költészetre vagy a filozófiára, hanem az önmagát eminensen nem figuratív vagy nem retorikai tevékenységnek láttató tudományos megismerésre is kiterjeszhető. Ahogyan Rorty egyik írásában megjegyzi, „háromféle mód kínálkozik arra, hogy korábbi vélekedéseinket egy újabbal egészítsük ki: [...] az érzékelés, a következtetés és a metafora.”⁸³ Az intellektuális haladás hagyományos, reprezentacionalista alapokon álló felfogása csak az első kettőt ismeri el ismereteink bővítésének legitim eszközeként. Az érzékelés és a következtetés azonban csupán „mechanikus” módon gyarapítja vélekedéseinket, egyik sem vezet alapvető strukturális változásokhoz hitrendszerünket (és az ezeket kifejező szókészletet) illetően. A nagyobb léptékű intellektuális változások magyarázatához szükség van egy harmadik mozzanatra, ez pedig az új metaforák bevezetése. Ez alapvetően abban különbözik az érzékeléstől és a következtetéstől, hogy a metaforák okai ugyan vélekedéseink megváltozásának, davidsoni értelemben azonban nem indokai (*reasons*) annak. Az, hogy miért fogadunk el és teszünk szó szerintivé egy új metaforát, nem vezethető le korábbi vélekedéseinkből,

⁸² Vö. Donald Davidson, „What Metaphors Mean”, 252.

⁸³ Richard Rorty, „A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika”, in *Heideggerről és másokról*, ford. Beck András, 22.

hiszen a sikeres metafora éppen ezek hálózatát strukturálja át vagy írja felül. Ebből egyrészt az következik, amit Rorty a logikai tér nyitottságának nevez: vélekedéseink egymáshoz való viszonyai potenciálisan mindig átstrukturálhatóak. Másrészt viszont azt is kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy sohasem tudhatjuk előre, melyik metafora vezet mélyreható fogalmi változásokhoz, és melyik bizonyul pusztá szócséplésnek.

A nagyobb léptékű intellektuális változások e davidsoni háttérű megközelítése jól összeegyeztethető a tudományfejlődés kuhni modelljével. Rorty számára a Kuhn és Davidson közti közvetítő szerepét Mary Hesse tölti be, aki jelentős figyelmet szentel a metafora alkalmazásának a természettudomány területén. Hesse tudományfilozófiai koncepciója ugyan Max Black (Davidsonéval máskülönben összeegyeztethetetlen) metaforaelméletét veszi alapul, Rorty mégis igen fontosnak tartja annak azon aspektusát, amely szerint a tudományos magyarázat bizonyos esetekben az *explanandum* metaforikus újraleírásával szolgál. Természetesen a tudományos magyarázat általában nem ilyen jellegű; például egy konkrét A entitás B entitásként való azonosítása a „minden A B” törvény alapján nem mondható metaforikusnak. A hasonló törvényszerű általánosítások bevezetésére szolgáló teoretikus magyarázat viszont többnyire metaforikus, mivel olyan azonosságokat rögzít, melyek nem következnek a korábbi magyarázó szótárból.⁸⁴ Amikor valaki először azt az állítást tette, hogy „minden hang hullámmozgás” vagy „a gázok mozgásban lévő részecskék összességei”, az az aktuális tudományos szótárak fényében szó szerinti értelemben hamisnak (jóindulatú értelmezésben: pusztán metaforikusnak) bizonyult. Amikor viszont egy ilyen állítás elfogadást nyer, alapvető változásokat indukál az elfogadott magyarázó szótárakban. Ahhoz ugyanis, hogy vélekedéseink hálóját újból koherenssé tegyük, teoretikus fogalmaink egy részét le kell cserélnünk. Így a tudományos elméletek nagyobb változásait nem a magyarázotthoz (a világhoz) való viszonyuk révén, hanem a magyarázat módjának változásaként jellemezhetjük.

Mindez összhangban van Kuhnnek *A tudományos forradalmak szerkezetében* kifejtett koncepciójával. Ennek azon elemeit, melyek Rorty számára is fontosnak bizonyulnak, három pontban összegezhetjük röviden. Először is a Kuhn–Rorty-féle nézet szerint a tudományos haladás nem elméleteink afelé történő konvergálása, „ahogyan a világ van”, hanem fogalmi innovációk sorozata. Az ismeretek felhalmozása, amit a

⁸⁴ Vö. Mary Hesse, „The Explanatory Function of Metaphor”, 120-123.

pozitivisták a természettudomány lényegének tekintettek, csak az úgynevezett normál tudomány jellemzője. A tudománynak azonban vannak „forradalmi” periódusai is, melyek nem egyszerű ismeretgyarapítással, hanem a tudományos szótárak radikális újraírásával járnak. Másodszor, ezek a forradalmi változások nem láthatók előre a tudomány normál szakaszai alapján, így nem következnek egyenesen azokból. A tudományos forradalmak nem megoldják, legfeljebb feloldják az adott tudományterület korábbi problémáit, új problémákat generálva helyettük. Van, hogy még megfogalmazni sem könnyű a régi problémákat az új szótárban (ahogyan az új problémák sem volnának érthetőek a régi tudományos szótárban). Harmadszor pedig az, hogy a tudomány története ennek ellenére mégis meglehetősen folytonosnak látszik, annak köszönhető, hogy a tudománytörténetet mindig az aktuális tudományos szótár alapján írják, Kuhn kifejezésével élve egyfajta „whig” stílusban. Rorty megfogalmazása szerint „[a]zt mondani, hogy úgy gondoljuk, a helyes irányba tartunk, nem más, mint Kuhnnal együtt azt mondani, hogy visszatekintve mindig képesek vagyunk a múltat mint sikertörténetet elbeszélni.”⁸⁵

E három pont alapján Davidson terminológiáját alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a metaforákhoz hasonlóan a radikálisan új tudományos elméletek *okai*, de nem *indokai* a tudomány forradalmi változásainak. Egy forradalmian új elmélet egyszerűen hamisnak tűnik a korábbi, bevett elméletek fényében, ezért a mellette való döntés csak akkor válik igazolhatóvá, amikor az elmélet már általánosan elfogadottá vált. A tudomány forradalmi periódusaiban az elméletváltás nem független kritériumok mentén történik, mivel az új elmélet mellett szóló érvek gyakorlatilag értelmezhetetlenek a korábbi elméletek kontextusában. Ez azt jelenti, hogy nincs közös alap Newton és Arisztotelész vitájához, de még az olyan kortársak, mint Galilei és Bellarmin bíboros vitájában sem az érvek bizonyulnak döntőnek (ahogyan az valójában történt is). Könnyen úgy tűnhet, hogy ez a gondolatmenet az inkommensurabilitás egy erősebb változatát támogatja, ám korántsem ez a helyzet. Míg Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezetében* nyitva hagyja ezt a kérdést (bár a „különböző világokban” dolgozó tudósok képe az összemérhetetlenség

⁸⁵ Richard Rorty, „Science as Solidarity”, 39.

tézisének erősebb értelmezését valószínűsíti⁸⁶), addig Rorty jó davidsoniánusként nem feltételezi, hogy különböző tudományos paradigmák képviselői ne érthetnék meg egymást. Az inkommenzurabilitás egy valamivel gyengébb változatát azonban ő is elfogadja, vagyis kételkedik abban, hogy a különböző paradigmák képviselői valódi párbeszédet folytathatnának – nem azért, mert egymásra lefordíthatatlan nyelveket beszélnek, hanem mert gyökeresen eltérő premisszákból indulnak ki.

Vajon azt a következtetést kell-e levonnunk mindebből, hogy a tudomány végső soron nem racionális tevékenység? Rorty álláspontja alapján határozott nemmel válaszolhatunk erre a kérdésre. Egyrészt ahogy nincsenek metaforák szó szerinti nyelvhasználat nélkül, úgy forradalmi periódusok sincsenek normál tudomány nélkül; a normál tudomány pedig jelentős mértékű konszenzust feltételez művelői részéről. Amennyiben nem vágyunk „kemény” objektivitásra, s beérjük a „puhább” interszubjektív egyetértéssel (ahogyan Rorty is teszi), nincs különösebb okunk feltételezni, hogy a kuhni megközelítés a természettudományt valamiféle irracionális vagy pusztán szubjektív tevékenységgé fokozná le. Másfelől aktuális tudományos szótáraink alapján mindig képesek leszünk arra, hogy a tudomány történetét mint olyan fejlődési narratívát írjuk meg, amely a jelenlegi állapothoz vezet. Mint arra Kuhn is rámutat, az ilyen narratívák igen fontos szerepet játszanak a tudósképzésben, a tudósok önképének kialakításában. Ha pedig képesek vagyunk a tudomány történetét úgy elmondani, hogy az a tudományt mint racionális vállalkozást mutatja be, akkor jó okunk van arra, hogy elfogadjuk, *valóban* racionális tevékenységről van szó. A kuhni tudományfilozófia tehát nem magát a tudományt veszélyezteti, csupán a tudomány reprezentacionalista értelmezését – azt viszont, Rorty legnagyobb öröme, meglehetősen sikerrel.

A fogalmi forradalmak hasonló mintázatait a politikai életben is megtaláljuk; ezek időnként hagyományos értelemben vett politikai forradalmakhoz kapcsolódnak, de nem szükségszerűen. A „haladás mint fogalmi innováció” modellje ezekre a konceptuális forradalmakra is alkalmazható. Rorty szerint leghelyesebb, ha a radikálisan új politikai szótárakat az emberi viszonyok újraleírásaként (Hesse nyomán gyakran azok *metaforikus* újraleírásaként) kezeljük, nem pedig az emberi természet adekvát vagy kevésbé adekvát

⁸⁶ Vö. Thomas Kuhn, *A tudományos forradalmak szerkezete*, 119-140. Itt nem foglalkozom részletesebben Kuhn önértelmezésének későbbi változásaival.

reprezentációjaként, esetleg a történelem céljának megragadására tett kísérletekként. E megközelítés alapján az új politikai szótárak is inkább okai, mintsem indokai a politikai változásnak. Akárcsak a forradalmian új tudományos elméletek, e szótárak is csak utólag használhatóak igazolási célokra, amikor már általánosan elfogadottá váltak. E párhuzam két további fontos következménnyel jár. Egyfelől az új politikai szótárak felbukkanása és sikere nem jelezhető előre a történelem korábbi szakaszai alapján, csupán visszatekintve írható meg „sikertörténetként”. Az ilyen narratívák fontos szerepet játszanak a politikai változás *utólagos* igazolásában. Másrészt viszont, éppen az előbbiek miatt, az ilyen jellegű igazolásnak megvannak a maga korlátai: akárcsak a különböző tudományos paradigmák képviselőinek, úgy az inkompatibilis fogalmi elköteleződéseken alapuló politikai szótárak használóinak sincs közös alapjuk a vitához.

Ilyen fogalmi forradalom Rorty számára az emberi jogok nyelvének kialakulása. Úgy véli, az egyetemes emberi jogokat sem „megtaláltuk”, hanem sokkal inkább feltaláltuk a felvilágosodás során. „Az ember elidegeníthetetlen jogokkal rendelkező lény” mondat a morális-politikai reflexió korábbi szótárainak kontextusában legfeljebb metaforikusnak számíthatott volna. Ez a mondat jó példa arra, hogy egy triviálisan hamis kijelentés triviálisan igazzá válhat az erkölcsi diskurzus változásai során, s innentől alakítója lehet ezeknek a változásoknak. Ha pedig megvizsgáljuk, hogy mi vezetett az emberi jogok eszméjének sikeréhez, egyáltalán nem biztos, hogy a mellette szóló érvek racionális vitában aratott győzelmével fogunk szembesülni. E változás sokkal célszerűbben leírható egy olyan folyamatként, melynek során a korábbi beszédmódokat egy új beszédmód, az emberi jogok nyelve váltotta fel.⁸⁷ Természetesen számos további hasonló példát találhatunk. Ahogyan Charles Taylor „The Politics of Recognition” című munkájában megjegyzi, míg az elismerés és az identitás fogalma napjaink politikai vitáiban egyre hangsúlyosabb szerephez jut, addig „elődeink pár száz évvel ezelőtt értetlenül bámultak volna ránk, ha ezeket a terminusokat a mai értelemben használtuk volna”.⁸⁸ Ahhoz, hogy az elismerés fontos politikai fogalomná válhasson, két jelentős konceptuális változásnak kellett végbemennie. Egyrészt a becsület (*honor*) korábbi fogalmát a méltóság modern fogalmának kellett felváltania, mellyel definíció szerint

⁸⁷ Vö. Richard Rorty, „Human Rights, Rationality and Sentimentality”, valamint „Etika – egyetemes kötelességek nélkül”, in *Filozófia és társadalmi remény*, 118-124.

⁸⁸ Charles Taylor, „Az elismerés politikája”, *Café Babel* 1996/3., ford. John Éva, 57-58.

minden ember rendelkezhet (a becsület értékét ezzel szemben az adja, hogy nem mindenki rendelkezhet vele). Mint azt a Taylor által is hivatkozott Peter Berger kifejti, ez részben annak a társadalomtörténeti folyamatnak volt köszönhető, melynek következtében a személyes identitás egyre kevésbé kötődött az intézményes szerepekhez.⁸⁹ Másrészt az identitás ezen új felfogása nyomán ki kellett alakulnia az „autenticitás ideáljának”, vagyis annak a gondolatnak, hogy mindenkinek saját, egyedi emberi mivoltát kell megvalósítania, s az ebből fakadó különbségek morális jelentőséggel bírnak – elismerésre tarthatnak számot.

A fenti példák csak illusztrációi lehetnek a fogalmi forradalmak azon igen összetett sorozatának, melyek mai politikai szótáraink kialakulásához vezettek. Ezek a szótárak valóban összemérhetetlenek egyéb szótárakkal abban az értelemben, hogy például az egyetemes emberi jogokra való hivatkozás értelmezhetetlennek bizonyulna egy másik kultúra szótárának kontextusában. Ez nem jelenti azt, hogy nekünk, az „emberi jogok kultúrája” polgárainak (Rorty ezt a kifejezést a jogfilozófus Eduardo Rabossi nyomán használja⁹⁰) azt kellene mondanunk, hogy ezek a kultúrák egyformán értékesek vagy egyaránt tiszteletre méltók. Mi, akik a jogok nyelvén szocializálódunk, meglehetősen határozott elképzelésekkel rendelkezünk arról, miért érdemes az emberi jogok kultúráját előnyben részesíteni, és képesek vagyunk olyan történeti narratívákat alkotni, amelyek ezeket az elképzeléseinket támogatják. Képesek vagyunk arra, hogy úgy beszéljünk el a Nyugat történetét és a modern demokráciák kialakulását, mint az emberi jogok fokozatos kiteljesedését. Arra viszont nem vagyunk képesek, hogy politikai szótárunkat valami történelem felettire vezessük vissza; nincsenek teljesen független, nem körbenforgó érveink a demokrácia mellett, még annak totalitárius ellenségeivel szemben sem. Ha figyelembe vesszük a tudományos és a politikai haladás párhuzamait, akkor erre nem úgy kell tekintenünk, mint valamiféle katasztrofális következményre, hanem csupán mint annak belátására, hogy a racionális igazolásnak a politikai rendszerek vagy intézmények esetében éppúgy megvannak a maga korlátai, mint a tudományos szótárak vagy elméletek esetében. Ezért állítja Rorty, hogy a megfelelő nevelés, valamint

⁸⁹ Vö. Peter Berger, „On the Obsolence of the Concept of Honor”, in Stanley Hauerwas – Alasdair MacIntyre (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, 177.

⁹⁰ Vö. Richard Rorty, „Human Rights, Rationality and Sentimentality”, 170.

a meggyőző történeti narratívák konstruálása jobb védelmet biztosít a liberális demokráciák számára, mint bármiféle hagyományos értelemben vett filozófiai megalapozás.

Az eddigiekben főként a tudomány és a politika forradalmi oldaláról esett szó (az utóbbi esetében csak fogalmi értelemben), de a két tevékenységi forma normál szakaszai között vont párhuzam is megfontolásra érdemes tanulságokkal szolgál. Kuhn egyik legfontosabb észrevétele, hogy a tudomány normál szakaszaiban a tudósok kifejezetten konzervatív viselkedést tanúsítanak ahhoz képest, amit a különböző normatív (verifikacionalista vagy falszifikacionalista) tudományfilozófiai elméletek alapján feltételeznénk. A normál tudomány művelői hajlamosak a végsőkig kitartani az általuk elsajátított tudományos szótár mellett, s elutasítani minden olyan új elméletet, amely nem illeszkedik ehhez a szótárhoz. Ez a hozzáállás egyáltalán nem irracionális; éppen ellenkezőleg, kimondottan racionális, hiszen a tudomány céljai ebben a szótárban nyernek számukra meghatározást, s ezen szótár alapján jelölhető ki, mi tekinthető tudományos haladásnak. Csupán az anomáliák kezelhetetlen sokasága képes meggyőzni a tudósokat arról, hogy érdemes feladniuk bevett szótárukat, s megkísérelniük, hogy céljaikat egy radikálisan új szótárban fogalmazzák újra. Ezért van az, hogy bár a tudomány a kívülálló szemében gyakran tűnik nagy, heroikus felfedezések sorozatának, a gyakorlatban többnyire inkább olyan, kisebb léptékű problémákkal való foglalatosságot jelent, amelyek esetében az adott paradigma többé-kevésbé garantálja, hogy van megoldásuk (ez az, amit Kuhn rejtvényfejtésnek nevez). Egy következetesen végigvitt falszifikacionalista metodológia a tudományt a „permanens forradalom” állapotában tartaná, lehetetlenné téve azt a kevésbé látványos aprómunkát, amelyre Kuhn szerint a normál tudomány épül.

A korábbi analógiából kiindulva a tudomány normál szakaszait valamely társadalom (esetünkben a demokratikus társadalmak) mindennapi politikai életének feleltethetjük meg. Amennyiben így teszünk, az leginkább a fentihez hasonló magatartás mellett szolgál érvekkel. A demokratikus társadalom politikai életének normál szakaszaiban kifejezetten racionálisnak tűnik elutasítani azokat a politikai elméleteket, amelyek a bevett politikai szótárak radikális fogalmi revízióját sürgetik. Csupán egy anomáliákkal teli időszakban tűnik ésszerűnek fontolóra venni ezeknek a szótáraknak

újabbakkal való felváltását. Felmerülhet, hogy ezzel nem csupán azokat az elméleteket vagy szótárakat zárjuk ki, amelyek potenciális fenyegetést jelentenek a liberális demokráciákra nézve, hanem azokat is, amelyek a fejlődés lehetőségét hordozzák. Ha azonban a haladási narratívákat mindig visszatekintve konstruáljuk, akkor egy történelem feletti nézőpont híján nincsenek független kritériumaink annak eldöntésére, hogy egy radikálisan új elmélet az előbbi vagy az utóbbi kategóriába tartozik, hordozza bár látszólag a nagyobb szabadság vagy egyenlőség ígérését. Ennek alapján már könnyebben magyarázható, milyen értelemben beszélhet Rorty az utolsó fogalmi forradalomról. Amennyiben bizalmatlanok vagyunk a nagy elbeszélések iránt, egészen magától értetődőnek tűnik, hogy az aktuális politikai gyakorlatot és annak szótárát részesítjük előnyben, különösen ha a morális-politikai haladás kritériumát is ebből a gyakorlatból vezetjük le. Az utolsó fogalmi forradalomra tett utalás leginkább a normál tudomány ellenállására emlékeztet a forradalmian új elméletekkel szemben. Voltaképpen ugyanezt a célt szolgálja Rorty azon javaslata is, hogy az új, idioszinkratikus elméleti szótáraknak ne tulajdonítsunk különösebb politikai jelentőséget, hanem tekintsük őket egyszerűen magánjellegeknek.

A normál tudomány és a demokratikus politika analógiájának még egy sajátos következményére érdemes kitérni. Egyes tudományelméleti gondolkodók, mint Karl Popper vagy Polányi Mihály, de más teoretikusok is hajlamosak arra, hogy a tudósok tevékenységét ne csupán intellektuális, hanem morális szempontból is példaszerűnek tekintsék. Bár számos írásában hadakozik a tudomány piedesztálra emelése ellen, ez a nézet időnként Rortynál is megfigyelhető. Van, ahol explicit módon utal arra, hogy „a természettudósok gyakran voltak nyilvánvaló példái bizonyos morális erényeknek. A tudósok méltán híresek arról, hogy az erő helyett a meggyőzéshez ragaszkodnak, továbbá (relatív) megvesztegethetetlenségükről, türelmükről és ésszerűségükről.”⁹¹ A tudományos tevékenység ezen megközelítése látszólag kitűnő modellt képezhet Rorty számára a demokratikus politikát illetően, hiszen a tudósok közösségéről adott jellemzése a liberális közösségekről adott jellemzését visszhangozza. Kuhn munkássága azonban éppen arra

⁹¹ Richard Rorty, „Is Natural Science a Natural Kind?”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, 61. Ehhez lásd még Rorty azon megjegyzését, amely szerint „ami a tudomány Peirce-, Dewey- és Popper-féle dicséretéből megmaradt, az nem valami sajátságos ismeretelméleti stratégia, hanem inkább bizonyos morális erényeknek – a nyílt társadalom erényeinek – a dicsérete.” („Igazság – valóságmegfelelés nélkül”, 72.)

irányította rá a figyelmet, hogy az aktuális tudományos közösségek nem konvergálnak a hagyományos popperi ideálhoz. A tudományos közösségben a vita szabadsága jóval korlátozottabb, mint általában gondolnánk; a tudósok a végsőig ragaszkodnak bevett elméleteikhez, még a nyilvánvaló cáfoló bizonyítékok ellenére is (lehetőség szerint úgy módosítva az elméletet, hogy ezek a bizonyítékok ne számítsanak cáfolatnak); pontosan tudják, mely kérdések tehetők fel legitim módon, s mely kérdésekkel kockáztatnák, hogy kiiratkoznak a tudományos közösségből. Mindez megint csak nem azt jelenti, hogy a tudósok irracionálisak vagy korruptak volnának, csupán azt, hogy a normál tudomány meglehetősen másként működik a gyakorlatban, mint azt a tudományfilozófia normatív megközelítései általában láttatni szeretnék.

A demokratikus politika ebben a megközelítésben igen hasonló képet mutat. Az aktuális demokratikus közösségekben a politikai diszkusszió szintén igen messze esik attól, hogy korlátozások nélkülének lehessen nevezni. A közéleti párbeszéd egyáltalán nem mentes a hatalmi nyomástól, a különböző tekintélyek és érdekek befolyásától, valamint bizonyos kérdések implicit kizárásától. A politika szereplői éppúgy a végsőig ragaszkodnak véleményükhöz, akár még a cáfoló bizonyítékok ellenére is, mint a normáltudományos diszkusszió résztvevői a kuhni elemzés szerint. Az a felfogás, amely a politikai cselekvést elsősorban meggyőzésen, racionális érdekegyeztetésen alapulónak, valamint lényegét tekintve konszenzus-orientáltnak láttatja, tudományfilozófiai hasonlással élve legfeljebb a demokratikus politika racionális rekonstrukciójának mondható. Ez nem jelenti azt, hogy a demokrácia mint kormányzati forma a gyakorlatban ne működne, esetleg kudarcot vallott volna. Azt sem jelenti, hogy ne volna szükségünk olyan ideálokra, melyek segítenek működését jobbra tenni. Ha azonban megpróbáljuk elválasztani a normatív ideálokat a konkrét történeti-szociológiai elemzéstől, mint azt Kuhn tette a természettudományok esetében, jóval realiztikusabb képet kapunk a demokráciáról. Ez a kép talán nem olyan vonzó, mint egy idealizált kép volna, viszont sokkal jobban illeszkedik a pragmatizmus gyakorlat-orientált megközelítéséhez. Ráadásul minél jelentősebb szerepet tulajdonítunk a racionális rekonstrukciónak, az aktuális gyakorlat annál tökéletlenebbnek fog látszani (mind a tudomány, mind a politika terén), ami soha nem az adott gyakorlat reformjának kedvez, hanem az újragondolás, az újrakezdés radikális igényének.

Összességében elmondhatjuk, hogy a tudomány és a politika párhuzamainak a fenti, kuhniánus szemszögből történő vizsgálata könnyebben elfogadhatóvá, s egyúttal kevésbé nyugtalanítóvá teszi Rorty álláspontját a liberális demokrácia elméleti megalapozásának korlátaival kapcsolatban. Következetes antifundacionalizmusa a politikai filozófia terén így semmivel sem tűnik problematikusabbnak, mint Kuhn azon tudományfilozófiai fordulata, amely a normatív-elméleti megközelítésről a leíró-gyakorlati szempontokra helyezte a hangsúlyt. Az intellektuális haladás konceptuális innovációkként való értelmezése azt is magyarázhatóvá teszi, miért jellemző Rortyra időnként a fogalmi forradalom iránti sóvárgás. A normál tudomány és a demokratikus politika analógiája nyomán azonban úgy tűnik, akkor járunk el leghelyesebben, ha saját javaslatát magára Rortyra is alkalmazzuk, s az efféle romantikusabb ambícióit pusztán magánjellegűnek tekintjük. Sokkal indokoltabbnak tűnik az a meglátása, amely szerint a demokratikus társadalmaknak nincs szükségük újabb fogalmi forradalomra – legalábbis amíg a demokratikus politika nem jár kezelhetetlen anomáliákkal. Gondolatmenetem utolsó pontja pedig arra utal, hogy a jelenkori demokráciák „anomáliái” egyelőre nem a gyakorlatban, legfeljebb egy túlzott igényeket tápláló elmélet szemszögéből látszanak ilyenek. Természetesen az, hogy milyen mértékűnek tekintjük ezeket az anomáliákat, főként azon múlik, milyen demokráciafelfogást képviselünk. A következő fejezetben annak bemutatására törekszem, hogy Rorty ezen pragmatikusabb olvasatához jobban illeszkedik egy sokkal realiztikusabb demokrácia koncepció, mint amelyet Dewey iránti nagybecsülését ismerve első megközelítésben tulajdonítanánk neki.

4. Demokrácia illúziók nélkül?

Rortynak a deweyánus „örökséghez” való viszonya jó kiindulópontot jelent az általa képviselt, pontosabban a politika és a filozófia viszonyáról alkotott nézeteihez leginkább illeszkedő demokrácia koncepció körvonalazásához. Természetesen a Dewey és Rorty filozófiája közötti összefüggések alaposabb bemutatása külön tanulmányt érdemelne, így erre itt nem vállalkozhatom. Az azonban Rorty munkáit akár csak felületesen olvasva is szembetűnő, hogy míg filozófiai panteonjában igen előkelő hely jut Dewey számára,

addig írásaiban kifejezetten ritkán hivatkozik szövegszerűen a műveire, s a Deweytől átvett gondolatmenetek felbukkanása sem gyakori (szemben például Rorty kedvenc analitikus szerzőjével, Davidsonnal). Dewey sokkal inkább egyfajta általánosabb, a köz ügyei iránt nyitott filozófiai attitűd megtestesítőjeként fontos számára, semmint konkrét argumentációs, vagy akár retorikai (szöveg)bázisként. Nem véletlenül vádolja a kritika egyfelől Dewey meglehetősen szelektív olvasásával (amit voltaképpen maga Rorty is felvállal, hiszen fontosnak tartja elválasztani Dewey időnként hangsúlyosan jelentkező szcientizmusát pragmatizmusának egyéb, hozzá közelebb álló tendenciáitól), másfelől pedig azzal, hogy különösen politikafilozófiai téren jelentős eltéréseket találhatunk nála Deweyhoz képest. Ez utóbbi meglátás hol a ténymegállapítás szintjén jelentkezik, mint Matthew Festenstein korábban hivatkozott könyvében,⁹² hol ennél jóval normatívabb jelleggel, explicit bírálatként megfogalmazva.

Jellemző módon Bernstein és McCarthy is ugyanazon Dewey-szöveghelyet citálja korántsem burkolt Rorty-kritikaként: „A száz évvel ezelőtti liberálisokat saját koruk felforgató radikálisokként károztatta, és csak az új gazdasági rend megszilárdulásával váltak a *status quo* apologetáivá vagy elégedtek meg a társadalmi toldozás-foldozással (*social patchwork*). Ha a radikalizmust mint a radikális változás iránti igény felismerését definiáljuk, akkor ma minden liberalizmus, mely nem radikalizmus is egyben, irreleváns és kudarcra ítélt.”⁹³ Bernstein és McCarthy tehát egyaránt a fennálló demokratikus intézmények radikálisabb kritikáját várná Rortytól, s ez érthető is a Deweyra való, meglehetősen gyakori hivatkozásai alapján. Legalábbis ez volna indokolt, ha Rortynak egyértelműen egy deweyánus demokraciakoncepciót tulajdonítanánk. Arra azonban már Bernstein is felhívja a figyelmet, hogy Rorty egyáltalán nem teszi nyilvánvalóvá, milyen demokraciafelfogást képvisel; úgy ír általánosságban „liberális demokráciáról”, mintha az teljesen magától értetődő fogalom volna, mintha sem a liberalizmusnak, sem a demokraciának nem volnának versengő értelmezései.⁹⁴ Akár úgy is fogalmazhatunk, Bernstein többek között azt hiányolja Rortynál, hogy Deweyval ellentétben nem mutat fel

⁹² Lásd ehhez a *Pragmatism and Political Theory* Rortyval foglalkozó fejezetét. A kritikai szándék itt is megjelenik, de csak implicit módon, a deweyánus örökség más folytatóival, Putnammal, valamint (a Festenstein által ide sorolt) Habermassal való összevetésben.

⁹³ John Dewey, *Liberalism and Social Action*, idézi Richard Bernstein, „One Steps Forward, Two Steps Backward”, 540., valamint Thomas McCarthy, „Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty’s Reply”, *Critical Inquiry* 1990/Spring, 655.

⁹⁴ Vö. Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward”, 545-549.

egy „szubsztantív” demokráciaelméletet. Úgy vélem, ennél valamivel tovább mehetünk, s azt mondhatjuk, hogy *van* egy olyan demokráciafelfogás, amely jól illeszkedik Rorty nézeteihez – ez azonban alapvetően *különbözik* attól, amit Dewey, illetve az ő nyomán több, a pragmatizmushoz sorolt gondolkodó képvisel.

Rorty Dewey demokráciakoncepciójának két igen lényeges pontját nem fogadja el, még ha ez nem is jelenik meg nyílt elutasítás formájában. Az első ezek közül az, amit Putnam a demokrácia „episztemikus igazolásának” nevez.⁹⁵ Putnam rekonstrukciója szerint bár Deweytől természetesen távol áll a fundacionalista törekvés, találhatunk nála olyan érveket, még hozzá az emberi tudással kapcsolatos érveket, amelyek kifejezetten a demokrácia elsőbbségét támasztják alá más politikai rendszerekkel szemben (azt Putnam is elismeri, hogy ellentétben a metafizikai igényű megalapozással, ezen érvelés hatóköre korlátozott: előfeltételez bizonyos értékközösséget hallgatói részéről⁹⁶). E megközelítés a tudományos megismerés deweyánus modelljéből indul ki. Egyfelől a világról való tudás megszerzésének legbiztosabb módja hipotézisek felállítása és ezek kísérleti úton történő tesztelése; másfelől az efféle kutatás társadalmi feltétele a kutatók közösségeinek szabad és kritikus együttműködése. Ezt nevezi Putnam Dewey nyomán „az értelem által vezérelt kutatásnak” (*intelligently conducted inquiry*). Ha a politikára elsősorban mint társadalmi problémák és konfliktusok megoldására tekintünk, akkor az így felfogott episztemikus demokráciát a politika területére is ki kell kiterjeszteni. Az olyan demokratikus eszmék, mint a gondolat- és szólásszabadság, elengedhetetlenek a társadalmi „hipotézisek” eredményes tesztelése szempontjából. Putnam értelmezésében tehát Deweynek a demokrácia melletti legfontosabb érve, hogy ez a kormányzati forma biztosítja leginkább a társadalmi problémák megoldásának episztemikus feltételeit.

Dewey a közösségi kooperáció hangsúlyozásával elutasítja a tudás megszerzésének individualisztikus modelljét, s ezzel a megismerés egyfajta „megosztott” felfogását állítja szembe. A második pontot, ahol Rorty felfogása eltér Deweyétől, ennek a gondolatnak a politikai demokráciára való alkalmazása jelenti. Dewey szerint ha a társadalomról való tudás megoszlik annak tagjai között, akkor a demokratikus politikát nem lehet egy szakértőkből álló elitre bízni, hiszen annak tudása szükségképpen

⁹⁵ Vö. Hilary Putnam, „A Reconsideration of Deweyan Democracy”, in *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

⁹⁶ Vö. Hilary Putnam, „A Reconsideration of Deweyan Democracy”, 180-182.

részleges, mivel nélkülözi más társadalmi rétegek tagjainak szükségképpen szituált szempontjait. Ebből viszont az következik, hogy a demokrácia megfelelő működése tagjainak minél szélesebb részvételét, a politikai diskurzushoz való aktív hozzájárulását feltételezi. A demokrácia ebben az értelemben több (vagy legalábbis több kell legyen), mint pusztán politikai mechanizmus: a demokrácia életforma, még hozzá *személyes* életforma, amely az egyén közügyekben való tevékeny részvételét teszi lehetővé, s egyben követeli meg. Ezért a deweyánus demokráciaeszmény nem éri be a hagyományos demokratikus intézmények által biztosított, Mill-féle értelemben vett „negatív” szabadsággal; a valódi szabadságot nem egyszerűen az egyéni élettervek zavartalan megvalósításában, hanem az aktív, tudatos közösségi-politikai tevékenységben látja. Dewey a pozitív szabadságon alapuló, az intézményekkel szemben az egyéni hozzájárulást, a képvisellel szemben a közvetlen részvételt hangsúlyozó koncepciót „kreatív demokráciának” nevezi.⁹⁷

Rortynál a deweyánus demokráciaeszmény e központi mozzanatai (az episztemikus igazolás, valamint annak normatív következményei) nem pusztán hiányoznak, hanem más kontextusokban, de hasonló kérdésekkel kapcsolatban megfogalmazott álláspontja alapján kifejezetten ezek elutasítására következtethetünk. Ha Rorty a Habermas és Apel által kidolgozott univerzális pragmatikát is mint túlzott igényekkel fellépő teoretikus kísérletet értékeli, minden bizonnyal hasonlóan vélekedik a nem csupán Dewey, de Putnam által is képviselt episztemikus igazolásról.⁹⁸ Rorty általában szkeptikus a liberális demokrácia igazolására tett olyan kísérleteket illetően, amelyek a nyelvhasználat vagy a megismerés egy bizonyos fajtáját racionálisabbnak tekintik a többinél, s arra törekszenek, hogy a racionalitás e privilegizált típusát mutassák ki a demokratikus politikai diskurzus működésében, így demonstrálva a demokrácia elsőbbségét más, úgymond kevésbé racionális politikai rendszerekkel szemben. Emellett az episztemikus igazolás túlságosan is Dewey szcientisztikusabb arcát mutatja; bár az előző fejezetben szó esett arról, hogy helyenként mintha Rorty is hajlana arra, hogy a természettudósokat egyfajta *morális* példának tekintse, azzal az egyes pragmatistákra jellemző elgondolással szemben már erős fenntartásai vannak, amely szerint számos

⁹⁷ Vö. John Dewey, „Creative Democracy – The Task Before Us”, in *The Later Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981, Vol. 14. [1939-41.]

⁹⁸ Ehhez lásd pl. Richard Rorty, „Universality and Truth”.

problémát megoldana, ha a tudományok módszertanát alkalmaznánk a kultúra egyéb területeire – például a politikára, mint azt az episztemikus igazolás teszi.⁹⁹ Érdeemes továbbá hozzátenni, hogy a „tudományos módszer” fenti, erősen idealizált képe kissé naivnak, ha nem egyenesen anakronisztikusnak tűnhet Rorty korábban tárgyalt kuhniánus nézőpontjából.

Ennél persze fontosabb az a kérdés, miként viszonyul Rorty a „kreatív demokrácia” Dewey-féle koncepciójának tartalmi oldalához, különösen mivel szembetűnő, hogy ez a demokráciafelfogás nem kötődik szorosan a fent rekonstruált episztemikus igazoláshoz, s bármiféle szcientisztikus háttér nélkül is megállja a helyét. Úgy vélem, politikai gondolkodásának eddigi összegzése voltaképpen megadja erre a választ. Egyrészt Rorty egyértelműen a negatív szabadság eszméjét részesíti előnyben a pozitív szabadsággal szemben; erre utal a korábban hivatkozott „utolsó fogalmi forradalom” John Stuart Millnek való tulajdonítása, valamint a szintén milli gyökerű nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés (a Rorty által bevezetett dichotómiára és annak Millel kapcsolatos vonatkozásaira az 5. fejezetben térek ki bővebben).¹⁰⁰ Másrészt, ahogyan arról már szintén esett szó, Rorty igen fontos szerepet tulajdonít a liberális demokrácia intézményrendszerének. Meglátása szerint a demokrácia megfelelő működését olyan intézményes garanciák biztosítják, mint a szabad választások, a szabad sajtó, a szabad egyetemek vagy a független igazságszolgáltatás. Míg Dewey számára mindez legfeljebb szükséges feltétele a demokráciának, addig úgy tűnik, Rorty számára elégséges is egyben. Ahogy Markar Melkonian megjegyzi, „[a] demokratikus intézményekben és a közügyekben való részvétel nem kap különösebb szerepet Rortynak az egyéni tökéletesedésről alkotott víziójában. Ebben is különbözik Deweytől. [...] Rorty számára [...] napjaink demokráciája nem sokkal több, mint a kormányzati hivatalokra pályázók kiválasztásának és legitimálásának leghatékonyabb módja.”¹⁰¹

A fenti megállapítás kétségkívül igen találó, függetlenül attól, hogy Melkonianhoz hasonlóan kritikai céllal fogalmazzuk-e meg. Mindez persze egyáltalán

⁹⁹ Vö. Richard Rorty, „Pragmatism Without Method”.

¹⁰⁰ Természetesen találhatunk olyan szöveghelyeket ahol Rorty félreérthetetlenül fogalmaz ebben a kérdésben. Ilyen például az az állítása, amely szerint „[a]z ideális liberális közösség olyan volna [...], amelyben az emberi szabadság egyetlen fajtája után vágyakoznak, Isiah Berlin »negatív szabadsága« után.” (Richard Rorty, „Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy”, 322.)

