dianoia

MC
127.181

Boros János

PRAGMATIKUS FILOZÓFIA

jelenkor

Boros János Pécsett született 1954-ben. Vegyészmérnöki tanulmányokat folytatott, majd 1978-ban vegyészmérnöki oklevelet szerzett a Veszprémi Vegyipari Egyetemen. Ezt követően mérnökként dolgozott, majd teológiát és filozófiát tanult. 1982 és 1987 között a svájci Fribourg egyetemén tanult filozófiát, ahol 1986-ban filozófiai licenciátust, 1987-ben pedig filozófiai doktorátust szerzett. Posztdoktorális kutatásokat folytatott Franciaországban, Németországban és az Egyesült Államokban. 1990 óta a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetemen tanít filozófiát. 1998-ban habilitált a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen. 1998-ban a müncheni egyetem vendégtanára.

Ez a könyv
a Nemzeti Kulturális Alap és az
OTKA támogatásával készült.

SZK
Széchényi Könyvtár

Boros János

Pragmatikus filozófia

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Boros János

Pragmatikus filozófia

Igazság és cselekvés

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár



Dianoia

Jelenkor Kiadó

Pécs, 1998

342113

© Boros János, 1998

MC 127.181
SZÉCHÉNYI KÖNYVTÁR
1999

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Kiadja a Jelenkor Kiadó Kft.
Pécsett
Felelős kiadó Csordás Gábor
A szedés a Jelenkor Kiadónál készült
Xerox Hungarian Ventura kiadványszerkesztővel
Szerkesztette Weber Kata
A borítót Esterházy Gitta tervezte
Megjelent 18,5 (A/5) ív terjedelemben,
Times betűvel szedve
Nyomta a Molnár Nyomda és Kiadó Kft. Pécsett
ISBN 963 676 129 9
ISSN 1218-4977

Előszó

A filozófia mint gyakorlat

„... g y a k o r l a t i h a s z n á l a t a során az ész joggal feltételez valamit, amit a puszta spekuláció tartományában nem volna szabad elégséges bizonyítékok híján föltennie: mert az efféle föltevések mind csorbát ejtenek a spekuláció tökélyén, mely iránt azonban a gyakorlati érdek tökéletesen közömbös. Vagyis aminek az ész gyakorlati téren birtokában van, azt nem kell bizonyítania – és valójában nem is tudná bizonyítani, hogy jogos tulajdonát képezi."

Immanuel Kant[1]

Nathaniel Hawthorne egyszer azon sajnálkozott, hogy milyen nehéz regényt írni egy olyan országról, ahol „nincs árnyék, nincs régiség, nincs misztérium, nincs semmi festői és semmi nyomasztó". Szerinte a regény, a költészet, a futónövény romokon nő igazán. Ha európai értelemben romjai még kevéssé is, de történelme már az Egyesült Államoknak is van. Különösen emlékezetünkbe kell ezt idéznünk, ha arra gondolunk, hogy az a sajátságos amerikai filozófia, amely a történelmet koloncként fogta föl, maga is jó másfél évszázados történetre tekinthet vissza. E másfél évszázad alatt, Emerson fellépése óta, átalakult a világ. Egy fiatal, rurális, története kezdetén álló alkotmányos demokráciából a világ gazdasági és politikai vezető nagyhatalma lett. Ez annyira a tények és nem az ideológia kérdése, hogy erre nem is kell több időt vesztegetnünk. Annál inkább érdemesnek tűnik „időnket" arra fordítani, hogy megvizsgáljuk a kérdést: milyen eszmék, milyen életérzés, milyen világképek mozgatták ezen ország polgárait, és főként, miként jelenik meg a sajátosan „amerikai" az amerikai filozófiában, a pragmatizmusban. E kérdést nem csak azért tehetjük föl, mert érdekel bennünket Amerika nyilvánvalóan felfelé ívelő dinamikus fejlődése, hanem inkább azért, mert a pragmatizmus Richard Rorty által megújított változata azzal az igénnyel lép föl, hogy immár ne csak az amerikaiak, hanem az egész világ számára közvetítse e filozófia „megoldásait". Richard Rorty működése következtében – az Emerson-Nietzsche hatástól és a Dewey-Russell párbeszédtől eltekintve – az európai filozófia első ízben

1 I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. 5. Kis János fordítása.

ismeri el dialóguspartnerként a pragmatizmust, és először teszik föl a kontinensen, elsősorban Franciaországban és Németországban a kérdést, hogy mit nyújthat nekünk, európaiaknak problémáink megoldásában ez a filozófia.

Könyvemben erre a kérdésre kívánok válaszlehetőségeket feltárni. „Válaszkeresésemben" a filozófiát kezdetei óta foglalkoztató témát emelek ki, nevezetesen az *igazság* kérdését. Nem azért, mert ez az egyik legrégibb filozófiai kérdés, hanem azért, mert ez a pragmatizmus középponti kérdése is. Az igazság fogalma pragmatikus értelmezésének történeti és kritikai „föltérképezésére" olymódon vállalkozom, hogy azokat az aspektusokat fogom emelem ki, amelyek a mai vitákban is jelentőséggel bírnak. A klasszikus pragmatikusok elgondolásait történeti sorrendben elemzem Emersontól Peirce-en, Jamesen keresztül Dewey-ig, hogy aztán Rortyval a máig jussak. A történeti elemzéssel nem „antipragmatikusan" járok el, hanem azt a dewey-i történetszemléletet érvényesítem, mely szerint a múltban is a jövőt kell keresnünk: azt, hogy mit tanulhatunk ma a régiektől egy jobb jövő kialakítása érdekében. Ezért elemzéseimben nem csak kritikus leszek, de adott esetben a klasszikusokat összekapcsolom kortárs problémafelvetésekkel. Az utolsó fejezetben pedig kísérletet teszek egy etikai igazságelmélet kidolgozására.

A könyv létrejöttéhez vezető kutatásokat tíz évvel ezelőtt kezdtem, miután 1987-ben befejeztem a svájci Fribourg egyetemén folytatott filozófiai tanulmányaimat. Fribourgban Evandro Agazzi professzortól kiváló bevezetőt nyertem az ismeretelméletbe és az amerikai tudományfilozófiába. Emmanuel Lévinas, aki minden héten Párizsból jött óráit a fribourgi egyetemen megtartani, elsősorban a másik ember iránti érzékeny gondolkodásra és az etika mikroszerkezeti, személyes megértésére tanított meg, arra, hogy kölcsönös tisztelet és figyelem nélkül semmiféle emberi és társadalmi közösség nem létezhet. Olyan tétel ez, amely a pragmatizmus alaptételei közé tartozik, és Dewey demokráciaelméletének fundamentumát képezi. Ottfried Höffe Kantról és Rawlsról szóló előadásainak elsősorban az etika-, a jog- és a társadalomfilozófia módszertanát köszönhetem. Ruedi Imbach középkor-órái óta tudom, hogy a középkor is számos izgalmas politikafilozófiai művet ismer, és a nominalizmus igazságelméletének érveit a megfelelő módosításokkal ma is bármikor alkalmazni lehet az igazságot illető filozófiai vitákban. És végül Paul Feyerabendtől hihetetlenül tanulságos és élénk zürichi szemináriumain nemcsak azt tudtam meg, hogy gyermekkorában szülei Bécsben, ha nem akarták, hogy a gyermekek megértsék, miről beszélnek, magyarul szóltak egymáshoz, hanem azt is, hogy bármekkora tudást is gyűjtsön össze az

ember, mit sem ér, ha nem tud mindig újra friss és radikális kérdésekkel közelíteni a régi és az új témákhoz.

Posztdoktorális és kutatói ösztöndíjakkal Párizsban a Collège de France-ban Jules Vuillemin és Gilles Gaston-Granger, a Sorbonne-on Jacques Bouveresse és az EHESS-ban Jacques Derrida szemináriumait látogattam. 1994-95-ben a new york-i ACLS *(American Council of Learned Societies)* alapítvány támogatásával (grant No. 602000006) egy évig Charlottesville-ben, az University of Virginián Richard Rorty szemináriumaira jártam, akiben nem csak a világhírű tudóst és kiváló filozófust ismertem meg, hanem a vendégszerető és barátságos, „demokratikus" gondolkodású „perszonalistát" is. Ez az ösztöndíj tette lehetővé, hogy pragmatizmusról szóló kutatásaimat elmélyítsem. A mainzi *Konferenz der Deutschen Akademien der Wissenschaften* hathónapos ösztöndíja 1996-ban további lehetőséget adott a nyugodt körülmények közötti kutatásokra. E munka végül nem jöhetett volna létre az OTKA T025272 számú támogatása és a Soros Alapítvány HESP programjának támogatása nélkül, amelynek kérésére e támogatás tényét angolul is ideírom: *This work was supported by the Research Support Scheme of the OSI/HESP, grant No. 728/1997.*

Közvetlenül e szöveg nyomdába adása előtt küldte el nekem Richard Rorty két új könyvét.[2] E műveket ugyan felvettem az irodalomjegyzékbe, de feldolgozásukra már nem volt lehetőségem.

E könyv nem készült volna el Orbán Jolán segítsége, Weber Kata és Csordás Gábor önfeláldozó szöveggondozói, lektori munkája, a tartalmi egyensúlyra és a könyv szerkezetére vonatkozó tanácsai nélkül. Mindhármuknak köszönöm munkájukat.

2 R. Rorty, *Truth and Progress,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998; *Achieving Our Country,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Ralph Waldo Emerson (1803-1882)

Az organikus értelmiségi

„Tehetetlen lévén azzal szemben, ami megtétetett – minden múltnak sanda nézője. Visszafelé nem tud az akarat akarni..."

Friedrich Nietzsche[1]

Amerika, a felvilágosodás eszméjére épített történelemnélküli ország a tizenkilencedik század első harmadára mint alkotmányos demokrácia már szélesebb polgári rétegnek biztosított szabadságot, fizikai és jogvédelmet, nyugodt otthont és lehetőséget a prosperitásra. Az amerikai alkotmányt tartóssága, rugalmassága és sikeressége az újkori történelem egyik legjelentősebb alkotásává teszi, melyet – az alkotmány létrehozásakor Párizsban diplomáciai szolgálatot teljesítő Thomas Jefferson szerint – „félistenek" írtak. Amerika alapító okiratát 1787-ben – két évvel a francia forradalom előtt és Kant *A tiszta ész kritikája* című műve második kiadásának évében (első kiadás 1781) – egy olyan viszonylag fiatal képviselőkből álló gyűlés (az átlagos életkor negyvenkét év volt) alkotta meg, melynek tagjai közül többen magasfokú történeti, jogi, politikai és filozófiai képzettséggel rendelkeztek, ismerték Locke és Montesquieu írásait. A gyűlés egyik tagja, John Dickinson a következőképpen fogalmazta meg vezérelvüket: „A tapasztalatnak *[experience]* kell egyedüli vezetőnknek lennie ... Az ész félrevihet bennünket." Az alkotmány kezdő szavai szerint „Mi, az Egyesült államok népe, annak érdekében, hogy tökéletesebb Egységet létesítsünk, Igazságosságot alkossunk, biztosítsuk az Otthon békességét, gondoskodjunk a közös védelemről, elősegítsük az általános Jólétet, biztosítsuk a Szabadság Áldásait magunknak és Utódainknak, elrendeljük és létrehozzuk az Amerikai Egyesült Államok ezen Alkotmányát".[2] Nem nehéz észrevenni, hogy az alapító „atyák" nem kevesebbre törekedtek, mint a platóni ideák vagy a

1 Nietzsche Frigyes, *Im-így szólt Zarathustra,* Budapest, Grill, 1908. 191. Wildner Ödön fordítása.

2 „We the People of the United States, in order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessing of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America." Az első bekezdésben G. B. Tindall *America. A Narrative History* című könyvére (New York, Norton, 1984. 263-264.) támaszkodtam.

középkori úgynevezett „léthatározmányok" (Egy, Jó, Igaz, Szép) megvalósítására egy új világban és egy új földön, melyet az Európából bevándoroltak jelentős része mint az új ígéret földjét vagy az ígéret új földjét élt meg és értelmezett. Talán nem túlzás azt állítanunk, hogy Amerikában Európa, az európai kultúrkör mintegy újrafogalmazta magát, újra elkezdte saját történetét, vagy talán folytatta egy jobb világ reményében ott, ahol a vén kontinens ugyan kidolgozta a szükséges fogalmakat, de ahol maga, a hagyományos gondolkodásmódok, intézmények fékező hatása miatt, nem tudott továbblépni. Amerikában egy új világot kellett létrehozni azokkal a fennkölt eszmékkel és eszményekkel, amelyeket Európában nem lehetett még megvalósítani. Az amerikai úttörő értelmiségi úgy érezhette, hogy eszmékben nincs hiány, gyakorlatra, „interaktív" tapasztalatra van szükség, mely az eszméket ténylegesen átülteti a társadalmi valóságba.

Természetesen a múlt század első felében Amerika még nem hasonlítható Nyugat-Európához. Mint Leo Marx írja, „Európával összehasonlítva Emersonnak el kell ismernie, hogy az amerikai színtér 1844-ben még nem szemet gyönyörködtető. Kevés szép köz- vagy magánkertet találunk, és a vidék ... szegénynek, egyszerűnek és silánynak tűnik."[3] Ugyanakkor az alkotmányozás után néhány évtizeddel az alkotmány nyújtotta garanciák és a törvényes biztonság jótékony hatásai érvényesülnek már, az életszínvonal emelkedésével fellendül a szellemi élet is, melyet ekkor a felvilágosodás racionalizmusa és a romantika erői uralnak. Kant transzcendentális filozófiája mindkét „irányzatnak" igazat adott – a maga területén. Az emberi ész megismerő ereje a tapasztalatra korlátozódik, az etika és az esztétika pedig autonóm, érvényes területek. Az 1830-as évek közepétől New Englandben kialakult a transzcendentalizmus szellemi mozgalma, amely mintegy a romantika oldalán, a felvilágosodás „tiszta elméleti észuralmával" szemben, az ész határait túllépő „gyakorlati" és „esztétikai" eszmék pártjára állt. A transzcendentalizmus krónikása, O. B. Frothingham szerint a transzcendentalizmus feltételezi, hogy „bizonyos alapvető igazságok nem vezethetők le a tapasztalatból, nem bizonyíthatóak, túllépnek *[transcend]* az emberi életen, és az emberi tudat közvetlenül és szemléletszerűen észleli őket."[4] A transzcendentalizmus korántsem pusztán Kanttól kölcsönözte bölcsességét, hanem az újangliai puritánok etikájából és a kvékerek „belső fény-esztétikájából" is, ahol a belső fény az isteni kegyelemnek az emberi szemléletben való megjelenését jelenti. A szemlélet ilyen átalakítására a filozofikus hajlamúakat úgymond maga Kant hatalmazta

3 L. Marx, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Oxford University Press, 1964. 235.

4 Idézi Tindall, *id. mű*, 476.

föl, aki teret nyitott olyan belső szemléleteknek, amelyeknek „egyetlen fogalom sem felelhet meg teljesen".[5]

A bostoni és concordi értelmiségiekből álló transzcendentalista mozgalomnak – melynek olyan tagjai voltak, mint Nathaniel Hawthorne vagy Henry Thoreau – kétségtelenül Ralph Waldo Emerson volt a legjelentősebb „teoretikusa". „Az amerikai tudós" *(The American Scholar)* című írása Amerika „Nemzeti Intellektuális Függetlenségi Nyilatkozata",[6] mely nemcsak a neopragmatizmus megjelenése kapcsán vált újból aktuálissá, hanem az amerikai típusú „civilizáció" európai hódítása miatt is.

A kreatív, az újat felfedezni akaró, a jövőtől „igazságot és igazságosságot" váró pragmatikus gondolkodásmód első „teremtő" képviselője Emerson, a „romantikus individualista"[7] újangliai „remete", akit az amerikai kritika függetlenségét hangsúlyozó Harold Bloommal együtt többen is az amerikanizmus mint „vallás" prófétikus megalapítójaként ünnepelnek,[8] míg mások, mint például az önálló amerikai kritika létét kétségbevonó Geoffrey H. Hartman, úgy gondolják, „elsietett trónraemelés" lenne Emersont az amerikai kritikai gondolkodás középpontjába állítani.[9] A filozófusok pedig inkoherens és romantikus álmodozóként utasítják el a filozófiatörténeti eszméket ahistorikusan összekeverő és „megengedhetetlenül" vegyítő Emersont. Ahogy Richard Rorty megjegyzi, „A filozófusok soha nem filozófusként olvasták Emersont. Heidegger előtt egyébként Nietzschét sem tartották filozófusnak. Csak a legutóbbi időkben próbálták meg – Stanley Cavell és Cornel West – Emersont bevezetni a filozófiai ká-

5 I. Kant, *Az ítélőerő kritikája*, Szeged, Ictus, 1997. 241. Papp Zoltán fordítása.

6 Vö. C. West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989. 12. A kifejezés Oliver Wendell Holmes-tól származik, de Emerson egész életművére vonatkoztatható. Camille Paglia Emerson *self-reliance* fogalmát tartja „függetlenségi nyilatkozatnak". Vö. C. Paglia, *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, New York, Vintage Books, 1991. 601.

7 J. P. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. 362. Emersont általában a romantika eszmeköréhez sorolják, ami nem jelenti azt, hogy ne találnánk nála olyan kijelentéseket, amelyekkel ezt a fajta attitűdöt vagy gondolkodásmódot *is* megkérdőjelezi: „Minden hajót romantikusnak látunk, kivéve azt, amelynek fedélzetén mi magunk utazunk." Emerson, „Tapasztalat", in *A filozófus az amerikai életben*, szerk. Beck András, Pécs – Szeged, Tanulmány – Pompeji, 1995. 45. A kötet többek közt három Emerson esszé magyar fordítását tartalmazza: „Az amerikai tudós" („The American Scholar") 9-23. „Önállóság" („Self-Reliance") 24-43. „Tapasztalat" („Experience") 44-62. (Jónás Csaba fordításai).

8 Emerson „legigazibb teljesítménye az amerikai vallás föltalálása volt ... Emerson tudata Amerika tudata". H. Bloom, *Agon. Towards a Theory of Revisionism*, Oxford, Oxford University Press, 1983. 145.

9 G. H. Hartman, *Criticism in the Wilderness*, New Haven, Yale University Press, 1980. 9.

nonba. Emersont és Thoreau-t az amerikai különcök tradíciójába tartozó irodalmi alakoknak tartották."[10] Elkerüli Rorty figyelmét, hogy Cavell és West előtt már Dewey kiemeli Emerson filozófiai jelentőségét egy 1903-ban róla írt esszéjében, bár nem állítja, hogy Emerson „iskolai" filozófus lenne, és néhány Emersonról szóló írásának nyilvánvalóan nem az volt a célja és hatása sem, hogy Emersont „bevezesse" a filozófiai kánonba: „Azt állítják, hogy Emerson nem filozófus. Ezt a tagadást attól függően tartom hamisnak vagy igaznak, hogy elmarasztalásként vagy dicséretként mondják ... Ha a kritika a módszer hiányáról ír, a folytonosság, az összefüggő logika elmaradásáról ... ha félreteszi Emersont mint maximák és közmondások kitalálóját, ragyogó belátások és összefüggéstelen aforizmák feljegyzőjét, akkor a kritika szerintem semmi másról nem szól, mint saját arra való képtelenségéről, hogy egy nagyon finoman kidolgozott logikát kövessen. ... Talán inkább azoknak van mégis igazuk, akik tagadják, hogy Emerson filozófus lenne, mivel ő több mint filozófus. Azt állítja, hogy művészként dolgozik, az igazságot a 'szonettben és a színjátékban' találja meg."[11] Dewey kiemeli Emerson érdemét, hogy a gondolkodást mint poézist, alkotást fogta föl, és nemcsak egyszerűen mint a meglévő dolgok visszatükrözőjét.[12] Emerson valójában a gondolkodást elsősorban esztétikai tevékenységként fogta föl, és nem mint olyasmit, amivel logikai koherenciára kellene törekedni. Ezáltal a rendszerszerűsítő, a rendszer által egyneműsítő felfogással szemben a különbözőségek és sokféleségek elismerését és elfogadását „ünnepli". Miután Emerson szándéka írásaiban sajátságosan esztétikai, nyilvánvalóan terméketlen lenne azon vitatkozni, hogy filozófus-e Emerson vagy sem, „több-e mint filozófus", ténylegesen az amerikai gondolkodás létrehozója-e vagy pedig csak egy romantikus életérzés álmodozó kifejezője. Kétségtelen, hogy ha az esztétikai intenció és maga az esztétika a filozófia része, akkor Emersont könnyebben soroljuk a filozófiai kánonba. Nyilvánvaló, hogy azok, akik Montaigne-t és Nietzschét filozófusnak tartják, sőt, mint Dewey kiegészíti a klasszikus esszéírók sorát, Platónt, Dantét, Bacont és Spinozát is,[13] azok Emersont is annak fogják tartani, míg mások, akik szerint e gondolkodók nem a filozófiatörténet, hanem az irodalom vagy a kultúrakritika történetébe tartoznak, Emersont is oda fogják sorolni. Abban viszont alighanem mindannyian egyetértenek, hogy Emerson szabad, függet-

10 R. Rorty, „A filozófia után, demokrácia", Giovanna Borradori interjúja, *Jelenkor*, 1995 június, 553.

11 J. Dewey, „Emerson – The Philosopher of Democracy", in *The Middle Works*, 3. k. 184-185.

12 *Uo.*

13 Dewey, *id. mű*, 186.

len gondolkodó, aki „felismervén és követvén ... azt a fénysugarat, mely belülről világítja meg elméjét",[14] vállalta saját gondolatait, és megtalálta ezek kifejezésére a legmegfelelőbb műfajt, az esszét. Az is kétségtelen, hogy gondolkodásmódja és írásmódja az amerikai irodalmi és filozófiai életre egyaránt hatott, éppen ezért a fenntartás nélküli elfogadás vagy a merev elutasítás helyett indokoltabb azt vizsgálni, miként van jelen az esszéíró Emersonban a filozófus és a filozófus Emersonban az esszéíró. Minthogy e kettőségben a pragmatikus gondolkodási attitűd és írásmód jelenik meg, vizsgálatukkal e gondolkodásmód megértéséhez is közelebb juthatunk.

Emerson, a filozofikus esszéíró

Emerson, az „amerikai Montaigne"[15] műfaja az esszé, az a műfaj, amelyről gyakran állítják, hogy korszaklezáró, fáradt, dekadens irodalmi forma, amely megkérdőjelezi a „virágkorok" nagy filozófiáit, gondolatrendszereit, átfogó összefüggéseit, absztrakcióit és fogalmi hálóit. Miután az elhasználódott rendszerek, gépezetek, gondolati motorok alkatrészeikre hullottak, az esszéíró viszonylag szabadon barkácsol a még működőképesnek hitt darabokból valami sajátos, csak rá jellemző és első közelítésében saját és szűk hallgatósága pillanatnyi szükségleteit kielégítő „masinát",[16] amely alig szolgál többet, mint az író és hallgatósága kognitív és esztétikai igényeinek kielégítését és gyönyörűségét, még akkor is, ha nyugtalan küldetéstudatot és küldetésteljesítést hordoz. De mire szolgál az esszé, ez a „későinek" tartott műfaj egy fiatal nép intellektuális életének kezdetén? Miért jelenik meg egy korban, amikor, mint Edman írja, „szinte eltűnt a modern írás világából"?[17] Hiszen itt látszólag nincs megkövesedett múlt, amivel le kellene számolni, nincs

14 Vö. Emerson, „Önállóság", *id. kiadás*, 24. (A kvékerek „belső fényének" funkcionálisan átalakított megjelenése félreismerhetetlen.)

15 H. Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York, Harcourt Brace, 1994. 147k.

16 Az esszé-műfaj „masinája" egyedi, pillanatnyi igényeket, érdekeket, vágyakat és érdeklődéseket szolgál, létrejöttének kontextusa radikálisan individuális és egyszeri, szemben azokkal a „masinériákkal", filozófiai rendszerekkel, amelyekről például a német filozófiával kapcsolatban Cavell beszél, mondván, hogy a rendszerépítés eredményeként „több masinériáról gondoskodnak, mint amennyit foglalkoztatni képesek". Vö. S. Cavell, „Thinking of Emerson", in *The Senses of Walden*, San Francisco, North Point Press, 1981. 125. Idézi C. West, *The American Evasion of Philosophy*, 36. Az esszé mint műfaj mintha pontosan ettől akarna óvakodni, fő törekvése talán éppen az, hogy mindig csak olyan és annyi masinériát alkalmazzon vagy barkácsoljon össze, amilyenre és amennyire az adott pillanatban, igen gyakran az írás pszichológiai-kognitív-technikai vagy historikus-politikai pillanatában, szükség van.

17 I. Edman, „Emerson as Unrequired Reading", in Emerson, *Essays*, New York, Crowell, 1926. v.

megmerevedett „magas kultúra", mint Montaigne idejében, amit antitézisek özönével kellene elárasztani. Emerson, amerikai kortársaival együtt, különös múlttal szembesül, amelyet egyszerre ismer föl sajátjaként és önmagától idegenként: ez a múlt az Európából importált és Amerikában (de)formált múlt, a protestáns-unitárius vallás és életvitel valamint az európai gondolkodás hagyománya. Emerson ezzel állítja szembe a „szeszélyes" jelen pillanat, a „jelenkor" igényeit és szükségleteit, amelyek újszerűségükkel egyben a sajátságos „emersoni vagy amerikai különbség" (Bloom) megnyilvánulásai is. Amint Bloom megállapítja, Emerson, hogy a múlttal szemben a jelen fontosságát és erejét hangsúlyozza, Miltonhoz hasonlóan a történelmet három időzóna szerint értelmezi. Ezek az igaz eredet, a köztes idő, amelyben minden hamis, és amely Emerson számára nyilván Európa története és kultúrája, és annak az örök jelennek az igazsága, amely a „miltoni poetikus és az emersoni oratorikus jelenlét".[18] Ez azonban nem a történelem egyértelmű elutasítása, amint ezt a Bloom-szöveg sugallja. Emerson csak az erőtlen múltbafordulás kizárólagosságát, a holt idők penészszagú árnyai előtti öncélú hódolatot utasítja el, de nem a történelem progresszív eszméjét, az egyén, az idő, a társadalom és a politikai struktúrák egyre humanizáltabb *létre*hozását.[19] Több helyen, mint például „Nature" című írásában, lelkesedéssel ír az ember környezetátalakító munkájáról, az emberi lelemény és a gépek által alakuló új világról, amely új történelmet kreál, a jövő történelmét.[20] A múlttal való szembefordulása nemcsak az amerikai protestantizmus vagy az európai örökség elvetése, nem is egyszerűen az angol romantika historizálása, politizálása vagy pszichologizálása, hanem a jelen és a jövő érdekében végrehajtott *cselekedet*. A múlttól a „jövő történelme" felé fordulva Emersonnak lehetősége nyílik az amerikai honfoglaló személyének és mentalitásának irodalmi „megörökítésére", arra, hogy a történelemmel egyenértékűvé, sőt teremtőként „elsőbbrendűvé" tegye a történelmet kreáló „géniuszt", akinek életrajza maga a történelem: „az egész történelem könnyen felfogható néhány erős és elszánt ember életrajzaként".[21] Ám ez a géniusz a misztikus tapasztalatok lehetőségének elismerése ellenére sem akar

18 Vö. H. Bloom, *Agon*, 34.

19 Ami nem jelenti azt, hogy valamiféle naiv fejlődéstan híve lenne. Miközben gondolkodása, felfogása az egyénről és a társadalomról nyilvánvalóan evolutív, óv a túlzott egyszerűsítésektől, aminek elkerülése érdekében esetenként kétségbe is vonja a gondolkodása által feltételezett „fejlődéselméletet": „A társadalom nem halad. Amit nyer a réven, elveszti a vámon. Állandó változások tartják mozgásban ... de ez csak hullámzás, nem fejlődés." *A filozófus az amerikai életben*, 41.

20 Emersonnak az amerikai technikai-gazdasági fejlődéshez való viszonyáról lásd Leo Marx, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Oxford University Press, 1964. 229-242.

21 Emerson, „Önállóság", *id. kiadás*, 31.

kilépni az időből, amiként ezt Bloom állítja, aki szerint Emerson az időből az időtlen, a történelemből a jelen, a pszichétől a pneuma felé halad, hanem benn akar maradni a maga által létrehozott és folytonosan alakított időben és történelemben.

Emerson a jelent uralni igyekvő múltat, nevezetesen az „európai" filozófiai gondolkodásmódot utasítja vissza, hogy helyet teremtsen saját életfelfogása, életérzése és egy sajátosan újtípusú amerikai gondolkodásmód számára. Mint írja, „a más nemzetek keze alatt eltöltött inasévek végükhöz közelednek, felszabadulásunk nem késhet soká. A feltörekvő milliók körülöttünk nem élhetnek örökkön idegen országok hitvány koncán."[22] Egy új kontinens alakuló története, egy új nemzet eljövendő tettei „dalnokért kiáltanak". Ez a dalnok Emerson szerint az amerikai géniusz, az amerikai gondolkodás számára pedig maga Emerson, az „organikus" amerikai humánértelmiségi,[23] aki ebben az értelemben Peirce és James pragmatikus elődjének tekinthető. E gondolkodásmód egy olyan „fiatal" népnek a filozófiához, a valósághoz, a társadalomhoz, a történelemhez, az élethez való viszonyát tükrözi, amely a gondolatok igazságát azok (sok esetben pillanatnyi és aktuális) gyakorlati relevanciájával, hasznosságával méri le, ahelyett, hogy túlságosan hosszú, és gyakorlati eredményt nemigen hozó metafizikai rendszerépítéssel vagy (filozófia)történeti forráskutatással foglalkozna. A pragmatizmus a honfoglalók, az újrakezdők, a pionírok, majd a belőlük kialakuló telepesek és üzletemberek, tehát a „túlságosan elfoglaltak" gondolkodásmódját fejezi ki, akiknek „filozófiája" éppen az elfoglaltság és az aktív tevékenység, igazságkritériuma pedig a működőképesség és a sikeresség. Mint Horkheimer állítja, a pragmatizmus „egy olyan társadalmat tükröz, amelynek nincs ideje emlékezni és elgondolkodni",[24] és éppen az „időhiányból" adódó „elgondolkodás-hiány", tehát a kanti értelemben vett teoretikus ész-hiány vezet a praktikus ész pragmatikus használatára. Erről a fiatal Amerikáról Santayana úgy véli, hogy „eredetileg azokból a tékozló, iskolakerülő és kalandvágyó lelkekből alakult ki, akik a telepes családok leszármazottai voltak: folyamatos utánpótlást kaptak a tágas és félig üres világba született fiatalabb nemzedékből, amely hajlott arra, hogy elfelejtse a régi szűkös moralitást, hogy azt egy másik, meglehetősen joviálisan humánus moralitással helyettesítse. Ez

22 Emerson, „Az amerikai tudós", *id. kiadás*, 9.

23 Vö. C. West, *id. mű*, 35-41. A természettel és a társadalommal kapcsolatos organikus szemlélet, tehát az egyedek és a rendszerek kölcsönös függőségének és egymásraszorultságának elve valamennyi pragmatikus gondolkodó felfogására jellemző, Dewey-éra is, aki antidualizmusával éppen az átfogó és monisztikus összefüggéselvet hangsúlyozza. Ezért tűnhet meglepőnek, hogy Dewey kritizálja az organikus társadalomelméleteket. Erre a kérdésre a Dewey-ról szóló fejezetben visszatérek.

24 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Fischer, 1991. 6. k. 62.

a ténylegesen bennszülött Amerika erősítést kapott az Európából később érkezett egyvelegtől, amely nem abban a reményben jött, hogy jámbor közösséget találjon, hanem hogy akadályoktól mentesen maga is fejlődhessen. A bevándorlók hordája buzgón elfogadja az amerikai élet külső berendezkedését és társadalmi lelkületét, de soha nem hallgat eredeti mértékletes elveire".[25] A telepesek leszármazottait és az újabb bevándorlókat viszont összeköti a kényszerű tény, hogy a mindennapi életet egy majdnem üres térrel és megszelídítetlen természettel szemben kell kialakítani, tehát hatékonynak kell lenniük, és ezért felfogásukban a „dolgok valóságosságát hatásuk mértéke határozza meg".[26] Nem lehetnek pusztán praktikusak, pragmatikusokká kell válniuk. Mikor Emerson patetikusan azt állítja, hogy a tettek maguk is dalolnak, a tettek „a tudós esetében alárendeltek ugyan, de nem elhanyagolhatóak. Nélkülük nem lehet teljes az ember. Nélkülük a gondolat nem érhet igazsággá",[27] valamint, hogy „a tettek ... forrásul szolgálnak",[28] akkor az amerikai gyakorlati életvitel filozófiája, a pragmatizmus „igazságkritériumát" előlegezi meg. Az „igazság napja" szerinte akkor fog fölvirradni, „ha a géniuszt sikerül gyakorlati erővé tennünk".[29] Igaz, ez utóbbi megjegyzése olyan meglehetősen szkeptikus eszmefuttatások után hangzik el, amelyekben igencsak kartéziánusan a gondolatok és a világ közti szakadékról elmélkedik. Ennek ellenére, a géniuszt gyakorlati erővé emelő „romantikus amerikai pasztoralizmus" filozófiája[30] lett a pragmatikus Amerika ars poeticája.

Emerson, az amerikai géniusz

Emerson a modern társadalmi élet differenciáló és diszperziós hatásai által „darabokra szaggatott" racionális ember helyett „lámpásával" azt a „Gondolkodó Embert", azt a „cselekvő lelket" keresi, aki „az abszolút igazságra függeszti tekintetét, az igazságot nyilvánítja ki vagy teremti meg." Az ilyen ember „az Istenség kiáradásából"[31] részesülvén önmagát és a világot is átalakíthatja, mert ahogy „a világ a teremtéskor Isten kezében képlékeny és formálható volt, azonképpen most is az lehet, amennyiben képesek vagyunk az Ő attribútumait felmutatni". Rá-

25 G. Santayana, *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967. 141.

26 Emerson, „Önállóság", *id. kiadás*, 35.

27 Emerson, „Az amerikai tudós", *id. kiadás*, 14-15.

28 Emerson, *id. mű*, 16.

29 Emerson, „Tapasztalat", *id. kiadás*, 62.

30 Vö. Leo Marx, *The Machine in the Garden*. 3. E könyv témája a „pasztorális ideál ... legtágabb értelmében".

31 Emerson, „Az amerikai tudós", *id. kiadás*, 13.

adásul „egyetlen lélek mozgat minden embert",[32] állítja Spinozára emlékeztetően, de tőle eltérő módon arra hivatkozik, hogy a könyveket olvasva, a világot megismerve egyetlen átfogó tudásra jutunk, olyanra, amely minden ember sajátja.[33] Az abszolút emberi szellem e megjelenítése Spinoza mellett Hegelt is megidézi, persze minden összefüggő gondolati rendszer nélkül, ám itt nem panteizmusról, nem is a hegeli abszolút szellemről, hanem egy gyakorlati, világfeltáró és világhódító ember- és társadalomfelfogásról van szó, amelyet talán *pánantropologizmus*nak nevezhetnénk. Ez az ember lehetőségeit és potenciális nagyságát kifejező fogalom áll minden amerikai küldetéstudat és társadalmi eszme mögött. A totális ember, a mindent összefoglaló, a természettől, a múltból, a könyvekből és a tettekből tanulni képes és a jövőt alakító géniusz Emerson szemében még nincs itt, a jövő embere: az Amerikai Tudós, az ember „még feltáratlan hatalmának" megtestesülése, aki új világot, új emberiséget teremt.

Emerson totális emberének ideálja és ősképe többek közt (például Jefferson mellett, aki az alkotmányozó gyűlés tagjait, mint említettem, „félisteneknek" nevezte) nyilvánvalóan ahhoz a Kanthoz nyúlik vissza, aki szerint „a bölcs (a sztoikusok bölcse): ideál; olyan ember tehát, aki csak gondolatban létezik, azonban tökéletes összhangban van a bölcsesség ideájával. ... az ideál ilyen esetben ő s k é p gyanánt szolgál a másolat maradéktalan meghatározásához, és cselekvéseinknek nincs más zsinórmértékük, mint e bennünk rejtező *isteni ember* viselkedése, amivel a tulajdon viselkedésünket összevetvén megítéljük és jobbá tesszük magunkat, jóllehet azon ősképet soha nem érhetjük el".[34] Kant még óv az ideál megvalósításának kísérletétől, mondván, hiú „próbálkozás ... s ráadásul némileg ostoba és önmagában kevéssé épületes, hogy az ideált valamilyen példában, vagyis a jelenségvilágban valósítsák meg".[35] A tizenkilencedik században azonban Emersonnak és Nietzschének pontosan „ez" lesz a „munkaterve". Nietzsche éppen a saját ideál szeretetére vezeti vissza a teremtő erejű „istenembert": „A 'szeretem Istent' – a vallásosság egyetlen régi formája – s a j á t i d e á l o m szeretetévé alakult és teremtővé vált: – megannyi istenember."[36]

Külön tanulmány tárgya lehetne az emersoni *genius* és a nietzschei

32 Emerson, *id. mű*, 19-20.

33 Egy másik helyen Emerson nem kevesebbet állít, mint hogy „az Egyetemes Lét áramai keringenek rajtam keresztül; Isten része vagy darabja vagyok". „Nature", in *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, szerk. W. H. Gilman, New York, New American Library, 1965. 189.

34 I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. 451. Kis János fordítása (kiemelés – B. J.). *Kritik der reinen Vernunft*, A569/B597.

35 Kant, *A tiszta ész kritikája*, 451. *Kritik der reinen Vernunft*, A 570/B 598.

36 F. Nietzsche, „Zu Zarathustra", in *Sämtliche Werke, Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass 2*. Stuttgart, Kröner, 1978. 449.

Übermensch összehasonlítása és egyáltalán Emerson *kivételes* hatása Nietzsche gondolkodására. Ha arra gondolunk, hogy Nietzsche a német filozófia gondolatkörében nevelkedett, első pillanatban ez az állítás meglepőnek tűnhet, mint ahogy Lukács György megjegyzése is, aki szerint Nietzsche „sok pragmatista vonást mutat ismeretelméletében és etikájában".[37] És ha túlzásnak is látszik Santayana állítása, mely szerint „az amerikai filozófiai hagyomány szinte teljesen elmerült a német idealizmusban", nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Emerson és egyáltalán az újangliai transzcendentalisták, bár „lazább" és tágabb értelemben, ugyanúgy posztkantiánus gondolkodók voltak, mint Hegel, és valamilyen módon maguk is a megismerés és cselekvés alanyát és tárgyát próbálták egyesíteni egymással és a történelemmel. Santayana a következőképpen folytatja: „Bizonyos értelemben ezt a rendszert [a német idealizmust] nem kellett adaptálni: valami ehhez hasonló nőtt ki spontán módon Újangliában a transzcendentalizmus és az unitárius teológia formájában. Még a legutóbbi, legemancipáltabb és legpozitivistább gondolkodók is – a pragmatikusok, az új realisták és a tiszta empiristák – a német idealizmus atmoszférájában nevelkedtek; és ezt a tényt nem szabad elfelejteni, amikor nézeteikhez közelítünk."[38] Santayana állításait figyelembe véve könnyebben megérthetjük, hogy Nietzsche a következő szavakkal fejezte ki Emerson iránti nagyrabecsülését (ez a tény ma már köztudott, Rorty Nietzschét Emerson tanítványának[39], Cornel West pedig csodálójának nevezi): „Emerson. – Soha nem éreztem magam egy könyvben annyira otthon és saját házamban – nem dicsérhetem, túlságosan közel áll hozzám."[40] Meglepőnek tűnhet ugyanakkor, hogy annak ellenére, hogy az *Übermensch* fogalmának nietzschei *koncept*ualizálásánál és világrahozatalánál Emerson *genius* fogalma és egyéb szövegei „bábáskodtak", Nietzsche az *Übermensch*ről szóló fő szövegeiben *(Im-így szóla Zarathustra, A hatalom akarása* valamint a *Nachlass)* nem hivatkozik kifejezetten Emersonra. Andler[41] említi ugyan Emerson Nietzschére gyakorolt különleges hatását, ám úgy véli, félreértés lenne ezt a hatást hangsúlyozni, hiszen szerinte Emerson pusztán előhívta és aktivizálta Nietzsche saját műveltségét. Georg Simmel pedig állítólag odáig megy, hogy azt állítja, a „pragma-

37 Lukács Gy. *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai, 1974. (első kiadás 1954) 19.

38 G. Santayana, *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967. 145.

39 Vö. R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, Wien, Passagen, 1994. 15. „Emerson ... wie sein Schüler Nietzsche..."

40 F. Nietzsche, „Musik/Kunst/Literatur", in *Sämtliche Werke, Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass, 1*. Stuttgart, Kröner, 1978. 184.

41 Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6. k. Paris, 1920. Vö. E. Baumgarten, *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1957. 11. és 61.

tizmus nem más, 'mint az, amit az amerikaiak Nietzschétől tanultak'".[42] A nietzschei *Übermensch* eredetéről (is) író Walter Kaufmann[43] talán egy hazafias-demokratikus újangliai hagyományt (mely az amerikai demokrácia eminens gondolkodóját nem akarja összekötni az antidemokratikus megnyilvánulásairól is híressé vált német filozófussal) követve nem tartja szükségesnek, hogy Emerson Nietzschére gyakorolt hatását elemezze. Nehamas pedig meg sem említi Emersont tíz év alatt kilenc utánnyomást megért és számos nyelvre lefordított Nietzsche-könyvében,[44] és minden látszat szerint a Frankfurti Iskola Nietzschére nem ritkán hivatkozó alapítója, Horkheimer sem tulajdonít jelentőséget Emerson Nietzschére gyakorolt hatásának.[45]

Eduard Baumgarten Nietzsche Emerson szövegeihez fűzött jegyzetei segítségével kimutatja, hogy Zarathustra-víziójára (melyet 1881. augusztus 26-ára rögzítenek) Emerson *közvetlenül* hatott.[46] Mint Baumgarten megjegyzi, a Zarathustra-elképzelés 1881-es eufóriája először a *Vidám tudomány*ban csapódott le, amelynek címét egyébként Nietzsche feltehetőleg ugyancsak a magát „a vidám tudomány professzorának" – *a professor of joyous science* – nevező Emersontól vette, aki az egyetlen törvényt „zenével és tánccal" akarta megerősíteni *(affirm [the one Law] in music and dancing)*, mint Nietzsche, aki könyvét „táncoló lábakon" *(auf Tanzfüssen)* akarta járatni.[47] Arról nem is beszélve, hogy a másik *übermenschi* szöveg, *A*

42 Vö. H. Joas, „Az amerikai pragmatizmus és a német gondolkodás", *Világosság*, 1997. 1. 58. Weiss János fordítása. E feltételezéshez Joas a következő jegyzetet fűzte: „Ezt a szóbeli idézetet Rudolf Panwitz közölte, in Kurt Gassen, Michael Landmann (szerk.) *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin, 1956. 240. A századeleji német pragmatizmus-recepció elfogultságára jellemző, hogy James – aki pedig személyesen ismerte a gyermekkorában szülei házába bejáratos Emersont – filozófiáját »a pragmatizmus német ellenfelei« a tényleges hatásvonalat éppen megfordítva, »a nietzschei motívumok túlhajtásának tekintik«". Joas, *id. mű*, 60.

43 W. Kaufmann, *Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press, 1974 (első kiadás 1950) 307-333.

44 A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

45 Vö. pl. Horkheimer, „Kritik der instrumentellen Vernunft", in *Gesammelte Schriften*, 6. k. Hamburg, Fischer, 1991. 21k.

46 E. Baumgarten, *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1957. 12-23. (Baumgarten a két világháború közt Németországban az amerikai filozófia legjobb ismerője volt. Már nála megtalálhatjuk az Emerson-James-Dewey hagyományvonal „kijelölését". Baumgarten, aki Max Weber unokaöccse volt, csatlakozott a nemzetiszocialista mozgalomhoz, és pragmatizmus-értelmezése – amely, mint Hans Joas említi (H. Joas, „Az amerikai pragmatizmus és a német gondolkodás", *Világosság*, 1997/1. 65. Weiss János fordítása), „eltűnt ... a nemzetközi irodalom süllyesztőjében" – fogalomhasználata, Führer-dicsőítései miatt nem érdemel figyelmet. Munkái közül kizárólag a szakszerű és filológiai pontosságú Emerson-Nietzsche párhuzamot feltáró rövid írását használom.)

47 Vö. Baumgarten, *id. mű*, 13. és 31.

hatalom akarása (Wille zur Macht) mögött is az emersoni *„Life is a search for power"* („Az élet a hatalom keresése") áll.[48]

Továbbá Stanley Cavell meggyőzően bizonyítja, hogy a *Genealógia* előszavában Nietzsche Emersonnak a „Tapasztalat"-ban feltett kérdését kérdezi tovább: „Az első mondat – magunk·számára ismeretlenek vagyunk – nem olyan, amit könnyen elfelejtenénk. De ki emlékezne arra, hogy ez az első előkészíti a második mondat kérdését, legalábbis ki törődne azzal, hogy a második mondatban – 'Hogyan történhetne, hogy egy nap *megtalálnánk* magunkat?' *[wie sollte es geschehn, dass wir eines Tags uns* fänden*?]* – Nietzsche válasza arra a kérdésre, amely Emerson „Tapasztalat"-át megnyitja – 'Hol találjuk magunkat?' *[Where do we find ourselves?* – angol hozzáadva B. J.][49] Hogyan bizonyítsuk, hogy Nietzsche itt Emersonra gondolt? Egész végig lehetne ezt gondolni – ha érezzük Nietzsche sorainak bensőséges kapcsolatát Emerson prózájával, amelyet pályája kezdetén és végén újra elővesz és átír –, ha például a *Genealógia* előszavában kimutatjuk az ilyen áramlatokat. ... a *Genealógia* előszavában Nietzsche problémái ugyanazok, mint Emersoné „Tapasztalat" című írásában – tudniillik saját ellentétes és egyidejű tudatlanságunk azzal kapcsolatban, ami bennünket érni fog és amit mi fogunk magunknak előidézni".[50]

Mindez persze nem jelenti azt, hogy az *Übermensch* fogalmának kialakításában Nietzschének kizárólag Emerson lett volna a forrása, hiszen ismerte Lukianosz *hyperanthropos* fogalmát *(Kataplousz* 16), továbbá maga az *„Übermensch"* szó is megjelent már a tizenhetedik században a német nyelvterületen Heinrich Müller művében *(Geistliche Erquickungsstunden,* 1664), később pedig Herdernél, Jean Paulnál és Goethénél.[51] Kantot pedig Nietzsche igen jól ismerte. A filológus kutatóknak még sok izgalmas kérdést tartogató Emerson-Nietzsche hatásösvény meghosszabbítható, mint Baumgarten állítja, egy Európa-Amerika-Európa, Basel-Concord-Basel vonalon, a humanista tradícióban, mely Erasmustól Montaigne-en, Jeffersonon, Emersonon keresztül jut vissza Nietzschéhez – és marad Amerikában, a pragmatikus filozófiába fölszívódva, egy gépiesedő, formalizálható rideg egyetemi „karrierofil" filozófia humanisztikus kritikájaként.

Az Emerson és a *genius* által megálmodott és létrehozott „humanisztikus" értelmiség és új emberiség *amerikai* lesz, és ennek az amerikaiságnak a hangsúlyozását és jegyeit érdemes valamelyest szemügyre vennünk. Nemcsak azért, mert Rortynál a kilencvenes

48 Vö. Baumgarten, *id. mű,* 68.

49 Jónás Csaba fordításában „Hová kerültünk?", in *A filozófus az amerikai életben,* 44.

50 S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson,* Paris, L'Éclat, 1991. 29-33.

51 Vö. W. Kaufmann, *id. mű,* 307k.

években erősödő amerikanizmust figyelhetünk meg (amely csak azért nem tekinthető nacionalizmusnak, mert Rorty hangsúlyozza és elfogadja Amerika sokféle nemzetből összeszedődő eredetét, és az amerikai demokrácia reformja alatt „a lehető legtöbb embert befogadó" *[most inclusive]* társadalom kialakítását érti, ami egyébként egy sok generációs „összeolvadás" után a külföldi szemlélőnek ugyanúgy „nacionalizmus"-ízűnek tűnhet majd, mint az, amit Franciaországban a nacionalizmussal ellentétes fogalomként emlegetnek, nevezetesen a *patriotikus republikanizmus),* hanem azért is, mert Emerson amerikanizmusa feltételezhetően hatott Nietzsche nacionalizmusára, melynek korántsem voltak az Emersonéhoz hasonló „békítő" következményei. További vizsgálatokat igényelne, milyen tényezők játszanak szerepet abban, hogy az azonos gyökerű fogalomnak, a saját „nemzet" fogalmának eltérő elméleti és gyakorlati hatása van Amerikában és Európában. Míg az „új" kontinensen a társadalmi megbékélés és egy békés demokratikus világküldetés pacifikáló kulcsfogalma lett, addig Európában a totális összeurópai vagy helyi háborúkra vezető ideológiák igazolójaként játszott szerepet. Ezért hangzik idegenül európai fülek számára, amikor majd Dewey prófétikusan a demokratikus amerikanizmus világküldetéséről, Rorty pedig az amerikanizmus és demokrácia fogalmak szinonimikus kapcsolatáról beszél. Európában nem hangzik jól, ha egyetlen nép világküldetési tudattal lép föl. Érdemes ugyanakkor felfigyelni arra, hogy az amerikai fül kihallja a „faj" igazolásának kísérletét Nietzsche filozófiájából, például Dewey kritikusan megjegyzi, „Nietzsche ... csak a faj hagyományos etikáját ismételgeti",[52] de nem tűnik föl neki, hogy ugyanezt teszi Emerson amerikai kontextusban. Ennek egyik oka nyilván az, hogy Amerika nem *európai, kizáró [exclusiv]* értelemben tartja magát nemzetnek, hanem befogadó *[inclusiv]* értelemben. Dewey ugyanakkor következetlen, amikor Emerson Nietzschére gyakorolt hatását említés nélkül hagyva felhánytorgatja, hogy Nietzsche *Übermensch*-elméletével a hagyományos társadalmi egyenlőtlenségeket legitimálja, miközben nem akarja észrevenni, hogy az amerikai „új világot" teremtő individuum gazdasági értelemben soha nem látott mértékű egyenlőtlenségeket teremtett.[53] Dewey, gondolatmenetét folytatva, Emerson (és Maeterlinck) gondolati erőfeszítéseinek demokratikus implikációiról beszél: „Sokáig állították, hogy a halál előtt minden ember egyenlő; talán Emerson és Maeterlinck számára

52 Dewey, *The Middle Works,* 6. k. 134. A megjegyzés kontextusa a következő: „Van valami szinte komikus Nietzsche tetszelgésében, hogy ő képviselné a múlt hagyományos értékeinek átértékelését. Dacára annak a zajos forradalomnak, amibe önmagát öltöztette, pusztán csak a faj hagyományos etikáját ismételgeti."

53 *Uo.*

volt fenntartva annak érzékelése, hogy az élet előtt minden ember és minden tapasztalat egyenlő, mivel ebben az életben az a természet van jelen, amely egyforma és egyenlő a maga minden sokféleségében."[54] Emerson naturalizmusa nem volt annyira tudatos és kiérlelt, mint fél évszázad múlva Dewey-é, de maga is ösztönösen a természetre, valamint a képzés és a nevelés szükségességére hivatkozott az új Nemzetről szőtt „álmaiban".