¹⁰¹ Markar Melkonian, *Richard Rorty's Politics*, 77.

nem jelenti azt, hogy Rorty liberalizmusa (Deweyval szólva) szükségképpen irreleváns és kudarcra ítélt volna; egy kevésbé normatív, a deweyánus demokráciaeszmény iránt kevésbé elkötelezett nézőpontból egyszerűen úgy tűnik, hogy Rorty egy másik, alternatív demokráciafelfogás képviselőinek sorába iratkozik fel. Ezt a felfogást a kortárs pragmatista színtér talán legrendhagyóbb szereplője, Richard Posner dolgozza ki részletesebben *Law, Pragmatism and Democracy* című könyvében. Posner jogászprofesszorként és gyakorló bíróként¹⁰², valamint a jog gazdasági elemzésének (*law and economics*) művelőjeként másképpen közelít a demokrácia kérdéséhez, mint a pragmatizmus legtöbb, döntően filozófiai iskolázottságú képviselője. Úgy véli, a filozófiai háttérű demokráciaelméletek többsége túlzott teoretikus igényekkel lép fel mind a demokratikus döntéshozatal körülményeit, mind az állampolgárok politikai tevékenységét illetően. Könyvében a demokrácia két meghatározó elméleti modelljét különíti el: a teoretikus indíttatású *deliberatív* demokráciát, valamint az általa is képviselt, gyakorlat-orientált demokráciakoncepciót, melyet *kompetitív* demokráciaként fogok emlegetni (Posner jelzi, hogy ez a felfogás a szakirodalomban gyakran „elit demokráciaként” szerepel, de a megnevezést alapvetően félrevezetőnek tartja). A Posnerrel vont párhuzam révén nem csupán amellet kívánok érvelni, hogy Rorty felfogása a kompetitív modellhez esik közelebb, hanem amellet is, hogy ez a koncepció egyáltalán nem olyan problematikus, mint azt a Rortyt ért kritikák alapján gondolnánk, sőt pragmatista szemmel is jól védhetőnek bizonyul.

Posner az általa elsőként tárgyalt demokráciafogalomhoz (*Concept 1 democracy*) többek között Dewey demokráciafelfogását, Hannah Arendt republikanizmusát, valamint a kortárs demokráciaelmélet deliberatív koncepcióit sorolja – a „deliberatív demokráciát” később ezen megközelítések általánosabb megnevezéseként használva. Álláspontja szerint a demokrácia deliberatív modellje általában a népakarat fogalmából indul ki, illetve abból a morális előfeltevésebből, hogy minden cselekvőképes felnőtt állampolgárnak joga van egyenlő félként részt vennie a társadalom kormányzásában. „Ezzel a morális joggal – írja Posner – morális kötelezettségek járnak: (1) [az állampolgárnak] megfelelő érdeklődést kell tanúsítania a közügyek iránt, hogy képes legyen értelmes módon részt

¹⁰² Posner az Egyesült Államok 7. Kerületi Fellebbviteli Bíróságának (*United States Court of Appeals for the 7th Circuit*) tagja.

venni a kormányzásban; (2) nyitott szellemben meg kell vitatnia a politikai kérdéseket a többi állampolgárral; és (3) politikai nézeteit és cselekedeteit (például a szavazást), kellő mérlegelést követően, azon őszinte meggyőződésére kell alapoznia, hogy mi a legjobb a társadalom mint egész számára, nem pedig a szűkebb önérdekre.”¹⁰³ A deliberatív felfogás tehát a politikai diszkussziót helyezi középpontba, alapvetően közérdek- és konszenzusorientált, s hajlamos előnyben részesíteni a közvetlen demokrácia eszméjét a képviseleti rendszerrel szemben. Ebből következően egyfajta idealisztikus vagy kritikai hozzáállás jellemzi: szembetűnő, hogy a Posner által összegzett morális követelmények sorrendben egyre szigorúbbak, így minél inkább a (2) és (3) pont válik hangsúlyossá egy adott deliberatív elméletben, annál valószínűbb, hogy a hagyományos demokratikus intézményrendszert elégtelennek, korrekcióra szorulónak fogja tartani.¹⁰⁴

Posner szerint a politikai kérdések széles körű állampolgári megvitatásán alapuló deliberatív modell tiszteletre méltó, de alapvetően utópikus elképzelés: még egyetlen modern tömegdemokráciában sem valósult meg a történelem folyamán. Voltaképpen politikaelméleti konstrukcióról van szó, amely hajlamos magát a demokratikus politikát is egyfajta kvázi-elméleti tevékenységként láttatni. A demokratikus politikai gyakorlat azonban teljesen más képet mutat. Az állampolgárok jelentős része egész egyszerűen érdektelen a politika iránt, míg más részük korántsem a deliberatív felfogás elvárásainak megfelelő, „objektív” módon alakítja ki politikai nézeteit és hozza meg döntéseit, hanem sztereotípiák, érzelmek, valamint egyéni érdekek alapján. Posner úgy véli, az átlagos szavazó nem is kárhoztatható ezért. Egyrészt keveseknek van ideje és lehetősége olyan mértékben tájékozódni a közélet kérdései iránt, mint azt a hivatásszerűen ezzel foglalkozó értelmiségiek elvárnák. Másrészt az egyéni érdekek kizárása a döntési folyamatból igen problematikus elgondolás; a közérdek vagy a társadalom érdeke alapvetően absztrakt fogalom, amelynek meghatározása az elméleti diskurzusban sem könnyű és egyértelmű feladat, míg az emberek többsége általában tisztában van azzal, mik a saját érdekei. Posner hasonlóképpen szkeptikus a konszenzus igényével kapcsolatban: a heves társadalmi viták gyakran olyan értékkülönbségeket tükröznek,

¹⁰³ Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, 131.

¹⁰⁴ A deliberatív demokrácia kérdéskörébe jó bevezetést jelent Jon Elster *Deliberative Democracy* című válogatása (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), s ebben is különösen Jon Elster és Joshua Cohen tanulmányai.

amelyek lehetetlenné teszik a konszenzus elérését, így ezen viták feloldása érdekében időnként elkerülhetetlen a többségi alapon hozott, „kierőszakolt” döntés. Ez nem jelenti azt, hogy a demokratikus párbeszéd felesleges volna, Posner szerint azonban számolni kell azzal, hogy a diszkusszióknak is megvannak a maga korlátai.¹⁰⁵

Ahogy arra Posner felhívja a figyelmet, a deliberatív modellel nem csupán az a probléma, hogy életszerűtlen, hanem hogy ebből adódóan elitista, sőt ironikus módon kifejezetten antidemokratikus következményei lehetnek. Legelszántabb képviselőinek szemében, mivel a mérlegelés és a megvitatás általuk elvárt feltételei nem adóttak az aktuálisan működő választási rendszerekben, a demokratikusan meghozott döntések könnyen illegitimnek tűnhetnek, s kérdésessé válhat, vajon a demokratikus döntéshozatal rábízható-e egyáltalán a passzív, alulinformált tömegekre. A deliberatív felfogás tükrében az átlagos választó viselkedése irracionálisnak tűnik; nem véletlen, hogy ez a koncepció jobb esetben az állampolgári nevelés új formáinak kidolgozását (lásd Dewey kiterjedt pedagógiai munkásságát), rosszabb esetben a választójog korlátozásának, esetleg a hatalomgyakorlás nem választott, deliberatív testületekre való átruházásának igényét vonhatja maga után. (Érdemes hozzátenni, hogy a deliberatív demokrácia képviselőivel szemben könnyen felmerülhet a gyanú, amely szerint voltaképpen azt feltételezik, hogy ha az átlagemberek megfelelően mérlegelnének, akkor az általuk támogatott politikai nézetekhez jutnának el.¹⁰⁶) Posner szerint tehát a demokratikus döntéshozatalnak a tudományos megismerés vagy még inkább az egyetemi szemináriumok analógiájára épülő deliberatív modellje türelmetlenséget szül a fennálló demokratikus intézményekkel szemben, s jobbításuk helyett gyökeres átalakításukra ösztönöz, anélkül azonban, hogy ez utóbbihoz reális alternatívát kínálna. Kritikája így Rortynak a kulturális baloldallal és általában a radikális teóriával szembeni fenntartásait idézi.

A Posner által vizsgált második demokráciafogalom (*Concept 2 democracy*) ezzel szemben a létező társadalmi gyakorlatból indul ki, s jóval nagyobb figyelmet fordít a demokrácia intézményi oldalára. Posner e koncepció korai megfogalmazását Joseph Schumpeternek tulajdonítja, aki *Capitalism, Socialism and Democracy* című klasszikus munkájában a népakarat artikulálása helyett a politikai hatalomért folytatott, szabályozott

¹⁰⁵ Posner itt teoretikus okok mellett jóval gyakorlati(asa)bb szempontokra, többek között saját bírói tapasztalataira is hivatkozik; vö. Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 138-139.

¹⁰⁶ Vö. Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 158-159.

keretek között zajló versengést jelölte meg a demokrácia definitív jegyeként. Schumpeter meghatározása szerint „a demokratikus módszer a politikai döntések meghozatalának azon intézményes előkészülete, amelynek során az egyének a döntéshez szükséges hatalmat a nép szavazataiért folytatott küzdelemben szerzik meg.”¹⁰⁷ A schumpeteri megközelítés annyiban nevezhető jogosan „elit demokráciának”, hogy fókuszában a politikai elit (hangsúlyozottan nem az erkölcsi vagy intellektuális elit) kiválasztásának processzusa áll. De valójában jóval kevésbé elitista, mint a deliberatív felfogás; ahogyan Posner is megjegyzi, „a schumpeteriánusok számára a demokrácia nem a népuralom ideológiája, hanem egyszerűen azon alapszabályok halmaza, melyek a szavazatokért folytatott versengést irányítják.”¹⁰⁸ A kompetitív felfogásra jól ráillik Melkonian korábbi, Rortyval kapcsolatban tett kijelentése: ennek szemszögéből a demokrácia mellett szóló egyik legfontosabb érv valóban az, hogy a demokrácia igen hatékony módja a vezetők kiválasztásának. Ennek következtében viszont nem hordoz olyan morális terhet, mint a deliberatív koncepció, így jóval megértőbbnek bizonyul a döntésüket korántsem objektív módon, elméleti szigorral meghozó választópolgárok iránt.

A kompetitív felfogás nem kívánja megváltoztatni az embereket, hanem elfogadja őket olyannak, amilyenek. Abból indul ki, hogy képesek megfelelő politikai döntéseket hozni, részben mivel e döntések körét a deliberatív felfogáshoz képest jelentősen korlátozza (az egyes választásokra, szavazásokra), részben pedig mivel nem látja problematikusnak, ha ezek a döntések az emberek egyéni érdekei alapján születnek, sőt előfeltételezi, hogy a választók egyéni érdekeiket kívánják érvényesíteni. Az egyéni érdekek, meggyőződések különbségéből fakadó ellentéteket egyenesen kívánatosnak tartja abban a tekintetben, hogy ezen érdek- és világnézeti ellentétek biztosítanak alapot az emberek képviseletéért folytatott versengéshez. A kompetitív felfogás tehát a demokráciát alapvetően nem konszenzuális, hanem konfliktusos természetűnek tekinti. A képviseleti rendszer a konfliktusok tárgyalásos jellegű feloldása helyett sokkal inkább a hibákból való tanulás (*trial and error*) elvén működik: a választók többségének döntése alapján felhatalmazást ad az egyik versengő alternatíva kipróbálására, amiről az állampolgárok a következő választáson véleményt nyilváníthatnak. Azt, hogy mindez ne

¹⁰⁷ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Routledge, 1992, 269. [1943.]

¹⁰⁸ Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 340.

vezessen rossz értelemben vett többségi uralomhoz (*majoritarianism*), két tényező hivatott biztosítani. Egyrészt a modern democráciákban általában tömegpártok versengenek a hatalomért, melyek a választási győzelem reális esélye érdekében kénytelenek a társadalmi kisebbségek érdekeit is szem előtt tartani, azokat megjeleníteni és képviselni. Másrészt a hatalommal való, a kisebbségek rovására történő visszaélést a jogrendszer korlátozza. A kompetitív felfogás általában igen fontos szerepet tulajdonít a jogrendszernek, mivel ez az, ami a pártok közti küzdelmet szabályozott keretek között tartja. Ahogyan Posner fogalmaz, „[a] jog és a demokrácia a liberális állam két egymást feltételező pillére – a jogszerűség által korlátozott képviseleti demokrácia az, amit a liberális állam *jelent*.”¹⁰⁹

A képviseleti rendszert előtérbe helyező kompetitív felfogás jóval kisebb politikai aktivitást követel meg a választóktól, mint a közvetlen demokrácia igényével gyakran fellépő deliberatív koncepció. Ez nem csupán a képviseleti rendszer logikájából fakad, hanem abból is, hogy ez a felfogás a közügyekkel való foglalatosságot nem tekinti kitüntetett tevékenységnek, a politikát nem tartja az egyén (legalábbis *minden* egyén) kiteljesedését szolgáló területnek. Bár nem tagadja, hogy a demokrácia működésének, a pártok felett gyakorolt kontrollnak egyértelműen jót tesz, ha a választók minél szélesebb körben tájékozódnak, vagyis fontos szerepet tulajdonít a társadalmi nyilvánosságnak, egyáltalán nem várja el, hogy életük középpontjában a politika álljon. Posner egyenesen azt állítja, a képviseleti demokrácia kifejezett előnye, hogy tehermentesíti az embereket a közügyekkel való napi foglalatosság alól, s így fennmaradó idejüket egyéb dolgokra, például gazdasági vagy szabadidős tevékenységekre fordíthatják. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kompetitív demokrácia az egyéni élettervek megvalósítását ösztönzi és támogatja, akár a politikai részvétel rovására. Ennek lehetnek ugyan nem kívánt tendenciái, de ez a felfogás nem lát abban a demokratikus döntések legitimitását fenyegető veszélyt, ha a választók politikai érdeklődése adott esetben „nem kielégítő” mértékű (legalábbis egy szigorúbb deliberatív elmélet szemszögéből), s egy kevésbé kiélezett választáson a részvétel alacsonynak bizonyul. A demokratikus politika konfliktusos jellegéből adódóan ugyanis időről időre óhatatlanul előállnak olyan kiélezettebb helyzetek, melyek fokozzák az állampolgárok közéleti érdeklődését és választási hajlandóságát.

¹⁰⁹ Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, ix. Kiemelés az eredetiben.

Posner szerint a schumpeteri demokráciafelfogás érdemtelenül háttérbe szorult a demokráciáról folyó elméleti diskurzusban. Ennek oka többek között ezen diskurzus erőteljesen normatív jellege, amelynek tükrében Schumpeter koncepciója túlságosan illúziómentesnek, egyesek szerint kifejezetten cinikusnak bizonyul. Posner azonban úgy véli, a kompetitív felfogás közelebb áll az aktuális társadalmi gyakorlathoz, így jobban hozzájárul annak megértéséhez, s egy valóban praxis-orientált pragmatizmus számára is felelevenítésre érdemesnek bizonyulhat. A kompetitív koncepció, mivel az egyének önértékére apellál, s nem támaszt túlzott elvárásokat tájékozottságukkal, rendszeres politikai aktivitásukkal kapcsolatban, sokkal inkább a választójog minél szélesebb kiterjesztésének pártján áll, mint a deliberatív felfogás, amelyből *ad absurdum* még annak szűkítése is levezethető. A kompetitív demokrácia emellett normális, ellenőrizhető mederben tartja a politikai változásokat: „a [liberális] demokrácia paradox módon egy konzervatív rendszer egy olyan elit kormányzásához hasonlítva (legyen bár az katonai, technikai vagy ideológiai), amelyet nem korlátoz a választási versengés.”¹¹⁰ További fontos jellemzője ennek a modellnek, hogy számos más, erőteljesebb normatív igényeket támastó demokráciaelmélettel szemben csak a politikai hatalom megszerzésének, illetve legitimálásának általánosabb feltételeit rögzíti, amelyek keretein belül a legváltozatosabb politikai programok valósíthatóak meg. A kompetitív koncepció így nem elkötelezett például az elosztási igazságosság elméleteinek valamely szélső pólusa, az egalitarizmus vagy a libertarianizmus iránt (míg a deliberatív modellek általában egy hol mérsékeltebb, hol radikálisabb egalitárius megközelítéssel járnak együtt).

Úgy tűnik tehát, jó érveket találhatunk a kompetitív felfogás mellett, Rortynak a demokráciával kapcsolatos retorikáját ismerve azonban első pillantásra kérdéses lehet, vajon jogosan tulajdoníthatunk-e neki egy, a Posneréhez hasonló, nem idealisztikus és nem utópikus demokrácia-koncepciót. Amennyiben Rorty gondolkodásának általam pragmatikusnak vagy instrumentálisnak nevezett oldalát tartjuk hangsúlyosnak, ezt minden további nélkül megtehetjük, tekintve, hogy maga a posneri modell is alapvetően instrumentális jellegű (Posner saját demokráciafelfogásának pragmatikus jellegét emeli ki: úgy véli, a félrevezető „elit demokrácia” helyett a „pragmatikus demokrácia” volna a legjobb megnevezés a schumpeteri indíttatású elméletek számára). De talán nem is kell

¹¹⁰ Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 168.

efféle megkülönböztetést tennünk ahhoz, hogy szembetűnőek legyenek Rorty és Posner gondolkodásának rokon vonásai. Rorty, mint arra korábban már utaltam, igen hasonló kritikával illeti a demokrácia túlzottan teoretikus megközelítéseit, s az annak radikális újragondolását-újjaalkotását szorgalmazó elméleteket; bár fontosnak tartja a társadalmi párbeszéd eszméjét, maga is úgy véli, hogy a diszkusszióknak, főként ha alapértékekről van szó, megvannak a maga korlátai (ehhez lásd a demokrácia nem körbenforgó igazolásának lehetőségével kapcsolatos kételyeit); a közügyekkel való foglalkozást, a politikai részvételt nem tekinti a személyes tökéletesedés elengedhetetlen feltételének, amit az általa bevezetett nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés is mutat; valamint maga is gyakran hangsúlyozza, hogy a demokráciáról alkotott nézeteinek alapja a létező liberális közösségek politikai gyakorlata. Az előző fejezet megközelítését alkalmazva pedig azt is hozzátehetjük, hogy a posneri modell azért is lehet jól összeegyeztethető a további fogalmi forradalmak szükségességét elutasító Rorty gondolkodásával, mert a deliberatív felfogással ellentétben a nyugati demokráciák aktuális gyakorlatának számos meghatározó elemét nem látatja feloldhatatlan anomáliának.¹¹¹

Rorty két írásában reflektál explicit módon Posner demokráciafelfogására: egy Posner könyvéről írott recenzióban, valamint némileg közvetettebb módon egy Posner és Dewey pragmatizmusának különbségeit tárgyaló előadásban.¹¹² Mindkét helyen elismerően szól a posneri koncepcióról; az előbbi munkában jó orvosságnak nevezi a demokrácia túl intellektualisztikus megközelítései ellen, míg az utóbbiban úgy fogalmaz, „az ember teljes szívéből egyetérthet Deweyvel az igazság, a tudás és a kutatás természetét illetően, s közben egyetérthet Posnerrel is abban, hogy az, amit ő »jelenlegi rendszerünk választott arisztokráciájának« nevez, a legjobb, amire képesek vagyunk”.¹¹³ E megfogalmazás arra a Rorty által is idézett, Churchillnek tulajdonított *bon mot*-ra emlékeztet, amely szerint a demokrácia a legrosszabb kormányforma, leszámítva azokat, amelyeket a történelem során eddig kipróbáltak. Mindez a demokrácia realiztikus szemléletére vall, amely nem valamiféle elméleti tökéletességet kér számon a működő

¹¹¹ Lábjegyzetben érdemes mindezt kiegészíteni azzal, hogy a kompetitív felfogás, az egyes politikai programokkal szembeni semleges voltából adódóan, összefér Rorty korábbi, a társadalmi-gazdasági *status quo* védelmezésével vádolt felfogásával, s későbbi írásaiban egyre hangsúlyosabb egalitarizmusával.

¹¹² Vö. Richard Rorty, „More than Compromise: Law, Pragmatism and Democracy by Richard Posner”, *Dissent* 2003/Fall, 23-26., valamint „Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress”, *University of Chicago Law Review* 2007/Summer, 915-927.

¹¹³ Richard Rorty, „Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress”, 918.

demokratikus rendszereken; a mellettük szóló legfőbb érvet az egyéb, nem demokratikus rendszerekkel való gyakorlati összevetésben látja. Rorty felfogása azonban egy ponton jelentősen különbözik Posner demoráciaképétől. Ez egyrészt Rorty azon észrevételében érhető tetten, amely szerint Posner koncepciója alapján nem könnyű megmondani, miért azonosulnak az emberek érzelmileg a demokráciával – pontosabban kérdéses, igényel-e és lehetővé tesz-e az így felfogott demokrácia bármiféle érzelmi azonosulást. Másrészt Rorty Posner azon nézetét vitatja, amely szerint nem beszélhetünk morális haladásról: ez a kérdés érintőlegesen már recenziójában is felmerül, s ez adja az említett előadás központi témáját.¹¹⁴

Az utóbbi két szempont Rortynál az amerikai demokrácia konkrétabb kontextusában kapcsolódik össze. Rorty alapvető meggyőződése, hogy az Egyesült Államok polgárai méltán lehetnek büszkék országuk demokratikus hagyományaira – méghozzá azért, mert a demokrácia *morálisan* jobbá tette az amerikai társadalmat.¹¹⁵ Ahogyan arról korábban már szó esett, Rorty gondolkodásának meghatározó előfeltevése, hogy létezik morális haladás, és a modern demokráciák kialakulása ezt a haladást példázza. Természetesen, mint azt az előző fejezetben is láthattuk, ezt a haladást nem teleologikus módon kell elképzelni; Kuhn nyomán haladásról mindig csak visszatekintve, s történelem feletti kritériumok híján csak jelenlegi tudományos vagy társadalmi gyakorlatunkból kiindulva beszélhetünk. Mindezt figyelembe véve Rorty és Posner álláspontjának különbségét abban ragadhatjuk meg, hogy Rorty szerint nem csupán gyakorlati-instrumentális érvek szólnak a demokrácia mellett (a demokrácia mint a politikai vezetők kiválasztásának és ellenőrzésének leghatékonyabb módja), hanem bizonyos morális érvek is. Ezekről az érvekről szintén esett már szó a korábbiakban, Rorty liberalizmusa kapcsán; ahogyan ott is felmerült, Rorty számára a demokratikus társadalmak mellett elsősorban az szól, hogy ezek befogadó társadalmak, melyek tagjaik igen jelentős meggyőződés-, identitás- és életmódbeli különbségeit is elfogadják. Morális haladásról ebből a szempontból akkor beszélhetünk, ha egy társadalomban az efféle

¹¹⁴ Fontos megjegyezni, hogy a morális haladás gondolatának elutasítása Posner *The Problematics of Moral and Legal Theory* című könyvében jelenik meg, s közvetlenül nem befolyásolja a *Law, Pragmatism and Democracy* gondolatmenetét.

¹¹⁵ Az amerikai nemzeti büszkeségnek a demokráciával való érzelmi azonosulásként történő megközelítése, illetve ennek egyfajta morális vonatkozással való felruházása leghangsúlyosabban az *Achieving Our Country* nyitó fejezetében jelentkezik (vö. *Achieving Our Country*, 3-38.)

különbségek egyre kevésbé vonják maguk után a politikai közösségből való kizárást. Összességében tehát Rorty számára a liberális demokrácia mellett szóló legfontosabb morális érv a *tolerancia* elve.

Mivel a demokrácia mellett Rorty szerint csak etnocentrikus módon érvelhetünk, a toleranciára való hivatkozás hatóköre is korlátozott; vélhetően csekély meggyőző erővel bír egy gyökeresen más elvek és értékek mentén szerveződő közösség tagjai számára. A demokratikus társadalmak befogadó jellege csak azok számára bizonyulhat e társadalmak mellett szóló érvnek, akik eleve értékként tekintenek a meggyőződések és életmódok sokféleségére, illetve ennek társadalmi elismerésére. A tolerancia elvére való hivatkozás egy érvelésben tehát bizonyos értékközösséget feltételez a diszkusszió résztvevői részéről, még hozzá általában olyan értékközösséget, mely nem pusztán teoretikus egyetértésen alapul, hanem közös társadalmi-politikai tapasztalaton. Éppen ezért Rorty sem valamiféle univerzális, minden egyéb megfontolást felülülő szempontként tekint a toleranciára (ez amúgy is ellentétes volna metafilozófiai álláspontjával), azt azonban fontosnak tartja hangsúlyozni, mennyire meghatározó a tolerancia és a pluralizmus a jelenkori demokráciák önképe szempontjából. Ahogyan egy helyen elnagyoltan, de szemléletesen fogalmaz: „A 20. században az a gondolat, hogy demokratikusan irányított köztársaságok szabad polgárai vagyunk, kéz a kézben járt azzal a megfontolással, mely szerint felebarátaink magánjellegű élvezetforrásai nem tartoznak ránk.”¹¹⁶ Egy másik kontextusban talán nem feltétlenül az élvezetek sokfélesége kapna nyomatékot, hanem például a politikai véleményeké vagy a hitbéli meggyőződéseké. Mindezzel együtt jól látható, hogy Rorty szerint a demokráciáról való filozófiai gondolkodásnak számolnia kell a toleranciának és a pluralizmusnak a demokratikus társadalmak önértelmezésében játszott szerepével – sőt *elsősorban* ez az, amivel számolnia kell.

Ez utóbbi szemléletmód abban is megmutatkozik, ahogyan Rorty egyes, számára példaértékű politikai gondolkodókhoz viszonyul. Ennek két jellemző példájára térek ki röviden az alábbiakban. Először is látszólag érdekes párhuzamokat ígér, hogy Rorty és Dewey egyaránt Thomas Jeffersonra hivatkozik egy, az amerikai demokráciáról írott

¹¹⁶ Richard Rorty, „Pragmatizmus, pluralizmus és posztmodernizmus”, in *Filozófia és társadalmi remény*, 302. A fordítást módosítottam.

fontos tanulmányában.¹¹⁷ Hasonlóságok helyett azonban jóformán csak különbségeket találunk: míg Dewey, deliberatív felfogásának megfelelően, a demokratikus kormányzat időről időre történő megújítását, valamint a demokratikus közösségnek a „jósomszédi”, vagyis a kisebb, lokális-kooperatív közösségek mintájára való elgondolását emeli ki Jefferson gondolkodásából, addig Rortynál egyetlen szó sem esik minderről; cikkének alap gondolatát a vallási türelem eszméjének híres jeffersoni megfogalmazása adja („nem származik semmi károm abból, ha felebarátom azt állítja, hogy húsz isten van, vagy hogy nincsen Isten”¹¹⁸). Még sajátosabb a helyzet Rawls esetében, aki visszatérő szereplője Rorty írásainak. Ahogyan arra Bernstein is felhívja a figyelmet, Rorty említést sem tesz Rawls igazságelméletének kontraktualista vonásairól és az olyan megkerülhetetlen rawlsi fogalmakról, mint a „tudatlanság fátyla” vagy az „eredeti helyzet” (tegyük hozzá: elméletének deliberatív jellegéről sem).¹¹⁹ Némi túlzással úgy is fogalmazhatunk, mintha munkásságának csak az olyan mozzanatai tartanának számot az érdeklődésére, mint a *Political Liberalism* bevezetője, ahol Rawls a liberalizmus történeti gyökereivel, illetve ennek kapcsán a tolerancia elvével foglalkozik.¹²⁰ Az említett két szerző efféle szelektív olvasása és illusztratív használata természetesen vitatható eljárás, de jól mutatja, milyen fontos az általuk is képviselt toleranciaelv Rorty számára.

Mivel Rorty szerint a demokrácia mint kormányforma mellett szóló legfontosabb érv, hogy a demokratikus társadalmak általában befogadó, toleráns társadalmak, felmerülhet a kérdés, vajon valóban összeegyeztethető-e az általa megfogalmazott demokráciaeszmény Posnernek a versengést, a konfliktusokat hangsúlyozó felfogásával. A két megközelítés azonban csupán látszólag zárja ki egymást; voltaképpen Posner is egy alapvetően plurális demokráciamodellt képvisel, hiszen a szavazatokért folytatott versengés előfeltételezi, hogy a legkülönbözőbb, egymással összeegyeztethetetlen nézetek is megjelenhetnek, sőt meg is jelennek a politikai nyilvánosságban. A deliberatív modell sokkal hajlamosabb arra, hogy a konszenzus igényétől vezérelve homogénebbnek tekintse a demokratikus politikai közösséget, mint amilyen az valójában. A kompetitív

¹¹⁷ Vö. Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, valamint John Dewey, „A demokrácia és amerika”, in Ludassy Mária (szerk.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1993, ford. Balogh Katalin.

¹¹⁸ Idézi Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 175.

¹¹⁹ Vö. Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward”, 545.

¹²⁰ Vö. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, xiii-xxx.

felfogás ezzel szemben az érdekek különbözőségéből indul ki, így a politikai közösséget plurálisnak tekinti, ami az intézményi struktúra szintjén is megjelenik a különböző érdekcsoportok, érdekképviselői szervezetek formájában. Ennek alapján bizonyos nézeteknek a nyilvánosságból való kizárása, képviselőtől való megfosztása torzítóan hat a demokrácia működésére (kivéve, ha a demokratikus játékszabályokat megkérdőjelező, az alkotmányosság keretein kívül eső nézetekről van szó). Ebben az értelemben a Rorty által hangsúlyozott toleranciaelv, legalábbis intézményes szinten, a versengő demokrácia önkorrektívóját szolgáló normatív kényszernek is tekinthető. Posner és Rorty felfogása ennyiben kiegészíti egymást; és persze arról sem szabad megfeledkezni, hogy a Rorty által morális haladásként értékelt demokratikus vívmányok a gyakorlatban képviselői és kompetitív alapokon valósultak meg.

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy a Rorty írásaiból kirajzolódó demokráciakép nem a deweyánus-deliberatív koncepciókhoz, hanem a schumpeteri-posneri kompetitív demokráciafelfogáshoz áll közel, ami még inkább érthetővé teszi, miért viseltet Rorty erős fenntartásokkal a demokrácia filozófiai megalapozására tett kísérletek iránt. Míg a filozófiai indíttatású demokráciaelméletek általában túlzottan erős normatív igényekkel lépnek fel, s ennek következtében nem ritkán életszerűtlennek bizonyulnak, addig a kompetitív felfogás a demokratikus politika sokkal pragmatikusabb, gyakorlatiasabb megközelítéséhez vezet. Ez a felfogás sem kíván gátat szabni a liberális demokrácia kritikai vizsgálatának, a kritika megfelelő módját azonban nem az alapoktól való újragondolásban, hanem a fennálló politikai intézményrendszer javításában, hibáinak feltárásában és kiküszöbölésében látja. Ez viszont nem specifikusan a filozófusokra szabott feladat, csupán egyfajta általánosabb értelmiségi attitűdöt feltételez, valamint egyes szakosodott diszciplínák hozzájárulását (például a jog- és a politikatudományét vagy a szociológiáét). Mindebből persze nem következik, hogy a politikafilozófusok munka nélkül maradnának; a megalapozási igény feladása után azonban valóban nem könnyű megmondani, mi is a filozófia feladata a demokratikus politikát illetően. Egy lehetséges válasz erre a kérdésre Rorty munkásságából is kiolvasható, méghozzá abból, ami értelmezésem szerint legsajátosabb hozzájárulása a politikai filozófiához. Rorty ugyanis nem véletlenül fordít jelentős figyelmet a liberális demokrácia egy kiemelt normatív vonatkozására, a tolerancia elvére – ennek is inkább

személyközi, mintsem intézményes oldalára. A következő részben erre a kérdéskörre térek ki részletesebben Rorty vonatkozó írásai, különösen az e szempontból egyértelműen a legfontosabbnak tekinthető *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* alapján.

II. POLITIKA, EGYÉN, KÖZÖSSÉG: EGY CIVILIZÁLTABB TÁRSADALOM FELÉ

5. Nyilvános és magánjellegű: három értelmezés

Mint arról korábban szó esett, Rorty egy „romantikusabb” pillanatában azt javasolja a filozófusoknak, hogy ne a demokrácia teoretikus megalapozásán fáradozzanak, hanem inkább arról alkossanak víziókat, milyen lehet egy eljövendő, kiteljesedett demokrácia polgárának lenni. Az utópikus felhangokat félretéve a pragmatikusabb Rorty célkitűzését valami hasonlóban jelölhetjük meg: az arról való gondolkodásban, milyen állampolgárok kívánatosak a *jelenlegi* liberális demokráciák számára. Legfontosabb munkáinak egyike, az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* voltaképpen az ennek végiggondolására tett kísérletként is értelmezhető. A következetes megalapozásellenesség mellett a könyvben két fontos, a politikai gondolkodást is érintő nézet fogalmazódik meg. Ezek egyike az a korábban már említett határozott megkülönböztetés, melyet Rorty a nyilvános (*public*) és a magánjellegű (*private*) között tesz. A másik pedig az az elképzelés, amely szerint a liberális demokráciának egy poetizált, a filozófiával szemben az irodalmat preferáló kultúra felel meg leginkább. A két, egymástól látszólag igen távol eső elgondolást az irónia fogalma, illetve a „liberális ironikusnak” (*liberal ironist*) a könyvben megrajzolt alakja hivatott összekapcsolni. Érdeemes megfigyelni, hogy Rorty különösen hajlamos arra, hogy politikafilozófiai álláspontját megszemélyesítse: többek között ezt szolgálja annak számára fontos gondolkodókhöz (Deweyhoz, Rawlshoz) való hozzárendelése, valamint többes szám első személyben való artikulálása („mi, liberálisok”). Hasonló szerepet játszik a liberális ironikus alakja is, amely mintha a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés egyfajta megszemélyesített formája lenne.

A liberális ironikus figurája azonban több ennél: értelmezhető úgy is, mint Rortynak arra a kérdésre adott válasza, milyen típusú személyiségek kívánatosak a liberális demokrácia számára. Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* az 1. fejezetben körvonalazott Rorty-féle *Geistesgeschichte* keretében vezeti be a liberális ironikus alakját, valamint a fent említett irodalmi kultúra fogalmát (mint nem metafizikus,

szekuláris kultúra), ezzel azonban túl nagy terhet ró e máskülönben érdekes és termékeny elgondolásokra; nem véletlen, hogy Rorty iróniafogalma, valamint az ezzel párhuzamosan bevezetett nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés munkásságának legvitatottabb momentumai közé tartozik. Ha viszont a fenti módon közelítünk a kérdéshez, a szellemtörténeti narratíva egyoldalú hangsúlyait zárójelbe tehetjük, s így a liberalizmus és irónia összefüggéseivel kapcsolatos gondolatmenet az eddigiekben kialakított, pragmatikusabb Rorty-olvasathoz is jobban illeszkedik. Ebben az esetben inkább az lesz kérdéses, vajon ez a fajta normatív megközelítés (milyen típusú személyiségek *kívánatosak* a demokrácia számára?) nem áll-e ellentétben a kompetitív demokráciafelfogással, amelynek előnyei közé többek között éppen az sorolható, hogy alapvetően nem törekszik az emberek megváltoztatására, hanem elfogadja őket olyannak, amilyenek. Úgy vélem, ilyen ellentéttel azért nem kell számolnunk, mert a kompetitív demokrácia is feltételez bizonyos, nem csupán az intézményi struktúrát, hanem az állampolgárok egymás közötti viszonyait érintő normatív kényszereket, különösen az ezen struktúra által támogatott, sőt megkövetelt markáns vélemény- és értékítéletbeli különbségek elfogadása, tiszteletben tartása érdekében. S ezen normatív vonatkozások azok, melyek Rorty figyelmére elsősorban számot tartanak.

Hogy mindez személetesebb legyen, érdemes felidézni Avishai Margalit jól ismert különbségtételét „tisztességes”, illetve „civilizált” társadalom között. A két egymást kiegészítő, de egymásnak nem megfeleltethető fogalmat Margalit a következőképpen definiálja: „Tisztességes az a társadalom, amelynek intézményei nem alázzák meg az embereket. A tisztességes társadalmat megkülönböztetem a civilizált társadalomtól. A civilizált társadalom olyan társadalom, amelynek a *tagjai* nem bánnak megalázóan egymással, míg a tisztességes társadalom olyan társadalom, amelynek az *intézményei* nem bánnak megalázóan az emberekkel.”¹²¹ A Margalit által használt „megalázás” kifejezés helyére Rorty kegyetlenségfogalma is beilleszthető. Rorty több helyen is hangsúlyozza, hogy a megalázás a kegyetlenség specifikus esete, melyet

¹²¹ Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, transl. Naomi Goldblum, 1. Kiemelések tőlem. Margalit definícióját a következőképpen illusztrálja az idézett szöveghely folytatásaként: „Így például gondolhatunk úgy a kommunista Csehszlovákiára, mint nem tisztességes, de civilizált társadalomra, miközben minden ellentmondás nélkül elképzelhetünk egy olyan Cseh Köztársaságot, amely jóval tisztességesebb, de kevésbé civilizált.”

kizárólag emberekkel mint nyelvhasználó lényekkel szemben lehet elkövetni.¹²² A kegyetlenség ebben az értelemben tágabb fogalom, hiszen a pusztán fizikai kegyetlenséget is magában foglalja; persze felmerülhet a kérdés, vajon az emberi lények ellen elkövetett fizikai kegyetlenség nem tekinthető-e minden esetben megalázásnak (mint a saját test feletti rendelkezés jogának megvonása¹²³). De az utóbbi kérdésre adott választól függetlenül a Margalit által bevezetett különbségtételt Rorty esetében is érdemes megtenni. Egyáltalán nem mindegy ugyanis, hogy a kegyetlenség felszámolása intézményi vagy személyes szinten valósul-e meg, hiszen a fenti meghatározás értelmében akár egy önkényuralmi rendszer polgárainak személyközi viszonyai is lehetnek egészen civilizáltak, míg egy formálisan „tisztes” demokrácia is lehet kevésbé civilizált.

Margalit nyomán úgy is fogalmazhatunk, Rorty eleve egy viszonylag tisztességes társadalomból indul ki (a liberális demokrácia mellett szóló legfontosabb érvnek éppen azt tartja, hogy ez a kormányforma általánosságban tisztességesebbnek mondható más rendszereknél), ezért meglehetősen csekély figyelmet fordít annak intézményes kereteire, mondván, hogy ezek ellenőrzését rábízhatjuk a demokratikus nyilvánosságra. Úgy tűnik, a valódi kérdés számára sokkal inkább az, miként válhat egy demokratikus (tehát többé-kevésbé tisztességes) társadalom egyre civilizáltabbá. Ezt az olvasatot az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* is támogatja, mely a kegyetlenség intézményesített formái helyett elsősorban annak személyközi formáira helyezi a hangsúlyt.¹²⁴ Rorty természetesen nem egy „szubsztantív” elméletet kíván adni, vagyis nem kívánja tételesen meghatározni, miben kellene hinniük vagy hogyan kellene viselkedniük a demokratikus társadalom polgárainak. Az általa javasolt megközelítés inkább egyfajta általános keretet kínál a plurális társadalom tagjainak békés együttéléséhez, ami azért különösen fontos, mert a kompetitív demokráciafelfogás, szemben a deliberatív modellek többségével, igen éles élet- és gondolkodásmódbeli ellentéteket feltételez, amelyek csak ritkán oldódnak fel

¹²² Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 53., n13, illetve 107. és 198.

¹²³ Ehhez lásd Elaine Scarry, *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 27-59.