Emerson egy olyan új Nemzet és egy olyan újfajta tanultság látomásos képét festi, mely maga hozza létre az *eruditio*-t, a *Bildung*-ot, amely minden emberi remények hordozójaként az európai Szellem nyugatra terjedésének utolsó nagy inkarnációja lesz, az Isteni Lélek hordozója és közvetítője – Amerika. Képviselője a zseniális, az erős ember, a vallásos ember, aki saját erejében hisz, amelyben és amelyen keresztül az Isten szól, és abban, hogy ez az erő Istené. „Nemzet születik most először", fogalmazza meg Emerson az „amerikai vallás" alapvető tételét, „mivel minden tagja az Isteni Lelket érzi magában, mely ott munkál valamennyiünkben."[55]

Az „amerikai vallás" alapvető mozzanata az „önmagunkra hagyatkozás" *[self-reliance]*,[56] amely Emersonnál, a protestáns felfogásnak megfelelően és meglehetősen karteziánusan, szorosan összekapcsolódik az „Istenre hagyatkozással" *[God-reliance]*: „A lélek kapcsolata az isteni szellemmel annyira tiszta, hogy szentségtörés lenne közvetítőket iktatni közéjük".[57] Harold Bloom, Emerson erős, erőteljesen gnosztikus és „kvéker" olvasatát adva, az isteni szellemet *és* a transzcendentális szubjektumot a *pneumá*val helyettesíti.[58] Ezáltal egyszerre tesz engedményt a felvilágosodás ateisztikus hagyományának és saját irodalmi vagy textuális gnózisának. Emersontól megvonja az „isteni lelket", a pneumát pedig az „én" igazi magvaként értelmezi, és az amerikai vallást „amerikai irodalmi kultúraként" ünnepli.[59] Bloom gnosztikus *pneuma-analízise* Emersont a hellenikus alexandriai gnosztikus tradícióhoz (és, bár nem kifejezetten, Kant harmadik kritikájához) kapcsolja.[60] Bloom szerint Emersonnak az „igazsághoz" való viszonya inkább látomásos, semmint argumentatív, az időhöz pedig a „végtelen időtlenségbe" tágulló jelen pillanaton keresztül viszonyul. Bloom Emerson-értelmezésé-

54 Dewey, *The Middle Works*, 6. k. 134.

55 Emerson, „Az amerikai tudós", *id. kiadás*, 23.

56 *A filozófus az amerikai életben* című kötetben Emerson *Self-Reliance* című esszéjét, megfelelőbb magyar kifejezés híján, „önállóság"-ként fordítják. Ezáltal viszont elvész az emersoni dinamikusság, az „önmagunkra hagyatkozás" folyamatossága és „munka"-jellege, amit az angol *self-reliance* kifejez.

57 *A filozófus az amerikai életben*, 33.

58 Vö. H. Bloom, *Agon*, 3-51.

59 Vö. H. Bloom, *id. mű*, 146-148.

60 Vö. H. Bloom, *id. mű*, 3-15.

ben nem annyira az inkoherencia szembetűnő (mivel Bloom önmagát is „gnosztikusnak"[61] nevezve, *per definitionem* nem törekszik racionalitásra, lévén „a gnózis nem racionális tudás, hanem olyan, mint a poetikus tudás ... több-mint-racionális tudás",[62] ezért ha elfogadjuk értelmezési kísérletének poetikus tudás-jellegéből fakadó legitimitását, nem kérhetjük számon inkoherenciáját), nem is az, hogy egy olyanfajta „tudásmódnak" tulajdonít jelentőséget, amelyet a legtöbb filozófus „érvénytelennek" és ezért a filozófiából „eliminálttnak" tart, hanem inkább az, hogy a gnosztikus, tehát módszer nélküli, nem-racionális, atemporális, látomásos, nem kognitív és „akozmikus" tudásnak nemcsak poétikai, hanem gyakorlati jelentőséget is tulajdonít, „pragmatikus", „performatív tudásnak" tartja, amely képes átalakítani a világot, de legalábbis egy egész kontinenst, és amelynek *fő képviselője az időben reá*lis, argumentatív és empirikus technikákat alkalmazó, racionális, kognitív tudásra törekvő „amerikai tudós" lenne. Bloom esetében kétségtelenül egy erős kritikus erős félreértelmezéséről van szó, amelyet félreértelmezés-elméletével ő maga törvényesít, és amelynek érvényességét vagy érvénytelenségét nem argumentációval kell eldönteni, hanem szövegeit poétikai és a gnosztikus tudás által lehet „megérteni". Mint Bloom hangsúlyozza, ha azt akarjuk, hogy „Emerson gnózisának diskurzusa inkább emersoni, semmint irodalomtörténeti legyen, akkor ennek a diskurzusnak magának is gnózisnak kell lennie, a gnózis részének".[63]

Az Emerson-szövegek mindemellett hordozzák egy újplatonikus értelmezés lehetőségeit is, annak ellenére, hogy Emerson gondolkodásának újplatonikus elemei, úgy tűnik, explicite nem váltak a szélesebb értelemben vett amerikai filozófiai és irodalomkritikai hagyomány részévé. Emerson nemcsak kifejezetten használ újplatonikus fogalmakat (az Istenség kiáradása,[64] EGY[65] stb.), hanem hivatkozik is Plótinoszra mint kedvenc szerzőjére,[66] és az emanációra való kifejezett utalásai mellett elmélkedéseinek struktúrája is követi az újplatonikus kiáradás-visszatérés sémát,[67] látomásról, misztikus, eksztatikus egyesülési tapasztalatról beszél, amely „föloldódik az örökkön-áldott EGYben". Emersonban

61 Vö. H. Bloom, *id. mű*, 4.

62 H. Bloom, *id. mű*, 4-5.

63 H. Bloom, *id. mű*, 170.

64 Emerson, „The American Scholar", *id. kiadás*, 56. „the pure efflux of the Deity". („Az amerikai tudós", *id. kiadás*, 13.) Emerson itt nem az „emanation" szót használja, ami az újplatonizmushoz tartozó fogalom lenne, és amit általában „kiáradás"-ként fordítanak. Az „efflux" fogalom az angol filozófiai nyelvben a preszokratikus érzékelési elmélet fogalmaként használatos. A tartalmi kontextus azonban nyilvánvalóan újplatonikus.

65 Emerson, „Önállóság", *id. kiadás*, 35.

66 Emerson, „Tapasztalat", *id. kiadás*, 49.

67 Emerson, „Önállóság", *id. kiadás*, 33-35.

így egy olyan Plótinoszra és Eckhart mesterre emlékeztető misztikust is láthatunk, aki úgy akarja pótolni a protestantizmus misztika-hiányát, hogy a misztikát összeköti az amerikai romantikus patriotizmussal és megtestesítőjével, az amerikai géniusszal. A pragmatizmus peirce-i, majd james-i változata kétségtelenül ebből a romantikus szemléletből hajt ki, de nem annyira a romantikában lehetőségként rejlő gnózis útját járja, a romantika „elvágyódásának" nem a térből és időből való misztikus vagy transzcendens kilépéssel próbál eleget tenni, hanem egy ezzel ellentétes irányú, nagyon is időbeli mozgással válaszol: a jövő alakításával, ahol a jövő mint idő, a jövő mint társadalom és mint a következő generációk kialakítandó életfeltétele jelenik meg, és nem annyira misztikus elmélkedésekre, hanem gyakorlati tettekre sarkallja az embereket, vagy talán inkább a társadalom már amúgy is meglévő gyakorlatiasságát legitimálja az irodalomból, a filozófiából és a teológiából kölcsönzött fogalmakkal.[68]

Ez a pragmatikus amerikanizmus ugyanabból az eszmeiségből vagy legalábbis ugyanabból a korszellemből táplálkozik, mint a kortárs európai mozgalmak. A tizenkilencedik század első felében még nehéz lett volna első olvasásra különbséget tenni az Emerson és az Adalbert Stifter által megidézett korszellem között: „Körbejártam az országot, egyre inkább beleéltem magam életmódjába és sajátosságaiba, úgy tűnt, mintha hallanám a kalapács hangját, amivel e nép jövőjét kovácsolják. Minden a jövendő időkre utal ebben az országban, minden elmúló fáradt, minden keletkező tüzes..." (A szóban forgó ország: Magyarország.)[69] Ezzel korántsem azt kívánom érzékeltetni, hogy a korabeli Magyarország és Egyesült Államok mentalitása és a lakosoknak országukhoz való viszonya megegyezett volna. Tanulsá-

68 Annak ellenére, hogy Plótinosz hatása Emerson gondolkodásmódjára és világlátására nyilvánvaló, ez a hatásvonal egyelőre ugyanúgy föltáratlan maradt, mint egyáltalán az újplatonikus filozófiának és különösen e filozófia időstruktúrájának a pragmatizmus szekularizált idő- és történelemfogalmára gyakorolt befolyása. Werner Beierwaltes újplatonizmusról szóló könyvének az újkori hatástörténetről szóló fejezete elsősorban Schellinget tárgyalja, és egy szóval sem említi Emersont. Vö. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt, Klostermann, 1985. 436-455. Diggins pragmatizmusról írt kimerítő könyvében nem említi Plótinoszt és az újplatonizmust, West pedig egyetlen helyen említi mellékesen Plótinosz hatását mint olyant, aminek nincs befolyása a pragmatizmusra. Vö. C. West, *The American Evasion of Philosophy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989. 75. Egyébként hasonló módon kutatások tárgya lehetne Plótinosznak Nietzschére gyakorolt hatása, különösen ami az örök visszatérés fogalmát illeti. Ezzel kapcsolatban Walter Kaufmann például megelégszik azzal a megjegyzéssel, hogy „Nietzsche problémája egyáltalán nem különbözik annyira az újplatonikus hagyománytól, mint amennyire az első látásra tűnne." (W. Kaufmann, *id. mű*, 218.)

69 Adalbert Stifter, *Brigitta*, Stuttgart, Reclam, 1992. 9. A *Studien* Stefl-féle 4. kiadása nyomán, Budapest, Gustav Heckenast, 1855. (Eredeti megjelenés 1844, átdolgozott változat 1847.)

gos ebből a szempontból Bölöni Farkas Sándor (1795-1842) írása, az *Utazás Észak-Amerikában.*[70]

Abban, hogy az amerikanizmus európai tejtestvéreivel szemben nem vesztette el szalonképességét, az alapvető mentalitásbeli különbségek és egyéb tényezők mellett az is szerepet játszott, hogy „geopolitikai" értelemben *már* nem volt, aki hatékonyan kétségbe vonhatta volna az amerikai önmegfogalmazást (a nagyrészt kipusztított vagy rezervátumokba kényszerített őslakók, akik megtehették volna ezt, nem rendelkeztek azokkal az eszközökkel, így megfelelő fegyverekkel, írásbeliséggel, állami szervezettséggel, amelyek segítségével saját identitásukra hivatkozva meg tudták volna védeni vagy meg tudták volna határozni magukat),[71] és ez a nemzeti önmegfogalmazás, miután az alakulófélben lévő nemzet már birtokába vett egy egész kontinenst, nem volt többé territoriális értelemben explozív. Amerika először elvégezte a területfoglalás lőpor- és vérszagú „munkáját", továbbá a gépek föltalálásáig és elterjedéséig a fizikai munka nagy részét

70 Az írás különösen azért figyelemreméltó, mert kiemeli azokat a mentalitásbeli különbségeket, amelyek több mint másfél évszázaddal ezelőtt (Bölöni 1831-32-ben járt Amerikában) meglepő hasonlóságot mutattak a mai eltérésekkel. A törvényekhez való viszonyban talán a legfeltűnőbb, hogy Amerikában az állampolgárok zöme a törvény és az állam oldalán áll, amely a sajátja és nagyrészt érdekeit képviseli, és nem érzi úgy, hogy a lövészárok másik oldaláról kell visszatüzelnie, vagy a röpülő golyók elől nyakát behúznia. Álljon itt egy részlet ennek érzékeltetésére, ahogy Bölöni látta 1832-ben: „Végigmentem emlékezetemben az Európa policiai rendszerein, s azoknak nagy részét ... azon állításon alapultaknak találom, hogy az ember természeténél fogva csalónak születik ... S mely ellenkezőség Amerikában! Az Amerika törvénye azt állítja, hogy minden ember egyforma jussokkal s egyformán becsületesnek születik. Az amerikai policia azt teszi fel, hogy az utazóknak nagyobb része becsületes emberekből áll s személyes szabadságok megbántása lenne őket mindnyájon azon sértő szabályok alá vetni, melyek csak egynéhány rossz emberért találtattak fel. ... Az európai policia már századok óta töri fejét s sok titkos és nyilvános mandátumokat bocsátott, miként lehessen az emberi ravaszságokat meglesni. ... És megfordítva, az alattvalók éppen oly szorgalommal törik fejöket, miként lehessen ezen mandátumokat kijátszani és megcsalni. Mert az erkölcsi érzést nemcsak kegyetlen törvényekkel lehet elfojtani s az embert elmecsevésztetni, hanem olyanokkal is, melyek az emberi virtusban s igazságosságbani hiedelmet megtagadják, és amelyek a becsületérzést nem kímélik." Egy másik helyen pedig az amerikai és magyar iskolák közti, 1832-ben fennálló különbségekről ír: „A New York-i számtalan intézetek közül csak ezen egy tárgy is képzetet adhat, mely buzgósággal vannak az Amerika polgárai minden közjó iránt, s mindnyájon mely fontosnak tartják a közintézetek elémozdítását. Midőn a New York-i iskolák és intézetek ily virágzó állapotját naponként mindig bámulás közt fedezgettem fel, igenis mindenkor eszembe jutottak hazánk iskolái, s akkor lehetetlen volt nem sóhajtanom. Mert egy magyar utazónak sokszor kell sóhajtani, ha hazája emlékét is mindenütt viszi magával." Bölöni Farkas Sándor, *Utazás Észak-Amerikában,* Kolozsvár, 1843. (Benkő Samu szerkesztésében, jegyzeteivel és kísérő tanulmányával újra kiadták: Bukarest, Kriterion, 1966).

71 Tzvetan Todorov Amerika tizenhatodik századi meghódításával kapcsolatban a történelem legnagyobb genocídiumáról beszél. Vö. Tz. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre,* Paris, Seuil, 1982. 12.

rabszolgákkal végeztette, ezt követően pedig, mintegy *primum vivere deinde philosophari,* fölfedezte az önreprezentáló, önmegfogalmazó írásbeliséget és saját széplelkét. Az amerikai romantikus lélek álmainak társadalmi megvalósítását nem akadályozták az Európára jellemző leküzdhetetlennek tűnő történeti-politikai és intézményes akadályok. Santayana így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „A romantikus szellem abszolút erőnek képzelheti magát, mely a képlékeny világ megelevenítésével és megformálásával fejezi ki saját szeszélyes hangulatait. De a pionír számára, aki valóban egy világot hoz létre, e metafizikai illúzió részleges igazolását a történeti tények adják; sokkal teljesebb igazolását, mint amire Európa kifejlett és megcsontosodott társadalma módot adhatott a romantikus korszak holdkóros lázadóinak és szárnyaló költőinek idejében."[72] Valószínűleg ezzel is magyarázható, hogy míg Emerson a pionír amerikai társadalmat egyszerre konzervatív és forradalmi gondolkodása „beteljesítőjeként", ellenőrző-bábáskodó kivitelezőjeként ünnepelhette, magát pedig a *ténylegesen hatékony* amerikai társadalmi és politikai gyakorlat felszínre hozójaként és megfogalmazójaként, addig Nietzsche *Übermensche* társadalmi légszomjjal küzdött, Németország és egész Európa megcsontosodott világa *ellen* kényszerült gondolkodni.[73] És talán ebben az eltérésben is rejlik annak oka, hogy a romantikus nemzeti önszemlélet mindmáig eltérő „társadalmi gyakorlathoz" vezetett Amerikában és Európában.[74]

Az európai és amerikai politikai gondolkodásmód és gyakorlat éppen a történetileg kialakult eltérő „szellemiség" miatt mind a mai napig jelentős különbségeket mutat. Ennek megfelelően érthetőnek kell azt is tekintenünk, hogy a *demokrácia*nak is másfajta szerveződéselvű fogalma alakult ki a két kontinensen. Az amerikai demokráciát (elvileg, deklaráltan és a polgárok politikai habitusának szintjén) a „nép" politikai attitűdje, mentalitása és felelősségvállalása hordozza, az állam pusztán a nép által delegált. Ezzel szemben az európai demokráciákban a demokráciát az állam és az alkotmány hordozza, és mintegy „oktrojálja" a gyakran még „tribális" szokásrendszereiben szunnyadó lakosságra. Hogy a demokrácia eltérő eredetéből következő másfajta gondolkodásmód mennyire kimutatható még az olyan kiemelkedő filozófusok attitűdjében is, mint Jürgen Habermas és Ronald Dworkin, arra nézve tanulságos kettejük németországi vitája 1995 júniusában. A két filozófus közti nézetkülönbség abból eredt, hogy bár mindketten a demokrácia és a jogállam kiegyensú-

72 *A filozófus az amerikai életben,* 91.

73 Vö. E. Baumgarten, *id. mű,* 9. továbbá 68.

74 Vö. J. Ross, „Ist Wahrheit eine Art Obrigkeit? Jürgen Habermas und Ronald Dworkin im Gespräch (WDR 3)", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 146. 1995 június 27. 36.

lyozott viszonya mellett érveltek, az egyensúlyhoz éppen ellenkező irányból kívántak eljutni. Míg Németországban Habermas szerint a demokráciát, addig Amerikában Dworkin szerint a jogállamot kell erősíteni. J. Ross a következőképpen írja le a vitát: „Habermas a Németországban hagyományos felfogás ellen küzd, hogy lehetséges a jogállam demokráca nélkül is. Dworkin az ellen az Amerikában sokak által képviselt vélemény ellen lép föl, hogy a demokrácia jobban jár, ha nem finomítja túlságosan azokat a polgári jogokat, amelyek korlátozzák a többség akaratát. Németországban a jogállam mélyebben meggyökeresedett, mint a demokrácia, amivel szemben Habermas azt akarja bizonyítani, hogy a jogállam végső soron nem gondolható el a népszuverenitás nélkül. Amerikában ezzel szemben a demokrácia magától értetődő, és Dworkinnak azt kell bemutatnia, hogy a demokrácia valójában az alkotmányra alapozott alapjogokkal jön létre. ... Habermas és Dworkin tehát éppen ellenkező kiindulópontokból haladnak annak felismerése felé, hogy a jogállam és a demokrácia egymást kölcsönösen feltételezik."[75]

Visszatérve Emersonhoz, nyilvánvaló, hogy az emersoni patriotizmus romantikusan explozívvá és implozívvá vált egy az adott korban újszerű értelemben is, a gazdaság szervezése, a technika fejlesztése területén, és ehhez kapcsolódóan hamarosan a tudomány területén is, amelynek hőse – és itt nyilvánul meg Emerson prófétikus ereje[76] – már nem a szabadságharcos vagy a társadalmi reformer (az indiánokat már visszaszorították, a felvilágosodás eszmekörére alapozott alkotmány érvényben volt), hanem a tudós, az *amerikai* tudós. Emerson szemében az amerikai tudós egyszerre kognitív és morális autoritás, akinek tevékenysége által létrejön a morálisan és politkailag egyaránt *jó* világ és emberi közösség. Emögött a felfogás mögött az a feltételezés áll, hogy a világ még nincs kész, az ember feladata, hogy létrehozza, és a tudós, mint a világ teremtője, képes is egy jobb világot létrehozni, hiszen, mint már említettem, a világ együttműködik a kiválasztott amerikai néppel és annak kiválasztott szereplőjével, a Tudóssal. Emerson, miközben a tudós (nála ez még nem a specializált szakember) társadalomjobbító, jövő- és történelemformáló erejét hangsúlyozza, kimondatlanul a ténylegesen fönnálló politikai viszonyokat is kritizálja. Utópiájában a tudós társadalmi szerepe emlékeztet a platóni Állam filozófusára, aki tudása és etikai tartása révén alkalmas a társadalom kormányzására. Tudósai

75 J. Ross, *uo.*

76 Cornel West szerint Emerson nem költő és nem próféta. (Vö. West, *id. mű*, 10.) Ítélete azonban elsietett, hiszen Emersont tágabb értelemben költőnek tekinthetjük, amennyiben megújította az amerikai nyelvet, és prófétának, amennyiben megjósolta, hogy Amerika *par excellence* képviselője, lényegének kifejezője és fő szereplője a tudós (és technokrata) lesz.

nyilvánvalóan a modern gondolkodás azon úttörői, akik, mint Horkheimer mondja, „hogy mi a jó, nem a törvényből vezették le – akár a törvénnyel is szakítottak –, bár megpróbálták a törvényt a jóval kibékíteni. Szerepük a történelemben nem abból állt, hogy szavaikat és tetteiket régi dokumentumokhoz vagy általánosan elfogadott tanokhoz igazították: maguk alkották meg a dokumentumokat, és elérték, hogy tanaikat elfogadják."[77] Horkheimer természetesen nem csak az amerikai felvilágosodás gondolkodóira gondolt.

Emersonnal talán éppen az újrakezdők lendülete gondoltatja, hogy a múlt szellemeit maga mögött hagyhatja, hogy a tudós veszi át a platóni állam filozófusának szerepét, akinek kezében lévén a természet átalakításának újtípusú, empirikus-racionális, tudományos kulcsa, ténylegesen új világot fog teremteni, amilyenről még Platón sem álmodhatott. Ugyanakkor a szubjektum implozív forradalmán kívül Emersonnak nincs más javaslata arra, hogy miként kellene a társadalmat átalakítani, a kor változó technikai, gazdasági és politikai követelményeihez igazítani. Propozíciója mintegy összegződik és kifullad a világot felfedező és átalakító amerikai tudós képében, amelyben sűrűsödik mindaz, amit a filozófia története során az eminens emberről mondtak: ő lesz Amerika, az Egyetlen Ember, a plótinoszi Egy, a cselekvő értelem, a transzcendentális szubjektum és az Abszolút Szellem. A felvilágosodás teremtő intellektusainak hiposztázisáról van itt szó, Emerson mintegy az angol és francia felvilágosító „tudósok tudatával" végzi el azt, amit Hegel tesz Kant *Vernunft*-jával: „szellemiesíti". Amikor Emersont közgazdasági, történeti és politikai ismeretei cserbenhagyják, akkor az Egyetlen Ember, a Tudós mítoszára hivatkozik, aki majd tudni fogja, hogy mi a teendő.[78] Cornel West a következőket mondja erről a mitikus Énről, Tudósról, Amerikáról, akinek „magában kell egyesítenie kora minden képességét, a múlt minden eredményét, a jövő minden reményét":[79] Emerson „individualizmusa nem egyszerűen egyedi individuumokra vonatkozik, hanem – és ez sokkal fontosabb – az individuumnak *mint* Amerikának normatív és buzdító fogalmára. Az első új nemzet általa

77 M. Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Fischer, 1991. 53.

78 Önmagában persze még nem baj, ha egy filozófus a mítoszra hivatkozik, amikor a tudás „mint olyan" véget ér. De a kor közgazdasági, politikafilozófiai tudása kétségtelenül nem ott ért véget, ahol Emersoné. A tudást vagy megismerést meghatározandó, a tudás határait vagy „végét" megállapítandó – nevezetesen, hogy a tudás nem határozható meg a tudással, tehát a tudásról való tudás egy „szigorú definíciós értelemben" nem tudás – Platón a *Theaithétosz*ban végső soron a mítoszhoz fordul, Kant pedig megteremti a nem kevésbé mitikus „transzcendentális szubjektum" fogalmát, mint minden megismerés és tudás konstitutív feltételét.

79 Emerson, „Az amerikai tudós", *id. kiadás*, 22.

véghezvitt ideológiai projekciója egy mitikus én ... egy hősies amerikai tudós fogalmaival történik, aki Istenhez hasonló hatalmat és képességet szerzett magának, és olyan magabiztosságot, hogy hatalmát és képességét a 'világ megtérítésére' használja".[80] Ez a mitikus individuum, Amerika, miután fényes emersoni tökéletességére jut, és „a világot is megtéríti", valamikor a huszadik század végén – még a hidegháború és a berlini fal korában, Jugoszlávia szétesése előtt – egy Fukuyama nevű *scholar*on, médiumán keresztül bejelenti, hogy a mű elkészült, a történelem véget ért...

Emerson jóslata a *scholar*ral kapcsolatban nyilvánvalóan csak részben teljesült. A tudós valóban a világ újfajta megismerésére tör, és a világról soha nem sejtett mennyiségű adatot halmoz fel. Valóban átalakítja az emberi társadalmat, az anyagi javak termelését, a közlekedést, a kommunikációt, az egészségügyet. Amerika ténylegesen élen jár a technológiai fejlődésben, olyan ország, ahol William James 1906-os pragmatizmusról tartott előadásaiban a telefonról már mint a kommunikáció magától értetődő és mindenkinek rendelkezésre álló eszközéről beszélt. De felvetődik a kérdés, miféle etika társul a tudós tevékenységéhez, valóban rendelkezik-e, ha nem is a Kant által követelt empíriamentes morális függetlenséggel, de legalábbis azzal a képességgel, hogy tud gyakorlati döntéseket hozni pénzügyi, hatalmi és önös érdekektől elvonatkoztatva, és ezáltal ténylegesen a Jövő mintaszerű alakítója lenni. Valóban isteni sajátságokkal rendelkező Egyetemes és Egyetlen Ember-e, vagy pedig szűklátókörű specialista, aki nem lát túl laboratóriuma falain, vagy ha igen, csak annyiban, hogy kitolja e falakat, és az egész világ válik laboratóriumává. És ha emersoni mitikus lény, akkor teremtő, autonóm értelemben-e, vagy pedig régi démonok és kísértetek öntudatlan kiszolgálója és eszköze, egyfajta aldémon. Továbbá az „individuumnak *mint* Amerikának" ebben a „normatív és buzdító" fogalmában vajon nem rejtőzködnek-e, dacára újrakezdésnek, átkelésnek, *Mayflower*-hagyománynak és *pilgrimage*-nek, az európai történelem régi kísértetei?

A társadalomátalakítás víziójának, az *igazság tevésének* vagy az *igazság visszaadásának* és az individuum ebben játszott szerepének vizsgálata lehetőséget kínál Emerson, az egyszeriséget ünneplő „amerikai tudós" és Marx, a „totalizáló" „európai tudós" romanticizmusa közti különbség kimutatására is, mely részben a tizenkilencedik századi európai és amerikai viszonyok már említett különbségével, részben pedig éppen eltérő gondolkodásmódjukkal magyarázható. Mindkettejük gondolkodása a piacgazdaság világméretű fejlődésének idején alakul ki, és átlátván ennek ellentmondásos voltát, mindketten hittek abban, hogy az eszmetörténet legjobb ideáinak és legjelentősebb személyiségeinek se-

80 C. West, *The American Evasion of Philosophy*, 12-13.

gítségével a társadalom igazságosabbá, jobbá tehető. De míg Emerson a társadalmi változást az „amerikai tudós" individuális erőfeszítéseitől várja, aki nemcsak elméletileg műveli diszciplínáját, de eszméinek gyakorlati, cselekvő megvalósítására is törekszik, és tizenkilencedik századi „egzisztencialistaként" a társadalmat önmaga képességeinek az elfogadott normáktól esetenként eltérő eszmeiségű fejlesztése révén akarja javítani, Nietzsche pedig, a differencia tizenkilencedik századi európai tudósa, feladja cselekvőségét, és kivonul a társadalomból, addig Marx az ideális világ és a tényleges gyakorlat összefüggésében nem annyira az egyén, tehát a társadalmi cselekvés szubjektuma, mint inkább a társadalmi struktúra, a cselekvés objektuma megváltoztatására helyezi a hangsúlyt. Ebből következik az a pragmatizmus és marxizmus közötti lényeges különbség, hogy a pragmatizmus kialakuló hagyománya éppen erőteljesebb individualizmusa miatt nagyobb hangsúlyt helyezett a politikai etikára, mint a marxizmus. Rorty ezt a következőképpen világítja meg: „Amikor a nagy gazdasági válság idején egy egész sereg értelmiségi sorakozott a sztálinizmus mellé, a Dewey első számú tanítványának számító Sidney Hook körül gyülekező kicsiny csoport tartotta elevenen a politikai erkölcsöt az értelmiség körében. Az olyan filozófusok, mint Max Otto, Alexander Meiklejohn és Horace Kallen, azt fejtegették tanítványaik előtt, miképpen lehetne 'Amerika legfőbb szenvedélyét, az üzlet szeretetét' a társadalmi megújulás szolgálatába állítani. Az ő lábuknál ülve egy egész nemzedék nevelkedett abban a hitben, hogy a világnak Amerika fogja megmutatni, hogyan lehet elkerülni a kapitalizmus húsdarálóját és a forradalom vérfürdőjét."[81] Talán e pragmatikus gondolkodás „vérnélküli forradalma" gazdasági, politikai és társadalmi sikerének köszönhető, hogy Amerikában a világ proletárjai Lenin nélkül is egyesültek.

Emerson az individuum potenciális társadalomátalakító erejét persze éppen azért hangsúlyozza, mert nagyon is tisztában van kora társadalmának visszásságaival, az elmélet és gyakorlat, etika és politika közti szakadék létével. „Minden tényleges állam korrupt",[82] figyelmeztet, ezzel szemben azonban reformjavaslatként pusztán az individuum „belső forradalmát"[83] tudja fölhozni, mivel, mint ezt többször kiemeli, Amerikában a politikai forma, a demokrácia már a „jó" oldalon van, nincs szükség további társadalmi forradalomra. Ugyanakkor megoldatlan marad Emersonnál a kérdés, melyre Marx csak az erőszak megoldá-

82 R. Rorty, „Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra", in *A filozófus az amerikai életben*, 190. Beck András fordítása.

82 Emerson, „Politics", in *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, 353.

83 Az individuum Emersonnál „folyékony", alakítható, sem ontológiailag, sem történetileg nem végérvényesen meghatározott, képes önmagát megváltoztatni, azzá válni, amivé akar: „a lélek *valamivé válik*".

sát tudja javasolni: hogy miként következik az egyén megújulásából vagy a demokratikus gondolkodásmódból a társadalmi megújulás vagy a demokratikus jogállam. Nyilvánvaló, hogy az egyén etikai megújulásából nem adódik szükségszerűen a politika megújulása is, hiszen a politika nem egyénektől függ, hanem érdekharcoktól, a csoportdinamikai mozgásoktól, gazdasági tényezőktől és hasonlóktól. Cornel West éppen ezért emeli ki, hogy „Emerson morális kritikája eredeti, de ... politikailag hatástalan".[84] Camille Paglia pedig Emerson politikai passzivitását egyenesen a keleti misztikákkal kapcsolja össze.[85] A morál és politika közti kapcsolat kérdésének megoldatlansága miatt Emerson programja „feladatként" jelenik meg az utána következő generációk, a jövő „tudósai" számára, akik továbbviszik a világ első modern demokráciájának politikai hagyományát, és mint Rorty mondja, a politikai forradalom helyett „türelmes meggyőzéssel" másokban is megpróbálják fölkelteni a demokratikus politikai „életmód" iránti vágyat.

Emerson, az esszéíró „filozófus"

Emerson, akárcsak Erasmus vagy Montaigne, a filozófiatörténet peremén helyezkedik el. Ez a peremhelyzet többféleképpen is kifejezésre jut esszéiben, „fecsegéseiben",[86] melyek nemcsak irodalomtörténeti, hanem filozófiatörténeti relevanciával is bírnak. Gondolatai kifejezésére olyan, a tudományokban szokatlan műfajt választ, az esszét, mely lehetőséget nyújt egyéni érzelmek, egyedi helyzetek megfogalmazására, csapongásra, lineáris helyett spirális, körkörös szerkezetépítésre, motívumok váltogatására, asszociatív összekapcsolására, átlépésre az irodalmi témából a filozófiaiba, onnan a politikaiba vagy a mindennapi élet területére. Az esszé műfaja lehetővé teszi a személyes kifejezésmódot is, a személy közvetlen vagy közvetett megjelenését, az egyén különbözőségének megjelenítését, az általánossal szemben az általánosíthatatlan egyedi formába öntését és közvetítését, a stílus érvényesülését, ami a „filozofikusnak" tartott írásoktól idegen, sőt amit a filozófiai írás kifejezetten ki is kíván küszöbölni. Az esszé az elmélet, a filozófia és az irodalom határán alineáris szövegszerkesztési lehetőségével módot ad arra, hogy az író gondolatait ne érvelve, az írás és olvasás idejére fölfűzve, hanem mintegy látnoki módon, az organikus egészet érzékeltetve közvetítse. Emerson esszéire nemcsak az organikusság, hanem az eszmepazarlás is jellemző, gondolatörvényeit papírra vetve nem törődik vala-

84 C. West, *id. mű*, 39.
85 C. Paglia, *id. mű*, 599.
86 Emerson, „Tapasztalat", *id. kiadás*, 61.

mennyi gondolatának kidolgozásával, mint Nietzsche megállapítja, „Emerson, a *leggazdagabb* amerikai hagyta magát Carlyle által arra az ízléstelen pazarlásra csábítani, amely a gondolatokat és a képeket két kézzel hajigálja ki az ablakon".[87] Írásait nemcsak az alinearitás, hanem a mondatok érthető kapcsolatának hiánya is jellemzi, amiről Beck András azt írja, hogy sokszor „az egyes bekezdések, sőt az egymást követő mondatok kapcsolata sem világos"[88] vagy éppen, amint Camille Paglia megjegyzi, a gondolatfolyamatok „folytonos megszakításával és megfordításával" „eszméinek sokaságát magányos celláikban ítéli sorvadásra".[89] Emerson, Montaigne-hez hasonlóan, a „filozófiai" gondolkodás határterületén ír, mert valamilyen okból (többek közt anyagi függetlensége okán) veheti magának a bátorságot, hogy fittyet hányjon a hivatalos, egyetemi életre, hogy lemondjon az intézményi „jövedelemmel" járó biztos állásról. Ezáltal viszont az is lehetővé válik számára, hogy ne tartsa be az egyetemi tudományosság szabályait. Az esszé az anyagi biztonságban élő „magas intelligencia" műfaja, amely engedhet szeszélyeinek, mivel nem kell félnie semmiféle diszciplináris (intézményi, fegyelmi) retorziótól. (Montaigne és Emerson szinte kéjesen tekintenek saját szeszélyükre, amelyet megengedhetnek maguknak.) Montaigne és Emerson akaratuk és belső ellentmondásaik ellenére is filozófiai jelenségekké válnak, új, a különbségekre és az egyediségekre érzékeny korok új fogalmait és kifejezésmódjait sejt(et)ve meg azáltal, hogy *más* megközelítésmódját adják a régi problémáknak, azoknak mintegy visszáját, ellentéteit, „kiszorítottjait" *láttatva.* Cavell szerint „az Emerson és Thoreau által javasolt és példázott gondolkodásmód és fogalmi pontosság egy sorba állítható azokkal, amelyek az intézményes filozófiában használatosak, ezek azonban nem vesznek róla tudomást, mivel a szigorúság olyan eszméjén alapul, amely eltér a bevett gyakorlattól." Ezeket a szerzőket az érvelés hiánya miatt nem tekintik filozófusoknak, és Cavell fölteszi a kérdést, „mi a helyzet akkor, ha az, amit a filozófiában argumentációnak nevezünk, csupán egyik módja annak, hogy teljes felelősséget vállaljunk saját szavainkért?"[90] A másik mód az „értelmezés", amelyet az különböztet meg az analitikus-argumentációs hagyománytól, hogy a filozófiát nem megoldandó problémahalmaznak és iteratíve javítható problémamegoldások sorának tekinti, hanem gondolkodás- és írástörténetnek, amelyet a filozófiatörténet nagyjainak olvasásával lehet megismerni, és a vele való bánásmódot, a „filozofálást" elsajá-

87 F. Nietzsche, „Musik/Kunst/Literatur", in *Ausgewählte Werke, Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass, 1.* Stuttgart, Kröner, 1978. 186.

88 Beck András, „A kötet szerzői" (utószó), in *A filozófus az amerikai életben,* Pécs – Szeged, Tanulmány – Pompeji, 1995. 199.

89 C. Paglia, *id. mű,* 599.

90 S. Cavell, „A filozófus az amerikai életben", in *A filozófus az amerikai életben,* 171.

títani.[91] Emersont talán nem is annyira az érvek hiánya és inventív intuitivitása miatt nem fogadják el filozófusnak – nem minden „elfogadott" filozófusnak erőssége az érvelés, és a filozófusok gyakran érvek helyett „preargumentatív" intuíciókra támaszkodnak (melyek megléte és minden argumentációban való nélkülözhetetlen jelenléte egyébként az egész argumentációs metodolatriát és metodolamentációt megkérdőjelezi, de legalábbis relativizálja) –, hanem mert nem ritkán olymódon kuszálja össze a különböző korokhoz, iskolákhoz tartozó fogalmakat, hogy azok, ahelyett hogy ezáltal egymást kölcsönösen „megtermékenyítve" új értelmet nyernének, talán csak egy-egy prefilozofikus „intuíció" számára lesznek megközelíthetőek vagy „érthetőek".

Ennek ellenére két szempontból is érdemes lenne megvizsgálni Emerson „ismeretelméletét". Az egyik szempont az, hogy fél évszázaddal Kant észkritikája után a filozófia figyelme a megalapozási és ismeretelméleti kérdések felé fordult, akár mint a kanti program továbbvitelére tett kísérlet, akár mint annak valamiféle meghaladása vagy elvetése. Másrészt Emerson szándéka ellenére is megelőlegez egy olyan ismeretelméleti gondolkodásmódot, az antireprezentacionizmust, amely a késő huszadik században Davidsonnál és Rortynál jelenik meg kifejezetten. Cornel West azt állítja, hogy részben Emerson társadalmi, politikai érzékenysége tette lehetővé, hogy elforduljon az európai filozófia ismeretelmélet-központúságától, és saját tevékenységét a hatalom egy fajtájaként fogja föl, melynek segítségével megváltoztathatja a világot.[92] Lehet, hogy így van, de az is lehet, hogy pusztán West társadalomfilozófiai olvasata rendszerezi ily módon Emerson gondolatait. Tény, hogy Emerson jól ismerte a kanti kritikát, és szokásához híven számos helyen mintegy elrejtette a szövegbe „ismeretelméleti" utalásait. Például amikor az ember tudatáról elmélkedik, amely szerinte „olyan, mint egy váltókar, amely hol az Első Okkal azonosítja őt, hol a tettével".[93] A váltókar itt az a kapcsoló, amely az elméleti és a gyakorlati ész között közvetít. Úgy tűnik, Emerson inkább a karteziánus, semmint a kanti ismeretelméletet utasítja el, bizonyos romantikus egzaltáltsággal komolyan véve Descartes pusztán módszertani jelentőségű gondolatkísérleteit, amikor megállapítja, hogy „Álomból álomba zuhanunk, látszatok rabságából nincs számunkra menekvés",[94] „lehet, hogy a tárgyak nem is léteznek",[95] majd hangot ad annak a gondolatának, amely később William James-nél válik episztemológiai jelentőségűvé, nevezetesen, hogy

91 S. Cavell, *uo.* 171-172.
92 Vö. C. West, *id. mű,* 35k.
93 Emerson, „Tapasztalat" *id. kiadás,* 56.
94 Emerson, *id. mű,* 46.
95 Emerson, *id. mű,* 58.

„az illúziók rendszerének kiépülésében is nagy szerepe van a vérmérsékletnek".[96] Ám ezen megállapítása után mindjárt visszakozik, mondván, hogy ha csak a vérmérséklet felől magyarázzuk a gondolkodást, akkor abba a tévedésbe esünk, hogy „természeti" magyarázatot adunk olyan például etikai kérdésekre, amelyek nem a „természet" összefüggésében fogalmazódtak meg.[97] Ezért saját „hatásterületére" utalja a vérmérsékletet, mely „önnön körében vagy a természet szemszögéből tekintve ... döntő". Végül egy „miszticizált kantianizmusnál" köt ki, azt állítván, hogy „Szellemünknek van egy kapuja, amely mindig nyitva várja a teremtő érkeztét. Az abszolút igazságot kereső értelem, az abszolút jóért dobogó szív mindig mellettünk szól, közbenjár értünk, s a fensőbb hatalmak egyetlen szavára felébredünk e rémálommal vívott kilátástalan küzdelmünkből."[98] E fensőbb hatalmak Descartes-ra emlékeztetően (bár nem azzal a szisztematikus szereppel) belépnek a „transzcendentális" ész „transzcendens" kapuján, hogy eloszlassák az önmaga által okozott, mondhatnánk *selbstverschuldet* rémálmokat. E példa alapján egyszerre válik láthatóvá Emerson filozófiai tájékozottsága, valamint szinkretikus szintetizáló hajlama. Végső soron nem logikai érveléssel fordul el az ismeretelmélettől, miközben egyfajta posztkantiánus transzcendentális-transzcendens miszticizmusra jut, hanem „megküzd" az ismeretelmélet fogalmaival, folyamatosan próbálgatva teljesítőképességüket, elégedetlenségének azzal adva hangot, hogy ha kell, a transzcendensre nyíló rést üt a transzcendentális falán, vagy a különböző eredetű vagy anyagú filozófia(történet)i szálakat összefonja.

A költői kérdés után, hogy „mentünk-e előbbre a sok finomkodással és szőrszálhasogatással?" a „kritika hiábavalósága" mellett foglal állást. Mintegy John Dickinson és az alkotmányozó gyűlés tagjai leszármazottjaként javasolja kortársainak, hogy a teoretizálás helyett a gyakorlati élet, a tettek felé forduljanak. „Ne zavard össze magadat gondolkodással, hanem eredj s láss a dolog után! Az élet nem intellektuális vagy kritikus, hanem erőtől duzzadó." Majd pedig az okuláris metaforát elvető későbbi antireprezentacionizmus alapelvét így fogalmazza meg: „A természet gyűlöli a leskelődést". A struktúrák és folyamatok mögötti szubsztanciák vagy lényegi magok, középpontok eszméjének elvetésével pedig kimondja az antiesszencializmus tételét: „Felületek között élünk ... a világ egésze felszín: nincs belseje." Ha a világnak nincs belseje, középpont nélküli, akkor nincs értelme ezekkel a kérdésekkel kínoz-

96 Emerson, *id. mű*, 47.

97 Emerson a maga módján felismeri a *naturalistic fallacy*-t, majd hetven évvel Moore *Principia Ethica*-ja (1903) előtt, amikor is ez a „felfedezés" „hivatalosan" is megtörténik.

98 Emerson, *id. mű*, 48.

nunk magunkat, hanem „a természetes erővel felruházott", „legrégibb" emberről kell példát vennünk, aki „gyakorlati érzékének köszönhetően" semmivel sem boldogult rosszabbul a világban annál, aki csak a „matematikus" vagy „geométer" (azaz görög) elmék számára érdekes kérdéseken törte a fejét.[99] Ugyanis „az erő egészen más pályákon mozog, mint a megfontolás és az akarat: az élet föld alatti, szem nem látta alagútjait és csatornáit részesíti előnyben. ... A természet nem szívleli a számítgatókat – lóugrásban, ötletszerűen halad."[100] A filozófiának az „élettől" kell példát vennie, és vissza kell utasítani a matematikusokra és geométerekre jellemző absztrakciókat. Emerson már ekkor figyelmeztet, és a huszadik századi analitikus filozófia ismeretében prófétikusnak tűnik ez az intés: „A legszebb ajándékok sohasem *elemzés* eredményei".[101] Az elemzés „ritka levegőjű, fagyos" birodalma és az érzékek közt helyezkedik el az Emerson számára legmegfelelőbbnek tűnő köztes világ, „az élet, a gondolat, a lélek, a költészet" keskeny sávja, ahol a „mindig tévedésben" élő ember,[102] e „mesés lehetetlenség"[103] folyton egyensúlyozni kényszerül.

Antireprezentacionizmus, antiesszencializmus – olyan témák, melyek majd a huszadik század végén kapnak a filozófiatörténettel és a kortárs filozófiával dialogizáló, és annak „professzionális" alternatívát nyújtó megfogalmazást. Emerson logikailag és motivikusan nem mindig koherens gondolkodásáról sok helyen ki lehet mutatni a csapongást, a legkülönfélébb, sok esetben inkoherens filozófiai nézetek asszociatív „összeendlizését", és ezért a logikus gondolatmenetet, a filozófiai vízió egységességét vagy a logikai struktúrát kereső filozófus számára „módszertanilag" elfogadhatatlan. De írásainak éppen ez a jellege az, ami miatt olyan széles körben hatott, döntően befolyásolva a sajátságosan amerikai, pragmatikus filozófia, irodalom és irodalomkritika létrejöttét.

99 Emerson, *id. mű*, 50-52.
100 Emerson, *id. mű*, 54.
101 Emerson, *id. mű*, 52. (Kiemelés – B. J.)
102 Emerson, *id. mű*, 55.
103 Emerson, *id. mű*, 54.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Charles Sanders Peirce (1839-1914)

Az igazság mérnöke

„Hogy az ész dolgaihoz tartozó ismeretek kidolgozása a tudomány biztos útját járja-e, azt csakhamar megítélhetjük az eredmény alapján."

Kant, *A tiszta ész kritikája*[1]

„Kant ... csak egy kissé zavaros pragmatikus"

Peirce[2]

Az „igazság" keresése

A pragmatizmus William James véleménye szerint Peirce-nek, az első sajátságosan amerikai filozófusnak,[3] a múlt századi amerikai egyetemi élet nagy kívülállójának Descartes-kritikájával kezdődik. James értékelésével sokan egyetértenek, kivéve talán a kérdés legilletékesebbjét, magát Peirce-et és a neopragmatikus filozófia kezdeményezőjét, Rortyt. Persze ezzel véget is ér Peirce és Rorty egyetértése, mert míg Peirce magát késői korszakában *már* nem tartja pragmatikusnak, addig Rorty szerint Peirce egyszerűen *még* nem az.

A pragmatizmus alapeszméje azokon a beszélgetéseken alakult ki, amelyek a Peirce, William James és Oliver Wendell Holmes részvételével 1870-ben Cambridge-ben (Massachusetts) alapított „Metafizikai Klubban" *(Metaphysical Club)* zajlottak, ahol maga Peirce is használta ezt a fogalmat. De a pragmatizmus közismertté válásával és népszerűsödésével, James voluntarizmusával és pluralizmusával, a cselekvőképesség és a tudásra való törekvés összekapcsolásával szemben az „önmagában fennálló" igazság eszméjét féltő Peirce olyannyira távolságtartó maradt, hogy alkotó korszakának második felében saját filozófiáját megkülönböztetésképpen a „pragmaticizmus" címkével illette. Peirce, ellentétben fiatalkori barátjával, William James-szel és a pragmatizmus későbbi fő „csapásirányával", sokat várt

1 I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. 29. Kis János fordítása (némileg módosítva – B. J.)

2 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5. k. 525

3 Vö. C. West, *The American Evasion of Philosophy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989. 53-54. West James nyomán hangúlyozza, hogy Peirce teremtette meg az amerikai filozófiát.

a tudománytól, a tudománynak a filozófiára gyakorolt hatásától, a tudomány „megváltó" erejétől, és tartózkodóan fogadta a pragmatizmus James által kiállított „alapítólevelét". Egy „válaszlevelében" a következőket írta: „A pragmatizmus nem old meg semmiféle valóságos problémát. ... Pusztán azt mutatja meg, hogy a feltételezett problémák nem problémák. De ha olyan kérdésekhez jutunk el, mint a halhatatlanság, vagy a tudat és az anyag kapcsolatának természete ... akkor teljesen homályban hagy bennünket. A pragmatizmusnak itt egyszerűen az a hatása, hogy megnyitja tudatunkat a bizonyíték elfogadására, de nem szolgáltat bizonyítékot."[4]

Rorty szerint viszont Peirce egyáltalán nem szolgált rá az „alapítólevélre", és hozzájárulása a pragmatizmushoz pusztán annyi, hogy nevet adott a „mozgalomnak", és lökést adott James gondolkodásának. Rorty kritikája azon alapul, hogy szerinte Peirce, különösen ami az igazságfogalmat illeti, kanti gondolkodó maradt, aki feltételezte, hogy az Igazság felismerhető, a filozófia pedig mindent átfogó, a történelemtől független kontextussal szolgál, amelynek hálójában minden elhelyezhető. Peirce ugyanis – akinek gondolkodásán a fiatal korban olvasott kanti mű, *A tiszta ész kritikája* kitörölhetetlen nyomot hagyott – a magában való dolog *[Ding an sich]* fogalmát a kutatási folyamat elvi végpontjával mint a tudás határfogalmával, azaz egy kvázi temporalizált fogalommal helyettesíti, egyrészt kapcsolatba hozva a történelmi téridőben zajló tudományos kutatással, másrészt viszont a kutatás még nem ismert, elképzelt és hipotetikus végpontjaként egy kvázi-időtlen, távoli jövőbe tolva, ahol és amikor ez a temporalizáltnak *tűnő* igazság a maga változatlan, történelmietlen, „örök", a kutatás általi felismerésre váró, de mindaddig „lepel mögé rejtőző" „szfinx"-arcát megmutatja. Ezzel a „szerencsétlen kísérlettel" *[unfortunate attempt]*[5] Peirce nyilvánvalóan csak egy látszólagos lépést, egy kvázi filozófiai tettet hajt végre, hiszen kitart az „önmagában valahogy való" világ, egy valamikor felismerhető Igazság fogalmánál, amely a tudományos igazság *mint* önmagát javító *folyamat* végpontjának fogalma.[6]

4 Idézi R. B. Perry, *The Thought and Character of William James,* 2 k. Boston, Little Brown, 1935. 2. k. 430.

5 R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 127. „Peirce szerencsétlen kísérlete... hogy az igazságot 'a kutatás vége' fogalmaival határozza meg."

6 Meg kell azonban jegyezni, hogy ezen elképzelése mellett nem tart ki *következetesen,* hiszen evolúciós elméletében a természettörvények fejlődéséről szólva, mint egy Hume-ot naturalizálva, a természet *habitusainak* változásait *[habit taking]* emlegeti, amely elméletével ténylegesen közel kerül Rorty „kusza *[fuzzy]* ontológiájához", „kiérdemelvén" Ilya Prigogine elismerő szavait, aki szerint Peirce-nek „volt bátorsága a klasszikus mechanika univerzumát egy evolúciós univerzum érdekében elvetni, egy olyan korban, amikor ezt a tételt alátámasztó kísérleti adatok nem álltak rendelkezésre [...] Tudjuk, hogy az univerzum, amely egy ideig hatalmas automatá-

Peirce a magábanvaló dolog látszólagos temporalizálásával valójában nem lép tovább Kant elgondolásán (sőt, mint az imént láttuk, egy középkori filozófiai adágium kanti interpretációját szinte szó szerint átveszi, és a pragmatizmus alapelvévé teszi), hanem az „igazság elérését" egyszerűen a tudományos kutatás „imperatívuszának" tekinti, azaz egyszerre elméleti *és* gyakorlati *telosz*nak, anélkül hogy a már Hume által pontosan megfogalmazott ismeretelméleti problémát megoldaná. Bár Karl-Otto Apel azt állítja, „Kant tapasztalatra vonatkozó 'konstitutív elvei' helyére itt bizonyos értelemben 'regulatív elvek' kerülnek, miközben [Peirce] feltételezi, hogy a regulatív elvek *on the long run* konstitutívaknak bizonyulnak. A tudományos tételek érvényessége szükségszerűségének és egyetemességének áthelyezése a kutatási folyamat végére lehetővé teszi Peirce számára, hogy elkerülje Hume szkepticizmusát anélkül, hogy Kanttal a jelenleg érvényes tudományos tételek szükségszerűségét és egyetemességét állítaná",[7] ennek ellenére nyilvánvaló, hogy Peirce, miután alanyt, tárgyat és nyelvet egyetlen jelrendszerben egyesít, nem megoldja a hume-i szkepticizmust, hanem pusztán egy másik kutatási paradigmát, egyfajta „pánszemiotizmust" választ. Ugyanakkor Apel is elismeri a regulatív elvek hosszú távon konstitutívvá válását, miközben a „hosszú távnak" ugyanúgy semmiféle jelentése nincs Peirce-nél, mint ahogy szerinte Kant *Ding an sich* fogalmának. Ezáltal viszont a konstitutív és a regulatív elvek egymáshoz való viszonya és egymásba alakulása is értelmét veszti, és Peirce nem is tudja elmagyarázni, hogyan dönthetjük el egy kutatás folyamán, mikor válik a regulatív elv konstitutívvá, vagyis mikor érünk el az „igazsághoz".