¹²⁴ Lásd különösen az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* „A kasbeami borbély: Nabokov a kegyetlenségről” és „Az utolsó értelmiségi Európában: Orwell a kegyetlenségről” című fejezeteit. Az orwelli és nabokovi karakterek révén Rorty a kegyetlenség különböző személyközi típusait vizsgálja; a fenti terminológiával élve azt is mondhatjuk, O’Brian az 1984-ből egy tisztességtelen társadalmat kiszolgáló cinikus értelmiségi tudatosan, hivatásszerűen vállalt kegyetlenségét jeleníti meg, míg a *Lolita* Humbertje vagy a *Pale Fire* Kinbote-ja egy tisztességes társadalom nem civilizált alakjai.

lokális konszenzusokban. Írásomnak ebben a részében ezt az értelmezést dolgozom ki részletesebben, Rortynak a liberalizmus és az irónia összebékítésére tett kísérletétől indulva, s az irodalomnak a politika terén játszott szerepéhez érkező. Értelmezésem helyenként óhatatlanul kritikus lesz annak érdekében, hogy végül minél koherensebb olvasatát nyújthassam Rorty gondolkodásának a fenti szempontok szerint, vagyis mint ami egyre civilizáltabb közösségek kialakítását szorgalmazza.

Kiindulásképpen megkerülhetetlen annak előzetes körvonalazása, hogyan is használja Rorty az irónia fogalmát. Az általa ironikusnak nevezett attitűd voltaképpen az ismeretelmélet-központú filozófiával való szakítás eredménye: míg az utóbbi törekvése egy olyan teoretikus szótár megtalálása, amely, mivel adekvát módon reprezentálja a valóságot, nem szorul további gazdagításra, addig az ironikus gondolkodó óvakodik attól, hogy bármilyen szókézletet lezártak és véglegesnek tekintsen. Rorty jellemzése alapján az ironikus „(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”.¹²⁵ Rorty szerint az ironikus azért törekszik új szótárak megismerésére, hogy ezek révén új módon írhatta le önmagát, s bizonyos értelemben új emberré váljon. Az ironikus magatartás így könnyen egyfajta amorális esztétizmusnak tűnhet, pedig, mint arra Rorty is felhívja a figyelmet, jóval felelősségteljesebb motiváció is állhat mögötte: „Az ironikus mindegyre azon aggódik, [...] hogy a szocializáció, amely a nyelv által emberré tette, talán rossz nyelvet adott neki, és így rosszféle emberré tette.”¹²⁶ A modern, plurális demokráciák minden bizonnyal jobban ösztönzik az ebben az értelemben vett ironikus gondolkodást, mint például a tradicionalista társadalmak. Az ironikus attitűd azonban paradox (vagy még inkább: ironikus) módon aláásni látszik minden erősebb elköteleződést, így azt a szilárd demokratikus meggyőződést is, amelyet Rorty képvisel.

¹²⁵ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 89.

¹²⁶ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 91.

Egyes, Rorty által példaértékűnek tekintett „ironikus teoretikusok” szótára valóban inkompatibilisnek tűnik a demokratikus politika szótárával: Nietzsche vagy Heidegger filozófiájában finoman szólva nagyobb szerep jut a személyes autonómia iránti váagnak, mint a kegyetlenség elutasításának. Rorty ennek ellenére úgy véli, az ironikus teória és a demokratikus politika közötti választás nem artikulálódik olyan élesen, mint ez alapján feltételeznénk. Ez csak akkor volna így, ha politikai meggyőződésünknek és önmagunk kiteljesítésére irányuló törekvésünknek szükségképpen ugyanabban a szótárban kellene megfogalmazást nyernie. Rorty azonban jobbnak látja feladni azt a Platón-tól Kantig ívelő elképzelést, amely szerint a szolidaritás és az autonómia iránti vágy forrása ugyanaz, így a mások iránti felelősségvállalás és a személyes tökéletesedés egyazon átfogó elmélet keretében egyesíthető. Ezért javasolja a nyilvános és a magánjellegű célokat szolgáló szótárak elkülönítését. Míg egyes szerzők, mint például Dickens, Orwell, Rawls vagy Habermas társadalmi szempontból bizonyulnak hasznosnak, addig mások, mint Proust, Nabokov, Heidegger vagy Derrida inkább önképünk átformálásához, gazdagításához járulhatnak hozzá. Ahogy nem fogunk morális tanácsért Nietzschéhez és Heideggerhez fordulni, úgy Rawlstól vagy Habermastól sem várhatjuk, hogy olyan újszerű metaforákkal szolgáljanak számunkra, amelyek vélekedéseink és vágyaink hálójának újraszövésére készítetnek bennünket. A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés tehát voltaképpen annak felismerése, hogy különböző célok elérése érdekében különböző eszközöket kell alkalmaznunk: „Az önmegvalósítás szótára szükségszerűen magánjellegű, mással nem megosztott, érvelésre nem alkalmas. Az igazságosság szótára szükségszerűen nyilvános és megosztott, az érvelő eszmecsere közege.”¹²⁷

A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés lehetővé teszi, hogy egyszerre legyünk ironikusok és liberálisok a Rorty-féle értelemben: hogy elfogadjuk az emberi viszonyok leírására szolgáló szótárak sokféleségét, nem feltételezve egy olyan „metaszótárt”, amely az ezek közötti objektív választást lehetővé tenné, de közben kitarstunk amellett, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit tehetünk, s ezzel a liberális demokráciák politikai szótára mellett. A liberális ironikus egyszerre törekszik arra, hogy önmaga számára a legjobb önleírást találja meg, illetve arra, hogy az

¹²⁷ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 12.

önkitaljesítésre tett ezen kísérletei ne befolyásolják másokhoz való viszonyát. Másképpen közelítve: a liberális ironikus arra törekszik, hogy autonóm személyiséggé váljon, ennek specifikus módját azonban nem kívánja általános normává tenni; Rorty kifejezésével élve nem kívánja, hogy a társadalmi intézmények saját autonómiatörekvéseit tükrözzék. Ezért igyekszik elválasztani magánjellegű tökéletesedésének szótárait nyilvános szótárától, amelyben mások iránti kötelességeit fogalmazza meg. A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés teoretikusabb igényű kifejtését és a liberális ironikus attitűdnek az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*ban adott jellemzését jól kiegészíti a „Trotsky and the Wild Orchids” önéletrajzi narratívája. Itt Rorty jóval személyesebb hangvételben számol be arról, hogyan jutott el annak a gondolatnak a feladásához, amely szerint a nyilvános és a magánjellegű célok közös nevezőre hozhatók egy átfogó vízióban (kezdve kamaszkori önmagának a társadalmi igazságosságról vallott, kissé koravén nézeteivel és az észak-amerikai vadorchideafajok iránti megrögzött érdeklődésével).¹²⁸

Az, hogy Rorty e köré építi saját filozófiai fejlődésének elbeszélését, jól mutatja, milyen fontos szerepet játszik gondolkodásában a nyilvános-magánjellegű opposzió. A politikai filozófiájáról született olvasatok többsége ennek ellenére kategorikusan elutasítja ezen elképzelést, általában annak alaposabb vizsgálata nélkül, hogy pontosan mire vonatkozik maga a megkülönböztetés. Mivel ez időnként Rortynál sem tűnik egészen világosnak, a kritikák helyett érdemesebb az eredeti gondolatmenetre fókuszálni, majd ennek nyomán levonni a szükséges következtetéseket. Úgy vélem, hogy legalább háromféle értelmezése adható annak, mit is ért Rorty a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés alatt; e három értelmezés természetesen nem teljesen független egymástól, inkább egymásra épülőknek tekinthetők. Az interpretáció ezen nyitottsága elsősorban abból fakad, hogy Rorty nem a szó klasszikus értelmében vett elméletet dolgoz ki, hanem afféle általánosabb gyakorlati szabályként javasolja nyilvános és magánjellegű elkülönítését, ráadásul azt is elismeri, hogy a két szféra határai nem vonhatók meg élesen. Az általam kínált három értelmezés sorrendben egyre erősebb téziseket fogalmaz meg azzal kapcsolatban, mire terjed ki és milyen következményekkel jár ez az opposzió – plauzibilitásuk ennek megfelelően egyre csökken. A viszonylag triviális első és második lehetőség után a jóval erősebb harmadik változat olyan

¹²⁸ Vö. Richard Rorty, „Troczkij és a vadorchideák”, különösen 35-40. és 51-52.

problémákat vet fel, amelyek legalábbis részben indokolják a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetéssel kapcsolatos kritikákat, s melyeknek végiggondolása elengedhetetlen egy koherens Rorty-olvasat kialakítása szempontjából.

Mint arra korábban már utaltam, a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* kontextusában első közelítésben mint különböző szótárakhoz, sőt mint különböző szövegekhez való viszony artikulálódik. Mondhatni *olvasásmódok* különbségét jelenti: annak elkülönítését, hogyan értelmezzük, vagyis milyen célokra használunk egy bizonyos szöveget.¹²⁹ Egyes filozófusok írásai leginkább társadalmi problémák megvitatására használhatóak, másokéi pedig ahhoz járulnak hozzá, hogy új fogalmakkal írjuk le önmagunkat, s ezáltal új önképre tegyünk szert. Az utóbbi, magánjellegű felhasználás kérdése lehangsúlyosabban Derrida esetében merül fel. Rorty alapvető törekvése, hogy elválassza Derrida filozófiáját az általa terméketlennek tekintett társadalmi („nyilvános”) olvasatok két típusától. Az egyik az amerikai dekonstrukció képviselőinek értelmezése, amely szerint Derrida olyan mély belátásokat kínál a nyelv természetét illetően, melyek lehetővé teszik a nyilvános diskurzus „dekonstruálását”, így igen fontos politikai implikációkkal bírnak. Rorty szerint ez a megközelítés nemcsak a politikáról való gondolkodást teszi túlzottan teoretikussá, hanem (Derrida intencióival ellentétben) a nyelv egyfajta esszencialista szemléletét eleveníti fel, és a hagyományos episztemológiai fogalmakat csempészi vissza a politikai diskurzusba. A másik, Rorty által elkerülni kívánt megközelítést Habermas reprezentálja, aki szintén a politikum felől olvassa Derridát, és munkásságát kudarcot vallott „nyilvános” filozófiaként értelmezi, amely nem képes túllépni a szubjektumközpontú ész paradigmáján. Rorty szerint Derrida írásai egyszerűen másra alkalmasak; jobban tesszük, ha nem úgy tekintünk rájuk, mint amelyek politikai célokat hivatottak szolgálni, hanem elfogadjuk, hogy a tőlük remélhető haszon személyesebb természetű („magánjellegű”).¹³⁰

¹²⁹ Rorty megfelelteti egymásnak egy szöveg *értelmezését és használatát*; lásd „A pragmatista fejlődése: Umberto Eco az értelmezésről”, in *Filozófia és társadalmi remény*, 168-172.

¹³⁰ A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés ezen értelmezését Rortynak az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* gondolatmenetét összefoglaló, eredetileg a könyvbe tervezett, de végül később publikált írása is megerősíti. Vö. Richard Rorty, „Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy”.

Természetesen Rorty álláspontja mellett és ellen szóló érveket is találhatunk,¹³¹ de olvasásmódokról lévén szó a fő kérdés az, termékeny olvasatok születését segíti-e elő az általa tett javaslat. Ennek konfirmálásaként leginkább Heideggerről és Derridáról adott, „magánjellegű” olvasatai szolgálhatnak. Ezen olvasatok sikerességénél azonban a jelen gondolatmenet szempontjából sokkal fontosabb annak felismerése, hogy amennyiben a nyilvános-magánjellegű dichotómiát ilyen szűken értelmezzük, az nem rendelkezik különösebb politikai relevanciával (legfeljebb annyiban, hogy bizonyos szövegeket kizár a politikai szempontból hasznos művek köréből). Sokkal inkább a filozófia hivatásos művelőjének aggodalmait jeleníti meg olyan olvasmányjaival kapcsolatban, amelyek meghatározónak, szemléletformálónak bizonyultak számára, de (talán éppen ezért) nem könnyű elhelyeznie őket az általa elsajátított szakmai mátrixban. Ezen értelmezés nyomán könnyen úgy tűnhet, Rorty a liberális ironikus alakjában a nyitott, érzékeny értelmiségi képét rajzolja meg, akik könyvek tucatjait olvassa el, és mindig kész arra, hogy felülbírálja korábbi vélekedéseit az így megismert új nézőpontok alapján; eközben viszont amiatt aggódik, hogy míg elméleteivel van elfoglalva, vakká lesz mások konkrét szenvedése iránt, s így akaratlanul is kegyetlenné válik. Ezzel Rorty elsősorban az értelmiségiek önképét befolyásolhatja – munkásságában több helyen explicit módon is megjelenik az erre irányuló szándék. Azt viszont maga is elismeri, hogy egyáltalán nem tartja valószínűnek (sőt feltétlenül kívánatosnak sem), hogy a demokratikus társadalom tagjainak többsége ebben a szűkebb értelemben ironikussá váljon.

Ennél már tágabb, s a politika szempontjából is releváns olvasatot kínál a második értelmezési lehetőség, amely nyilvános és magánjellegű megkülönböztetésében inkább *tevékenységi szférák* elkülönítését látja. Eszerint Rorty az egyéni tökéletesedés, az önkiteljesítés céljából végzett tevékenységeket kívánja elkülöníteni a nyilvános-társadalmi tevékenységektől, annak érdekében, hogy a társadalom ne szabjon gátat az önmegvalósítás egyéni módjainak, s egyúttal az egyén se kívánja önmegvalósításának sajátos módjait másokra rákényszeríteni, általános normává tenni. Ez a megközelítés

¹³¹ Rögtön felmerül például az az elsőre zavarba ejtő szempont, hogy számos filozófiai szöveget, különösen az ismeretelméletközpontú hagyomány reprezentáns szövegeit nem könnyű elhelyezni a Rorty által kínált felosztás mentén, vagy megmondani, pontosan mit is jelentene nyilvános vagy magánjellegű olvasatuk (illetve miben állna ezek különbsége). Úgy tűnik, Rorty különbségtétele csak azokra a filozófiai (élet)művekre alkalmazható többé-kevésbé egyértelműen, amelyeket az ezen hagyomány meghaladására tett kísérleteknek tekint.

voltaképpen John Stuart Mill híres szabadságkonceptiója újrafogalmazásának is tekinthető. Rorty legeggyértelműbb módon Molly Cochran egyik tanulmányára adott válaszában erősíti meg ez az olvasatot: „Ahogy én használom a kifejezéseket, valami akkor magánjellegű, ha az önmagam iránti felelősségemet érinti, nem pedig a mások iránti felelősségemet. Valami akkor nyilvános, ha az utóbbit érinti. [...] Legyen bár valamelyest zavaros (*fuzzy*), ez hasznos megkülönböztetésnek tűnik számomra, mert lehetővé teszi, hogy azt mondjuk: a nyilvános intézmények és a társadalmi-politikai berendezkedés célja az alapvető szükségletek kielégítése mellett az kell legyen, hogy a legváltozatosabb privát ének (*selves*) kialakítását tegye lehetővé. Úgy tűnik számomra, Mill *A szabadságról* című munkája nyújtja a nyilvános viszonyok ezen felfogásának legjobb védelmét.”¹³² Bár Rorty nyilvános-magánjellegű megkülönböztetését és ennek teoretikus következményeit sokan tartják valamiféle posztmodern, esztétizáló felfogás eredményének, valójában kifejezetten régivágású elképzelésről van szó, hiszen Mill számos ponton előlegezi gondolatmenetének fő vonásait.

Millnek a társadalmi szabadságról alkotott elmélete szerint a politikai intézmények legfontosabb funkciója minél változatosabb egyéni élettervek biztosítása. Ezt Mill úgy indokolja, hogy élesen szembeállítja egymással a szokások követését és az eredetiséget mint a személyiség kibontakozásának előfeltételét. Mill számára az utóbbi inherens értékkel bír: úgy véli, „az egyéniség szabad fejlődése a jólét egyik leglényegesebb tényezője”, vagy ahogyan később fogalmaz, „egyéniségének fejlesztésével egyenes arányban válik minden ember értékesebbé a maga számára, és így lesz képessé rá, hogy értékesebbé váljék a faj számára is.”¹³³ Mivel az önkiteljesítés útja minden ember számára más és más (akár úgy is fogalmazhatunk, Mill már az autenticitás ideáljának hatása alatt írja meg művét¹³⁴), a kormányzat elsődleges feladata, hogy az ehhez szükséges szabadságot biztosítsa, amíg az nem megy mások szabadságának rovására. Rorty hasonlóképpen az önkiteljesítés, sőt az önteremtés fogalmát rendeli az iróniához: több helyen is úgy jellemzi az ironikust, mint aki azért ismer meg és sajátít el új szótárakat, hogy eddig ismeretlen módokon határozhassa meg önmagát, s ezáltal új

¹³² Richard Rorty, „Response to Molly Cochran”, in Matthew Festenstein – Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, 202.

¹³³ John Stuart Mill, *A szabadságról*, Budapest, Századvég Kiadó, 1994, ford. Pap Mária, 66 és 73.

¹³⁴ Ehhez lásd az autenticitás ideáljának kialakulását mint a fogalmi forradalomra hozott példát a 3. fejezetben.

emberré váljon. Időnként egészen egyoldalúan hangsúlyozza a saját én kidolgozásának fontosságát, mintegy a társadalmi intézményeket is ennek rendelve alá.¹³⁵ A nyilvános és a magánszféra elkülönítése ebben az értelemben az ironikus autentikusság iránti törekvését szolgálja, aki ha liberális is egyben, nem gondolja, hogy e törekvés mentesítené mások iránti kötelességei alól. Millel együtt azonban úgy tartja, „kívánatos, hogy az egyéniség érvényesülhessen azokban a dolgokban, amelyek másokat közvetlenül nem érintenek”.¹³⁶

Rortynak az (ironikus) személyiséggel kapcsolatos egyoldalúságai ellenére (amire a későbbiekben még vissza kell térnem) a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés ezen, Mill felőli olvasata már sokkal fontosabb politikai szempontból, különösen, hogy az által képviselt demokráciafelfogást is jelentősen meghatározza. A Mill-féle szabadságfogalom fontos része a kompetitív demokráciakoncepciónak; ahogyan Posner is hangsúlyozza, a pragmatikus-schumpeteri megközelítés három alapvető pillére a képviseleti rendszer, a joguralom és a milli értelemben vett társadalmi szabadság.¹³⁷ Így a dichotómia ebben az értelmezésben jól védhető, bár azok természetesen vitatni fogják, akik más premisszákból indulnak ki, s aki a negatív szabadság helyett a pozitív szabadságot, a közügyekben való aktív részvételt tekintik valódi szabadságnak. Ám ha a nyilvános-magánjellegű opposzió pusztán ebben állna, az aligha indokolná azt az egyöntetű elutasítást, amelyben Rorty ezen elgondolásának része van. S önmagában nem indokolja az a bizonytalanság sem, amely a nyilvános és a magánjellegű elkülönítését jellemzi (Rorty is elismeri, hogy az önmagunkról alkotott képet másokkal való interakcióink is befolyásolják, az pedig, hogy miként viszonyulunk másokhoz, önképünkön is múlik). Ennél azonban egy jóval erősebb értelmezési lehetőség is kínálkozik, amely szintén kiolvasható Rorty írásaiból, és amely az eddigiekhez képest

¹³⁵ Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* „A személyiség esetlegessége” című fejezetében Rorty az „erős költő” Harold Bloomtól kölcsönzött fogalma segítségével szemléltet bizonyos számára kívánatos személyiségvonásokat. Az erős költő azon aggódik, hogy pusztán mások hasonmása vagy utánzata lesz, ezért egy saját szótár kialakításán fáradozik; célja, hogy maga teremtsen meg azt az ízlést, amely által művét később értékelni fogják. Rorty kiterjeszteni igyekszik ezt a fogalmat, de ezzel mintha csak a romantikus zsenifogalmat (vagy annak egy nyelvi fordulat utáni változatát) elevenítené fel. Később az iróniával foglalkozó fejezetben az erős költő fogalma már nem kerül elő, viszont az ironikus meghatározására érezhetően rányomja bélyegét, főként a minden áron újdonságra, eredetiségre való törekvés formájában. Az erős költő eredeti meghatározásához lásd Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, New York, Oxford University Press, 1973, 19-45.

¹³⁶ John Stuart Mill, *A szabadságról*, 66.

¹³⁷ Vö. Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 384-385.

máshová helyezi a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés hangsúlyait, ezzel sokkalta problematikusabbnak láttatva azt.

Ezen harmadik értelmezés szerint a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés a *nyilvános diskurzussal kapcsolatos megkötéseket* fogalmaz meg. Korábban már szóba került, hogy Rorty úgy véli, a diszkusszióknak megvannak a maga korlátai; ez azonban nem jelenti azt, hogy ne tulajdonítana igen fontos szerepet a liberális demokráciák nyilvános diskurzusának (ez hivatott többek között a demokrácia intézményes kereteinek megfelelő működését is ellenőrizni). A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés ebben az értelmezésben éppen arra szolgál, hogy a közéleti diszkusszió minél racionálisabb működését segítse elő annak révén, hogy az érvelés bizonyos típusait magánjellegűnek nyilvánítja, kizárva ezzel a nyilvános diskurzusból. Rorty ennek paradigmatis esete a felvilágosodásnak a közéletet szekularizáló tendenciájában látja, amely a vallást a privát szférába sorolja. Rorty szerint a liberális társadalom polgárai magánügyének tekintik vallási meggyőződésüket, ezzel viszont politikai szempontból is irrelevánsnak nyilvánítja azokat. Ha a vallás a magánszférába tartozik, akkor a vallási indíttatású érvelésnek nincs helye a közéleti diskurzusban.¹³⁸ Mindez látszólag egyenesen következik a nyilvános-magánjellegű dichotómia korábbi értelmezéséből, de valójában annak kiterjesztésének tekinthető. Más dolog azt megkövetelni, hogy önmagunkról kialakított magánjellegű képünket ne kívánjuk általános normává tenni, illetve azt, hogy a nyilvános vita során vonatkoztassunk el ettől a személyes önképtől. Márpedig a nyilvános-magánjellegű dichotómia harmadik értelmezése ezt a jóval erősebb követelményt fogalmazza meg, ráadásul nem csupán a vallási meggyőzések tekintetében.

„The Priority of Democracy to Philosophy” című írásában Rorty Rawlsszal egyetértve nemcsak a vallási nézeteket zárja ki a nyilvános politikai vitából, hanem az emberi énré, az erkölcsiségre vagy az emberi élet értelmére vonatkozó versengő elméleteket is.¹³⁹ Az általa alkalmazott felosztás szerint ezek szintén magánjellegűnek bizonyulnak, így a jó élet mibenlétéről alkotott személyes nézetekből kiinduló érvelés inkább gátja, mintsem előmozdítója a politikai vitának. A kései Rawls és Rorty közös nevezőjének tekinthető politikai felfogást Michael Sandel minimalista liberalizmusnak

¹³⁸ Vö. Richard Rorty, „A vallás mint a kommunikáció gátja”, in *Filozófia és társadalmi remény*.

¹³⁹ Vö. Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 179-181.

nevezi. Sandel igencsak kritikus, de találó jellemzése alapján „[a] minimalista liberálisok tudomásul veszik, hogy néha választásunktól független erkölcsi vagy vallási kötelezettségek is felléphetnek, de ragaszkodnak ahhoz, hogy a közéletbe lépve kapcsoljuk ki e mozgatórugókat, s tegyük zárójelbe erkölcsi és vallási meggyőződéseinket akkor, amikor a politikáról és a jogról határozunk. [...] Bármennyire is elkötelezettek lehetünk magánéletünkben vagy erkölcsi, vallási meggyőződéseinkben, a közéletben zárójelbe kell tennünk ezeket a kötöttségeket, és úgy tekinteni nyilvános énlünket, mint ami független minden meghatározott lojalitástól és jóról alkotott fogalomtól.”¹⁴⁰ Ha Rortyt sandeli értelemben minimalista liberálisnak tekintjük, a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés voltaképpen mint személyes és állampolgári identitásunk megkülönböztetése artikulálódik. Ami azt jelenti, hogy míg magánéletünkben a legkülönbözőbb vallási, erkölcsi vagy egyéb önmeghatározásokra tehetünk szert, addig a nyilvános diskurzusban mindezt félre kell tennünk, s abból kell kiindulnunk, milyen politikai döntést hoznánk *mint állampolgárok*.¹⁴¹

Nem véletlenül idéztem éppen Sandel véleményét, aki a liberalizmus kommunikatív kritikusaként egy alapvetően elhibázott, túlságosan absztrakt és leszűkítő énkoncepciót tulajdonít a klasszikus, kantiánus liberalizmusnak, s úgy véli, a minimalista liberalizmus sem mentes ennek hatásától. Rorty azzal érvel Rawls mellett és Sandellel szemben, hogy mivel a politikának nincs szüksége filozófiai megalapozásra, az erről való gondolkodás elválasztható az emberi énről alkotott filozófiai elméletektől is. Szerinte az énről folytatott vita pusztán metafizikai, így nem kell hogy befolyással legyen arra, miként gondolkodunk a liberális társadalomról. Meglehetősen nehéz azonban elfogadni, hogy a liberálisok és a kommunikatívok vitája gyakorlati szempontból teljesen tét nélküli, „pusztán metafizikai” volna. Úgy vélem, Sandel észrevétele, amely az én felosztását, személyes és társadalmi identitás elválasztását problematizálja, határozott gyakorlati jelentőséggel bír Rorty politikafilozófiai álláspontját illetően. Ez nem jelenti azt, hogy Sandelnek mindenben igazat kellene adnunk Rortyval szemben, de bírálata

¹⁴⁰ Michael Sandel, „Az elégedetlen demokrácia”, 230.

¹⁴¹ Rorty Sandelnek adott válaszában elfogadja álláspontjának minimalista liberalizmusként való jellemzését, ezzel is megerősítve a fenti olvasatot. Vö. Richard Rorty, „A Defense of Minimalist Liberalism”. Rawlsnak a nyilvános érveléssel kapcsolatos felfogásához lásd John Rawls, „Visszatérés a közöz gondolkodás eszméjéhez”, in *A népek joga*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008, ford. Krokovay Zsolt.

nyomán a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetése harmadik, erősebb értelmezése tarthatatlannak bizonyul. A következő fejezetben azt vizsgálom, milyen érvek szólnak emellett, s milyen következményekkel jár Rorty álláspontjára nézve, ha a dichotómia ezen értelmezése, s ezzel együtt liberalizmus és irónia viszonya felülvizsgálatra szorul. Ennek során kiemelt figyelmet fordítok egyes, hagyományosan a kommunitarizmus címszava alá sorolt szerzők olyan meglátásaira, amelyek mintha jobban összhangban lennének Rorty metafizikai elköteleződéseivel, mint az általa gyakran hivatkozott Rawls kantiánus racionalizmusa.

6. Az én problémája: politikai, s nem metafizikai

Rortynak a kommunitarizmusról adott értelmezése egyetlen kérdésre, az én kérdésre fókuszál, ezért én is ezt állítom középpontba az alábbiakban. Nem térek ki részletesebben a komunitáriusként emlegetett szerzők olyan következtetéseire, amelyek nyilvánvalóan túl erősnek bizonyulnak a fentiekben kialakított Rorty-olvasat szempontjából, így például a szabadság „pozitív” koncepciója vagy a republikanizmus különböző változatai melletti elköteleződésükre sem (a Rorty és Posner demokráciafelfogását tárgyaló 4. fejezetben szó esett arról, milyen érvek szólhatnak ezen elgondolások ellen). Céлом éppen annak bemutatása, hogy ezen erősebb következmények ellenére is vannak olyan vonatkozásai a kommunitarizmusnak, amelyekkel egy Rorty politikafelfogásáról adott rekonstrukciónak számolnia kell. Maga Rorty meglehetősen egyoldalúan közelíti meg a kommunitarizmust; úgy véli, annak képviselői alapvetően azt az állítást fogalmazzák meg, hogy „a politikai intézmények »előfeltételeznek« egy, az emberi lények természetére vonatkozó doktrínát, illetve azt, hogy ennek a doktrínának, szemben a felvilágosodás racionalizmusával, világossá kell tennie az én lényegileg történeti karakterét”.¹⁴² Szerinte ezt a „rejtélyes és összetett” nézetet két külön kérdésre bonthatjuk: egyrészt arra, hogy valóban szükségük van-e a politikai intézményeknek, és különösen a liberális demokráciának teoretikus megalapozásra, másrészt arra, hogy a kommunitarizmus által kínált kép, amely szerint „a

¹⁴² Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 178.

közösség konstitutív az egyénre nézve”,¹⁴³ plauzibilisebb-e a felvilágosodás által az énről alkotott képnél. Rorty az első kérdésre határozott nemmel válaszol, s azt állítja, ezek után a másodikra akár igennel is felelhetünk, mivel az énről folytatott vita „pusztán filozófiai”, így nem tekinthető relevánsnak politikai szempontból.

Ahogy arra Bernstein is felhívja a figyelmet, „van valami különös és aszimmetrikus abban, ahogyan Rorty Rawlst és »kommunitárius« kritikussait értelmezi. Bár elismeri, hogy *Az igazságosság elmélete* helyenként kétértelmű, Rorty hajlamos figyelmen kívül hagyni mindazokat a részeket, ahol úgy tűnik, Rawls filozófiai és metafizikai állításokat tesz. Amikor viszont Sandelt és Taylort tárgyalja, jelentősen eltúlozza ellentmondásos filozófiai és metafizikai elméletek iránti elköteleződésüket. Rorty soha nem tér ki arra, mennyiben értelmezhető az egész vita politikai vitaként”.¹⁴⁴ Ez az aszimmetria főként Rorty azon igyekezetéből fakad, hogy Rawlsnak olyan olvasatát adja, amely lehetővé teszi Rawls politikafilozófiai következtetéseinek összeegyeztetését saját metafizikai nézeteivel. Ennek érdekében ki kell küszöbölnie azt a mozzanatot, amely a leginkább problematikusnak tűnik ebből a szempontból, s amelyre többek között Sandel kritikája is irányul: jelesül azt, hogy Rawls igazságosságelmélete, akárcsak a klasszikus liberalizmus, az én egy sajátos és vitatható koncepciójából indul ki. Rorty elismeri, hogy először maga is így olvasta *Az igazságosság elméletét*, ezért csupán a felvilágosodás azon törekvésének folytatását látta benne, amely politikai-morális meggyőződéseinket egy, az emberi természetről alkotott elméletre kívánja alapozni. Rawls későbbi munkái azonban ennek ellenkezőjéről győzték meg; ahogyan Rorty fogalmaz, az olyan írások fényében, mint a *Political Liberalism*, „*Az igazságosság elmélete* már nem úgy tűnik fel, mintha egy, az emberi énről adott filozófiai megközelítést feltételezne, hanem csupán egy, a jelenlegi életmódunkról adott történeti-szociológiai leírást feltételez”.¹⁴⁵

Ez utóbbi értelmezést Rorty azzal támogatja, hogy elkülöníti egymástól a politikai intézmények filozófiai megalapozását és filozófiai artikulációját. Eszerint Rawls nem a liberális demokrácia (rossz értelemben vett) megalapozásán fáradozik, hanem csupán a demokrácia által implikált politikai elvek vagy eszmények explicitté tételére, filozófiai

¹⁴³ Charles Taylortól idézi Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 178.

¹⁴⁴ Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward”, 561., n14.

¹⁴⁵ Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, 185.

eszközök révén történő „artikulálására” vállalkozik. Bernstein fenti észrevétele nyomán azonban felmerül a kérdés, miért ne kezelhetnénk a kommunitarizmust, vagy legalábbis annak bizonyos meglátásait szintén efféle artikulációs javaslatként, amely alternatívát kínál a liberalizmus klasszikus és rawlsi változatával szemben. Ha úgy vesszük, mint azt Rorty is teszi, hogy a kommunitarizmus alapvető célja annak kimutatása, hogy a liberális intézmények rossz filozófiai alapokon (például egy, az énről alkotott hibás elméleten) nyugszanak, és ezért védhetetlenek bizonyulnak, akkor jogosnak tűnik az a kifogás, hogy a kommunitárius gondolkodók a kelletténél jóval nagyobb szerepet tulajdonítanak a politika filozófiai megalapozásának. Ha azonban Rawls esetében élhetünk megalapozás és artikuláció megkülönböztetésével, semmi sem látszik indokolni, hogy ne tehetnénk meg ugyanezt a kommunitarizmus esetében is. Ez azt jelenti, hogy a kommunitarizmust úgy is értelmezhetjük, mint ami nem a liberális társadalmat illeti kritikával, hanem azt, ahogyan a rawlsi liberalizmus a társadalmi gyakorlatot artikulálja. Ebből a szemszögből, hogy Rawls híres tanulmányának címére utaljunk, a „liberális én” kommunitárius kritikája egyértelműen politikai, s nem metafizikai problémának tűnik.¹⁴⁶ Amellett pedig, hogy a kommunitarizmusnak valóban adható ilyen olvasata, a szintén a kommunitárius táborhoz sorolt Michael Walzernál találhatunk érveket.

Walzer szerint a liberalizmus kommunitárius kritikájának értelmezését jelentősen megnehezíti, hogy általában két különböző érvelést szoktak összemოსni ezen címszó alatt.¹⁴⁷ A két gondolatmenet valójában teljesen ellentétes premisszákat vesz alapul, így gyakorlatilag összeegyeztethetetlenek egymással. Közhelynek tűnik, hogy a klasszikus liberalizmus (ma már szintén klasszikusnak mondható) kritikája abból indul ki, hogy a liberalizmus egy társadalom előtti, „tehermentes” (Sandel), „el nem kötelezett” (Taylor) ént feltételez, amely előzetes normatív megkötésektől függetlenül, racionális és pártatlan módon hozza meg politikai döntéseit – akár a kívánatos társadalmi berendezkedéssel, akár a nyilvános diskurzusban képviselt elvekkel vagy politikai programokkal (*policies*) kapcsolatban. Csupán ilyen, közösségi kötöttségektől mentes ének gondolhatnak úgy a társadalomra, mint amelyet szerződés konstituál (legyen bár ez a szerződés pusztán

¹⁴⁶ Vö. John Rawls, „A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet”, in Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern politikai filozófia*, Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 1998.

¹⁴⁷ Vö. Michael Walzer, „The Communitarian Critique of Liberalism”, in Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1995.

hasznos fikció, mint azt a kontraktualizmus kortárs változatai, és egyes értelmezések szerint a korábbiak is feltételezik). Walzer arra mutat rá, hogy míg ez a koncepció a komunitáriusok számára egységesen problematikusnak bizonyul, az már korántsem ennyire magától értetődő, pontosan mire is irányul a „liberális én” kritikája. Az ezzel kapcsolatos érvek egy része ugyanis elsősorban a liberális társadalmi gyakorlatot, míg más részük a liberális elméletet veszi célba. Ebből két, egymással gyökeresen ellentétes gondolatmenet következik, melyek egészen mást állítanak a liberális társadalomról, sőt számos ponton egyenesen ellentmondanak egymásnak.

A komunitárius kritika első fajtája elfogadja, hogy a liberális politikaelmélet nagy vonalakban helyesen ábrázolja a társadalmat. Sőt kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy a modern társadalom elszigetelt egyénekből, „racionális egoistákból” áll, akik közösségi kötöttségektől függetlenül, pusztán önértékeiket követve hozzák meg döntéseiket. Jól tükrözi ezt a liberalizmus két legbefolyásosabb filozófiai szótára is: az utilitaristák a hasznosság, míg a kortárs kantianusok az egyéni jogok nyelvét használják ezen döntések magyarázatára. Mindkét szótár egy fragmentált társadalom igényeire van szabva, amely nélkülözi a közös értékeket, szokásokat és hagyományokat kötő erejét; az individuumok közötti kizárólagos köteleket a szükségletek és érdekek jelentik. A komunitárius kritika ezen változata tehát (melyet Walzer már a fiatal Marxnál is kimutathatónak tart, kortárs képviselőjeként pedig MacIntyre-t emeli ki) elsősorban nem a liberális elméletet bírálja, hanem a liberális társadalmat. Maga az elmélet azonban igen fontos számára, hiszen egy alternatív elmélet mutathatja meg, milyennek kellene lennie egy nem liberális, vagyis nem fragmentált társadalomnak. Egy ilyen társadalomban az egyéni szükségletek és érdekek elsőbbségén alapuló társadalmi gyakorlatot a közösségi viszonyokon alapuló társadalmi gyakorlat váltaná fel, amely az egyének többé-kevésbé természetesnek tekinthető kapcsolatait állítaná helyre (Walzer ebből egyfajta „elveszett Éden” utáni vágyakozást vél kihallani¹⁴⁸). Az persze egyáltalán nem magától értetődő, miként is kellene elképzelni egy ilyen közösségi alapozottságú politikát és a hozzá kapcsolódó intézményeket a jelenkori tömegtársadalmakban.

A komunitárius kritika második fajtája ennek épp az ellenkezőjét állítja. Az ezen felfogást képviselő gondolkodók, többek között Taylor és Sandel szerint (Walzer a

¹⁴⁸ Vö. Michael Walzer, „The Communitarian Critique of Liberalism”, 55.

kommunitarizmus irodalmában gyakran hivatkozott szociológiai munka, a *Habits of the Heart* szerzőit sorolja még ide¹⁴⁹) a liberális politikaelmélet radikális tévedésben van a társadalmat és az azt meghatározó viszonyokat illetően. Ahogyan egyetlen társadalom, úgy a liberális társadalom sem lehet „idegenek közössége”; a társas kötelekektől elszakított én, amely mintegy saját magának megalkotója, pusztán mitikus figurának tekinthető. A szocializáció ugyanis mindig közösségi természetű, így minden én eleve erős társas kapcsolatokkal rendelkezik, még a modern társadalmakban is. Walzer ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Hogyan lehetne emberek egy csoportja idegenek csoportja, amikor e csoport minden tagja szülőktől született, e szülők pedig barátokkal, rokonokkal, szomszédokkal, munkatársakkal, hitese- és polgártársakkal rendelkeznek, vagyis olyan kapcsolatokkal, amelyek nem választottak, hanem továbbadtak és öröklöttek? A liberalizmus erősítheti a tisztán szerződéses kötelekek jelentőségét, de nyilvánvaló tévedés azt állítani, [...] hogy minden kapcsolatunk pusztán olyan »piaci barátság«, amely jellegében voluntarista és önérdékű, és amely nem terjed tovább a belőle származó előnyöknél.”¹⁵⁰ A kommunitarizmus ebben az értelmezésben a liberális elméletet bírálja; elsősorban nem a társadalmat illeti kritikával, hanem az azt rosszul reprezentáló politikai filozófiát, s egy olyan elméletet kíván a helyébe állítani, amely jobban tükrözi az egyének összetett közösségi viszonyrendszerét.

Érdeemes megfigyelni, hogy Rortynak a kommunitarizmussal kapcsolatos általánosabb bírálata, amely annak teoretikus-fundacionalista jellegére irányul, sokkal inkább illik a Walzer által elsőként bemutatott gondolatmenetre. A második gondolatmenettel viszont számos ponton maga is egyetértésben van; éppen a minimalista liberalizmus védelmében írott cikkében jegyzi meg, hogy „egy egzisztencialista, kaliforniai én, amely képes arra, hogy hátradőljön, és úgy válassza meg céljait, értékeit és hovatartozását, hogy közben nincs tekintettel semmi másra, mint saját pillanatnyi élvezetére [...] éppúgy mítosznak tűnik számomra, mint a kanti noumenális én, amely semmi mást nem hall meg, csak a kötelesség feltétel nélküli hívását.”¹⁵¹ Rorty feltehetőleg Charles Taylorral is egyetért, aki arra mutat rá, hogy az a kép, amely szerint

¹⁴⁹ Vö. Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

¹⁵⁰ Michael Walzer, „The Communitarian Critique of Liberalism”, 56.