Peirce ugyanazt teszi az igazsággal, amit Marx az igazságossággal: egy közös emberi erőfeszítés végére helyezi, eljövő megváltó erőként, redempciós potenciálként kezeli. De Peirce, mint általában a pragmatikusok, az igazság(osság)ot nem forradalommal, hanem fejlődéssel kívánja megvalósítani, hiszen a tudománytól nemcsak a „vég igazságát" várja, hanem azt is, hogy az afelé vezető úton „nevelő" szerepet játsszon, vagyis hogy az emberek az igazság keresése érdekében félretegyék önző gőgjüket, irigységüket, féltékenységüket, és az igazságot kereső, egymással eközben önzetlen kommunikációt folytató devotív, „evolúciós szeretetben" élő közösséggé váljanak, amelyben az „igazságosság" is érvényesülni fog. Az igazság fogalmának regulatív víziója mintegy *egy*ségesítené az egyébként széthúzó erőket. Miután Peirce nem fogadja el az elmélet és a gyakorlat kanti megkülönböztetését, a

nak tűnt számunkra, ténylegesen több leírási modellt megenged." Ilya Prigogine, „Vorwort", in H. Pape (szerk.) *Ch. S. Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie,* Aachen, Alano, 1988 (Frankfurt, Suhrkamp, 1991) 8k.

7 K. O. Apel, *Transformation der Philosophie,* 2 k. Frankfurt, Suhrkamp, 1976. 174.

megismerés igazsága mint a kutatási közösség gyakorlati tevékenységének eredménye egyszerre jelenik meg logikai-metodológiai és etikai instanciaként. A kutatás egyesíti és jóvá teszi a közösséget, melynek tevékenysége az igazság felismerésébe „torkollik": „A valós [az],... amire előbb vagy utóbb az információ és a gondolkodás vezetni fog, és ami ennél fogva független az én és a te szeszélyétől. Ennélfogva a valóság fogalmának eredete megmutatja, hogy e fogalom lényegileg hordozza magában az olyan közösség fogalmát, amelynek nincs meghatározott határa és amely a tudás határozott gyarapítására képes."[8] Az igazság elérése mindenkinek célja, ennélfogva aki nem annak áldozza magát, hogy az igazságot keresse, és ezzel megmentse az egész világot, az logikátlan minden tettében és következtetésében.[9]

Az igazság keresésének és fogalmának „közösségi" összetevőjét Peirce középkor-rajongása felől is értelmezhetjük. Az unitárius harvardi professzorcsaládból származó Peirce lelkesedik a középkori kultúra iránt, mely az individuum hangsúlyozása helyett egyéni odaadásra és önfeláldozásra szólított föl, melyben az egyén munkája nem saját eszméinek és elgondolásainak tagolását, hanem az egyetemes igazság kifejezését szolgálta. A középkori kultúrát éppen az egy Igazság tisztelete és vágya teszi szemében a modern igazságkereső tudományok példaképévé, amelyek a diszperziós és specializációs tendenciáknak az egy Igazság keresését szem előtt tartva állhatnának ellen. Egy ilyen szemlélet lehetővé tenné, hogy tudomány, művészet, filozófia egyetlen egységet alkosson. Peirce a középkori kultúráról mint a modern tudomány példaképéről a következőt írja: „Ha valaki tudni akarja, milyen egy skolasztikus kommentár és mi a gondolat tónusa benne, elég ha egy gótikus székesegyházon elmélkedik ... Semmi sem szembeszökőbb e kor értelmiségi teljesítményeiben, mint a művész vagy a filozófus önhittségének teljes hiánya. Soha nem gondolkodott el azon, hogy az individualizmus ízével bármi értéket is hozzáadhatna megszentelt és katolikus munkájához. Műve nem saját eszméi, hanem az egyetemes igazság megtestesítését szolgálja".[10] Peirce soha nem teszi föl a kérdést, miképpen szabályozhat egy még ismeretelen fogalom egy kutatást. Soha nem magyarázza el, hogy egy jövőben világossá váló „igazság" milyen módon tud a jövőből a jelenbe visszanyúlni és ott hatást kifejteni. E problémára adott egyetlen válasza átfogó jelelméletében keresendő, amely egy világtotalitás rendszereként működik, ahol az igazság, ha nem is fölismerten, de rejtetten ott munkálkodik a dinamikus tárgyban, a kutatók módszerében és kommunikációjában. A filozófus feladata, hogy az igazság megtalálá-

8 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5. k. 311.

9 Vö. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5. k. 354.

10 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8.11. Idézi J. P. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. 162-163.

sának logikai, szemiotikai és ismeretelméleti feltételeit kidolgozza, a konkrét tudományokkal foglalkozóké pedig, hogy a tárgyi világgal való „konfrontációban" az igazságot kutassák.

Ez a tudományoptimizmus és igazságteleológia nyilvánvalóan sok fejtörést okozott a Peirce-kutatóknak. M. Murphey úgy véli, hogy Peirce optimizmusa kémiai tanulmányai idejéből származik, amikor kollégái önzetlen laboratóriumi együttműködését figyelhette meg. A tudósok szinte vallásos odaadásssal kutatják a természetet, „igazságot megragadó" elméleteik megfogalmazásakor pedig törekszenek arra, hogy a kutató közösség elfogadja leírásukat, vagyis legitimálja felfedezésüket. A tudományoptimizmussal és az Igazság iránti vallásos odaadással együtt jár a „középkori" névtelenség vállalása is. Az igazságkeresésnek a kutatók közösségével való szoros összefüggésbe hozása – mely olyan szerzőknél is megjelenik majd, mint Quine, Habermas, Kuhn és Davidson – nyilvánvaló szakítás az emersoni individuális igazságkereséssel. Lévén, hogy a peirce-i egységesítő mentalitás meglehetősen idegen az amerikai individualizmustól és Lyotard napjainkban sokat vitatott pluralizmus-toleranciájától,[11] számos kutató a közösségi szempont háttérbe szorításával egyéb, belső-strukturális indítékokat keres Peirce tudományoptimizmusának magyarázatára. Így J. Hoopes ezt az optimizmust nem annyira Peirce egyetemi-laboratóriumi tapasztalataiból, mint inkább logikai tanulmányaiból próbálja megérteni. Eszerint a logika „relacionális egysége" motiválta volna Peirce reménységét.[12]

Peirce filozófiájában az a nem kizárólag középkori, de mindig (legújabban H. Putnam munkáiban) újraéledő realista „filozófiai" remény fejeződik ki, hogy a valóság *[reality] valamiképpen* van, és ezt a valamiképpeniséget „valamiképpen" felismerhetjük. Nyilvánvalóan az amerikai romantikus világjobbító reménység fejeződik ki abban, ahogy Peirce elhiszi, civilizációnk a tudományok és új eszmék fölismerésével, irracionális fölbukkanásával előrehalad a világ teljes megismerése irányába: „Hogy miként hozzuk világra azokat az élet- és nemzőképes eszméket, amelyek ezer formában sokasodnak és minden irányba szétszóródnak, előrevíve a civilizációt és növelve az ember méltóságát – ez olyan művészet, amelyet még nem redukáltak szabályokra, de amelynek titkába a tudomány története némi bepillantást nyújt."[13] Szemiotikája kontextusában pedig reménysége abból táplál-

11 Eléggé meglepő módon viszont váratlan rokonságot mutat Rorty szolidaritásfogalmával, amely a pluralizmushoz Lyotardtól eltérően nem az elméleti toleranciát, hanem a gyakorlati *szolidaritást* kapcsolja.

12 Vö. J. P. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, 163.

13 *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, szerk. M. H. Fisch, Ch. W. Kloesel és mások, Bloomington, Indiana University Press, 1982. 3. k. 276.

kozik, hogy szerinte a nyelv egyetlen jelrendszert alkot a tárgyvilággal és az értelmezővel, és a jelrendszerben fennálló immanens affinitás hosszú távon egy önmagát javító folyamatban biztosítja a tulajdonképpeni világ megismerését, azaz egy jelrendszer önmegismerését. E reménylogika és affinitásposztulátum a kutatás által majdan elérendő igazságban, az egyetemes jelrendszer koherenciájában megnyilvánuló, ténylegesen valamiképpen levő világ metafizikai fogalmát erősíti meg. Ezt a tételezett igazságot, a peirce-i tudományfejlődés aszimptotikus pontját egy negyedszázad múltán – anélkül, hogy a jelelméletet is átvenné – Popper is feltételezi, mindvégig hangsúlyozva Kuhnnal szemben, hogy a tudomány, „fejlődése" során, egyre közelebb jut az igazsághoz. Popper szerint azonban, miután nem tételez egyetemes, kozmológiai jellegű peirce-i jelrendszert, az új (hipotetikus) elméletek felbukkanása a tudomány számára mindig megmagyarázhatatlan, pszichológiai jellegű esemény marad.

Quine a tudományos elméleteknek az egyetlen igazsághoz való aszimptotikus közelítésével kapcsolatban azt kifogásolja, hogy semmi nem indokolja a matematikai-függvénytani analógiát a tudományos elméletek előrehaladása esetében. Mint mondja, „Peirce hajlott arra, hogy az igazságot nyíltan a tudományos módszer fogalmaival határozza meg, mint olyan ideális elméletet, amelyet határként közelítünk meg, amikor a tudományos módszer (feltételezett) kánonját szüntelenül használjuk a folyamatos tapasztalattal kapcsolatban. ... a számtani analógia hibájáról van szó, amikor az elméletek határairól beszélünk, hiszen a határ fogalma a 'közelebb, mint' fogalmától függ, amelyet számokra és nem elméletekre határoztak meg".[14] A „közelebb, mint" fogalmát persze nem csak a számok világában, hanem analóg módon is használhatjuk, ezért Quine Peirce-kritikája nem meggyőző, ráadásul azért sem, mert műveiben kitartóan hangsúlyozza, hogy a tudományos elméletek javíthatók, ami szintén bizonyos folyamatosságot és valami „jobb" felé tartó haladási irányt, „közeledést" feltételez.[15]

14 W. v. O. Quine, *Word and Object*, Boston, MIT Press; New York – London, Wiley, 1960. 23.

15 Quine például azt állítja, „pillanatnyi vélekedéseinkkel rendelkezünk, és ezeket használjuk, még a filozófia művelése közben is, mindaddig, amíg azáltal, amit homályosan tudományos módszernek nevezünk, itt-ott *javítjuk*. Saját teljes fejlődő elméletünkön belül a *lehető legkomolyabban és abszolút* módon tudjuk megítélni az igazságot, ahol természetesen maga az elmélet is *korrekciónak* vethető alá." (Kiemelés – B. J.) Quine, *Word and Object*, 24-25. E szavak Peirce gondolkodására jellemzőbbek nem is lehetnének. *Javítjuk, a lehető legkomolyabban és abszolút módon* járunk el, *korrekciókat* hajtunk végre: Peirce pontosan ezt javasolja. Quine kétségtelenül nem ontologizálja és nem szemiotizálja az igazság fogalmát, hanem azt, mint Habermas és Rorty, legjobb *közösségi* erőfeszítéseinkkel azonosítja („továbbra is komolyan vesszük *saját* partikuláris tudományhalmazunkat, *saját* partikuláris világelméletünket vagy kvázi-elméleteink laza totális szövetét" Quine, *Word and Object*,

Rorty egyetért a tudományok haladásával, az új elméletek véletlenszerű, „kusza" felbukkanásával, és Peirce-nek azzal az elgondolásával is, hogy végső soron „nem tudunk értelmet adni annak az elképzelésnek, hogy hamis lehet egy nézet, amely minden ellenvetést képes túlélni",[16] de kételkedik abban, hogy valaha is megállapíthatjuk, elértünk ahhoz az igazsághoz, amellyel szemben *soha többé nem* lehet majd ellenvetéseket tenni. „De nem előlegezhetjük meg az ellenvetéseket, a beszélgetésekből eredő kényszereket". Bármilyen bizonyosságra jutunk, csak abban lehetünk biztosak, hogy *jelenleg*, saját történetileg feltételezett, kognitív, nyelvi, elméleti tudásunkkal nem tudunk biztosabb bizonyosságra jutni, és bizonyosságunkra nem tudunk elfogadható ellenvetést fölhozni. De ez nem jogosít föl bennünket arra, hogy kijelentsük, elértük *a* végérvényes Igazságot, leírtuk a világot *olyannak, amilyen önmagában,* a tudományos kutatás befejeződött. „Nincs módszer arra, hogy megállapítsuk, *mikor* értük el az igazságot, vagy mikor vagyunk közelebb hozzá, mint bármikor."[17] Nem beszélve arról, és Rorty figyelmét elkerüli ez a peirce-i következetlenség, hogy ha az új eszmék váratlanul és irracionális módon bukkannak föl, nem világos, hogyan vezet ez mégis hosszú távon a „racionális" igazsághoz. Az irracionális föl-

24. Kiemelés – B. J.). Ám saját realista, referenciális és kontextuális metodológiai és filozófiai kontextusában nehéz nem a peirce-i felfogás rafináltabb, gyengített és „szubjektivizált-szociologizált" változatát látni.

16 Rorty, *Consequences of Pragmatism,* 165k. Később visszavonja ezt az állítását, feltehetőleg azért, mert *egyáltalán* használhatatlannak tartja az igaz/hamis filozófiai fogalmát, és még ideiglenesen sem kívánja használni. Szembeszökő, hogy a „visszavonás" indoklásában nem az igazságfogalom használhatatlanságára utal, hanem Michael Williams egy olyan állítására hivatkozik, amely ráadásul megegyezik az ő itteni következtetésével, nevezetesen, hogy soha nem tudhatjuk meg, mikor jutottunk el az igazsághoz, mivel a jövő ismeretének megelőlegezéséhez nincsenek eszközeink, más szóval a még nem ismert igazságnak nem tudunk ismert kritériumokat fölállítani. Rorty visszavont állítása továbbra is koherens marad saját nézetrendszerével, hiszen a „nem tudunk értelmet adni annak az elképzelésnek, hogy hamis lehet egy nézet, amely minden ellenvetést képes túlélni" kijelentés nem állít többet egy Rortyéhoz hasonló historikus szemléletben, mint hogy vannak olyan tételeink, amelyeknél jelenleg nem tudunk jobbat, és ezért egyelőre *mint* igazakat fogadjuk el őket, hozzátéve, hogy később talán más tételeket fogunk ilyennek elfogadni. A szövegben idézett állítást Rorty a következőképpen vonja vissza (*id. mű,* 130.): „Nem hiszem (bár egykor azt hittem), hogy a peirce-i pragmatizmus védhető". Ezt az állítását a következő lábjegyzettel egészíti ki: „Például, amikor azt mondtam, tévesen, hogy 'nem tudunk értelmet adni annak az elképzelésnek, hogy hamis lehet egy nézet, amely minden ellenvetést képes túlélni' *(Consequences of Pragmatism,* 165. – a bekezdést 1979-ben írtam). ... A peirce-i nézet tarthatatlanságáról meggyőzött Michael Williams 'Coherence, Justification and Truth' című írása *(Review of Metaphysics* 34. 1980. 243-272), különösen az az állítása (269), mely szerint 'nincs arról elképzelésünk, mit jelentene az, hogy egy elmélet ideálisan teljes és érthető ... vagy mit jelentene az, hogy a kutatás véget ér'".

17 Rorty, *Consequences of Pragmatism,* 165k.

bukkanások ugyanis lehetetlenné teszik az igazság felé tartó racionális vonalvezetést, vagy legalábbis egy olyan, az „igazság" felé aszimptotikusan tartó vonal megrajzolását, melynek rekonstrukciója mégiscsak racionális és kommunikálható, tehát nyelvbe foglalható elvekre kell hogy alapozódjon. Ez a következetlenség egyébként nyilvánvalóan Poppernél is megvan, aki miközben maga is növekvő „igazságközelségről" beszél, az új tudományos elméletek illetve hipotézisek fölbukkanását mégis irracionális mozzanatnak tekinti. További, ez előbbiben benne foglalt kérdés, és Peirce erre sem talál kielégítő magyarázatot, hogy miközben az új tudományos elméletek felbukkanásának módja irracionális, ezek az elméletek magukkal hozzák új igazságfogalmukat, valóságfelfogásukat, és saját „igazolásuk" sok esetben merőben új kritériumait is. Ez pedig fölszámolja a változatlan feltételekre épített, azaz kriteriális igazságfogalmat. Tehát nemcsak azt nem tudjuk megállapítani, mint Rorty mondja, hogy mikor vagyunk közelebb az igazsághoz, hanem még olyan rögzíthető igazságfogalmunk sincs, amelyet a kutatás célegyenesének végére odaállíthatnánk, hogy fogadja a győztest.

Egyébként se Peirce-nek, se Poppernek nem jut eszébe a saját elméletét önmaga gondolkodására alkalmazni. Peirce nem teszi föl a kérdést, vajon saját „jelelmélete" nem csak egy ilyen irracionális fölbukkanás eredménye-e, mely bármennyire jól tagoltan ábrázolható is, mindig ki van téve annak, hogy más, későbbi „irracionális" fölbukkanások felülbírálják és fölszámolják. Popper – miközben egyik fő gondja a tudományosság kritériumainak meghatározása, melynek alapján kizárja a tudományból mind a marxizmust, mint a freudizmust – sem gondolkozik el soha azon, hogy vajon saját elméletére alkalmazhatók-e saját kritériumai, avagy, egyszerűen kifejezve, megcáfolható-e a popperi tudományelmélet.

Az önmagát metafizikamentesnek felfogó ismeretelmélet és tudományelmélet talán legnagyobb talánya – túl azon, hogy a transzcendentális filozófia jegyeit mint a megismerés vagy a tudomány „lehetőségi" feltételeit hordozzák, és ezeket, miközben fő mintaképük a tudomány, mind a megismerésen, mind a tudományon kívülre helyezik –, hogy a történeti változásoktól védett, azon kívül elhelyezkedő, abszolút kritériumokat keresnek, egy időtlen, „angyali" nyelvet, melynek legszélsőségesebb példája a carnapi ideális nyelv megteremtésének egyszerre kanti és peirce-i programja volt. Kétségtelenül el kell fogadni egy bizonyos nyelvet, egy bizonyos jelrendszert az összes szabályokkal együtt ahhoz, hogy a világgal cserekapcsolatban lehessünk, hogy lehetséges legyen a gondolkodás, a cselekvés és a beszéd. De ha *csak* elfogadjuk a nyelvet és szabályait, anélkül hogy folytono-

san megkérdőjeleznénk, folytonosan megpróbálnánk túllépni rajta, akkor valójában *nem* fogadjuk el azt a nyelvet, amely folytonosan változik, maga is a történelem terméke és a történelem alakítója lévén. A nyelvet az beszéli *tulajdonképpen,* aki egyszerre fogadja el, és próbálja átalakítani, határait folytonosan túllépve, új szavakat, fogalmakat alkotva, az ismert szavakat új kontextusba helyezve, az ismert kontextusokat új szavakkal gazdagítva. A nyelv (és ugyanígy a történelem, a közösség, az emberi kapcsolatok, a tudás, az igazság stb.) iránti legnagyobb tisztelet az, hogy miközben elfogadjuk szabályait, folyamatosan gazdagítani, javítani akarjuk. A Peirce-féle egyetemes igazságkeresés egy egyetemes szemiózis keretében láthatóan nem áll ellen a kettős kötés-kritikának *[double bind].* Rorty éppen a „double bind" hiányát kifogásolja a tudományelméletből és az ismeretelméletből, a történetiség hiányát, aminek következménye, hogy ezek a „diszciplínák" mindig a tudomány után kullognak, hiszen mindig a már megalkotott, sikeres tudományok elfogadott világképeit próbálják meg formalizálni és kutatáslogikájukat utólag rekonstruálni.

A „kutatásvég" pragmatizmusával *[„end of inquiry" pragmatism]* kapcsolatban viszont Rorty a tudományfilozófia futurisztikus jellegét is megkérdőjelezi, amikor kétségbevonja az *a priori* realista paradigmát, amely minden peirce-i ismeretelmélet alapja, mondván, „nincs semmi okunk feltételezni, hogy az általunk játszott nyelvjáték fejlődésének bármi köze is lenne ahhoz a módhoz, ahogy a világ többi része van".[18] A tudományfilozófia mint visszatekintés történeti és nem filozófiai diszciplína, és mint ilyen, a tudomány „szolgálója", mint előretekintés pedig önnön képességeinek túlértékelése, a tudomány és a világ „ura" és „mestere", amennnyiben feltételezi, hogy az előlegezett nyelvjátékokkal vagy nyelvjátékformákkal a világ együtt fog működni, és a későbbi nyelvjátékok is elfogadják az adott tudományfilozófia előrevetítéseit. Rorty itt is „hatalmi harcot" sejt, és a szolga és az úr paradigmájának elvetésével azt a fajta nyitott és demokratikus gondolkodásmódot hangsúlyozza, amelyben a filozófia nem akar sem a tudományok előtt haladni, sem utánuk kullogni, hanem úgy akar mindezektől emancipálódni, hogy ezeket a területeket is emancipálja, és demokratikus összetevőként akar részt venni az embernek a világgal való cserekapcsolatában. Mindez nyilván kapcsolódik Kuhn Poppert illető kritikájához, mely szerint a tudományos forradalmak esetében a teljes fogalmi készlet törésszerűen kicserélődik, és nem reménykedhetünk abban, hogy egy korábbi „elméleti" fejlődés az igazság felé halad tovább. Rorty Mary Hesse-re utalva meg-

18 R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 129.

jegyzi, hogy „a tudományos forradalmak lehetősége veszélybe sodorja a fogalmi konvergenciát, az egyedüli olyan konvergenciát, amelyet a pierce-iánus elfogad. A jövőbeli forradalmak meghatározatlan elméletsokszorozása elleni biztosítékként Peirce „evolúciós szeretet-metafizikájára" lenne szükségünk, vagy Putnam próbálkozására, hogy a kortárs fizikát 'érettnek' nyilvánítsa."[19]

Peirce igazság- és valóságfogalma – mely elvileg a kutatás végpontján lesz teljes – nyitott, látszólag nem kötelezi el magát semmiféle metafizikai építkezésnek, és lehetőséget lát egy híd megépítésére afölé a szakadék fölé, amelyet a szkeptikus lát a racionalizmus, az idealista koherencia-elmélet (nevezetesen, hogy az igazság elméleteink ellentmondásmentes összefüggésében áll) és az empirista, a fizikalista korrespondencia-elmélet közt (az igazság elméleteinknek az elméleten kívüli valósággal való megegyezésében van). A híd folyamatos építése (a kutatás) azt is jelenti, hogy a koherencia a híd túlsó végére érkezéskor a teljes korrespondenciával olvad össze, azaz a metafizika vagy ismeretelmélet föloldódik a fizikai látás közvetlenségében. Rorty szerint Peirce elképzelése nem idealista, mert nem támaszkodik arra a „kauzalitásfogalomra", melynek segítségével a híd túlsó végének alapzatát (mondjuk egy sziklát) is mi hozzuk létre, hanem úgy véli, „ha vannak ott sziklák, akkor azok a kutatás végén megmutatják saját szerkezetüket".[20] Kérdéses persze, hogy az idealizmus „valóságfogalmában" a kauzalitás azt a szerepet játssza-e, amit Rorty tulajdonít neki. Kantnál kétségtelenül nem, hiszen nála szó sincs arról, hogy a szubjektum okozná a rajta kívül levő sziklákat. Egy szikla *elképzelése* a hídépítés *beláthatatlan* végén (miközben a hídról kiderült, hogy minden tudományos forradalom esetén újra kezdik építeni) semmivel sem kevéssé metafizikus, mint a *magánvaló* szikla *elgondolása* a kutatás (hídépítés) igazságát garantáló határfogalomként, azaz olyanként, amire hivatkozva egyáltalán neki lehet fogni a hídépítésnek. Rortynak egyébként saját „historiográfiája" érdekében kell Peirce nem-metafizikus voltát hangsúlyoznia, ugyanis annak ellenére, hogy nem ért egyet igazságelméletével, mégis szeretné őt úgy felfogni, mint a Kant reprezentacionizmusától Davidson antireprezentacionizmusáig vezető út közbülső állomását. Peirce azonban nem utalható egyetlen „kiépítendő" vasútvonal „bakterházába", egyetlen megépítendő „híd" őrházába sem, mivel szerteágazó filozófiájával nem sorolható egyetlen előregyártott „kalitkába" sem, kibújik minden filozófiatörténeti osztályozás alól, saját gondolkodását is folyamatos felfedezésnek gondolván, hol inkább idealista, hol inkább fizikalista (bár a kettő nem ritkán azonosként lepleződik le), hol kantiánus, hol pre- vagy

19 Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth,* 131. 12. lábjegyzet.
20 Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth,* 130-131.

posztkantiánus (aminek persze ellentmond törekvése, hogy „egyetemes" érvényű szemiotikát dolgozzon ki).

Rorty Peirce-kritikája a kutatás végével kapcsolatban ugyanúgy szólhatna és talán szól is Habermasnak. A német filozófus bírálja Peirce jel-transzcendentalizmusát, ugyanakkor „a kutatás végét a hatalommentes kommunikációs közösség egyetértésével helyettesíti, ami nyilvánvalóan nemcsak a viták, hanem a kutatás végét is jelenti. Habermas modellje a viták résztvevőinek morális felelősségére és döntési illetékességére hivatkozik, ám sem ismeretelméleti, tudományelméleti vagy kommunikációelméleti, sem etikai kritériumokat és biztosítékokat nem nyújt arra nézvést, hogy mi teszi az egyetértést ténylegesen szabaddá és a tudást valóban „igazzá". Habermasnak a kommunikációra alapozott teleológiája a felvilágosodás „célracionalitás-hálójából szőtt köpönyege alatt" a leggyanúsabb és történetileg legkártékonyabb metafizikákra emlékeztet.

Peirce teleologikus igazságfelfogása, melyet sok tankönyv „a pragmatizmus igazságelméletének" nevez, Rorty szerint tulajdonképpen „összefüggéstelen tanok zagyva tömkelege" *[a farrago of inconsistent doctrines],* mely triadikus jelidealizmusban próbál föloldani minden idealizmust és fizikalizmust, ezáltal válva – és ez elkerüli Rorty kritikus figyelmét – egyfajta „szuperidealizmussá". Itt kell utalni arra, hogy eddig nem vizsgálták még kellőképpen a két Kant utáni filozófia, a peirce-i triadikus jelelmélet és a hegeli triadikus dialektika kapcsolatát, amelyek között, nem elhanyagolható eltérések mellett (a peirce-i triadizmus demokratikus, nem-alárendelő, „tüchisztikus", a hegeli pedig hierarchikus, alárendelő, „szükségszerű"), olyan hasonlóságok is találhatók, mint a dualizmusokkal szemben a szintetizáló hármasságok választása és az ezzel együttjáró dinamikus idealizmus, legyen az a jelek vagy a szellem idealizmusa. A további kutatások egy lehetséges irányát is jelezhetjük, ha megkockáztatjuk azt a hipotetikus és itt tovább nem vizsgált állítást, hogy az olyan monizmusok, mint Davidsoné, Rortyé vagy Derridáé, valójában szintetikus-triadikus monizmusok, ahol a hagyományos dualizmusok föloldásában a dualizmusok monizmusba *oldódnak* bele, legyen az Davidsonnál és Rortynál a séma-tartalom *(scheme-content) megkülönböztetést föloldó közvetlenség* vagy Derridánál a jelölő-jelölt megkülönböztetést *folytonosan* megkérdőjelező, ezáltal folytonosan ráutaló(dó) dekonstrukció.

Rorty szerint James és Dewey éppen Peirce ahistorikus, ideális, triadikus jelelméleti igazságfelfogása ellen lázadt fel a történetiség, a közvetlenség, az individualitás és a monizmus nevében. Mint mondja, „Peirce meg nem érdemelt megistenülésének fő oka, hogy a jelek általános elméletéről szóló beszélye a nyelv fontossága korai fölismerésének

tűnik. Ugyanakkor, minden zsenialitását elismerve, soha nem döntötte el, hogy *mire* szánta a jelek általános elméletét, sem azt, hogy milyennek kellene lennie, sem azt, hogy hogyan kellene kapcsolódnia a logikához vagy az ismeretelmélethez."[21] Rorty itt figyelmen kívül hagyja, hogy Peirce éppen Descartes- és Kant-kritikájában alkalmazta „a jelek általános elméletét", mely kritikák a pragmatizmus kialakulásához vezettek.[22]

A pragmatizmus fellépése: a Descartes-kritika

Peirce Descartes-kritikája többrétegű. Nemcsak a szorosabb értelemben vett karteziánus episztemológiai struktúrát számolja föl, hanem a megismerő szubjektum karteziánus társadalmi izolálásával szemben kiemeli a tudományos kutatásban és a megismerésben a tudományos közösség szerepét. „How to Make Our Ideas Clear?"[23] („Hogyan tegyük világossá eszméinket?") című írásában a descartes-i ismeretelméleti elv fölülvizsgálatát javasolja, megkérdőjelezvén a megismerésnek „világos és megkülönböztetett" eszmékre való alapozását. A biztos és cáfolhatatlan tudás keresése során Descartes feltételezte, hogy az ilyenfajta eszmék az ész számára nyilvánvaló közvetlenséggel mutatják meg saját „igaz" voltukat. A fogalmak közvetlen megragadása az ész intuitív „látása" által úgy történik, hogy bizonyos elemi fogalmak tartalmi helyessége, strukturális koherenciája és más fogalmaktól való különbözése, azoktól való elkülönítettsége és elkülönültsége másra, további fogalmakra vissza nem vezethetően, azoktól függetlenül mutatkozik meg. A matematikában, a kísérleti tudományokban jártas Peirce (első egyetemi fokozatát kémiából szerezte) kétségbe vonja, hogy elgondolhatók-e a Descartes által jellemzett fogalmak és azok „megragadása". Azt állítja, nehéz elgondolni olyan hatalmú intellektust, amely képes lenne a fogalmakat mindig tévedhetetlenül felismerni, különösen, ha azok bonyolult szerkezetűek. Még ha meg is próbálnánk elgondolni egy ilyen kognitív erőt, nem valószínű, hogy valaki ténylegesen rendelkezhetne is vele. Amikor a logikusok az eszmék világosságáról beszélnek, pusztán egyfajta „szubjektív érzésre" gondolnak – ezért van szükségük arra, hogy

21 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 161.

22 Peirce fő érdemének a pragmatizmus alapgondolatainak kidolgozását tartják. Csak az utolsó néhány évtizedben vált nyilvánvalóvá, hogy a száz kötetnyire becsült életműnek (jelenleg az Indiana Universityn, Indianapolisban dolgoznak egy várhatóan harminckötetes Peirce-kiadáson) legjelentősebb része *szemiotika*, továbbá komoly jelentőséggel bír kategóriatana, tudományfilozófiája és evolúciós kozmológiája, a maga „evolúciós szeretet" fogalmával.

23 Ch. S. Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", in *Pragmatizmus*, szerk. Szabó András György, Budapest, Gondolat, 1981. 33-62. Fehér Márta fordítása.

ezt az érzést megerősítsék a „megkülönböztetettség" attribútumával. Ám ez nem jelent többet Peirce elgondolása szerint, mint hogy az eszme vagy fogalom világos összetevőkből áll, vagyis pontosan definiálható. Mindennek azonban semmi köze sincs „a modern gondolkodás megalkotásához" *[enginery of modern thought]*, hiszen senki nem gondolja, hogy ha a fogalmakat intuitíve, bensőleg tisztán látjuk, a fogalmak összetevőit koherensen összekapcsoljuk, abból a fogalomnak bármiféle „igazsága", azaz egy fogalmon kívüli valóságra utaló referencialitása is származhatnék. Peirce számára nincs semmiféle belső tisztánlátás, minden „be-látást" valójában hipotetikusan vezetünk le külső tények ismeretéből.[24] Elutasítja a karteziánus közvetlen *episztemológiai-ontológiai* látásmódot: hogy amit „belső" intuícióval tisztán látunk, annak „rögzített" vagy „rögzíthető" köze volna ahhoz, ami és ahogy a ráción kívül, *valóság*osan van. Attól, hogy valamiről azt gondoljuk, tisztán látjuk, még nem biztos, hogy igaz – lehet, hogy tévedünk. Jegyezzük meg, eddig Peirce kritikája nem annyira radikális, mint Descartes kételye, aki „módszeresen" még a ráció tisztánlátását *is* kétségbevonja, és ezt csak az ész számára minden kétséget felülmúló bizonyosságú és világosságú „isteneszme" tételezésével tudja föloldani. Peirce azzal, hogy kijelenti, „Nincs fogalmunk egy abszolút megismerhetetlenről",[25] nem fogadja el Descartes – radikalitásából következő és ahhoz szükséges – radikális „teológiai" megalapozását, mely szerint a kétely, a tévedés, a „homályosan látás" lehetőségét a „tisztánlátást" garantáló „jó Isten eszméje" számolja föl. (Habár az idézett mondatot a peirce-i szemiotika értelmében a kanti „önmagában való dolog"-ra is értenünk kell.)[26]

24 Vö. *Writings of Charles Sanders Peirce*, 2. k. 213.

25 *Uo.*

26 Talán éppen Descartes-tal kezdődött az az újkori felfogás, hogy egy eszmét vagy gondolatot valami eszmén *kívüli*vel kell igazolni. (Ez a felfogás természetesen a legkülönfélébb metamorfózisokban jelenik meg később, Leibnizen, Hume-on, Kanton és Fichtén keresztül napjainkig, amikor is a kívül-belül, a heterogenitás-homogenitás, empíria-ráció, jelölő-jelölt, nyelvenkívüli-nyelv stb. szembeállításokban találkozhatunk vele.) Descartes a végső, megalapozó eszméket, amelyeket „világosan és megkülönböztetetten" látunk, azzal igazolja, hogy közülük a legmagasabbrendű Isten velünk született eszméje, amely közvetlenül, nyilvánvalóan, világosan és megkülönböztetetten benne van tudatunkban. Miután ez az eszme valami nálunk nagyobbnak az eszméje, az eszmét valaminek okoznia kell bennünk, mégpedig annak, aminek az eszméje, hiszen mi, akik „kisebbek" vagyunk, mint aminek az eszméjét hordozzuk, elégtelenek vagyunk okozására. Mivel semmi nem lehet oka valami nála nagyobbnak, ezért az eszme bennünk létének oka nem lehetünk mi magunk. Tehát, vonja le a következtetést Descartes, a bennünk tagadhatatlan világossággal meglévő isteneszme eredete csak maga a ténylegesen létező Isten lehet. Miután a szemléletben közvetlenül nyilvánvaló isteneszme elválaszthatatlan attribútumai az *„igaz", a „jóságos"* stb., ezért egészen biztos, hogy az az Isten, amelynek eszméjét gondolkodásunkban megtaláljuk, nem csap be bennünket, az Isten nem csaló *[dieu trompeur]*, vagyis gondolkodásunkat olyanként hozta létre, hogy amit igaznak látunk, az igaz is. A racionalizmus empirikus kritikája szerint viszont nem szükséges a biztos megisme-

Peirce szerint a karteziánus és leibnizi programok a filozófia számára „logikai díszek" *[ornament of logic]*, régi ékszerek *[antique bijou]*: „eljött az ideje, hogy olyan módszert fogalmazzunk meg, amellyel a gondolat világosabbá válik, s amelyet olyannyira csodálunk korunk gondolkodóinál."[27] Ezek a gondolkodók nem filozófusok, hanem természettudósok, és Peirce-nél, mint természetesen más módon és hangsúllyal Kantnál és majd a Bécsi Körnél is, ők a filozófus mintaképei.[28]

De vajon mi az, ami Descartes „Istene" helyett a valóságra vonatkozó tisztánlátásunkat biztosítja? Hume – aki elismerte, hogy a tények megismerésére szolgáló érzékek tévedhetnek – a „biztosabb" tudás elérésére az érzéki tapasztalatoknak más emberek tapasztalataival való összevetését és a helyes arányok *[proportions]* keresését javasolta, miközben – és ezt nem mindig hangsúlyozzák kellőképpen – az ismeretelmélet filozófiai értelemben vett „megalapozásának" kérdését megoldhatatlannak tartja *[without any foundation in reasoning]*.[29] Kant – akinek már Hume mintegy előre vázolja programját, mondván „nem kételkedhetünk abban, hogy a tudat számos erővel és képességgel van felruházva ... és következésképpen, hogy e tárgyban vannak igaz és hamis állítások"[30] – az ész tapasztalat előtti és tapasztalatot konstituáló szerkezetében próbálja megalapozni a megismerés igazságát. Peirce többféleképpen próbál a fundamentális ismeretelméleti kérdésre válaszolni, a kutatásvégre és a tudományra hivatkozva magyarázza kvázirealizmusát, és Hume-ra emlékeztető fogalmakkal *[instinct, affinity]*, melyek irányjelzőként vezetik a megismerést az „igazság" felé: „az ember bizonyos Belátással rendelkezik, ami ugyan nem elég erős ahhoz, hogy gyakrabban legyen helyes, mint helytelen, de elég erős ahhoz, hogy ne legyen túlnyomóan helytelen [...] Belá-

rés tételezéséhez az isteneszmét fölvennünk, hanem elégséges külső *igazoló* garanciaként a Descartes szerint mindig a tévedés lehetőségével terhelt érzéki tapasztalatot segítségül hívnunk. Ha az érzéki tapasztalat az empiristák szerint is tévedhet, a tapasztalatokat állandóan fölülvizsgálva, mások tapasztalataival összehasonlítva mégis csökkenthetjük a tévedés valószínűségét. A két irányzat kanti transzcendentális kritikája azáltal küszöböli ki a problémát, hogy a megismerés tartományát az érzéki tapasztalatokra redukálva annak feltételévé azt az empíriát teszi, amelyet a transzcendentális ész végső soron a meghatározatlan külvilággal „együtt" konstruál.

27 Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 34k.

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

29 Vö. D. Hume, „An Enquiry Concerning Human Understanding", in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1990. 153.

30 D. Hume, *id. mű*, 13-14.

SZÉCHÉNYI KÖNYVTÁR

tásnak hívom, mivel a tevékenységek ugyanazon általános osztályához tartozik, mint az Érzéki Ítéletek. Ez a Képesség ugyanakkor az Ösztön általános természetével rendelkezik, hasonlít az állatok ösztönéhez abban, hogy túllép eszünk általános erőin, és ezáltal irányít bennünket, mintha olyan tények birtokában volnánk, amelyek teljesen túl vannak az érzékeink által elérhető tartományon. Abban is hasonlít az ösztönre, hogy kevés hajlamot mutat a tévedésre; mert bár gyakrabban téved, mint ahányszor nem, egészben való helyességének viszonylagos gyakorisága a legcsodálatosabb dolog alkatunkban."[31] A realizmus, mely Arisztotelésztől a középkoron át napjainkig *egy* ismeretelméleti irányzat, Peirce-nél az ösztön „tudományos fogalmával" kap magyarázatot, amivel talán a mai nyelvhasználónak érthetőbbé válik az ész és a világ „rokonsága" vagy „izomorfiája", de kérdés, hogy többet magyaráz-e meg, mint Szent Tamás állítása, mely szerint az emberi értelem és a világ ugyanazon rend *[ordo]* szerint strukturált, vagy Hume, aki már maga is megteszi a középkori fogalmazásmódtól az újkoriba való átmenetet, egy szusszal beszélve „a természet és az eszmék közti előre elrendezett harmóniáról" *[pre-established harmony]* és a természet által belénk táplált ösztönről *[istinct]*, mely eligazít a természetben „kint" levő dolgok közt.[32] Ha figyelembe vesszük, hogy Hume javasolta a megismerésnek a tapasztalatra való alapozását, a tévedéseknek a többi okos emberrel *[wise man]* folytatott vita általi kiküszöbölését és ezáltal az állítások igazságtartalmának növelését, továbbá a realizmusnak egy ösztönös affinitásban való megalapozását, akkor nincs könnyű dolga annak, aki Peirce oly gyakran emlegetett tudományelméleti eredetiségét itt keresi. Hume ugyanakkor nem állította, hogy az ismeretelméleti „szakadék" áthidalható lenne, Peirce viszont bízik a tudományból származó szavak szinte mágikus vagy inkább „technológiai" erejében, azt hívén, elegendő a megfelelő „modern" szavak helyes használata, és – elkészül a híd.

Az *ösztönanalógia* látszik biztosítani a gondolkodó tudata és a természet közti *affinitás*t, mely kétségtelenül semmiféle módon nem igazolható, hacsak nem azzal a *reménnyel*, amely minden pragmatikus gondolkodás kísérője, nevezetesen, hogy erőfeszítéseinknek talán minden látszat ellenére is van értelmük, és a kutatás „arra a reményre épül, hogy elegendő affinitás van a gondolkodó tudata és a természet közt ahhoz, hogy a találgatás ne váljék egészében reménytelenné, feltéve, hogy minden találgatást összevetünk a megfigyeléssel."[33] Peirce, Emersontól eltérően, nem annyira az önmagunkra-hagyatkozást és

31 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5. k. 173.
32 D. Hume, „An Enquiry Concerning Human Understanding", *id. kiadás*, 54-55.
33 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1. k. 121.

az önbizalmat hangsúlyozza, hanem inkább a természet átfogóbb folyamataiba és az ezekkel a megismerési folyamat révén harmonizáló közösségbe veti reményét.

A gondolkodás mint folyamat

Peirce Descartes-kritikáját, „új módszerét" nem egyfajta „továbbfejlesztett" racionalizmusra próbálja építeni, mint Leibniz, sem az empirizmusra, mint Hume, vagy a transzcendentális filozófiára, mint Kant, hanem egy jellegzetesen tizenkilencedik századi megközelítésmódra: a *tudományszerűségre,* azaz a kor paradigmáinak megfelelően a *működés*re és a *folyamatszerűség*re. „Ismeretelméletében" Alexander Bain[34] cselekvéspszichológiájára támaszkodik, aki a kétely és a vélekedés *[doubt, belief]* összefüggéseit vizsgálta. Pragmatikus maximaként híressé vált tétele azt a törekvést tükrözi, hogy a „processzualitás" irányába lépjen: „vegyük tekintetbe, milyen – feltehetően gyakorlati következményekkel járó – hatásai lehetnek fogalmunk tárgyának. Az e hatásokról alkotott fogalmunk teljességgel kimeríti a tárgyról alkotott fogalmunkat."[35] Majd e pragmatikus „ontológiai-ismeretelméleti maximához" fűzött lábjegyzetében hozzáteszi, hogy ez „nem más, mint annak a logikai alapelvnek az alkalmazása, amelyet már Jézus figyelmünkbe ajánlott, mondván: 'Gyümölcseikről ismeritek meg őket.'"[36] Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy itt nem is annyira Peirce elvéről van szó, hanem – és ez maga Peirce előtt ugyanúgy észrevétlen maradt, mint Peirce legfőbb kritikusai, James és Rorty előtt – valójában egy „pretranszcendentális", skolasztikus elvről, melyet Kant kifejezetten is értelmez, és amely szinte pontosan úgy hangzik, mint Peirce pragmatikus maximája. *A tiszta ész kritikája* tizenkettedik

34 Alexander Bain (1838-1903) angol pszichológus tételével, mely szerint csak azt tarthatjuk igaznak, amit a cselekedetek *igazolnak,* jelentős hatást gyakorolt Peirce „pragmatikus" tételeinek megfogalmazására.

35 „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 46.

36 *Id. mű,* 46k. jegyzet. Ezt az elvet egyébként Dewey is hangoztatja a pragmatizmus igazságelméletével kapcsolatban, mondván: „Gyümölcseikről ismeritek meg őket." „By their fruits shall ye *know* them." Dewey, *The Middle Works,* 12. 169 és: „Gyümölcseiről ismerjük meg őket", „By their fruits we shall know them.", Dewey, *Quest for Certainty,* 220. Dewey igazságelmélete teljesen összhangban van a pragmatizmus peirce-i és james-i elméletével, amikor az igazságot az eszme, a gondolat, az elmélet sikerességeként, gyakorlati beválásaként határozza meg: „*Ha* eszmék, jelentések, koncepciók, fogalmak, elméletek, rendszerek eszközként szolgálnak egy adott környezet újraszervezéséhez, bizonyos sajátos zavar vagy zavarodottság megszüntetéséhez, akkor érvényességük és értékük próbája e munka elvégzésében rejlik. Ha sikeresen végzik feladatukat, akkor megbízhatóak, helyesek, érvényesek, jók, igazak." *(Uo.)*

paragrafusában, ahol Kant a „híres skolasztikus tételt" – *quodlibet ens est unum, verum, bonum* – elemzi, a következőket írja: „a tárgyra vonatkozó tudásunk mindig magában foglalja az *igazságot* a következmények vonatkozásában. Minél több igaz következmény folyik egy fogalomból, annál több ismérv tanúsítja ama fogalom objektív realitását", vagyis igazságát.[37]

Antireprezentacionizmus, antikartezianizmus, antiempirizmus, processzualizmus, állapíthatnánk meg a maxima legfőbb attribútumait. Az eszmék, tudományos tételek igazolása nem tiszta rációval, nem is izolált kísérletekkel vagy transzcendentális „biztosításokkal" történik, hanem annak feltételezésével, hogy a gondolkodás, a tapasztalat és a világ szorosan összefüggenek, ám ez az összefüggés soha nem végérvényes és „igaz", hanem mintegy útban van az igazság felé. A tárgyakról elgondolt fogalmaink segítségével lépünk interakcióba az ily módon éppen a fogalom által „konstruált" tárggyal, és „annak" válaszreakciói alapján módosítjuk a tárgyról alkotott fogalmunkat. E fogalom soha nem zárt, nem lényegi fogalom, hanem mindig interaktív, úgy a gondolat-tárgy, mint a gondolat-nyelv-nyelvközösség-tárgy vonatkozásában, ahol ezek állandó folyamatban és változásban gondolhatók csak el.

E folyamatszerű tudományfölfogásával Peirce a tizenkilencedik században egy társaságba kerül Hegellel és Marxszal. Ugyanebben a században jelenik meg a mérnöki tudományok részeként a folyamattervezés, folyamatirányítás és rendszerszervezés. Amerikában ez az infrastruktúrák (elsősorban a nagy vasútvonalak) megépítésének százada. Az ilyen században „lakóktól" aligha várható el, hogy igazságukat szobába zárkózva, a világtól elfordulva keressék, és ez különösen a múlt század Amerikájában nemigen lehetett a gondolkodás reális alternatívája. E szociológiai szempont felől nézve mondhatjuk, hogy Peirce a tizenkilencedik század processzuális aktivizmusát állítja szembe a karteziánus filozófiával: a világtól elforduló, a szobába behúzódó, az ablakot elsötétítő, a lélek vagy a tudat mélyeiben fogódzót kereső gondolkodással szemben a világot átalakító tevékenység felé fordul.[38] Mi más lehet egy ilyen korban az elgondolt gondolat próbaköve, mint az, hogy „ki-vihető"-e, „végre-hajtható"-e, azaz kivihető-e a gondolatból, „át" a gyakorlatba, a végéig-hajtható, a végéig-vihető-e (a gondolat, a fogalom, az elmélet, az igazság)?

Peirce-nek eszébe sem jut, hogy a gondolkodást statikusnak,

37 I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. 132. Kis János fordítása.

38 Peirce élete első ötven évében századához méltó mozgékonyságot mutat, mind intellektuálisan, mind fizikailag. Cambridge-ben (Massachusetts) születik, a Harvardon tanul, tanít, majd a baltimore-i Johns Hopkins Egyetemen. 1870 és 1883 közt ötször jár Európában, Szicíliában, Berlinben, Hamburgban, Genfben, Párizsban, Stutt-

vagy az időtől független teremtő aktusnak tekintse, de az sem, hogy ezt az időhöz kötött gondolkodást az Abszolút Szellemmel hozza kapcsolatba. A gondolkodás folyamat *[process]*, amely időben egymásra következő szakaszokból áll, miközben az idő átfogja a fizikai és a mentális világot. Az idő nem a mentális „tiszta szemléleti formája" és nem is az abszolút intelligencia fejlődése. Miközben a gondolkodás az időben van, és nem teremtője a fizikai időnek, a *tudatossá* vált idő mégis maga a gondolkodás *mint* cselekvés, a tudat egymásra következő állapotainak összefoglalása. A „tudat bizonyos folytonosságára van szükség, hogy az időben egymásra következő eseményeket felfoghatóvá tegye számunkra".[39] A gondolkodás elemei a közvetlenül tudatossá váló érzékelés és a közvetetten létrejövő gondolatok, mely utóbbiak az érzékelések összefoglalásai. Míg például az érzékelés elemei pontszerűen, mint egy elhangzó zenemű hangjai, csak „tartamuk" idején vannak jelen számunkra, addig a gondolatok olyanok, mint ami a zenemű elhangzásakor a pontszerű hangokat tudatunkban dallammá összefogja: „Bizonyos elemek (az érzetek), amíg tartanak, minden egyes pillanatban teljességgel jelen vannak, mások viszont (például a gondolatok) elkezdődnek, tartanak egy ideig, majd befejeződnek, és ezek az időmomentumok az elmén átáramló érzetek egymásra következésének összhangjában állnak."[40]

A gondolkodás dinamizmusa, folyamatszerűsége kapcsán fölmerül a kérdés, mi a gondolkodás „motorja", mi késztet erre a mozgásra, mi készteti az embert gondolkodásra, a világgal való gondolkodó cserekapcsolatra? Arisztotelész a világ iránti érdeklődésből, a kíváncsi csodálkozásból eredeztette a (filozófiai) gondolkodást, a középkorban *intellectus agens*ről, cselekvő értelemről beszéltek, Kant pedig úgy véli, hogy mentális képességeink közvetlen spontaneitása a gondolkodás eredete. Emerson gondolkodását a világ újraalkotásá-

gartban konferenciákon, tudományos programokon vesz részt. Egyetemi intézmények tanára, rendszeres vendégelőadó, a szó szoros értelmében „vándorol" az intézmények és tudományok közt. Életének utolsó harmadában életmódja viszont inkább a visszavonult tudósé, Milfordban (Pennsylvania) vesz egy házat, ahol mintegy „karteziánusan" elzárkózva kutatásainak és azok publikációjának szenteli idejét. Erről az elzárkózásról, anyagi nehézségeire és filozófiájának nehezen érthető voltára egyaránt utalva írja a pragmatizmus kutatója, H. S. Thayer: „Ha Peirce filozófiai gondolataiba akarunk behatolni, gyakran Peirce hitelezőjének helyzetében találjuk magunkat, aki, hogy a tartozást behajtsa, milfordi házához ment: Peirce-nek a padláson volt a dolgozószobája, ahova létrán kellett fölmászni, és a zavartalan filozofálás érdekében oda vonult vissza, a zavartalanságot azáltal biztosítva, hogy a létrát fölhúzta maga után." H. S. Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Indianapolis, Hackett, 1968. 71. Idézi L. Nagl, *Charles Sanders Peirce*, Frankfurt, Campus, 1992. 15.

39 Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 41.

40 *Uo.*

nak és újrafölfedezésének vágya hajtotta, egyfajta prófétikus lendület, mely biztos elhivatottságában és abban, hogy ebből következően a világ együttműködik tervei végrehajtásában. Peirce szerint vélekedéseink és hiteink bizonytalansága, igazolatlansága, azaz a kétely serkent bennünket arra, hogy a gondolkodás által elérhető bizonyosságra törekedjünk. A gondolkodás mint cselekvés nem célnélküli játék, hanem értelmességre, jelentésre, meggyőződésre, hitre, vélekedésre irányul.[41] *Folyamat,* amely a kételytől a vélekedésig vagy meggyőződésig vezet. Mikor eléri ezt a célt, csak ideiglenesen nyugszik meg, adandó alkalommal újrakezdődik az értelem, a hit, a meggyőződés keresése. „A meggyőződés nem késztet bennünket azonnal cselekvésre, de olyan feltételek közé helyez bennünket, hogy alkalomadtán egy bizonyos módon fogunk cselekedni."[42] Amit elért ugyanis, az nem valami végérvényes tudás, kényelmes nyugvópont, hanem cselekvési szabály, ami megfelelő körülmények, „peremfeltételek" fennállása vagy bekövetkezése esetén újabb és további működésre készteti: „a gondolkodó tevékenység a kétely ingerlő hatására megélénkül, és a hithez [vélekedéshez – B. J.] érve megnyugszik; így azt mondhatnánk, hogy a gondolkodás egyetlen funkciója a hit [vélekedés – B. J.] előállítása".[43] Lévén a kétely által folyamatosan hajtott gondolkodás-cselekvés tartalma és célja a tudás, a vélekedés, a meggyőződés *mint* cselekvési mód, ezért a gondolkodás vagy megismerés és annak tartalma, a meggyőződés mint cselekvés és ugyanazon cselekvés módja szétválaszthatatlanul azonosaknak tekintendők. Peirce ezzel összekapcsolja a Kant által szétválasztott elméleti és gyakorlati észt, a gondolkodás az akarat gyakorlatává válik: „A gondolkodás *vég*eredménye az akarat-kifejtés, amelynek a gondolat már nem része; de a hit [vélekedés – B. J.] csak egy stádiuma a szellemi tevékenységnek, a gondolat által természetünkre kifejtett olyan hatás, amely jövendő gondolkodásunkat is befolyásolni fogja."[44] A gondolkodás, a vélekedés, a meggyőződés és a cselekvés körkörös-spirális kölcsönhatásában a gondolatok, eszmék, meggyőződések

41 A *belief* angol szó fordítása lehet hit, hiedelem, meggyőződés, vélekedés, tudás, bizalom. Peirce-nél jelentése változik a hit, a meggyőződés, a vélekedés és a tudás közt. Időnként a *belief* vallásos vonatkozásáról beszél, máskor mint a gondolkodás céljáról, ami nyilván a tudás, megint máskor a *belief*-ről mint cselekvési szabályról. A *belief* Peirce-nél sajátosan a következőt is jelentheti: „tudatában vagyunk", „nyugvópont a kétségek után", „cselekvési szabály". Vö. Peirce, *id. mű,* 41. A *belief* szót a Peirce-idézetekben kontextusnak megfelelően adom vissza, kivéve azokban a szövegrészekben, ahol Fehér Márta fordítását használom. (Vö. ehhez Fehér Márta jegyzetét, *Pragmatizmus,* 39.)

42 Vö. Peirce, „Fixation of Belief", in *Writings of Charles Sanders Peirce,* 3. k. 242-257. 247.

43 Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 39.

44 Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 43.

egyrészt a gondolkodás céljai és eredményei, cselekvési szabályok is, amelyek újabb cselekvésre, újabb gondolkodásra késztetnek.

A racionalizmus és az empirizmus (szemiotikai) meghaladása

Egyszerűsítő ítélet lenne, ha azt állítanánk, a Peirce és James közti fő különbség abban merül ki, hogy Peirce inkább racionalista, míg James empirista. Írásaik egy része alapján kétségtelenül azt gondolhatnánk, hogy Peirce gondja inkább a kanti transzcendentális filozófia eszméjére emlékeztető rendszerépítés, a gondolkodás formális, logikai és szemiotikai elveinek rendszerszerű kidolgozása, mely lehetővé teszi és szervezi a tapasztalatot, a tudományt és a tudományos nyelvhasználatot, sőt a tudományos közösséget is, mely közösség mint olyan jut „közelebb" az igazsághoz és nem – mint Emersonnál vagy James-nél – az egyedi individuum. James rendszerépítés és logika helyett az igazságnak a meggyőződés, akarat és cselekvés működéséből adódó közvetlen „tapasztalati" megnyilvánulását hangsúlyozza, tehát szerinte az igazság az egyén számára is elérhető, nem kell a tudományos közösségre várnia. James kifejezetten ellene van a rendszerépítő filozófiának, mert ez a fajta gondolkodás zárt, dogmatikus és nem nyitott a jövőre. „Egy rendszernek, hogy egyáltalán rendszer lehessen, zártnak kell lennie" – mondja.[45] Ugyanakkor mindkettőjüknél kimutathatók ingadozások, Peirce nyelvhasználata hol idealista, hol realista, ha fönntartjuk ezt a Kanttal igencsak problematikussá vált megkülönböztetést, a rendszerépítésekkel szemben gyanakvó James-nél viszont a meggyőződés már mindig rendelkezik bizonyos strukturáltsággal, mely folyamatos kísérleti, „cselekvőségi" interakcióban van azzal, amiről szól. Ha különböző hangsúlyokkal is, mindketten a korábban említett körbenforgás hívei, amely nemcsak az értelem-akarat-világ, a gondolkodás-cselekvés-hatás viszonyában jelenik meg, hanem az empíria-ráció-nyelv, tárgy-értelmező-jel hármas szétválaszthatatlan kapcsolatában is. Művük egészét tekintve ez azokkal az állításokkal kapcsolatban is kimutatható, amelyekben az empirizmus vagy a racionalizmus kap nagyobb hangsúlyt. James ugyan időnként kifejezetten empiristának nevezi magát, így a jó egy évtizeddel pragmatizmus-előadásai előtt írt „The Will to Believe" című esszéjében azt mondja, „én magam teljesen empirista vagyok, ami az emberi tudással kapcsolatos elméletemet illeti." Ám ehhez a kijelentéséhez mindjárt hozzáteszi, hogy az igazság feltétele a tapasztalat és a tapasztalaton való gondolkodás, tehát a megismerés folyamatában nem

45 W. James, „The Will to Believe", v.

választja szét az empíriát és a rációt, mondván, „az a gyakorlati meggyőződésem, hogy folytatnunk kell a tapasztalatok gyűjtését és a tapasztalatainkon való gondolkodást, csak így válhat véleményünk igazabbá".[46] Az empirizmust James szorosan kapcsolja a racionalizmushoz, a kettő szétválaszthatatlanságának állítása pragmatizmusának egyik legfontosabb eleme, és ez különösen nyilvánvalóvá válik, amikor az empirizmust egy olyan abszolutizmussal szemben határozza meg, amely nemcsak azt hiszi, tudja az igazságot, hanem tudja is, hogy tudja, vagyis egy nem-empirikus, közvetlen lényeglátás lehetőségét feltételezi: „Az igazságban való hívés *empirista* és *abszolutista* módjairól beszélhetünk. Az abszolutisták ezügyben azt mondják, hogy nem csak elérhetjük az igazság tudását, de *tudhatjuk* is, *mikor* értük el ezt a tudást; ezzel szemben az empiristák azt gondolják, hogy bár talán elérhetjük, de nem tudhatjuk tévedhetetlenül, hogy mikor. Egy dolgot *tudni* egy dolog, és biztosan tudni, *hogy* tudjuk, egy másik."[47]

Cornel West mindennek ellenére azt állítja, „James az empirizmus brit tradíciójában gyökerezik, amely tradíció soha nem vonzotta különösebben Peirce-t. [...] James a fogalom jelentését az egyedi tapasztalat fogalmaival hozza létre, míg Peirce ezt az általános eszmék fogalmainak segítségével teszi."[48] Eszerint míg Peirce-nél a meggyőződés elsősorban steril mentális aktus lenne, melynek során a gondolkodás hatna a természetre és az érzékelhető eredményeket létrehozó tettekre, addig James-nél a meggyőződés közvetlenül és elsősorban az érzékelhető tényekhez kapcsolódna. Mint már az eddigiekből nyilvánvaló, ez sem James-re, sem Peirce-re nem áll *így*. Bár James szerint kétségtelenül a tényekből „merítjük" az igazságot, ám nem izolált tényekből, hanem úgy, hogy a tények egy aktív értelem hozzájárulásával jönnek létre vagy válnak láthatóvá, *kettős hatás [double influence]* eredményeképpen, a tudás mintegy körkörösen, körben forogva, spirálisan, vagy ahogy James mondja, „hólabdaszerűen" gyarapszik, a tényekből eredő igazság azonnal visszahat a tények további megítélésére és így tovább. Nincs az az empirista, aki az empíria és a ráció *egyenrangúsága* értelmében elfogadná a *kettős hatás* elvét. James így fogalmaz: „Az igazság-*folyamatok* tartományában a tények függetlenül adódnak, és ideiglenesen határozzák meg vélekedéseinket *[beliefs]*. De ezek a vélekedések cselekvésre késztetnek bennünket, és mihelyt ezt teszik, új tényeket tesznek láthatóvá vagy hoznak létre, amelyek ennek megfelelően újrahatározzák a vélekedéseket. Ezáltal az igazság egész felgöngyölődő spirálja vagy hólabdája *kettős hatás* (kiemelés – B. J.) eredménye. Az igazságok a té-

46 W. James, „The Will to Believe", vi.
47 W. James, „The Will to Believe", v.
48 C. West, *The American Evasion of Philosophy*, 56.

nyekből erednek; de azok ismét belemerülnek a következő tényekbe és hozzájuk adódnak; amely tények ismét új igazságot hoznak létre vagy nyilvánítanak ki (mindegy, melyik szót használjuk) és így meghatározatlanul tovább. ... Az eset olyan, mint a *hólabda* növekedése, amely egyrészt a *hó eloszlásának* tulajdonítható, másrészt a *srácok* egymásra következő lökéseinek, és ezek a tényezők egymást szünet nélkül kölcsönösen meghatározzák."[49] (Kiemelés – B. J.) James kettős hatásról beszél, paradox módon nem veszi észre, hogy példája hármas hatást sugall, mintegy öntudatlanul visszacsempészve a hegeli és peirce-i triadikus episztemikus struktúrát, hiszen a hólabda-hóeloszlás-srácok kétségtelenül több értelmezést megengedő analógiájában nem nehéz fölismerni a ráció-empíria-megismerő, a jel-tárgy-értelmező *[sign-object-interpretant]*, gondolkodás-világ-cselekvés stb. szünet nélküli kölcsönös meghatározását, amely mindent jelent, csak nem egyik vagy másik tényező elsőbbségét, mint azt West állítja.

Peirce esetében talán nem is kell kiemelni, mennyire elsietett a racionalizmushoz való sorolása, hiszen jelelméletében hangsúlyozza a közvetlen vagy dinamikus tárgy szerepét a megismerésben, és annak ikonikus, indexikus vagy szimbolikus „megjelenését" a jelrendszerben mint világban. Jelelméletével strukturálisan homológ aktivista episztemológiája pedig James-éhez hasonlóan kapcsolódik az érzékeléshez, a gondolkodáshoz és a cselekvéshez. Egy meggyőződés vagy vélekedés jelentése ugyanis Peirce-nél, Hume-ra emlékeztetően, azokkal a szokásokkal *[habit, establishment of a habit]* és a szokásokhoz kapcsolódó cselekvésmódokkal *[modes of actions]* azonosítható, amelyeket kivált. A cselekvési szokás mint megismerési *folyamat* viszont csak akkor jön működésbe, amikor valamiféle érzékelés történik, és az ekkor létrejövő cselekvés mindig érzékelhető eredményt is produkál. „A habitus mibenléte attól függ, *mikor* és *hogyan* indít bennünket cselekvésre. Ami a *mikor*-t illeti, a cselekvés minden indítéka az észlelésből származik; ami pedig a *hogyan*-t illeti, a tevékenység minden célja az érzékelhető eredmény előállítása. ... a jelentés mégoly árnyalatnyi különbségei sem jelentenek mást, mint a gyakorlat lehetséges különbségeit."[50] Ezzel a néhány mondattal Peirce minden olyan állítást cáfol, mely szerint inkább olyan racionalista lenne, akinek számára a meggyőződés igazságtartalma már a tapasztalattól független gondolkodásban eldőlne. Eszméinkhez meggyőződéseinkkel viszonyulunk, melyek cselekvési habitusokat jelentenek, ezek a cselekvésben aktivizálódnak, a cselekvéseknek viszont érzéki hatásokban kell megvalósulniuk. Egyedül az így létrejött

49 W. James, *Pragmatism*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1988. 101. (Kiemelés – B. J.)

50 Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 45.

érzékelhető effektusok differenciája alapján tudunk különbséget tenni a meggyőződések és ezáltal az eszmék közt. A környezettel való kölcsönhatás révén aztán ezek az érzékelhető effektusok módosíthatják cselekvésünket, és az „episztemikus" láncon „visszafelé" haladva vagy a james-i hólabdát görgetve eljuthatunk (visszajuthatunk) egy meggyőződés vagy eszme módosításához. Peirce tehát a maga módján szintén a james-i kettős hatás *[double influence]*, illetve valójában hármas hatás elvét alkalmazza.[51]

James teljesen egyetért Peirce-szel, amikor ez utóbbi azt állítja, egy „dolog eszméje *nem* más, mint érzékelhető hatásainak eszméje", vagyis az eszme azonos saját gyakorlati működésével, funkciójával,[52] viszont vitában állnak, amikor ezt az érzékelhető hatást a cselekvéshez kapcsolják. Peirce úgy fejezi ki a gyakorlati effektusok és a cselekvések közti különbséget, hogy azt állítja, a tiszta tudománynak semmi köze sincs a cselekvéshez, vagyis az egyéni kutató individuális tetteihez. (Ez az állítása ellentmondásban van egyébként azzal az idézett állításával, hogy a gondolkodás cselekvés. Ezen ellentmondás magyarázata az, hogy e mondat olyan kontextusban jelenik meg, ahol Peirce James túlzó aktivizmusa ellen ír.) Míg a kutatást Peirce-nél a kutatáslogikának kell megelőznie, az egyedi kísérletek mindig elméletfüggőek, és csak ezzel a feltétellel, a méréselmélet és a valószínűségelmélet tételeivel kiegészítve bírnak igazoló vagy cáfoló erővel, addig, mint ezt máshol hangsúlyoztam, James akcionista pragmatizmusában elhanyagolható szerepet játszik az előzetes és a kutatáshoz képest transzcendentális kutatáslogika.

A kettős hatás elve megtalálható a későbbi pragmatikusoknál is.

51 Peirce szemiotikájában – amit általában külön tárgyalnak pragmatikus írásaitól – azon a véleményen van, hogy a szavak és a gondolkodás egymást kölcsönösen meghatározzák, egymásra hatásukban is érvényesül a kettős hatás, anélkül, hogy egyik a másikhoz képest elsődleges lenne. Az ember hozza létre a szavakat, de a szavak (a nyelv) alakítják ki a gondolkodást: „Az ember hozza létre a szót, és a szó csak azt jelenti, amit az ember tulajdonít neki, egyetlen ember. De mivel az ember csak szavak vagy más külső szimbólumok segítségével képes gondolkodni, e szavak a következőket mondhatnák neki: 'Semmit sem gondolsz, amit nem tanítottunk neked és csak annyiban gondolsz valamit, amennyiben valamely szóhoz fordulsz, hogy értelmezze gondolatodat.' Az ember és a szavak ennélfogva ténylegesen egymást nevelik, egy ember formálódásával együttjár egy szó formálódása és egy szó formálódásával együttjár egy ember formálódása." *Writings of Charles Sanders Peirce*, 2. k. 241. Itt Peirce nem hangsúlyozza, de a szavak „jelentésére" való hivatkozással nyilván „odagondolja" a „tárgyat" is, azaz azt a szemiotikájában kidolgozott hármas struktúrát, ahol a tárgy, a jel és az értelmező egymástól szétválaszthatatlan, egymást „generáló" kapcsolatban van. Másutt még radikálisabban fejezi ki a kettős hatás érvényesülését, ítéleteink és önmagunk közt: „ítéleteinkről állíthatjuk, hogy hozzánk tartoznak. Vagy inkább, minthogy az egész emberiség ítéleteihez tartoznak, mondhatjuk, hogy mi tartozunk hozzájuk." *Writings of Charles Sanders Peirce*, 2. k. 169.

52 Peirce, „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", 46.

Megjelenik Dewey filozófiájában, aki a tapasztalatot kettősnek tartja, egyaránt része lévén a megismerő aktus és a megismerés „anyaga", a megismerés alanya és tárgya, mégpedig úgy, hogy szétválaszthatatlanok, egymással „folytonosak".[53] Dewey megpróbálja az alany-tárgy szétválás történetét fölvázolni és annak egy „naturalizált hegeliánus" alternatíváját nyújtani. A tények, az elmélet, az értékek és az interpretációk kettős hatásáról legújabban Putnam írt fejtegetéseket.[54]

Az itt vázolt funkcionalizmusnak természetesen számos belső ellentmondása van, amelyek nem kerülik el a kritikusok, így Horkheimer és Putnam figyelmét sem. Peirce felfogása, miszerint egy fogalom teljes definíciója csak a kísérletekből nyert adatok segítségével lehetséges, és egy fogalomban nem lehet semmi több, mint ami a lehetséges és elgondolható kísérleti jelenségekből eredhet, Horkheimer azon kritikájába ütközik, miszerint magának a „valamennyi lehetséges és elgondolható kísérleti jelenségnek" a fogalma tapasztalattal dönthető csak el, ugyanakkor az „elgondolhatóság" nem kísérleti. Amikor Horkheimer azt kérdezi, „Miként lehetséges a kísérletezést az 'elgondolhatóság' kritériumának alávetni, ha minden fogalom – azaz minden, ami elgondolható lenne – lényegében a kísérletektől függ?",[55] nem késlekedik kritikájában igényeinek megfelelő filozófiai álláspontra támaszkodni, és ezáltal megfelel annak a „pragmatikus" elvnek, miszerint az eszközöket a környezettel való közvetlen kapcsolatban, a fellépő igényeknek és a megoldandó problémáknak megfelelően kell kialakítani. Horkheimer olyan filozófiai gondolatmenetet használ, amellyel leginkább kimutathatja ellenfele gyengéit. Mint majd látni fogjuk, amikor Dewey-ról ír, érvelése igencsak platonikus, itt azonban kantiánus. A peirce-i „totális kísérleti" elvet azzal próbálja „tetten érni", hogy maga az elv nem lehet *végső soron* kísérleti, azaz legalább maga az elv egy gondolati aktust föltételez. Peirce egész gondolkodásmódja kantiánus, és Horkheimer kritikája, bár jogos, nem veszi figyelembe a peirce-i életmű egészét, amelyben az amerikai filozófus nem győzte hangsúlyozni az egyáltalán nem tapasztalaton alapuló tudománymetodológiai és nyelvi struktúrák kidolgozásának szükségességét.

Putnam a maga operacionalizmus-kritikáját ugyan nem Peirce-nek szánja, de érthetjük az ő instrumentalizmusára és operacionalizmusára is, miután ez utóbbi eszme megalkotójának Peirce-t tartja.[56] Szerinte az elmélet és a tapasztalat kapcsolata általában probabilisztikus, és

53 Vö. J. Dewey, *„Experience and Nature"* (1925), *Collected Works.*

54 Vö. H. Putnam, *Pragmatismus – Eine offene Frage,* Frankfurt – New York, 1995. 24, 28.

55 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* Frankfurt, Fischer, 1991. 6. k. 66.

56 Putnam, *Reason, Truth, and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (első kiadás 1981) 29-30.

nem formalizálható „tökéletes korreláció"-ként, amiből következik, hogy kategorikus állítások helyett valószínűségi korrelációkkal kell dolgoznunk. Ezek a valószínűségi korrelációk nem csak szemantikus viszonyok, tehát nem tisztán elméletiek, hanem érintik az empirikus teóriát is. Putnam kritikája a quine-i holisztikus elvre támaszkodik, mely szerint a fogalmak és kijelentések működésében felmerülő tapasztalati változások nem csak a fogalmat vagy a kijelentést, hanem az egész elméletet érintik. Putnam kritikájára természetesen Peirce nem késlekedne a válasszal. Ő ugyanis pusztán egy elvet fogalmaz meg, és nem gondolja, hogy egy fogalom vagy kijelentés minden további elméleti és gyakorlati (szemantikai, logikai és instrumentális) tagolás nélkül működne, vagy a gyakorlati próbával *és* működéssel egyidőben igazolódna vagy igazzá válna. Az igazolással kapcsolatos valószínűségszámítási feltételekre is gondol, hiszen az idézett alapvető „How to Make our Ideas Clear" 1878 januári megjelenése után ugyanabban a folyóiratban két hónap múlva megjelenteti „The Doctrine of Chances"[57] (A véletlenek elmélete) című írását, amely éppen az események valószínűségének problémájával foglalkozik. Továbbá sem Peirce, sem James soha egy pillanatig nem gondolta, hogy egyetlen fogalomnak vagy egyetlen mondatnak önmagában, a többi kijelentéstől izoláltan kellene igazolódnia.

Peirce, e funkcionális (vagy módszertani szemszögből operacionális) gondolkodás bevezetésével a hagyományos „lényeglátó" gondolkodás alternatíváját nyújtva, maga is, Emersonhoz hasonlóan, bizonyos módon az *antiesszencializmus* álláspontjára helyezkedik (ami, mint a következőkben utalni fogok rá, nemcsak a pánrelacionizmushoz kapcsolható, mint ezt Rorty sugallja, de meglepő módon nincs olyan távol az ellentétének vélt pánesszencializmustól sem, mint ahogy azt gondolni vélnénk). Ha a fogalmak, főnevek, kijelentések és tételek nem azt adják meg, hogy valami *mi* tulajdonképpen, *mi* teszi azzá, ami, mi annak belső mivolta, változatlan magja, ha nem arra világítanak rá, hogy mi az, ami változatlanul megmarad, miközben a dolog változik, ami önmagával azonossá és az időben fennmaradóvá teszi, akkor e fogalmak többé nem a platóni-arisztotelészi hagyomány fogalmai, nem az úgynevezett metafizikai világlátás posztulátumai. E kifejezések többé nem azt árulják el, hogy a dolgok mik és milyenek önmagukban, hanem pusztán csak azt, hogy miként dolgozhatunk velük, milyen funkciók rendelődnek hozzájuk, milyen cselekvési lehetőségeket kínálnak, illetve, ahogy James mondja, milyen munkát képesek számunkra elvégezni. Azt is mond-

57 Peirce, „The Doctrine of Chances", in *Writings of Charles Sanders Peirce*, 276-289. Eredetileg: *Popular Science Monthly*, 1878 március, 608-615.

hatjuk, hogy Peirce mintegy az időben működőképessé teszi, működteti és a cselekvéshez kapcsolja azt a kanti gondolatot, hogy a dolgot magát nem ismerhetjük meg.[58] Talán megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy a kanti filozófia ezen „funkcionális", „operacionális" elmozdítása *itt látszólag* ellentétes irányú a hegeli elmozdítással, amely az abszolút szellem „útján" eggyé olvasztotta a transzcendentális és empirikus tartományt, „ontológiailag" is az előbbire redukálva az utóbbit.

Abszolút idealizmus, pragmatizmus, dekonstrukció

Látszólag, mondtuk, mivel a peirce-i gondolkodás mélyére hatolva a hegelihez nagyon is hasonló gondolkodási szerkezeteket találhatunk. Az amerikai filozófus maga emeli ki, hogy kategóriatana „szorosan kapcsolódik a hegeli abszolút idealizmushoz", és ezt a kérdést nemcsak azért kell érintenünk, mert Habermas jel-idealizmust lát Peirce-nél, vagy mert e két Kant utáni, Kantot mélységesen ismerő és Kantot meghaladni kívánó gondolkodó filozófiája strukturálisan meglepő hasonlóságokat mutat, hanem azért is, mert a kortárs filozófiai gondolkodásban nagy hatást kifejtő és sok követőt felmutató analitikus filozófiában, mely a Bécsi Körön keresztül Kant örökösének tartja magát, olyan jelek tapasztalhatók, hogy elmozdulás zajlik Kant felől Hegel irányába, és a Hegel-Peirce analógia mintájára egy Hegel-Rorty analógiát[59] is észrevehetünk a mai amerikai „analitikus" gondolkodás „intézményi tehetetlenség" által lassított irányváltásában. Peirce és Hegel gondolkodása kapcsolatának elemzéséhez egy olyan részt választhatunk Peirce írásai közül, ahol maga Peirce „figyel föl" a hegeli struktúrákra saját gondolkodásában. Azt írja, hogy „a pragmatikus azt tartja és azt kell tartania... hogy a harmadik kategória – a gondolkodás kategóriája, ábrázolás, triadikus kapcsolat, közvetítés, tényleges harmadikság, harmadikság mint olyan – a valóság lényegi összetevője, mégsem önmaga által hozza létre

58 Peirce a maga filozófiáját „önmagukban való dolgok nélküli kantianizmusnak" („Kantianism without things-in-themselves) nevezi. Vö. C. West, *The American Evasion of Philosophy*, 51.

59 Egyelőre csak az elmozdulás látható, anélkül, hogy a hegeli szárny egyetlen mai gondolkodó nevével lenne fémjelezhető. Egy Hegel-reneszánsz előjele talán a róla tartott amerikai szemináriumok megjelenése az analitikus filozófia által uralt amerikai egyetemeken, melyek közül Robert Brandom 1990-es Hegel szemináriumára McDowell *Mind and World* című könyvének előszavában mint „látókört tágítóra" utal: „Brandom lényegesen befolyásolta azt, ahogyan a dolgokat itt értelmezem. Sok egyéb mellett kiemelem látókört tágító szemináriumát Hegel *A szellem fenomenológiája* című művéről, melyet 1990-ben látogattam." J. McDowell, *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press, 1994. ix.

a valóságot, mivel ez a kategória (amely ebben a kozmológiában a szokás elemeként jelenik meg) konkrétan nem létezhet cselekvés mint külön tárgy nélkül, amelyet irányít, amint egy cselekvés sem létezhet anélkül, hogy közvetlenül létezne annak érzése, amire hat. Az igazság az, hogy a pragmaticizmus szoros szövetségben van a hegeli abszolút idealizmussal, amelytől mégis különbözik abban, hogy szigorúan tagadja, hogy a harmadik kategória (amelyet Hegel a gondolkodás puszta állapotává fokoz le) elegendő a világ létrehozására, sőt ráadásul önmagának elegendő. Ha Hegel az első két fokozatot, megvető lemosolygása helyett, a tényleges Valóság független vagy megkülönböztetett elemeinek tartotta volna, a pragmativisták *[pragmativists]* úgy nézhetnének föl rá, mint igazságuk nagy védelmezőjére. Mert a pragmaticizmus lényegileg a filozófiai doktrínák triadikus osztályába tartozik, sokkal lényegibb módon, mint a hegelianizmus. (Hegel, egy helyen legalábbis, magyarázatának triadikus formájára úgy utal, mint puszta ruhadivatra.)"[60]

Valóban, a Peirce és Hegel gondolkodásában fellelhető hasonlóság kulcsa a peirce-i „harmadik kategória" *[third category]*, amely a dualisztikus elméletek két pólusa közti szakadék áthidalását próbálja megoldani, azaz választ adni Descartes, Hume és Kant problémájára, nevezetesen az alany és a tárgy, a *res cogitans* és a *res extensa*, az *ideas* és az *impressions* (de különösen a Hume által tárgyalhatatlannak tartott *impression* és *source of impression*), az „én" és a világ, a „jelenség" és a „dolog maga" közti szakadék áthidalásának kérdésére. A harmadik kategória, mely különösen hegeli változatában az utókor szemében a létezők fölösleges sokasításának tűnik, paradox módon lépés a kategória mint olyan fölszámolása felé, az analitikus-szintetikus ítéletattribútum Quine-i és a séma-tartalom megkülönböztetés davidsoni fölszámolása felé, aminek filozófiatörténeti kontextusát Rorty használja föl pragmatizmusa védelmére. Peirce úgy véli, hogy a harmadik kategória, amely nála elsősorban a gondolkodásra, a reprezentációra, a jelek interpretációjára *és* interpretálójára utal, a valóság lényegi összetevője *[essential ingredient]*. Peirce itt egyesíti a kanti elméleti és gyakorlati észt, hiszen „a gondolkodás kategóriája" Kant utáni értelemben csak a gyakorlati ész közreműködésével válhat „a valóság lényegi összetevőjévé". Ez a kategória ugyanis cselekvés nélkül *[without action]* Peirce számára nem létezhet, a cselekvésnek viszont szüksége van egy tőle különböző tárgyra *[separate object]*, amelyre hatását kifejti. Az elméleti, gyakorlati ész és a tárgy tehát csak egymást feltételezve, egyetlen valóságot alkotva gondolható el. Az elméleti ész a gyakorlati ésszel eggyé „válva" a valóság „lényegi részévé" lesz, ami Kantnál elméletileg nem, csak gyakorlatilag volt

60 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5. k. 436.

lehetséges. A *third category* persze még a „gyakorlati-elméleti" egyesítés után is hordozza a transzcendentális szubjektum nyomait, azét az értelmezőét, aki legalábbis ismeretelméleti, „megismerhetőségi", azaz formális értelemben maga teremti a világot és – amit Peirce „realisztikus" jelelméletében kevéssé hangsúlyoz – *világát.* A gondolkodás e kategóriája *[category of thought],* az elméleti és gyakorlati ész közös szuperkategóriája, Kanttal szemben, nem kettő (alany-tárgy) közül az egyikként jelenik meg, hanem harmadikként, *egy* hármas valóság részeként, mint „elméleti" értelmező *és* mint „gyakorlati" struktúrát adó, a tárgyak *[objects]* és a tárgyakat jelző, még értelmezetlen, állandóan értelmezendő *és* értelmező jelek *[signs]* mellett. És ezt a hármasságot magát, tehát az egész világot, a tárgyakat, a „fizikai" jeleket és a jelek értelmezőjét tekinti Peirce a jelstruktúra részeinek. Ez a jel-ontológia, jel-idealizmus vagy jel-fetisizmus egyszerre dolgozik tovább a kanti tervezet szerint, nevezetesen hogy csak az előre adott struktúrák, azaz – Peirce-nél nem a szűkebb értelemben vett transzcendentális szubjektum struktúrái vagy a kognitív struktúrák hanem – a jel-struktúrák által meghatározott *[determined]* és létrehozott *[created]* világot ismerhetünk meg, másrészt a megismerésnek és a tárgyvilágnak a totális jelvilágba való bevonásával biztosítani kívánja azt is, hogy a világ ténylegesen, *reálisan* olyanként legyen megismerhető, amilyen valójában és lényege szerint, vagyis egyfajta *pánesszencializmust* sugall.

Ez a pánesszencializmus paradox módon nagyon közel áll az antiesszencializmushoz, vagy talán azonos is vele. Ha ugyanis a triadikus szerkezetű (jel)világ önmagát ismeri meg olyannak, amilyen, ha a megismerés – vagyis a jelek, az értelmező és a tárgyak folyamatos kölcsönhatása és cseréje – a tulajdonképpeni létmódja a világnak – úgy, ahogyan az az értelmezőnek megjelenik, és ahogy az az értelmezővel együtt van –, akkor a világ mindig önmagát ismeri meg, ha akarjuk, önmaga lényegét, vagy ha akarjuk, önmagát úgy, ahogyan önmagának megjelenik, vagyis úgy, ahogyan önmagának van. Ezzel pedig azt állítjuk, hogy a világ, értelmezője mint a világ része által, „önmagát" tulajdonképpeniként, vagyis *lényegileg* ismeri meg, és azt is állítjuk, hogy a világ önmagát úgy ismeri meg, ahogy önmagának megjelenik, tehát *fenomenálisan is.* Vagyis Peirce logikájában a pánesszencializmus és az antiesszencializmus összeolvad, és a lényeg kifejezés valójában értelmét veszti. Mindezek során Peirce egyesíteni kívánja a (transzcendentális) idealizmust a „metafizikai", pontosabban „hosszú távon" fizikai realizmussal, mely utóbbit – a távoli időbe helyezve – az önmagát javító (meliorisztikus) tudományos kutatás végső eredményének tartja, amiben a triadikus struktúra tagjai egy-

mást javítva, meghatározva, teremtve és *motiválva* (Derrida) hatnak egymásra, és jutnak el közösen a totális önmegértésig.

Peirce a gondolkodás „idealitásának" és „realitásának" összekapcsolásával, ehhez kapcsolódó dinamizálásával és az igazságfogalom funkcionalizálásával mintegy „megadta az alaphangot" a pragmatikus gondolkozáshoz, elsőként vázolva fel szisztematikusan e gondolkodás inherens sajátságait. Rorty és Putnam kritikái jelzik, hogy a pragmatikus gondolkodás számos módosuláson fog keresztülmenni. A szorosabban vett pragmatikus gondolkodáson kívüli területről Habermas kritikája említhető, aki egyetért Apellel abban, hogy Peirce-nél valójában egy „szemiotikusan transzformált tudatfilozófiával" állunk szemben, amelyet végső soron utolérnek a régi ismeretelméleti kérdések.

Anélkül, hogy itt a dekonstrukció Peirce-értelmezéseivel részletesen foglalkozhatnék, amelyek elsősorban a peirce-i triadikus jelelmélethez kapcsolódnak, meg kell említenem, hogy Derrida Peirce-ben saját logocentrizmus-kritikájának egyik előfutárát látja, aki szerinte jelrendszerével radikálisabb elméletet dolgoz ki Saussure-nél, hiszen ez utóbbi nem tudja kimondani azt, amit Peirce viszont igen: „Saussure-i nyelven kellene kimondani, amit Saussure nem mondott ki: nincs se szimbólum, se jel, csupán a szimbólum jellé válása."[61] – és ez az, ami Peirce jelelméletében kimondható. Derrida szerint „Szemiotikai tervezetének felvázolásában Peirce több figyelmet tanúsít, mint [a]... motiválhatatlanná válás redukálhatatlansága iránt."[62] A jelek mint jelölők *[signifiants]* vagy fizikai jelek *[sign]* folyamatos egymásra utalása és egymásból generálódása lehetetlenné teszi a jelek egymásra utalásának megszakítását, más szóval a jelek folyamatos mozgásából való kilépést, és a jelnélküli, puszta tényekkel való konfrontálódást – és ez Peirce „protodekonstruktív" jelrendszerében nemcsak lehetséges, hanem ténylegesen *ez* történik. Derrida így fejezi ki Peirce protogrammatologikus vagy protodekonstruktív megjelenését: „Peirce igen messze elmegy abban az irányban, amit a transzcendentális jelölt de-konstrukciójának neveztünk, végső soron biztosító határt szabott a jel jelre való utalásának. A logocentrizmust és a jelenlét metafizikáját úgy azonosítottuk, mint egy ilyen jelöltet követelő, hatalmas, rendszeres és elnyomhatatlan vágyat. Márpedig Peirce az utalás meghatározatlanságában azt a kritériumot látja, amelynek segítségével felismerhetjük, hogy valójában jelrendszerrel van dolgunk. *Ami elindítja a jelölés mozgását, ugyanaz lehetetlenné teszi megszakítását. Maga a dolog jel.*"[63] Peirce ily módon nem-

61 J. Derrida, *Grammatológia*, Szombathely – Párizs, Életünk – Magyar Műhely, 79k. Molnár Miklós fordítása.

62 J. Derrida, *Grammatológia*, 80.

63 J. Derrida, *Grammatológia*, 82. (A fordítást módosítottam – B. J.)

csak a pragmatizmus, hanem, mint Derrida hangsúlyozza, a dekonstrukció előkészítője akkor is, ha Umberto Eco megpróbálja ezt kétségbevonni,[64] és Peirce jelelméletét a dinamikus tárgynak *[dynamical object]* az abszolút tárggyal való aszimptotikus kváziazonosságára hivatkozva egyfajta jelelméleti realizmusba visszahúzni, amely retrográd értelmezés egyébként közel áll Putnam helyeslő és Rorty cáfoló Peirce-értelmezéséhez is. E három értelmezésben közös az, amit Derrida (és egyébként más módon maga Rorty is) meg akar akadályozni, nevezetesen, hogy bármiféle rögzített, abszolút, azaz „metafizikai" fogalmat használjunk, legyen az „transzcendentális" vagy „tetszőlegesen megközelíthető, de elérhetetlen" temporális fogalom.

Annak ellenére, hogy a Peirce körüli viták ma élénkebbnek tűnnek, mint a James körüliek, a pragmatizmus elsőbbségét Peirce-nek udvariasan átengedő „metafizikai klubtárs" William James, és nem az alapítólevéllel megtisztelt, a mai vitákba is „beleszóló" Peirce volt az, aki a pragmatizmust a szélesebb akadémiai körökben és Amerikán kívüli országokban ismertté tette.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

64 Vö. U. Eco, „Unlimited Semiosis and Drift: Pragmaticism vs. 'Pragmaticism'", in *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1994. 23-43.

William James (1842-1910)

A cselekvőség filozófusa

„Úgy gondolom, ki lehetne mutatni, hogy a két jelentős befolyással rendelkező kortárs iskola, a brit analitikusok és a logikai pozitivizmus attól szenvednek, hogy a James előtti pszichológiához kötődnek."

John Dewey[1]

A tudomány, a filozófia és az igazság

A tizenkilencedik és huszadik század fordulójának évtizedeit, melyeknek életérzése James filozófiájában példaszerűen találta meg önnön kifejeződését, néhány évtizeddel később Santayana a következőképpen jellemezte: „Húsz évvel ezelőtt úgy tűnt, a *genteel* hagyomány Amerikában kellemesen beolvadt az ország aktív tudatába. Alig volt kétség a nemzet tökéletes egészségével és mindent átfogó géniuszával kapcsolatban: csak teljes sebességgel előre, és végül minden arra érdemeset sikerül majd véghezvinni. Az egyházak és az egyetemek talán tartogattak raktáraikban valami pre-amerikai készletet, de nem makacskodtak, és eszükbe sem jutott az ellenszegülés; boldogan sütkéreztek a plutokrácia arany napfényében; és külföldön kialakult az az érzés – úgy gondolom, indokoltan –, hogy ahol egy élő dolog materiális oldalának megszervezése tökéletesebbé válik, ott ki fog alakulni az annak megfelelő morális és intellektuális élet is. De a születő kultúra kihordási ideje szükségszerűen hosszú, és az újszülött csúnyának is látszhat azok szemében, akik a kiválóság más formáihoz szoktak."[2] E csúnyának látszó újszülött teljes gőzzel indult előre a századfordulón, egyetlen akadály sem tűnt legyőzhetetlennek. Olyan technikai találmányok, mint a telefon, forradalmasították a kommunikációt, és az üzleti élet információcseréje addig elképzelhetetlen sebességet öltött. Amerikában William James idejében a polgári családokban mindennapossá vált a telefon. Hatalmas építkezéseket fejeztek be sikeresen, mint a Brooklyn hídét New Yorkban vagy a nagy vasútvonalakét. A pragmatizmus filozófiája mint önkifejezés kapóra

1 J. Dewey, „James as Empiricist", in *Commemoration of William James,* New York, Columbia University Press, 1942. 54.

2 G. Santayana, *The Genteel Tradition at Bay,* Brooklyn, Haskell, 1977. 5.

jött e mozdonyként előrehaladó és fejlődő, kontinens nagyságú ország értelmisége számára. A klasszikus pragmatizmus fő tételeit a szélesebb értelmiségi közönség számára William James 1906-ban a bostoni Lowell Intézetben és 1907-ben a new york-i Columbia Egyetemen tartott előadásain mutatta be. A James által képviselt pragmatizmus tétje az volt, hogy ez az új kultúra ténylegesen „csúnya újszülött" marad-e, avagy gazdagítható azokkal az értékekkel, vagy származtatható azokból az értékekből, amelyek a hagyományos filozófusokat foglalkoztatták, esetleg sajátos új értékeket is képes teremteni. Annál is inkább sürgető volt egy *saját* gondolkodásmód elkülönítése és megfogalmazása, mert a múlt század végének gazdasági fellendülése és ennek megfelelő társadalmi, politikai és értelmiségi átrétegződései következtében az értelmiségi és egyetemi fórumokon teljesen használhatatlannak mutatkozott azoknak a korai amerikai „bölcseknek" a spontán típusa, akiket Santayana James apjáról szólván így jellemzett: „független gondolkodású misztikusok, az üzlet sivatagának remetéi és az egyházak eretnekei".[3] Ugyanakkor megjelent egy új, látszólag minden „értéket" veszélyeztető embertípus, a gazdasági fölemelkedés szerencselovagja, az amerikai kalandor, aki ismét Santayana szavaival, „a tanulatlan, erőszakos, kozmopolita otthontalan, magabiztos a cselekvésmódban, de nem annyira biztos moralitásában, számára a régi jenki a maga savanyú integritásával majdnem külföldi. A Bibliában nem a 'gyarapodás' volt a haszon szinonimája? A 'bőség' nem ugyanaz, vagy majdnem ugyanaz, mint a boldogság?"[4] Kettős érdekből tehát, az értelmiségiek egyetemi és a társadalom morális érdekéből következően olyan új gondolkodókra volt szükség, akik képesek voltak a „nemzetközi" egyetemi és értelmiségi világ előtt elméletileg is megfogalmazni, artikulálni és valamilyen módon rendszerezni azokat az attitűdöket, amelyek az amerikai gondolkodás „legjobb" hagyományát jellemezték, és azokat a motívumokat, amelyek az amerikai értelmiségi, politikai és gazdasági élet szereplőit mozgatták. Vagy ha ilyen attitűdök és motívumok éppen megfogalmazatlanságuk miatt még nem, vagy csak burkoltan léteztek, akkor a feladat ezek kialakítása volt. Dewey és Rorty majd úgy értékeli, hogy ez a munka az amerikai demokratikus alkotmány bennfoglalt értékeinek a kifejtése. Bárhogy is legyen, kétségtelen, hogy a „kor", Emerson szavaival, az őt megéneklő „új dalnokokért" kiáltott. William James ilyen, Emerson által áhított dalnoknak tartotta magát.

3 G. Santayana, *Character and Opinion in the United States*, New York, Norton, 1967. 64. Ez a leírás kétségtelenül illik a William és Henry James apjával jó barátságban lévő Emersonra is.

4 G. Santayana, *id. mű*, 14.

Az amerikai filozófiát összefoglaló előadásainak anyaga *Pragmatism* címen jelent meg 1907-ben.[5] William James Peirce-et nevezi a pragmatizmus alapítójának, aki „How to Make Our Ideas Clear"[6] című írásában fölvázolta e gondolkodásmód alapvonásait, mondván, hogy a hitek, vélekedések, meggyőződések valójában cselekvési szabályok, melyekben az igaz vélekedések éppen a sikeres, működő, eredményes cselekvések.[7] Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az egyetemi életen kívülrekedt Peirce „pragmatikus elve" mindaddig észrevétlen maradt, míg húsz év múlva ő maga el nem kezdte népszerűsítését „Philosophical Conceptions and Practical Results" (Filozófiai fogalmak és gyakorlati eredmények) címen a kaliforniai Berkeley Egyetemen tartott 1898-as előadásában.[8] James figyelmét ugyanúgy elkerüli, akárcsak a pragmatizmus többi művelőjéét és kritikusáét, hogy valójában már Kant mintegy „mellékesen" megfogalmazta a pragmatizmus alapelvét. Ludwig Marcuse pragmatizmusról írt könyvében pedig Hegelnél lát a pragmatizmussal rokon gondolatot, nevezetesen abban az állításában, hogy „minden, ami létezik, értelmes".[9]

A tudomány és a filozófia Peirce-hez és Dewey-hoz hasonlóan James számára is elsősorban az „igazság" keresése. Peirce-től eltérően azonban nem annyira biztos abban, hogy az ő koráig művelt filozófiák vagy tudományok valóban közelebb vittek volna az igazsághoz. Ezért a filozófia története iránt tanúsított kétségtelenül meglévő, de visszafogott tisztelete mellett új utakat keresett, és a filozófiatörténet tanítását, Santayana szavaival, inkább „temetési imának" tartotta: „Első tanítási éveiben talán úgy érezte magát a professzori székben, ahogy a katonatiszt érezheti magát, amikor kötelezik, hogy temetésen imát olvasson

5 Vö. W. James, *Pragmatism,* Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1988 (4. kiadás). Magyarul: „Pragmatizmus", in *Pragmatizmus,* Budapest, Gondolat, 1981. 119-300. Márkus György fordítása. A továbbiakban a magyar kiadásra hivatkozom.

6 Ch. S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear?", *Popular Science Monthly,* 1878 január. Magyarul: „Hogyan tegyük világossá eszméinket?", in *Pragmatizmus,* Budapest, Gondolat, 1981. 33-62. Fehér Márta fordítása.

7 James, „Pragmatizmus", 148. „hiteink valójában cselekvési szabályok" *[beliefs are really rules for action – Pragmatism,* 26].

8 Peirce nem lelkesedett azért, hogy „pragmatikus" elvét az egzakt tudományokban kevésbé jártas filozófusok is használják. Miután ezt nem tudta megakadályozni, a „pragmatizmus" fogalmat saját használatra „pragmaticizmusra" keresztelte át, remélve, hogy e fogalom rútsága elriasztja a „fogalomrablókat". Vö. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Cambridge, Harvard University Press, 1933-58. 5. k. 414. Peirce egyes szám harmadik személyben beszél magáról: „tisztelettel bejelenti a 'pragmaticizmus' szó megszületését, mely eléggé rút ahhoz, hogy elriassza a gyermekrablókat".

9 L. Marcuse, *Amerikanisches Philosophieren,* Hamburg, Rowohlt, 1959. 13. „Hegel állítása, mely szerint 'minden, ami létezik, értelmes' ... annak az amerikai elméletnek mértéktartóbb változata, mely szerint minden értelmes, ami kifizetődik. Mindkettő a siker igazolásán alapul."

föl."[10] Míg Peirce egy új módszert tartott kívánatosnak a filozófia számára, és ezt jelelméletével próbálta kidolgozni, addig James nemcsak a múlt filozófiái iránt, hanem egyáltalán a filozófiai vállalkozás, a filozófia mint olyan iránt volt gyanakvó, és – továbbfejlesztve Santayana képét – katonatiszthez méltóan előre tekintett, hogy miként verekedheti ki magát a zavaros helyzetből. „A filozófiából kivezető utak keresésének" attitűdjét felismerhetjük Rorty azon véleményében is, hogy miután a filozófia problémáinak megoldását célzó kísérletek apóriákat eredményeznek, jobban tennénk, ha az élet értelmességét keresve a filozófián kívüli utakra térnénk. Rorty életművé alakuló példája mutatja, hogy ez a kísérlet nemcsak filozofikus, hanem mindig a filozófián belül marad, és a filozófiából kivezető utak keresése maga is filozófia. James e nagyon is filozofikus és nem egy szakfilozófus kollégája által megmosolygott „kitörési" kísérletét Santayana a következőképpen írja le: „a filozófia [James] számára nem az volt, mint sokaknak, vigasztalás vagy menedékhely, ami nélkül az élet elégtelen lett volna. ... A filozófia neki inkább olyan labirintus volt ... amiből a kiutat kereste. A különféle elméleteket figyelmesen tanulmányozta, törte a fejét, gyanakodott, mindig készen arra, hogy semmibe vegye őket. Úgy élte egész életét köztük, ahogy a gyermek él a felnőttek közt".[11]

James problémája, hogy mit tegyen az, aki látja, hogy a tudományokban és a filozófiákban sokféle „igazság" van, aki látja a különféle, egymásnak gyakran ellentmondani látszó, az „igazságot" más-más módon felfogó tudományos vagy filozófiai irányzatok erősségeit és gyengéit, miközben felismeri, hogy egyetlen igazságkritériumot sem találtak, amelyben mindenki egyetértett volna: „Soha nem tudtak megegyezni annak próbájában, hogy mi valójában igaz. Egyesek a kritériumot az érzékelés mozzanatán kívülre helyezik, vagy a kinyilatkoztatásba, a *consensus gentium*ba [az emberek egyetértése], a szív ösztöneibe vagy a faj rendszerezett tapasztalataiba. Mások próbára teszik az érzékelő mozzanatot – Descartes például a maga világos és megkülönböztetett eszméivel, amelyeket Isten igazsága garantál; Reid a „common sense"-szel, Kant az *a priori* szintetikus ítéletek formáival. ... Milyen hatalmas tömegű véleményről állították már, hogy objektíve nyilvánvaló és abszolúte biztos! A világ teljesen racionális – léte végső soron durva tény; létezik személyes Isten – a személyes Isten elgondolhatatlan; létezik egy tudaton kívüli fizikai világ, melyet közvetlenül ismerünk – a tudat csak saját eszméit ismerheti; létezik morális imperatívusz – a kötelesség csak a vágyakból ered; ... Van ez – van az; már minden gondolatot abszolút igaznak gondolt va-

10 G. Santayana, *Character and Opinion in the United States*, 96.
11 G. Santayana, *id. mű*, 92.

laki, míg szomszédja abszolút hamisnak tartotta azt".[12] A kémiában, anatómiában, orvostudományban, geológiában, zoológiában, pszichológiában és filozófiában jártas James számára nyilvánvaló, hogy a filozófián kívül is valamennyi tudományág, a tudományágakban a különféle iskolák és irányzatok saját cél-, módszer- és igazságfogalommal rendelkeznek, olyannyira, hogy azok egymással éppen különbözőségük miatt nem vethetők össze. Kant a hagyományos filozófiai rendszerek szembenállását transzcendentális szempontból érelmetlennek nyilvánítja, Peirce pedig a konfrontációt a maga univerzális jelrendszerében számolja föl. De James ez utóbbi kritikájaként arra a meggyőződésre jut, hogy a különféle tudományágak és filozófiai irányzatok fogalmai ugyan használhatók az egyes diszciplínákon belüli kérdések, problémák vagy megoldások megfogalmazására és rendszerezésére, de igencsak kérdésesekké válnak, mihelyt az adott területen kívüli alkalmazást és értelmezési lehetőséget tulajdonítanak nekik. Az igazság fogalmának kontextusfüggősége, tehát általánosíthatatlansága, „az igazság" *mint olyan* értelmezhetetlensége, „kutathatatlansága" miatt nehéz lenne egyetlen értelmező diszciplína, például a transzcendentális filozófia, a tudományfilozófia vagy a tudománylogika segítségével *valamennyi* tudomány elvi eljárásmódját vizsgálni. Ezért James úgy véli, hogy a különböző diszciplínák vagy filozófiák közti vitás kérdések tárgyalásához az első lépés a fogalmak tisztázása, vagyis annak eldöntése, hogy a vitában álló felek vajon ugyanarról beszélnek-e. Elővéve a régi skolasztikus elvet, „hogy valahányszor ellentmondással találkozunk, distinkciót kell alkalmaznunk",[13] azt állítja, a diszciplínák fogalmait elemezve többértelműségeket fedezhetünk föl, melyekkel minden elvont tudományelméletnek számolnia kell. Rorty éppen ebben a james-i tradícióban állva nyilvánítja értelmetlennek az „általános" tudományfilozófiai kérdéseket, és javasolja, hogy kerüljük el az olyan találós kérdéseket, melyek a paleontológia és a részecskefizika közös metodológiáját keresik, vagy azt kérdezik, a valósághoz való milyen közös viszony állapítható meg olyan tudományok esetében, mint például a topológia és a rovartan.[14]

James a tudományt a filozófia példaképének tekintő, ugyanakkor annak a filozófia által egyetemes szemiotikát nyújtani kívánó, az egyetemes igazság elérhetősége mellett kitartó paradox peirce-i felfogással szemben fogalmazza meg saját kutatási kontextusát, melynek gondolati tartópillére a filozófia „de-diszciplinarizált" és „deprofesszionalizált"

12 W. James, „The Will to Believe", in *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1979. 22-23.

13 James, „Pragmatizmus", *id. kiadás*, 146.

14 R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 47.

fogalma. Szerinte még az egyetemi, hivatalos vagy hivatásos filozófiai gondolkodásnak is figyelembe kell vennie, hogy „a dolgok állása" nem függhet filozófiai iskolák véleményétől, hiszen azok egyszerűen „ott" vannak. Lehet valaki „professzionálisan" képzett hegeliánus vagy pozitivista, azt nem állíthatja, hogy a „dolog" és a „dolgokhoz való megismerő vagy cselekvő viszony" is hegeliánusan vagy pozitivista módon viselkedik, csak azért, mert ő ezt az „egyetemi" felfogást vallja. A pszichológus James úgy véli, annak ellenére, hogy a valóság független nézeteinktől, nézeteink nem függetlenek tőlünk, és ebben a függőségben nem csak intellektuális képességeinkről, elvont logikai és absztrakciós tevékenységeinkről van szó, mint azt a filozófia történetében általában feltételezték, hanem pszichológiai alkatunkról és temperamentumunkról is. Ezzel persze James csak a filozófia illetve a filozófiai iskolák vagy rendszerek közti egyéni választás pszichológiai fenomenológiáját tudja adni, ami azonban nyilvánvalóan nem szólhat arról, ami a filozófiát hagyományosan foglalkoztatta, a *ténylegesen ottlévő* vagy *ittlévő* világról. Emersonhoz hasonlóan állítja, az, hogy valaki milyen filozófiai nézethez csatlakozik, sokkal inkább egyéni vérmérséklet vagy intellektuális divat kérdése, és nem valamiféle külső, abszolút igazság vagy kritériumrendszer felismerésétől vagy elfogadásától függ.