¹⁵¹ Richard Rorty, „A Defense of Minimalist Liberalism”, 118.

az én mintegy megelőzi céljait, értékeit, illetve közösségi öndefinícióját, éppen a reprezentacionalizmus következménye: a megismerő én és a világ között tételezett episztemológiai szakadék elkülöníti az ént mind a természeti, mind a társadalmi világtól, így annak identitása teljesen autonóm módon, ezen világoktól függetlenül nyer meghatározást.¹⁵² Rorty azonban ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy egy másfajta énkoncepcióra volna szükség, hanem azt hangsúlyozza, hogy hiba volna az én alapvetően téves reprezentacionalista felfogását egy másik „metafizikai” elmélettel helyettesíteni. Rawls igazságosságelméletének előnyét is abban látja, hogy az nem köteleződik el valamely, az énről szóló elmélet mellett, sőt éppen a vitatott filozófiai elméletek politikai súlyának minimalizálását célozza.

Ha viszont Walzernek igaza van abban, hogy a második értelemben vett komunitárius kritika és a liberalizmus között (valamint a kommunitarizmus két típusa között) a legfőbb vitapont az, vajon megfelelően ábrázolja-e a klasszikus liberalizmus a társadalmat az azt alkotó egyének tekintetében, az egyértelműen arra utal, hogy a nézeteltérés nem pusztán metafizikai természetű. Erre ugyanis nem metafizikai érvek fogják megadni a választ; a kérdés eldöntésének sokkal hasznosabb eszköze (hogy Rorty Rawlsszal kapcsolatos fenti megfogalmazására utaljunk) a jelenlegi életmódunkkal kapcsolatos történeti-szociológiai leírás. S maga az én-probléma sem csupán egy metafizikai entitásról folytatott vitaként értelmezhető ebből a szemszögből, hanem sokkalta gyakorlatibb módon is. Az ugyanis, hogy milyen ént tulajdonítunk a társadalmat alkotó egyéneknek, nagyban meghatározza, hogyan fogjuk magyarázni társas viselkedésüket, politikai döntéseiket és választásaikat, illetve mennyiben fogjuk ezt racionálisnak vagy irracionálisnak tekinteni. Nyilvánvaló, hogy másképpen döntene adott szituációban egy sandeli értelemben vett tehermentes én, amelynek csak elvont morális szempontokat (esetleg jóval individuálisabb költség-haszon megfontolásokat) kell mérlegelnie, valamint egy közösségi kapcsolataiba beágyazott én, amelynek tekintettel kell lennie szűkebb közösségek vagy csoportok iránti lojalitására, s az ebből fakadó partikulárisabb erkölcsi megfontolásokra – akár az általánosabb morális vagy a számára kifizetődőbb egyéni megfontolások ellenében is. Ha az egyénekre úgy tekintünk, mint el

¹⁵² Vö. Charles Taylor, „Overcoming Epistemology”, in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, 7-8.

nem kötelezett énekre, viselkedésüket számos olyan esetben leszünk kénytelenek irracionálisnak nyilvánítani, amelyekben ugyanez a viselkedés racionálisan magyarázható lenne szűkebb közösségi elköteleződések alapján.

Az énről kialakított képre tehát úgy is tekinthetünk, mint az egyének viselkedésének értelmezésére szolgáló gyakorlati, sőt kifejezetten pragmatikus magyarázó elvre, amely nem követeli meg, hogy bármiféle „szubsztantív” elmélettel rendelkezünk az én mint entitás metafizikai természetét illetően (tulajdonképpen azt sem, hogy valóban létezzen ilyen entitás). Ebben az esetben viszont korántsem fedezhető fel akkora különbség a klasszikus-kantiánus és a rawlsi minimalista liberalizmus között, mint azt Rorty láttatni igyekszik. Bár a minimalista liberalizmus nem köteleződik el valamely, az énről alkotott metafizikai elmélet mellett, magyarázó elvként ugyanúgy egy társadalmi szerepítő elválasztható ént feltételez, mint a klasszikus liberalizmus. Ezt implikálja legalábbis a személyes meggyőződések jelentős körének (vallási és erkölcsi nézeteknek, szűkebb közösségek iránti lojalításoknak) kizárása a nyilvános vitából, vagyis a személyes és az állampolgári identitás határozott elkülönítése. Azt, hogy ez az elkülönítés megtehető, a minimalista liberalizmus kénytelen feltételezni, máskülönben nem követelhetné meg bizonyos, általa magánjellegűnek tekintett megfontolások felfüggesztését az egyén részéről, amikor az a nyilvános diskurzusba bocsátkozik. Az eddigi gondolatmenetből következően ha kritikával kívánjuk illetni ezt az elképzelést, nem hivatkozhatunk arra, hogy az rosszul ragadja meg az én természetét. Arra viszont minden további nélkül hivatkozhatunk, hogy az ének ez a szemlélete olyan *gyakorlati* nehézségekhez vezet, amelyek a minimalista liberalizmus ellen szólnak.

A legkézenfekvőbb ellenvetés, hogy miként a komunitárius kritika második típusa állítja, a liberalizmus, jelesül a minimalista liberalizmus nem megfelelően ábrázolja az aktuális társadalmi gyakorlatot. Az egyének többnyire nem személyes meggyőződésüktől elvonatkoztatva hozzák meg politikai döntéseiket, és nem teszik zárójelbe azt a nyilvános diskurzusban (még ha ennek látszatát igyekeznek is fenntartani), vagyis a politikai élet mintázatai általában nem azt mutatják, hogy a minimalista liberalizmusnak a személyes és az állampolgári identitás elválasztásával kapcsolatos elvárása érvényesülne. Erre az a hasonlóképpen kézenfekvő válasz adható, hogy ez a különbségtétel nem leíró, hanem normatív jellegű: éppen azért nyer megfogalmazást,

hogy kívánatos irányba korigálja az ideálisnak egyáltalán nem nevezhető gyakorlatot. A minimalista liberalizmusnak azonban ebben az esetben azzal kell szembenéznie, hogy igen mély szakadék tátong a politikai gyakorlat általa elvárt, illetve aktuálisan megvalósuló formája között. Ez azért bizonyul problematikusnak, mert, ahogyan arról a deliberatív demokráciafelfogás kapcsán már szó esett, ha az elmélet túl nagy elvárásokat támaszt a demokratikus politikai gyakorlattal szemben, könnyen előfordulhat, hogy az a kelleténél jóval tökéletlenebb látszik. Szó esett arról is, hogy ez a demokratikusan hozott döntések legitimitásának megkérdőjelezéséhez és a döntésben részt vevők körének szűkítése iránti igényhez vezethet. A minimalista liberalizmus természetesen nem megy ilyen messzire, de egyfajta türelmetlenség erre a megközelítésre is jellemző: a személyes és az állampolgári identitás elkülönítésének fényében a közéleti érvelés lehetőségei erősen szűkülnek, s ahogyan arra Sandel is felhívja a figyelmet, ez a megkülönböztetés kizárni látszik bizonyos érveket a nyilvános diskurzusból, miközben más típusú érveknek (és ezzel együtt bizonyos érvelőknek) kedvez.

Sandel az Egyesült Államokban zajló abortuszvitát hozza fel példaként. A rawlsi liberalizmus indítványa alapján a vitázó feleknek el kellene vonatkoztatniuk az emberi élet kezdetére vagy a magzat morális státusára vonatkozó (kölcsonösen vitatott) vallási vagy erkölcsi meggyőződéseiktől ahhoz, hogy a vitát mint jó értelemben vett politikai vitát lehessen lefolytatni. Sandel szerint azonban „az abortusz vitája nemcsak arról szól, hogy mikor kezdődik az emberi élet, hanem arról is, mennyire indokolt elvonatkoztatni ettől a kérdéstől bizonyos politikai szándékokat követve. Az abortusz ellenzői azért tiltakoznak az erkölcsi fogalmak politikai terminusokba való átültetése ellen, mert tudják, nézetük nagyobbik része elveszne ennek során. A minimalista liberálisok által kínált semleges terület valószínűleg kevésbé támogatja vallási meggyőződéseiket, mint a másik oldal vonatkozó nézeteit. Az abortuszhoz fűződő jog támogatói nem kockáztatnak semmi hasonlót”.¹⁵³ A morális semlegességnek a minimalista liberalizmus által megfogalmazott követelménye sajátosan aszimmetrikus helyzetet teremt, hiszen az abortusz ellenzői, amennyiben komolyan veszik saját meggyőződésüket, éppen a morális semlegességet nem támogathatják ebben a kérdésben. Így ennek a feltételnek a teljesülése gyakorlatilag kizárná az egyik felet egy nagy horderejű társadalmi vitából, vagy megfosztaná érveinek

¹⁵³ Michael Sandel, „Az elégedetlen demokrácia”, 233.

jelentős részétől. Az abortusz ellenzői nyilvánvalóan más következtetésre jutnának, ha zárójelbe tennék személyes meggyőződéseiket; felmerül azonban a kérdés, vajon ez az általuk vallott nézetek problematikus voltát, vagy a személyes és az állampolgári identitás elválasztására tett javaslat tarthatatlanságát mutatja-e inkább.

Míg az abortusz példájának esetében az egyik oldalon részben vallási indíttatású érvek állnak, addig a Sandel által hozott másik példa egy olyan helyzetet mutat be, amelyben a morális semlegességre való törekvés a rawlsi liberálisok számára is igen fontos erkölcsi megfontolásokat hagyva figyelmen kívül. Sandel Stephen Douglas és Abraham Lincoln 1858-as, az amerikai polgárháborút megelőző vitáját rekonstruálja. Douglas a vitában azt az álláspontot képviselte, hogy mivel a rabszolgaság erkölcsi megítélésének kérdése az emberek körében vitatott, a szövetségi kormánynak semlegesnek kell maradnia ebben a kérdésben, s a rabszolgaság eltörlésével vagy fenntartásával kapcsolatos döntést az egyes államokra kell bízni. Lincoln ezzel szemben morális alapon érvelt a rabszolgaság teljes körű felszámolása mellett, annak a meggyőződésének adva hangot, hogy a rabszolgaság esetében csak akkor lehet semlegesnek maradni, ha semmi erkölcsileg elítélendőt nem látunk benne. A minimalista liberalizmus elvileg Douglas érvelését támogatja, miközben maguk a (minimalista vagy egyéb) liberálisok egyértelműen Lincoln pártján állnának a vitában. Ebben az esetben viszont vagy a liberálisok bizonyulnak következetlennek, vagy a minimalista liberalizmus elvei szükségtelenül szigorúnak. Valószínűleg az utóbbi a helyzet: a személyes és az állampolgári identitás elválasztása a politikai vitában előnyben részesítené azokat, akiknek nincsenek erősebb morális elköteleződései a vita tárgya iránt, s legfontosabb premisszáiktól fosztaná meg a morálisan elkötelezett érvelőket. Ezért is van az, hogy a gyakorlatban a politikai vitában a személyes meggyőzések felülírják a semlegességre való törekvést. S ez nem is feltétlenül kárhoztatható; ahogyan Lincoln az említett vita lezárásaként megjegyezte, „[v]ajon nem lenne-e az államférfiú tévedése, ha arra építené szisztematikus politikáját, hogy épp azzal nem fog törődni, ami egyébként mindenki más számára a legfontosabb?”¹⁵⁴

¹⁵⁴ Abraham Lincolntól idézi Sandel, „Az elégedetlen demokrácia”, 235-236.

Ennek alapján jogosnak tűnik Sandel kérdése: „Miért ne fejezze ki politikai identitásunk személyes életünkben követett erkölcsi és vallási meggyőződéseinket?”¹⁵⁵ Az persze teljesen érthető, mi motiválja a minimalista liberalizmust. Ez a megközelítés abból indul ki (helyesen), hogy egy plurális társadalomban különböző elképzelések léteznek a jó élet természetéről, ezért az alapvető politikai berendezkedésnek olyannak kell lennie, hogy ne helyezze ezen elképzelések valamelyikét a többi elé. A versengő vallási és erkölcsi nézeteknek a nyilvános vitából való kizárása voltaképpen az ezek sokszínűségének felismerésére adott gyakorlati válasznak tekinthető. Azonban korántsem magától értetődő, hogy ez a helyes válasz erre a sokszínűsége. A minimalista liberalizmus ott hibázik, hogy a különböző meggyőzések viszonylag békés egymás mellett élését az ezen meggyőzések közötti konszenzus megteremtésével mossa össze. Ennek következtében egyfelől túlbecsüli a nyilvános párbeszéd lehetőségeit és szerepét, másfelől szem elől téveszti a demokrácia alapvetően konfliktusos jellegét. Ahogyan Posner fogalmaz, „[a] demokrácia problémája, mint általában a kormányzásé, a konfliktusok kezelése olyan személyek között, akik, mivel gyakran összeegyeztethetetlen premisszákból kiindulva érvelnek, nem képesek diszkusszió révén meghaladni különbségeiket.”¹⁵⁶ A diszkusszióban a konszenzus úgy teremthető meg legkönnyebben, ha leszűkítjük annak tárgyát, és korlátozzuk a vita során felhasználható érvek körét. A minimalista liberalizmus éppen ez a választ adja a Posner által körvonalazott dilemmára: azt javasolja, hogy a felek mondjanak le inkompatibilis premisszáikról a diszkusszió sikere érdekében. Ez azonban, mint azt Sandel érvelése is mutatja, erősen torzító hatással lenne a demokratikus döntéshozatalra.

Posner válasza ezzel szemben, mint korábban láthattuk, annak elfogadása, hogy bár a diszkusszió kétségkívül fontos szerepet játszik a demokráciák életében, önmagában nem alkalmas a szinte szükségszerűen jelentkező élesebb konfliktusok feloldására. A liberális, képviseleti demokráciának megvan a maga megoldása ezen konfliktusok kezelésére, ez pedig a vitás kérdéseknek szavazás útján történő eldöntésében áll. Ennek következtében valóban fontos szerep jut nyilvános és magánjellegű elkülönítésének, de nem a korábban tárgyalt harmadik, hanem a második értelemben – vagyis a Mill-féle

¹⁵⁵ Michael Sandel, „Az elégedetlen demokrácia”, 230.

¹⁵⁶ Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 112.

negatív szabadság értelmében. A lelkiismereti és a szólásszabadság alkotmányosan garantált védelme a kisebbségben maradt álláspont képviselői számára jelent védelmet a demokratikusan választott többséggel szemben, elejét véve annak, hogy a demokrácia rossz értelemben vett többségi uralomba forduljon.¹⁵⁷ A minimalista liberalizmus a nyilvános diszkusszió, valamint a konszenzus fontosságának hangsúlyozásával szintén a demokrácia deliberatív koncepciója mellett köteleződik el, így nevével ellentétben igen maximalista elvárásokat fogalmaz meg. Bár igyekszik távolságot tartani a különböző filozófiai elméletektől, magát a demokratikus politikát meglehetősen teoretikus módon képzelel el. Ez érthetővé teszi, hogy a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés egy erősebb olvasatát támogatja, hiszen a deliberatív koncepció által megkövetelt pártatlanság valóban személyes és állampolgári identitásunk elválasztását feltételezi. A kompetitív megközelítés szerint azonban a pártatlanság túlzott, csupán teoretikusan motivált elvárásnak tűnik, így a nyilvános és magánjellegű szerepei alapján felosztott én is pusztán teoretikus konstrukciónak tekinthető.

A kompetitív felfogás eleve beágyazott, „szituált” egyénekből indul ki, akik különféle közösségek (családok, egyesületek, pártok, gyülekezetek) tagjai, s ennek következtében olyan szűkebb lojalitásokkal rendelkeznek, amelyek alapvetően meghatározzák politikai preferenciáikat. Nyilvános döntéseiket ezért nem feltétlenül tudják, de többnyire nem is kívánják pártatlan módon meghozni (még ha feltehetőleg többségükben képesek is arra, hogy preferenciáikat utólag racionalizálják, látszólag elfogulatlanul indokolják). Ha pedig ez így van, akkor az egyén viselkedésének, politikai cselekvésének magyarázatára sokkal inkább megfelel egy olyan én-koncepció, amely az ént szűkebb közösségi szerepei által definiálnak tekinti. A kompetitív felfogás tehát főbb vonalaiban elfogadja a liberális én-kommunitárius kritikáját, anélkül azonban, hogy a kommunikatív szerzők ebből levont következtetéseit is mindenestül elfogadná. Az én-közösségi beágyazottságából nem következtet arra, hogy a politikai közösség egészének a szűkebb közösségek mintájára kellene működnie, ahogyan azt sem feltételezi, hogy a közösségi lojalitásokból fakadó kötelezettségek egy általánosabb, a politikával való

¹⁵⁷ Vö. Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, 110-111. Posner úgy véli, a liberális demokrácia képviselői jellege eleve hozzájárul a konfliktusok tompításához. A kormányzati hatalomért és egyéb tisztségekért versengő pártoknak, jelölteknek, hogy eséllyel indulhassanak, több különböző választói érdeket, preferenciát kell képviselniük, így arra kell törekedniük, hogy politikai programjuk megtalálja a közös nevezőt az igen különböző meggyőződésekkel rendelkező választók között.

foglalatoskodás iránti kötelezettséget vonnának maguk után. A közösségi lojalítások révén meghatározott preferenciákat éppen azért tartja fontosnak, mert ezek lehetővé teszik az állampolgárok saját érdekeik szerinti döntéshozatalát a közügyekkel való „hivatásszerű” foglalkozás híján is. A kompetitív felfogás szerint mind a minimalista liberalizmus, mind a kommunitarizmus túl messzire megy: az előbbi akkor, amikor a szabadság negatív koncepciója nyomán a pártatlanság eszményét fogalmazza meg, az utóbbi pedig akkor, amikor ezen eszmény vitatható voltát a szabadság pozitív koncepciója mellett szóló érveként kezeli.

A kérdés az, milyen következményekkel jár mindez Rorty filozófiájára nézve. Az eddigiek alapján elmondhatjuk, hogy a nyilvános-magánjellegű opposíció harmadik értelmezése túl erősnek bizonyul; bár több szöveghely is azt mutatja, hogy Rorty a nyilvános diskurzussal kapcsolatos megkötéseket is beleérti ebbe az elgondolásba, ez látszólag szükségtelen teherként jelent. Ha Rortynak egy kompetitív demokráciaképet tulajdonítunk, ahogyan azt én is tettem a 4. fejezetben, akkor a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés ezen kiterjesztése kevésbé indokoltnak, sőt Rorty egyéb nézeteivel inkompatibilisnek tűnik. Még ha igazolható is Rorty azon olvasata, amely elválasztani igyekszik Rawls munkásságát a demokrácia megalapozására tett kantiánus-racionalista kísérletektől, Rawlsnál továbbra is megtalálható a deliberatív elméletekre jellemző, túlzottan teoretikus alapállás. Rorty tág értelemben vett liberalizmusa viszont, amely a kegyetlenség intézményesített formáinak felszámolását tekinti elsődleges feladatának, nem feltételezi szükségképpen Rawls szűkebb értelemben vett, a deliberatív demokrácia iránt elkötelezett liberalizmusát. Ebből a szempontból egy pragmatikus-instrumentális demokráciakoncepció is elégségesnek tűnik, amely az alapvető polgári szabadságjogok intézményes garanciáit kéri számon, vagyis a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés második értelmezését érvényesíti a gyakorlatban. Így viszont nem igazán érthető, miért törekszik Rorty annyira Rawls elméletének integrálására, s miért szorgalmazza ennek nyomán személyes és állampolgári identitás elkülönítését.

Ez utóbbira magyarázattal szolgál, ha visszatérünk ahhoz a kérdéshez, melyet az előző fejezetben Rorty politikai gondolkodásának egyik legfontosabb és egyben legsajátosabb kérdéseként aposztrofáltam – vagyis ahhoz, miként válhatnak egy liberális demokrácia (mint potenciálisan tisztességes társadalom) polgárai egyre civilizáltabbakká.

Rawls liberalizmusa erre kínál egyfajta megoldást: az embereket leginkább megosztó nézetkülönbségek zárójelbe tétele a közéletben kétségtelenül a demokratikus társadalom civilizáltabbá válását segítené elő. Ez a felvetés azonban, mint láthattuk, több szempontból is problematikus; ráadásul az is felmerülhet, nem megalázó-e elvárni egy nagy horderejű társadalmi vitában a részt vevő felek egyikétől, hogy tekintse magánjellegűnek saját identitását, s vonatkoztasson el a vita tárgyával kapcsolatos legmélyebb meggyőződéseitől.¹⁵⁸ A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés harmadik, erősebb értelmezését tehát a civilizáltság Margalit-féle (nem annyira intézményes, hanem inkább személyes szinten jelentkező) elvárása sem indokolja egyértelműen. Úgy vélem azonban, Rorty nem is szorul rá erre igazán; az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*nak ugyanis adható egy olyan olvasata, amely másfajta választ kínál a fenti kérdésre. Ennek kialakítására teszek kísérletet a következő fejezetben, a könyv iróniafogalmának, valamint a liberális ironikusról rajzolt képének újbóli vizsgálata, sőt részleges újragondolása révén. Erre azért van szükség, mert amennyiben elfogadjuk a liberális én komunitárius kritikájának legfőbb pontjait, az nem csupán a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés értelmezésének mikéntjét érinti, hanem Rortynak az ironikus személyiségről alkotott elképzelését is.

7. Liberalizmus és irónia

Ahogy az 5. fejezetben adott összegzésből is kiderül, Rorty az iróniát a historicista gondolkodás eredményének tekinti, s annak tudatosítását érti alatta, hogy az általunk használt szótárak esetlegesek: nem volt szükségszerű, hogy a nyugati kultúra a newtoni fizika, a kvantummechanika, a kereszténység vagy az emberi jogok szótárát használja a természeti és a társadalmi világ leírására. Az, hogy ez egyes időszakokban így alakult, hosszú és összetett társadalmi-kulturális folyamat eredménye, melynek célja nem volt

¹⁵⁸ Ez a szempont nem csupán a vallásos meggyőzésekkel vagy identitással kapcsolatban merülhet fel, mint az abortusz példájának esetében, hanem egyéb erős identitásképző tényezők esetében is. Eric Gander a homoszexualitást hozza fel példaként, s arra hívja el a figyelmet, hogy az ezzel a kérdéssel kapcsolatos társadalmi vitában egyfelől problematikus, másfelől kifejezetten megalázó lehet azt elvárni a részt vevő felek egyikétől, hogy tekintse magánjellegűnek szexuális irányultságát, s vonatkoztasson el ettől a vitában (vö. Eric Gander, *The Last Conceptual Revolution*, 87-89.).

előre meghatározott. Az ironikus gondolkodó tisztában van azzal, hogy ha egy másik korba vagy kultúrába született volna (vagy ha egyszerűen ez a társadalmi-kulturális folyamat másként alakul), akkor teljesen más fogalmakkal írná le önmagát és a világot; ezért óvakodik attól, hogy abszolutizálja saját szótárát, illetve az ebben megfogalmazott ön- és világképet. Az irónia közel áll ahhoz, amit Rorty etnocentrizmusnak nevez, vagyis annak belátásához, hogy a tudás igazolása mindig egy adott közösség bevett igazolási eljárásain alapul, így mindig közösségfüggő, hogy mit tekintünk releváns tudásnak (sőt egyáltalán tudásnak).¹⁵⁹ Rorty használatában azonban fontos különbségek is vannak a két fogalom között. Egyrészt az etnocentrizmus egy elméleti alapállást takar, ezzel szemben az irónia inkább egyfajta attitűdnek, személyes viszonyulásnak tekinthető (persze Rorty osztályozása szerint vannak ironikus teoretikusok is, de az irónia sokkal kevésbé kötődik a teóriához, sőt mintha némi feszültségben is állna vele). Másrészt míg az etnocentrizmus inkább a közöset hangsúlyozza (a közösség normáit vagy standardjait), addig az irónia fogalma jobban kötődik az egyedihez, az egyéni különbségekhez.

Éppen ebből, vagyis az egyediség hangsúlyozásából fakad az az egyoldalúság, amelyre korábban már utaltam Rortynak az ironikus személyiségről adott jellemzése kapcsán. E jellemzés szerint az ironikus arra törekszik, hogy minél többféle és minél változatosabb, a sajátjától jelentősen különböző szótárakat ismerjen meg, még hozzá annak reményében, hogy ezáltal gazdagabb önképre tehet szert. Rorty azonban ezt az öngazdagítást vagy öntökéletesítést igen sajátos módon, egyfajta önteremtésként, önalkotásként értelmezi. Úgy ábrázolja az ironikust, mint aki annak érdekében ismer meg és sajátít el új szótárakat, hogy minél eredetibb személyiséggé váljon, hogy függetlenedjen az öröklött, a társadalom által rá osztott szerepektől (itt érdemes röviden visszautalni Rorty Harold Bloomtól kölcsönzött szerepmodelljére, az erős költőre, aki amiatt aggódik, hogy csupán mások utánezata vagy hasonmása lesz¹⁶⁰). Ez azonban az ironikus személyiségnek, s általában a személyiségnek egy igen vitatható megközelítéséhez vezet. Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*ban az ironikusról, illetve

¹⁵⁹ Ahogyan az etnocentrizmus, úgy az irónia esetében is felmerülhet, hogy a kifejezés nem takar mást, mint pusztán relativizmust. Mint korábban láthattuk, Rorty erre a vádra azzal válaszol, hogy a relativizmus különböző értelmezéseinek elkülönítését javasolja, és azt hangsúlyozza, hogy az etnocentrizmus biztosan nem relativizmus abban a közkeletű értelemben, hogy minden kultúra, szótár vagy társadalmi gyakorlat egyenértékűségét állítaná. A későbbiekben annak alátámasztására törekszem, hogy az irónia sem tekinthető relativizmusnak ebben az értelemben.

¹⁶⁰ Lásd fentebb a 135. lábjegyzetet.

az ironikus tevékenységről rajzolt kép két szempontból bizonyul igazán problematikusnak. Egyrészt, akárcsak a személyes és az állampolgári identitás elválasztása, egy igen absztrakt énkoncepciót feltételez; ahogyan amellet érvelni fogok, jóval absztraktabbat annál, mint amilyen Rorty egyéb írásaiból kibontakozik. Másrészt az én önteremtésének hangsúlyozása, s az irónia fogalmának e köré épülő értelmezése azért is problematikus, mert jóval élesebbnek láttatja a konfliktust az irónia és a tág értelemben vett liberalizmus között, mint amilyen az valójában.

Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritást* olvasva könnyen az az érzésünk támadhat, hogy az ironikus én egy „gyökértelen” én, amely szabadon választja meg önleírását, ezzel együtt pedig identitását, s ugyanilyen szabadon cseréli ezeket újabbra, ha pillanatnyi szeszélye éppen úgy diktálja; igen közel áll tehát ahhoz, amit Rorty (kritikusan) „egzisztencialista, kaliforniai ének” nevezett. Ez természetesen inkább egyfajta karikatúrája Rorty eredeti elképzelésének, mintsem méltányos rekonstrukciója, de hozzá kell tenni, hogy ő maga is nagyban hozzájárul ehhez a félreolvasáshoz.¹⁶¹ Az ironikus tevékenység önalkotásként, önteremtésként való meghatározása, illetve Rorty ehhez kapcsolódó retorikája legalább három nem feltétlenül kívánatos következményhez vezet. Először is ennek hatására úgy tűnhet, az én maga választja meg önmagát: teljességgel szabadon dönt arról, mivé kíván válni, vagyis milyen identitásra kíván szert tenni. Másodsor az ironikus tevékenységnek ez a megközelítése az identitásváltást, a korábbi identitástól való elszakadást könnyűnek, problémamentesnek láttatja (legalábbis az ironikus személyiség esetében). Harmadsor pedig Rorty értelmezésében az önteremtés mindig a közösséggel szemben történik: az én autonómmá válását, közösségi öndefinícióitól való megszabadulását szolgálja, egy saját, egyedi önleírás megtalálása révén. Az önteremtés tehát sem célját, sem eszközeit tekintve nem közösségi jellegű. Ezt a képet erősítik meg a könyvben bemutatott paradigmatis ironikusok is, például

¹⁶¹ Hasonló interpretációhoz lásd Richard Shusterman, *Pragmatista esztétika*, Budapest–Pozsony, Kalligram Kiadó, 2003, ford. Kollár József, 444-468. Shusterman számos hasznos kritikai megjegyzést tesz Rorty énkoncepciójával kapcsolatban, de az a kép, amely ezekből kirajzolódik, összességében valóban már-már karikatúrisztikusnak mondható. Ennek részben az a magyarázata, hogy Shusterman egy igen sajátos szemszögből olvassa az *Esetlegesség, irónia és szolidaritást*: egy posztmodern, esztétizált etika megalkotására tett (mészkeltlen sikeres) kísérletként. Ez a megközelítés azonban vitatható; számomra legalábbis sokkal egyértelműbbnek tűnnek a könyv politikai konnotációi, valamint Rorty koncepciójának Millre visszavezethető, tehát korántsem „posztmodern” gyökerei.

Nietzsche vagy még inkább Foucault, aki Rorty szerint „nem volt hajlandó úgy gondolkodni magáról, mint aki *bármilyen* »mi« tagjaként beszél”.¹⁶²

Ebből a szemszögből valóban úgy tűnik, hogy igen mély szakadék tátong irónia és liberalizmus között. Ha az ironikus tevékenység célját és eszközeit a közösséggel szemben határozzuk meg, az könnyen oda vezethet, hogy az ironikus személyiséget olyannak fogjuk látni, mint aki képtelen arra, hogy közösségi érzéseket tápláljon mások iránt; mint akit rá kell szorítani arra, hogy figyelembe vegye mások szükségleteit vagy érdekeit.¹⁶³ Az „önteremtő” ironikus én azonban közeli rokonságban áll a „tehermentes” liberális énnel: hasonlóképpen teoretikus fikciónak mondható. Az ironikus énről rajzolt fenti kép éppúgy figyelmen kívül hagyja az én közösségi önmeghatározásait, mint a kommunitarizmus által kritikával illetett liberális felfogás. Ennek következtében pedig csupán korlátozottan alkalmas az egyéni viselkedés magyarázatára (vagyis szintén nem metafizikai, hanem gyakorlati szempontból bizonyul problematikusnak). Bár a modern társadalmak kétségkívül az egyén önmeghatározásának lényegesen változatosabb módjait teszik lehetővé, mint a tradicionalista társadalmak, ez az önmeghatározás csak igen ritkán történik teljességgel egyedi eszközök révén: az identitás megválasztása a legtöbb esetben valamilyen közösségi identitás választása. Ebben a tekintetben az önteremtő én képe kifejezetten leszűkítőnek tűnik, legjobb esetben is csupán a lehetséges ének skálájának egyik szélső pólusaként értelmezhető. Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy Rorty nem köteleződik el az én ezen leszűkítő felfogása mellett; egyéb írásai alapján egy ennél jóval rétegzettebb énkoncepciót rekonstruálhatunk. Ha viszont az „önteremtő” én helyett

¹⁶² Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 82. Kiemelés az eredetiben. Foucault azért is fontos figura Rorty számára, mert az irónia és a liberalizmus ellentétét Foucault és Habermas szembeállítására révén igyekszik szemléletesebbé tenni: Foucault olyan ironikus, aki nem kíván liberális lenni, míg Habermas olyan liberális, aki elutasítja az iróniát. Foucault nem liberális ironikusként való értelmezéséhez lásd még Richard Rorty, „Erkölcsei identitás és személyes autonómia: Foucault esete”, in *Heideggerről és másokról*, ford. Bujalos István.

¹⁶³ Érdekes módon ez a kép igen közel áll ahhoz, amit Rorty máshol a klasszikus morálfilozófiának tulajdonít. Rorty úgy véli, „a legtöbb hagyományos morálfilozófia hibája az olyan, nem viszonyoszerű én mítosza volt, amely létezhet anélkül, hogy másokkal törődne, és amelyet hideg pszichopataként kényszeríteni kell arra, hogy számításba vegye más emberek szükségleteit. Az ének ezt a képét értelmezték a filozófusok Platón óta az »ész« és a »szenvedélyek« megkülönböztetése jegyében [...]. Platón óta a Nyugat az ész-szenvedély megkülönböztetést az egyetemes és az individuális, az önzetlen és az önző cselekvés megkülönböztetésének párhuzamaként alkotta meg.” (Richard Rorty, „Etika – egyetemes kötelezettségek nélkül”, 110-111.) Ha a liberalizmust és az iróniát élesen szembeállítjuk egymással, az könnyen a fenti megkülönböztetés más fogalmi eszközök révén történő megerősítésének tűnhet – ami nyilvánvalóan ellentétes Rorty szándékaival.

közösségleg beágyazott énekből indulunk ki, akkor magának az iróniának a szerepe és jelentősége is részleges újragondolásra, pontosításra szorul.

Rorty általánosabb énfelfogásának ennél realiztikusabb voltát legegyszerűbben úgy demonstrálhatjuk, ha ennek nyomán kritikával illetjük az ironikus én fenti, karikatúrisztikus jellemzését, az ott kiemelt három szempontnak megfelelően. Ezek közül az első az a felvetés, amely szerint az ironikus én teljességgel szabadon, mondhatni *ex nihilo* alkotja meg (vagy alkotja újra) önmagát. Ez teljességgel ellentétes azzal a nézettel, amelyet Rorty a szocializációval és az individualizációval kapcsolatban képvisel.¹⁶⁴ E nézet szerint az individualizáció, vagyis a személyiség egyedi módokon történő kibontakoztatása előfeltételezi a szocializációt, a társadalom konszenzuális értékeinek elsajátítását. Ez nagyban hasonlít Rorty korábban tárgyalt, davidsoni gyökerű elgondolásához, amely szerint a metaforikus nyelvhasználat mindig előfeltételezi a szó szerinti nyelvhasználatot. Ahogyan újszerű metaforákat sem alkothatunk a nyelvi konvenciók előzetes ismerete nélkül, úgy az önmagunk definiálására tett egyéni és eredeti kísérletekhez is szükségünk van kiindulásképpen az önmeghatározás bevett szótáira. Rorty ezt az általa Rousseau, Nietzsche és Foucault nevével azonosított tradíció azon befolyásos nézetével szemben tartja fontosnak hangsúlyozni, amely szerint a szocializáció alapvetően represszív jellegű, s mint ilyen elidegeníti az embert valódi énjétől. Rorty ellenben úgy véli, az én nem képzelhető el érintetlenül a szocializációtól; az ilyen értelemben vett „valódi én” feltételezése leginkább a teljesen hatalommentes társadalom iránti sóvárgással rokon, s éppen annyira plauzibilis. Ha azonban ez így van, akkor az ironikus én önalakítása sem tekinthető teljesen szabadnak, hiszen mindig egy, a szocializáció révén adott szótárt feltételez, amely befolyásolja és részben korlátozza az individualizációt, az egyén önmeghatározásának lehetőségeit.

Az önmeghatározás „öröklött” szótárai természetesen megváltoztathatóak, de az identitásváltás ezen folyamata korántsem olyan egyszerű és magától értetődő Rorty szerint, mint azt az ironikus én fenti jellemzése alapján feltételeznénk. Rorty már az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* Orwelllel foglalkozó fejezetében is kitér arra, hogy az ember önképének erőszakos lerombolása a kegyetlenség egyik fajtája, s akár a kínzás

¹⁶⁴ Vö. Richard Rorty, „Az oktatás mint szocializáció és individualizáció”, valamint „A humanista értelmiségi: tizenegy tétel”, in *Filozófia és társadalmi remény*.

különösen hatékony eszköze is lehet; az emberek „valamennyien megalázhatóak azoknak a sajtóságos nyelvi és véleménystruktúráknak az erőszakos leszaggatásával, amelyekben szocializálódtak (vagy amelyeket büszke meggyőződésük szerint ők alakítottak ki önmaguknak).”¹⁶⁵ Későbbi, morálfilozófiai tárgyú írásaiban pedig a morális identitás fogalmát vezeti be, amely nagyjából azon cselekedetek körét jelöli ki, melyeket nem vagyunk hajlandók megtenni – vagy ha mégis megtennénk, nem volnánk képesek tovább együtt élni önmagunkkal.¹⁶⁶ Ez persze nem jelenti azt, hogy ne alakíthatnánk ki egy újfajta morális identitást önmagunk számára; Rorty szerint tipikusan erre készíthet egy új közösséggel való azonosulás, a régi és az új közösségi iráni lojalitás ellentétének morális dilemmaként való megélése. De ezek a dilemmák is arra mutatnak rá, milyen fontos az egyén számára önképének koherenciája, illetve ennek helyreállítása, ha ez a koherencia megkérdőjeleződni, sérülni látszik. Tehát míg az ironikus személyiség korábbi jellemzése egy olyan ént feltételez, amely könnyedén, szinte tetszőlegesen alakítható, s amelynek számára nem jelent különösebb megrázkódtatást identitásának feladása, addig Rorty jól láthatóan tisztában van azzal, hogy az identitásváltás nehéz, összetett, s nem ritkán kifejezetten fájdalmas folyamat.

Az ironikus én harmadik jellemzője, az autonóm önmeghatározásra való kizárólagos törekvés leginkább egy túláltalánosítás eredményének tekinthető. Úgy tűnik, mintha Rorty abból az elgondolásból, hogy közösségi elköteleződéseinknek és az önkiteljesítés iránti egyéni törekvésünknek nem kell feltétlenül egyazon szótárban megfogalmazást nyernie, arra következtetne, hogy az önkiteljesítés szükségképpen *nem* közösségi jellegű, vagy legalábbis az ilyen formái kívánatosak. Ez azonban korántsem magától értendő, ahogyan abból a jogos igényből, hogy mindenki választhassa meg a számára leginkább megfelelő életmódot vagy életformát, sem következik az, hogy ennek az életmódnak teljességgel egyéninek és eredetinek kell lennie (különösen mivel a *valóban* egyéni életformák száma végesnek, sőt csekélynek tűnik, s csupán igen kevesen képesek egy ilyen életforma megvalósítására). Ez az egyoldalúság Rorty Freudról írott esszéjében is tetten érhető, amely szintén az önformálás, önalakítás kérdésével foglalkozik. Rorty itt úgy fogalmaz, „[e]gy ilyen kísérlet [ti. az önkiteljesítésre tett

¹⁶⁵ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 198.

¹⁶⁶ Vö. Richard Rorty: „Kant vs. Dewey: the Current Situation of Moral Philosophy” és „Justice as a Larger Loyalty”.

kísérlet – P.Gy.] két ellentétes formát ölthet: lehet a tisztaság vagy az éngazdagítás keresése. Az előbbi mintája az aszketikus élet, amelyet Platón dicsért, Nietzsche pedig bírált. Az utóbbi pedig a Kierkegaard által bíralt esztétikai élet.”¹⁶⁷ Az idézett szövegrész is jól mutatja, hogy Rorty az önkiteljesítés olyan módozatait tekinti paradigmaticusnak, amelyek már-már végletesen individualisztikus jellegűek: mind az aszketikus élet, mind az esztétikai élet (az itt használt értelemben) az ennek a közösségi identitástól, önmeghatározásuktól, sőt bizonyos értelemben akár magától a közösségtől való függetlenedését feltételezi.