James szerint bizonyos értelemben az elméletek is választják képviselőiket, és nem csak a képviselők az elméleteket. A szelíd hajlamúak *(tender-minded)* racionalista filozófiákat választanak vagy alakítananak ki, a kemény tényekkel szemben inkább az elvont, elvekre alapozott spekulációknak adnak elsőbbséget, intellektuálisak, hajlamosak idealizmusra, optimista világlátásúak, gyakran vallásosak, hisznek a szabad akaratban, inkább monisták és dogmatikusak. Ezzel szemben a keményebb fából faragottak *(tough-minded)* inkább a tényekben bízó empiristák, akik az érzékeknek tulajdonítanak elsőbbséget, materialisták, pesszimisták, vallástalanok, fatalisták, pluralisták és hajlamosak a szkepticizmusra. – Nyilvánvalóan szép számmal találhatnánk ebbe az osztályozásba nem illő példákat; mert bár kézenfekvőnek tűnhet hogy hova soroljuk Hegelt vagy Carnapot, ugyanakkor Kant, Peirce, Nietzsche, Heidegger vagy Wittgenstein nemigen osztályozhatók ily módon.

James tudatában van annak, hogy az ilyenfajta megközelítésmód kivívja a hivatásos filozófusok kritikáját, akik „barbár megkülönböztetésnek", „gyerekes, felszínes felfogásnak" fogják azt tekinteni. Ám ez a filozófiával kapcsolatos radikális antiprofesszionalizmusát a legkevésbé sem zavarja.[15] A pszichológiai alkat és ráadásul az akarat szerepe hangsúlyozásának az intellektuális eszmék kialakulásában és elfogadásában

15 Vö. James, „Pragmatizmus", *id. kiadás*, 141.

különösen az „elvont" tudományok elkötelezettjei közt lesz kevés híve, akikre James patetikus iróniával, Kantot idézve, a kőmíves-kelemeni paradigmát eszünkbe juttatóan így utal: „Ha a fizikai tudományok hatalmas épülete felé fordulunk, és látjuk, hogyan építették ki; pusztán az alapokba érdeknélküli morális emberi életek ezrei vannak betemetve..."[16] Az egyetemi élet James-szel szembeni ellenállásában nem csak az egyetemi világnak a „gondolat-alattitól" való félelméről vagy azzal kapcsolatos gyanakvásáról van szó, hanem a hagyományos filozófiakép védelméről is, mely szerint a filozófiának mint legfelső, összegző tudásnak, mint szupertudománynak a helyét – miközben minden tudománynak kijelöli a maga helyét – senki más nem jelölheti ki. A pragmatikusok és később a neopragmatikusok a filozófia szupertudomány voltát is megkérdőjelezik, a tudományok folytonos átalakulása és átrendeződése miatt a tudományrendszerezés „felsőbb szempontú" értelmetlenségét hangsúlyozzák. A pragmatikus filozófia éppen ezért nem felülről kíván a tudományokra tekinteni, hanem részt vesz a tudományok közös „kognitív" és „gyakorlati" erőfeszítéseiben. A „tudományelméleti" kritika mellett az a kantiánus bírálat is hangot kaphat James-szel szemben, mely szerint a pszichológiával azért nem lehet a filozófiát megközelíteni, mivel az „máshol" működik, mint a filozófia, a pszichológiáról csak az ismeretelmélet után és nem előtte beszélhetünk, a pszichológia a kanti rendszerben empirikus tudomány, míg a filozófiának meg kell őriznie transzcendentális kritika-jellegét. A szigorú, időtlen rendszeresség és a transzcendentális gondolkodásmód népszerűtlenné válásával azonban ezek a kritikai érvek egyre inkább erejüket vesztették.

Mind e „fenomenológia" mellett James-nek mégiscsak meg kellett oldania a kérdést, miként döntsünk a különböző filozófiai iskolák közt, amennyiben figyelembe vesszük, hogy a legtöbb ember vérmérséklete, pszichológiai alkata szerint dönt, ám tudjuk, hogy ennek nincs köze ahhoz, ahogy a világ ténylegesen „önmagában" van (vagy volt, vagy lesz). Más és aktualizáló megfogalmazással, miután *tapasztaljuk,* mennyire rokon vérmérsékletű, intellektuális alkatú és érdeklődésű emberek jelennek meg a Kantról, Nietzschéről, Heideggerről vagy tudományfilozófiáról szóló szakosodott nemzetközi konferenciákon, mennyire Kant, Nietzsche és Heidegger „szelleme" választja ki saját kutatóit (és nem pusztán a kutatók választják tárgyukat, ahogy ezt sokan szeretnék magukról elhinni), túl tudjuk-e magunkat tenni ezen az egyáltalán nem *filozófiainak* tartott megfigyelésen, amikor ezeket a filozófusokat olvassuk, és saját gondolkodásmódunkat kialakítjuk? Ezzel azonban olyan kérdésekhez jutunk, amelyek megoldásához, lévén az ember pszichológiai lény *is,* egyszerre kellene mérlegelnünk a pszichológia, az antipszi-

16 James, „The Will to Believe", *id. kiadás,* 17.

chológia, a pszichológia tudományelmélete és a pszichológia *mint* tudomány elvetése, valamint a nyelvfilozófia valamennyi tételét, és az elméletek közti feltehetőleg ismét csak „pszichológiailag" feltételezett választás után tudnánk csak saját (pszicho)filozófiánkat kialakítani, ami nyilvánvalóan *gyakorlati* lehetetlenség. Egy ilyen globális átlátás és megértés az, amivel ember nem rendelkezhet, és amit Putnam „Isten nézőpontjának" *[God's viewpoint]* nevez.

Az empirizmus és racionalizmus elégtelensége

James pragmatizmusról szóló 1906/7-es előadásaiban tartalmilag is jellemzi a két korabeli – racionalizmusra és empirizmusra hajló – csoportot, és arra a következtetésre jut, hogy bár mindkettő totális világmagyarázatot próbál kínálni, metodológiájuk vagy a priori elveik előzetes megválasztásával le is szűkítik a „világot", tagadhatatlan tények halmazait zárva ki ezáltal a „létezők" birodalmából. (1906/7-ben tartott előadásai idején már nem nevezi magát empiristának.) Az empiristák nem tudnak mit kezdeni a kultúra, az irodalom, a művészetek és a vallás kérdéseivel, melyek számukra *per definitionem* nem „filozófiai" kérdések, hiszen nem tartoznak a közvetlen érzéki tapasztalás birodalmába. Ez azonban nyilvánvalóan nem jelentheti azt, hogy például az irodalom vagy a vallás ne lennének relevánsak az emberek egyéni vagy társadalmi életével kapcsolatban, és ezáltal ne bírnának valamiféle realitással, amit következésképpen a filozófia is vizsgálhat, sőt vizsgálnia kell. A racionalisták viszont gyakran elhanyagolják a közvetlen tények kényszerítő hatását, legyenek azok egyszerű, a rendszerüket cáfoló erővel fenyegető empirikus tapasztalatok, vagy az emberi szenvedés *tényszerű* megnyilvánulásai. Rendszereket hoznak létre, melyek intencionálisan zártak és véglegesek. Ezzel szemben, mint említettük, James hangsúlyozza a világ és ennélfogva a megismerés nyitottságát, mondván, „a világmindenség a maga valóságában tágasan *nyitott,* a racionalizmus azonban rendszereket ácsol, és a rendszereknek zártaknak kell lenniök. A gyakorlati életben tevékenykedő ember számára a tökéletesség valami igen távoli dolog, aminek elérése csak folyamatban van. A racionalizmus számára viszont éppen ez az az illúzió, amely a végesből és viszonylagosból táplálkozik: a dolog abszolút alapzata teljes, örökérvényű tökéletesség."[17]

Ha feladjuk az „abszolút alap" és az „örökérvényű" eszméjét, akkor fogalmainkat kiszolgáltatjuk a bizonytalanságnak és az ideiglenességnek. Ahogy a filozófiai gondolkodás nyitottá válik a jövőre és önmaga

17 James, „Pragmatizmus", *id. kiadás,* 152.

folytonos fölülvizsgálatára, úgy fogalmai sem lesznek többé, még intencionális értelemben sem, végérvényesek, és a gondolkodó számára „természetessé" válik, hogy fogalmai állandóan ki vannak téve a változás lehetőségének. James a gondolkodás megnyitására kettős stratégiát választ. Egyrészt a pszichológia segítségével írja le az empiristákat és a racionalistákat, amivel ugyan nem filozófiai érveket kínál, mégis tetteik motivációját illetően elbizonytalanítja azokat, akik valamely filozófiai iskola abszolút igazsága mellett kardoskodnak. Stratégiájának másik eleme, hogy hangsúlyeltolódásokat produkál az empirizmus és a racionalizmus fogalmaiban, mint például a „módszer" és az „igazság" esetében. Mivel megértően és ugyanakkor „meghaladóan" akar viszonyulni az „empirizmushoz" és a „racionalizmushoz", ezeket a fogalmakat egyszerre kell a különböző rendszereken belül értelmeznie, és saját „átfogóbb", „jobb" megoldást nyújtó fogalmaival helyettesítenie.

A james-i pragmatizmus olyan gondolkodásmódot próbál kialakítani, amely megértően „barátságos" minden filozófiai irányzat iránt, nem gondolván, hogy valamelyik is kimondaná az abszolút igazságot. Elfogadja az empirikus tudományok állításait, miközben tudja, hogy ezek semmiféle relevanciával nem rendelkeznek az emberi kultúra *egyéb* területeire nézvést. Megvizsgálja a pszichológia, az irodalom, a művészetek és a vallás tételeit, és amennyiben azok az emberek vagy emberek egy csoportja számára *gyakorlat*ilag hasznosaknak bizonyulnak, hajlandó azokat az adott „értelmezési tartományban" érvényesnek elfogadni. James felad egy szigorúbb, szűkebb, professzionálisabb igazságigényt, amely a filozófia „keményvonalasait" jellemzi, és ezzel párhuzamosan filozófiai jelentőséget tulajdonít olyan kérdéseknek, amelyek részét képezik az emberek mindennapjainak ugyanúgy, mint az emberiség tágabb értelemben vett életének és történetének (kultúra és kultúrtörténet, irodalom és irodalomtörténet, vallás és vallástörténet, gazdaság és gazdaságtörténet stb.). Felismeri, hogy az emberek és az emberiség életében számos olyan „tudásfajta" és „gyakorlat", számos olyan kulturális terület játszik szerepet, amelyek logikai, episztemológiai vagy „metafizikai" struktúrája, ha szigorú filozófiai elemzéseknek vetjük őket alá, kizárja egymást, vagy „értelmetlennek" bizonyul. Úgy vélekedik, hogy ez nem az adott terület hibája – hiszen annak története és az időben való puszta fennállása bizonyítja valamiféle gyakorlati, ezáltal elméleti érvényességét és jogosultságát, tehát hogy bizonyos igényeket és szükségleteket elégít ki –, hanem azé a szűkreszabott elemző módszeré, amely a vizsgálati tartományból eleve kizár aktivitásokat és gondolkodásmódokat. E kizárás azonban a pragmatizmus szerint soha nem lehet „ontológiai", hanem mindig csak elméleti tett. A pragmatizmus el *akarja* fogadni a

különböző filozófiák, kultúrák létezését, és módszerével, közvetítő gondolkodásmódjával a tényekhez, a ráció követelményéhez, sőt a vallásos hithez is szívélyes viszonyt akar kialakítani.[18]

James pragmatikus módszere

James „a pszichológiai feltételek" nyomása vagy fatalitása alóli felszabadulást, az empirizmus vagy a racionalizmus elégtelenségén való túllépést és a kívánt megértő-meghaladó perspektíva kialakítását az általa javasolt pragmatikus módszerrel kívánja megoldani. Pragmatizmusa nem filozófiai rendszer, hanem módszer, melyről azt állítja, hogy „új elnevezés néhány régi gondolkodásmód számára". James e kijelentéséről mondja Dewey, hogy talán Francis Baconra gondolt, aki szerinte a pragmatizmus prófétája volt: „Amikor William James a pragmatizmust néhány régi gondolkodásmód új elnevezésének hívta, nem tudom, hogy kifejezetten Fancis Baconra gondolt-e, de ami a tudás keresésének szellemét és atmoszféráját illeti, Bacont a pragmatikus ismeretelmélet prófétájának tekinthetjük."[19] A pragmatizmus nem olyan racionalista vagy empirikus módszert kínál, amely szigorúan meghatározott kiindulópontokat (például világos és jól megkülönböztetett fogalmak, érzékelhető jelenségek vagy ezek elemi nyelvi megnyilvánulásai) és a kiindulópontoktól egy végeredményhez, teóriához, rendszerhez, világértelmezéshez vezető ösvényt tételez. Valamennyi pragmatikus tételben ki nem mondottan ott van a korábban elemzett „kettős hatás", az a felismerés, hogy ezek a szigorú, lineáris, egyirányú, „keményvonalas" rendszerek mindig megkérdőjelezhetők saját önreferencialitásuk felől, vagyis úgy, hogy például a tudásról, a módszerről vagy elméletüknek a világhoz, a tudáshoz, a logikához és az érzékeléshez való viszonyáról vallott felfogásukra saját tudásukat, módszerüket vagy világviszonylataikat vonatkoztatjuk. Így tehető föl Kant számára a kérdés, hogy vajon a tiszta ész transzcendentális struktúráiról *honnan* szerzett tudást, amennyiben éppen ezek a struktúrák minden tudás feltételei, illetve hogy saját felfogása szerint rendelkezik-e „a tudás státusával" *A tiszta ész kritikája.* Így tehető föl Hegel számára a kérdés, minek köszönheti, hogy az abszolút szellem éppen *neki* adott bepillantást saját rejtelmeibe, és miként tudja ezt mindenki számára igazolni. Így tehető föl a kérdés Peirce számára, milyen jogon állítja szemiotikájáról, hogy „jó", azaz „igaz" elmélet, ha az igazság majd csak az emberiség tudományos kutatásának végén lesz elérhető, talán egy közös, nagy fölismerést kifejező felkiáltással vagy

18 James, „Pragmatizmus", *id. kiadás,* 155.
19 Dewey, *The Middle Works,* 12. k. 100.

esküvel megpecsételve. És így tehető föl a kérdés Popper számára, hogy vajon a maga falszifikációs elméletére vonatkoztatható-e a falszifikációs elmélet. Ha e teóriák az igazság megfogalmazását, elérése útjának kidolgozását tűzik ki célul, akkor e célkitűzés mozzanatában már vagy ismerik az igazságot, vagy sem. Ha még nem ismerik, honnan tudják, hogy milyen úton, milyen módszerrel (a *módszer* etimológiája a görög *út-szerint,* met-hodos) jutnak el az igazsághoz és honnan kell kiindulni, ha pedig már ismerik azt, és birtokában vannak, tehát *ott* vannak, ahol az igazság, vagy ellenkezőleg, az igazság van *náluk,* akkor miért akarnak egyáltalán elindulni feléje? (Keresnék-e, ha már nem találták volna meg, keresnék-e, ha már megtalálták volna, nem keresnék-e, ha még nem találták volna meg, nem keresnék-e, ha már megtalálták volna?)

Kikerülő, különféle szinteket, nyelvi rétegeket tételező technikák helyett a pragmatizmus véget akar vetni az igazságkeresés metafizikai disputáinak, „a pragmatikus módszer elsősorban olyan metafizikai viták eldöntésének módszere, amelyek egyébként talán sosem érnének véget",[20] mintegy stabilizálja[21] az „igazság" kísértő szellemét. De vajon a viták miféle lezárására gondol James, aki a fogalmakat, a kifejezéseket és eszméket nem közvetlenül intuitív vagy reprezentáló látásmód, nem az értelem szintetizáló spontaneitása, nem is az érzéki benyomások sokasága alapján próbálja magyarázni, hanem gyakorlati következményeik *tekintetében* interpretálja őket? Úgy tűnik, James nem jut túl e problémák fölvetésén, a metafizika lezárásának szükségszerűsége fölvetésén, és *nem* oldja meg e kérdéseket, mivel nem *szembesül* azok történetiségével, nem tárgyalja a bennük rejlő újkori ismeretelméleti problémát, a racionalizmus eredeti tiszta fogalmai *eredetének* vagyis a racionalizmus racionalitásának, az empirizmus empirikusságának problémáját vagy az önmagában való dolog és a transzcendentális szubjektum történetiségének kérdését, hanem azoknak pusztán pszichoszociológiai értelmezését adja, és pusztán a gondolatok, eszmék „hatása", még csak nem is „hatástörténete" érdekli. James ugyan érzékeli az újkori ismeretelmélet alapvető *di*lemmáját, miután azonban elutasító attitűddel olvassa Hegelt, nem hajlandó tőle úgy tanulni, mint majd Dewey, aki az ismeretelméleti dualizmus és egyáltalán a dualisztikus gondolkodás problémáját egyfajta naturalizált hegelianizmussal vagy naturalizált dialektikával fogja megoldani. James, aki egyébként mindenhonnan és mindenből tanulni akart, a következő, nála meglepően rövidlátó szemléletre és szűklátókörűségre utaló szavakkal utasította el Hegel hatását az angolszász filozófiai világra: „Sajátságos jelenség tanúi vagyunk a brit és amerikai filozófiában ... A hegelianizmus, mely saját szülőföldjén ha-

20 James, „Pragmatizmus", *id. kiadás,* 147.

21 A pragmatikus igazságfogalom james-i értelmezéséhez lásd *id. mű,* 235-261.

lott ... köztünk viszont olyan sok buzgó és tehetséges propagandistát talált, hogy napjainkban számottevő hatása van a magasabb gondolkodásra".[22] James azt a kérdést teszi föl, hogy miként foghatók munkára a fogalmak, milyen gyümölcsöt fognak a *jövőben* teremni, és Emersont ebben hűségesen követve, későbbi „pragmatikus" kortársához, Wittgensteinhez hasonlóan, nagyvonalúan eltekint a fogalmak történeti eredetétől. Márpedig a fogalmak történetiségének vállrándítással való elintézése nem számolja fel sem a fogalmakat, sem azok történetét. Ha a fogalmak hatásukban és a pragmatizmus funkcionális elve által formálisan jövőjükben is rögzítettek, de múltjuk rögzítetlen, azaz stabilizálatlan marad, akkor a fogalmak „visszajáró lelkei" továbbra is zaklatni fogják a filozofikus kedélyeket.[23]

Pragmatizmus és történelem

Mint már eddig is láthatóvá vált, a james-i pragmatizmusnak a történelemhez és a történeti fogalmakhoz való viszonyát is jövő- és gyakorlatirányultság jellemzi, ahogy a meglevő fogalmakat ideiglenesen elfogadja, működni hagyja, mintegy bebocsájtja őket a gyakorlatba, és eme gyakorlat következményeit tekinti az adott fogalmak elfogadása vagy elvetése kritériumának, teljesen függetlenül attól, hogy korábban milyen történeti utat jártak be az adott fogalmak. A múlt fogalmait James számára csak a jelen problémái közvetítik. A pragmatizmus számára a fogalmak persze az adott korban ismert vagy tételezett kontextusukkal

22 W. James, „On Some Hegelisms", in *The Will to Believe*, Cambridge, Harvard University Press, 1979. 196.

23 Lehetőség kínálkozik itt arra, hogy a James által nem megnyugtatóan „eltemetett" *[buried] fogalmak kísérteteit* Derrida hantológiájának fogalmaival közelítsük meg. (J. Derrida, *Marx kísértetei*, Pécs, Jelenkor, 1995. A „hantológia" fogalmához lásd 20., a sisakrostély hatáshoz pedig 16-18.) Vajon biztosak lehetünk-e abban, hogy a filozófia történetének fogalomkísértetei, arisztokratikus hatalmuk *reprezentációjaként* immár nem rejtőzködnek páncélöltözetek, sisakrostélyok mögött, és nem onnan *figyelik* a történéseket, azaz saját hatásukat és hatástalanságukat? Vajon eredményesen próbálkozik-e a pragmatizmus azzal, hogy megfordítsa a filozófiai tekintet irányát, és a következmények *tekintetével* tekintsen *vissza* a fogalmakra, így következtetve a rostély mögött nézőre, az arc vonásaira? Figyelemmel kell kísérnünk a pragmatizmus történelemfelfogásának sikerességét, éppen mivel a jelen és a jövő demokratikus gondolkodásának kialakításában kétségtelenül nem elhanyagolható szerepet kíván vállalni. Ha a sisakrostély-paradigmát a fogalmak hatalomparadigmájának tekintjük, érthetővé válik a pragmatizmus hatalomstabilizáló, hatalomellenőrző és demokratikus potenciálja: a fogalom, a tétel vagy az elmélet „igazsága" csak akkor fogadható el, ha „tetteiből", gyakorlati következményeiből visszatekinthetünk „tekintetére", „tekintetébe tekinthetünk", *szembe*sülhetünk vele. A pragmatizmus így a nézésig, a tekintetig, a tekintetben megnyilvánuló lélekig, a velejéig demokratikus társadalom gondolkodásmódjaként jelenhet meg.

együtt jelennek meg, és a gyakorlat az egész kontextust próbára teszi, amiként számára maga a gyakorlat is – a tapasztalati világ, a dolgoknak reánk való hatása és a dolgokra való visszahatásunk – kontextuális. A próba során végső soron az dől el, hogy az adott eszme, a maga kontextusával együtt, milyen viszonyban van eddigi gyakorlatunk kontextusával, lefordítható-e erre és értelmezhető-e ebben. James szavaival, *„eszméink (amelyek önmagukban csupán részei tapasztalatunknak) pontosan abban a mértékben válnak igazzá, amilyen mértékben segítségünkre vannak abban, hogy megfelelő viszonyba kerüljünk tapasztalatunk más részeivel"*.[24] Éppen ezért a pragmatizmus számára a történeti fogalmak *igazsága* soha nem már valami meglevő, soha nem már valami eleve tudott, áthagyományozott, hermeneutikailag megfejtésre váró, soha nem a dolgokban eleve meglevő, hanem a kutatás sajátsága és eredménye, mintegy a dolgok és a dolgokhoz viszonyuló megismerési folyamat *működő* tulajdonsága, funkcionális, gyakorlati, relacionális fogalom, valami olyan, ami *megtörténővé és megtörténtté tehető.*

A gyakorlat fogalma

Itt fölvetődik a kérdés, hogy mi a „gyakorlat" James számára, ám mielőtt ezt megvizsgáljuk, nem hagyhatunk figyelmen kívül egy olyan nehézséget, amelynek James, úgy tűnik, nem szentel kellő figyelmet. Egy filozófia ugyanis, bármennyire gyakorlati próbál lenni, eleve mindig elméleti és nyelvi, hiszen egy teória keretében, a gyakorlat teóriájának keretében, vagyis kontextusban, összefüggő mondathalmazban fogalmazódik meg (ha nem lenne összefüggő, ha nem lenne bizonyos nyelvi és logikai struktúrája, akkor nem tudnánk több, egymással összefüggő mondatban beszélni róla). Az, hogy mit tartunk gyakorlatnak, korántsem választható meg egyszerűen, hiszen nincs általában gyakorlat, hanem a világgal való interakció legkülönfélébb és talán egyetlen fogalomra nem redukálható módjainak sokasága létezik. Minden konkrét gyakorlat végrehajtása előtt valamiféle „elmélettel" kell rendelkeznünk arról, hogy mit és hogyan akarunk csinálni. Ezért minden gyakorlati próba kikerülhetetlenül elméleti próba is. A gyakorlatról szóló (előzetes) elmélet viszont a pragmatikus elv szerint ismét valamiféle gyakorlati próbát igényelne, vagyis mielőtt a gyakorlattal tesztelünk valamiféle elméletet, előtte a gyakorlatról való elméletet (ami a tesztelendő elmélet metaelmélete, a tesztelendő fizikai elmélet metafizikája) kell ismét csak valamiféle gyakorlattal (metagyakorlattal?) tesztelni, ami a végtelenbe nyúlóan egymásra épített vagy egymásba skatulyázott gya-

24 James, „Pragmatizmus", *id. kiadás,* 155.

korlati (metagyakorlati, meta-metagyakorlati és így tovább) próbák sorát jelenti. Hogy megállítsuk a végtelen regresszust, nyilvánvalóan a gyakorlatnak egy olyan tételezésére van szükség, amely nem kíván további igazolást vagy elméleti megalapozást. Ennek az elméletnek nemelméletnek vagy kvázi-elméletnek kell lennie, olyannak, amely legalábbis a vizsgálat idejére közvetlen, nem értelmezendő gyakorlatként fogja föl magát. (Ezt nyilván nem lehet megtenni, hiszen a „fogja föl magát" is elméleti tétel.) Ebből a kátyúból az egyik és a pragmatikusok által javasolt (nem elméleti) kiút az, hogy a világban és a mindennapi életben első közelítésben fogadjuk el egyszerűen a közösség gyakorlatát, a *common sense* vagy *common practice* közvetlenségét vagy tekintélyét. E felfogás azonban, és ezt James is látja, a művelt értelmiségi számára gyakorlatilag kivihetetlen, nemcsak logikai és episztemológiai rövidzárlata miatt, hanem azért is, mert a tudományokban kontraintuitív elméletek sora vette át a domináns szerepet a köznapi értelemmel is megérthető és kipróbálható elméletek helyett. A technika és a tudományok tekintetében a gyakorlati próbát végző közösségnek a technikai-tudományos közösséget kell tekintenünk, amelynek felfogása viszont ismét nem csupán gyakorlati, hanem jócskán telített logikai, episztemológiai, sőt etikai és értékelméleti előfeltevésekkel. A köznapi és tudományos felfogás mellett a valósághoz való viszony harmadik módja a kritikus filozófia, amely viszont James szerint inkább csak „intellektuális kielégülést", semmint gyakorlati hasznot hoz.[25]

Ezért James megkerüli a megalapozás kérdését, a világ kiterjesztett, pluralisztikus-noetikus, additív-konstitúciós értelmezését javasolja, mely nem igényel egyetlen végérvényes megalapozó elvet, így a benne érvényesülő „gyakorlatot" sem kell megalapozni és elmagyarázni, és amely feltételezi, hogy a világ *nem* végérvényesen elrendezett és egyetlen nyelven leírható egész, *nem* értelmezhető „egyetemesen" és *mindenre* kiterjedően a kétértékű (igen *vagy* nem, vagy-vagy) logikával, amely elfogadja az *és* logikáját, a nyelvek, leírások konjunktív (és nem diszjunktív) pluralitását. Ez a pragmatikus nézet nem emel a többi fölé egyetlen valóságmegközelítést sem („Egy bizonyos életszféra szempontjából a józan ész a *jobb*, egy másikéból – a tudomány, egy harmadikéból – a filozófai kritika; de hogy abszolút értelemben valamelyikük *igazabb*-e, azt csak a jó ég tudja."[26]), az elméleteket eszközöknek tekinti, a valósághoz való alkalmazkodás mentális módozatainak, és nem valamilyen világrejtély gnosztikus intenciójú megfejtéseinek. James a következőket mondja: „vajon a gondolkodás fentebb áttekintett különböző típusainak léte, amelyek külön-külön mind nagyszerűnek bizonyul-

25 James, „Pragmatizmus", *id. kiadás*, 231.

26 James, *id. mű*, 232k.

nak meghatározott célok szempontjából, nem arra a pragmatizmus szempontjából előnyös előfeltevésre irányítja figyelmünket, mely szerint valamennyi elméletünk *eszköz*-jellegű; a valósághoz való *alkalmazkodás* szellemi módja, nem pedig valamiféle kinyilatkoztatás vagy gnosztikus válasz egy isten által megalkotott világrejtélyre?"[27] Eszerint nincs szükség végső megalapozásokra, a gyakorlat fogalmát sem kell közelebbről meghatároznunk, hiszen az minden tudományban, gondolkodási rendszerben más, hanem elegendő a gyakorlatot az elméletekkel együtt a valósággal való interakció eszközének és közegének tekinteni.

A pragmatizmus fogalma a görög *pragma* szóból származik, amely aktív tevékenységet, cselekvést, „akciót" jelent. A james-i pragmatizmus az igazsággal kapcsolatos vizsgálatok során nem magukat a fogalmakat vizsgálja, hanem a fogalmakkal kapcsolatos vélekedéseket, hiteket *[belief]*. A fogalom mintegy a vizsgáló aktuális vélekedéseiben – a fogalmakhoz rendelt vagy rendelhető cselekvési szabályokban *[rules for action]* – „aktivizálódik". A megismerés során, amikor a cselekvés a nyelven kívül tételezett entitásokra, tárgyakra irányul, e cselekvéseket az érzékelés és az érzékeléshez kapcsolódó kognitív (az érzéki adatokat szintetizáló és differenciáló, azokat „fogalomra hozó", a fogalmakat összekapcsoló, csoportosító és szétválasztó, a fogalmakból mondatokat, mondatrendszereket alkotó stb.) reakciók képezik. A Peirce-elv (James elnevezése) szerint a pragmatizmus pusztán azokat a fogalmakat és elméleteket tudja értékelni, illetve csak azokat tartja tényleges fogalomnak és elméletnek, amelyeknek „konkrét következményük", „gyümölcsük", „készpénz-értékük" van: „A pragmatikus módszer ... csak egy bizonyos orientációs beállítottságot [jelent]. *Azt a beállítottságot, amely hátat fordít az 'első' dolgoknak, az alapelveknek, a 'kategóriáknak', a feltételezett szükségszerűségeknek, és arccal a 'végső' dolgok, a gyümölcsök, a következmények, a tények felé fordul.*"[28]

A james-i pragmatizmus céljai elérése érdekében elfordul a verbális megoldásoktól, az absztrakciós szintek szaporításától, a zárt rendszerektől, az abszolút érvényességre törő állításoktól. Tág értelemben vett módszerén kívül nincsenek elméletei és dogmái. Nem gondolja, hogy már megtaláltuk volna, vagy megtalálhatnánk az abszolút igazságot, a világegyetem alapelvét, a mágikus szót, amely hatalmat biztosít számunkra a világ fölött. A világgal kapcsolatos nézeteink folyamatosan változnak, újabb és újabb teóriák váltják fel a régieket, az elméletek aktuális nézeteinket tükrözik, és nem a világ egyetemes és változatlan alapelvét. Elméleteink nem belátások a világ mélységeibe, hanem pusztán eszközök arra, hogy a tapasztalati világban jobban

27 James, *id. mű*, 235.

28 James, *id. mű*, 153. (Egy szó módosítva – B. J.)

eligazodjunk, hatékonyabban tudjunk bánni vele. A pragmatizmus nem kötelezi el magát egyik filozófiai irányzat mellett sem, hanem figyelembe véve, hogy azok nem végérvényesek, tehát nem tekinthetők merev és statikus rendszereknek, mintegy föllazítja a hagyományos rigiditást, és „munkába állítja" az elméleteket,[29] „meglovagolja" az eszméket.[30] Az eszmék csak addig érdekesek, amíg tapasztalati világunk egyik helyéről elvisznek bennünket a másikra, amíg megfelelően összekötik a dolgokat, amíg számunkra munkát takarítanak meg.

Peirce számára is alapvető, hogy az eszmék igazságát azok „átviteli", „szállító" jellege határozza meg. A kételytől az igazságig egy út vezet, amelyet a módszerrel járunk végig. Az igazság olyan helyre visz bennünket, ahova kívánkozunk, szemben a kétellyel, amelynek helyéről elvágyunk: „Az a személy, aki elismeri, hogy létezik olyasmi, mint igazság, ami egyszerűen azáltal különböztethető meg a hamisságtól, hogy ha aszerint cselekszünk, célunkhoz és nem tévútra visz bennünket, és ebben meggyőződvén merészel nem törődni az igazsággal, és próbálja elkerülni azt, az ilyen ember igencsak szomorú tudatállapotban van."[31] Míg Peirce a kételytől az igazságig rögzített, a priori kidolgozott módszerek segítségével kíván eljutni, addig a james-i pragmatizmus céljai elérése érdekében megpróbál minden előítélettől megszabadulni, a bizonyításnak, logikának és érvelésnek egyetlen kiválasztott módszerét sem hajlandó végérvényesnek elfogadni, minden olyan tényt megvizsgál, amiről azt állítják, hogy rendelkezik bizonyos nyilvánvalósággal. Vizsgálat nélkül egyetlen hipotézist sem vet el, és főként nem veti el őket „magasabb" dogmatikus vagy metafizikus elvekre hivatkozva – legyenek azok akár olyan típusú módszertani vagy szemiotikai dogmák, melyek mellett Peirce kitart. A pragmatizmus ezen jellemzőire utalva mondja James, hogy „már az eddigiekből is láthatják, mennyire demokratikus a pragmatizmus. Szokásai éppoly változékonyak és rugalmasak, eszközei éppoly gazdagok és végtelenek, következményei éppoly barátiak, mintha magától az anyatermészettől származnának."[32]

A pragmatikus igazságfogalom paradoxona: múlt a jövőben

James igazságfogalma szerint nincs értelme *az* Igazságot keresni, miután minden igazságra vonatkozó kérdés kontextusfüggő.[33] Másrészt

29 James, *id. mű*, 152.
30 James, *id. mű*, 155.
31 Peirce, „Fixation of belief", *id. kiadás*, 257.
32 James, *id. mű*, 170.
33 A pragmatikus igazságfogalom james-i értelmezéséhez lásd James, *id. mű*, 235-261.

viszont annak sincs értelme, hogy akár egyes tudományterületeken, a filozófiában, az ismeretelméletben az igazság mint olyan elméletét keressük, legyen ez az igazság koherencia- vagy korrespondencia-elmélete, az igazságnak homonimiaként vagy adaequatióként való fölfogása. Ezen igazságértelmezések közös hibája, hogy „a dolgok előtt" *(ante rem)* keresik az igazságot, mintegy előre megmondván, hogy mit fognak igazságnak tartani, ezáltal kényszerítve a világot és a világgal való megismerő és cselekvő kapcsolatukat is előregyártott, azaz „történeti" sémákba. Az arisztotelészi értelmezést átvevő értelmező szótárak szerint az igazság az eszméink és a valóság közti megfelelés, és az igazságot akkor birtokoljuk, ha ténylegesen fennáll ez a megfelelés. Ám James szerint, ha feltételezzük, hogy egy ilyen végleges állapotra jutunk, a peirce-i kutatásvég „igaz" állapotába, akkor „beteljesítettük gondolkodó sorsunkat", episztemológiailag stabil egyensúlyba jutunk. Egy ilyen stabil egyensúly azonban nemcsak antihumánus (melyik emberi lény van stabil egyensúlyban, ki nem veti egybe folyamatosan véleményeit új tapasztalataival?), de ténylegesen nem is találjuk meg sehol a gondolkodás történetében. A végérvényes igazság helyett a pragmatizmus az eszmékkel kapcsolatban azt kérdezi, mit jelent a konkrét gyakorlat szempontjából, hogy egy eszmét igaznak tartunk vagy sem. Van-e bárki vagy bármely közösség konkrét gyakorlati életében valamiféle következménye annak, ha egy eszmét igaznak vagy hamisnak tartunk? Mi az eszmék igazságának „készpénzértéke", közvetlen hasznossága és következménye saját egyéni életünk tekintetében? James tézise szerint *„igaz eszmék azok, amelyeket elsajátíthatunk, érvényesíthetünk, megerősíthetünk és igazolhatunk. Hamis eszmék azok, amelyekkel mindez nem tehető meg."*[34] Ebben még nincs semmi pragmatikus. James azonban azt mondja, az igazságnak nem a megtalálása, nem valami végérvényes kimutatása a lényeg, hanem magának az eszmének az érvényesítése, az igazolásban való működése, *esemény* volta. Az igazság *történik* az eszmével, és nem valami időnkívüli tartományban lebeg. Az eszmét a hozzá tartozó esemény teszi igazzá, igazsága folyamat, igazzá tétel, érvényesítés. Az igazság időbeli, időben történik, folyamaton megy keresztül, egyik pontról a másikra vezet bennünket. Az igazság éppen ez a *vezető* funkció, hogy egyik helyről a másikra visz, szállít – ez az *igazolás* folyamata, amely maga az igazság. Az igazság ezen átviteli és szállító, processzuális felfogása a mindennapi élettel kapcsolatban is jelentőséggel bír, hiszen a valóság ugyanúgy lehet hasznos vagy ártalmas számunkra, és nem közömbös, hogy a valósággal kapcsolatos eszméink milyen valóságviszonyulást hordoznak, nem mindegy, hogy mit teszünk a bennünket körülvevő (fizikai, társadalmi, nyelvi, kulturális stb.)

34 James, *id. mű*, 238.

világgal, és ezen tevékeny kapcsolat révén hova engedjük magunkat vezetni a valóság által. Azok az eszméink tekinthetők igazaknak, amelyek hasznosak számunkra, amelyek oda visznek bennünket, ahol jó nekünk, ahova megéri, hogy elvigyenek bennünket. Mindez így van James szerint a konkrét dolgokkal kapcsolatos nézeteink esetében ugyanúgy, mint a köztük levő kapcsolatok vagy a tisztán mentális eszmék viszonylatában. Az eszméknek való megfelelés tehát vezetés, és nem abszolút, végérvényes megegyezés például egy eszme és egy tárgy vagy összefüggés között: „A megegyezésről tehát kiderül, hogy lényegét tekintve vezetés, útbaigazítás – útbaigazítás, amely hasznos, mert olyan területekre vezet, amelyek fontos objektumokat foglalnak magukba. Az igaz eszmék hasznos nyelvi és fogalmi területekre vezetnek minket, valamint közvetlenül odavezetnek hasznos érzéki végpontokhoz."[35] Az igazság mint megegyezés: funkció, vezetés, átvitel, működés – éppen ezért mindig utó- azaz jövőidejű, az esemény megtörténte után beszélhetünk igazságról, és nem előzetesen. Csak az odavezetés, a bekövetkezés után tudjuk meg, hogy az adott eszme igaz-e. Egy ismeret, eszme, elmélet nem azért működik, írja le a valóságot, mert igaz, hanem azért igaz, mert működik, mert megfelel kognitív elméleti *és* gyakorlati *érdekeink*nek – és ez a működés mindig a jövőben, utólag derül ki, miután működött, miután megfelelt gyakorlati elvárásainknak. Bergson igen érzékletesen jellemzi James igazságelméletét: „Általában az igazságot a már meglévővel való konformitása szerint határozzuk meg; James a még nemlétezővel való kapcsolatával határozza meg. Az igaz, William James szerint, semmit nem másol, ami volt vagy ami van: azt jelenti be, ami lesz, vagy inkább előkészíti cselekvésünket arra, ami lesz. A filozófiának természetes hajlama, hogy az igazságot mint visszafelé tekintőt fogja föl: James számára az igazság előre tekint."[36]

Az igazság ilyen fölfogásának egyik következménye, hogy a pragmatikus igazságkeresés és vele maga az igazságfogalom látszólag paradox módon fölszámolja magát. Az igazság fogalmának önmagában, a jelenben, vagy a jelenből kiragadott időtlenített kontextusban a pragmatikusok nem adnak jelentést. Csupán a jövőben lehet jelentése, abban a jövőben, amikor az adott eszmével majd bizonyos gyakorlatokat végrehajtottunk, amikor majd egyik helyről a másikra elvitt bennünket, miután *kiszolgálta* bizonyos érdekeinket. A pragmatikus a jövőbe fordul, folytonos igazságkeresése mindig egy jobb igazságot keres, amit csak a jövő hozhat meg számára. Egy eszmétől, egy elmélettől azt *várja,* hogy megmutassa magát a jövő gyakorlatában, hasznot,

35 James, *id. mű,* 247.

36 H. Bergson, „Sur le pragmatisme de William James, vérité et réalité", in *Oeuvres,* Paris, PUF, 1984. 1446.

kézpénz-értéket hozzon számára. Ezért a megfogalmazott, a kimondott igazság ideje a pragmatizmus számára a jövőbeni vagy jövőidejű múlt, a befejezett jövő lenne, a jövőben megtörténtté váló, az, ami ténnyé, eredményes cselekvéssé válik a jövőben, az az idő, amit a francia a *futur antérieur* névvel illet. Egy elmélet igazsága akkor lesz nyilvánvaló, amikor majd a jövőben megtörtént lészen vagy megtörténtté válik. Ebben az értelemben jövő idejű a pragmatikus igazságfogalom, amely transzcendentális a priori igazságelmélet helyett transztemporális a priori igazságelmélet, és bár formális struktúrát nem, de a várakozás, a figyelem, az intellektuális keresés és gyakorlati tettek „időn átívelő" imperatívuszát nyújtja a gondolkodónak. Az imperativitásában még hipotetikus eszme működése, a hozzákapcsolódó aktivitás, azaz átvitel során viszont nem az igazság elvont fogalmát használjuk, hanem magát a fogalmat, az eszmét, az adott kontextust – aktivitásban. Az eszme „működése", *konkrét gyümölcse* az igazság, tulajdonképpen maga a gyümölcsérés ez a gyümölcs. Ha egy eszméről a jövőben bebizonyosodik, hogy működik, hogy van érlelő (itt a német *zeitigen* – „időben érlel" – jobban kifejezné, hogy miről van szó), van átviteli ereje, hogy ténylegesen elviszi (gondolkodási vagy cselekvési) gyakorlatunkat egyik helyről a másikra, akkor *utólag*, később, a jövő egy pontján, mintegy az adott aktivitás lezárásaként megállapíthatjuk, hogy az adott eszme *igaz*. Ám ekkor ennek a kijelentésnek jószerivel csak annyi értéke lesz, mint annak, amikor egy érett gyümölcsbe jóízűen beleharapva megállapítjuk, hogy a gyümölcs érett. A „jóízű harapás" után persze ez nem túlságosan érdekfeszítő vagy ínycsiklandozó megállapítás sem a gyümölcsérés, sem a gyümölcsevés szempontjából. Éppen ezért a múlt időben is megfogalmazható „igazságfogalom" mint „múltbeli jövőmegfogalmazás", bár lehetséges, nem érdekes a pragmatizmus számára. Egy eszme igazságának megállapítása pusztán összefoglalása annak, ami a „múltban megtörténendő (volt)" vagy „a jövőben 'megtörtént' lesz", és az igazság fogalma, bár összefoglaló és „múltidejű, múltban előretekintő" vagy „jövőidejű, jövőben retrospektív" hatással bír, végső soron fölöslegessé válik, behelyettesíthető *lesz* a „megtörténendő volt", a „jövőben működött", „elvitt az adott helyre", „bebizonyosodott", „igazolódott", „érdekeinket szolgálta", „készpénzzé vált számunkra" kifejezésekkel. Ezáltal az igazság fogalma mint olyan egyszerűen érdektelenné válik, mivel más, az adott kontextusnak megfelelő, kontextusreleváns fogalommal helyettesíthettük. Ezért mondhatjuk, hogy az igazság elvont fogalmát a pragmatikusok számára fölváltja egy „jobb jövőt alakítani akaró aktivitás", ezért jövőorientált a pragmatizmus, innen a filozófiai hagyománnyal való kettős kapcsolata, mely egyrészt

elfogadja, sőt, anélkül hogy programjának részévé tenné, szükségesnek tartja a filozófiai múlt tanulmányozását, de csak abban az értelemben és annak érdekében, hogy segítsen elkerülni a nem megfelelő gyakorlatokat, hogy ne vágjunk neki ismét korábban zsákutcának vagy labirintusnak bizonyult útvonalaknak.

A pragmatikus igazságfogalomnak a kontextusreleváns működés megállapításával való helyettesítése és így az igazságfogalom feleslegessé válása nem az egyetlen „paradoxona" e fogalomnak. További paradoxona, hogy ez az igazságfogalom önmegfogalmazása vagy önreferencialitása tekintetében folytonosan fölszámolja magát, azaz megfogalmazhatatlanná válik. Ha ugyanis az igazság e transztemporális fogalma a jövőben is érvényes marad – márpedig annak kell maradnia, hiszen a pragmatikusok számára a jövő bír elsőrendű jelentőséggel –, ez annyit jelent, hogy a jövőben, a jövő múltjában is a jövő múltjaként fogalmazódik meg, és a jövő múltjának jövő múltjában is jövő múltként, a végtelenségig. Más szóval a pragmatikus igazságfogalom mint folyamat soha nem lesz állapot, hanem mindig egy jövőbeli folyamatra utal, amely tovább utal egy további jövőbeli, (minden folyamatra jellemző módon) folyamatosan múlttá váló folyamatra. Helyesen teszik a pragmatikusok, ha lemondanak az igazságfogalom pontos definíciójáról és használatáról, hiszen ha továbbra is ragaszkodnának megfogalmazásához, meglepő módon éppen azt a jövőt számolnák föl, amire az igazság helyett hivatkozni szeretnek. Ugyanis a jövőbeli múlt említett egymásba skatulyázásával végső soron nem a jövőre utalnak, hanem mintegy *belezuhantatják,* beleskatulyázzák, belemélyítik a jövőt a jelenbe mint a jövőbeli múlt abszolút végpontjába. Ahogy az egymásrakövetkező jövőfogalmak növekvő beláthatatlanságuk és csökkenő hatékonyságuk miatt elvesztik „kognitív" erejüket, a jövőt mint igazságot, a jövőfogalmat mint igazságfogalmat növekvő „gravitációs" erővel húzza vissza saját „jelentéstelibb", „súlyosabb" múltja, melynek (a jövőbe tekintő igazságfogalom számára) a jelen pillanat a határa, eredője, „gravitációs" középpontja. Ezért a pragmatizmusnak ugyanúgy, mint minden temporalizált filozófiának, folytonosan meg kell küzdenie azzal, hogy a jövőt, melyet nyitottnak deklarál, ne vonja saját jelenbeli uralma alá. E küzdelem egyik lehetséges feloldása a pragmatizmus esetében Rorty javaslata, hogy egyáltalán föl kell hagyni az igazság fogalmának „filozófiai" használatával és kutatásával, hiszen, tehetjük hozzá, a pragmatikus igazságfogalom inverz plotinikus struktúrája a végső összeszedődést minden látszat ellenére nem a jövőbe, hanem a jelen pillanatba skatulyázná bele.

James igazságfogalmának két korabeli kritikusa: Russell és Lovejoy

Bertrand Russell a james-i pragmatizmusról írt kritikájában[37] úgy jellemezte a pragmatizmus igazságfogalmát, mint „amit kifizetődik hinni". James a kritikáról kapott saját másolatába bejegyezte, „a kérdés minden esetben az, hogy *ténylegesen* kifizetődik-e". Russell fő tézise az, hogy nehéz előzetesen meghatározni, kifizetődik-e egy vélekedés; bizonytalan becslésekre vagyunk utalva az egymással versengő vélekedések következményeivel kapcsolatban. Russell úgy véli, hogy *előzetes* igazságkritériumokkal kell rendelkeznünk az igazság megállapításához, és mivel ezek a kritériumok megelőzik magának az igazságnak a kutatását, kívül állnak a kutatás idején, időtlenek és metafizikaiak. A james-i pragmatizmus ezzel szemben tartózkodik az előzetes kritériumok felállításától, úgy véli, az igazságot maga a kutatás folyamata hozza létre, és mivel nincsenek előzetes, egyetemes, időtlen kritériumok, az igazság az lehet csak, ami a „próba-szerencse" kutatás folyamán működik és a gyakorlatban *igaz*olódik. James számára minden a kutatás előtt meghatározott igazságkritérium előzetes kényszerzubbony a valóságra, ezért még a gyakorlati beválás sem kritérium, hanem pusztán a ténylegesen történő, tehát gyakorlatban végbemenő kutatás kísérő jellegzetessége, motívuma. James ezért Russell kritikájára a következőt válaszolja: „A jó következményeket nem mint biztos jeleket, jegyeket vagy kritériumokat javasoljuk, amelyek által az igazság jelenlétét szokásosan megállapítjuk, bár esetenként szolgálhatnak ilyen jelekként; inkább minden igazság-követelményben elrejtett *motívumoknak* tartjuk őket, akár tudatában van a 'vélekedő' egy ilyen motívumnak, akár csak vakon engedelmeskedik neki. Vélekedéseink *causa existendi*-jeiként javasoljuk őket, nem mint logikai végszavukat vagy premisszájukat, és még kevésbé mint objektív kifejezésüket vagy tartalmukat. Az egyedül érthető *jelentést* vélekedéseinkben ahhoz a különbséghez rendelik, amely összhangban van azzal a szokásunkkal, hogy igaznak vagy hamisnak tartjuk őket."[38] A vélekedés gyakorlati beválása nem kritériumteljesítés, hanem működés, ami egyben a vélekedés igaznak tartása, és így magának a vélekedésnek „motívuma" és „létoka" is, ami nem elemezhető logikailag vagy szemantikailag. James így próbál kibújni a paradoxális következmények alól, melyeket igazságfogalma magában

37 B. Russell, „Transatlantic 'Truth'", *Albany Review*, 1908. 2. 393. A hivatkozást és a Russell-James „gondolatváltást" G. E. Myers *William James. His Life and Thought* c. könyve (New Haven, Yale University Press, 1986.) 564. oldalának 60. lábjegyzetéből veszem.

38 W. James, „Two English Critics", in *The Meaning of Truth*, London, Longmans Green & Co, 1909. 273. Idézi Myers, *uo.*

hordoz. Az igazság „szokássá", habitussá válik és nem többé. A szokásokat pedig legritkábban vetik alá filozófiai vagy logikai elemzéseknek.

Russell ugyanúgy nem tudja elképzelni a pragmatikus történeti tudást és történeti igazságot, mint Dewey kritikusai.[39] Kritikájában arra hivatkozik, hogy az, ami „jó" a vizsgálónak, nem segíti eldönteni, hogy Kolumbusz mely évben fedezte föl Amerikát. A kérdés eldöntésére Russell szerint egyedüli lehetőségünk, hogy megvizsgáljuk a tényeket, és nem az, hogy „a vélekedéssel kapcsolatos működéseket" elemezzük. James felfogásában azonban a tények mint vélekedések jelennek meg számunkra, és e vélekedések akkor igazak, ha jók nekünk, és akkor jók nekünk, ha valamilyen módon elősegítik a környezethez való alkalmazkodást. Márpedig a történeti környezethez való megfelelő alkalmazkodást az a vélekedés fogja legjobban elősegíteni, amelyben azt a dátumot fogadjuk el, amit a környezet többi eleme is kínál nekünk. Russell továbbá végtelen regresszussal is vádolja James igazságelméletét, mondván, hogy azok a vélekedések igazak, melyek jó következményekkel járnak, és amely vélekedések jó következményekkel járnak, azok igazak. Ez azonban nem *ad infinitum* csapda, hanem Russell részéről egy definiciós és egy tesztelési szint összekeverése. Általánosan megfogalmazhatom, hogy mitől igaz egy hit, és ehhez képest gyakorlati próbával állapíthatom meg, hogy ténylegesen igaz-e.

James másik legjelentősebb kritikusa, Lovejoy pedig azt kifogásolja a pragmatizmus igazságelméletében, hogy James nem tesz különbséget az eszme hatása és az eszmében való hit hatása közt. James egy Lovejoynak írt válaszlevelében elismeri, hogy „The Will to Believe" című írásában nem tette meg ezt a megkülönböztetést, és megígéri ennek pótlását, ám ígéretét később nem váltja valóra. Ha James pragmatikus beállítottságát, gondolkodásának *motívumait* tekintjük, érthetővé válik a megkülönböztetés elmaradása. James ugyanis nem fogadja el ráció és világ éles karteziánus szétválasztását; a tudat, melynek nincs kitüntetett helye és szerepe a világban, hanem a világ része, nem a világtól elvontan és elzárkózva „hozza létre" vélekedéseit és eszméit, hanem a világba „beágyazva", antikarteziánusan, és eközben magának az eszmének a világban és a tudatban való fellépése végső soron ugyanaz, ahogy a tudat filozófiájában sincs külön tudat és világ, és a tudatban nincs egy külön önmagára vonatkozó öntudat és egy a világra vonatkozó világtudat, hanem egymásra következő tudatállapotok vannak, melyek hol a világra, hol önmagára vonatkoznak, anélkül hogy a kettő élesen szétválasztható

39 E bekezdés kritikáját lásd B. Russell, *A nyugati filozófia története*, Budapest, Göncöl, 1994. 666-667. Kovács Mihály fordítása. (Más kérdésekben, például a tudattal kapcsolatos james-i nézettel viszont Russell teljesen egyetért, mondván, korábban másként gondolkodott, de James elmélete meggyőzte őt. Vö. *id. mű*, 663.)

lenne. Ilymódon, és erre a következményre sem maga James, sem későbbi értelmezői nem figyelnek föl, az eszme és az eszmében való hit, a vélekedés és ennek gyakorlati megnyilvánulása valójában ugyanazok. Ezzel a gondolatával nyilvánvalóan azt a fajta egyvilág-elméletet készíti elő, amelyet napjainkban Davidson és Rorty képviselnek a legtagoltabb formában. Említésre méltó még a kritikák azon félreértése is, mely szerint James sikeresség-elve azt feltételezné, hogy az igaz egyben kellemes is. Durkheim 1913-as előadásain a Sorbonne-on azt mondja, hogy az igazság igen gyakran kellemetlen, visszataszító lehet, amit inkább eltitkolnánk, eltakarnánk, semmint hogy föl akarnánk fedezni. E kritikák nem veszik figyelembe, hogy James szeme előtt a működés, a gyakorlati beválás, az alkalmazhatóság állt, nem valamiféle hedonizmus vagy kellemességetika okán, hanem egyszerűen dinamikus világképének, szubjektum és objektum egységesítésének következményeként.

A létrehozott igazság

A pragmatikus igazságfogalom aktivitás- és jövőirányultságából következik az igazság „létrehozott" volta. Miután az igazság nem „ott kint", önmagában van, hanem a legtágabb értelemben vett környezettel való sikeres együttműködésben, ezért az igazság az ember és környezete által együttesen létrehozott „siker". Az igazságnak ez a kooperatív elmélete nyilvánvalóan kantiánus elem, hiszen Kant „kopernikuszi fordulatának" lényege, hogy az „elméleti igazság" a megismerő kognitív struktúráinak (érzékelés, szemléleti formák, az értelem tiszta fogalmai azaz a kategóriák, az ítélőerő és az ész) és a „kinti" világnak az együttműködéséből ered. Ez a kanti igazság soha nem valami „magánvaló", tőlünk független dolog, hanem valami, amit környezetünkkel vagy a világgal vagy a „realitással" együttműködve létrehozunk. Ebben az értelemben Kant is pragmatikusnak lenne tekinthető. Vagy az ellenkező irányból nézve, James pragmatizmusa darwinizált vagy naturalizált kantianizmus, és ebben az értelemben előfutára az evolúciós ismeretelméletnek. Darwinizált abban az értelemben, hogy a kognitív struktúrák számára nem transzcendentálisak, hanem maguk is a természeti és kulturális fejlődés eredményei, és a megismerés folyamatában tovább fejlődnek. A kognitív struktúrák, a vélekedések és ezáltal az igazság is folyamatos fejlődésben vannak, és a pragmatikus *reméli,* hogy a fejlődés *jó* irányba tart. Nincs állandó, megtalált transzcendentális igazság, mint Kantnál, akinél igazságfejlődés (ami nála nem azonos a tudományok fejlődésével) éppen a kognitív struktúrák transzcendentalitása miatt nem lehetséges. „Felületesen ez úgy hangzik, mint a kanti felfogás; de a

természet kezdete előtt előparancsolt kategóriák és a természet jelenlétében fokozatosan kialakuló kategóriák között ott tátong a racionalizmus és az empirizmus közötti egész szakadék."[40] James igyekszik elhatárolni a maga transztemporális evolucionizmusát a kanti filozófiától, holott, mint erre már Peirce gondolkodását tárgyalva utaltam, az előzetesség és a feltételesség rögzítésével intencionálisan mégis rokon vele.

A pragmatizmus humanizmusa nem transzcendentális humanizmus, hanem naturalizált, evolutív vagy „kozmológiai" humanizmus – ám nemcsak abban az értelemben, hogy az ember jövővárását, tehát intencionális transztemporalitását teszi filozófiája egyik legjelentősebb aspektusává, hanem abban is, hogy szerinte az igazság és a világról való tudásunk nem értelmezhető az emberi kreativitás nélkül. Természetesen érkezünk el az igazság humanisztikus elvéhez: „Főneveink és mellékneveink mind humanizált örökségek, és az elméletekben, amelyekbe beépítjük őket, a belső rendet és felépítést teljes mértékben emberi megfontolások, közöttük az intellektuális következetesség diktálják. A matematikát és a logikát magát emberi újraelrendezések tartják erjedésben; a fizika, az asztronómia és a biológia az igények messzehangzó szavához igazodik. Előregázolunk a friss tapasztalat mezején, felfegyverkezve azokkal a hitekkel, amelyeket őseink és mi magunk már megalkottunk; ezek határozzák meg, hogy mit veszünk észre; amit észreveszünk, az meghatározza, hogy mit teszünk; amit teszünk, az megint csak meghatározza, hogy mit tapasztalunk; így – bár fennmarad az a makacs tény, hogy *van* egy érzéki áramlás – lépésről lépésre kitűnik: a *rá vonatkozó igazság* jobbára mindvégig a saját alkotásunk."[41] A világ nincs készen, a világ nem végérvényes, hanem az emberi közreműködés hatására folyamatosan alakul, azaz maga a megismerés, a gondolkodás, a filozófia is a világ része, a filozófiával, a tudománnyal és valamennyi intellektuális tevékenységgel a világ válik újjá: a világ a jövőben a megismerés által új lesz, a világ arra vár, hogy megismerjük, de a megismerés által *új világot* is kapunk: *„a pragmatizmus számára* [a valóság] ... *még mindig készülőben van, és beteljesülését részben a jövőtől várja."*[42]

James pragmatizmusa ezen a ponton a romantika tőszomszédságában fogalmazza meg tételét a maga korában hevesen vitatott termodinamika második főtételével szemben, mintegy előlegezve a nem-egyensúlyi termodinamika gondolkodásmódját: a világ mint az emberi aktivitás alkotása, a megismerés mint gyakorlat magát a világegyetemet változ-

40 Az egyszerűsített vagy pragmatizált kantianizmusra példa Schiller episztemológiája, amelyet James idéz, „Pragmatizmus", *id. kiadás*, 268.

41 James, *id. mű*, 272.

42 James, *id. mű*, 273.

tatja meg és teszi jobbá. Ennélfogva az igazság kérdése nem pusztán ismeretelméleti kérdés, hanem kozmológiai, hiszen a világegyetem struktúráját újítja meg: „*a pragmatizmus és a racionalizmus alternatívája abban az alakban, ahogy most előttünk kirajzolódott, többé már nem ismeretelméleti kérdés, hanem magának a világegyetemnek a struktúrájára vonatkozik.*"[43] E radikális és kreatív jövővárás neve – mint igazságvárásé és mint ontológiáé – a pragmatikusoknál *a remény*, a pragmatikus filozófia kulcsfogalma.

Az aktivista igazságvárás, az igazság „bekövetkezésének" és „megalkotásának" jövőbeli *eseménye*, az *esemény aktív, résztvevő reménye* a pragmatizmust etikai filozófiává teszi. Amennyiben az igazság a vélekedés megvalósulása, amely megvalósulás a mi résztvevő cselekvésünkön keresztül is történik, úgy az igazságnak bensőleg etikainak is kell lennie. A kanti *Sein/Sollen* szétválasztás feloldódik, amennyiben az, ami ténylegesen van, legalábbis amennyiben mi azt tudhatjuk, inkább „lesz", mint „van", és a mi cselekvésünk által lesz az, ami. Az igazság James-nél ennek a logikának megfelelően a „jó" egy fajtája,[44] és miután az igazság az, ahogy a világot látjuk, és miután ezt a világlátást mi magunk alakítjuk ki, az igazságkereső aktivitás James-nél etikai, tudományos és kozmológiai aktivitás is, egy jobb világ megteremtésén való fáradozás. Brandom szerint „James szándéka elsősorban az volt, hogy az 'igazság'-ot mint 'jó'-t jelölje ki, mint egy olyan fogalmat, amelynek használata nem-leíró alapállást foglal magában, egy elkötelezettség vállalását, amelynek esetleg jelentősége van a cselekvés számára."[45] Márpedig ez az igazsággal kapcsolatos normatív alapállást jelent.

Az igazságnak, a megismerésnek a jóval, az etikával való összefüggése az amerikai pragmatikus és analitikus filozófiában folyamatosan érvényesül. Ezt Peirce esetében kimutattam, és ez az, ami abban a spekulatív nézetben nyilvánul meg, amelynek Peirce az *agapizmus [agapism]* nevet adja, és amely szerint az evolúciót nem természeti véletlenek és kialakuló probabilisztikus kényszerűségek alakítják, hanem az evolúciós szeretet. Korunkban pedig a megismerésnek a „jóval" és az etikával való összefüggését olyan gondolkodóknál is megtalálhatjuk, mint például Searle és Putnam. Searle *Speech Acts* című könyvében kimutatja, hogy nem szükséges elkülöníteni a deskriptív, a tényeket leíró és a preskriptív, az értékeket előíró mondatokat, mivel ez utóbbiak egyszerű transzformációkkal leírókká alakíthatók át.[46] Putnam pedig számos könyvében amellett érvel, hogy nincs lehetőségünk az igazságot és

43 James, *id. mű*, 274.

44 Vö. James, „The Will to Believe", *id. kiadás.*

45 R. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Harvard University Press, 1994. 288.

46 J. R. Searle,, „Deriving 'ought' from 'is'", in *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. 175-198. A szöveg egy korábbi változata [„How to Derive

az ezzel szorosan összefüggő racionalitást az értékektől, a jó eszméjétől elválasztani, hogy nincs értelme a kettő közt továbbra is fenntartani a kanti szakadékot. A „kognitív értékek [racionalitás, koherencia stb.] önkényesek, ha nem az emberi virágzás holisztikus felfogásának részeként tekintjük őket. Megfosztva az igazság mint 'megfelelés' régi realista eszméjétől és az igazolásnak a közösségi 'kritériumok' alapján rögzített pozitivista eszméjétől, nem marad más hátra, mint hogy a racionalitás jobb fogalmainak keresését szükségszerűen olyan intencionális emberi tevékenységnek lássuk, amelyet – mint minden, a szokásnak és a következtetésnek vagy a szenvedélynek engedelmeskedő tevékenység fölé emelkedő tevékenységet – a jóról kialakított eszménk vezérel."[47] Putnam arra sem lát lehetőséget, hogy a valóságos világban vagy a valóságos nyelvben „tisztán és világosan" elkülönítsük a tényeket az értékektől: „a tény/érték megkülönböztetés reménytelenül kusza a valós világban és a valós nyelvben."[48] A tény és az érték, az igazság és a jóság, a „van" és a „kell" közti határok eltörlése, a határok átjárása, a határőr-aknák fölszedése és a szögesdrótok átvágása, e tervezet megvalósíthatósága és a megvalósulás eredményeként egy jobb világ elérése, a nagyobb emberi kognitív virágzás megvalósulásának lehétősége az a remény, amely a pragmatikus módszer, igazság és filozófia legfontosabb motívuma. A pragmatikus igazságfogalom performatív és nem-leíró jellege vezet oda, hogy az igazság kimondása és megvalósítása személyes elköteleződést is jelent, hiszen nem pusztán elméleti leírásról, hanem értékválasztásról, cselekvésről, világalakításról is szó van. Ezért kap a pragmatikus filozófia nagy klasszikusánál, Dewey-nál a nevelés, a politikai demokrácia szabályainak kidolgozása és a felnövekvő generációval való elsajátíttatása különösen nagy hangsúlyt. A pragmatizmus az igazság performatív és nem reprezentatív felfogásával elkötelezi magát egy jobb társadalom létrehozása mellett, amelyben ez a jobbító folyamat alapvetően az egyedek szintjén zajlik, aminek következtében a társadalom lassan, fokozatosan „emberibbé" válhat.

'Ought' from 'Is'?", *The Philosophical Review*, 83. 1964. 43-58.] megjelent magyarul is: J. R. Searle, „Hogyan vezethető le a 'kell' a 'van'-ból?", in *Tények és értékek*, szerk. Lónyai Mária, 564-589. Lónyai Mária fordítása.

47 H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (első kiadás 1982) 136-137.

48 H. Putnam, *id. mű*, 139. Putnam nézetét a tény/érték dichotómiával kapcsolatban lásd még pl. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1990. 142-178.

John Dewey (1859-1952)

Az amerikai szellem kifejezője[1]

„Légy filozófus; de minden filozófiában maradj ember."
David Hume[2]

„John Dewey az a filozófus, akit én a legtöbbre tartok
és aki tanítványának szeretném tudni magam."
Richard Rorty[3]

John Dewey a pragmatizmus virágkorának filozófusa, azt jelenti az egyetlen amerikai eredetű filozófiának, amit Arisztotelész a görög filozófiának, Szent Tamás a skolasztikának vagy Hegel a német filozófiának. Egyetemes igényű naturalisztikus vízióban kidolgozza és összefoglalja a pragmatizmus tételeit, és kuhni értelemben normáltudományos, pontosabban a szó szoros értelmében normálfilozófiai kutatóprogramot ad. Russell kritikus megjegyezésére, hogy az igazság szeretetét elhomályosítja az üzleti szellem, amelynek a pragmatizmus a kifejezője, Dewey azt válaszolja, hogy e kritikát nem kell túlságosan komolyan venni, mert ez olyan értelmezés, mint ha azt állítanánk, hogy az angol neorealizmus az angol arisztokrata sznobság visszatükröződése, vagy hogy a francia gondolkodás dualista tendenciái annak az állítólagos gall készségnek a kifejeződései, hogy feleségük mellett szeretőt is tartsanak; a német idealizmus pedig annak a képességnek a manifesztációja, hogy a sört és a kolbászt Beethoven és Wagner szellemi értékeivel együtt emeljék magasabb szintézisre.[4] A legkülönfélébb irányokból érkező kritikáktól sem zavartatva, Dewey a pragma-

1 „Az amerikai szellem legmélyebb és legteljesebb kifejezője" – 1930-ban a párizsi egyetemen elhangzott szavak Dewey kitüntetése alkalmából.

2 D. Hume, „An Enquiry Concerning Human Understanding" Section I., in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon, 1990. 9.

3 R. Rorty, „Relativizmus: megtalálni és létrehozni", *Jelenkor*, 1995 szeptember, 769.

4 Dewey, *The Middle Works*, 13. k. 306-307. A Dewey-összkiadás *(The Collected Works of John Dewey 1882-1953)* köteteit használtam, melyek három korszak, a korai, a középső és a késői szerint tagozódnak. A kötetek a következők: J. Dewey, *The Early Works (1882-1898)*, 5 k. szerk. Jo Ann Boydston, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969kk. *The Middle Works (1899-1924)*, 15 k. szerk. Jo Ann Boydston, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1976kk. *The Later Works (1925-1953)*, 17 k. szerk. Jo Ann Boydston, Carbon-

tizmus általa képviselt alaptételeit a gondolkodás és a társadalmi gyakorlat, a tudomány, a művészetek, a politika, a nevelés, a mindennapi élet majd minden ágára alkalmazza. Vele a pragmatizmus nem csak csúcspontjára jut, hanem első klasszikus nagy korszaka be is fejeződik, mint ahogy Arisztotelésszel a görög filozófia, Szent Tamással a skolasztika, Hegellel a német filozófia nagy korszaka is véget ért. A klasszikus pragmatizmus lezáródásának legfeltűnőbb jele talán, hogy míg Dewey munkássága tetőpontján a new york-i Columbia egyetem professzoraként Amerika legünnepeltebb és világszerte legismertebb filozófusa, akinek hozzászólása nélkül egyetlen kortárs amerikai értelmiségi vitát sem tekintettek lezártnak, és aki Párizs, Moszkva, Peking és Tokio egyetemeinek vendégelőadója, addig a harmincas évektől, de főként 1952-ben, kilencvenhárom éves korában bekövetkezett halála után az amerikai egyetemi filozófiai intézetekben háttérbe szorul munkássága, és átadja helyét a háború alatt Amerikába vándorolt bécsi filozófusok tevékenysége nyomán kialakult analitikus filozófiai mozgalomnak, mely, mint minden rákövetkező irányzat, azon a területen újít, amelynek elődje a legkevesebb figyelmet szentelte: jelen esetben a fogalmak pontos, ellentéteket kihasználó meghatározásában és a nyelvi elemzésben.

Ezekre a fogalmi tisztázásokra nyilvánvalóan szükség volt, mert Dewey-nál gyakori az elnagyolt érvelés és a kidolgozatlan fogalmi meghatározás, ami miatt számos kritikát kapott, és amelyek miatt igen sokszor kellett magát hosszadalmas válasziratokban tisztáznia. A rákövetkező irányzat persze, amint ez lenni szokott, elfelejtkezik olyan értékekről, mint a holisztikus szemlélet, a historizmus és egyáltalán az a fajta organikusság, amely a pragmatikusok gondolkodásmódjára jellemző. A pragmatizmus naturalisztikus szemlélete ugyanakkor nincs olyan távol a Bécsi Kör pozitivizmusától, mint amennyire eljárásmódjaik és szemléletmódjuk különbségéből első látásra következtetni lehetne, és amire igen sokan következtetnek is. Horkheimer észreveszi a rokonságot, olyannyira, hogy ő viszont egyetlen csoportba tartozónak tekinti a Bécsi Kör és Dewey szemléletét, amikor pozitivizmus-kritikájában például együtt említi Dewey-t és Carnapot, a Dewey-féle naturalizmust egyszerűen a bécsi vagy angolszász pozitivizmussal azonos álláspontként és szinonim kifejezésként kezelve. Bár kétségtelenül nem azonos iskolákról van szó, pozitivisztikus szemléletük közös voltával magyarázható, hogy a két irányzat állandó kölcsönhatásban maradt a további-

dale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1981kk.; *The Collected Works, 1882-1953, Index*, főszerk. Jo Ann Boydston, szerk. Anne S. Sharpe, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1991. Idézéskor általában az összkiadás adataira hivatkozom, és a szöveg eredeti címét csak azokban az esetekben említem meg, amikor az maga is jelentőséggel bír az adott összefüggésben.

akban is. A Dewey-énál operacionálisabb, ezáltal könnyebben tanítható és látszólag biztosabb kutatási eredményeket ígérő, a tudományok korabeli metodológiájához jobban hasonlító eljárásmódú Bécsi Kör háború utáni hatása nyomán Dewey eszméi az amerikai vezető filozófiai intézményekben ugyan háttérbe szorultak, de tovább kísér(tet)ték az analitikus korszakot, olyannyira, hogy a jelenkori analitikus filozófia egyik legnagyobb alakjánál, Davidsonnál nyilvánvalóan Dewey gondolkodását idéző, elsősorban holisztikus és antidualisztikus eszmék fogalmilag körülírtabb, nyelvfilozófiai, logikai kidolgozottságú és analitikus érveléssel alátámasztott változataival találkozunk. Ezt maga Davidson is elismeri, amikor alapvetően igazat ad Rortynak: „Rorty[5] összehasonlította az igazság természetével kapcsolatos nézeteimet Dewey-éval. Konzseniálisnak és mélyrehatónak tartom, amit ezzel kapcsolatban mond, és azt gondolom, igaza van, hogy általában véve osztom Dewey igazság iránti attitűdjét."[6] A Dewey-féle historikus, pontosabban temporálholisztikus szemlélet pedig – melynek a tudományos gondolkodásból való kiszoríthatatlanságáról és a kiszorító kísérletek zsákutcába vezető jellegéről Dewey megjegyzi, hogy az olyan „elmélet, amely önmaguknak elégséges tárgyak észrevételével és megragadásával azonosítja a tudást, zsákutcába jut, ha a fizikaival szembeállított történeti tudománnyal kell foglalkoznia"[7] – újra megjelenik Rorty neopragmatizmusában és Dennett neodarwinista kognitivizmusában. Továbbá több analitikus filozófiai műhelyben, melyek mindannyian hangsúlyozzák locke-i, hume-i és kanti eredetüket, az utóbbi években megsokszorozódtak a Hegelről tartott szemináriumok, akinek szelleméről tudvalevő, hogy Dewey gondolkodása fölött is őrködik. Dewey antireprezentacionista igazságfogalmát Rorty Heideggerével, Sartre-éval, Foucault-éval és Derridáéval hozza párhuzamba: Dewey „fő ellensége az Igazság fogalma mint a reprezentáció pontossága, mely fogalmat később Heidegger, Sartre és Foucault támadta. Dewey azt gondolta, ha felszámolja e fogalmat, ha a tudományos kutatást adaptációnak, a környezettel való küzdelemnek és nem másolásnak fognánk fel, akkor a tudomány, a morál és a művészetek közti folytonosság láthatóvá válna. ... Fogékonyak lennénk a Derridáéhoz hasonló felfogások iránt, melyek szerint a nyelv nem a valóság reprezentálásának eszköze, hanem olyan valóság, amelyben élünk és mozgunk. Fogékonyak lennénk a hagyományos filozófia Sartre és

5 R. Rorty, „Pragmatism, Davidson and Truth,", in E. LePore (szerk.) *Truth and Interpretation*, New York, Blackwell, 1986. 335-255. Lásd szintén az ő „Representation, Social Practice, and Truth" című írását, *Philosophical Studies*, 30. (1988) 215-228. (Davidson jegyzete.)

6 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", The Dewey Lectures 1989, *The Journal of Philosophy*, 87. 6. 1990 június, 281.

7 Dewey, *The Later Works*, 1. k. 118.

Heidegger adta diagnózisára, mely szerint az menekülés az időből az örökbe, a szabadságból a szükségszerűségbe és a cselekvésből az elmélkedésbe."[8] Dewey gondolatainak növekvő aktualitása e stilisztikai és mennyiségi okokból nehezen olvasható gondolkodó korát megelőző zsenialitására utal. Ahhoz, hogy hatását megértsük, filozófiájának vizsgálatát az igazság, a demokrácia és a filozófia fogalmai – Dewey „kulcsfogalmai" – köré kellene csoportosítanunk, mely fogalmak ma az egymásssal párbeszédet folytató, egymás gondolkodását kritizáló *és* átható analitikus és neopragmatikus gondolkodók érdeklődésének homlokterében állnak. E fogalmak interakciójának megértése egy új, humanizált igazság- és filozófiafogalom kidolgozásához is hozzásegíthet bennünket. A következőkben Dewey igazságfogalmát fogom megvizsgálni, melyet egyetlen kifejezéssel „igazság mint tapasztalat"-ként jellemezhetünk, és amely felől egész filozófiája értelmezhető.

Az igazság mint tapasztalat – a baconi program

Dewey-nak az igazsággal és a tapasztalattal kapcsolatos fölfogását az ockhami nominalista tervezet egyik legjelentősebb továbbvivője és az újkori tudományra alkalmazója, az arisztotelészi tudományos módszert elsőként megkérdőjelező Francis Bacon elméletéhez kapcsolhatjuk, elsősorban annak *idols of the theatre* fogalmához.[9] Arisztotelész elvont sémák alapján történő bizonyításra vagy meggyőzésre törekedett. Márpedig, kifogásolja a jogász Bacon, mindezek az eljárások az elméletből indulnak ki, és a tudatot akarják meg-, tehát legyőzni és nem a természetet. Aki az arisztotelészi eljárást alkalmazza, azt nem az érdekli, hogy a világ milyen, hanem pusztán hatalomra vágyik. Ráadásul a meggyőzés és a bizonyítás követelménye feltételezi, hogy valaki *már* birtokában van az igazságnak, és nincs más dolga, mint erről a másikat is meggyőzni. Bacon ezzel szemben a tárgyak és nem a társadalmi közösség legyőzését, a még felfedezendő igazságok kutatását és nem a meglévők ismételgetését tartja a tudomány feladatának. A filozófia feladata pedig szerinte az érvelés mind kifinomultabb technikáinak keresése helyett a természeti világ igazságainak értelmezése. A meggyőzés eredményessége a társadalomban elfoglalt hatalmi pozíciótól függ, és nem attól, hogy milyen a tárgyi világ, ezért a világ megismerésében és a tudományokban az érvelést háttérbe kell szorítani. Bacontól származik az

8 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 86-87.

9 A fogalom preszokratikus eredetű, és arra utal, hogy az érzékelés két alkotórészből („kiáradás") áll, az egyik rész az érzékelt dologból érkező mintázatok, *eidola*, a másik pedig a felvevő test kiáradása. Bacon teátrális idoljai (téveszméi) a tudománynak az elméletek, főként az arisztotelészi elvont sémák okozta tévedéseit jelentik.

a kijelentés, hogy a tudás hatalom. Ez a hatalom nála elsősorban nem társadalmi pozíciót és társadalmi cselekvőképességet jelent, hanem azt, hogy a természet oksági folyamatainak, megismerésük révén, parancsolni tudunk. Ez olyan állítás, amely a tizenhetedik század egyetemi világában még egyáltalán nem volt kézenfekvő: „Az ember a természetnek csak szolgája és értelmezője: amit tesz vagy amit tud, csak az, amit a természet rendjében tényszerűen vagy gondolatban megfigyelt; ezen túl nem tud semmit és nem tehet semmit. Ugyanis az okok láncát semmiféle erő nem szakíthatja szét vagy törheti meg, és a természetnek sem lehet parancsolni, hacsak nem engedelmeskedés által. És ezáltal a két iker tárgy, az *emberi Tudás és az emberi Hatalom, ténylegesen egyek;* a cselekvés csak az okok nem ismerése miatt lehet hibás." (Kiemelés – B. J.)[10] Nehéz lenne Bacon e szavaiból nem kihallani a későbbi pragmatizmus naturalisztikus ismeretelméleti felfogását, amely egyesíti a gondolkodó megismerőt (Tudás) és a cselekvőt (Hatalom), és csak azoknak a kijelentéseknek tulajdonít igazságtartalmat, amelyek valamilyen módon a természet törvényeinek való engedelmeskedés által, tehát gyakorlatban, pragmatikailag is igazolódnak.

Bacon tehát a kutatáslogikát a demonstrációs és érvelési logika elé helyezi, mert a tudás gyarapodása, ami a valamivé válás tartományába tartozik, fontosabb számára, mint a már elért tudás arisztotelészi rendszerezése.[11] Dewey háromszáz évvel Bacon után és teljesen az ő szellemében a hagyományos logika legnagyobb hibájának azt tartja, hogy „ahelyett, hogy megmentette volna az embert ... a tévedés természetes forrásától, a természetnek az egység, az egyszerűség és az általánosság hamis racionalitását tulajdonította, amivel e forrásokat káprázattal még törvényerőre is emelte. Az új logika tisztsége az lenne, hogy az észt önmaga ellen védje: ... értelmileg engedelmeskedjen a természetnek, hogy gyakorlatilag parancsolhasson neki."[12] Ez szinte szó szerint az antiarisztoteliánus baconi program.

10 Francis Bacon, „The New Organon (Novum Organum)", in *The Philosophical Works of Francis Bacon*, London, Routledge, 1905. 253.

11 Bacon azáltal, hogy tudományfelfogásában a tapasztalati tudás növekedését a rendszerezés elé helyezi, megelőlegezi a modern tudományok robbanásszerű fejlődését. *Szemlélete* ezáltal még a metodológiai rendszerezésnek prioritást biztosító Bécsi Kör képviselőinél is „progresszívabb", annak ellenére, hogy a bécsi tudományfilozófusok éppen a Bacon által javasolt indukciós módszer elkötelezettjei és kutatói. Amikor azonban rigorózus és rendszeresen felépített tudománymetodológiát akarnak kidolgozni, akkor egyszerűen az arisztotelészi rendszerezési elv rabjaivá válnak, figyelmen kívül hagyva, hogy a tudomány gyorsabban fejlődik, mint saját tudománymetodológiájuk, amely a már „bekövetkezett" tudományos fejlődés rekonstrukciójával a tudomány után kullog. Lakatos éppen ezért kritizálja a Bécsi Kör filozófusait és Poppert is, mondván, hogy a tudomány gyorsabban fejlődik, semmint hogy idő lenne akár az indukciós igazolásra, akár a dedukciós elvre épülő falszifikációra.

12 Dewey, *The Middle Works*, 12. k. 99.

Tapasztalat és racionalitás

Dewey egyben saját filozófiai célkitűzését is megfogalmazza, amikor paradox módon az ésszel az észt önmaga ellen akarja védeni. Nem úgy, hogy valamilyen irracionalitás nevében elvetné az észt vagy az értelmet, és nem is úgy, hogy az ész történetiségét vagy egyáltalán a filozófiatörténeti észtapasztalatok fontosságát kérdőjelezné meg, hanem úgy, hogy miközben a „filozófiai" ész kizárólagos múltbaforduló, tekintélyelvű praxisát kifogásolja, megkérdőjelezi azt az ellentétes irányú naivitást is – és itt túllép Bacon intencióján –, amely azt állítja, hogy a valóság, a világ *úgy* ésszerű, amilyen képünk a logikáról és a kutatásról *éppen* saját korunkban van. Más szóval Dewey bizonyos értelemben nemcsak a múlt, de a jelen önabszolutizáló és ezáltal a fejlődést gátló nyomása alól is föl akarja szabadítani a filozófiai gondolkodást. A racionalitás és a kifinomult gondolkodás Dewey-féle radikális változata, miközben elismeri a racionalitás kikerülhetetlenségét, gyakorlati hasznosságát és történetisége kutatásának fontosságát, rámutat a logika és a racionalitás fogalmának bizonytalanságára, arra, hogy miközben a racionalitás a természet folyamatainak előrejelzésére és ellenőrzésére irányuló törekvésekből és e törekvések időnkénti sikerességéből ered, önmaga tovább nem alapozható meg, azaz a racionalitás mint olyan mellett nem hozhatók fel *további* racionális érvek, hanem csak sikerességi indikációk, amiből az is következik, hogy a racionalitás megalapozása kérdésének szisztematikus helye az emberi gondolkodásban ugyanott van, mint a preracionális, mágikus praktikáké. „Kifinomult okoskodással helyettesítettük a babonát, legalábbis jelentős mértékben. De a kifinomult okoskodás gyakran ugyanolyan irracionális és gyakran ugyanannyira a szavak kegyére szorul, mint az a babona, amelynek helyét elfoglalja. A világ bizonytalan jellegével szembeni mágikus védekezésünkkel tagadjuk a véletlent és olyasmit mormogunk, mint egyetemes és szükségszerű törvény, mindenütt jelenlévő ok és hatás, a természet egyformasága, egyetemes fejlődés és a világ belső racionalitása. Ezek a mágikus formulák nem-mágikus feltételekből kölcsönzik erejüket."[13] Dewey elismeri a tudomány jótéteményeit, melyekkel az ember uralkodik a természeti folyamatok fölött, növeli az anyagi jólétet, csökkentheti az élet kockázatait, de, folytatja egy gyakorlati érvvel, „ha mindent megmondtunk és megtettünk, a világ kockázatos jellege nem változott meg komolyan, nemhogy kiküszöböltük volna."[14] Mindez abban az összefüggésben érthető, hogy Dewey magát a gondolkodást is e kockázatos világ, a természet részének, azon belüli interakciónak tartja – „a

13 Dewey, *The Later Works*, 1. k. 45.
14 *Uo.*

gondolkodás jellegét tekintve nem különbözik a természetes anyagok és energiák, például a tűz és eszközök használatától, amellyel a többi anyagot, például az ércet finomítjuk, újrarendezzük és alakítjuk"[15] – és ebből következően magán kell viselnie a világ bizonytalanságait is, vagy legalább is tudatában kell lennie azoknak. Az új, Dewey által előterjesztett logika, racionalitás és gondolkodásmód figyelembe veszi önmaga ideiglenes jellegét, veszélyeztetettségét, óvatosságból a múltba tekintve is a jövőre gondol, és a jövőt alakítva sem felejtkezik meg a múlt tapasztalatairól, a jövő jobb előkészítésére, az ész feltételes elfogulatlanságára helyezi a hangsúlyt, arra, amit a logikai pozitivizmus, fél szemét a tudományra vetve, a tapasztalásból való tanulás készségének nevez. Dewey szerint a filozófiának a logikát és gondolkodásmódját kora legjobb és legeredményesebb tudományainak módszerétől és nem régi logikakönyvekből kell tanulnia. *Logic* című műve végén azt írja, „Hatalmasak a kulturális következményei annak, ha a logikát nem bennfoglalóan és kizárólag a kutatás eljárásaira alapozzuk. E mulasztás az obskurantizmust bátorítja; olyan hitek elfogadását támogatja, amelyeket a jelenlegi kutatási módszerek előtt alakítottak ki; és hajlik arra, hogy a tudományos (tehát kompetens) kutatási módszereket specializált technikákként félretolja. Miután a tudományos módszerek egyszerűen a szabad intelligenciát mutatják meg, ahogy az egy adott időben a lehető legjobb módon működik, kiszámíthatatlan az e módszerek alkalmazása elmulasztásából adódó, bármely terület bármely problémájával kapcsolatban jelentkező kulturális veszteség, zűrzavar és torzulás."[16] Ezek az 1938-ban publikált elgondolások Dewey szerint arra serkentenek, hogy elsőrendű fontosságot tulajdonítsunk a tudományos gondolkodásmód és technikák filozófiai feldolgozásának. Az imént említett tapasztalásból való tanulás pedig csak a tudományokkal folytatott kritikus párbeszéd által lehetséges.

Tapasztalat és tudomány

A tudomány az utóbbi néhány évszázadban empirikus lett, tehát megfigyelésekre, kísérletekre, gyakorlati és elméleti módszerekre támaszkodott, ami Dewey szerint a tudományt a *jövő* felé fordította, tekintve, hogy minden hipotézis kísérleti igazolása a hipotézishez képest később, a jövőben történik. Dewey és a pragmatikusok kedvenc tétele, hogy egy tétel igazságát igazolhatósága, azaz gyakorlati beválása, megtörténte garantálja, és ez a tételhez képest mindig jövőide-

15 *Id. mű*, 61.

16 Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Holt, 1938. 535.

jű.[17] Dewey szerint a tudomány robbanásszerű fejlődését a filozófia nem tudta követni, és ezért még nem jutott el oda, hogy a tudományokhoz hasonlóan megnyissa magát a jövőnek. A filozófia nem képzelheti, hogy igazságai valaha is örök és abszolút jellegűek lehetnek, mert a tudomány fejlődése állandóan új kérdéseket, megoldásokat és ezekből következő szemléleteket fog fölvetni. A *tény*leges valóság immár nem változatlan és örök, hanem változó és ideiglenes. Ahol a régiek változatlan lényeget és fajtákat kerestek, ott ma törvényekről, hipotézisekről és folyamatokról van szó. Az evolúció felismerésével elvesztette érdekességét a kérdés, hogy melyek azok a lényegek és fajták, amelyek a járulékos változások ellenére is fennmaradnak az időben. A változás többé nem járulék, hanem maga a valóság. Míg a korábbi gondolkodás állandó létezőkről, változatlan fogalmakról beszélt, a mai tudomány állandó változásról, működésről, hatásról, hatékonyságról és cselekvésről szól.

A filozófia új, rekonstruált fogalma tehát Dewey-nál a differenciális és processzuális gondolkodás gyakorlását jelenti, és a kérdés az, hogy milyen módon tudja kimozdítani a hagyományos gondolkodást abból az adifferenciális, integrális és statikus egyensúlyból, amelyet ő a modern tudományokra hivatkozva bírál. A tudományos világkép változásainak a filozófia is meg kívánt volna felelni, ám a filozófia az újkorban, ugyanúgy, mint korábbi története során, Dewey szerint ingamozgást végzett a tapasztalat és az ész illetve a tudat közt, hol ennek, hol annak tulajdonítva elsőbbséget. Dewey elégedetlen az olyan szintetizáló kísérletekkel, mint amilyen Kanté vagy Hegelé, tekintve, hogy azok továbbra is ragaszkodnak a valóság valamely időnkívüli eleméhez, és felteszi a naturalista kérdést, „Túl kell-e lépnie az embernek a tapasztalaton valamilyen sajátos jellegű szervével, amely a tapasztalat-fölöttibe viszi?"[18] Dewey válasza az, hogy nem valami empíria előtti, racionalitás előtti vagy tudomány előtti képességet vagy szervet kell a filozófiának keresnie, hanem a ráció és a tapasztalat új fogalmára van szükség, mely egyfajta egységet alkotva transzcendentális képességek nélkül is feloldja e két fogalom ellentmondását, egyben megszüntetve antagonizmusuk gyökereit is. Az új fogalmat létrehozandó, Dewey a filozófiatörténethez fordul segítségért.

17 Visszatérünk még erre, de jegyezzük meg itt, hogy egy naiv, lineáris és redukcionista felfedezési és igazolási elméletet feltételez, amely nem veszi figyelembe a tudományok, hipotézisek és elméletek beágyazottságát a nyelvbe, a társadalmi közegbe, a kutatók közösségébe és hatalmi viszonyaiba, azt, hogy egy tudományos hipotézis fölállítása és igazolása nem egymásra következő atomisztikus mozzanatok, hanem a tudományos közösség nyelvi interakcióira, vitáira vezethető vissza, melyek során számos hipotézist próbálnak ki egyszerre, régi elméleteket védve új hipotéziseket még felállításuk és megfogalmazásuk előtt igazolnak.

18 Dewey, *The Middle Works*, 12. k. 124.

A tapasztalat fogalmának történeti alakulása

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

A tudományok, a technika és a gazdaság koraújkori fejlődésével nem lehetett immár a tudás arisztotelészi modelljét, a tudás nézőközönség modelljét *[spectator conception of knowledge]*[19] fönntartani, a tudás egyre inkább *beavatkozott* az életbe, kiderült róla, hogy a világ átalakításának lehetőségét és hatalmát kínálja az embernek.[20] Az ókorból származó szemlélődő gondolkodás Dewey szerint pusztán kompenzáció volt, mellyel a gondolkodók magukat vigasztalták tár-

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

20 Alain Touraine szerint Dewey azon kevés modernkori gondolkodó közé tartozik, akik nem vetették el a technikát, szemben, mint mondja, azzal a destruktív hagyománnyal, mely Marx, Nietzsche és Freud nevével fémjelezhető. Szerinte a destrukció gondolkodásmódja szemben áll a „társadalmi gondolkodással". Touraine kritikája egyáltalán nem vesz tudomást a filozófia tudománytisztelő ágáról, melyhez egy egész hagyományvonal tartozik Platóntól, Arisztotelésztől Descartes-on, Baconon, Kanton át egészen a huszadik századi logikai pozitivizmusig és nyelvanalitikus filozófiáig. Kétségtelen viszont, hogy ez a vonal kevéssé hatott a szociológiai és kultúrkritikai gondolkodásmódra, és a múlt században éppen a tudományok fellendülésének korában háttérbe szorult, mintegy helyet engedve azoknak a filozófiáknak, amelyek a technikai fejlődéssel együttjáró negatív társadalmi, gazdasági, politikai és pszichológai folyamatokat elemezték. A tudományok és a technika életjobbító aspektusára támaszkodó pozitív attitűdjéért a maga korában a humántudományos vitákban is hatékonyan föllépő Dewey drágán fizetett: a század közepe óta alig vesznek tudomást az általa kialakított sajátságos gondolkodásmódról, mely összekapcsolja az affirmációt és a konstruktív jobbító szándékot a kritikával (miközben éppen e békítő szándék miatt a kritikus él gyakran hiányzik). Touraine szerint „A posztmodernizmus ... több mint intellektuális divat; közvetlenül meghosszabbítja a racionalizáló modell destruktív kritikáját, amelyet Marx, Nietzsche és Freud indítottak el. Egy hosszú, a technikai és gazdasági modernizációval szinte állandóan szembenálló intellektuális fejlődés eredménye, amelyet egyetlen fontosabb intellektuális életmű sem értelmezett a múlt században, kivéve talán a darwinizmus által táplált Dewey-életművet."

sadalmi, gyakorlati tehetetlenségükért és peremhelyzetükért. Dewey saját korának lehetőségeit vetíti nagyvonalúan a múltba, amikor megjegyzi, hogy „a feltételek lehetetlenné tették és bátortalanságuk visszafogta őket, hogy tudásukat az események folyása meghatározó tényezőjévé tegyék. Önelégültségbe menekültek, amikor a tudást túlságosan is fenségesnek tartották ahhoz, hogy megfertőződjék a változás és a gyakorlat dolgaival való érintkezés által. A tudást morálisan felelőtlen eszteticizmussá változtatták."[21] E kritikájából Dewey kifelejti, hogy az általa kritizált gondolkodásmód más történeti, gazdasági és technikai körülmények között jött létre, mint amelyek saját korát jellemzik. A pregalileánus tudósoktól azt várni, hogy operatív, instrumentális, kísérletekre és számolásra épülő tudományt alakítsanak ki, amely a fizikai, gazdasági világot szerkezetében is megváltoztatja, olyannak tűnik, mintha azt vetné a görögök szemére, hogy nem ők utaztak először a holdra, vagy nem ők találták fel a C-vitamint.

A Dewey által előtérbe helyezett gondolkodásmód kialakulása Bacon, Descartes, Locke és Hume munkásságára vezethető vissza, akik a tizenhatodik-tizenhetedik század új tudományos eredményei nyomán nem tudták elfogadni azt a középkori gondolkodást is uraló klasszikus görög hagyományt, mely továbbra is hitt a magára hagyott ész igazságteremtő és igazságfeltáró funkciójában, különösen azért nem, mert a gazdasági-technikai fejlődés nyomán elfogadhatatlanná vált a korabeli iskolázott észre alapozott társadalmi intézmények (jog, közigazgatás, pénzügy) fejlődést gátló működése. Az inga ismét lendült, amikor a tapasztalatra, egy újfajta és a görögökétől eltérő tapasztalatra kezdtek hivatkozni, mint a tudás végső kritériumára, ezáltal dezintegrálva és a tapasztalathoz kapcsolódva matematizálva a korábbi korszak ésszerű univerzumát. Mint Dewey kiemeli, „Azzal foglalkoztak, hogy kimutatták bizonyos elfogadott felfogásokról vagy intézményekről – amelyek veleszületett eszmék, szükségszerű fogalmak szentesítésére hivatkoztak, vagy eredetüket az ész tekintélyelvű kinyilatkoztására vezették vissza –, hogy azok ténylegesen az alantas tapasztalatból erednek, és a véletlen, az osztályérdek vagy az egyoldalú tekintélyelv igazolja őket."[22]

A tizenkilencedik században újabb változást jelentett, hogy a biológia fejlődése megváltoztatta az élő szervezettel kapcsolatos szemléletet, azt többé nem lehetett kantiánusan környezetétől izoláltnak tekinteni,

Vö. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992. 218. Touraine kritikája maga is destruktív, amennyiben nem utal az általa említett filozófusok erőteljes konstruktív szándékára. Marx új társadalmat gondolt el, Nietzsche újfajta igazságot és etikát, Freud pedig a szubjektum újraalkotását. A destrukció náluk is együtt járt a konstrukcióval.

21 Dewey, *The Middle Works*, 12. k. 147.

22 Dewey, *The Middle Works*, 12. k. 126k.

olyannak, amely egyszerűen adatokat gyűjt, földolgoz, majd visszahat környezetére, inkább olyannak, amely állandó folyamatos kapcsolatban van a külvilággal, azzal folyamatos egészet alkot, sőt folytonos vele: „Ahol élet van, ott viselkedés, aktivitás van. Azért, hogy az élet fönnmaradhasson, ennek az aktivitásnak folyamatosnak és a környezethez alkalmazkodónak kell lennie."[23] A biológiai szervezetek nem passzív fölvevői a tőlük elkülönített környezet ingereinek, és aztán az ingerek fajonként specifikus feldolgozása után nem egy tőlük idegen környezetben aktívak vagy cselekszenek, hanem maguk is folyamatosan alakítják környezetüket, visszahatnak saját környezetükre, tehát miközben maguk is adaptálódnak a környezetük változásaihoz, megpróbálják a környezetet is saját igényeikhez igazítani, a maguk számára otthonossá tenni. Még az egyszerű tengeri kagyló is megváltoztatja környezetét, és a környezet mint közeg aktív rekonstrukcióját végzi. A környezettel mint médiummal való kölcsönös kapcsolat annyira nyilvánvaló, hogy nem ritkán még a legélesebb elme figyelmét is elkerüli. Ebben az aktív kapcsolatban a tapasztalat nem passzív befogadás, mint a görögöknél vagy az újkori empiristáknál, hanem elsősorban „cselekvés" kérdése. Tapasztalat és cselekvés Dewey-nál az embernek a természetbe és társadalomba való beágyazottságának, általános értelemben vett kultúrájának része, olyannyira, hogy valójában cselekvés nélkül nincs is tapasztalat, és viszont. Az aktív tapasztalat azt jelenti, hogy „a szervezet nem tátott szájjal ... álldogál, míg esetleg valami feltűnik. Nem passzívan és tehetetlenül várja, hogy valami kívülről benyomást gyakoroljon rá. A szervezet, saját egyszerű vagy komplex struktúrájának megfelelően, hatást gyakorol környezetére. Következésképpen a környezetben okozott változások visszahatnak a szervezetre és annak aktivitásaira. Az élőlény saját viselkedése következményeinek hatását viseli el és szenvedi el. *A cselekvés és az elszenvedés vagy elviselés szoros kapcsolata alakítja azt, amit tapasztalatnak nevezünk.*" (Kiemelés – B. J.)[24] A biológiai szervezet Dewey-nál természetes környezetébe ágyazódik bele, az mintegy otthona, nincs éles határ a szervezet és környezete közt. A szervezet és környezete egymást folyamatosan alakító, egymást kölcsönösen átható tényezők.

Az igazság

Az itt leírt tapasztalati folyamat a pragmatikus, relacionális, szerves, processzuális igazságfogalom kialakulása leírásának is tekinthe-

23 Dewey, *id. kiadás*, 12. k. 128.
24 Dewey, *id. kiadás*, 12. k. 129.

tő. E tapasztalatfogalomhoz kapcsolódó igazság nem lényegi, főnévi, nem folyamatoktól független tulajdonságokkal rendelkezik, hanem a természet*ben* a természet*tel* való hadakozás sikerességét összefoglaló kifejezés. Az igazság éppen ezért mindig jövőbeli fogalom, lévén hogy a jövőben derül ki, hogy egy kijelentés vagy elmélet sikeres eszköznek bizonyul-e a környezettel való hadakozásban. Míg a történeti empirizmus „az eszméket *erőltette* rá a tapasztalat*ra*, és nem *abból nyerte*",[25] addig Dewey kreatív empirizmusa ez utóbbit követeli. Az eszmék Dewey számára „az eszméken kívüli, tudaton kívüli dolgokra adott válaszok attitűdjei",[26] és mint ilyenek, a dolgokkal való „hadakozás" jellegének változásával maguk is változnak. Dewey igazságfogalma a fölmerülő problémák megfelelő megoldását és nem összefüggő eszméknek valamilyen időnkívüli vagy korábbi létezőkhöz vagy módszertani elvekhez való hozzáigazítását jelenti,[27] és nem is az eszmék és a saját természettel rendelkező téridőbeli dolgok megfelelését.[28]

Dewey érvei az igazság koherencia- és korrespondencia-elméletével szemben klasszikusaknak tekinthetők. Descartes-ra emlékeztetően állítja, hogy „álmaink" összefüggő jellege még nem garantálja, hogy megfelelnek a „kemény tényeknek". A fogalmak, állítások, ítéletek és érvek logikai koherenciája legfeljebb feltétele, de nem végső kritériuma az igazságnak. A korrespondencia elvével, vagyis az igazság mint „megfelelés" elvével kapcsolatban pedig kiemeli, hogy egy kijelentést akkor tartunk igaznak, ha az megfelel a leírt vagy hivatkozott dolgoknak. A kérdés azonban az, *honnan* tudjuk, hogy ez

25 Dewey, *id. kiadás*, 10. k. 11.

26 Dewey, *id. kiadás*, 6. k. 3.

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

28 Míg Platón még a létezőknek tulajdonított igazságot, addig Arisztotelész ezt az eszmék és a dolgok megfelelésének tulajdonította. Mint Dewey írja, „Arisztotelész azt állította, hogy az igazság nem a létezés tulajdonsága, hanem ítéleteké vagy állításoké; az utóbbi akkor lévén igaz, ha a fogalmaik közt állított viszonyok megegyeztek vagy megfeleltek a dolgok közti viszonyoknak, amelyekre az állítások vonatkoztak. Ez a meghatározás kellőképpen bágyasztó volt ahhoz, hogy a köznapi tudat elfogadhassa; Arisztotelész óta a korrespondencia az igazság meghatározó vonása a realista iskola számára, szemben a konzisztencia fogalmával, amely önmagában idealisztikus, mivel az igazságot a jelentésbe helyezi". Dewey, *The Middle Works*, 6. k. 33.

a megfelelés fönnáll. Ha van kijelentésünk egy dologról, akkor valamilyen módon be kell bizonyítanunk, hogy a kijelentés *megfelel* a dolognak. Mi módon történik ez? Nyilvánvalóan valahogyan *összekapcsoljuk* a kijelentést (vagy az elméletet, vagy a kontextust) a dologgal (vagy dolgok halmazával). Tehát a kijelentés és a dolog közé egy összekapcsolást, *kapcsolatot,* egy hidat, egy *harmadik* valamit tételezünk, *amelynek* segítségével kimutatjuk a megfelelést. A kérdés az, hogy ez a *harmadik* egy másik kijelentés-e, vagy pedig dolog. Ha kijelentés, akkor annak igazságát nyilvánvalóan szintén a korrespondencia elve szerint fogadjuk el, tehát tételeznünk kell ismét egy harmadikat a kijelentés és a kijelentett közé, és így tovább a végtelenségig. Ha pedig a harmadikat dologként feltételezzük, akkor miképpen ismerjük meg, és hogyan tudjuk kijelentés nélkül, tehát rá vonatkozó mondat nélkül feltételezni, miként jelenik meg közvetlenül a kijelentés és a dolog közt?[29] Tekintve, hogy Dewey mindkét klasszikus igazságelméletet bírálja, eléggé meglepő, hogy Hilary Putnam úgy véli, Dewey középutat keres „a reakciós metafizika és a felelőtlen relativizmus" közt. Mint ahogy már az eddigiekből is nyilvánvaló lehet, Dewey nem középutat, hanem teljesen új utat keres.[30] Davidson pedig azt kifogásolja, hogy Dewey – szerinte – feltételezi, hogy valamely episztemikus elmélet mégis igaz, és miközben Neurath és Carl Hempel elméletét említi, figyelmen kívül hagyja, hogy Dewey előzetesen semmiféle episztemikus elméletet nem feltételez kritikája során. Davidson szerint a megfelelő ellenérv így hangzana: „a korrespondencia-elméletekben ... nincs semmi érdekes vagy tanulságos arról, hogy minek felelnének meg az igaz mondatok",[31] és C. I. Lewisre támaszkodva azzal igazolja állítását, hogy nyelvi értelemben még az egyedi tárgyak megmutatása is kontextuális. Ez az érv strukturálisan homológ Dewey iménti érvével.[32]

29 Dewey, *The Middle Works,* 6. k. 34-35. Az eredeti érvelés legfontosabb része így hangzik: „Hogy biztosan állíthassuk, egy kijelentés úgy adja vissza a dolgot, ahogy az valóban van, úgy tűnik, egy harmadik közeget kell követelnünk, amelyben az eredeti mondat és tárgya együtt láthatók, összehasonlíthatók és megfelelésük vagy meg nem felelésük megállapítható. Ez vagy maga is kijelentés vagy sem. Ha kijelentés, akkor maga is az igazság igényével lép föl vagy azzal, hogy megfeleljen *saját* tárgyának; ez a tárgy rajta kívül van, és ennélfogva egy további mondatra van szükség az összehasonlításhoz, és így *ad infinitum.* Ha pedig nem kijelentés, akkor mi?"