Erre a sajátos egyoldalúságra éppen a Freud-esszében bevezetett másik fontos megkülönböztetés kínál magyarázatot. Rorty a „moralitás” kifejezés kétféle jelentését választja el egymástól: „a »moralitás« éppúgy jelentheti a másokkal való bánásmódot, mint a tökéletességre törekvést. Az előbbi a maximákban és alapelvekben kodifikálható közerkölcs. Az utóbbi a magánerkölcs, a jellem fejlesztése.”¹⁶⁸ Rorty tehát az előbbit absztrakt morális elvek gyűjteményeként határozza meg, amely elsősorban a társadalmi igazságosságot hivatott biztosítani, míg az utóbbit az individuális öntökéletesítéssel azonosítja. A moralitás ezen kettős értelmezése elsősorban azt kívánja hangsúlyozni, hogy a morális cselekvés nem kizárólag elvont, „személytelen” morális elveknek való engedelmeskedésként értelmezhető, s az öngazdagítás, az egyéni önformálás is morális jelentőséggel bír. Rorty azonban rendkívül leszűkítő módon jár el, amikor a moralitásnak az igazságosság absztrakt elvein kívül eső körét a fenti értelemben vett magánerkölccsel felelteti meg. Ezzel egyrészt azt a látszatot kelti, mintha csak az önformálás individuális módozatainak (az aszkézisnek vagy az „esztétikai életnek”) lenne morális jelentősége, másrészt meglehetősen egyoldalú képet rajzol a társadalomról. Ez alapján a társadalom úgy tűnik fel, mint elszigetelt, személyes tökéletesedésük sajátos útjait követő egyének összessége, akiket elvont morális elvek révén kell kooperációra bírni, s akiket ezen kívül semmi más nem tart össze. Ahogyan az előző fejezetben is láthattuk, ez a megközelítés erősen vitatható, különösen mivel figyelmen kívül hagyja, mennyivel szélesebben értelmezhető a morális maximákban nem kodifikált erkölcsiség.

¹⁶⁷ Richard Rorty, „Freud és a morális reflexió”, in *Heideggerről és másokról*, ford. Vitézy Zsófia, 194.

¹⁶⁸ Richard Rorty, „Freud és a morális reflexió”, 193.

A közerkölcs és a magánerkölcs megkülönböztetése mellett azonban egy másik szembeállítás is megjelenik Rortynál; implicit módon már az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* záró, a szolidaritással foglalkozó fejezetében, explicitebb módon pedig a későbbi „Justice as Larger Loyalty” című tanulmányban. Az utóbbiban Rorty Michael Walzer *Thick and Thin* című könyvére támaszkodva „vastag” és „vékony” moralitás között tesz különbséget.¹⁶⁹ Walzer szembeállítása szintén az absztrakt morál kizárólagos voltát kérdőjelezi meg; azt a nézetet, amely szerint a moralitás „vékonyan indul”, majd „idővel vastaggá válik”, vagyis amely szerint az emberek mindenütt a morális elvek ugyanazon szűk készletével rendelkeznek, amely különböző módokon nyer részletes kidolgozást az egyes kultúrák vagy társadalmak morális diskurzusában. Walzer szerint éppen fordított a helyzet: az egyes társadalmakra, már a kisebb közösségekre is igen összetett és rétegzett morális diskurzus jellemző, s ebből vonatkoztatják el később az elvont, kontextusfüggetlen morális elveket. Rorty értelmezésében a vastag moralitás a kisebb, erős mi-tudattal rendelkező csoportok jellemzője, míg az absztrakt, vékony moralitás akkor kap jelentőséget, amikor egy csoport bővülni kezd, s az egyén szűkebb, illetve tágabb közössége iránti lojalitása konfliktusba kerül egymással. Ez a felfogás a explicit szabályokban megfogalmazott közerkölccsel a kevésbé reflektált, de jobban integrált, implicit szabályokon alapuló csoporterkölcsöt állítja szembe. Ráadásul egy másfajta társadalomfelfogást implikál: úgy tekinti a társadalmat, legalábbis a modern társadalmat, mint amely különböző vastag moralitásokkal rendelkező csoportokból áll össze, melyeket egy absztrakt, vékony moralitás integrál.

Ha az emberi énré úgy tekintünk, mint ami a szocializáció által nagy mértékben meghatározott, identitását nehezen változtatja és közösségileg beágyazott, vagyis erős lojalitást mutat szűkebb csoportok tagjai iránt, akkor az önmagát megalkotó, végletesen individuális én inkább kivételnek, mintsem szabálynak mondható. Ebben az esetben az önformálás, önalakítás sem egy teljességgel egyéni énkép kidolgozásaként, hanem inkább új közösségi identitások választásaként értelmezhető. Azt, hogy a nála egyértelműen kimutatható összetettebb énfelfogás ellenére Rorty miért hagyja mégis figyelmen kívül a közösségi önmeghatározások jelentőségét, s miért helyezi a hangsúlyt egyoldalú módon

¹⁶⁹ Vö. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, valamint Richard Rorty, „Justice as a Larger Loyalty”, 44-50.

az önalkotásra, valószínűleg a Mill által adott társadalomképhez való ragaszkodásával magyarázhatjuk. Ahogyan arra korábban utaltam, Mill a személyiség egyéni módokon történő kibontakoztatását tekinti elsődlegesnek, s a társadalmi intézmények szerepét kizárólag ennek biztosításában látja. Ez a felfogás Rortynál is gyakran visszaköszön, „Globalizáció, identitáspolitika és társadalmi remény” című írásában pedig kifejezetten Mill eredeti elgondolására hivatkozik a kortárs amerikai baloldal túlságosan teoretikus politikájával szemben, melyet identitáspolitikaként vagy a különbözőség politikájaként emleget. Megfogalmazása szerint „Mill és Dewey egyaránt a pluralizmus mellett kötelezték el magukat – az individuális változatosság lehetőségeinek maximalizálása mellett, és a csoportos különbözőség mellett, amennyiben az utóbbi előmozdítja az egyének képességét önmaguk újjáalkotására. [...] Nem látom, hogy a különbözőség politikája akármilyen érdekes módon is eltérne a képviseleti demokráciák története során mindvégig megszokott érdekcsoport politikától.”¹⁷⁰

Rortynak feltehetőleg igaza van abban, hogy az, amit identitáspolitikának nevez, nem szolgál igazán újszerű belátásokkal a demokratikus politika természetét illetően, és az identitás vagy a különbözőség fogalmának vizsgálata sem igényel különösebben újszerű, „posztmodern” teoretikus eszközöket. Az identitás fogalmának látványos felértékelődése a politikával kapcsolatos teoretikus diskurzusban azonban egyértelműen arra utal, hogy a közösségi önmeghatározások, csoportlojalítások igenis számítanak, határozott társadalmi jelentőséggel bírnak. A børszín, a társadalmi nem, az etnikai vagy vallási hovatartozás szerinti, szűkebb csoportokkal való azonosulás a politikai cselekvést és döntéshozatalt is alapvetően befolyásolja, így ezzel a demokrácia „megszokott érdekcsoport-politikaként” történő megközelítésének, vagyis egy pragmatikus, kompetitív demokráciakoncepciónak is számolnia kell – ahogyan a csoportos önmeghatározás egyéb tényezőivel is (például a családi kötelekkel, kollegiális kapcsolatokkal, szervezeti tagságokkal). Ez éppen annak köszönhető, hogy a csoportlojalítás az egyéni önmeghatározásban is igen fontos szerepet játszik. A fenti idézet alapján úgy tűnik, Rorty szerint a szűkebb társadalmi csoportokhoz, közösségekhez való tartozás annyiban lényeges, amennyiben egyengetni képes az egyén számára az autonóm önkiteljesítés útját. Bizonyos „romantikus” előfeltevéseken kívül

¹⁷⁰ Richard Rorty, „Globalizáció, identitáspolitika és társadalmi remény”, 271.

azonban semmi nem szól amellett, hogy az önkiteljesítésnek teljességgel egyéninek kell lennie, s ne valamely szűkebb vagy tágabb közösséggel azonosulva találhatnánk meg autentikus módon önmagunkat. Ami arra utal, hogy a csoportpluralizmus nem csupán járulékos, hanem lényegi jellemzője a plurális demokraciának.

Ez pedig az irónia értelmezését is alapvetően meghatározza. A fejezet elején adott definíció szerint az ironikus beállítódás aktuális önmeghatározásunk esetlegességének felismeréséből fakad. Amikor Rorty az iróniához az önteremtés fogalmát társítja, abból indul ki, hogy amennyiben önmeghatározásunk esetleges, vagyis pusztán kontingens történeti tények határozzák meg, hogy melyik közösséghez tartozunk, s ezzel azt is, hogy milyen fogalmak segítségével gondolkodunk önmagunkról, akkor ez az önmeghatározás akár le is cserélhető. Ha esetleges, hogy egy adott nemzet polgáraként, egy adott vallás követőjeként vagy egy adott mozgalom tagjaként határozzuk meg önmagunkat, akkor, ha úgy tetszik, ezeket az önmeghatározásokat újabbakra cserélhetjük (legalábbis a modern, plurális demokraciákban). Választhatunk új hazát magunknak, magunkévá tehetjük egy másik vallás vagy mozgalom tanait. Vagy kialakíthatjuk saját önmeghatározásunkat; ha szótáraink esetlegesek, akkor voltaképpen *bármilyen* fogalmakkal leírhatjuk önmagunkat, s bizonyos értelemben *bármivé* válhatunk. Egy „tehermentes” én minden bizonnyal így gondolkodna, s az önteremtés lehetőségét látná meg az önmeghatározás szókészleteinek esetlegességében. Egy „beágyazott”, „vastag”, erős közösségi identitással rendelkező én viszont egyáltalán nem biztos, hogy ugyanerre a következtetésre jutna. Egy ilyen én feltehetőleg fájdalmasan élné meg, ha le kellene mondania az őt meghatározó szótárról; úgy érezné, hogy bevett önleírásának feladásával bizonyos értelemben önmagát veszítené el. De nem kell feltétlenül egy erős csoportlojalitással rendelkező énből kiindulnunk; vélhetően ugyanígy érezné egy olyan én is, amely kényelemből vagy szentimentális okokból ragaszkodik az őt meghatározó esetlegességekhez.

A közösséghez tartozás esetlegességének felismeréséből azonban nem következik az, hogy ne akarjunk az adott közösséghez (vagy bármilyen közösséghez) tartozni, ahogyan az általunk használt szótár esetlegességének felismeréséből sem következik, hogy ezt a szótárat feltétlenül egy másikra, általunk választottra vagy általunk kidolgozotttra kellene lecserélni. Érdeemes ezt összevetni Rortynak a demokracia filozófiai megalapozásával kapcsolatos álláspontjával, amely szerint abból, hogy a liberális

demokráciák kialakulása szintén történeti esetlegességek sorozatának eredménye, és a demokrácia nem alapozható meg nem körbenforgó módon, nem következik az, hogy egy demokratikus társadalom polgárainak többsége számára ne ez a kormányforma volna a leginkább megfelelő. Az, hogy nincsenek univerzális, történelem feletti kritériumaink, amelyek a demokrácia mellett szólnának, még nem jelenti azt, hogy ez a kormányzati forma ne volna sokkal kívánatosabb a zsarnokságnál. Ahogyan társadalmi gyakorlataink, úgy öndefinícióink esetlegességének tudatosítása sem vezet szükségszerűen azok meggyengítéséhez, a feladásuk iránti igényhez. Ahhoz ellenben vezethet, hogy saját szűkebb közösségünk iránti erős lojalitásunk ellenére hajlamosabbak legyünk elfogadni és megérteni más csoportok tagjainak a miénktől jelentősen különböző öndefinícióit. Ha hajlunk a Rorty által ironikusnak nevezett gondolkodásmódra, vagyis annak belátására, hogy akár egy másik közösségbe vagy kultúrába is születhettünk volna, s ebben az esetben gyökeresen másként gondolkodnánk önmagunkról és a világról, akkor jóval nagyobb a valószínűsége annak, hogy toleránsabbak leszünk más kultúrák, közösségek gondolkodásmódja iránt.

Ha viszont így tekintünk az iróniára, már egyáltalán nem tűnik úgy, hogy annak szükségképpen konfliktusban kellene lennie a liberalizmussal. Sőt egyenesen úgy tűnik, az irónia éppen a liberalizmust támogatja, vagyis hozzájárulhat ahhoz, hogy ne legyünk kegyetlenek másokkal, illetve ne bánjunk velük megalázó módon. Ha úgy gondolunk a társadalomra, mint autonómiájuk kiteljesítésén munkálkodó egyének összességére, akiket csupán egy vékony moralitás köt össze, akkor valóban elképzelhető, hogy az irónia (mint ezen autonómiatörekvések eszköze) tovább lazítja az egyének közötti kötelékeket. Ha viszont abból indulunk ki, hogy különböző vastag moralitásokkal rendelkező, versengő csoportok állnak szemben egymással, melyekre erős csoportlojalitás jellemző, akkor az irónia inkább az ezen csoportok tagjai között fellépő, a gondolkodás- és életmódbeli különbségekből fakadó feszültségek tompításának eszköze lehet. Kétségtelen, hogy mindkét megközelítés jelentősen sarkít; a modern plurális társadalmakban az individuális személyiségek éppúgy megtalálhatók, mint az erős közösségi identitással rendelkezők. A Rorty által bemutatott ellentét azonban, amely irónia és liberalizmus között jelentkezik, viszonylag ritkának tűnik; az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* alapján leginkább az

önteremtő művészekre és „elidegenedett” értelmiségiekre jellemző.¹⁷¹ Valószínűbb, hogy ha valaki hajlamos az iróniára, akkor hajlamosabb a tág értelemben vett liberális, toleráns gondolkodásra is. Akár úgy is fogalmazhatunk, az ember általában nem *annak ellenére* liberális, hogy ironikus, hanem *éppen azért* liberális, mert ironikus.

Ez utóbbi megközelítés szerint, amely az önteremtésről a nyitottságra és a reflexivitásra helyezi a hangsúlyt, az ironikus én legfőbb jellemzője, hogy nem tekinti kitüntetettnek saját szótárát és ebből levezetett önképét. Ez nem jelenti azt, hogy ne tekintené fontosnak ezt a szótárát vagy önképet, de elsősorban azért tekinti annak, mert a *sajátja*, nem pedig azért, mert objektív indokok szólnak mellette. Mindezt igen jól összegzi az a kijelentés, amelyet Rorty (Isaiah Berlin közvetítésével) Schumpetertől idéz: „Saját meggyőződésünk relatív érvényességét tudatosítani, és mégis megingathatatlanul kitartani mellette – ez különbözteti meg a civilizált embert a barbártól.”¹⁷² Csupán véletlen egybeesés, hogy az idézet éppen Schumpetertől származik, ahogyan az is, hogy éppen a civilizáltság Margalit terminológiáját idéző fogalma szerepel benne. De az egybeesés szerencsésnek mondható, különösen, mivel a schumpeteri értelemben vett civilizáltság a margaliti értelemben vett civilizáltság felé mutat. Mivel az ironikus nem tekinti saját szótárát kitüntetettnek (vagyis tudatosítja annak „relatív érvényességét”), könnyebben elfogadja, hogy mások számára más szótárak bizonyulnak ugyanilyen fontosnak, s más fogalmak vagy meggyőzések köré rendezik az életüket – még akkor is, ha ezek a meggyőzések számára idegenek, s határozottan kitart a sajátja mellett. Ha pedig Rorty jellemzésének megfelelően szívesen ismer meg más szótárakat, akkor jobban el tudja képzelni, milyen lehet egy másik szótár használójának lenni, az övétől gyökeresen különböző meggyőzésekkel rendelkezni. Így kevésbé lesz hajlamos mások megalázásának arra a sajátos fajtájára, amely a másik identitásának, önképének, meggyőződésének megkérdőjelezéséből fakad – vagyis hajlamosabb lesz a civilizált interperszonális viselkedésre a Margalit-féle értelemben.

A kompetitív, schumpeteri demokraciamodell esetében különösen fontos lehet a civilizáltság kérdésének felvetése. E modell szerint a politikai versengést a jogrendszer

¹⁷¹ Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 106. „Az ironikus a tipikus modern értelmiségi, és a liberális társadalom az egyetlen, amely megadja neki a szabadságot, hogy megfogalmazza elidegenedését. Így arra a következtetésre juthatunk, hogy az ironikusok természetüknél fogva antiliberálisok.”

¹⁷² Idézi Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 63.

szabályozza; ez hivatott elejét venni annak, hogy a demokráciára jellemző konfliktusok átlépjének bizonyos határokat. A megfelelő jogi berendezkedés mellett a demokrácia még igen kiélezett konfliktusok esetén is tisztességes maradhat a Margalit-féle értelemben, amennyiben a törvények elejét veszik annak, hogy a kisebbségi álláspont képviselőinek szabadságjogai csorbuljanak, és a többség képviselői visszaéljenek hatalmukkal. De ahogyan az Margalit definíciója alapján nyilvánvaló, a tisztességesség nem feltétlenül jár együtt a civilizáltsággal. Míg egy deliberatív demokrácia feltehetőleg csak kifejezetten civilizált polgárokkal lehetne működőképes, addig a kompetitív demokrácia nem támaszt erős követelményeket ezen a téren (ami voltaképpen gyakorlati ellenérvnek tekinthető a deliberatív megközelítéssel szemben). Így viszont annak sem képes elejét venni, hogy az éles politikai konfliktusok, különösen az emberek identitását, önmeghatározását érintő konfliktusok interperszonális szinten is leképződjenek. Ez pedig kevésbé toleránsá, kevésbé civilizálttá teheti a demokrácia polgárainak egymás közti viszonyait. Ebben az esetben nem jogi eszközök jelentenek megoldást, hanem az emberek diszpozíciójának megváltozása: ha minél többen képesek arra, hogy erős csoportlojalitásaik ellenére ne tekintsék kizárólagosnak saját meggyőződésüket, hogy behelyezkedjenek a másik fél nézőpontjába, s ha el nem is fogadják, de méltányolják annak álláspontját. Más szóval arra, hogy ironikusabb módon viszonyuljanak saját pozíciójukhoz.

Az ironia ezen értelmezése már alkalmasnak látszik arra, hogy választ adjon arra a kérdésre, amelyet korábban az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* központi kérdésének neveztem, vagyis arra, miként válhatnak a demokratikus társadalmak (a jelenleg létező, kompetitív alapokon működő demokratikus társadalmak) egyre civilizáltabbakká. Rorty álláspontja ebből a szemszögből úgy összegezhető, hogy az általa liberális ironikusnak nevezett személyiségek azért kívánatosak a demokrácia számára, mert képesek arra, hogy míg határozottan kitartanak saját meggyőződésük mellett, addig ezt nem abszolutizálják, s tiszteletben tartják másoknak a sajátjuktól lényegesen különböző meggyőzéseit. Erre elsősorban azért képesek, mert el tudják képzelni, hogy egy másik csoport vagy közösség tagjai is lehetnének, és ebben az esetben más meggyőzésekkel rendelkeznének; mert képesek beleképzelni magukat a másik fél helyzetébe, még ha esetleg nehezükre is esik, hogy azonosuljanak azzal. Éppen ezért kevésbé hajlamosak mások megalázására, mivel át tudják érezni, milyen lehet a megalázott fél helyében lenni. Rorty válasza tehát végső

sonon abban áll, hogy amennyiben azt akarjuk, hogy a demokratikus társadalom tagjai egyre civilizáltabbakká váljanak, legjobban tesszük, ha a fenti értelemben vett ironikus gondolkodásra ösztönözzük őket. Bár ez a javaslat elsősre talán absztrakt és idealisztikus módon hangzik (legalább annyira, mint a deliberatív demokráciafelfogás által támasztott követelmények), Rortynál arra is megtaláljuk a választ, miként lehet ezt a megfontolást a gyakorlat aprópénzére váltani. Ehhez azt kell megvizsgálnunk, amit korábban politikai gondolkodása másik fontos elemének neveztem, vagyis azt, milyen szerepet szán Rorty az irodalomnak a liberális demokráciák nyilvános kultúrájában.

8. Irodalom és érzékenység

Rortynak az irodalom szerepéről alkotott felfogása akkor válik igazán érthetővé, ha röviden kitérünk a morálfilozófiáról, különösen annak kanti deontologikus változatáról kialakított nézeteire. Mindezt részben megelőlegezték az előző két fejezetben az énről elmondottak, de a jobb érthetőség kedvéért nem árt pontosabban körvonalazni, miért is tartja Rorty problematikusnak az általa kantiánusként emlegetett morálkonceptiót. Ehhez jó kiindulópontot jelent a korábban már hivatkozott Freud-esszé egyik részlete, melyet érdemes hosszabban is idézni. Rorty értelmezése szerint a felvilágosodás világgépének fokozatos mechanizálódásával párhuzamosan, mintegy annak ellenhatásaként „Kant megpróbálta a moralitást nem-empirikus kérdéssé tenni, olyasmivé, aminek soha többé nem lehet félnivalója a vallástól, a tudománytól vagy a művészetektől, és nem is tanulhat tőlük. [...] Kant kezdeményezésének egyik eredménye az volt, hogy elszegényítette a morálfilozófia szókincsét, és átengedte az erkölcsi reflexió szókészletének gazdagítását a regényíróknak, költőknek és drámaíróknak. Főként a XIX. századi regény töltötte be az űrt, amelyet az idézett elő, hogy a morálfilozófia egy része idealista metafizikává vált, a másik része pedig politikai filozófiává fejlődött. Másik eredménye az volt, amit Alasdair MacIntyre az »individuum« feltalálásának nevez – amely egy »minden szerephez képest« elsődleges és ezektől függetlenül létező, minden társadalmi és történelmi kontextustól független erkölcsi én.”¹⁷³ Az alábbiakban a fenti idézet által összekapcsolt kérdéseket

¹⁷³ Richard Rorty, „Freud és a morális reflexió”, 196-197.

vizsgálom, vagyis azt, hogyan jutunk el a kantianus morálfilozófia énkoncepciójának kritikájától az irodalmi művek politikai-morális jelentőségéig.

Rorty szerint a kantianus morálfilozófia alapvető törekvése, hogy az erkölcsiséget kivonja a mechanisztikus természettudomány által leírható jelenségek köréből. Ennek érdekében az erkölcsi cselekvőt egy „metafizikai tartozékkal” ruházza fel, amit észnek vagy racionalitásnak szokás nevezni. A racionalitás egyfelől azt hivatott indokolni, miért kell morálisan cselekednünk, vagyis miért kell tiszteletben tartanunk másokat („mert ők is racionális lények, mint mi”). Másfelől ez teszi lehetővé, hogy cselekvésünket morális szempontból mérlegeljük; hogy elvonatkoztassunk a partikuláris körülményektől, s a másokat érintő döntéseinket univerzális és kontextusfüggetlen („racionális”) elveknek rendeljük alá. Bár Kant eljárása az adott történeti kontextust figyelembe véve teljesen érthető, e megoldás legfőbb problémája, hogy túlságosan absztrakt és intellektualisztikus megközelítést adja a moralitásnak. Ez pedig igen leszűkítő képet nyújt mind az erkölcsi cselekvésről, mind az erkölcsi cselekvőről. Egyrészt a kantianus morálfilozófia csak a racionális döntésen alapuló, explicit elveknek megfelelően véghezvitt cselekvést tekinti morálisnak, kizárva a moralitás köréből mind a kevésbé reflektált, mind az általa pusztán érzelmeken vagy előítéleten alapulónak tekintett cselekvéseket. Ezzel viszont a Walzer által vastag moralitásnak nevezett területet, vagyis a teoretikusan nem explikált, számos esetben nem döntésen vagy választáson alapuló közösségi elköteleződéseket, illetve az ezeknek megfelelő viselkedést is morálisan irrelevánsnak nyilvánítja.¹⁷⁴ Másrészt ez a megközelítés olyan képet fest az egyénről, mint akit teoretikus megfontolásokon kívül semmi más nem készítet a másokat is tekintetbe vevő cselekvésre.

Ezt a felvilágosodástól kezdve a morálfilozófiára általánosan jellemző igen absztrakt felfogást Rorty azért tartja elhibázottnak, mert úgy véli, nem arra a problémára kínál megoldást, amire valóban fontos volna. Az egyén esetében nem azt kell

¹⁷⁴ Sandel is ezt a kritikát hozza fel a kantianus állásponttal szemben. Példája Robert E. Lee tábornok helyzete az amerikai polgárháború előestéjén, akinek szülőföldjével, Virginia állammal kapcsolatos személyes kötelességei álltak szemben a szövetségi állammal kapcsolatos katonatiszti kötelességeivel, ráadásul Virginia a rabszolgaság intézményének fenntartását támogatta, míg Lee rabszolgaságellenes nézetei történetileg dokumentálhatóak. Sandel szerint ha a kantianus megközelítést választanánk, „Lee helyzete nem is lenne igazi erkölcsi dilemma, hanem csak egy olyan egyszerű konfliktus, melynek egyik oldalán a moralitás, a másikon pedig a pusztá érzelem, illetve az előítélet áll” („Az elégedetlen demokrácia”, 227.). Sandel tehát azzal érvel, hogy a kantianus morálfilozófia számos olyan dilemmát nem képes valódi *morális* dilemmaként kezelni, amit máskülönbben jellemzően annak tekintünk. Ezt az érvelést Rorty is elfogadja, vö. „A Defense of Minimalist Liberalism”, 121-122.

megindokolni, miért viselkedne morálisan *bárki* iránt, hiszen a társadalmakra eleve összetett közösségi viszonyrendszerek jellemzőek; az egyént nem kell ráébreszteni azon kötelességére, hogy tekintetbe vegye szűkebb közössége érdekeit vagy szükségleteit (éppen ezért ebben az esetben igen sajtáságos volna morális *kötelességről* beszélni¹⁷⁵). A kérdés sokkal inkább az, hogyan vehetőek rá az egyének arra, hogy azok iránt is felelősséget érezzenek, akik nem tartoznak bele ebben a szűken meghatározott közösségbe; hogy adott helyzetekben morálisan viselkedjenek olyanokkal szemben is, akik önmeghatározásuk szerint idegenek számukra. Ez utóbbi megközelítés azért különösen fontos Rorty számára, mert ahogyan arról szó esett, a közösségi identitásokat vagy „mi-intenciókat” jellemzően kontrasztív módon definiálnak tekinti, vagyis olyanoknak, mint amelyek többnyire valamilyen „ők”-kel szemben nyernek meghatározást. A közösségi önmeghatározások ezen exkluzivista jellegének következtében pedig az elvont kötelességekre való hivatkozás, melynek alapja elsősorban az, hogy „ők”, a szűkebb közösségünkön kívül állók is éppen olyan racionális lények, mint mi vagyunk, általában csekély meggyőző erővel bír. A racionalitásnak a kantianus morálfilozófia általi középpontba állítása tehát azért problematikus, mert nem számol a „nem racionális” erős közösségi önmeghatározásokkal, s így figyelmen kívül hagyja mind az egyéni viselkedés számos morális vonatkozását, mind a közösségileg beágyazott én racionális meggyőzőhetőségének korlátait.

Rorty a kantianus koncepcióval szemben egyfelől egy hegelianus megközelítés tart elfogadhatónak, amely az elvont kötelességekkel szemben a társadalmi gyakorlatban megnyilvánuló, gazdag és összetett erkölcsiséget hangsúlyozza (gondoljunk csak Kant *Moralität* és Hegel *Sittlichkeit* fogalmának ellentétére), másfelől azt az általa Hume-tól eredeztetett szemléletmódot, amely a racionalitás helyett az érzelmeknek szán kitüntetett szerepet az etikában. Az előbbi felfogást Deweynél, az utóbbit a kortárs morálfilozófus Annette Baiernél látja kimutathatónak. Baier feminista szemszögből erősíti meg Rorty azon álláspontját, amely szerint „a morális haladás nem a racionalitás növekedése – az

¹⁷⁵ Vö. Richard Rorty, „Etika – egyetemes kötelességek nélkül”, 113. Rorty itt a család példáját emeli ki: „Nem szeretnénk jóltápláltak lenni, miközben a gyermekeink éheznek; ez természetellenes volna. Immorális is volna? Ez kissé furcsán hangzik. Csak akkor alkalmaznánk ezt a kifejezést, ha olyan szülővel találkoznánk, aki kórosan egoista, olyan anyával vagy apával, akinek önfelfogásához a gyermekeinek semmi közük – olyasféle emberrel, amilyent a döntésmélet képzel el, akinek önanonosságát »választási rangsorok«, nem pedig társas érzések alkotják.”

előítélet és a babona befolyásának fokozatos csökkentése, amely lehetővé teszi, hogy világosabban lássuk morális kötelességeinket. [...] [L]egjobb, ha a morális haladást növekvő *érzékenységeként* gondoljuk el, növekvő felelősségvállalásként emberek és dolgok egyre tágabb köreinek szükségletei iránt.”¹⁷⁶ Ez a megközelítés két ponton tér el jelentősen a kanti elgondolástól. Egyrészt abban, ahogyan a morális haladást értelmezi: bizonyos elvont morális elveknek a gyakorlatra való, egyre zavartalanabb alkalmazása helyett egy közösség konkrét szolidaritási-lojalitási viszonyainak fokozatos gyakorlati kiterjesztéseként. Másrészt abban, ahogyan e haladás előmozdításának mikéntjéről gondolkodik. Míg a kanti felfogás a racionális meggyőzés szerepét hangsúlyozza, és abból indul ki, hogy az ész megfelelő használata révén mindenki nagyjából ugyanarra a morális meggyőződésre kell jusson, addig Rorty „humeiánus” megközelítése az erkölcsi megfontolások sokféleségéből indul ki, és úgy véli, a legtöbb, amit tehetünk, hogy ezek képviselőit érzékenyebbé tesszük egymás szempontjai iránt.

Ha a morális haladást ebben a formában képzeljük el, ha az absztrakció helyett a konkrétságot, a teória helyett a gyakorlatot, a racionális meggyőzés helyett az érzelmi befolyásolást hangsúlyozzuk, akkor érthetővé válik, miért tulajdonít Rorty sajátos morális jelentőséget az irodalomnak, különösen a regénynek, melyet *par excellence* ironikus műfajnak tekint. Ezt az ironikus jelleget egy általánosabb és egy konkrétabb szinten is értelmezhetjük. Általánosabb értelemben a regény ironikus jellege abból fakad, hogy Rorty megfogalmazásával élve egyike azoknak a műfajoknak, melyek „az ember ügyeinek *átteoretizálása* ellenhatásaként, illetve alternatívájaként jöttek létre”.¹⁷⁷ Míg a teória, pontosabban annak Rorty által kritikával illetett esszencialista fajtája elsősorban arra törekszik, hogy a látszattal szemben a valóságot ragadja meg, s egyetlen kitüntetett leírását adja ezen valóságnak, addig a regény éppen a leírások sokféleségnek, időnként összemérhetetlen voltának tudatosítását szolgálja. Rorty meglátása szerint „a regények biztosabb médiumok a teóriáknál annak kifejezésére, hogy felismertük a tekintélyek viszonylagosságát és esetlegességét. Mert a regények általában emberekről szólnak – az általános eszmékkel és a végső szótárakkal szemben elég nyilvánvalóan időhöz kötött, az

¹⁷⁶ Richard Rorty, „Etika – egyetemes kötelességek nélkül”, 115. Kiemelés az eredetiben.

¹⁷⁷ Richard Rorty, „Heidegger, Kundera, Dickens”, in *Heideggerről és másokról*, ford. Barabás András, 99. Kiemelés az eredetiben.

esetlegességek szövődékébe ágyazott dolgokról.”¹⁷⁸ A regények tehát viszonylag konkrét élethelyzetekkel szembesítik olvasójukat, s képesek ezeket több nézőpontból, különböző szereplők szemszögéből is bemutatni. Erre persze más narratív műfajok is alkalmasak lehetnek, de Rorty szerint a 18-19. századtól kialakult európai regényre jellemző igazán az a tendencia, hogy nem abszolutizálja ezen nézőpontok valamelyikét.

Ez a konkrétság indokolja Rorty azon korábban idézett kijelentését, amely szerint az erkölcsi reflexió területén a felvilágosodástól kezdve egyre inkább az irodalom vette át a morálfilozófia korábbi szerepét, vagy ahogyan máshol fogalmaz, azt, hogy „a regény [...] a morális változás és fejlődés közegeként fokozatosan, de folyamatosan felváltott[a] a prédikációt és az értekezést”.¹⁷⁹ Ez elsősorban a morálfilozófia egyre teoretikusabbá és absztraktabbá válásának volt köszönhető; Rorty Iris Murdoch nyomán jegyzi meg, hogy a modern morálfilozófia lemond az egyes erények szemléletesebb bemutatásáról, s ehelyett formális alapelvek tárgyalásával van elfoglalva.¹⁸⁰ Az így keletkező vákuumot valóban az irodalom képes leginkább betölteni, méghozzá azáltal, hogy különböző élethelyzeteket, döntés- és konfliktushelyzeteket mutat be (akár több szemszögből is), valamint ezeknek a lehetséges kimeneteleit vagy következményeit. Bizonyos regényhősök morális példaként, mások ellenpéldaként szolgálhatnak. Az irodalom ebben az értelemben elősegítheti a szocializáció folyamatát: a társadalom bevett értékeinek átadását, egyfajta közös önkép kialakítását. A Rorty által leginkább nagyra tartott regények azonban sokkal inkább az individualizációt szolgálják, a nyelv és a képzelőerő gazdagítását, újszerű helyzetek megismerését és akár egy új önkép kialakítását.¹⁸¹ Összességében elmondhatjuk, hogy az irodalom, és különösen a regény mindezzel nagyban hozzájárulhat a morális haladáshoz, amennyiben azt Rorty nyomán az érzékenység növeléseként határozzuk meg. Ez pedig,

¹⁷⁸ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 125.

¹⁷⁹ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 15.

¹⁸⁰ Vö. Richard Rorty, „Freud és a morális reflexió”, 197.

¹⁸¹ Vö. Richard Rorty, „A humanista értelmiségi: tizenegy tézis”, 164. Igen jól mutatja, milyen fontos (tág értelemben vett) morális szerepet tulajdonít Rorty az irodalomnak, amit itt annak oktatása kapcsán fogalmaz meg: „Az [egyetemi] olvasmánylistákat úgy kellene konstruálni, hogy megőrizzük a finom egyensúlyt két szükséglet között. Elsőként a diákok ama szükségletére gondolok, hogy legyenek közös viszonyítási pontjaik a korábbi generációk és más társadalmi osztályok tagjaival, azaz hogy a nagyszülők és az unokák, azok, akik Whitewaterben a Wisconsin Egyetemre és akik a Stanfordinra jártak, sok azonos könyvet olvassanak. A másik pedig a tanárok azon szükséglete, hogy taníthassák azokat a könyveket, amelyek őket érzelmileg motiválták, izgalomba hozták, vagy megváltoztatták az életüket.” A fordítást módosítottam.

ahogyan arra fentebb utaltam, a regény ironikus jellegének egy, az előbbinél valamivel konkrétabb szinten történő értelmezését teszi lehetővé.

Az előző fejezetben amellet érveltem, hogy ha a Rorty által ironikusnak nevezett beállítódást egyfajta fokozott nyitottságként és reflexivitásként értelmezzük, akkor az ironikus személyiség leginkább jellemző vonásának azt tekinthetjük, hogy nem tartja kitüntetettnek saját szótárát és önmeghatározását, mivel képes behelyezkedni mások nézőpontjába, akik gyökeresen más meggyőződésekkel rendelkeznek, illetve az övétől jelentősen különböző élethelyzetekkel szembesülnek. Az ironikus gondolkodást nagyban ösztönözheti egy plurális, demokratikus társadalom, amelyben önmeghatározásunk egyre kevésbé kötődik intézményes szerepekhez, amelyben több különböző közösség tagjai lehetünk, amelyben nagy mértékben rajtunk áll, milyen életmódot, s ezzel együtt milyen önképet választunk önmagunk számára. A személyesen megtapasztalható élethelyzetek száma azonban véges, ráadásul egy demokratikus közösség polgárai éppúgy hajlamosak lehetnek ragaszkodni saját nézőpontjukhoz és meggyőződésükhöz, mint bármilyen más társadalom tagjai (s mindig az adott helyzettől függ, vajon ezt jellemzilárdságként vagy parókiális magatartásként kell-e értékelnünk). Az ironikus gondolkodásnak ezért további potenciális ösztönzőkre van szüksége; ezek egyike éppen az irodalom lehet, amely ismeretlen élethelyzeteket, karaktereket mutat be, vagy ismerős, megszokottnak tűnő helyzeteket és szereplőket világít meg új nézőpontokból. Egy jól megírt regény jellemző módon olyan szereplőkkel is azonosulásra készítet, akikkel egyáltalán nem biztos, hogy a mindennapi életben is közösséget éreznénk.

A nyilvános-magánjellegű megkülönböztetést (az első értelemben) természetesen nemcsak teoretikus, hanem irodalmi szövegek esetében is megtehetjük. Rorty az utóbbi kategóriába többek között Proust és Nabokov regényeit sorolja, amelyektől véleménye szerint leginkább esztétikai élményeket remélhetünk, valamint azt, hogy hozzájárulnak önképünk megváltoztatásához. Más regényeknek, például Dickens és Orwell munkáinak ezzel szemben elsősorban társadalmi hasznosságot tulajdonít. Az olyan disztópiák, mint az *1984* vagy a *Szép új világ* bizonyos politikai ideológiák következményeivel segítenek számot vetni, meglehetősen sarkított, de éppen ezért szemléletes formában.¹⁸² A koruk

¹⁸² Orwell két regénye, az *1984* és az *Állatfarm* esetében természetesen jóval közvetlenebb politikai következményekről is beszélhetünk; ezekkel Rorty az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* Orwellről szóló

társadalmára reflektáló regények pedig, mint amilyenek Dickens művei is, a kegyetlenség intézményesített formáinak feltárása terén tehetnek igen jó szolgálatot. Persze a nyilvános vagy magánjellegű olvasati lehetőségeket nem ezeknek a szövegeknek valamely inherens tulajdonságai jelölik ki (ez a feltevés ellentétes volna az interpretáció Rortyra jellemző pragmatikus megközelítésével), hanem az, hogy milyen célokra használjuk őket. Emiatt a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetés kontúrjai nem mindig élesek: bizonyos művek éppen azzal járulhatnak hozzá önmagunkról alkotott képünk megváltoztatásához, hogy másokhoz való viszonyunk felülvizsgálatára készítetnek bennünket. Tipikusan ilyenek azok a könyvek, amelyek általa kevésbé ismert kultúrák, közösségek vagy társadalmi csoportok helyzetébe engednek betekintést az olvasó számára: különösen olyanokéba, amelyeknek eddig vak maradt a kiszolgáltatottsága, szenvedése iránt.