30 Vö. H. Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy,* 91. 9. 1994 szeptember, 447.

31 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy,* 87. 6. 1990 június, 303.

32 Davidson egészen nyilvánvalóan pragmatikus igazságelméletet képvisel, annak ellenére, hogy ezt a minősítést rendre fenntartással fogadja. A következő figyelemreméltó megjegyzést olvashatjuk Dewey-előadásainak egyik lábjegyzetében: „Az általam képviselt álláspontot ... befolyásolja az Amerikai Filozófiai Társaság 1982-es

Komplementer igazságfogalmak: Russell statikus és Dewey dinamikus felfogása

Dewey igazságelméletének egyik legismertebb kritikusa Bertrand Russell volt, és egy közelebbi elemzés könnyen kimutathatja, hogy a nézeteik közti különbségek igencsak élesek. Ám a távolabbi szemlélők nehezen tudták megkülönböztetni felfogásukat, mint ahogy azt John Herman Randall amerikai filozófus egy feljegyzése is tanúsítja: „Néhány évvel ezelőtt, nem sokkal azután, hogy Russell *Human knowledge* című könyve kijött, telefonhívást kaptam. 'Itt Margaret Mead. Éppen olvasom Russell könyvét, és kíváncsi volnék, meg tudná-e mondani nekem röviden, mi is a különbség Russell és Dewey közt.'"[33] Az eltérések persze jól kimutathatók, és akár paradigmatikusnak is tekintetők az „új- és az óvilág" eltérő gondolkodásmódjára nézve. Ezért különösen tanulságos a század első felének két vezető angolszász filozófusa, az angol Russell és az amerikai Dewey igazságfelfogásának összehasonlítása.

Russell Dewey dinamikus igazságelméletét, a „garantált állíthatóságot" a következőképpen írja le: „A sok különböző tevékenység közt, mellyel az emberiség elfoglalhatja magát, az egyiket 'kutatásnak' nevezzük, melynek sok egyéb tevékenységhez hasonlóan általános célja, hogy elősegítse az ember és környezete kölcsönös alkalmazkodását. A kutatás az 'állításokat' mint eszközöket használja, és az állítások annyiban 'garantáltak', amennyiben kívánt eredményeket hoznak létre. De a kutatásban, mint bármely más gyakorlati tevékenységben, időről időre jobb eszközöket találhatnak ki, minek következtében a régieket elvetik. Valóban, ahogy a gépek képessé tehetnek bennünket arra, hogy jobb gépeket hozzunk létre, ugyanúgy a kutatás időleges eredményei jobb eredmények eszközei lehetnek. Ebben a folyamatban nincs célszerűség, és ennélfogva nincs mindörökre garantált állítás, hanem csak olyan, amely a kutatás adott állapotának megfelel. Az 'igazság' statikus fogalmát ezáltal el kell vetni."[34] Russellnek leginkább az eshetett nehezére, hogy ezt az utolsó mondatot is le kellett írnia – ez tudniillik a kettejük közti fő különbség, és egyben a válasz is Margaret Mead kérdésére. De hogy miért, ezt lássuk később, mivel Russell e leírás után, mintegy a kölcsö-

... ülésén Rorty közt és köztem lezajlott beszélgetés. Rorty meggyőzött engem arról, hogy ne nevezzem álláspontomat korrespondencia- vagy koherencia-elméletnek; úgy gondolom, én meggyőztem őt arról, hogy föladja pragmatikus igazságelméletét." D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 87. 6. 1990 június, 302. lj. Davidson ténylegesen megváltoztatta véleményét, Rorty viszont nem.

33 J. H. Randall Jr., „John Dewey, 1859-1952", *The Journal of Philosophy*, 50. 1. 1953, január. S. Morgenbesser (szerk.) *Dewey and His Critics*, 6.

34 B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Harmondsworth, Penguin Books, 1962. 302. (Első kiadás: Allen & Unwin, 1940.)

nösség jegyében, Dewey-nak engedi át a szót, hogy ő viszont a russelli filozófiáról mondja el véleményét. A Russell által kiválasztott részletben azonban az amerikai filozófus másról beszél, mint előtte Russell, nevezetesen arról, hogy a különbséget a maga és Russell filozófiája közt abban látja, hogy míg Russell feltételezése szerint a kijelentések a kutatás tárgyai, és állítólag maga Dewey is azokat kutatná, addig Dewey a kutatás tárgyainak a dolgokat és az eseményeket tartja, a kijelentéseket pedig pusztán a kutatás eszközeinek.[35] Vagyis Russell nyelvfilozófus, míg Dewey-t továbbra is a világ, a dolgok és az események érdeklik. Russell visszautasítja e vádat, mondván, számára nem a kijelentések a kutatás végső tárgyai, hiszen az ő problémája kutatásai során mindig az *események* és azon kijelentések közötti kapcsolat volt, melyeknek állítását azok az események okozzák.[36] Megkérdezhetnénk itt a megalapozásra törekvő Russelltől, hogy az okozás maga nem esemény-e, és ha igen, akkor hogyan kerüli ki a végtelen körbenforgást, továbbá azt is, hogy miképpen képzeli el az események és az állítások közti *közvetlen* oksági kapcsolatot. Az események és a fizikai törvények értelmezése tárgyában Russell egyetért Dewey-val: „ami az olyan tudományos hipotéziseket illeti, mint a kvantumelmélet vagy a gravitáció törvénye, hajlandó vagyok (bizonyos módosításokkal) elfogadni véleményét, de én az ilyen hipotéziseket bizonytalan szuperstruktúráknak tartom, amelyeket egyszerűbb és kevésbé kétes vélekedésekre építettek, és Dr. Dewey munkájában semmit sem találok, ami ennek a *megalapozásnak* megfelelő vizsgálata lenne." (Kiemelés – B. J.)[37] Később pedig azt mondja, „a köztünk levő egyik különbség, úgy gondolom, abból a tényből következik, hogy Dr. Dewey főként elméletekkel és hipotézisekkel foglalkozik, míg én főként partikuláris tényállásokról szóló állításokkal. ... azt tartom, hogy az *alapvető* állításoknak minden empirikus ismeretelmélet esetében partikuláris tényállásokkal kell foglalkozniuk, azaz egyedi eseményekkel, amelyek csak egyszer történnek meg." (Kiemelés – B. J.)[38] Azt persze nehéz elgondolni – és Russell sem tudott soha olyan megoldást javasolni, melyre fizikusok és tudományfilozófusok is fölfigyeltek volna –, hogy például a kvantummechanika tekintetében miként lehet partikuláris tényállásokról *alapvető* állításokat tenni. Hiszen a kvantummechanikában minden tényállás és minden azokról való állítás már *mindig* elmélettel terhelt *(theory laden, Theoriebeladen),* és nincs

35 *Uo.*

36 B. Russell, *id. mű,* 303. Majd Russell hozzáteszi, hogy ő csak az eseményeket tekinti a kutatás tárgyainak, de nem a dolgokat, melyek fogalmát ő metafizikai tévedésnek tartja. Más helyeken ezt teszi Dewey is, és itt nyilván inkább a kutatás intencionális „tárgyáról", semmint a kutatott valóságos „dologról" akart beszélni.

37. *Uo.*

38 B. Russell, *id. mű,* 307.

semmiféle elemi esemény, amelynek felismerése, tudomásul vétele és nyelvi, matematikai formákba öntése nem hordozna magában már *eleve* sokéves elméleti tanulmányt és egy egész filozófia-, fizika- és matematikatörténetet.[39]

Dewey és Russell gondolkodásának eltérését talán sehol nem fogalmazza meg egyikük sem és egyetlen kritikusuk sem ilyen pontosan, mint ők ketten az imént. A megalapozás, tehát a tudás alapelemekre, elemi érzetekre, tényekre, kijelentésekre vagy érzékelésből származó adatokra való visszavezetése tényleg nem problémája Dewey-nak, akinek a megalapozási programok kivihetetlenségével kapcsolatos gondolatmenete olyan jellegű kérdésekre vezethető vissza, hogy *mire alapozunk,* és amire alapozunk, azt mire alapozzuk? stb.[40]

39 Nem léteznek a Russell és a logikai vagy ismeretelméleti atomisták által megálmodott és követelt elemi egységek, melyekre minden tudást föl lehetne építeni. Minden elemi érzet feltételezi az egész pszichológiát, biofizikát, agykutatást, hogy csak néhányat említsünk. Minden elemi mondat föltételezi a nyelvtudományt (annak melyik irányzatát?), a nyelvpszichológiát stb. Russell egész életében küzdött a megalapozási problematikával, hiszen ismerte az itt említett kifogásokat, de mégis úgy vélte, hogy az elemi érzékelésből származó adatok funkcióiként felépíthető a fizika. „Sikerülhet a fizika tárgyainak mint az érzéki adatok funkcióinak tényleges meghatározása. Lehetségesnek *kell* lennie, amennyiben a fizika elvárásokhoz vezet, hiszen csak azt *várhatjuk el,* amit megtapasztaltunk. És amennyiben a fizikai állapotokat az érzéki adatokból vezetjük le, ki kell tudnunk fejezni azokat az érzéki adatok funkcióiként. E kifejezés kivitelezésének problémája nagyon érdekes logikai-matematikai munkára vezet." (B. Russell, „The Relation of Sense-Data to Physics", in *The Collected Papers of Bertrand Russell,* 8. k. 3-26.) Megkérdezhetnénk itt Russelltől, hogy elméletében az elemi érzetek, az érzéki adatok, a felhasznált funkciók vagy maga a felépítése az „alap". Russell szeme előtt a később Kuhn által normáltudományosnak tekintett kutatásképlebeg, amely a meglevő adatokra támaszkodik, és artikulálja a paradigmatikus víziót. Alapvetően a már megtapasztaltra koncentrál, de nem ad választ az új megjelenésének kérdésére, ami Dewey és később a huszadik század második fele tudományfilozófiájának fő kérdése volt. Iménti fenomenologikus magyarázatával egyébként nyilván senki nem vitatkozna, ha nem állítaná „redukcionista módon", hogy az érzékelésből származó adatok megalapozzák a fizikát, vagyis a fizikai állapotokat az érzéki adatok funkciójaként foghatjuk föl, és semmi többként.

40 Az ismeretelméleti és tudományfilozófiai megalapozás kérdéséhez lásd a megalapozási irányzat klasszikus műveit, B. Russell, „The Philosophy of Logical Atomism" (1918), in *The Collected Papers of Bertrand Russell,* 8. k. 157-244, ahol a tudást tényekre és állításokra visszavezetve akarja megtapozni, valamint R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt,* Hamburg, Meiner, 1961 (első kiadás Wien, 1928), ahol Carnap a tudás rendszerét elemi érzetekre és alapviszonyokra *(Grundrelationen)* akarja visszavezetni. Carnap e művének megírásakor még nem olvasta Dewey műveit, pusztán Russell *The Analysis of Mind* (London, 1921) című könyvéből értesült róluk. Saját megalapozási gondolkodásának megfelelően (félre)értelmezi a Russell által közvetített Dewey-t, akinek ugyanazokat a „tudásmegalapozó" törekvéseket tulajdonítja, amelyek a saját és Russell munkáját motiválták. Carnap a következőket mondja: „Az úgynevezett 'viselkedéspszichológia' (többek közt Watson és Dewey 'behaviorizmusa' ...) minden pszichikait érzékileg tapasztalhatóra, tehát fizikaira vezet vissza. Egy ilyen felfogásra alapozott konstituciós rendszer tehát fizikai bázist választana. Az eddig mondottak alapján (Carnap itt a saját könyvében korábban mondottakra utal – B. J.) egy ilyen rendszer teljesen lehetséges és kivitelezhető lenne.

Dewey ehelyett minden megismerést és tudományos elméletet bizonytalan szuperstruktúrának tart, ez azonban nála éppen nem negatívum, nem olyasmi, amit mindenáron és kizárólag *azáltal* kellene javítani, hogy a struktúrákat kivonják az állandó változás folyamataiból, minuciózusan elemeikre bontják, és az elemi fogalmakat, a hozzá kapcsolódó jelentéseket vagy érzeteket elemzik, ezeket az elemzéseket illetve az elemzések eredményeit tartva *alapoknak*. Természetesen nem állítja, hogy nem kellene a struktúrákat elemezni, vagy akár szükség esetén magukat a kijelentéseket is kutatás tárgyává tenni, de azt sem feltételezi, hogy az *elemi* egységekig lehatoló *elemzések* az elméletek igazságfokának sajátságos megnöveléséhez járulnának hozzá. A tudományos elméletek Dewey számára inkább fejlődő élő szervezetekhez, semmint statikus mondathalmazokhoz hasonlítanak,[41] és ahogy egy élő szervezetet sem kizárólag és elsősorban úgy kutatnak, hogy a lehető legkisebb elemi egységeire bontják, ugyanúgy a tudományos elméleteket is a maguk folytonos dinamikájában és változásában, az ezzel együttjáró bizonytalanságban kell vizsgálni.[42]

Problematikus lenne mégis, vajon jogosan állítja-e a behaviorizmus, hogy a tárgyak ezen rendjével éppen az ismereti viszonyt adja vissza helyesen." (Id. mű, 81. § 59. Kiemelés – B. J.). Dewey éppen az ismereti viszonyt nem akarja helyesen visszaadni, mivel szerinte, ha már konstruáltunk vagy rekonstruáltunk egy „tárgyi rendet", hogy Carnap kifejezését használjuk, és ez megfelel igényeinknek, tehát ha az új rendben jobban tudunk környezetünkkel bánni, akkor a tárgyi rendnek *ezen* rekonstrukciója jelenleg a legjobb, legmegfelelőbb, garantált és elfogadható, anélkül hogy egy sajátságos „ismereti viszony" gyűjtőnév alá kellene rendelni. Később Rorty elfogadja a pragmatizmusnak lényegében „episztemológiai behaviorizmusként" való jellemzését, erényeként téve hozzá, amit Carnap kifogásol, hogy a tudásról és az igazságról nem kíván többet nyújtani, mint a köznapi tudat: „Az episztemológiai behaviorizmust ... egyszerűen 'pragmatizmusnak' nevezhetnénk, ha ez a fogalom nem lenne kicsit túlterhelve... Tétele az, hogy a filozófiának a tudásról és az igazságról nem lesz több mondanivalója, mint a (biológiával és a történelemmel stb. megtámogatott) köznapi tudatnak." R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980 (első kiadás 1979) 176.

41 Stephen Hawking angol fizikus számára az egyik fő probléma az, hogy ha a világegyetemet matematikai struktúrákkal írjuk le, és ha előttünk vannak ezek a struktúrák, még mindig megmarad a kérdés, hogy „ki" leheli bele az anyagot ezekbe a struktúrákba. Ez bizonyos értelemben az egész ismeretelmélet kérdése, mellyel kapcsolatban Russell megelégszik a *rögzített* matematikai struktúrákkal („lehelet" nélkül), Dewey pedig nem lát itt problémát, mivel számára a világegyetem, a fizikus, a matematikai törvények, a törvények fölismerése mind egyetlen dinamikus, interaktív valóság részei.

42 Dewey-nak a tudományos elméletekkel kapcsolatos ezen felfogását a későbbi Lakatos-féle, Popper pillanatszerű, azonnali *(instant)* falszifikációs elméletének kritikájaként megfogalmazott tudományfilozófia, a tudományos kutatóprogramok módszertana elevenítette fel. Lakatos azt állítja, hogy a tudományok túlságosan is gyorsan fejlődnek ahhoz, hogy idő lenne a pontos fogalmi megfogalmazásokra és elemekre bontó analízisekre. Mielőtt mindez megtörténik, új„rivális elméletek lépnek föl, amelyekkel szemben a régi elmélet híveinek inkább védekező stratégiákat kell kidolgozniuk, semmint a maguk elméleteinek analízisét végezni.

E hasonlat segítségével kifejezhetjük a pragmatikus filozófiának a klasszikus, a Bécsi Kör által megtermékenyített analitikus filozófiával való legalapvetőbb szembenállását az igazság fogalmának kutatása kapcsán. A pragmatikusok az igazság fogalmát úgy kezelik, mint a biológusok az élet fogalmát. Ahogy a biológiai vagy orvosi tudományok sem magát *az* életet kutatják, nem azt vizsgálják, hogy mi az élet, tehát nem szubsztanciális kutatásokat folytatnak, hanem folyamatokat, szervezeti megnyilvánulásokat vizsgálnak a pszichikai folyamatoktól a molekuláris biológiáig, ugyanúgy a filozófiának sem *az* igazságot kellene vizsgálnia, hanem folyamatokat, nyelvhasználatokat, kommunikációkat, történeti gondolkodásmódok jelenbeli használhatóságát, az igazságosabb demokratikus társadalom fogalomkészlete fejlesztésének lehetőségeit stb. Elismerik az olyan kérdések történeti értékét, hogy mi az élet? és mi az igazság?, mivel ez indította el a kutatásokat, melyek a mai biológiához és természettudományokhoz vezettek. De ahogy az élet kérdését a biológiatörténet keretében, és nem biológiai vagy orvosegyetemi előadásokon tárgyalják, úgy a pragmatikusok azt javasolják, hogy *az igazság* kérdését főként a filozófiatörténetben és ne filozófiai előadásokon vagy írásokban taglalják. A biológusok a folyamatok lefolyásának módját vizsgálják, tehát nem szubsztanciális, hanem adverbiális, határozói kutatásokat folytatnak. Hasonlóképpen a filozófiának sem az elvont igazságfogalom időnkívüli lényegét kellene keresnie, hanem, ha egyáltalán foglalkozik az igazsággal, akkor annak határozói jelleget adva, a konkrét elméletek működőképességére és folyamatjellegére kell figyelmét fordítania.

Dewey és Russell figyelmét ugyanúgy elkerüli, mint a kortárs neopragmatikusokét és ellenfeleikét, hogy itt kísértetiesen ugyanazoknak a szembenállásoknak metamorfikus megismétléséről van szó, amelyeknek már a preszokratikus korban tanúi vagyunk, például az efeszoszi Hérakleitosz (ie. 500 körül) és az eleai Parmenidész (ie. 485 körül) gondolkodásmódja közt. Talán nem véletlen, hogy Hérakleitoszt éppen azok a filozófusok kedvelték, akik vagy hatottak Dewey gondolkodására, mint Hegel, vagy Dewey szimpatizált gondolkodásukkal, mint Bergson. Dewey szerint „ennek a századnak volt fönntartva, hogy szisztematikus formában megszülje azt az ... állítást, hogy a valóság *valójában* folyamat, és hogy a törvények, akár a dolgok, szüntelenül változó folyamatokban fejlődnek. Hérakleitosz modern követője Alfred North Whitehead"[43] – és, hozzátehetjük, Dewey. Ha Hérakleitosz azt mondta, hogy ugyanabba a folyóba belelépünk és nem lépünk bele, benne vagyunk és nem vagyunk benne, akkor Dewey erre azt visszhangozza,

43 Dewey, *The Later Works*, 14. k. 101.

hogy ugyanazt a világról való elméletet elfogadjuk és nem fogadjuk el, igaznak tartjuk és túllépünk rajta. Ha Hérakleitosz Platónt arra a következtetésre késztette, hogy a biztosított igazság érdekében a tapaszalati világon *kívül* egy másik, változatlan világnak kell lennie, akkor a Dewey-féle gondolkodás megerősítette Russellt abban, hogy a mozgó és bizonytalan szuperstruktúrákból *ki* kell lépni, és biztos, változatlan alapokat kell alájuk építeni. Russell azt állítja, hogy még az induktív következtetés elvének érvényességét is csak a priori ismerhetjük meg, mivel az induktív eljárás „túllép az empirikus adatokon, és ezért nem lehet csak azok által igazolni; mivel azt követelik tőle, hogy igazoljon minden levezetést, amely empirikus adatokból indul ki, és túljut az empírián, [az induktív eljárás] még csak valószínűvé sem tehető ezen adatok segítségével."[44] Dewey erre a parmenidészi érvelésre hérakleitoszi módon azt válaszolja, „Nem hiszem, hogy a többi realista hálás lesz Russell úrnak, hogy az *a priori* és az *a posteriori* közti viszony régi kérdését felélesztette. E felélesztés szerintem kikerülhetetlenül következik módszeréből."[45] Amikor Parmenidész azt állítja, hogy ami van, annak lehetetlen nem lennie, akkor nemcsak a platóni ideatan és az arisztotelészi logika *alapvetését* végzi el, hanem a Russell-féle gondolkodását is. Russell nem tud a tudományos igazság szempontjából mit kezdeni azzal, ami folyamatosan változik, Dewey pedig nem tudja elhinni, hogy lehetséges lenne a világról örökre rögzített alapokra támaszkodva beszélni, miközben ezek az alapok ráadásul *kívül* vannak a téridő világán.

Amikor azt javasoltam, hogy Dewey és Russell gondolkodását komplementernek tekintsük, ezt azért tettem, mert Dewey a világ *folyamait* állandó dinamikájukban tekinti, míg Russell úgy véli, hogy a *folyamokról* való gondolkodás olymódon tudományos, ha a folyam gondolatban megállított elemi egységeit (például molekuláit, kisebb áramlási keresztmetszeteit) vizsgáljuk. Nyilvánvalóan két, egymást nem kizáró gondolkodásmódról van szó, akárcsak a különböző fizikai áramlástanok esetében, ahol az egyik az elemi keresztmetszetek pillanatszerűen rögzített, tehát az időbeli változástól elvonatkoztatott szerkezetét vizsgálja, akár maguknak a keresztmetszetben megragadott molekuláknak a szerkezetét, amelyekben egyébként már nem látszik a tényleges folyó (egy vízmolekulát a csapból is vehettünk és vizsgálhatunk, a vizsgálat eredménye megegyező lesz a folyóból vett vízmolekuláéval), a másik pedig az áramlás dinamikáját, ahol éppen az időbeli változás a vizsgálat egyik legfontosabb tényezője (itt már a vízcsap és az Amazonas áramlástana más lesz). Kétségtelen, hogy a folyam egészének vizsgálatához

44 B. Russell, *Scientific Method in Philosophy*, 37. (Idézi Dewey, *The Middle Works*, 10. k. 93.).

45 Dewey, *The Middle Works*, 10. k. 93.

nem lehet pusztán russelli kutatásokat folytatni, viszont a folyó dewey-i szemlélete elvileg nem zárja ki a russelli vizsgálatokat. (A vizsgálatok átfogó elvét Dewey *Experience and Nature* című írásában fejti ki, ahol *minden sikerre vezető módszert megengedve,* az elméleteknek a köznapi tudatba *[common sense]* való visszacsatolását javasolja, amit *ő denotatív* módszernek nevez.)

Russell természetesen elismeri a tudományos elméletek egymásra következését és fejlődését, egyetértése Dewey-val az elméletek vizsgálatánál, az ismeretelméletnél és a kutatás céljának meghatározásával ér véget, mivel Dewey számára a cél nem az igazság elérése, hanem a kutató és környezete közti valamiféle harmónia.[46] Russell számára a kutatás eredménye az, hogy *tudunk* valamit, a helyes tudás *igaz,* és ezt a gyakorlatban alkalmazva sikeresek lesznek cselekedeteink. Mint később Horkheimer, Russell is úgy véli, hogy egy elmélet igazságából következik sikeressége, míg Dewey szerint éppen abból tudjuk meg, hogy egy elmélet igaz, hogy sikeres, és ezért elegendő a sikeresség fogalmának használata, nincs szükségünk az igazság redundáns fogalmára. Mint Russell mondja, Dewey kiküszöböli a 'tudás' közbülső állapotát, és azt állítja, hogy a sikeres kutatás egyedüli lényegi következménye a sikeres cselekvés,[47] ami annyit jelent, hogy a sikeres kutatás mint sikeres cselekvés lényegi következménye a sikeres cselekvés. Ha Russell kicsit tovább elemezte volna saját állítását, maga is rájöhetett volna annak tautologikus jellegére. Ez a tautologikusság azt mutatja, hogy a Russell-féle gondolkodás, a statikus, elemi egységeket rögzítő gondolkodás képtelen megérteni a folyamatszerű gondolkodást, azt, hogy a kutatás, a tudományos eredmény és hasznosítása egyetlen folyamatot képeznek, tehát az egymásra következő szakaszok mindegyike folyamatszerű.

Russell kettejük vitáját kétlépcsős állítással próbálja eldönteni a maga javára. Egy első lépésben azt állítja, hogy tagadhatatlanul léteznek olyan pszichológiai helyzetek *(psychological occurrence),* melyeket a vélekedés *(believing)* névvel írhatunk le. Ebben egyébként Dewey sem kételkedik. Egy másodikban pedig azt mondja, hogy létezik olyan kapcsolat a vélekedés és környezete közt, amely megengedi, hogy a vélekedést vagy annak alkotórészeit ne csak garantáltnak vagy sikeresnek, hanem igaznak vagy hamisnak nevezzük, tehát, ellentétben Dewey állításával, filozófiailag szükség van ezekre a fogalmakra. Russell szubjektivizáló értelmezése szerint Dewey számára egy vélekedés akkor garantált, ha sikeresen hozzásegíti a vélekedőt

46 B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth,* 303-304.

47 B. Russell, *id. mű,* 304. Russell e Horkheimerével harmonizáló felfogását Horkheimer pragmatizmus-kritikájának tárgyalása során fogom közelebbről vizsgálni.

céljainak és vágyainak eléréséhez. Dewey azonban éppen a Russellhez hasonló szubjektivizáló kritikákkal szemben egy általános garanciafeltételt fogalmaz meg, mely szerint a következményeket (a célokhoz és a vágyakhoz hasonlóan) operacionálisan intézményesíteni kell, és a speciális problémát éppen az adott művelettel lehet megoldani. Más szóval, Dewey is szorgalmazza az általános metodológiák kidolgozását. Dewey visszautasítja Russell szubjektivizáló értelmezését, mondván, „Russell úr interpretációjában a (kutatás) következményeit a személyes vágyhoz kapcsolja. A végső eredmény az, hogy az igazság meghatározásaként általánosított vágyteljesítő gondolkodást tulajdonít nekem. Russell úr egy kétes *helyzetet* személyes kétséggé alakít, annak ellenére, hogy a kettő közti különbséget számos alkalomal hangsúlyoztam. Ráadásul ismételten utaltam arra, hogy a személyes kétely mindaddig patologikus, amíg nem problematikus *helyzetre* reflektál. Ezek után, ha a kételyt magánjellegű kényelmetlenséggé változtatjuk, az igazságot ezen kényelmetlenség megszüntetésével azonosítjuk. Nézetem szerint az egyetlen vágy, ami itt szerepet játszik, az az, hogy amennyire lehet, becsületesen és érdek nélkül megoldjuk a helyzethez kapcsolódó problémát. A 'kielégítés' azon feltételek kielégítése, amelyeket a probléma írt elő. A személyes kielégülés akkor játszhat szerepet, ha egy munkát az adott feladat kívánalmainak megfelelően jól elvégeztünk; de semmi esetre sem játszik szerepet az érvényesség meghatározásában, mivel, ellenkezőleg, ezt határozza meg az érvényesség."[48] Az érvényesség itt nyilvánvalóan a sikeresség vagy garantáltság. Dewey általános problémamegoldási helyzetében a kutató a maga személyes attidűdjével is megjelenik, de a siker feltétele nem a saját megnyugvása, hanem azért nyugszik meg, mert sikerült a munkát elvégeznie. Sematikusan Dewey számára létezik egy általános probléma, ezt a kutató a magáévá teszi, általános módszerek, például saját szaktudománya követelményei szerint megoldja, a megoldást teszteli, a teszt sikeressége esetén az elméletet elfogadja (erre mondja Russell, hogy akkor az elmélet *igaz),* majd személyesen is megnyugszik. Dewey érvelése látszólag kevés heurisztikus elemet tartalmaz, a tudományos kutatás olyan fenomenológiáját adja, amilyennek a hétköznapi tudat minden munkát elgondol. A lényeges, Dewey gondolkodására jellemző filozófiai *elem* nem derül ki ebből a Russell által idézett és talányosnak *(very puzzling)* tartott szövegrészből, nevezetesen, hogy Dewey a kutatót *szervesen* bekapcsolja a kutatás folyamatába, és tárgyával folytonosnak gondolja. Russell azért találgat, mert az *ő* problémáját Dewey érvelése ténylegesen nem oldja meg. Ebben azonban Russell is hibás, mivel *érvelése érdekeinek meg-*

48 Idézi B. Russell, *id. mű,* 305-306.

felelően folytonosan torzítja Dewey tételeit. Először azt állítja, hogy Dewey-nál a vélekedés helyessége akkor biztosított, ha a vélekedő céljait és vágyait beteljesíti. Miután Dewey tisztázza ezt a szubjektivizáló félreértést a fönti idézetben, Russell ugyanezen írásán belül önmagával ellenkező álláspontra helyezkedik, és megfordítja a vádat, mondván, hogy Dewey nem eléggé veszi figyelembe a kutató szubjektumot: „Dr. Dewey *látszólag* úgy beszél, mintha létezhetne kétes helyzet a személyes kételkedő nélkül is. Nem hiszem, hogy ezt gondolja; nem akarhatja azt mondani például, hogy kétes helyzetek álltak fönn a csillagászati és geológiai korokban, mielőtt élet lett volna."[49] Ezt Dewey valóban nem akarta állítani.

Russell továbbá azt is állítja, hogy Dewey igazságelmélete egyszerűen az okság „C okozza E-t" formájú törvényén alapul, ahol C egy helyzet és egy cselekvés, E pedig egy másik helyzet, lévén, hogy az igények, vágyak és célok beteljesítéséhez a megfelelő oksági törvényeken alapuló összefüggéseket és hozzájuk kapcsolódó cselekvésmódokat kell megtalálni. Márpedig, ha így van, akkor ezeknek „a kauzális törvényeknek 'igaz'-aknak kell lenniük abban az értelemben, ahogy azt Dewey el akarja vetni",[50] mivel Dewey feltételezi az okság törvényének igaz voltát. Látható, hogy itt Russell egy transzcendentális kauzalitás-fogalommal próbálkozik, amikor egyszerűen beleolvassa saját ismeretelméletét Dewey-éba, és az így adódó problémákat Dewey-tól kéri számon. Hiszen, mint már korábban idéztük, éppen ő teszi saját ismeretelméletének alapmozzanatává, *transzcendens* és *transzcendentális* elemévé a kauzalitást (ugyanazt a kauzális fallációt követve el, természetesen más episztemológiai rendszert feltételezve, mint Descartes), lévén az ő kutatásainak fő kérdése – mint már idéztem – mindig „az *események* és azon kijelentések közötti kapcsolat ... melyeknek állítását azok az események *okozzák*." (Második kiemelés – B. J.)[51] Russell állítása könnyedén kivédhető Dewey részéről, tekintve, hogy még ha azt az egyszerű, tagolatlan és naiv, ráadásul transzcendens funkciójú oksági törvényt felételeznék is, amelyet Russell neki tulajdonít, mindig mondhatja, hogy ez a törvény nem igaz, pusztán egy a többi sikeres között, vagyis jól használható a mindennapokban és a tudományok többségében.

Összefoglalva azt válaszolhatjuk Margaret Mead idézett kérdésére, hogy Russell és Dewey esetében komplementer ismeretelméletekről van szó: Russell a kijelentések *okáb*an, míg Dewey *következményé*ben kereste azok igazságát illetve helyességét. Az ok mindig a múltba helye-

49 Russell, *id. mű*, 306.
50 Russell, *id. mű*, 307.
51 Russell, *id. mű*, 303.

ződik, *már* megvan, így kezelése és a hozzá tartozó szemlélet nem követeli meg azt a fajta dinamikusságot, amely a jövőben keresi egy-egy kijelentés igazolódását. A Dewey és Russell kora után következő tudományfilozófiai fejlődés, mint erre utaltam, közvetve feloldotta kettejük antagonizmusát, fölismerve, hogy szisztematikus értelemben *máshol, más nyelvet* és *másról* beszélnek, más fogalmakat használnak, és kutatásaikban mást is keresnek, aminek következtében elméleteik a legkevésbé sem cáfolhatják egymást. Ma már nyilvánvaló, hogy Dewey és Russell vitája ugyanúgy értelmetlen, mint egy ökológiai biológusnak egy molekuláris biológussal vagy egy génkutatóval folytatott vitája a kutatás módszereiről és végső céljairól. Viszont ma már azt is tudjuk, hogy az ökológiai és a molekuláris biológus egyaránt tanulhat egymástól, és víziókat közvetíthetnek egymásnak a további kutatások irányára vonatkozóan: azért, hogy jobban alkalmazkodjunk a környezethez, és azért is, hogy jobban megértsük az ökológiai krízis molekuláris biológiai összefüggéseit és lehetséges kezelését.

Lovejoy kritikája

Arthur O. Lovejoy, a baltimore-i Johns Hopkins egyetem professzora, Dewey kortársa és legprominensebb realista kritikusa, Dewey igazságelméletét a múltra és a történeti tényekre vonatkozó állítások igazságával kapcsolatban támadja. Dewey számára csak az fogadható el tudásként, ami valamilyen módon tapasztalati igazolást nyert, ami minimálisan annyit jelent, hogy az adott tudás kimutathatóan ténylegesen létező dolgokra vonatkozik, tehát biztosított érzékelés, valamint elfogadott gondolatmenet közvetíti. Ennélfogva a múlttal vagy a történelemmel kapcsolatos állítások mindaddig hipotézisek maradnak, amíg valamiféle elfogadott igazolást nem nyernek. Az igazolás a probléma fölismeréséhez vagy a kérdés megfogalmazásához és a hipotézis felállításához képest a jövőben történik. A hipotézis felállítása és az igazolás csak akkor következik be, ha jelenleg ténylegesen *érdek*ünk a múltat megismerni, ha *érdek*lődünk iránta. Természetesen mindez nem változtat azon a tényen, hogy a múltban történt *valami.* Érdeklődésünk és vizsgálatunk csak azon változtat, hogy egyáltalán foglalkozunk a múlt eseményeivel, hogy a történelemről való tudásunk ezáltal kialakul vagy tovább alakul. A múlt, Dewey nem lankad hangsúlyozni, mindig a jelenen és a jövőn keresztül *jelen*ik meg számunkra. Fölvetődik itt az ellenvetés, és ez Lovejoy kritikájának lényege, hogy a múltról való állítás jelentése *(meaning)* valójában a múltra mint olyanra vonatkozik, és csak a jelentés igazolása a

jelen és a jövő ügye. Egy dolog a múltbeli esemény *mint olyan,* és egy másik az azzal való foglalkozás. Dewey azonban az ilyen ellenvetésekre kantiánus és hegeliánus választ ad azáltal, hogy fölteszi a módszer és a megismert tény elválaszthatóságának vagy elválaszthatatlanságának kérdését, amely végső soron a történeti magánvaló dolog, a történeti *Ding an sich* elérhetőségének kérdése: „Milyen elgondolható módon lehet a jövő esemény egyáltalán a múltra vonatkozó ítélet igazolásának eszköze, ha a jövő esemény jelentése és a múlt esemény jelentése annyira szétválasztottak, amennyire Lovejoy érve követeli?"[52] Dewey számára a múlt csak jelenbeli és jövőbeli vizsgálatokkal közelíthető meg, és e vizsgálatoknak a jelenben és a jövőben elérhető, érzékelhető dolgokra kell vonatkozniuk. A múlttal csak a ma és holnap létező tárgyakon keresztül találkozunk, melyek a múltból átnyúlnak a jelenbe és a jövőbe, melyek mintegy fennmaradásukkal magukban hordozzák a múlt-jelen-jövő folytonosságot. Ezért csak azok a dolgok képezik a történeti kutatás tárgyát, melyek ténylegesen fennmaradtak, érzékelhetők, olvashatók stb., és ilymódon a visszafelé következtetést lehetővé teszik. Dewey példája szerint nem dönthető el, hogy mit evett Brutus annak a napnak a reggelén, amikor megölte Caesart, mivel ezt a tényt akkor nem jegyezték föl, és ily módon megszakadt ennek az eseménynek a későbbi idővel való folytonossága. Az *ott* és *akkor* történt *dolog* nem vált *mára* történeti eseménnyé, *ténnyé.* Hogy a jövőben azzá válik-e, azt a Brutus reggelijével kapcsolatos további kutatások fogják eldönteni. Mivel a múlt dolgai túlnyomórészt ilyen jellegűek, ezért állítja Dewey, hogy „a múlt története *nem* képezi a kijelentések jelentését".[53] Dewey felfogása szerint természetesen nem csak a történeti, hanem minden kutatást jellemez tárgyának és a dolognak a különbsége. Ha ugyanis a dolog közvetlenül nyilvánvaló lenne számunkra, akor nem lenne szükségünk módszeres megközelítésére, vagyis kutatására. Ha viszont egy úton, egy *út szerint (methodosz)* kell a dolog felé haladnunk, akkor a dologról való tudásunkba maga az odavezető út is beleszól, annak része lesz, és ez a tudás ennélfogva már nem pusztán magáról a dologról fog szólni, hanem arról is, ahogy oda jutottunk, arról az odajutásról, amely a tudás számára megkonstruálta és létrehozta tárgyát, ami a dolog *és* a módszer szétválaszthatatlan együttese. Dewey korai korszakában, még egyértelműen Berkeley, Kant és Hegel hatáskörében dolgozva, a következőt írja a módszer és a tárgy kapcsolatáról: „a tárgyak, *ahogyan ismerjük őket,* nem függetlenek a megismerés folyamatától, hanem az ítélet tar-

52 Dewey, *The Middle Works,* 13. k. 42. Eredeti megjelenés: „Realism Without Monism or Dualism", *The Journal of Philosophy,* 19. 12. 1922. 125.

53 Dewey, *The Middle Works,* 13. k. 43.

talmai ... a 'tárgy' (mindenesetre mint ismert) az ítélet egy formája."[54] Ezt a felfogását későbbi, biologisztikus korszakában sem tagadja meg.

Lovejoy kritikájának valamennyi pontján kimutathatjuk a realista és a minden realistára jellemző prekantiánus elemeket. Valamennyi érvének struktúrája azon az elven alapul, hogy noha a megismerés valóban megismerőből és megismertből áll, *mindig* el lehet a kettőt különíteni, és ki lehet mutatni a megismerőtől független dolog önmagában való sajátságait vagy ottlétét. Az ilyen realista álláspontra az antirealisták mindig azt az ellenérvet hozzák fel, hogy amikor realista kollégáik a megismert tárgyban szétválasztják a megismerőt és a megismertet, az alanyt és a tárgyat, akkor milyen módon tudnak a két külön dologról. Mindkettőt, tehát az alanyt és a tárgyat külön-külön megismerik, és ez mondatja velük a szétválaszthatóságot? Akkor az egy megismerésből kettőt csinálnak, amire újból föltehetjük az előző kérdést, és végtelen számú osztásba kezdhetünk. Ha pedig azt válaszolják, hogy az alany és a tárgy szétválasztása a megismerésben nem az alany és a tárgy külön-külön való megismerését jelenti, tehát nem két újabb megismerést kapunk, hanem pusztán gondoljuk a szétválasztást, akkor az antirealisták a legegyszerűbben Kanttal azt válaszolhatják: gondolni azt gondolhatunk, amit akarunk, mire a realisták azt mondják, a gondolkodás érvelés, és ők érvelni képesek álláspontjuk mellett. A Dewey-Lovejoy vita kapcsán a következőkben éppen a kétféle érvelés és álláspont különbségének klasszikus megjelenését vizsgálhatjuk. Az antirealista-realista viták mind a mai napig alapvetően ezen érvelési vonalak mentén zajlanak. Lovejoy kritikáját a következőkben úgy fogom áttekinteni, hogy kimutatom benne azokat a realista elemeket, amelyek a posztkantiánus és poszthegeliánus Dewey számára elfogadhatatlanok.

Dewey kiindulópontja, hogy a múlttal való foglalkozás okát és érdekét a jelenben kell keresnünk, valójában trivialitás, és senki nem tagadja. Abban sincs vitatnivaló, hogy a múltnak csak azon eseményeit vagyunk képesek vizsgálni, amelyek valamilyen módon mára fölismerhető nyomot hagytak. Dewey érvelése viszont Lovejoy szerint ott mondja fel a szolgálatot *(breaks down)*, ahol nem veszi figyelembe, hogy a múlt eseménye kifejezés két alkotóeleme közül az egyik ugyan a vizsgáló *történész*, a másik viszont *maga a múlt*. Mint Lovejoy hangsúlyozza, „a kutatásnak a múltra vonatkozó ítélet teljes tárgya azon részével van pusztán dolga, ami valóban múlt".[55] Hogy kritikáját megerősítse, és kritikájának kritikáját számunkra megkönnyítse, Lovejoy Dewey történet-

54 Dewey, *The Early Works*, 4. k. 21k.

55 A. O. Lovejoy, „Time, Meaning and Transcendence", in S. Morgenbesser (szerk.) *Dewey and his Critics*, New York, The Journal of Philosophy, 1977. 144. Eredeti megjelenés: *The Journal of Philosophy*, 19. 19. 1922 szeptember.

episztemológiáját az olyan csillagász ismeretelméletéhez hasonlítja, aki azt állítja, hogy ha egy csillagról érkezett színképvonalak vörösek és sárgák, akkor a vörösek nyilvánvalóan kapcsolatban vannak a sárgákkal, ennélfogva elégséges, ha csak a sárgákat vizsgáljuk.[56] A sárgák itt a jelen és a jövő aspektusainak megfelelői Dewey elméletében. Lovejoy saját realista félreértését nem adhatná kézzelfoghatóbban tudtunkra. Feltételezi, hogy az ítéletnek van egy *a valódi ottlévő múltra* vonatkozó aspektusa, nyilván ez lenne a történeti állítás *jelentése.* Ugyanakkor elfelejti megmondani, hogy *hol van* a mai állításban ez az *egyszer volt valódi* múlt. Ugyanis, ha erre a kérdésre megpróbálna válaszolni, fölismerhetné, hogy ez abban a múltról való állításában van, amelyet a *jelenben* tesz. Lovejoy félreértése az asztronómus vörös-sárga gondolatmenetében még nyilvánvalóbb. Egy Dewey-követő ugyanis nem a színeket választaná szét, ennek semmi jelentősége nem lenne, a két szín ugyanazzal az ismeretelméleti helyzettel rendelkezik, hanem (jó ockhamista módon) a színek értelmezőjét és az *ottlévő* csillagot, és mindkettőt a csillag megismerésének feltételévé tenné, de nem állítaná, hogy a csillagot *magát* ismerjük meg, hanem csak azt, hogy a csillag*ról* szerzünk ismereteket. Hogyan lehetne a csillagot megismerni, ha nem lenne, aki megismerné, ha nem lenne megismerő? Hogyan ismerhetnénk meg a csillagot, ha nem lenne *ott valami,* amiről feltételezzük, hogy ismereteinknek a megismerő melletti *másik* forrása? A sárga és a vörös nem más, mint valaminek, ami *ott van,* és a megismerőnek az *interakciója.* A csillag megismerése során a megismert csillag és megismerője ugyanúgy nem választhatók szét, mint a múlt megismerése során a megismert múlt és a történész. Dewey, továbbá Kant és Hegel szerint soha nem tudjuk, nem tudhatjuk meg, legfeljebb gondolhatjuk, hogy hol ér véget a csillagász és hol kezdődik a csillag, ahogy azt sem, hogy hol ér véget a múlt, és hol kezdődik a történész. Ez utóbbi állításnak nincs kézenfekvőbb bizonyítéka, mint hogy ha száz történésszel megíratjuk a Római birodalom történetét, akkor száz különböző történetet fogunk kapni. Létezik *maga* a Birodalom története, avagy pusztán a megismerő és a megismert, a történész és az *ottlévő* történeti anyag interakciója, mely minden egyes esetben valami sajátosan egyedit fog létrehozni? Lovejoy úgy gondolja, elkülöníthetünk olyan értelmeket és olyan entitásokat, mint *maga a Római birodalom története.* Dewey viszont azt állítaná, ha ezzel a példával szembesítenék, hogy a Római birodalom *ott* volt, de számunkra annyi története van, ahányan azt megírják, és számunkra csak *mint* interpretáció létezik a Birodalom, a múlt. Lovejoy úgy véli, pontosan meg tudja mondani, saját mondataitól is elvonatkoztatva, hogy hol van és mi a történelem, és következésképpen hogy hol van és mi a meg-

56 Lovejoy, *uo.*

ismerő. Dewey szerint a múlt és a jelen, a történelem és a történész dinamikus, kreatív, szétválaszthatatlan egységet alkot, mely önmagát a kölcsönös interakcióban folyamatosan újrateremti. Ezért véli úgy Dewey, hogy ha a történelem dinamikus, akkor nem csak pusztán múltbaforduló kutatásokat kell folytatni, hanem ezt a dinamikát föl kell használni egy jobb jövő létrehozására.

Lovejoy kihasználja Dewey pontatlan fogalmazását és fogalomhasználatát. Dewey ugyanis különbséget tesz maga a dolog *(thing)*, a múltról való beszéd és ítélet dolga *(object)* és tárgya *(subject matter)* közt, ahol az *object* az, ami ott volt, és mint ottlévő és akkor lévő egy később jövő számára soha el nem érhető, mintegy garanciája annak, hogy a történész valami valóságos múlttal foglalkozik, és munkája nem pusztán a képzelet terméke, a *subject matter* az, ami a későbbjövő, a történész által és számára megkonstruálható, ami ítélet tárgya lehet.[57] Dewey nem következetes a fogalmak alkalmazásában, az *object* hol inkább *thing* jelentésű, hol inkább a *subject matter*-hez közelít. A következőképpen ír erről: „Tagadhatatlanul szerencsétlen volt, hogy a 'dolog' *(object)* szót két értelemben használtam, egyszer a befejezett ítélet teljes dolgaként *(object)*, a múlt-jelen-jövő esemény egzisztenciális összekötőjeként, máskor a tárgy *(object)* helyett, a *vizsgálat* gyakorlata során, szemben a tárggyal *(subject matter)*."[58] A *subject matter* tehát itt mint az elmélet tárgya jelenik meg az *object*-tel, mint a vizsgálat tárgyával szemben. Ugyanakkor, tegyük hozzá, egy másik helyen azt állítja, hogy a *subject matter*-nek is legalább két alternatívája van (ezt is eredményezheti a kutatás és azt is), míg az *object* egyedi és összekeverhetetlen, tehát mint *thing* gondolandó el.[59] Nyilvánvalóan és egyértelműen a kantiánus episztemológia fogalmi problematikájáról van itt szó, arról a kérdésről, hogy miként közvetítsünk, miként operacionalizáljuk a kapcsolatot a dolog *(thing, Ding)* és a beszéd, a nyelv, a gondolkodás tárgya *(subject matter, Begriff)* közt. Az *object, Gegenstand* fogalma nyilvánvalóan lehetőséget ad a hangsúlyeltolódásra, a két fogalom egyesítésére, a jelentésbeli ingadozásra, csúszkálásra, ami minden episztemológia (és minden transzcendentális dedukció) kényszerű velejárója, és min-

57 Vö. Dewey, *The Middle Works*, 13. k. 44. Az angol *object* és *subject matter* egyaránt „tárgyat" jelent, az előbbi közelebb van a „dolog" *(thing)* jelentéshez, az utóbbi pedig a „beszéd tárgyá"-hoz. Ebben és csak ebben a gondolatmenetben az elkülönítés megkönnyítése és a jelentéskülönbség kiemelése érdekében, továbbá, hogy a Dewey által okozott fogalmi zavart kiegyensúlyozzam, az előbbit „dolog"-ként, az utóbbit „tárgy"-ként fordítom és használom, jelezve, hogy ha például Dewey a *thing* és az *object* szavakat állította volna szembe, akkor az előbbit kellene dologként és az utóbbit tárgyként fordítani. Dewey egyébként itt elemzett gondolatmenetében használja a *thing* szót is, teljesen az *object* értelmében.

58 Dewey, *The Middle Works*, 15. k. 38.

59 Vö. Dewey, *The Middle Works*, 13. k. 45.

den tisztán analitikus ismeretelmélet lehetetlenségének oka. Amely lehetetlenség nem jelenti azt, hogy legalább egy gondolatmeneten belül ne próbáljuk meg a fogalmak rögzítését. A nem pontos és nem következetesen végigvitt, ezért zavart okozó fogalmi megkülönböztetés egyik következménye, hogy Dewey azt mondja, „A múltbeli esemény természete az a tárgy, amely szükséges ahhoz, hogy értelmes ítéletet alkossunk a jelenről vagy a jövőről", ami jól illik fogalomhasználatának kontextusába. A következő mondatban azonban ahelyett, hogy azt mondaná, „Így az utóbbi alkotja a múltról szóló ítélet *tárgyát* vagy igazi jelentését", azt állítja, hogy „Így az utóbbi alkotja az ítélet *dolgát* vagy igazi jelentését". (Kiemelés – B. J.)[60] Szerencsésebb, helyesebb és gondolkozásmódjának megfelelőbb lett volna, ha Dewey nem „dolgot", hanem „tárgyat" ír, hiszen itt erről van szó, de ez nem változtat a tényen, hogy itt nem akar többet mondani, mint hogy a múlt megismerése és elemzése segít abban, hogy értelmesen beszéljünk a jelenről és a jövőről, és nyilván, ennek megfelelően, értelmesek legyenek cselekedeteink. A múltról éppen azért beszélünk, hogy jobb jövőt hozzunk létre. Lovejoy a szó szoros értelmében eltorzítva idézi a fönti mondatot, az előző mondatból behozva a jelen és jövő szavakat az utóbbiba, a következőképpen: „a jelen és a jövő alkotja a múltról szóló ítélet dolgát vagy igazi jelentését."[61] Ezáltal azt sugallja, hogy a jelen és a jövő a történeti ítélet tárgyai, holott Dewey-nál a jelen és a jövő a történeti ítélet alanyai. Hivatkozik továbbá egy nem sokkal az előző után megfogalmazott Dewey-mondatra, mely szerint „mindezekben az esetekben az aktuálisan gondolt dolog *(thing)* az ítélet dolga *(object)*, előretekintő".[62] Ezek az esetek a kontextus értelmében Dewey-nál nem maguk a régi, történeti esetek, hanem a vizsgáló esete, ahol a vizsgálót az érdekli, hogy milyen ismereteket, milyen következtetéseket tud a jövőben levonni, és ez milyen következményekkel lesz világlátására és cselekedeteire.