Rorty erre a következő példát hozza: „Amikor én voltam középiskolás, a *Vízimalom* kötelező olvasmány volt. Lányomnak, aki most tizenöt éves, az *Anna Frank naplóját* kell elolvasnia. Úgy vélem, jó esély van arra, hogy amikor unokám jár majd középiskolába, a *Their Eyes Were Watching God*-ot fogják olvasni. Ha így lesz, sokkal többet tud majd az amerikai történelemről, a vidék szegénységéről és arról, hogy mit jelent feketének lenni, mint én az ő korában, következésképpen hasznosabb állampolgárrá is válik.”¹⁸³ Sokkal megrendítőbb, ha egy totalitárius rendszer áldozatairól nem pusztán külső szemszögből olvasunk, hanem valós dokumentumok (például naplóbejegyzések) vagy akár fiktív elbeszélések révén az ő nézőpontjukkal azonosulva; ez nemcsak bizonyos ideológiák elutasítására készíthet, hanem általában az emberek közötti viszonyok újragondolására, átértékelésére. Rorty arra hívja fel a figyelmet, hogy hasonlóképpen megrendítő lehet azzal szembesülni, hogy tisztességesnek gondolt társadalmunk megalázó, sőt kegyetlen módon bánt vagy bánik bizonyos társadalmi csoportokkal (például etnikai, vallási vagy egyéb kisebbségek tagjaival, testi vagy szellemi fogyatékosokkal, vagy egyszerűen a szegényekkel, nélkülözőkkel). Ennek felismerése általában akkor következik be, ha magunk is át tudjuk érezni, milyen lehet

részében foglalkozik. Aldous Huxley *Szép új világot* pedig egy helyütt úgy említi, mint ami „máig a legjobb bevezetés a politikai filozófiába”, mivel arra mutat rá, hogy a kegyetlenség visszaszorításának fontossága ellenére a politika nem korlátozódhat *pusztán* a fizikai fájdalom kiküszöbölésének igényére. Vö. Richard Rorty, „Response to Robert Brandom”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, 189.

¹⁸³ Richard Rorty, „De Man és az amerikai kulturális baloldal”, 176. A *Vízimalom* George Eliot klasszikus regénye; Zora Neale Hurston *Their Eyes Were Watching God* című regénye az afrikai-amerikaiak életébe enged bepillantást, míg Anna Frank naplója a nácizmus rémtetteinek megrázó dokumentuma.

egy lenézett vagy üldözött kisebbség tagjának lenni, fogyatékkal élni vagy egy nagyvárosi nyomornegyedben felnőni. Ha kellőképpen szerencsések vagyunk ahhoz, hogy híján legyünk ezeknek a tapasztalatoknak, leginkább hatásos narratívák tehetnek bennünket érzékenyebbé ezen élethelyzetek iránt. Ezáltal pedig „hasznosabb”, de legalábbis szolidárisabb állampolgárokká.

Szintén a képzeletgazdagság, a mások nézőpontjába való belehelyezkedés képessége járulhat hozzá ahhoz, hogy megértőbb és elfogadóbb módon viszonyuljunk olyanokhoz, akik a miénktől jelentősen különböző meggyőződésekkel, sőt identitással rendelkeznek, akikre egy szűkebb „mi” tagjaként hajlamosak vagyunk mint „ők”-re gondolni. Ez a beállítódás különösen fontos lehet egy plurális társadalomban, melyet igen különböző gondolkodású és életmódú csoportok alkotnak. E sokféleség tapasztalata nem minden esetben a nyitottságot erősíti, gyakran éppen az egyes csoportok „bezárulásához”, illetve a tagjaik közötti feszültségek kiéleződéséhez vezethet, különösen, ha ezek az ellentétek politikai ellentétek formájában is leképződnek. Ebben a helyzetben a demokrácia polgárainak személyközi viszonyait azt teheti toleránsabbá és civilizáltabbá, ha előmozdítjuk, hogy képesek legyenek elfogadni, hogy az övéiktől különböző nézetek is végiggondoltak, az övéiktől különböző motivációk is legitimek lehetnek, vagy egyszerűen azt, hogy más körülmények között ők maguk is másféle nézetekkel, identitással rendelkezzenek. Ez elsősorban empátiát és képzelőerőt igényel, aminek fejlesztését absztrakt elvek kevésbé, konkrétabb, életszerűbb irodalmi művek viszont annál inkább szolgálhatják. A regények olvasása elősegítheti az időleges azonosulást olyan szereplőkkel, fiktív vagy esetleg valós karakterekkel, akik önmeghatározásukat az olvasóétól jelentősen különböző fogalmakra építik. Még hozzá anélkül, hogy saját identitásunk feladását követelné meg; mások gondolkodásmódjának, motivációinak megértése nem jelenti azt, hogy magunkévá is tennénk azokat. Ahhoz viszont hozzájárulhat, hogy valós szituációkban is toleránsabbak legyünk tőlünk igen különböző emberekkel, akikkel máskülönben nem azonosulnánk.

Ha Rorty álláspontját úgy értelmezzük, hogy egy társadalom civilizáltabbá válását leginkább tagjainak ironikus gondolkodásra ösztönzése segítheti elő, akkor az eddigiék fényében azt mondhatjuk, hogy ennek érdekében a társadalomnak azt kell biztosítania, hogy polgárai minél olvasottabbakká váljanak. Rorty természetesen elismeri, hogy a

tőlünk különböző emberekkel való azonosulást, a sajátunktól eltérő nézőpontokba való behelyezkedést nem csupán regények, hanem például szociográfiák vagy antropológiai munkák is szolgálhatják, és nem csupán könyvek, hanem filmek vagy tévéműsorok is (a jelenkori mediatizált társadalmakban az utóbbiak egyre inkább). Az irodalom azonban nem csupán azért bizonyul fontosnak, mert egyszerre kínálja a képzelőerő gazdagítását és az érzelmi azonosulás lehetőségét, hanem azon gyakorlati oknál fogva is, hogy a nyugati demokráciák közoktatási rendszerei egyelőre jellemzően irodalomcentrikusak. A fenti, kötelező olvasmányokra tett utalás is mutatja, hogy egy demokratikus társadalomnak elsősorban a közoktatás révén van lehetősége arra, hogy állampolgárait, leendő választóit mások iránt érzékenyebbekké, s ezzel civilizáltabbakká formálja. Nem azért, hogy egy adott doktrínát kényszerít rájuk, hanem azért, hogy megpróbál szélesebb perspektívákat nyitni számukra. Valószínűleg ez a legtöbb, amit tagjainak civilizáltsága érdekében egy demokratikus közösség megtehet, de ez egyáltalán nem kevés. Érdekes itt visszautalni Rorty azon nézetére, amely szerint a demokrácia védelmét nem teoretikus megalapozások szolgálják; sokkal több múlik a megfelelő szocializáción és nevelésen, mint a demokrácia elsőbbsége mellett szóló „objektív” érveken.

Az oktatás kérdése Deweynél is fontos szerepet kap, akárcsak a deliberatív elméletek képviselőinél; az utóbbiak leginkább az állampolgári nevelés jelentőségét hangsúlyozzák, amely a közügyekben való részvételre, a nyilvános érvelésre és általában a döntéshozatal tanácskozó jellegű módjaira hivatott felkészíteni a diákokat. Rortynál ezek a szempontok nem jelennek meg az oktatás kapcsán. Egyfajta általánosabb tájékozottságot persze ő is fontosnak tart a demokratikus döntéshozatalhoz, de a hagyományos információátadáson túl a közoktatásnak főként szocializációs, illetve individualizációs funkciót tulajdonít (az előbbet inkább az alap- és középfokú, az utóbbit a felsőfokú oktatásnak¹⁸⁴). Rorty szerint az iskolának elsősorban olyan *narratívákat* kell kínálnia a diákok számára, amelyek elősegítik önmeghatározásukat; a fiatalabbak számára egy közösség tagjaiként, míg az idősebbek számára önálló és autonóm egyénként. Emellett pedig olvasottságukat, látókörüknek a fenti értelemben vett szélesítését kell biztosítani. A deliberatív demokrácia hívei abban bíznak, hogy öntudatos, a politika iránt érdeklődő, a közügyekkel való foglalatosságot a legfontosabb

¹⁸⁴ Vö. Richard Rorty, „Az oktatás mint szocializáció és individualizáció”, 150-151.

tevékenységek közé soroló fiatalok hagyják el az iskolákat. Rorty ellenben úgy véli, a társadalmi hasznosság nem feltétlenül a közéleti aktivitásban áll; legjobb, ha abban bízunk, hogy az iskolákból olyan állampolgárok kerülnek ki, akik ha határozott véleménnyel rendelkeznek is, képesek elfogadni mások véleményét, a sajátjuktól eltérő világlátását, s ennek következtében nem bánnak megalázó módon másokkal. Eszerint a demokratikus gondolkodás kialakítása nem annyira állampolgári nevelést, hanem inkább egyfajta általánosabb „érzékenységre nevelést” igényel.

Az irodalom és az érzékenység szerepét is érdemes azonban a megfelelő helyiértéken kezelni. Rorty a professzionális olvasókra jellemző, végletesen teoretikus szemléletmód tipikus példajaként idézi az amerikai dekonstrukció egyik jelentős képviselője, Hillis Miller kijelentését, amely szerint „az [emberek közötti általános béke és igazságosság] boldog korszaka akkor jöhetne el, ha valamennyi férfi és nő jó olvasóvá válna, a szó de mani értelmében”.¹⁸⁵ A fent ismertetett elgondolás nem jár együtt azzal, hogy az embereknek „jó olvasókká” kellene válniuk valamilyen Rorty-féle értelemben. Egyrészt tehát nem valamiféle módszer elsajátítását jelenti, másrészt azt sem feltételezi, hogy az iskolai oktatás elsődleges feladata az volna, hogy mindenkit egyfajta kvázi-értelmiségivé képezzen. Ez az elgondolás csupán annyit feltételez, hogy a nevelés bizonyos kevésbé direkt formái, különösen néhány körültekintően megválasztott, hatásos olvasmány hatására az emberek megértőbbé és elfogadóbbá válhatnak bizonyos társadalmi csoportok tagjai, vagy szerencsés esetben *általában* a tőlük különböző élet- és gondolkodásmóddal rendelkező emberek iránt. Ez persze nem megy egyik napról a másikra: valójában hosszú, generációkon átívelő folyamatról van szó, amely ráadásul megfelelő körülményeket kíván (egyrészt egy jól működő oktatási rendszert, másrészt pedig egyfajta társadalmi biztonságot és relatív jólétet¹⁸⁶). Ennek a várakozásnak a megalapozottságát Rorty szerint az Egyesült Államok történelme támasztja alá: az olyan hosszú és lassú, de végül is eredményes folyamatok, amelyek többek között a többségi

¹⁸⁵ Hillis Millertől idézi Rorty, „De Man és az amerikai kulturális baloldal”, 165.

¹⁸⁶ Ahogyan Rorty szerint a demokrácia sem függetleníthető bizonyos társadalmi-gazdasági feltételektől. Ehhez lásd a 2. fejezet vonatkozó részeit.

társadalom bizonyos kisebbségek (például az afrikai-amerikai kisebbség) tagjai iránti viszonyának jelentős átalakulásához vezettek.¹⁸⁷

A 2. fejezetben részletesebben is kitértem arra, hogy Rorty romantikusabb pillanataiban egyfajta „liberális utópiáról” tesz említést; egy olyan demokratikus társadalomról, amely nem gondolható el korábbi fogalmaink alapján. Ha egy instrumentális vagy pragmatikus demokráciafelfogásból indulunk ki, akkor leginkább a fentiek nyomán kirajzolódó kép adhat jelentést ennek a kifejezésnek. Vagyis egy olyan társadalom, amely nem csupán tisztességes, de egyúttal civilizált is; amely nem csupán a kegyetlenség intézményesített formáinak felszámolására törekszik, hanem arra is, hogy a kegyetlenségre, megalázásra való hajlam polgárait se jellemezze. Ezért a rendelkezésére álló (meglehetősen korlátozott) eszközök segítségével megpróbál hosszú távon minél érzékenyebb és képzeletgazdagabb polgárokat nevelni, bízva abban, hogy az ilyen polgárok megértőbbek és elfogadóbbak lesznek egymás iránt. Ez egyfelől azért fontos, mert az ilyen polgárok jobban együtt tudnak élni a plurális társadalmakra jellemző sokféleséggel és a demokratikus politika alapvetően konfliktusos jellegével; másfelől azért, mert civilizált polgárokról nehezebb elképzelni, hogy hozzájárulnának a társadalom kevésbé tisztességesse válásához, vagyis olyan intézményes változásokhoz, amelyek például bizonyos társadalmi csoportok szabadságjogainak korlátozásával járnának. Valószínűleg ez a leginkább utópikusnak mondható remény, amely összefér a kompetitív demokrácia politikai gyakorlatával. És bár nem vetíti előre a demokrácia korábban elgondolhatatlan, teljesebb formáit, éppen ezért az az előnye kétségekívül megvan, hogy megvalósulása reálisan *elgondolható*.

Rorty álláspontjának ezen rekonstrukciója lehetővé teszi a rá jellemző kettős célkitűzés együttes megvalósítását: a demokráciának egy kevésbé teoretikus, az aktuális társadalmi gyakorlatból kiinduló megközelítését, illetve a demokráciának egyfajta morális ideálként való felmutatását, amely elsősorban a tolerancia elve köré épül. Ha viszont elfogadjuk ezt a demokráciaképet, egy kritikai észrevétellel biztosan számolnunk kell. Még hozzá azzal, hogy ez a kép túlzottan fragmentáltnak mutatja a demokratikus

¹⁸⁷ Természetesen ez a folyamat korántsem tekinthető teljesnek és lezártnak, de a példaként említett viszony esetében jól kivehető mind az amerikai társadalom tisztességesebbé, mind civilizáltabbá válása. Az előbbit jól mutatja az afrikai-amerikaiak szabadságjogait korlátozó törvények hatályon kívül helyezése, az utóbbit pedig talán azon mérhetjük le legjobban, hogy többé már nem elképzelhetetlen, hogy az amerikai többség egy afrikai-amerikai jelöltet válasszon meg elnöknek.

társadalmat: bár az egyén közösségi beágyazottságát hangsúlyozza, ezeket a közösségeket szűkebb identitás- vagy érdekközösségekként látatja, amelyek jobb esetben tolerálják egymás különbözőségét, de mintha képtelenek volnának a kooperációra, a párbeszédre. Míg a deliberatív felfogás a kelleténél jóval homogénebbnek tekinti a társadalmat, egyoldalúan az együttműködést hangsúlyozza, és a társadalmi különbségeket a párbeszédnek rendeli alá, addig úgy tűnik, mintha a kompetitív megközelítés a kelleténél heterogénebbnek tekintené a társadalmat, csak a konfliktusokat hangsúlyozná, és a különbségek kedvéért feláldozná a társadalmi párbeszédet. Pedig a demokratikus párbeszéd két szempontból is igen fontos: egyrészt leíró szempontból, hiszen a modern demokráciák alapvető sajátossága a „nyilvánosság tereiben” zajló közéleti dialógus; másrészt normatív szempontból, hiszen nem könnyű elképzelni, hogy párbeszédre képtelen közösségek hosszabb távon valóban toleránsak lehetnének egymással. Írásom utolsó részében ezért ezzel a kérdéssel foglalkozom: Rorty nézeteiből kiindulva, de azokat némileg kiterjesztve annak bemutatására teszek kísérletet, miként illeszkedik a párbeszéd eszméje a pragmatikus demokráciakoncepcióhoz, és hogy milyen fontos normatív szerepet játszhat annak kontextusában.

III. POLITIKA ÉS PÁRBESZÉD: A JÓINDULAT MINT A POLITIKAI ERKÖLCS ELVE

9. Párbeszéd és politikai erkölcs

A párbeszéd, a társalgás (*conversation*) fogalma igen fontos szerepet játszik Rorty filozófiai gondolkodásában. Az 1. fejezetben kitértem arra, hogy Rorty az emberi tudás tükrözésként, a tőlünk független valóság leképzéseként való hagyományos értelmezése helyett a tudás dialogikus felfogását javasolja. Ahogyan egy helyen fogalmaz, „[h]a a tudást nem valamiféle lényeg birtoklásaként látjuk, melyet a tudósok vagy a filozófusok dolga leírni, [...] akkor jó úton vagyunk afelé, hogy a *párbeszédet* tekintsük a végső kontextusnak, amelyben a tudás megérthető.”¹⁸⁸ Ami voltaképpen annyit tesz, hogy a tudást nem vélekedéseink és a világ ütköztetésének eredményeként, hanem egy adott közösség párbeszédének eredményeként érdemes elgondolnunk (erre utal Rorty azon szlogenje is, hogy a *konfrontációt* a *konverzációval* helyettesítsük¹⁸⁹). E megközelítés előnye, hogy az elme és a világ vagy a szubjektum és az objektum mély ismeretelméleti szakadékot feltételező dualizmusa helyett a tudás igazolásának társadalmi gyakorlatából indul ki, így az episztemikus kérdéseket a viselkedés (a társas vagy nyelvi viselkedés) fogalmainak segítségével magyarázza. Ezért nevezi Rorty álláspontját episztemológiai behaviorizmusnak, hangsúlyozva, hogy ezzel nem egy rivális ismeretelméleti pozíciót kíván kialakítani, hanem éppen annak demonstrálására törekszik, hogy nincs szükségünk egy, a tudás megalapozására, illetve legitimálására szolgáló „metatudományra”, vagyis a hagyományos értelemben vett ismeretelméletre. Mindez vélekedéseink objektivitását az interszubjektivitásban oldja fel: annak a diszkurzív közösségnek az egyetértésében, amelynek ezeket a vélekedéseket beterjesztjük.

Ez a megközelítés azonban látszólag kizárólagos módon az egyetértés, a konszenzus eszméjét társítja a párbeszéd fogalmához. Egyfelől az egyetértés úgy jelenik meg, mint a párbeszéd célja és eredménye. Másfelől ennek az összefüggésnek egy

¹⁸⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 389. Kiemelés az eredetiben.

¹⁸⁹ Vö. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 163.

erősebb olvasata is adható, mivel úgy tűnik, hogy termékeny párbeszéd csak olyanok között lehetséges, akik között eleve nagyfokú konszenzus uralkodik bizonyos kérdéseket illetően (például hogy miről érdemes egyáltalán párbeszédet folytatni, s mik ennek a megfelelő eszközei, vagyis milyen jellegű érvekre, megszólalásmódokra kell támaszkodniuk a párbeszéd potenciális résztvevőinek). Ezt láthatjuk többek között a kuhni normál tudomány esetében, de erre épül a minimalista liberalizmus azon javaslata is, hogy a nyilvános diskurzus szereplői tegyék zárójelbe személyes identitásukból fakadó ellentéteiket, és abból induljanak ki, hogyan juthatnának megegyezésre mint racionális állampolgárok, vagyis annak ismerete híján, pontosan milyen szerepet töltenek be a társadalomban. Úgy tűnik tehát, párbeszéd csak akkor alakulhat ki, ha korlátozzuk a témákat és az elfogadott megszólalásmódokat, esetleg a párbeszéd résztvevőinek körét. S fordítva, ha teret adunk a meggyőződések, alapelvek, kiinduló premisszák különbözőségének, azzal megnehezítjük, vagy rosszabb esetben lehetetlenné tesszük a dialógus folytatását. Ezért is van az, hogy a konfliktusok, érdekellentétek szerepét hangsúlyozó kompetitív demokráciafelfogástól idegennek tűnik a párbeszéd eszméje; ez a koncepció mintha egy olyan társadalmat tételezne, amelyben az egymással szembenálló csoportok tagjai képtelenek a párbeszédre, így a nyilvános diskurzusban is legfeljebb csak elbeszélnek egymás mellett.

Ez a dilemma (a diszkusszió korlátozása a párbeszéd érdekében *vagy* a diszkusszió korlátlanága a párbeszéd ellenében) Rortynál is megjelenik, amennyiben a nyilvános-magánjellegű megkülönböztetést mint a nyilvános diskurzussal kapcsolatos megkötést értelmezzük. Erre az értelmezésre éppen az ad okot, hogy Rorty hajlamos bizonyos meggyőződések (például a vallási meggyőződések) a nyilvános párbeszéd gátjának tekinteni, amennyiben azokat nem kezeljük magánjellegűként, vagyis ha érvelésünket ezen meggyőződéseinkre alapozzuk.¹⁹⁰ Ha a párbeszédre úgy tekintünk, mint ami eleve nagyfokú nézetazonosságot feltételez, akkor valóban úgy tűnhet, hogy a személyes meggyőződések, identitások különbsége, pontosabban ennek a diszkusszióban való megjelenése a párbeszéd ellenében hat. A pragmatista vallás- és morálfilozófus, Jeffrey Stout azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Philosophy and the Mirror of*

¹⁹⁰ Vö. Richard Rorty, „A vallás mint a kommunikáció gátja”. (Az eredetiben: *Conversation-stopper* – P.Gy.)

Nature-ben Rorty még egy másfajta, általánosabb párbeszédfogalmat használ. Stout szerint ez utóbbi értelmében „[a] párbeszéd (*conversation*) jó elnevezés arra, amire azon a ponton van szükség, amikor különböző végső szótárakat használó egyének holtpontra jutnak. [...] Egy plurális demokrácia diskurzusa, ahogyan ebből is kiderül, a normál diskurzus és a társalgási (*conversational*) improvizáció keveréke kell legyen.”¹⁹¹ Ez az észrevétel arra utal, hogy a *Philosophy and the Mirror of Nature* alapján a párbeszédnek egy, a fentitől eltérő értelmezése adható, amely azt nem a normál diskurzussal azonosítja, hanem azzal szemben definiálja. Ez pedig nem önmagában érdekes, hanem azért, mert így másfajta képet nyerhetünk a plurális demokráciák nyilvános diskurzusáról.

A *Philosophy and the Mirror of Nature* első két része az ismeretelmélet-központú filozófiai hagyomány kritikáját dolgozza ki, míg a harmadik, záró részben Rorty arra keresi a választ, milyen feladat marad a filozófia számára az episztemológiával való szakítás, a megalapozási igény feladása után. Voltaképpen itt veszi kezdetét azoknak az ellentétpároknak a sora, amelyek oly jellemzőek a későbbi életműre: Rorty az általa bírált szisztematikus filozófiával az úgynevezett épületes (*edifying*) filozófiát állítja szembe, az episztemológia helyett pedig egyfajta hermeneutikai megközelítés szorgalmaz. Bár ezek a javaslatok háttérbe szorulnak vagy jelentősen átértékelődnek a későbbi írásokban, az itt megfogalmazott szempontok egy része érdemes lehet az újragondolásra. Ilyen például az episztemológia és a hermeneutika említett szembeállítás. Mivel jellegzetesen túlterhelt fogalmakról van szó, nem árt pontosítani, hogyan használja Rorty az adott kontextusban ezeket a kifejezéseket. Míg a könyv nagy részében az episztemológia konvencionális módon egy diszciplínát, illetve egy ennek révén körvonalazható filozófiai hagyományt jelöl, addig az utolsó fejezetekben inkább egy általánosabb intellektuális hozzáállást, valamint egy sajátos diskurzustípust takar. Rorty a hermeneutika kifejezést is hasonló módon használja: nem egy diszciplína megnevezéseként, hanem az utóbbi értelemben vett episztemológia ellentétpárjaként. Még ha a fogalomválasztás nem is mondható a legszerencsésebbnek, az episztemológia-hermeneutika szembeállítás nyomán világossá válik, pontosan mit is ért Rorty a könyvben párbeszéd alatt.

¹⁹¹ Jeffrey Stout, „Religion in Political Argument”, in *Democracy and Tradition*, Oxford, Princeton University Press, 2004, 90.

Rorty az episztemológiát mint a *korlátozás* iránti igényt határozza meg; úgy véli, „az episztemológia azon a feltevésen alapul, amely szerint egy adott diskurzushoz való összes hozzájárulásnak összemérhetőnek kell lennie.”¹⁹² Az összemérhetőség itt annyit tesz, hogy létezik egy olyan semleges, közös alap, amely lehetővé teszi, hogy a diskurzus résztvevői racionális egyetértésre jussanak. Az episztemológiai szemléletmód azt feltételezi, hogy *minden* diskurzusban léteznie kell egy ilyen alapnak; hogy minden diskurzus háttérben megtalálhatónak (vagy legalábbis racionálisan rekonstruálhatónak) kell lennie egy olyan szabálykészletnek, amelynek révén választani lehet a diskurzusban megjelenő nézetek között. Ennek híján a diskurzus résztvevői saját szótárukba, nyelvjátékukba zárulnának be, ami lehetetlenné tenné a kölcsönös megértést. Az ismeretelmélet-központú filozófia ezt a szemléletmódot terjeszti ki, amikor egy olyan ahistorikus, transzkulturális alapot keres, amely minden emberi diskurzust összemérhetővé tesz. Ezért is tűnik úgy legtöbb képviselője számára, hogy a filozófia ismeretelméleti projektumának feladása a racionális egyetértés feladásához, s ezzel parttalan relativizmushoz vezetne; ha lemondunk ennek az általános, közös alapnak az eszméjéről, könnyen előfordulhat, hogy a meggyőzést a nyers erő használta váltja fel, vagy ahogyan Rorty Hobbesra utalva fogalmaz, hogy visszaesünk abba az állapotba, melyet „mindenki harca mindenki ellen” jellemez. Rorty szerint ezt a félelmet egy túláltalánosítás motiválja: az episztemológiai szemléletmód azon kiinduló feltevésének általánosítása, amely a racionális párbeszédet a normál diskurzussal, vagyis a konvencionális háttér előtt zajló problémamegoldással azonosítja.

A hermeneutika éppen ezzel a feltevéssel szemben lép fel: azt kérdőjelezi meg, hogy a párbeszédet szükségképpen a normál diskurzus, a rutinszerű problémamegoldás mintájára kell elképzelnünk. Bár egyes diskurzustípusok sikeréhez valóban szükség van arra, hogy a bennük részt vevők valamilyen közös alappal rendelkezzenek (jellemzően ilyen például a tudományos diskurzus), ez nem elengedhetetlen *minden* diskurzus sikeréhez. Ez persze azon múlik, mikor tekintünk sikeresnek egy diskurzust. Az episztemológia a diszkusszió sikerét eredményének egyértelműségén méri le: ha az adott probléma megoldásra kerül, ha a vitában álló felek egyike elfogadja a másik álláspontját. A hermeneutika viszont arra a belátásra épít, hogy időnként be kell érünk egyfajta

¹⁹² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 316.

„gyümölcsöző egyet nem értéssel” (*fruitful disagreement*). A diszkusszió sikere ugyanis nemcsak abban állhat, hogy a felek álláspontjai közelednek, hanem abban is, hogy a közöttük lévő különbségek megvitatása olyan új szempontokhoz vezet, melyek további diszkusszióra, a párbeszéd folytatására ösztönöznek. Míg az episztemológia a normáltudományos problémamegoldást tekinti a párbeszéd modelljének, addig a hermeneutika az idegenekkel, ismeretlenekkel folytatott kommunikációt. Az utóbbi esetben (egy idegen nyelv, kultúra vagy gyakorlat megértése esetén) a *párbeszéd maga* már eleve sikernek tűnik. Rorty éppen ezért fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az episztemológiai és a hermeneutikai diskurzus különbsége nem a bevett megkülönböztetések segítségével ragadható meg (például kognitív–nem kognitív, tudományos–tudománytalan, tényszerű–ízlésbeli), hanem inkább ismerős és ismeretlen vagy rutinszerű és problematikus szembeállításán révén.

E diskurzustípusok elkülönítését szolgálja az a megkülönböztetés is, melyet Rorty Michael Oakeshottól kölcsönöz, s amely a diskurzus résztvevőiről alkotott felfogások különbségét emeli ki: „Az episztemológia úgy tekint a résztvevőkre, mint akik abban egyesülnek, amit Oakeshott *universitas*nak nevez – egy olyan csoportban, amelyet egy közös cél elérésének kölcsönös érdeke tart össze. A hermeneutika úgy tekint rájuk, mint akik egy *societas*ban egyesülnek – olyan személyekként, akiknek az útjai történetesen találkoztak az életben; akiket inkább az udvariasság (*civility*) egyesít, nem pedig egy közös cél, és még kevésbé egy közös alap.”¹⁹³ Az episztemológiai, rutinszerű diskurzus tehát olyanokra jellemző, akik között nagyfokú konszenzus áll fenn, legalábbis a szóban forgó kérdéseket illetően, míg a hermeneutikai diskurzusra akkor van szükség, amikor jelentős nézet- vagy érdekkülönbségek mutatkoznak a résztvevők között. Bár a fenti megkülönböztetés természetesen sarkít, a benne szereplő fogalmak pedig ideáltípusokat takarnak, összességében elmondható, hogy a plurális demokráciák oakeshotti értelemben leginkább *societas*oknak tekinthetők (pontosabban, ahogyan amellet korábban érveltem, olyan *societas*oknak, amelyek különböző *universitas*okból állnak össze). Így valójában minden további nélkül beszélhetünk párbeszédéről egy kompetitív demokrácia esetében, amennyiben azt „hermeneutikai” módon értelmezzük: olyan társalgásként, amelynek elsődleges célja nem a nézetazonosság biztosítása. Oakeshott közvetítésével ráadásul

¹⁹³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 318. Kiemelések az eredetiben.

amellett is találhatunk érveket, hogy a párbeszéd fogalmát érdemes ez utóbbi, vagyis a nem közös célok elérését szolgáló diskurzus részére fenntartani.

A *Philosophy and the Mirror of Nature* párbeszédfogalmának egyik fontos forrása Oakeshott „The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind” című esszéje, amely a párbeszédet vagy társalgást egy általánosabb szinten definiálja. Oakeshott megközelítése szerint az érvelő diskurzus („a tudomány hangja”) csupán egy az emberiség különböző „hangjai”, lehetséges megnyilatkozási formái közül, s bár a felvilágosodás óta gyakran hajlamosak vagyunk abszolutizálni, mellé más hangok (például a költészet hangja) is társulhatnak. A társalgás ezeknek a hangoknak a találkozási pontja. Oakeshott főként negatív módon határozza meg ezt a fogalmat: a társalgás nem kutatás vagy vitatkozás, célja nem az igazság feltárása, résztvevői nem törekszenek arra, hogy felülkerekedjenek egymáson. A társalgás inkább egyfajta „intellektuális kaland”, melynek kimenetele előre nem meghatározott, így új, nem várt irányokba vezethet. Oakeshott szerint a társalgás előfeltétele a hangok sokfélesége, ennek érvényre jutása; „a társalgás során megszólaló hangok nem alkotnak hierarchiát. [...] Szerintem ez az emberi érintkezés találó képe – azért, mert elismeri az emberi megnyilatkozások ismérveit, sokféleségét és megfelelő viszonyait.”¹⁹⁴ Oakeshott persze elismeri, hogy az ebben az értelemben vett párbeszéd megléte egy adott társadalomban korántsem magától értetődő („A társalgás nemcsak a legnagyobb, de ugyanakkor a legnehezebben megőrizhető is az emberiség összes vívmánya közül”¹⁹⁵). Akár azt is mondhatjuk, a társalgás fogalma Oakeshottnál sajátos normatív jelleggel bír, amit azon észrevétele is megerősít, amely szerint a társalgásra való képesség különbözteti meg „a civilizált lényt a barbártól”.

Az eddigiek alapján a párbeszédnek két, egymásra épülő értelmezése adható: egy gyakorlati és egy normatív. Egyfelől, ahogyan arra a korábbi Stout-idézet is rávilágít, a párbeszédre (hermeneutikai diskurzusra) akkor van szükség, amikor a bevett, rutinszerű, szabályvezérelt diskurzus megreked – legyen bár az tudományos kutatás vagy közéleti-politikai tanácskozás (*deliberation*). Ebben az esetben a párbeszédre egyfajta közvetítő szerep hárul a különböző, egymással akár összeegyeztethetetlennek tűnő álláspontok vagy meggyőződések között, aminek nem feltétlenül a nézetazonosság megteremtése a célja,

¹⁹⁴ Michael Oakeshott, „A költészet hangja az emberiség társalgásában”, in *Politikai racionalizmus*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2001, ford. Kállai Tibor és Szentmiklósi Tamás, 492.

¹⁹⁵ Michael Oakeshott, „A költészet hangja az emberiség társalgásában”, 493.

hanem elsősorban a diszkusszió fenntartása (s bizonyos esetekben akár a nem diszkurzív „megoldások”, például a nyers erő használatának elkerülése). A plurális democráciák nyilvános diskurzusa éppen azért lehet a normál diskurzus és a társalgási improvizáció keveréke, mert ezeket a társadalmakat az egyéni meggyőződések nagyfokú divergenciája jellemzi. Másfelől ez a diszkurzív keveredés természetesen leginkább annak köszönhető, hogy a demokratikus társadalom elfogadja, sőt ösztönzi ezt a különbözőséget, vagyis a párbeszéd fenntartásában érdekelt (ugyanis a párbeszéd teszi lehetővé ezen különbségek megőrzését és egyúttal békés együttélését). Ebben az értelemben a párbeszéd biztosítása egyfajta normatív kényszer, morális elvárás. Oakeshott meghatározása alapján ráadásul úgy tűnik, a párbeszéd vagy a társalgás nem pusztán, sőt elsősorban nem a gyakorlat, a hatékonyság szempontjából fontos. Szemben az olyan diskurzustípusokkal, amelyek a konkrét problémamegoldást vagy meghatározott célok elérését szolgálják, a párbeszéd sokkal inkább egyfajta önmagában vett célnak tekinthető.

Ha a párbeszédet normatív fogalomként kezeljük, könnyebben elfogadhatóvá válik Oakeshott némileg idealisztikusnak tűnő megközelítése (a párbeszéd mint potenciálisan hierarchia mentes, teljességgel nyitott diskurzus). Ahogyan arra Fred Dallmayr is felhívja a figyelmet, a diszkurzív toleranciának ez az igen vonzó képe Rortynál is fontos retorikai szerepet kap, de korántsem egyértelmű, hogy konkrétan politikai vonatkozásban vajon feltölthető-e tartalommal.¹⁹⁶ Arra, hogy ezt miként is tehetjük meg, Rorbert Brandonnál találjuk a legkézenfekvőbb választ. Brandon Rorty-értelmezésében, ahogyan arról már szó esett, a szótár fogalma kap kiemelt szerepet. Bár Rortytól távol áll az esszencialista gondolkodás, Brandon szerint filozófiájának egyik kulcsmozzanata az a meglátás, hogy az ember alapvetően szótárak által meghatározott, vagyis diszkurzív lény. Ha viszont lényegileg nyelvhasználó lények vagyunk, akkor „[m]indaz, ami *morális*, és így végső soron *politikai* szempontból számít velünk kapcsolatban, nem érthető meg kizárólagosan azoknak a céloknak a vonatkozásában, amelyek a naturalista filozófus elkerülhetetlenül reduktív perspektívájából elérhetőek, vagyis paradigmaticusan a fájdalom elkerülésének vonatkozásában. [...] Morális értékünk azon méltóságunkban áll, amely abból adódik, hogy a Párbeszéd potenciális

¹⁹⁶ Vö. Fred Dallmayr, *Language and Politics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, 176-177.

résztevői vagyunk.”¹⁹⁷ A Párbeszéd morális eszményként való felmutatása könnyen a Rorty által kritikával illetett egyéb „nagybetűs” fogalmakra (Igazság, Valóság) emlékeztethet. De annak ellenére, hogy Brandom megközelítésének valóban vannak bizonyos univerzalisztikus felhangjai, mégis jól összhangba hozható az általam Rortynak tulajdonított pragmatikus demokráciaképpel.

Rorty liberalizmusának kiindulópontja a kegyetlenség mérséklése, amit leginkább a közösségi szolidaritási-lojalitási viszonyok, másképpen fogalmazva a „mi-intenciók” kiterjesztése révén tart megvalósíthatónak. Meglátása szerint ez a liberális demokrácia alapvető törekvése, ami voltaképpen egy olyan társadalom etnocentrizmusa, amelynek célja, hogy minél változatosabb etnoszt hozzon létre. Tisztában van azonban ennek a törekvésnek bizonyos inherens korlátaival is: azzal, hogy a „mi” általában valamilyen „ők”-kel szemben nyer meghatározást; olyan emberekkel szemben, akinek esetében a különbségek hangsúlyosabbnak bizonyulnak az adott közösség önmeghatározása alapján, mint a közösség tagjaihoz való hasonlóságuk. Éppen ezért a „mi” definíciójának a lehető legszélesebb körű kiterjesztése olyan fogalmi eszközöket igényel, amelyek egyfelől igen általánosak, de mégsem annyira üresek, hogy ne bírjanak semmiféle meggyőző erővel, másfelől pedig képesek igen jelentős különbségeket megőrizni, méghozzá oly módon, hogy azok ne tűnjenek „releváns” különbségeknek a fenti értelemben. Éppen erre a szerepre tűnik alkalmasnak a párbeszéd fentiekben körvonalazott fogalma. Brandom nyomán azt mondhatjuk, hogy mint diszkurzív lények egyaránt a párbeszéd potenciális résztvevői vagyunk, Oakeshott nyomán pedig azt, hogy a párbeszéd folytatása éppen a benne megszólaló hangok sokféleségét, különbözőségét feltételezi. Ebből kiindulva a „mi” kiterjesztésének hatékony eszköze lehet, ha különböző közösségek tagjai úgy tekintenek egymásra mint egyazon párbeszéd részeseire.

A javaslat, hogy tekintsünk úgy másokra, mint a párbeszéd potenciális résztvevőire, elsősre talán igen absztrakt módon hangzik; épp annyira, mint a kantianus morálfilozófia azon Rorty által is kritizált kiindulópontja, hogy azért cselekedjünk másokkal morálisan, mert ők is éppúgy racionális lények, mint mi. Sőt akár úgy is tűnhet, mint annak egyfajta nyelvi fordulat utáni változata, amely a racionalitás, az Ész használta helyére egyszerűen a nyelvhasználatot helyettesíti be. A gyakorlat szempontjából

¹⁹⁷ Robert Brandom, „Vocabularies of Pragmatism”, 178. Kiemelések az eredetiben.

azonban több érv is szól ezen „behelyettesítés” mellett. Ezek egyike természetesen az emberek közti párbeszéd konkrét, mindennapos tapasztalata, amelynek következtében a párbeszéd fogalma jóval szemléletesebb, mint a kanti észfogalom. De ennél fontosabb érv (nemcsak a párbeszéd fogalmának elvontsága ellen, de egyúttal morális alkalmazhatósága mellett), hogy ez a javaslat igen közel áll a liberális demokráciák önértelmezéséhez. Ezen önértelmezésnek ugyanis elválaszthatatlan része a polgári szabadságjogok, s különösen a szólásszabadság eszméje. Eszerint a liberális társadalomnak biztosítania kell polgárai számára a szabad véleménykifejezés lehetőségét, aminek korlátozása (egyes indokolt eseteket leszámítva) jogsértésnek, az emberi méltóság sérelmének tekinthető. Ezt akár úgy is értelmezhetjük, hogy a liberális társadalom eleve úgy tekint polgáraitra mint a párbeszéd potenciális résztvevőire – legalábbis abban a „negatív” értelemben, hogy nem korlátozza szabad részvételüket a nyilvános diskurzusban. Ez pedig, ha nem is implikálja, de támogatja a párbeszéd eszméjének egyfajta „pozitív”, morális értelmezését.

E pozitív értelmezés tehát abból indul ki, hogy ha különböző csoportok, közösségek tagjai úgy tekintenek egymásra, mint egy közös párbeszéd részeseire, az hozzájárulhat mi-tudatuk kölcsönös kiterjesztéséhez. A párbeszéd fogalmához alapvetően a befogadó, elfogadó jelleg társul, a szélsőséges antagonizmustól való mentesség. Akivel képesek vagyunk párbeszédet folytatni, annak meghallgatjuk, tiszteletben tartjuk a véleményét, még ha az jelentősen különbözik is a miénktől. A párbeszéd (mint oakeshotti értelemben vett társalgás) nem követel meg véleményazonosságot, sőt megkülönböztető jegye éppen az, hogy a felek nem kényszerítik rá egymásra saját álláspontjukat. Így a párbeszéd akár olyanok között is egyfajta közösséget teremthet, akikben élet- és gondolkodásmódjukat tekintve máskülönben nem sok közöset találunk. Éppen emiatt lehet alkalmas a „mi” fogalmának nagymértékű kiterjesztésére, hiszen nem azt feltételezi, hogy (közösségi vagy egyéb) önmeghatározásaikban osztozunk másokkal, hanem csupán abban, hogy egyazon társalgás résztvevői vagyunk. A párbeszéd fogalmának normatív értelmezése elsősorban olyan társadalmakban merülhet fel, amelyek egyrészt gazdag és összetett nyilvános diskurzussal rendelkeznek, másrészt amelyeknek ezen diskurzusában igen különböző, egymással nehezen összebékíthető „hangok” szólalnak meg. Jellemzően ilyenek napjaink képviselői demokráciái, amelyek politikai gyakorlata, ahogyan arról

korábban szó esett, nem csupán elfogadja, de feltételezi, sőt generálja állampolgárainak alapvető érdek- és identitáskülönbségeit. S bár megvan a maga eljárása a vitás kérdések megoldására (a politikai programokról való szavazás), ez csupán a többségi vélemény megállapítását, nem pedig az általános konszenzusteremtést szolgálja.

Ebből következik, hogy a deliberatív és a kompetitív demokráciafelfogás másként viszonyul a párbeszéd fogalmához. Rorty terminológiájával élve azt mondhatjuk, hogy a deliberatív koncepció egy *episztemológiai* párbeszédfogalomból indul ki, vagyis abból a feltételezésből, hogy a közéleti diskurzushoz való különböző hozzászólások alapvetően összemérhetőek, vagy legalábbis ilyenek kell hogy legyenek. Ebben az esetben megvan az esély a politikai viták racionális lezárására: az egyes álláspontok mellett szóló érvek mérlegelésével konszenzusra lehet jutni a vitás kérdéseket illetően. A párbeszéd tehát a racionális egyetértés biztosításának eszköze, legyen szó akár az általánosabb intézményes berendezkedésről, akár a konkrét politikai programokról; voltaképpen az volna ideális, ha a szavazást minél inkább a párbeszéd váltaná fel. A kompetitív demokráciafelfogás ezzel szemben *hermeneutikai* módon közelít a nyilvános diskurzushoz, vagyis elutasítja azt az elgondolást, hogy az ahhoz való hozzászólások minden esetben összemérhetőek. Ezzel nem azt állítja, hogy a politika irracionális volna, csupán azt, hogy a hevesebb politikai viták résztvevői gyakran összeegyeztethetetlen premisszákból kiindulva érvelnek, így nézetkülönbségeiket nem lehet konszenzuálisan feloldani. Időnként a vitában álló felek mindegyikének álláspontja mellett szólnak érvek, s nincsen olyan semleges alap, amely elfogulatlan választást tenne lehetővé. Éppen ezért van szükség a viták lezárásához egy nem deliberatív eljárására, vagyis a szavazásra. Ha viszont ez így van, akkor a párbeszéd célja sem az konszenzus megteremtése, hanem inkább az, hogy egyfajta általános keretet biztosítson a békés együttéléshez a konszenzus hiánya ellenére.

A párbeszéd ezen általános normatív szerepét egy Francis Fukuyamától kölcsönzött megkülönböztetés segítségével kísérlem meg jobban megvilágítani. Fukuyama meglátása szerint „hasznos különbséget tenni aközött, amit »hétköznapi« erkölcsnek nevezhetünk, valamint a politikai erkölcs között. Az, amit hétköznapi erkölcsnek nevezek, az emberek azon képességére vonatkozik, hogy egymással csoportokban együttműködjenek [...]. A politikai erkölcs ezzel szemben arra a módra vonatkozik, ahogyan a kisebb csoportok egymáshoz viszonyulnak egy politikai

rendben.”¹⁹⁸ A hétköznapi és a politikai erkölcs megkülönböztetése közel áll ahhoz a megkülönböztetéshez, amelyet Walzer tesz vastag és vékony moralitás között. A hétköznapi erkölcs, hasonlóan a vastag moralitáshoz, egy szűkebb csoport vagy közösség „természetes” (nem konstruált), konkrét és összetett erkölcsisége. A politikai erkölcs ezzel szemben derivált vagy konstruált, absztrakt, és viszonylag egyszerű alapelvekre épül, akárcsak a vékony moralitás. A Fukuyama által tett megkülönböztetés, ezen belül is a politikai erkölcs fogalma annyiban hasznosabb a jelen kontextusban, hogy egyrészt *csoportok* egymáshoz való viszonyát, másrészt ezen viszony *politikai* jellegét hangsúlyozza. Ez a megközelítés jól illeszkedik a kompetitív demokráciafelfogáshoz, különösen ha tekintetbe vesszük Fukuyama azon észrevételét, amely szerint „[a]z emberi lények azért működnek együtt, hogy versengjenek; ezért a csoportok közötti éles ellentétek épp annyira természetesek, mint a csoportokon belüli együttműködés.”¹⁹⁹ A politikai erkölcs szerepe eszerint a csoportellentétek tompítása a közös politikai rend keretében való együttműködés érdekében.

A „hermeneutikai” értelemben vett párbeszéd pontosan erre alkalmas: arra, hogy közvetítsen az eltérő meggyőződésekkel, sőt akár különböző hétköznapi erkölcsiséggel rendelkező csoportok között; hogy tompítsa a köztük feszülő ellentéteket és biztosítsa együttműködésüket, esetleges egyet nem értésük ellenére is. Fukuyama meghatározása nyomán ezek lehetnek akár szűkebb értelemben vett csoportok, például egy demokrácia érdek- és identitáscsoportjai, de lehetnek tágabb értelemben vett csoportok is, például egymással konfrontálódó nemzetek vagy kultúrák.²⁰⁰ A konszenzus hiányának lehetséges következményei is igen széles skálán mozognak a kölcsönös elszigetelődéstől egészen az erőszakos fellépésig. A párbeszéd ezen következmények megelőzésének fontos eszköze lehet, mivel bár elismeri a különbségeket, képes lehet arra, hogy pillanatnyi azonosságot, közösséget teremtsen a felek között (legalább annyiban, hogy ugyanazon társalgásnak a részesei, hogy képesek párbeszédre egymással). Ha a politikai erkölcsöt úgy határozzuk

¹⁹⁸ Francis Fukuyama, „The Contours of Remoralization”, in Amitai Etzioni – Andrew Volmert – Elanit Rotschild (eds.), *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*, New York, Rowman & Littlefield, 2004, 106.

¹⁹⁹ Francis Fukuyama, „The Contours of Remoralization”, 107.

²⁰⁰ Lásd Fukuyama azon megjegyzését, amely szerint „[l]ehetséges, hogy a hétköznapi moralitás igen magas foka riasztó politikai immoralitással egyesüljön, mint amikor a japánok, akik rendkívül udvariasak egymás iránt, kínaiakat mészároltak le azért, mert az utóbbiak kívül estek az ő közösségükön” („The Contours of Remoralization”, 106.).

meg, mint ami a versengő, ellentétes érdekekkel és önmeghatározásokkal rendelkező csoportok békés együttélését és együttműködését hivatott biztosítani, akkor a fentiek alapján elmondhatjuk, hogy a nyilvános párbeszéd folytatása iránti igény nem pusztán gyakorlati, hanem kifejezetten *morális* igény. A kölcsönös párbeszéd kezdeményezése vagy fenntartása ebben az értelemben a politikai erkölcs fontos alapelveinek tekinthető, amely a partikuláris csoportok egyesítését szolgálja egy közös politikai rendben. Ehhez azonban alapvetően arra van szükség, hogy az egyes csoportok tagjai képesek legyenek úgy tekinteni egymásra, mint a párbeszéd potenciális résztvevőire.

Ha a párbeszéd fogalmát a politikai erkölcs kontextusában értelmezzük, azzal (Rorty kifejezésével élve) egyfajta rekontextualizációját, „erős olvasatát” nyújtjuk a *Philosophy and the Mirror of Nature* párbeszédelfogásának. Úgy vélem azonban, hogy nem csupán maga az eljárás, de az így nyert olvasat is jól összeegyeztethető Rorty pragmatizmusával, különösen, ha annak az általam az első részben adott instrumentális rekonstrukciójából indulunk ki. A következő fejezetben ezt az olvasatot viszem tovább egy lépéssel: annak bemutatására teszek kísérletet, miként fogalmazhatjuk meg konkrétan gyakorlati elvként a párbeszéd folytatása iránti morális igényt. Ennek során több Rorty által is hivatkozott gondolkodóra, de főként a nyelvfilozófiai szemléletmódját nagy mértékben meghatározó Donald Davidsonra támaszkodom, akinek a párbeszédrel kapcsolatban a jelentésemélet területén megfogalmazott meglátásait igyekszem morális kontextusba átemelni. Ebben a tekintetben a következő fejezet még „erősebb” olvasatot kínál. Úgy vélem azonban, hogy ez az értelmezés, akárcsak a párbeszéd fogalmának normatív megközelítése, kompatibilis Rorty pragmatikus demokráciakoncepciójával: egyrészt abból indul ki, így, mondhatni, annak szellemét, ha nem is mindig annak betűjét követi; másrészt pedig annak egyfajta kiegészítéseként, továbbgondolásaként szolgálhat. Végezetül pedig hozzájárulhat annak a kérdésnek a megválaszolásához, ami Rorty politikai gondolkodásának talán legnyugtalanítóbb kérdése – vagyis segíthet számot vetni azzal, milyen feladat marad a filozófia számára a politika terén a megalapozási igény következetes feladása után.

10. A jóindulat mint morális elv

Ahhoz, hogy a párbeszéd folytatása iránti morális igényt mint a politikai erkölcs kontextusában megfogalmazódó általánosabb normatív kényszert konkrétabb formában, vagyis egyfajta gyakorlati elvként is kifejezhessük, szintén a *Philosophy and the Mirror of Nature* párbeszédfogalma kínál megfelelő kiindulási alapot. Mint láthattuk, Rorty az általa tárgyalt két diskurzustípust, az episztemológiai és a hermeneutikai diskurzust elsősorban az ismerőség és ismeretlenség, a rutinszerűség, illetve ennek hiánya révén állítja szembe egymással. Episztemológiai diskurzusról akkor beszélhetünk, amikor a részt vevő felek számára egyértelmű, mik a beszélgetés céljai, s hogy milyen diszkurzív eszközök segítségével lehetséges ezek megvalósítása. Ez nem jelenti azt, hogy az adott diskurzusnak feltétlenül explicit szabályok által vezéreltnek kell lennie, sőt a szabályok többnyire inkább implicitek, reflektálatlanok maradnak. Az episztemológiai diskurzus ebben az értelemben leginkább a rutinszerű beszélgetésnek felel meg. Hermeneutikai diskurzusról ezzel szemben akkor beszélhetünk, amikor vagy a beszélgetés céljai nem tisztázottak, vagy pedig az, hogy ezek milyen eszközökkel érhetőek el. Ebben az esetben sokkal inkább szükség van a diskurzus szabályainak explikálására vagy akár új szabályok felállítására, vagyis maga a diskurzus is reflexió tárgyává válik. Ezért is lehet Rortynál a hermeneutikai diskurzus példája az idegenekkel folytatott párbeszéd. Bár az ismeretlen nyelvek vagy kultúrák megértése kétségkívül kissé szélsőséges példája a hermeneutikai diskurzusnak, jól szemlélteti annak nem rutinszerű jellegét, a reflexió szükségességét, illetve azt az esetet, amikor a diskurzus célja maga a párbeszéd.

Ha a hermeneutikai diskurzus paradigmaticus esetének azt a helyzetet tekintjük, amelyben olyan személyek kísérelnek meg szót érteni egymással, akik nem beszélnek egymás nyelvét, s talán egymás kultúráját, bevett társadalmi gyakorlatait sem ismerik, akkor érdemes Donald Davidson (Rortyra is jelentős hatást gyakorolt) nyelvfilozófiai nézeteihez, különösen jelentéseméletéhez fordulnunk.²⁰¹ Davidson a nyelvi jelentés

²⁰¹ Az alábbiakban Davidson nézeteit némileg leegyszerűsítve, s nagyrészt Rorty Davidson-értelmezésének megfelelően tárgyalom. Rorty a pragmatizmus kortárs képviselői közé sorolja Davidson, aki hajlamos fenntartásokkal kezelni ezt a jellemzést. A kettejük közötti (baráti) polémia, amely elsősorban az igazság fogalmával kapcsolatos, nem befolyásolja az általam követett gondolatmenetet. Rorty Davidson-értelmezéséhez lásd pl. „Non-reductive Physicalism”, in *Objectivity, Relativism and Truth*.

elemzése során nem mondatok és posztulált kvázi-entitások (jelentések) viszonyából indul ki, hanem mondatok egymáshoz való viszonyából; nem azt vizsgálja, hogyan feleltetünk meg egymásnak szavakat vagy mondatokat és „jelentéseket”, hanem azt, hogyan feleltetünk meg egymásnak mondatokat a használat során. Ennek vizsgálatára azokat a szituációkat tartja legalkalmasabbnak, amelyekben „radikális interpretációra” van szükség, vagyis amikor különböző nyelveket használó beszélők próbálják meg értelmezni egymás nyelvi megnyilatkozásait. Jól illusztrálja ezt a terepmunkát végző antropológus esete, aki egy ismeretlen törzs nyelvének és szokásainak megértésén fáradozik. A kérdés az, hogyan kell eljárnia elképzelt antropológusunknak ebben a helyzetben. Nyilvánvalóan a törzs tagjainak viselkedése adhat számára támpontokat ahhoz, hogy megnyilatkozásaikat értelmezni tudja. Ehhez viszont élnie kell bizonyos előfeltevésekkel. Davidsont éppen az érdekli, milyen előfeltevésekre van szükségünk ahhoz, hogy jelentést tulajdonítsunk egy számunkra ismeretlen nyelven tett (ebből kiindulva pedig általában bármilyen nyelvi) megnyilatkozásnak.

Antropológusunknak első lépésben azt kell feltételeznie, bármilyen triviális módon hangozzék is, hogy a törzs tagjai által hallatott zajok és zörejek *nyelvi* megnyilatkozások, s mint ilyenek jelentéssel bírnak. Ezt úgy teheti meg, ha feltételezi, hogy ezek a zörejek propozicionális attitűdöket (vélekedéseket és vágyakat) fejeznek ki. Ez önmagában még nem könnyíti meg az antropológus dolgát, hiszen ahhoz, hogy értelmezni tudja a törzs tagjainak megnyilatkozásait, ismernie kellene a vélekedéseiket, vagyis tudnia kellene, milyen mondatokat tartanak igaznak; ahhoz viszont, hogy vélekedéseiket kideríthesse, értenie kellene a megnyilatkozásaikat. Ebből a körforgásból az jelentheti a kiutat, ha az antropológus vélekedéseket tulajdonít a törzs tagjainak. Ezt viszont nem atomisztikus, hanem holisztikus módon kell megtennie, vagyis nem pusztán partikuláris vélekedéseket, hanem vélekedések megfelelően strukturált készletét kell tulajdonítania nekik. Az egyes vélekedések ugyanis mindig továbbiakat feltételeznek; az a hit például, hogy a macska az asztalon van, további hiteket feltételez a macskákkal és az asztalokkal kapcsolatban.²⁰² Az antropológus ezt úgy tudja megtenni, hogy saját vélekedéseiből indul ki, vagyis azoknak a mondatoknak a strukturált rendszeréből, melyeket ő maga tart igaznak. Kezdetben tehát afféle hipotézisként saját vélekedéseit

²⁰² Ehhez lásd a 27. lábjegyzetet.

tulajdonítja a törzs tagjainak, s ez alapján próbálja értelmezni nyelvhasználatukat, majd fokozatosan felülbírálja, korigálja és kiegészíti ezt a rendelkezésre álló, főként viselkedési evidenciák alapján. E „finomhangolás” sikere érdekében pedig mindvégig arra kell törekednie, hogy megőrizze a nekik tulajdonított vélekedések és vágyak rendszerének általános koherenciáját.

Ahhoz tehát, hogy egy beszélő megnyilatkozásait mint nyelvi megnyilatkozásokat értelmezni tudjuk, abból az előfeltevésből kell kiindulnunk, hogy az illető vélekedések és vágyak koherens készletével rendelkezik. Ez az a feltevés, amelyet Davidson a jóindulat elvének (*principle of charity*) nevez.²⁰³ A jóindulat elve természetesen nem csupán a fenti értelemben vett „radikális interpretáció” esetében játszik fontos szerepet a megértésben; minden beszédhelyzetben a megértést szolgálja, ha igyekszünk maximális koherenciát feltételezni a beszélőről, s újat keresünk azon értelmezések helyett, amelyek alapján túl sok inkonzisztens vélekedést tulajdonítanánk neki. Ez tehát nemcsak az idegen nyelven folytatott kommunikációra érvényes, hanem minden olyan esetben, amikor valamilyen tényező hátráltatja a rutinszerű megértést. A jóindulat elve mindehhez egy másik fontos szempontot is társít a megértés feltételeként. Ez nem más, mint annak feltételezése, hogy minden nyelvi vagy vélekedésbeli különbség ellenére számos alapvető vélekedésünknek közösnek kell lennie az általunk értelmezni kívánt személlyel. Ezt a feltevést részben a radikális interpretáció fent ismertetett kiindulópontja indokolja: ahhoz, hogy valamilyen támpontunk legyen egy általunk ismeretlen nyelvet beszélő személy értelmezéséhez, fel kell tételeznünk, hogy a sajátjainkhoz igen hasonló vélekedésekkel rendelkezik. Később az értelmezés során természetesen módosíthatunk ezen a feltevésen, ahogy fokozatosan kiderül, vélekedéseink mely pontokon különböznek egymástól. Davidson azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy amennyiben ezek a különbségek meghaladnak egy bizonyos mértéket, annak problematikus következményei lehetnek.

Davidson mellett érvel, hogy egy olyan „nyelvet”, amelyet nem tudunk lefordítani a saját nyelvünkre, valójában nincs okunk nyelvnek tekinteni.²⁰⁴ Erre az elgondolásra Rorty is hivatkozik, aki szerint ha elfogadnánk a lefordíthatatlan nyelv

²⁰³ Vö. Donald Davidson, „Truth and Meaning”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, 24-27., valamint „Radical Interpretation”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, 133-138.

²⁰⁴ Vö. Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*.

eszméjét, akkor bárkinek vagy bárminek nyelvet tulajdoníthatnánk – így Davidson megoldása nem feltételez mást, mint Ockham borotváját.²⁰⁵ Hasonló a helyzet, ha valakinek a saját hiteinktől teljességgel különböző hiteket tulajdonítunk. Ahogyan Davidson fogalmaz, „[e]gy olyan lény, amely elviekben nem érthető meg saját hiteink, értékeink és kommunikációs formáink alapján, nem olyan lény, amely tőlünk radikálisan különböző gondolatokkal rendelkezik, hanem olyan, amely nem rendelkezik azzal, amit mi »gondolatok« alatt értünk.”²⁰⁶ Mindebből egy jóval erősebb következtetés is levonható. Davidson elmélete nyomán voltaképpen egyenlőségjelet tehetünk az „attitűdök koherens készletével rendelkezni” (vagy „beszélni egy nyelvet”) és a „személynek lenni” attribútumok közé. Ebből viszont az következik, hogy amennyiben valakinek nem tulajdonítunk koherens hiteket és vágyakat, vagy (ami lényegében ugyanaz) a sajátjainktól teljességgel különböző hiteket tulajdonítunk, nem leszünk képesek arra, hogy az illetőt emberi személyként kezeljük.²⁰⁷ Ahhoz tehát, hogy valakit személyként, vagyis racionális ágensként kezelhessünk, egyfelől vélekedések és vágyak koherens rendszerét, másfelől (ezzel szoros összefüggésben) számos közösen elfogadott vélekedést kell tulajdonítanunk neki. Ez nem zárja ki, hogy két ágens hitei jelentős mértékben különbözzenek, de ahogy Davidson megjegyzi, értelmes egyet nem értés csak bizonyos fokú egyetértés talaján lehetséges.²⁰⁸

A jóindulat elve tehát Davidson értelmezésében olyan gyakorlati elv, amelynek alkalmazására a kölcsönös megértés érdekében van szükség, vagyis annak érdekében, hogy másokkal értelmes párbeszédet folytathassunk. Amennyiben a párbeszédet mint sajátos morális (a politikai erkölcs körébe tartozó) fogalmat kezeljük, a davidsoni elv ugyancsak morális színezetet ölt. A jóindulat elve kifejezetten alkalmasnak látszik a párbeszéd folytatása iránti morális igénynek konkrétabb, gyakorlati formában történő megfogalmazására. Ennek egyedül Davidson azon megállapítása mondhat ellent, amely szerint „a jóindulat nem lehetőség, hanem feltétel”²⁰⁹ – a sikeres emberi kommunikáció feltétele. Ami annyit tesz, hogy az elv alkalmazása nem tekinthető opcionálisnak, inkább

²⁰⁵ Vö. Richard Rorty, „The World Well Lost”, 6-10.

²⁰⁶ Donald Davidson, „Expressing Evaluations”, in *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 37.

²⁰⁷ Vö. Donald Davidson, „Mental Events”, in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 2001, 221-222.

²⁰⁸ Vö. Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, 196-197.

²⁰⁹ Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, 197.

egyfajta automatizmusról van szó, ami nyelvi viselkedésünket jellemzi. Bár Davidsonnak kétségkívül igaza van abban, hogy a mindennapos kommunikáció során általában nincs szükség a jóindulat elvének tudatos, reflektált alkalmazására, a rutinszerű beszélgetés elakadása esetén előállhatnak olyan helyzetek, amelyekben elkerülhetetlenné válik a diskurzus szabályainak explikálása, sőt akár annak tudatosítása, hogy az egymással interakcióba lépő felek egyaránt koherens meggyőződésekkel rendelkező, racionális, párbeszédre képes személyek. Bizonyos szituációkban az utóbbiak tudatosítása nem pusztán gyakorlati, hanem kifejezetten morális jelentőséggel bír. Ennek alátámasztása végett érdemes visszatérni a davidsoni alapszituációhoz, vagyis azokhoz az esetekhez, amelyekben olyan személyek lépnek interakcióba egymással, akik nemcsak egymás nyelvét, de egymás szokásait, kulturális hátterét sem ismerik.

Alasdair MacIntyre „Relativism, Power and Philosophy” című tanulmányában a különböző kultúrák közötti közvetítés nehézségeit vizsgálja. MacIntyre meglehetősen szkeptikus a fordítás lehetőségeit illetően olyan személyek esetében, akik nem csupán különböző nyelvi közösségek, hanem egyúttal különböző hagyományokkal rendelkező kulturális közösségek tagjai. Álláspontja szerint „bizonyos, hogy mindegyik közösség szempontjából szükségképpen összefüggéstelennek és igazolhatatlannak fognak látszani a másik kulcsfogalmai és alapvető vélekedései [...], mert ezeket az örökölt szövegek ama kontextusától függetlenül adják elő, amelyből konceptuális létük származik.”²¹⁰ MacIntyre tehát arra hívja fel a figyelmet, hogy különböző kultúrák képviselőinek találkozása esetén a kölcsönös megértés gátja lehet, hogy számos fontos kifejezés adekvát fordítása az adott kulturális hagyomány alaposabb ismeretét feltételezi. Egy egyszerű példával élve az olyan ógörög kifejezések jelentése, mint *polisz* vagy *dikaioszüné*, nem adható vissza könnyen a modern európai nyelvekben; a látszólag egyértelmű fordítások óhatatlanul torzítanak, így a megfelelő fordítás e szavak esetében valójában inkább egyfajta szövegmagyarázat vagy kommentár, amely megvilágítja, miként használták őket az eredeti társadalmi-kulturális kontextusban.²¹¹ Ahogy MacIntyre megjegyzi, soha nem a filozófusok által előszeretettel vizsgált „A hó fehér” mondat lefordítása jelent problémát, hanem azon „kultúrspecifikus” fogalmaké, melyek egy számunkra ismeretlen

²¹⁰ Alasdair MacIntyre, „Relativizmus, hatalom és filozófia”, *Világosság* 1992/12., ford. Fellner Pál, 918.

²¹¹ Vö. Alasdair MacIntyre, „Relativizmus, hatalom és filozófia”, 923.

hagyományban (strukturált hitrendszerben) gyökereznek. Ezekben az esetekben a fordítás nem egyszerűen egy másik nyelv, hanem egy ismeretlen gondolkodás-, sőt életmód megértését igényli.

MacIntyre szerint tehát a fordítás akkor ütközik nehézségekbe, amikor két közösség tagjai nem ismerik egymás hagyományait, az általuk használt fogalmak egy része viszont ezen szóbeli vagy írásos hagyomány ismerete híján megérthetetlennek bizonyul. Ez akár részleges lefordíthatatlansághoz is vezethet, ami azért jelent gondot, mert hajlamosabbá teszi mindkét közösség tagjait arra, hogy inkoherensnek tekintsék a másik gondolkodását, s így kevésbé racionálisnak tekintsék a másikat. MacIntyre pedig arra figyelmeztet, hogy ilyenkor legtöbbször esetben a következő viselkedésminta érvényesül: „amikor a szembenálló felek valamelyikének álláspontjáról ésszerűvé válik, hogy a maga egyéni szemléletmódját kifejező ésszerűségfogalma nevében erőszakkal rákényszerítse akaratát a másikra, meg is fogja tenni ezt.”²¹² Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a kölcsönös meg nem értésnek feltétlenül ez a következménye, ahogy azt sem, hogy ez a fajta „imperialisztikus” fellépés kizárólag a kulturális közvetítés hiányosságából fakadna. Az azonban bizonyosnak tűnik, hogy amennyiben nem kezeljük a másik felet koherens nyelvhasználatra képes lényként, vagyis racionális ágensként, akkor kevésbé fogunk késztetést érezni arra, hogy morálisan viselkedjünk vele szemben (vagyis éppen ez szolgálhat igazolásként olyan viselkedéshez, amit egy racionális lényel szemben immorálisnak tartanánk). Hacsak nem azt véljük morális kötelességünknek, hogy racionálisabbá tegyük az illetőt; a MacIntyre által hozott konkrét történeti példák (Közép-Amerika 16. századi spanyol, illetve Írország 18. századi angol gyarmatosítása) olyan eseteket mutatnak be, amelyekben az egyik fél nemcsak hatalmát, de saját nyelvét és fogalmait is a másik félre kényszeríti.²¹³

Fontos hangsúlyozni, hogy ezekben az esetekben sincs szó az adott nyelvek közötti fordítás *elvi* lehetetlenségéről (időnként úgy tűnik, mintha MacIntyre ambíciója

²¹² Alasdair MacIntyre, „Relativizmus, hatalom és filozófia”, 920.

²¹³ MacIntyre értelmezésében ezeket a konkrét eseteket kezdettől fogva az jellemzi, hogy az egyik fél a másikra kényszeríti saját fogalmait és kulturális normáit: „A spanyolok a római, a feudális és a kánonjogból származó idegen fogalmaikat belevitték az indiánokkal folytatott ügyleteikbe; az angolok egy olyan időszakban vitték el az egyéni tulajdonjogoknak az angol polgárjogi ítéletek által elismert fogalmait Írországba, amikor bizonyosan volt ír fordítása a latin »jus«-nak, de egyáltalán nem volt az »egy jog« kifejezésnek (valami olyanként értelmezve, ami nem a státushoz, szerephez vagy funkcióhoz, hanem az egyénekhez mint olyanokhoz kötődik).” („Relativizmus, hatalom és filozófia”, 917.)

ennek bizonyítása volna, érveiből és az általa hozott példákból azonban nem következik ez a konklúzió). Eltérő kulturális hagyományokkal rendelkező közösségek esetében azonban a fordítás és a kölcsönös megértés jelentős *gyakorlati* korlátokba ütközhet. Ezek a korlátok pedig nem csupán a megértést nehezíthetik meg, hanem azt is, hogy az adott közösségek tagjai kölcsönösen racionális személyekként kezeljék egymást. Ilyenkor különösen fontos szerep jut a jóindulat elvének. Az elv alkalmazása, tehát a következetes kitartás amellett, hogy a másik félnek koherens hiteket és vágyakat tulajdonítsunk, egy ilyen szituációban nem csupán *gyakorlati*, hanem *morális* jelentőséggel bír. Pusztán gyakorlati szempontból ugyanis egyszerűbbnek, s általában jóval kifizetődőbbnek tűnik az a megoldás, amelyetől MacIntyre is tart: a nyers erő alkalmazása, valamint hatalmunk, illetve saját racionalitási standardjaink rákényszerítése a másik (a gyengébb) félre. A jóindulat elve ezzel szemben a nehezebb út választására ösztönöz: a másik közösség gondolkodásmódjának, kulturális hagyományainak megismerésére és megértésére a kölcsönös párbeszéd lehetőségének fenntartása érdekében. Úgy tűnik tehát, hogy azokban az esetekben, amikor a nyelvi és kulturális közvetítés sajátos nehézségekbe ütközik, a jóindulat elvének tudatos, morális megfontolásokon alapuló használatára van szükség. Az idegen kultúrák képviselőinek találkozása, bár kétségtelenül illusztratív, viszonylag ritka és szélsőséges esete a kölcsönös megértés hiányának. A jóindulat elve mint morális elv azonban nem csupán ezekben a helyzetekben alkalmazható és alkalmazandó.

A párbeszédre való képtelenség nemcsak akkor jelentkezhet, amikor egyes csoportok, közösségek tagjai a szó szoros értelmében különböző nyelveket használnak, hanem akkor is, amikor egyfajta metaforikus értelemben nem beszélnek egymás nyelvét. Jeffrey Stout arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző erkölcsiséggel (Fukuyama-féle értelemben különböző hétköznapi moralitással) rendelkező csoportok esetében jogosan beszélhetünk különböző morális nyelvekről. Az erkölcsiségnek a nyelvhez való hasonlítását Oakeshott közvetítésével Rortynál is megtaláljuk. Rorty egyetértőleg idézi Oakeshott észrevételét, amely szerint „[e]gy moralitás sem nem általános elvek rendszere, sem nem szabályok kódja, hanem népnyelv. [...] A morális nevelésben nem egy elméletet kell megtanulni, [...] hanem azt, hogyan beszéljünk intelligensen egy nyelvet.”²¹⁴ A nyelv analógiája két szempontból is megvilágító erejűnek bizonyul:

²¹⁴ Michael Oakeshottól idézi Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 76.

egyrészt a moralitás elsajátítása, akárcsak az (első) nyelv, nem explicit szabályok tanulását alapul, inkább begyakorlást, egyfajta jártasság megszerzésén; másrészt ahogy a vernakuláris nyelv, úgy a hétköznapi moralitás is emberi konstrukció, de nem egyes individuumok, hanem egy közösség hozza létre és alakítja a mindennapi használat során. Ennél ráadásul egy jóval konkrétabb összefüggés is kínálkozik: a különböző vastag moralitások általában különböző szótárakban nyernek megfogalmazást. Stout ugyanebből kiindulva állítja, hogy egy lazább (*vague*) értelemben különböző morális nyelvek használatáról beszélhetünk azokban az esetekben, „amikor két csoport nem pusztán abban különbözik morális téren, hogy az egyik tagadja azokat a proposíciókat, amiket a másik állít, hanem diskurzusuk sajátos formájának tekintetében, amiből az egyet nem értés különböző lehetőségei következnek.”²¹⁵

Stout úgy véli, hogy míg a tradicionális társadalmakra egy-egy jól körülhatárolható morális nyelv jellemző, addig a modern társadalmakra sokkal inkább a morális nyelvek keveredése, egymás mellett élése. A jelenkori plurális demokráciák morális diskurzusa ezért egyfajta lévi-straussi értelemben vett *bricolage*-ként jellemezhető.²¹⁶ Ez a felfogás nem áll messze MacIntyre (jóval kritikusabb) megközelítésétől, amely szerint napjaink morális diskurzusa inkonzisztens diskurzusok keveréke. MacIntyre ezzel magyarázza, hogy a kortárs erkölcsi viták jellemzően lezárhatatlanok – vagyis azzal, hogy a bennük megjelenő álláspontok összemérhetetlen premisszákon alapulnak. Ennek következtében az erkölcsi megnyilatkozás egyre inkább az egyet nem értés kifejezésére szolgál, a viták pedig egyre antagonisztikusabb jelleget öltenek.²¹⁷ Bár a nyelv és a moralitás analógiáját nem érdemes túlfeszíteni, a különböző hétköznapi moralitások különböző nyelvekként való megközelítése két szempontból is hasznos lehet. Egyrészt jól illeszkedik ahhoz az oakeshotti képhez, amely szerint a nyilvános diskurzusban különböző hangok szólalnak meg, s lépnek párbeszédbe egymással (vagy éppen beszélnek el egymás mellett), ezzel pedig hozzájárulhat a modern, plurális társadalmak nyilvános diskurzusának szemléletes jellemzéséhez. Másrészt ha a politikai moralitást úgy értelmezzük, hogy annak feladata a békés

²¹⁵ Jeffrey Stout, *Ethics After Babel*, Cambridge, James Clark & Co., 1988, 69.

²¹⁶ Vö. Jeffrey Stout, *Ethics After Babel*, 74-75.

²¹⁷ Vö. Alasdair MacIntyre, *Az erény nyomában*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999, ford. Bíróné Kaszás Éva, 19-22.

együttélés és az együttműködés lehetőségének biztosítása a különböző hétköznapi erkölcsiséggel rendelkező csoportok tagjai számára, ez utóbbiakra pedig úgy tekintünk, mint különböző morális nyelvek beszélőire, akkor az emellett szól, hogy a jóindulat elve a plurális demokrácia politikai erkölcsének alapelveként szolgálhat.

A jóindulat elve, ahogy fentebb is láthattuk, voltaképpen azt az általánosabb elvet fogalmazza meg konkrétabb formában, hogy mindig úgy tekintünk a másik félre mint a párbeszéd potenciális résztvevőjére. Ennek tudatosítására jellemzően akkor van szükség, amikor a rutinszerű kommunikáció elakad, holtpontra jut. A nyilvános diskurzusban ez általában akkor következik be, amikor a felek összeegyeztethetetlen premisszákra építik érvelésüket: vagy teljességgel inkompatibilis fogalmakból indulnak ki, vagy másképpen használják ugyanazokat a fogalmakat (például a jó, a szabadság vagy az igazságosság fogalmát²¹⁸). Az efféle nézeteltérések általában nem pusztán elvi jellegűek; háttérükben többnyire alapvető érdekellentétek vagy az önmeghatározás, az identitás különbségeiből fakadó érzelmi ellentétek állnak. A vita lezárását tehát egyfelől az nehezíti, hogy nincsen olyan semleges, közös alap, amelyhez a vitában álló felek „fellebbezhetnének”, másfelől pedig az, hogy a felek nem feltétlenül a konszenzus elérésében érdekeltek. Ilyen jellegű egyet nem értés esetén az egyik fél nézőpontjából a másik ragaszkodása saját elveihez, értékeihez egyenesen irracionálisnak tűnhet; olyan vélekedéseket tükrözhet, amelyek ebből a nézőpontból inkonzisztensnek bizonyulnak. Ez könnyen oda vezethet, hogy a vitában álló felek nem racionális, párbeszédképes személyekként tekintenek egymásra, hanem elsősorban olyan „ők”-et látnak egymásban, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy a „mi”-vel áll szemben. Ezt a szembenállást csak megerősíti, hogy a lezárhatatlan, érzelmileg telített vitákban értelemszerűen nem az válik hangsúlyossá, ami összeköti a két felet, hanem mindaz, ami elválasztja őket egymástól.

Éppen ilyenkor van szükség a jóindulat elvének alkalmazására. Ahhoz, hogy egy kiélezett, nagy morális vagy érzelmi tétet játékba hozó nyilvános vita során képesek

²¹⁸ Itt természetesen nem valamiféle elvont terminológiai egyet nem értésről van szó, hanem az olyan kérdésekkel kapcsolatos nézeteltérésekről, hogy mely döntések szolgálják az emberek javát, milyen kormányzati lépések növelik vagy korlátozzák az állam polgárok szabadságát vagy melyik elosztási metódus tekinthető igazságosnak. Az egyet nem értés ilyenkor gyakran nem pusztán abból adódik, hogy a felek különböző válaszokat adnak ezekre a kérdésekre; a válaszok különbsége számos esetben annak következménye, hogy a felek mást értenek például szabadság vagy igazságosság alatt. MacIntyre az igazságosság példáján mutatja be az efféle egyet nem értés lehetséges fogalmi háttérét: vö. *Az erény nyomában*, 327-341.

legyünk a másik felet beszélgetőtársunkként, s általában párbeszédképes személyként kezelni, ki kell tartanunk azon, a rutinszerű kommunikáció során mintegy automatikusan érvényesített előfeltevésünk mellett, hogy minden egyet nem értésünk ellenére neki is a sajátunkhoz hasonlóan koherens meggyőződéseket tulajdoníthatunk. Erre többek között azért van szükség, mert minél inkább irracionálisnak tekintjük a másik felet, annál inkább megengedettnek fogunk tartani olyan lépéseket vele szemben, amelyeket egy racionális lényel szemben nem tartanánk annak. A koherens vélekedések tulajdonítása érdekében pedig a jóindulat elve alapján két dolgot kell tennünk. Először is azt kell feltételeznünk, hogy a másik vélekedései, ha különböznek is a miénktől, strukturált egészet alkotnak, a saját szempontjából indokolhatónak és egymásból levezethetőnek bizonyulnak. Vagyis meg kell próbálnunk álláspontját a saját standardjai alapján megérteni. Ezzel persze még mindig a kettőnk közötti különbségeket hangsúlyozzuk. A második lépésben ezért annak felismerésére kell törekednünk, hogy a vita során felszínre került különbségek ellenére számos közös vélekedéssel, meggyőződéssel rendelkezünk. Ennek óhatatlanul így kell lennie, másként nem volnánk képesek a miénktől jelentősen különböző álláspontjának megértésére, rekonstruálására. E két tényező együttes feltételezése már lehetővé teszi, hogy úgy gondoljunk a másik félre, mint a párbeszéd *potenciális* résztvevőjére, akivel elégséges alapunk van legalább az „értelmes egyet nem értéshez”.

A jóindulat elvének alkalmazása ezekben a helyzetekben elsősorban nem gyakorlati, hanem morális jelentőséggel bír. Célja tehát nem az, hogy a vita konszenzuális lezárását, megoldását biztosítsa. Erre egyrészt más eszközök is vannak (a képviseleti demokráciák esetében a többségi szavazás), másrészt a nyilvános diskurzus szereplői gyakran nem a konszenzusra, hanem saját álláspontjuk érvényesítésére törekszenek. A jóindulat elvének szerepe sokkal inkább az, hogy a különbségek elismerése mellett a közöset hangsúlyozza, vagyis azt, ami összeköti a vitában álló feleket. Ha valakire mint a párbeszéd *potenciális* résztvevőjére tekintünk, azzal nem annak a reménynek adunk hangot, hogy konszenzusra fogunk jutni az illetővel (bár ez is megtörténhet), hanem annak, hogy képesek lehetünk szót érteni vele, hogy található egy minimális közös alap, ami ezt lehetővé teszi. Ezért is lehet szemléletes a nyelv analógiája: mint a különböző nyelveket beszélő felek esetében, a jóindulat elvének alkalmazása itt sem az egyetértést, hanem a megértést szolgálja. Ha valakinek a nyelvét

nem tudjuk lefordítani a sajátunkra, ahhoz képtelenek leszünk mint nyelvhasználó lényhez viszonyulni. Azonban míg a gyakorlati evidenciák végképp meg nem győznek az ellenkezőjéről, addig nem szabad feladnunk a reményt, hogy a másik fél nyelve megérthető. Hasonlóképpen a nyilvános diskurzusban is ki kell tartanunk amellett, hogy a másik fél koherens vélekedésekkel rendelkezik, hogy álláspontja, ha számunkra nem is elfogadható, de a saját standardjai alapján megérthető és méltányolható, valamint hogy álláspontjaink különbségei ellenére is számos közös vélekedéssel, meggyőződéssel rendelkezünk. Érdekes azonban szót ejteni arról, voltaképpen miben is áll ez a *kellés*, vagyis milyen természetű a jóindulat mint *morális* elv.

Rorty pragmatizmusának szemszögéből főként az szól a jóindulat elvének morális-politikai kontextusban való alkalmazhatósága mellett, hogy nem kapcsolódik hozzá a feltétlen érvényesség igénye. A jóindulat elve nem „metafizikai” elv; nem feltételez valamiféle különleges tudást sem a nyelv természetével, sem az emberi természettel kapcsolatban, hanem csak bizonyos, a sikeres kommunikációhoz szükséges gyakorlati megfontolásokat. Emiatt, bár univerzálisan alkalmazható, mégsem „univerzalisztikus”, vagyis nem feltételezi azt, hogy mindig és mindenkivel szemben alkalmaznunk kell, hiszen nem biztos, hogy mindenkivel kommunikálni akarunk. Ez meghatározza az elv morális kontextusban való alkalmazhatóságát is. A jóindulat elvének morális-politikai kontextusba való átemelése nem tehető meg bármely közösségben, hiszen már eleve bizonyos értékek melletti elköteleződést feltételez. Más szóval a jóindulat mint morális elv alapvetően etnocentrikus; csupán egy olyan etnosz számára szolgálhat alapelveként, amely a bővülés, a nyitottság mellett kötelezte el magát – tehát jellemzően a befogadó, demokratikus közösségek számára. Egy ilyen közösségben azt a szerepet töltheti be, melyet Rorty a morális elveknek tulajdonít, vagyis az adott közösség gyakorlatának emlékeztetőjeként és rövidítéseként (nem pedig igazolásaként) szolgálhat.²¹⁹ S etnocentrikus jellege ellenére éppen azért lehet alkalmas erre a szerepre, mert nem egy adott erkölcsiség mellett köteleződik el; éppen az erkölcsi megfontolások sokféleségét, alapvető különbségeit feltételezi, melyek között egyfajta általánosabb közvetítőként szolgálhat, a kölcsönös párbeszéd lehetőségét biztosítva.

²¹⁹ Vö. Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 76.

A jóindulat elve ebben a formában tehát nem alkalmazható minden közösségben, a demokratikus közösségekben, s különösen napjaink képviselői demokráciáiban viszont az alkalmazása iránti igény mint specifikus morális kényszer jelentkezik. Ez egyrészt a befogadó jelleg iránti általánosabb elköteleződéssel, másrészt a demokratikus diskurzus konkrétabb sajátosságaival indokolható. Mivel a demokrácia nyilvános diskurzusára a benne megjelenő nézetek sokfélesége, összemérhetetlensége jellemző, az látszólag sokkal inkább emlékeztet a Kuhn által forradalmiként jellemzett tudományos diskurzusra, mint a normál tudomány diskurzusára (a hermeneutikai diskurzus és a „forradalmi” tudomány bizonyos hasonlóságaira Rorty is utal). Ez azonban nem jelenti azt, hogy a demokrácia a „permanens forradalom” állapotában volna. Mint arra a 3. fejezetben utaltam, a nagyobb fogalmi forradalmak idegenek a demokráciától, mivel azt az egyes politikai kérdéseket illető egyet nem értés mellett az általánosabb, főként intézményes keretekkel kapcsolatos egyetértés jellemzi. Mondhatni egyetértés az egyet nem értés lehetőségével kapcsolatban, amíg ez utóbbi szabályozott keretek között marad. A jóindulat elvére éppen ezen keretek szabályozottságának megőrzése érdekében van szükség. Az értelmes egyet nem értés, a tág értelemben vett párbeszéd intézményes kereteinek fenntartásában ugyanis csak addig vagyunk érdekeltek, amíg képesek vagyunk egymásra mint párbeszédképes személyekre tekinteni. Ennek híján előbb-utóbb felmerül egyes személyek vagy csoportok kizárása a diskurzusból, vagy akár a párbeszéd intézményes kereteinek újragondolása. Végző soron tehát a jóindulat elve a „közös politikai rend” fenntartását szolgálja, az ehhez szükséges minimális egyetértés (a párbeszédképesség) biztosítása révén.

A jóindulat mint a politikai erkölcs elve a nyilvános diskurzus résztvevőire, azok egymáshoz való viszonyára vonatkozik. Ennyiben jól kiegészíti Rortynak arra a kérdésre adott válaszát, miként válhatnak a demokratikus társadalom polgárainak egymáshoz való viszonyai egyre civilizáltabbakká. Ahogyan arra korábban utaltam, Rorty álláspontjának az előző részben adott rekonstrukciójából könnyen egy olyan kép következhet, amely a liberális társadalmat túlzottan fragmentálnak, egymás különbségeit tiszteletben tartó, de egymástól elszigetelt egyének vagy csoportok összességének mutatja (arra, hogy ez nem feltétlenül ezen rekonstrukció hibája, többek között Bernstein azon megjegyzése is utal, amely szerint Rorty toleranciafogalma leginkább a közömbösséghez áll közel²²⁰). Ezt a

²²⁰ Vö. Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward”, 544.

feltehetően Rorty számára sem kívánatos következményt segíthet elkerülni a párbeszéd fogalmának morális értelmezése, amely a különbözőség elismerése mellett az egymással való szót értés fontosságát hangsúlyozza, valamint a jóindulat elvének a politikai erkölcs elveként való „rekontextualizációja”. Az utóbbi eleve egy olyan társadalmat feltételez, amelynek különböző csoportjai interakcióban, sőt konfliktusban állnak egymással, ezen konfliktusok tompítása pedig párbeszédet kíván, ha nem is az egyetértés, de a kölcsönös megértés bizonyos minimuma érdekében. Ha egy ilyen (kompetitív) demokráciaképből indulunk ki, egyaránt szükség van a civilizáltság „magánjellegű” ösztönzésére (vagyis annak elősegítésére, hogy az emberek nyitottabbak, empátikusabbak legyenek), illetve ennek a nyilvános diskurzus résztvevőivel kapcsolatos általános morális elvárásaként való megfogalmazására. E kettő együtt járulhat hozzá ahhoz, hogy a versengő demokrácia a rá jellemző konfliktusokkal együtt tisztességes és civilizált lehessen.

Ha elfogadjuk Rorty azon nézetét, amely szerint a demokráciának nincs szüksége filozófiai megalapozásra, akkor elmondhatjuk, hogy ez az a minimális „alap”, amellyel számolnunk kell. Egyrészt a *tisztességesség*, vagyis hogy adottak legyenek a megfelelő intézmények, amelyek nem kegyetlenek vagy megalázóak, s amelyek biztosítják azt a szabadságot, amely a demokrácia működéséhez szükséges nézet- és érdekkülönbségek kifejeződését lehetővé teszi. Másrészt a *civilizáltság*, vagyis hogy a demokrácia polgárai ne bánjanak kegyetlenül és megalázóan egymással, hogy elfogadják a nézetek és érdekek különbözőségének tényét, s hogy érdekelték legyenek az ezen különbségeket feltételező és lehetővé tevő intézmények fenntartásában. Ezek azok a tényezők, melyek stabilá és jól működővé tehetnek egy demokratikus társadalmat. Mivel a történelem során csupán képviseleti és kompetitív alapokon jöttek létre valóban működő demokráciák (olyanok legalábbis, amelyek nem korlátozták igen szűken az állampolgárok körét), ez jó érveléssel szolgál amellett, hogy egy minél tisztességesebb és civilizáltabb társadalom kialakítását ne a demokrácia új formáinak kigondolásától, hanem a jelenleg is létező demokratikus keretek egyre tisztességesebbé, civilizáltabbá formálásától reméljük. Ebben az esetben viszont a filozófusok sem teoretikus igazolások vagy fogalmi újítások révén járulhatnak hozzá a demokrácia stabilabbá, működőképesebbé tételéhez. Sokkal inkább annak révén, ha maguk is részt vesznek a demokrácia nyilvános diskurzusában. Nem mint valamiféle kitüntetett tudás birtokosai, hanem mint akik „hivatalból” a legkülönbözőbb álláspontok

sokféleségét ismerik – s mint ilyenek, ha jól végzik a dolgukat, alkalmasak lehetnek a *párbeszéd* kezdeményezésére, előmozdítására és megőrzésére.

11. Zárszó: Rorty „demokratikus hermeneutikája”

Ha lemondunk az ismeretelmélet-központú hagyomány azon elgondolásáról, amely szerint a filozófia feladata az emberi tudás, ezzel együtt pedig diszkurzív gyakorlataink elméleti megalapozása, az, ahogyan arra a 2. fejezetben is utaltam, Rorty szerint annak elfogadásával jár együtt, hogy a filozófia hangja csupán egy az emberi párbeszédben megszólaló különböző hangok közül. Lezárásként érdemes számot vetni azzal, hogy a fentiekben kialakított párbeszédfogalom alapján voltaképpen milyen sajátos szerepet tulajdoníthatunk a filozófia hangjának ha nem is az „emberiség”, de a demokratikus társadalom párbeszédében. Ehhez még egyszer vissza kell térnünk a *Philosophy and the Mirror of Nature* párbeszéd-értelmezéséhez. A könyvben Rorty az általa körvonalazott két diskurzustípushoz a filozófus szerepének egy-egy jellemző megközelítését rendeli hozzá. Az episztemológiai diskurzushoz a platóni filozófus-király alakját társítja, aki a diskurzus többi résztvevője felett áll, mivel ismeri azt a végső kontextust, amelyben a diskurzushoz való összes hozzájárulás összemérhető; akinek nézőpontjából a diskurzus résztvevői közötti valamennyi vitás kérdés eldönthető. Ezzel szemben a hermeneutikai diskurzushoz nem a filozófus mint döntőbíró szerepe társul, hanem egy olyan felfogás, amely szerint a filozófus egyfajta „polipragmatikus, szókratikus közvetítő a különféle diskurzusok között”.²²¹ Bár a „platóni” és „szókratészi” filozófusszerep szembeállítása kétségkívül némileg elnagyolt, és inkább a szemléletesség, mintsem a filozófiatörténeti megalapozottság szempontja motiválja, a filozófus mint diskurzusok közötti közvetítő elgondolása a jelen kontextusban igen termékenynek bizonyul.

Rorty, bár időnként ellentmondásosan nyilatkozik a filozófia szerepéről, később is többször visszatér ehhez a megközelítéshez, annak a véleményének adva hangot, hogy amikor a filozófia valóban hangsúlyossá válik a kultúrában, rendszerint ilyen közvetítői szerepet tölt be. Erre általában nagyobb világtépbeli változásokkal együtt járó szótár-,

²²¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 317.

illetve elméletváltások esetén kerül sor. Ilyenkor jellemzően a filozófusokra hárul az a feladat, hogy közvetítsenek a korábbi kulturális hagyományok szótárai és az ezekkel konfliktusban álló új szótárak között. „Philosophy and the Future” című írásában Rorty három példát hoz erre. Az első „annak szükséglete, hogy a keresztény teológia nyelvével felruházott morális intézményeket összebékítsék a tizenhetedik században kibontakozó új világgéppel. [...] Leibniz, Kant és Hegel rendszere megannyi javaslat arra nézve, miként békítsük össze a keresztény etikát a Kopernikusz- és Galilei-féle tudománnyal”. E talán leginkább szemléletes példa mellett Rorty a darwini evolúcióelmélet megjelenését említi másodikként, amely értelmezése szerint „tudatosította a filozófusokban, hogy oly módon kellene újra leírniuk az emberi tevékenységeket, amely nem feltételez hirtelen töréseket az evolúciós fejlődésben. Ez azt jelentette, hogy oly módon kell leírniuk a biológiai és kulturális evolúció viszonyát, hogy eltöröljék Természet és Szellem megkülönböztetését – amelyet [...] Platónról Hegelig mindenki adottnak vett.”²²² Természetesen nem csupán tudományos változások vezethetnek az emberi önkép mélyreható változásaihoz, s ezzel együtt járó feszültségekhez, hanem társadalmi-politikai változások is; Rorty éppen ezért harmadikként a modern tömegdemokrácia kialakulását emeli ki.

Mivel Rorty példái kizárólag nagyobb léptékű társadalmi-kulturális átmenetekhez kapcsolódnak, amelyek esetében joggal beszélhetünk fogalmi forradalmakról, könnyen úgy tűnhet, hogy a filozófia közvetítő szerepe kifejezetten a forradalmi periódusokhoz kötődik. Kétségtől ezek azok a helyzetek, amikor a filozófia a megszokottnál jóval nagyobb jelentőségre és egyúttal presztízssre tehet szert. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne játszhatna hasonló szerepet bizonyos diskurzusok normál periódusaiban, ahogyan azt sem, hogy e közvetítő funkciót csupán „diakrón” jelleggel (a múlt és a jövő szótárainak konfliktusa esetén) tölthetné be, nem pedig „szinkrón” jelleggel (vagyis amikor egymás mellett élő szótárak, meggyőződések konfliktusáról van szó). Ez utóbbi talán kevésbé grandiózus, de bizonyos helyzetekben szintén fontos feladat. A kérdés persze az, melyek ezek a helyzetek vagy területek; míg közhelyszámba megy, hogy a tudomány forradalmi periódusaiban maga is filozofikussá válik, addig a normál tudomány működéséhez (egy-egy filozófusok ambíciói ellenére) a filozófia nem sokat tehet hozzá. Annál nagyobb szerepet

²²² Richard Rorty, „A filozófia és a jövő”, in *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1998, ford. Boros János, 113-114.

játszhat viszont a demokrácia nyilvános diskurzusában. Nem mintha a normál tudomány képviselői között ne lennének viták; ezen viták esetében azonban jóval nagyobb a felek között az egyetértés mind az elérendő célokat, mind az ahhoz felhasználható eszközöket illetően. A demokratikus politika normál diskurzusának ezzel szemben sajátos jellemzője a nagy fokú egyet nem értés nemcsak a célok eléréséhez szükséges eszközökkel, de akár magukkal a célokkal kapcsolatban is. Ezért is lehet szükség a demokrácia párbeszédében egy olyan hangra, amely a többi hang közötti közvetítést szolgálja.

A kérdés az, alkalmas lehet-e erre a szerepre a filozófia – pontosabban hogy milyen típusú filozófia lehet alkalmas erre. Ennek megválaszolásához egy, a fentihez hasonló, de annál valamivel konkrétabb megkülönböztetéshez fogok fordulni, amelyet Rorty későbbi írásaiban vezet be. Rorty azt javasolja, a hagyományos analitikus-kontinentális felosztás helyett beszéljünk inkább analitikus és „konverzációs” (*conversational*) filozófiáról; a két felosztás határai hasonlóak, de nem esnek teljesen egybe (egyrészt mivel Rorty olyan jellemzően analitikusként számon tartott filozófusokat is az utóbbi kategóriába sorol, mint Sellars vagy Brandom, másrészt, tegyük hozzá, a kontinentális szerzők sem mindig bizonyulnak olyan „párbeszédkésznek”, mint azt Rorty láttatni szeretné).²²³ A két típus megkülönböztetése során abból célszerű kiindulni, ami az elsőt jellemzi, a másodikon pedig hiányzik. Az analitikus filozófia kitart a dolgok „helyes megragadásának” (*getting things right*) eszméje mellett, ami két további feltevéssel jár együtt. Egyrészt az analitikus filozófia azt feltételezi, hogy létezik valamiféle olyan *explanandum*, aminek magyarázata kifejezetten a filozófusok feladata (például a tudat vagy a nyelv természete, vagy ha más nem, hát a nyelvi félreértések bizonyos fajtái); másrészt azt, hogy ezzel együtt létezik a magyarázatnak egy olyan módja, amely specifikusan a filozófiára jellemző. Képviselői ezért hajlamosak úgy tekinteni saját tevékenységükre mint egyfajta (kvázi-)tudományos tevékenységre. A konverzációs filozófia képviselői ezzel szemben szkeptikusak mind a filozófia saját tárgyának, mind saját módszerének létét illetően, ezért nem úgy gondolnak önmagukra, mint akik egy tudományos kutatási programban, hanem mint akik egy (vagy éppen több) tág határok között mozgó párbeszédben vesznek részt.

²²³ Vö. Richard Rorty, „Analytic and Conversational Philosophy”, in *Philosophy as Cultural Politics*.

Ha van olyan terület, ahol ez a megkülönböztetés jól használható, akkor az éppen a politika- és a morálfilozófia, különösen, ha azok meglátásait a nyilvános diskurzusban kirajzolódó konfliktusokra kívánjuk alkalmazni. Az analitikus felfogás jellemzően azt feltételezi, hogy még a legélesebb, érzelmileg leginkább telített konfliktusok is meg-, illetve feloldhatóak lennének a reflexió segítségével, például ha a felek rádöbbenének, hogy nem megfelelő, zavaros módon használnak bizonyos fogalmakat. Ezért a filozófia feladatát abban látja, hogy olyan módszereket kínáljon, amelyek alkalmasak lehetnek a vitás politikai-morális kérdések eldöntésére. Ez a megközelítés egyfelől abból indul ki, hogy a vita résztvevőinek álláspontjai összemérhetőek, vagy legalábbis megteremthetőek azok a keretek, amelyek lehetővé teszik, hogy „racionálisan”, semleges módon döntsünk ezen álláspontok között; másfelől abból, hogy a filozófia rendelkezik (sőt talán *csak* a filozófia rendelkezik) az ehhez szükséges eszközökkel. Rorty nyomán azonban igencsak elbizakodottnak tűnik az a gondolat, hogy a filozófusok olyan sajátos tudással (például a morális következtetések „logikájának” ismeretével) bírnak, ami általános megoldással szolgál szinte bármilyen vitás helyzetben.²²⁴ Ráadásul a nagyobb társadalmi jelentőségű nézeteltérések esetében éppen az összemérhetőség tűnik kérdésesnek, s nem feltétlenül azért, mert a felek valamelyike irracionális, hanem éppen azért, mert minden oldal a maga szempontjából jól védhető érvekre épít. Ilyenkor az olyan filozófiai módszerek, mint a fogalmi elemzés, hasznosak lehetnek ugyan az egyes álláspontok artikulálását illetően, de nem járulnak hozzá a közöttük való döntéshez.

Egy valóban konverzációsnak, párbeszédközpontúnak nevezhető szemléletmóddal szemben nem úgy tekint a filozófusra mint az igazság letéteményesére; nem azt várja a filozófiától, hogy az egy olyan semleges, közös alappal szolgáljon, amelyről a versengő politikai elképzelések megítélhetők. E felfogás szerint a politikai vagy morálfilozófus nem valamilyen különleges típusú tudással, hanem (jobb esetben) széles olvasottsággal rendelkezik, így kénytelen volt szembesülni a politikai és morális kérdésekről alkotott álláspontok sokféleségével, azok történeti változásaival, valamint azokkal a különböző végső szótárakkal, amelyek köré különböző korok vagy kultúrák

²²⁴ Lásd pl. Richard Rorty, „Kant vs. Dewey”, 184-186., ahol Rorty Peter Singer azon felfogását illeti kritikával, amely szerint a morálfilozófusok azért lehetnek hasznos morális tanácsadók, sőt azért változtathatják meg akár az átlagemberek bevett morális vélekedéseit, mert azoknál jobban ismerik a morális fogalmak természetét és járatosabbak a morális érvelés logikájában.

képviselői az életüket rendezték, illetve rendezik. Vagyis jártasságot szerzett abban, hogy akár a sajátjától igen távol eső álláspontokat is megértsen, érveléseket rekonstruáljon, fogalmi vagy normatív elköteleződéseket térképezzen fel. Ez a jártasság azonban nem arra jogosítja fel, hogy a közéleti viták döntőbírája legyen. A filozófus persze választhatja ezt a szerepet is, de ez legtöbbször nem elfogulatlan ítékezéshez, hanem egy adott nézet vagy politikai program melletti állásfoglaláshoz vezet. Aminek természetesen nincsen különösebb akadálya egy versengő demokráciában; a tapasztalatok azonban nem azt mutatják, hogy a filozófusok olyan képességekkel rendelkeznének, ami erre (egy konkrét ügy vagy politikai program képviselőjére) másoknál alkalmasabbá tenné őket.²²⁵ A fenti jártasság, legalábbis amennyiben egy plurális, historicista szemléletmódhoz vezet, sokkal inkább arra teheti alkalmassá őket, hogy képesek legyenek megérteni igen különböző meggyőződésű, élet- és gondolkodásmódú embereket, ennek köszönhetően pedig adott esetben párbeszédet kezdeményezni közöttük.

E Rortyhoz közelebb álló megközelítés alapján a filozófus feladata a demokratikus nyilvánosságban nem a megalapozás, hanem a megértés; szerepe nem a döntőbíróé, hanem a felek közötti közvetítőé. Georgia Warnke kifejezését kölcsönvéve akár úgy is fogalmazhatunk, egy liberális demokráciában a politikai filozófusok (*mint* filozófusok) legfontosabb feladata egyfajta „demokratikus hermeneutika” gyakorlása.²²⁶ Vagyis a filozófus nem akkor végzi jól a dolgát, ha bezárkózik egy szűk, szakmai diskurzusba, hanem ha minél többféle diskurzust ismer meg, ha képes átjárni a különböző szótárak és beszédmódok között. Így alkalmassá válhat arra, hogy különböző „nyelveket” beszélő, egymással konfliktusban álló felek között közvetítsen. Ez persze nem jelenti azt, hogy feladata az egyetértés megteremtése volna; ahogy a jellemzően lezárhatatlan filozófiai viták is mutatják, a filozófusok nem feltétlenül a konszenzus kialakításában bizonyulnak sikeresnek. Feladatuk a nyilvános diskurzusban sokkal inkább a párbeszéd

²²⁵ Ennek jó példája lehet a 20. század számtalan jelentős filozófusának naivitása politikai kérdésekben, vagy rosszabb esetben vaksága az általa támogatott eszmék vagy rendszerek zsarnoki és emberellenes következményeivel szemben. Konkrét eseteírásokhoz lásd pl. Mark Lilla *A zabolátlan értelem* című könyvét (Mark Lilla, *A zabolátlan értelem: értelmiségiék a politikában*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005, ford. Zsélyi Ferenc). Ez persze nem jelenti azt, hogy a filozófusok politikai szerepvállalása nem kívánatos, csupán azt, hogy összességében a filozófusok nem bizonyulnak tehetségesebbnek a politikai éleslátás terén, mint például az írók vagy a közgazdászok.

²²⁶ Vö. Georgia Warnke, „Rorty’s Democratic Hermeneutics”, in Charles Guignon – David R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*.

lehetőségének megteremtése, sőt akár a jóindulat elvének számonkérése a vitában álló feleken. Amire a filozófusok csak akkor lehetnek alkalmasak, ha maguk is a jóindulat elve alapján járnak el; ha nem úgy tekintenek a politikai konfliktusok szereplőire, mint kevésbé racionális vagy egyenesen irracionális lényekre, akiknek intellektuális szempontból magasan felette állnak, hanem mint olyan személyekre, akik koherens hitekkel és vágyakkal, jól indokolható meggyőződésekkel rendelkeznek, s akiknek konfliktusa éppen ezért nem magyarázható pusztán fogalmaik vagy gondolataik zavaros voltával. Emellett pedig természetesen azt a reményt sem szabad feladniuk, hogy a szembenálló felekben minden különbségük ellenére van annyi közös, hogy képesek legyenek értelmes párbeszéd folytatására.

A jóindulat elvének gyakorlati érvényesítése, illetve számonkérése révén a filozófia fontos *morális* szerepet játszhat a demokratikus társadalomban: ha talán kis mértékben is, de hozzájárulhat a politikai versengés erkölcsösebbé tételéhez, vagy legalábbis megfelelő mederben tartásához. S ahogy Rorty a „Philosophy and the Future” végén megjegyzi, ha éppily szerény mértékben is, de nem csupán a demokratikus közösségek párbeszédében juthat szerephez, hanem abban is, hogy párbeszédképesebbé, demokratikusabbá tegyen más, nem demokratikus közösségeket. Rorty szerint ehhez „valakinek közvetítenie kell majd a demokratikus politika egalitárius nyelve és a sok különböző kulturális tradíció kifejezetten nem egalitárius nyelve között. Valakinek gyengéden és türelmesen bele kell szőnie az egalitárius politikát a hagyományok nyelvébe, amelyek kitartanak a racionális vagy ihletett bölcs és a rendetlen, zavaros sokaság megkülönböztetése mellett.” Ehhez első lépésben természetesen arra van szükség, hogy a demokratikus társadalmak a másik közösség vagy kultúra képviselőit a párbeszéd potenciális résztvevőinek tekintsék; hogy megértésük „hagyományaik nyelvét”, hogy megtegyék azt az erőfeszítést, ami szokásaik, gondolkodásuk megértéséhez szükséges. Ez az erőfeszítés (hacsak nem önvédelemről van szó) nem váltható ki más, nem diszkurzív megoldásokkal. Hiszen „[ö]nellentmondás azt gondolni, hogy a demokráciát inkább erővel, semmint meggyőzéssel kellene terjeszteni, hogy az embereket kényszeríteni kellene a szabadságra. Nem önellentmondás ellenben azt

gondolni, hogy rábeszélhetők a szabadságra. Ha nekünk, filozófusoknak van még szerepünk, akkor az éppen ez a fajta meggyőzés”.²²⁷

Ha a politikai filozófiát konverzációs módon képzeljük el, vagyis annak szerepét a demokratikus közösségen belül, illetve különböző kultúrák között folytatott párbeszéd kezdeményezésében és fenntartásában látjuk, akkor valóban nem mondhatjuk, hogy a filozófia meghatározott tárggyal vagy módszerrel rendelkezik – ahogyan a jó értelemben vett párbeszédnek sincs előre rögzített tárgya vagy módszere. Ez magyarázattal szolgál arra, miért beszélhetünk inkább Rortynak a politikai filozófiához való *viszonyáról*, nem pedig *politikai filozófiájáról*. Bár a politikai filozófusnak lehetnek (mi több, kell is hogy legyenek) határozott elvei, maga a politikai filozófia, legalábbis ebben az értelmezésben, nem előre megállapított elveknek a gyakorlatra való alkalmazásában áll. A filozófiának inkább a gyakorlat (jelen esetben a demokratikus társadalmak politikai gyakorlatának) sokszínű és összetett voltából kell kiindulnia. Egy efféle, pragmatikusnak is nevezhető megközelítésnek pedig egy pragmatikus (schumpeteri, kompetitív) demokráciafelfogás felel meg leginkább. E felfogás szerint a demokrácia nem ideális kormányforma, csupán a legkevésbé rossz azok közül, amiket eddig kipróbáltak; pártatlan diszkusszió helyett „pártos” konfliktusok jellemzik, s a feleknek ésszerű konszenzus helyett gyakran be kell érniük kisszerű kompromisszumokkal. Ez az illúziómentes szemléletmód azonban nem jelenti azt, hogy a filozófusok ne táplálhatnak bizonyos illúziókat. Nem egy korábban sohasem látott demokrácia illúzióját, hanem egy valamivel tisztességesebb, civilizáltabb demokrácia illúzióját. Ahogyan Rorty legjobb pillanataiban kiderül, nem a demokrácia szofisztikált elmélete, hanem sokkal inkább ez az illúzió (nevezzük inkább *reménynek*) tehet egy gondolkodót valóban „a demokrácia filozófusává”.

²²⁷ Richard Rorty, „A filozófia és a jövő”, 120-121.

BIBLIOGRÁFIA

Richard Rorty hivatkozott művei

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Richard Rorty, "Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture", in *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Richard Rorty, „World Well Lost”, in *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Richard Rorty, *Írónia, esetlegesség és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994, ford. Boros János és Csordás Gábor. [*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.]

Richard Rorty, „Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy”, *Critical Inquiry*, 1990/Spring, 636-637.

Richard Rorty, „Is Natural Science a Natural Kind?”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Richard Rorty, „Non-reductive Physicalism”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Richard Rorty, „Pragmatism Without Method”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Richard Rorty, „Science as Solidarity”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Richard Rorty, „Solidarity or Objectivity?”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Richard Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Richard Rorty, „Kozmopolitizmus emancipáció nélkül: válasz Jean-François Lyotardnak”, in Bujalos István (szerk.), *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég–Gond, 1993, ford. Bujalos István. [„Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-François Lyotard”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „Posztmodern burzsoá liberalizmus”, in Bujalos István (szerk.), *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég–Gond, 1993, ford. Bujalos István. [„Postmodernist Bourgeois Liberalism”, in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Beck András. [„Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics”, in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „Erkölcsei identitás és személyes autonómia: Foucault esete”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Bujalos István. [„Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „Freud és a morális reflexió”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Vitézy Zsófia. [„Freud and Moral Reflection”, in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „Heidegger, Kundera, Dickens”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Barabás András. [„Heidegger, Kundera and Dickens”, in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „Paul de Man és az amerikai kulturális baloldal”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Beck András. [„De Man and the American Cultural Left”, in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „Unger, Castoriadis és a nemzeti jövő románca”, in *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, ford. Beck András. [„Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future”, in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.]

Richard Rorty, „A filozófia és a jövő”, in *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1998, ford. Boros János. [„Philosophy and Future”, in Herman Saatkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.]

Richard Rorty, „Mozgalmak és kampányok”, *Világosság* 1995/11., 60-67., ford. Rózsahegyi Edit. [„Movements and Campaigns”, *Dissent* 1995/Winter, 55-60.]

Richard Rorty, „Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, New York, Routledge, 1996.

Richard Rorty, „Dewey Between Hegel and Darwin”, in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Richard Rorty, „Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy”, in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Richard Rorty, „Hilary Putnam and the Relativist Menace”, in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Richard Rorty, „Human Rights, Rationality and Sentimentality”, in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Richard Rorty, „The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Richard Rorty, „A Defense of Minimalist Liberalism”, in Anita L. Allen–Milton C. Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Richard Rorty, „A humanista értelmiségi: tizenegy tézis”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„The Humanistic Intellectual: Eleven Theses”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „A pragmatista fejlődése: Umberto Eco az értelmezésről”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „A vallás mint a kommunikáció gátja”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Religion as Conversation-stopper”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Az oktatás mint szocializáció és individualizáció”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Education as Socialization and as Individualization”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Etika – egyetemes kötelességek nélkül”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Ethics without Principles”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Globalizáció, identitáspolitiká és társadalmi remény”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Globalization, the Politics of Identity and Social Hope”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Igazság – valóságmegfelelés nélkül”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Truth without Correspondence to Reality”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Pragmatizmus, pluralizmus és posztmodernizmus”, in *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Pragmatism, Puralism and Postmodernism”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Trockij és a vadorchideák”, *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. [„Trosky and the Wild Orchids”, in *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.]

Richard Rorty, „Pragmatism as Anti-authoritarianism”, in John R. Shook – Joseph Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006. [1999.]

Richard Rorty, „Response to Robert Brandom”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Richard Rorty, „Universality and Truth”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Richard Rorty, „Response to Norman Geras”, in Matthew Festenstein – Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Richard Rorty, „Response to Molly Cochran”, in Matthew Festenstein – Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Richard Rorty, „More than Compromise: Law, Pragmatism and Democracy by Richard Posner”, *Dissent* 2003/Fall, 23-26.

Richard Rorty, „Analytic and Conversational Philosophy”, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Richard Rorty, „Justice as Larger Loyalty”, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Richard Rorty, „Kant vs. Dewey: the Current Situation of Moral Philosophy”, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Richard Rorty, „Philosophy as a Transitional Genre”, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Richard Rorty, „Pragmatism and Romanticism”, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Richard Rorty, „Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress”, *University of Chicago Law Review* 2007/Summer, 915-927.

Egyéb hivatkozott irodalom

Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Peter Berger, „On the Obsolence of the Concept of Honor”, in Stanley Hauerwas – Alasdair MacIntyre (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

Richard Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy”, *Political Theory* 1987/4., 538-563.

Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, New York, Oxford University Press, 1973.

Boros János, *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2000.

Robert Brandom, *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Robert Brandom, „Vocabularies of Pragmatism”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Fred Dallmayr, *Language and Politics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

Donald Davidson, „Mental Events”, in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 2001. [1980.]

Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2001. [1984.]

Donald Davidson, „Radical Interpretation”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2001. [1984.]

Donald Davidson, „Truth and Meaning”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2001. [1984.]

Donald Davidson, „What Metaphors Mean”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2001. [1984.]

Donald Davidson, „Expressing Evaluations”, in *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

John Dewey, „Creative Democracy – The Task Before Us”, in *The Later Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981, Vol. 14. [1939-41.]

John Dewey, „A demokrácia és amerika”, in Ludassy Mária (szerk.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1993, ford. Balogh Katalin. [„Democracy and America”, in *Freedom and Culture*, New York, Capricorn Books, 1939.]

Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

Matthew Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1997.

Francis Fukuyama, „The Contours of Remoralization”, in Amitai Etzioni – Andrew Volmert – Elanit Rotschild (eds.), *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*, New York, Rowman & Littlefield, 2004.

Eric Gander, *The Last Conceptual Revolution*, Albany, SUNY Press, 1999.

Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind*, New York, Verso, 1995

Norman Geras, „Progress Without Foundations?”, in Matthew Festenstein–Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Gary Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Gary Gutting, „Rorty’s Critique of Epistemology”, in Charles Guignon – David R. Hiley (eds.): *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Mary Hesse, „The Explanatory Function of Metaphor”, in *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Sussex, Harvester Press, 1980.

William James, „Pragmatizmus”, in Szabó András György (szerk.), *Pragmatizmus*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981, ford. Márkus György. [*Pragmatism*, London, Longmans, 1912.]

Thomas Kuhn, *A tudományos forradalmak szerkezete*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, ford. Bíró Dániel. [*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.]

Mark Lilla, *A zabolátlan értelem: értelmiségiek a politikában*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005, ford. Zsélyi Ferenc. [*The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, New York Review of Books, 2001.]

Alasdair MacIntyre, *Az erény nyomában*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999, ford. Bíróné Kaszás Éva. [*After Virtue*, London, Duckworth, 1985.]

Alasdair MacIntyre, „Relativizmus, hatalom és filozófia”, *Világosság* 1992/12., 914-929., ford. Fellner Pál. [“Relativism, Power and Philosophy”, in K. Baynes – J. Bohman – T. McCarthy (eds.), *After Philosophy*, Cambridge, MIT Press, 1987.]

Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, transl. Naomi Goldblum.

Joseph Margolis: *Reinventing Pragmatism*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Thomas McCarthy, „Private Irony and Public Decency: Richard Rorty’s New Pragmatism”, *Critical Inquiry* 1990/Winter, 355-370.

Thomas McCarthy, „Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty’s Reply”, *Critical Inquiry* 1990/Spring, 644-655.

Markar Melkonian, *Richard Rorty’s Politics*, New York, Humanity Books, 1999.

John Stuart Mill, *A szabadságról*, Budapest, Századvég Kiadó, 1994, ford. Pap Mária. [*On Liberty*, London, 1859.]

H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1997.

Michael Oakeshott, „A költészet hangja az emberiség társalgásában”, in *Politikai racionalizmus*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2001, ford. Kállai Tibor és Szentmiklósi Tamás. [„The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind”, in *Rationalism in Politics and Other Essays*, London, Barnes and Noble, 1962.]

Richard Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Hilary Putnam, „A Reconsideration of Deweyan Democracy”, in *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Hilary Putnam, „A Comparison of Something with Something Else”, in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Hilary Putnam, „Pragmatism and Moral Objectivity”, in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Hilary Putnam, „Richard Rorty on Reality and Justification”, in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

John Rawls, „A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet”, in Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern politikai filozófia*, Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 1998. [„Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 1985/Summer, 223-239.]

John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

John Rawls, „Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez”, in *A népek joga*, Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2008, ford. Krokovay Zsolt. [„The Idea of Public Reason Revisited”, in *The Law of the Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.]

Michael Sandel, „Az elégedetlen demokrácia”, in Horkay Hörcher Ferenc (szerk.), *Közösségelvű politikai filozófiák*, Budapest, Századvég Kiadó, 2003. [*Democracy’s Discontent*, Cambridge, Belknap Press, 1996, ch. 1., 3-26.]

Elaine Scarry, *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Routledge, 1992. [1943.]

Wilfrid Sellars, *Empiricism and The Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

Richard Shusterman, *Pragmatista esztétika*, Budapest–Pozsony, Kalligram Kiadó, 2003, ford. Kollár József. [*Pragmatist Aesthetics*, New York, Rowman & Littlefield, 2000.]

Jeffrey Stout, *Ethics After Babel*, Cambridge, James Clark & Co., 1988.

Jeffrey Stout, „Religion in Political Argument”, in *Democracy and Tradition*, Oxford, Princeton University Press, 2004.

Charles Taylor, „Overcoming Epistemology”, in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

Charles Taylor, „Az elismerés politikája”, *Café Babel* 1996/3., ford. John Éva, 57-76. [„The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, Princeton, Princeton University Press, 1992.]

Charles Taylor, „Rorty and Philosophy”, in Charles Guignon – David R. Hiley (eds.): *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

Michael Walzer, „The Communitarian Critique of Liberalism”, in Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1995.

Georgia Warnke, „Rorty’s Democratic Hermeneutics”, in Charles Guignon – David R. Hiley (eds.): *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*, London, Macmillan Press, 1989.

Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Közlemények a doktori értekezés témakörében

Pápay György, „A második személy autoritása”, in Boros János (szerk.), *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról*, Pécs, Brambauer Kiadó, 2004.

Pápay György, „A jóindulat mint morális elv: Kant, Rorty, Davidson”, *Pro Philosophia Füzetek* 2005/1., 187-194.

Pápay György, „Metafora és morális haladás”, *Világosság* 2006/8-9-10., 67-73.

Pápay György, „Richard Rorty”, *Phronesis* 2007/tél, 37-50.

Pápay György, „A fenyegetett demokrácia filozófusa: Sidney Hook”, *Kommentár* 2007/6., 15-19. [Sidney Hook „The Ethics of Controversy” című írásának fordításával: „A közéleti vita etikája”, *Kommentár* 2006/7., 19-24.]