Dewey itt két gondolatát vonja össze egy mondatba, és ez okozza a hibás fogalmazást, melyet Lovejoy kihasznál kritikájában. Olyasmit ad Dewey szájába illetve tollára, amit épeszű ember nem (Dewey sem) állít. Lovejoy interpretációjának abszurditását legjobban éppen a maga által hozott példa illusztrálja, amikor feltételezi az épeszű Dewey-ról, hogy a következőt tanítja a paleontológusnak: „A paleontológus így bizonyos meglepetéssel megtudhatja, hogy amikor meg akarja határozni, hogy egy bizonyos fosszilis állat kortársa volt-e a paleolitikus embernek, akkor kutatása által a 'ténylegesen gondolt do-

60 *Uo.*

61 Lovejoy, *id. mű*, 143. Dewey-idézetként, ami nyilvánvaló meghamisítása Dewey föntebb idézett szavainak.

62 Dewey, *The Middle Works*, 13. k. 45.

log', a kutatás végén megfogalmazott ítélet 'jelentésének tárgya' nem egy korszakokkal korábban kipusztult szervezet, még csak nem is a jelenlegi fosszilis maradványok, hanem valami 'előretekintő'."[63]

Dewey pontatlan fogalmazásai és Lovejoy ezt kihasználó torzításai és kritikája miatt szükségesnek látszik, hogy Dewey igazság- és történelemfelfogását gondolkodásmódjának kontextusában rekonstruáljuk. Erre a rekonstrukcióra azért van szükség, mert Dewey történelemszemlélete jelentősen befolyásolja a neopragmatizmus szemléletét. A rekonstrukció négy tételben történik, ahol a tételek úgy keletkeznek, hogy az idézett fönti két Dewey-mondatot négy mondatra osztjuk. A tételek hármas szerkezetűek. Az első rész magának a tételnek magyarázó megfogalmazása. A második rész, idézőjelben, nem Dewey állítása, hanem az, amit Dewey-nak mondania kellett volna, ha pontosan fogalmaz, saját történelemfelfogása kontextusában. A harmadik rész, zárójelben, egy konkrét, a múlt módszeres vizsgálatára irányuló (hogy Kant metaforájánál maradjunk) bírósági példa és illusztráció. Bírósági tárgyalási példánk helyettesíthető lenne természetesen egy történetkutatási vagy egy természettudományos kutatási példával is.

(1) Van tényleges múlt, ami garantálja, hogy kutatásunk nem tiszta fantázia és konstrukció. „A múlt alkotja, *biztosítja, adja* a múlt dolgát, az ítélet tárgyának feltételét, aminek önmagában való igazi jelentését és saját idejét soha nem érhetjük el." *(A* ténylegesen elkövette a gyilkosságot, bár *ennek* rajta kívül senki nem volt közvetlen tanúja.)

(2) A kutatás a tényleges múltra irányul, a múlt dologra. A múlt dolgának *megfelelő* kutatási tárgy a vizsgálat során, a múlt dolgának keresése, megközelítése során alakul ki, konstruálódik. A dolog *mint* intencionális tárgy jelenik meg a kutató vagy vizsgáló számára. „A jelen és a jövő alkotja, *hozza létre* a múltról szóló ítélet *tárgyát* vagy igazi jelentését." (A bíróság tanúk, nyomozók, géntechnikai szakértők bevonásával rekonstruálja az eseményeket, a múlt dolga a kutatás tárgyaként rekonstruálódik.)

(3) A kutatás előrehaladtával egy idő után azt állítják a kutatás résztvevői, hogy a rendelkezésükre álló eszközökkel többet nem tudnak mondani a tárgyról, ami a „dolog" helyett áll, azt képviseli. „A jelen és a jövő alkotja, *hozza létre* a jelenről és a jövőről szóló ítélet jelentésének tárgyát, mely ítélettárgy kialakításában jelentős szerep jut a múltról szóló ítélet tárgyának és jelentésének." (A bírósági tárgyaláson az esküdtek

63 Lovejoy, *id. mű,* 145.

kimondják, hogy *A* követte el a gyilkosságot, vagy hogy nem követte el. Ezt nevezik az angol igazságszolgáltatásban *verdict*nek.)

(4) A kutatás pillanatnyi lezárásával és a dolog mint tárgy meghatározásával a tárgyról való ismeretek figyelembevételével cselekvési alternatívák közt kell választani, és bizonyos cselekvésmód mellett dönteni. Mintegy élni kell az újonnan megszerzett tudással, be kell illeszteni azt az általános tudás világába. „A jelen és a jövő alkotja, *biztosítja, adja* a jövő dolgát, a jövőre vonatkozó ítélet tárgyának feltételét." (A bíróság kimondja ítéletét, a *sentence*-et, amely a további, jövőbeli cselekedeteknek is irányt szab, tehát hogy *A*-t életfogytiglani börtönre ítélik vagy szabadlábra helyezik. Az ítélet vagy beilleszkedik a fennálló jogrendbe és az „igazságosság" elfogadott rendjébe, vagy módosítja azt.)

Dewey-t ismeretelméleti szempontból elsősorban a harmadik és negyedik állítás érdekli, nevezetesen, hogy minden kognitív megismerő tevékenység és minden cselekvés azáltal nyeri el legitimitását, hogy egy jobb, igazságosabb jövőt hoz létre. Annak ellenére, hogy állítását négy részre osztottuk, szó sincs arról, hogy azt gondolnánk, a *dolog ott* és a vizsgálat *intencionális tárgya* ténylegesen, az ismeret szintjén szétválaszthatók lennének, mint ahogy ezt Kant ellenében, Kant után sokan állították, és amit Lovejoy is állít Dewey-kritikájában, anélkül hogy fölismerné a kérdés kanti jellegét, tehát megoldhatatlanságát.[64] Ezért félreértés az is, amikor Dewey-nak a Trockij-vizsgálatokban játszott szerepét elemzik, és azt mint a pragmatikus igazságelmélet cáfolatát értelmezik. Dewey ugyanis, mint az amerikai kormány által kirendelt vizsgálóbizottság elnöke, nagy figyelmet szentelt a történeti tényeknek, semmiféle részlet nem kerülte el éberségét. (Ennek kapcsán egyébként Trockij elismerő szavait is kiérdemelte, dacára a köztük lévő történetfilozófiai ellentétnek.) Ebben azt látni, hogy Dewey a múltba fordult, és megcá-

64 Mindez a következőképpen hangzik Lovejoynál: „A ... megkülönböztetés, úgy tűnik, a 'tárgy' *(object)* szó kettős jelentésén múlik. Az eredeti megkülönböztetésben a szó természetesen egyszerűen az ítéletben hivatkozott dolgot *(thing)* jelentette; most pedig az érdeklődés célját jelenti, ami azt a kérdést veti föl, amelyre az az ítélet válaszol, hogy 'a tárgy az intenció beteljesítése.' ... Természetesen egy kutatásnak vagy egy ítéletnek – azaz egy kutatás kivitelének vagy az ítélet meghozatalának – a 'tárgya' a fogalom ezen értelmében mindig tagadhatatlanul jelen vagy jövő. Tárgyam, intencióm beteljesítése, valaminek a véghezvitele szükségszerűen egyidejű vagy következik a tettre. De nyilvánvalóan helytelen a 'tárgy' ezen értelmét az előbbi értelem helyére tenni. ... ez a tudattalan szójáték eredményezi, hogy Dewey következtetésének, nevezetesen, hogy 'az ítélet tárgya mindig előretekintő', a plauzibilitás látszatát adja." Lovejoy, *id. mű*, 146. Lovejoy természetesen ugyanúgy nem képes megadni annak „technikáját", hogy miként izoláljuk a megismerés során a dolgot magát és az intencionális tárgyat, mint ahogy ez azóta sem sikerült senkinek. (Néhány ilyen irányú kísérletre később visszatérek.)

folta saját komplex történelemelméletét, a történeti vizsgálat technikájának az ismeretelméleti kérdésfeltevéssel való összekeverését jelenti. Mint ahogy tévedés Dewey szemléletében Lovejoy nyomán *pusztán* episztemológiai *idealizmust* látni,[65] és nem fölismerni azt a fajta naturalizált instrumentális episztemológiát, amelynek, éppen *antiidealisztikus* volta miatt, Horkheimer adja kritikáját.[66]

A pragmatizmus igazságelméletének horkheimeri kritikája

Horkheimer „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" (Az instrumentális ész kritikájához) című művében[67] lesújtó kritikával illeti a pragmatizmus igazságelméletét, ám kritikája, mint minden kritika, legalább annyit elárul Horkheimerről, mint a pragmatizmusról: „Ha nem létezett volna az iskola alapítója, Charles S. Peirce, aki közölte velünk, hogy 'a filozófiát Kanttól tanulta',[68] kísértést érezhetnénk arra, hogy mindennemű filozófiai eredetet megtagadjunk egy olyan tantól, amely azt állítja, elvárásaink nem azért teljesülnek és cselekedeteink nem azért sikeresek, mert eszméink igazak, hanem eszméink sokkal inkább azért igazak, mert elvárásaink teljesülnek, és cselekedeteink sikeresek. ... A belátható terület pragmatikus leszűkítése minden egyes eszme jelentését egy terv vagy vázlat jelentésére redukálja."[69] Nyilvánvaló, hogy

65 Lovejoy, *id. mű*, 152. „Nekem úgy tűnik, hogy Dewey professzor ítéletekkel kapcsolatos nézeteinek legtöbb általam kritizált aspektusa az episztemológiai idealizmus régi szintjén való továbbdolgozást jelenti."

66 Dewey elmozdulását az abszolút idealizmustól a funkcionalizmus és az instrumentalizmus felé részletesen vizsgálja Michael Buxton „The Influence of William James on John Dewey's Early Work" *(Journal of the History of Ideas,* 45. 1984. 451-463.) című írásában. Szerinte Dewey elmozdulása az 1880-as évek végén történt, amikor korábbi idealista felfogásának, főként a fogalom *(conception)* és az érzékelés *(perception)* közti kapcsolatnak biológiai értelmezést adott. Dewey a saját filozófiáját mintegy az idealizmusból kifejlődött funkcionalizmusnak tekinti, amelyet többek közt „kísérleti idealizmusnak" *(experimental idealism)* nevez. (Vö. Dewey, *The Early Works,* 4. k. 264. Morton White szerint *(The Origins of Dewey's Instrumentalism,* Cambridge, 1943. 79-113.) Dewey filozófiájában összebékítette az idealizmust és a biologizmust, míg Buxter szerint „az 1890-94-es átmeneti évek világosan mutatják mindennemű összebékítési kísérlet hiányát". Buxterrel szemben meg kell jegyezni, hogy noha Dewey a saját munkásságát valóban a hegelianizmustól való eltávolodásként értelmezte, a hegeli dialektikus, dinamikus, „organikus" és holisztikus gondolkodásmódot mindvégig megőrizte.

67 M. Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", in *Gesammelte Schriften,* Frankfurt, Fischer, 1991. A mű eredetileg 1946-ban jelent meg. Horkheimer művét három évvel megelőzte Morton White *The Origins of Dewey's Instrumentalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1943) című műve.

68 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Cambridge, 1934. 5. k. 274. (Horkheimer jegyzete: *Gesammelte Schriften,* 6. k. 61. 24. lj.)

69 M. Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", *id. kiadás,* 1991. 6. k. 60k.

egy iskola alapítója nélkül nem létezik, de kétségtelen az is, hogy Peirce nem egyetlen, és főként nem meghatározó alapítója volt a pragmatizmusnak. Az is kétségtelen, hogy a pragmatizmus alakjaira nem csak Kant hatott, hiszen Dewey-nál Hegel hatása ugyanúgy kimutatható, mint Horkheimernél. Dewey „egyszerűen" csak naturalizált olyan eszméket, amelyeket Horkheimer még 1946-os művében is valahova a téridőbeli szubjektumon kívülre helyez, miközben jó hegeliánus módon nem különíti el a metafizikai és ontológiai állításokat az ismeretelméletiektől. Horkheimer, mint az idézett példa illusztrálja, azt várja egy filozófiai tantól, hogy eszméink igaz voltából következzék elvárásaink teljesülése és cselekedeteink sikere. Ez az elvárás azonban olyan trivialitás, melyben senki sem kételkedik, és a valódi kérdés éppen az, *honnan* tudjuk, hogy az eszmék igazak. A pragmatizmus erre a kérdésre próbál válaszolni, mikor azt állítja, az eszmék igaz voltát *onnan* tudjuk, hogy *működnek*. Meglepő Horkheimer kritikájában, hogy összetéveszt két tárgyalási vagy „diszciplináris" szintet, és nem tesz különbséget aközött, ami az igazság fogalmának metafizikus *ratio essendi*je és instrumentális vagy episztemológiai *ratio cognoscendi*je. *Mert ha nem gondolnánk el, fogalmaznánk meg, és tapasztalnánk világosan elvárásaink teljesülését és cselekedeteink sikerességét, soha nem feltételezhetnénk, hogy eszmék igaz. Ha viszont eszmék nem lenne igaz, akkor elvárásaink nem teljesülnének, és cselekedeteink nem lehetnének sikeresek.* Az igazság ugyanúgy az eszmeműködés metafizikai feltétele, mint ahogy az eszmeműködés az igazság instrumentális vagy episztemológiai feltétele.[70]

Horkheimer, egy olyan szemlélet rabjaként, melyet már Bacon bírált, csak odáig megy, hogy feltételezi, azok az eszméink, melyek igazak, *eleve* igazak, és kutatásainkat és cselekedeteinket megelőzvén, mintegy okozzák saját következményeiket, vagy magyarázó elvekként szolgálnak. Nem világos azonban, hogy egy eszme miként képes *oksági* hatást kifejteni közvetítő, például a megismerő vagy cselekvő „szubjektum" nélkül. A Horkheimer gondolkodását nyilvánvalóan befolyásoló Hegelnél az abszolút szellem által van erre

70 Ennek a kézenfekvő érvelésnek a struktúráját Kant *A tiszta ész kritikája* előszavának első lábjegyzete mintájára építettem föl (105. jegyzet). Kant itt a szabadság és az erkölcsi törvény hasonló kapcsolatáról ír: „Nem szeretném, ha az olvasó *következetlenségre* vélne bukkanni, amikor a szabadságot itt az erkölcsi törvény feltételének nevezem, később viszont az értekezésben azt állítom, hogy az erkölcsi törvény az a feltétel, amelynek nyomán először *tudatosulhat* bennünk a szabadság. Ezért csak arra emlékeztetek, hogy a szabadság persze az erkölcsi törvény *ratio essendi*je, az erkölcsi törvény viszont a szabadság *ratio cognoscendi*je. Mert ha eszünk nem gondolná el világosan az erkölcsi törvényt, soha nem éreznénk magunkat feljogosítva arra, hogy *feltételezzük* azt, amit szabadságnak nevezünk... Ha viszont nem léteznék szabadság, akkor egyáltalán *nem bukkannánk* önmagunkban az erkölcsi törvényre."

lehetőség. Horkheimernél ilyen mindent átfogó instancia a „társadalmi folyamat", kérdés azonban, hogy a maga elvontságában képes-e valamilyen módon közvetíteni egy „igaz" eszme vagy elmélet és annak gyakorlati, empirikus következményei közt. Ha pedig kritikáját úgy fogjuk föl, hogy az „igaz" eszme *magyarázó* elvként szolgál azzal kapcsolatban, ahogy a világ van, akkor ez egy magyarázót is feltételez, akinek valamilyen módon mégiscsak bizonyítania kell egy eszme igazságát. Ha viszont eszméink, mint Horkheimer véli, már a *tapasztalat* és a *cselekvés* előtt igazak, akkor vagy a tapasztalaton és cselekvésen kívüli, más szóval időn és téren kívüli platóni eszmevilágból származnak, vagy a társadalmi kommunikáció közvetítésével tudunk róluk. A platonikus értelmezést természetesen Horkheimer visszautasítaná. Marad az a feltételezés, hogy szerinte eszméink igazságát a társadalmi kommunikáció, vagy, az ő szavaival, a „társadalmi folyamat" *(gesellschaftlicher Prozess)*[71] közvetíti számunkra. Ha pedig erre föltesszük a kérdést, hogy a társadalmi kommunikáció honnan *veszi* egy eszme igazságát, akkor a kommunikációs folyamatok, a kritikus dialógus, a tények történeti kialakulása vizsgálatára, magára a folyamatra hivatkozik. Ez azonban nem válaszolja meg az „ismeretelméleti" kérdést, pusztán „eltolja", és a kommunikáció valamint a fogalmak genezisének vizsgálatával az igazság koherencia-elvét egy kiterjesztett, kommunikatív koherencia-elvvel helyettesíti, megtoldva a társadalmi genetikus elvvel. Ez utóbbit Horkheimer, akinek szociologikus genetizmusa funkciójában és struktúrájában Dewey naturalisztikus genetizmusával rokon, a következőképpen fogalmazza meg: „Egy fogalmat nem lehet az igazság mértékeként elfogadni, ha az igazságeszmény, melyet szolgál, magában olyan társadalmi folyamatokat előfeltételez, amelyek nem teszik lehetővé, hogy a gondolkodás mint végső adottság működjék. A keletkezés és a dolog mechanikus szétválasztása a dogmatikus gondolkodás egyik vakfoltja, és ezt megszüntetni egy olyan filozófia feladata, amely a valóság folyékony formáját nem téveszti össze az igazság egy törvényével."[72] Horkheimer hegeliánus antiredukcionizmusa szisztematikus és funkcionális összhangban van Dewey kreatív intellektualizmusával, és Horkheimer minden ellenkező állítása ellenére,[73] mind-

71 Vö. pl. M. Horkheimer, *id. mű*, 6. k. 96, ahol a világ tényeit és dolgait átalakító „társadalmi folyamat" nem túlságosan világos fogalmát Dewey hasonlóan nem világos „szervezett értelem" *(organized intelligence)* fogalmával állítja szembe, mely utóbbinak szintén az a feladata, hogy a világ tényeit és dolgait a társadalmi folyamatokkal összehangolja.

72 Horkheimer, *id. mű*, 96. Kétségtelenül a dekonstrukciót megelőlegező szavak, avagy annak igazolása, hogy, mint Derrida mondja, a „dekonstrukció a filozófia történetében mindig munkált".

ketten egyetértenek az ismeretek végső megalapozhatatlanságának elvével, a kritika folytonos gyakorlásának szükségességével és azzal, hogy a világot állandó keletkezése folyamatában kell értelmezni, és nem „megalapozni".[74]

Dewey igazságelmélete nem vonja kétségbe a kommunikatív közvetettséget, ugyanakkor a maga „genetizmusával" azt állítja, az eszmék azáltal igazak, hogy elméletileg vagy gyakorlatilag *igazolódnak*. Egy eszmét szerinte csak azután tarthatunk igaznak, miután magunk is megvizsgáltuk igazságtartalmát, e vizsgálat azonban annak ellenőrzése, hogy az eszme miként „működik", és ezért az igazságtartalom nem több, mint „működőképesség". Az igazság a felülvizsgálat működése által „jön létre" számunkra. Dewey funkcionalizálja az igazságot Horkheimernek a társadalmi folyamatra hivatkozó kommunikációs stratégiájával szemben, miközben az előbbit a hagyományos korrespondencia-elmélet funkcionalizálásának, az utóbbit a hagyományos koherencia-elmélet processzualizálásának tekinthetjük, anélkül, hogy *ezáltal* bármelyik is felszámolná az „igazságmeghatározás" tautologikus karakterét. Mindkettejük igazságfogalma, hegeli eredetének megfelelően, *genetikus* és *temporális* – és ezt a rokonságot Horkheimer nem veszi tudomásul.

Horkheimer minden további nélkül a pozitivisták, „a tizennyolcadik századi felvilágosodás epigonjai"[75] egyetlen csoportjába sorolja az olyan eltérő filozófusokat, mint Carnap és Dewey, akikről megállapítja, hogy „egyfelől azt állítják, a tudománynak önmagáért kellene beszélnie, másfelől azt, hogy a tudomány pusztán eszköz, és az eszközök nem beszélnek, bármekkorák legyenek is teljesítményeik. Tetszik a pozitivistáknak vagy sem, az általuk tanított filozófia eszmékből áll, és több mint eszköz. Filozófiájuk szerint szavaiknak nem értelmük, hanem funkciójuk van. Az a paradoxon, hogy filozófiájuknak az értelmetlenség az értelme, valójában a dialektikus gondolkodás kifogástalan tételeként szolgálhatna".[76] A frankfurti iskola alapítója egy latin közmondásra hivatkozva wittgensteini tanácsot ad a pozitivista és pragmatikus filo-

73 Horkheimer úgy véli, hogy az ő társadalomelmélete, mely továbbra is fönntartja az „elmélet és gyakorlat" megkülönböztetését, használhatóbb a társadalomelemzés számára, mint Dewey szervezett intelligenciája. Vö. Horkheimer, *id. mű*, 97.

74 Bár Horkheimer neopozitivizmus- és neotomizmus-kritikájában hangsúlyozza, hogy a két irányzat ismeretmegalapozási törekvései és stratégiái a kritikai felfogás számára elfogadhatatlanok, mivel mindkét megalapozás megálljt parancsol bizonyos intuitíve elfogadott és tovább nem vizsgált alapeszméknél, és bár Horkheimer e két irányzat kritikájában negatív megalapozáslogikát alkalmaz, saját gondolkodásában Deweyhoz hasonlóan a megalapozásnak minden (egyetemes eszmékre, atomi érzetekre vagy atomi mentális állapotokra alapozott) formáját kifejezetten visszautasítja.

75 Horkheimer, *id. mű*, 98.

76 Horkheimer, *id. mű*, 94.

zófusoknak, akiknek ideális megtestesítője „az, aki hallgat".[77] Rorty felfogása hasonló Horkheimeréhez annyiban, hogy szerinte is mind a pozitivisták, mind Dewey túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítottak a természettudósoknak és társadalmi-kulturális szerepüknek. Mint Rorty mondja, „akár a logikai empiristák, Dewey is túlzásba esett azzal a kísérletével, hogy a természettudóst tette meg a kultúra többi részének modelljévé. Mindketten túlságosan nagy figyelmet szenteltek annak, hogy elkülönítsék a 'természettudománynak nevezett kísérleti cselekvés módszerét'.[78] Mindketten túlértékelték a tudomány, a művészet és a politika közti különbségeket".[79] Rorty kiemeli, hogy a természettudomány értékelése a legkülönfélébb ismeretelméleti álláspontokhoz kapcsolódhat, és nemcsak hogy nem szükséges a természettudóst horkheimeri módon hallgatásra inteni, de a Dewey-féle antidualisztikus gondolkodással társítva új, jobb társadalomért való munkálkodáshoz nyújthat filozófiai támaszt: „Az újabb tudományfilozófia (például Kuhn és Hesse munkái) hangsúlyozták a különböző területek közti hasonlóságokat. Ez a hangsúlyozás ugyanakkor hozzásegített ahhoz, hogy jobban értékeljük Dewey támadását a tudás alany-tárgy modellje és az ezt támogató platóni és karteziánus eszmeköteg ellen. Új intellektuális eszközöket is adott nekünk, hogy azok felé a társadalmi-politikai célok felé haladjunk, amelyeket Dewey nagyra értékelt, és amelyek lendületet (és semlegességük esetenkénti bizonygatása ellenére, kiváló igazolást) adtak filozófiai elméletei számára."[80]

Horkheimer eddig említett kritikai fegyverzetéhez hozzávehetjük a tapasztalat és a tudás társadalmi-gazdasági érdekekkel való átszőttségének hangsúlyozását: „A természet minden dolga azonossá válik az őt ábrázoló jelenséggel, amennyiben laboratóriumi kísérleteknek vetjük alá őket, miközben e laboratóriumok problémái készülékeikkel együtt a társadalom problémáit és érdekeit fejezik ki."[81] Az, hogy a természet megismerése csak e megismerés eszközein keresztül lehetséges, a kanti filozófia alaptétele, és eddig, legalábbis Kant óta, senkinek sem sikerült olyan *tudást* elérnie, amely meg tudná kerülni, tehát önmagában „szervesen" ne tartalmazná a megszerzéséhez szükséges eszközöket, legyenek ezek az érzékek, az értelem struktúrái, a „társadalmi folyamat" vagy akár fizikai mérőműszerek. Horkheimer azon állítása sem tekinthető eredeti felismerésnek, hogy a fizikust, ha

77 Horkheimer, *id. mű*, 66. Dewey gondolkodása „felszámolja a filozófiai gondolkodást, miközben *valójában* még mindig filozófiai gondolkodás. A latin közmondás értelmében az ideális pragmatikus filozófus az lenne, aki hallgat."

78 Dewey, *The Later Works*, 8. k. 68. (Rorty hivatkozása.)

79 Rorty, „Introduction", in Dewey, *The Later Works*, 8. k. xviii.

80 *Uo.*

81 Horkheimer, *id. mű*, 67.

egyáltalán, akkor csak magánemberként érdeklik a társadalmi és filozófiai kérdések, és ezért nem igazán szövetségese a filozófusnak, miközben a filozófus azért hivatkozik a fizikus tapasztalattal biztosított tudására, mert az sikeres, és maga is sikerre vágyik. Ez utóbbi azonban nem ismeretelméleti – hanem társadalmi, hatalmi vagy pszichológiai – probléma, ami viszont az, azt Horkheimernek ugyanúgy nem sikerül megoldania, mint egyetlen tudományfilozófusnak, köztük Kuhnnak sem, nevezetesen megmutatni, hogy *ténylegesen* miként hatnak a társadalmi érdekek a természettudományok és a fizika elméleti tartalmaira. Kétségtelen, hogy a fizikus a készülékeihez szükséges pénzt a társadalom vagy a magánvállalat pénzügyi irányítóitól kapja, és mindezt azért, mert mára a tudomány a gazdaság és az élet bármely területén megkerülhetetlenné és korábbi korokban elképzelhetetlen profitforrássá vált, de ez nem jelenti azt, hogy a társadalom bármiféle *tartalmi* módon befolyásolni tudná a tudományok fejlődését. A tudományokat lehet támogatni vagy működésüket akadályozni, mint az számtalanszor megesett, de nem lehet eredményeit tartalmi értelemben befolyásolni. Az atommag, a spinek, a kvarkok, a genetikus kódok kutatásához komoly anyagi erőforrások szükségeltetnek, de a perdület, a genetikus kód szerkezete, a világegyetem kora vagy a napban percenként felszabaduló fúziós energia mennyisége nem függ a kutatására szánt összegektől, sem a felismerésüket szorgalmazó társadalmi érdekektől.[82]

Pragmatizmus-kritikájában Horkheimer fölhasználja azt a *transzcendentális* „tényt", amelyet már Bacon is fölismert a tárgy-oldalon, és amit később Kant fogalmazott meg a transzcendentális, tehát objektív-szubjektum oldalon, nevezetesen, hogy a tapasztalatban mindig már benne van a tapasztaló szubjektum „beavatkozása", és ezáltal eltorzítja azt a világot, amely egyébként, tapasztalattanul, önmagában ott lenne: (A pragmatikus tapasztalati fölfogása) „egy kriminológuséhoz hasonló, aki azt állítja, hogy egy emberről pusztán azokkal a jól kipróbált és modern vizsgálati módszerekkel lehet megbízható ismeretet szerezni, amelyeket a városi rendőrség kezében lévő gyanúsítottra alkalmaznak."[83] Eme rendőr-transzcendentális és rendőr-szubjektivisztikus érvelés után Horkheimer visszaugrik a filozófiai időben, és Bacont idézi: „Francis Bacon, az experimentalizmus nagy előfutára a módszert fiatalos nyíltsággal írta le: 'Amint

82 Ez az állítás nem azonos azzal a realista állítással, hogy a világ *ott kint* megragadható lenne számunkra, és létezésének módját a nyelvtől és az elméletektől függetlenül leírhatnánk. A fönti intuitív meglátást antropológiai és szociológiai szempontból Bruno Latour taglalta. Vö. B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills – London, Sage, 1979.

83 Horkheimer, *id. mű*, 67.

ugyanis senkinek nem lehet ingerlés nélkül megismerni és kipróbálni beállítottságát – Próteusz csak akkor vett föl különböző alakokat, amikor szorosan megragadták –, ugyanúgy a mesterségesen ingerelt és meggyötört természet, világosabban megmutatkozik, mint ha szabadon adhatja magát.'"[84] Horkheimer Bacon helyett akár „fiatalosan" visszanyúlhatott volna a preszokratikus érzékelés-elméletekig vagy egyszerűen Kantig, egyik sem segített volna a tényen, hogy nem vette észre azt, amit a pragmatikus ismeretelmélet naturalisztikus elmélyültségének, szervességének vagy interdependenciájának nevezhetünk. Azt, hogy a megismerő szubjektum *folytonos* a természettel, a természet *része*, és hogy ennélfogva a megismerés során egyetlen működő organikusságról van szó, nem elválasztott szubjektumról és objektumról, nem különálló tárgyról és kísérleti vagy rendőri eszközről, módszerről, hanem egyetlen – a vizsgálat céljából persze felosztható, szétosztható, „dualizálható" – természetes közegről. Ebből nyilván az is következik, hogy nem csak – amint Horkheimer az imént állította – a „természet minden dolga válik azonossá az őt ábrázoló jelenséggel, amennyiben alávetjük laboratóriumaink kísérleteinek", hanem ugyanúgy *a laboratóriumi kísérlet és az ábrázoló jelenség is* igazodik, *hasonul a természet dolgaihoz, azonossá válik a természet dolgaival*. A laboratóriumi eszköz csak akkor sikeres, ha *megfelel* annak, ahogy a természet *ott* van. Bacon „fiatalos" mondatát pedig Dewey szellemének megfelelően úgy módosíthatnánk, hogy a természetnek része a természetet ingerlő „alany", továbbá maga az ingerlés és az ingerelt is, és az alanyok mint a természet részei számára nincs éles különbség a magát szabadon adó és az ingerelt természet közt. Mondhatnánk úgy is, a természet a maga ingereltségében hozott létre bennünket, és a természettel való minden kapcsolatunk, benne „létezésünk" eleve ingerlés. A pragmatizmus és a pozitivizmus ebből a szempontból közös igazságelméletében – egy naturalizált kantiánus vagy hegeliánus értelemben – az „igazság" a megismerő és a megismert kölcsönös alkalmazkodása, kölcsönös együttműködése az egyetlen természeten belül.

Nem kerülheti el figyelmünket, hogy Horkheimer kritikáiban a múlt filozófiai struktúráihoz folyamodik, holott véleménye az, hogy „az eszmék fejlődésének folyamatát nem lehet önkényesen egy adott pillanatban visszafelé fordítani".[85] Korábban kidolgozott gondolkodási struktúrák kritikai újraalkalmazása persze önmagában nem lenne kifogásolható, megkérdőjelezhető voltuk inkább abból ered, ha a kritikai pontok

84 „De augmentis scientiarium", II. könyv, II fej. in *The Works of Francis Bacon*, szerk. Basil Montague, London, 1827. 8. k. 96. Horkheimer jegyzete, *id. mű*, 67.

85 Horkheimer, *id. mű*, 78.

nem jelentenek újat egy adott filozófiai struktúrához képest, mint például Horkheimer kritikája Dewey radikalitásához viszonyítva, ahol ez utóbbi nagyon jól ismeri a platóni, kanti és próteuszi problematikát, és, mint előtte Emerson, Nietzsche és James, éppen ennek megkerülésére tesz egyenlőségjelet az igazság és a sikeres cselekvés illetve működés fogalma közé, ami kétségtelenül további problémákat vet föl, ezek azonban nem a múltbeli, hanem a Dewey korában kialakult evolutív gondolkodásmódból erednek, ám meglepő módon a frankfurti iskola alapítója az evolutív gondolkodásnak itt nem tulajdonít jelentőséget.[86]

Dewey ugyanakkor Hegel naturalizációjából eredő episztemológiai gondolkodásának radikalitásával, evolutív és processzuális interakcionizmusával nemlétezőnek nyilvánítja az episztemológiát, amiből következően nem tulajdonít jelentőséget az eszmék nyelvi megformálásának sem. A nyelvi jel Saussure-i értelmezése kívül marad látókörén, és amint Peirce nyelvfilozófiai munkáinak, úgy a Fregével induló nyelvfilozófiai kutatásoknak sem szentel figyelmet. Mindez azt a látszatot kelti, hogy a „működőképesség" egyszerűen közelebbről meghatározatlan módon a gondolatban „lévő" eszmének valamiféle működését jelenti. Azt a kérdést soha nem tárgyalja, hogy a gondolatban lévő és a gondolaton kívüli működő eszme közt milyen *finomszerkezeti, analógiás, nyelvi, logikai* és *ontológiai* kapcsolat lehet. Azt a kérdést sem veti föl soha, hogy a gondolkodás mint természeti folyamat eszméi és az eszme gondolkodáson kívüli működése mint természeti folyamat közti dinamikus kapcsolat milyen „természeti" átviteli törvények szerint működik, a lamináris vagy turbulens áramlás, a vezetés, a sugárzás, az áttétel stb. tövényeinek engedelmeskedik-e. Amikor az eszmék igazságáról beszél, az nem jelent nála többet, mint gyakorlati beválást, „működőképességet". Nem adván azonban meg a beválás, a hatás, a működés további szerkezeti elemeit, ezek jobbára elemzésre alkalmatlan, végső soron metafizikai fogalmak maradnak.

Az eszmék eredete és igazsága

Dewey maga is érezhette ezt a hiányosságot, ám ahelyett, hogy szerkezeti, strukturális, nyelvi, pszichológiai, biológiai, fizikai elemzésekbe bocsájtkozott volna, írásaiban újra meg újra nekifog a prag-

86 Horkheimer például Platón színelméletével kapcsolatban megjegyzi, hogy a történelem drasztikusan megcáfolta, ám hangsúlyozza, hogy a platóni gondolkodás legalább arra jó, hogy megőriz olyan különbségeket, amelyeknek tagadására a pragmatizmust kitalálták, például a laboratórium és a filozófia gondolkodása, vagy az emberiség rendeltetése és jelenlegi állapota közti különbségeket. (Vö. Horkheimer, *id. mű*, 70.)

matikus igazságelmélet megfogalmazásának, amely nem adja meg „előre" egy kijelentés vagy ítélet igazságkritériumait, hanem az igazságot a mindenkori környezettel való folyamatos és *sikeres* interakcióként fogja föl. Éppen ezen általános fogalmazás és a kritériumok megadására való törekvés hiánya miatt számos későbbi gondolkodó, például Davidson számára Dewey elmélete egyszerű trivialitásnak tűnik, mindamellett hogy elismeri, a pragmatizmus problémafelvetése a helyes irányba mutatott akkor is, ha saját analitikus problémakezelésének nem felel meg. Tekintve, hogy Davidson a mai amerikai analitikus filozófia kiemelkedő tekintélye, idézzük hosszabban. Szerinte Dewey azt állította, „'az az eszme igaz, amely úgy működik, hogy oda visz bennünket, amit jelöl'",[87] és helyeslően idézi James-t:[88] „'... bármely eszme igaz, amely sikeresen visz el bennünket a tapasztalat egyik részétől egy másikhoz, a dolgokat kielégítően összekapcsolva, biztonságosan, egyszerűsítően, munkát megtakarítva'[89] ... Ma valószínűleg kevés filozófust kísértenek ezek az ingadozó, áradó megfogalmazások. De a probléma, amelyet a pragmatikusok fölvetettek – a probléma, hogy miként kapcsoljuk az igazságot az emberi vágyakhoz, vélekedésekhez, szándékokhoz, a nyelv használatához – szerintem helytálló az igazsággal való foglalkozás szempontjából. Szerintem ez a probléma ma sincs sokkal közelebb megoldásához, mint Dewey idejében."[90]

Dewey egyik sajátságos „áradó" érvelése a pragmatikus igazságelmélet mellett biológiai felismerésekkel indul, melyek szerint, miközben a természetbe való beágyazottság az élőlényeknél általában a fizika szintjén, a környezet fizikai viszonyaihoz való alkalmazkodással „kezdődik", és a biológia szintjén, az anyagcserével, az ösztönök és a szokások működésével folytatódik és zárul le, addig az embernél ezek az interakciók az „eszmékben" foglalódnak össze. Az eszme Dewey számára empirikus, tudaton kívüli, válaszokat kiváltó helyzetekből ered. Az eszmék „értelme azokban a módosulásokban – *'differenciákban'* (kiemelés B. J.) – található, amelyeket ebben a tudaton kívüli valóságban

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

88 *Pragmatism,* New York, Longmans & Green, 1907. Máshol *(Logic: The Theory of Inquiry,* New York, Holt, 1938) Dewey azt mondja: „Az *igazság* logikai szempontból általam ismert legjobb meghatározása Peirce-től származik: 'Igaz alatt azt a véleményt értjük, melynek az a sorsa, hogy végső soron mindenki egyetért vele...'" (58.) De Dewey általában közelebb állt James-hez: az eszmék, elméletek akkor igazak, ha „eszközértékűek egy adott környezet aktív újrarendezése, valamilyen sajátságos zavar vagy zavarodottság megszüntetése szempontjából ... A működő hipotézis az *igaz* hipotézis". *Reconstruction in Philosophy,* New York, Holt, 1920. 56. (Davidson jegyzete.)

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

90 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", The Dewey Lectures 1989, *The Journal of Philosophy,* 87. 6. 1990 június, 280.

kiváltanak. Érvényességük (tehát „igaz voltuk" – B. J.) viszont az általuk szándékolt változások létrehozására való képességükön méretik le. Eredet, tartalom és érték – az ilyenek mind eszméken kívüliek. Az a megelégedés, amire a pragmatikus törekszik, az élőlények jobb alkalmazkodása környezetükhöz, amit környezetük átalakításával érnek el úgy, hogy eszméket alakítanak ki és alkalmazzák azokat."[91] Az eszmék a környezettel való interakció csomópontjai és fordulópontjai, hiszen a környezetből érkező ingerek, hatások „végállomásai", összefoglalásai és a környezetre való visszahatások kiindulópontjai. Az eszmék akkor helyesek, érvényesek, tehát igazak, ha olyan változásokat hoznak létre, amelyek megfelelnek „tartalmiságuknak". Ez az állítás számos Dewey által nem kellőképpen átgondolt következménnyel jár, melyek közül itt kettőt emelek ki.

Egyrészt az eszmék a környezetben csak akkor tudnak szándékolt változásokat létrehozni, ha struktúrájuk valamilyen módon izomorf, hasonló a környezetéhez, legalábbis ha az eszme az eszmét „tartalmazó" szervezet és a szervezet környezete kapcsolódásának szerkezetét „helyesen" képezi le, beleértve ennek a szerkezetnek a geometriai, temporális és fizikai összetevőit. Ez viszont a Dewey-féle „ismeretelméletnek" a Horkheimerével való összehasonlítása során már feltételezett dinamizált és funkcionalizált korrespondencia-elv jellegét erősíti meg. Különössége ennek a dinamikus korrespondencia-elvnek, hogy nem pusztán a megfelelésre, hanem a dinamikára, a folytonos újraigazolásra utalja az igazságkeresőt. Tudniillik az izomorfia ugyan mindig utólag, a környezeti hatásban igazolódik, de már az igazolódás előtt kialakult, megvan az eszmében, amelynek a jövőben kell igazolódnia. Minden eszme a múltból jön, ám csak a jövőben lesz igaz. Egy olyan múltból jön, amelyben az eszme már – a környezet*ben*-környezet*tel* való interakcióban – „organikusan kialakult". Ez a múlt ugyan *számunkra* csak a jövőirányú jelen vektorában nyeri el értelmét, de bizonyos értelemben mégiscsak a múltban *gyökerezik,* melynek Dewey elméleti munkáiban nem szentel figyelmet, hiszen az igazságot a jövőnek tartja fönn. Kérdés azonban, hogy az igazság, mely a múltban keletkezett eszméknek jövőbeli igazzá válásából áll, elérhető-e anélkül, hogy magát a múltat is kutatnánk, és a múltnak is valamiféle episztemikus értéket tulajdonítanánk. A múlt a jelent és ezáltal a jövőt struktúrájában formálja, amiért nem hanyagolható el az ismeretelméleti vizsgálatokban, tekintve, hogy az eszme, a működés, az igazolás, a kommunikáció nem található ki és nem alkotható meg az *igazolás* minden éppen a *jövőből érkező* pillanatában. Az igazolás lehetősége és mozzanata egyszerre kapja anyagát, szerkezetét a múltból, és aktusát a jövőből.

91 Dewey, *The Middle Works,* 6. k. 4.

Másrészt az eszmék gyakorlati igazolódásának valakik, az eszméket fölülvizsgálók előtt kell történnie, tehát valamilyen az eszmék struktúráját és tartalmát értő, az azokhoz tartozó „működési" szabályokat ismerő és azokat nyelvi formákban megfogalmazni, kommunikálni és megérteni képes közösség előtt. Ez pedig feltételezi, hogy egyetértenek a szavak jelentésében, a szavak használatában és olyan fogalmak értelmezésében, mint működés, struktúra, nyelv stb., továbbá hogy van olyan közösség, amely hajlandó az igazolás kérdésével foglalkozni, tehát vannak intézmények, melyekhez ezek a közösségek kapcsolódnak, és létezik történelem, mely ezeket az intézményeket kialakította. Dewey soha nem problematizálja a működés és igazolás kérdésének ezeket az intézményi, strukturális és időbeli aspektusait.

Tegyük hozzá, hogy a történelemről való elfelejtkezés és annak funkcionalizása, jövőnek való alárendelése során Dewey könnyedén átsiklik az értékek kérdésén is, elintézve egyszerűen azzal, hogy az értékek eszméken kívüliek. De azonnal fölvetődik a kérdés, ha kívül vannak, akkor *hol* vannak, ha vannak. Ezt a kérdést Dewey soha nem veti föl, következésképpen nem is válaszolja meg. Mint ahogy igazságelméletének közvetlen biológiai interakcionizmusa (és behaviorizmusa) talán a halak vagy a kétéltűek, esetleg még az arisztotelészi hangyák és méhek számára is megfelelő, de egy néhány ezer éves történelemre, tapasztalathalmazra, kultúrák, adaptációs, viselkedési, kommunikációs, etikai stb. rendszerek ezreire visszatekintő emberi társadalom, közösség nem elégedhet meg az általa javasolt „igaz, ha működik" minden „európai" archívumról elfelejtkező, optimista pioníri közvetlenségével. Az úttörőt csak a másnapi túlélés érdekli, ezért ítéletei előrejelzésekre összpontosítanak, és kevésbé azokra a vizsgálatokra, melyek a fennállót *mint* fennállót és *mint* a múlt termékét tekintik. Mint Horkheimer helyesen jegyzi meg, „elvész a különbség, aközött, hogy az ítéletek egyrészt az általuk előrejelzett tényekkel, másrészt az esetlegesen szükséges vizsgálatokkal igazolódnak. A múltnak jövő által abszorbeált dimenzióját [Dewey] száműzi a logikából".[92]

Dewey logikájának, eszméinek eredete és igazságfogalma persze nem az úttörő egyéni, szubjektív sikerességében, hanem tágabb összefüggésben, a fajnak, az emberi társadalomnak a környezethez való sikeres alkalmazkodásában keresendő. Az eszmék értelmét azok a *differenciák* adják, amelyeket alkalmazásuk, működtetésük során a valóságban *evolutíve* létrehoznak, és ezért tekinthető a pragmatizmus a differencia-filozófia első modern, habár kezdetleges megjelenésének. Dewey nem használja ki azt a potenciált, ami ebben az elgondolásában van, és ugyanabba a hibába esik, mint többé-kevésbé valamennyi

92 Horkheimer, *id. mű*, 61.

filozófus a történelem során Platóntól Popperig és tovább. Nevezetesen nem alkalmazza filozófiáját rekurzíve önmagára, saját filozófiáját nem értelmezi és nem bírálja fölül saját filozófiájával. Nem teszi föl a pragmatikus elv pragmatikussága és a differenciálás differenciálása kérdését. Ahogy Platón filozófiája, mely időben lefolyó dialógusokban időtlen eszméket fogalmaz meg és alakít ki, távol van attól, hogy időtlen és örök eszmékben megfogalmazható lenne, és attól is, hogy maga a filozófia valamiféle „örök", változatlan ideáját képviselné, ahogy Kant észkritikája, mely a biztos tudást keresi, maga nem tudás, ahogy Popper filozófiája, bár a Bécsi Kör mintájára „tudományos" akar lenni, maga nem tudományos, mivel eszébe sem jut, hogy falszifikációs elvét saját filozófiájára alkalmazza, miközben a falszifikációs elv alkalmazhatatlanságából következően a marxizmustól és a freudizmustól megtagadja a „tudományos" jelzőt, ugyanúgy Dewey pragmatikus differencia-elve nem pragmatikus és nem differenciális, hanem teoretikus és statikus.

Teóriájának változatlan, tehát statikus elvi alapja *mindig* a dinamikus tapasztalat, mely Dewey számára a természetbe és a társadalomba való beágyazottság, az azokkal való folytonosság megnyilvánulása, a természetben és társadalomban való *aktív, interaktív, dinamikus* létezés, a folyamatos küzdés. A természet, a társadalom és benne az ember inkább folyamat, semmint állapot, ezért a filozófia, és ezen belül az igazság, az etika vagy a demokrácia fogalmainak grammatikai formájukban is eleget kell tenniük ennek a folyamatosságnak.

Nominalitás, adjektivitás és adverbialitás

Dewey-nál mind az igazság, mind az „etikusság" fogalmai adverbiális, határozói jellegűek, ami annyit jelent, hogy az igaz, az igazság és az etika, az etikusság nem önmagában lévő alanyiságot jelentenek, nem egy szubjektum megnevezései, tehát nem platóni értelemben vett Igazságról és Etikáról van szó, az igazság és a jóság előregyártott vagy eleve létező eszméjéről. Ez, mint jeleztem, és mint már sokan kimutatták Popperig és utána is, a „nyílt társadalom ellenségeinek" gondolkodásmódja lenne, amikor egy nagy, a világ fölött lebegő Fogalom, Eszme (az Egy, az Igaz, a Jó, az Ész, a Munkásosztály, a Demokrácia, a Fejlődés stb.) mintegy rákényszerítené magát a nyelvhasználatra, a gondolkodásra és a cselekvésre, és minden igazság és minden etika belőle eredne és hozzá térne vissza. E nominális, főnévi igazság- és jóságfogalomhoz szorosan kapcsolódik ezek adjektiválisvagyis melléknévi alakja, amikor az, ami nem *az* Igazság és Jóság, *maga* akar *olyanná* válni, mint azok. Vagyis ha

ontológiailag nem is tud az lenni, mivel maga nem lehet *az*, ami *Más* hozzá képest, de lehet olyan, tehát *tö*rekedhet a hasonlóságra, a hasonló melléknevekre, *tör*heti önmagát, *megtör*heti, *letör*heti önmaga attribútumait, mellékneveit, és a hasonlóság érdekében újakat vehet *föl*. Ekkor nem azonosulás történik, csak egy bizonyos hasonulás, az alanyok tulajdonságainak hasonlóvá válása. Ez az adjektiválís igazság- és jóságfogalom Kantig tartotta magát, ami valójában annyit is jelent, hogy napjainkig, amennyiben az utolsó kétszáz év gondolkodását tágabb értelemben kantiánusnak tartjuk. Kant küzd ezzel az adjektivitással mind a tudás, mind a cselekvés területén, de gondolkodó, megismerő és cselekvő szubjektuma formális struktúrájának mellékneveiben megőrzi azokat. Amikor a tiszta ész architektonikájáról beszél, akkor egy jól rendezett, hierarchikusan formális, (filozófiatörténetileg) *már* és (episztemológiailag) *még* tartalom nélküli szerkezetről beszél, melynek épületi váza kétségtelenül Platón szívét is (ha elméjét nem is) megremegtette volna. A kanti gyakorlati ész esetében pedig nem maga a cselekvés jó formális értelemben, ez Kant számára *pragmatikus* félreértés lenne, hanem „egyedül a jó akarat jó", ahol az akarat a szubjektum egyik konstitutív eleme, és a jó akarat intencionális megléte a szubjektumot magát is a „jó" melléknév hordozójává teszi.

A kanti statikus, szubjektivizált, formális-adjektiválís képet Hegel dinamizálja, szubjektumát Kant intencionális objektivitása helyett ontológiai processzusában objektivizálja (az objektív szellem), objektumát pedig szubjektivizálja (önmagához visszatér), történeti tartalommal tölti föl, és mindezzel megnyitja annak lehetőségét, hogy az igaz és a jó többé ne egy főnév legyen, vagy ne ahhoz kapcsolódjék, hanem annak a folyamatnak a leírására szolgáljon, amelyben a főnevekkel megnevezett dolgok folytonosan változnak. Megteremti tehát annak feltételeit, hogy utódai levonják a megfelelő adverbiális következtetést: Marxnál a fejlődés mint folyamat jó, és főként azok a változások jók, igazak és igazságosak, amelyek felszámolják az elnyomó, tehát igazságtalan társadalmi *áll*apotokat, Dewey-nál pedig egyedül a cselekvés maga mint megismerés és mint közvetlen akció lehet jó és igaz, ahol minden jó forrása a demokrácia elve, mint megnyugodott (abszolút) szellem. Csak a cselekvést, ami a világban történik, *meg*történik és ezáltal *igaz*olódik, tarthatjuk jónak és igaznak, és mint ilyen válik mindig múlttá, jövőidejű múlttá, jövőidejű múltbeli adverbiummá. *A cselekvés jóvá vált lesz, az állítás, a teória igazzá vált lesz.* Ez a cselekvés-grammatika és megismerés-grammatika nem más, mint a kritikus, kooperatív, differenciáló és tevékeny életre való felszólítás nyelvi szerkezete. Egy szubjektum nem azonos a jósággal és az igazsággal, nem jó és igaz, hanem tettei *válhatnak* jóvá és igazzá.

Kétségtelenül fölmerülhet újból a heteronómia és a törvényesség kérdése, egyrészt hogy milyen külső szempont teszi a cselekedetet jóvá, ki ítéli meg azt, másrészt hogy nem valami külső, eleve meglévő törvényt veszünk-e *kritériumként* annak megítélésére, hogy mi a jó és az igaz, tehát egyfajta nominalista adjektivizmust csempészünk vissza. Erre Dewey azt válaszolja, hogy a pragmatizmus, miután visszahelyezkedett a közvetlen történések és cselekvések szintjére, többé nem kíván kriteriálisan gondolkodni, egyetlen kritériuma a demokratikus alkotmány és közösség, amely az egyenlőséget és a folyamatos javulást tűzte ki céljául, és amelynek megkérdőjelezése ismét csak egy dialektikus malomkerékforgást eredményezne.

Ez a processzuális és adverbiális jóság- és igazságfogalom egyszerre demokratikus és forradalmi, hiszen politikai értelemben nem engedi meg, hogy a cselekedetek személyek *végleges* tulajdonságaivá váljanak, vagyis minden autoritás pillanatnyi, és nincs lehetőség a személyes autoritás intézményesülésére, a cselekedetek jellemzőinek, a határozószóknak alannyá, szubjektummá változására, a cselekedetek végső szubjektív szubsztancializálódására vagy objektív intézményesülésére.

A demokratikus országokban viszont a gazdaságban kétségtelenül az állandó szubsztancializálódás folyamatait figyelhetjük meg, a vállalatalapító, a vállalati vezető személyében. Ezért a gazdaságot úgy tekinthetjük, mintha a fejlett politikai demokráciák kollektív politikai (biológiai és pszichológiai) tudatalattija lenne (anélkül, hogy itt a pszichológiából és a pszichoanalízisből ismert kollektív tudatalatti fogalmának különböző értelmezéseivel foglalkozni kívánnánk), ahol kifuthatják magukat mindazok az erők és kényszerek, amelyek a korábbi társadalmakban a politikában és a társadalmi hatalomban artikulálódtak. A politikailag tagolt autoritás elől nehéz a menekülés, ezért a társadalmi-politikai tudat fejlődése, a polgári mozgalmak és az általános politikai emancipáció elsöpörte az intézményesült, szubsztancializálódott „jó"-val igazolt politikai hatalmakat – lett légyen ez a „jó" a harci kiválóság, a faj, a születés és származás, vagy akár a képzettség –, és kizárólag a lehető legtöbb ember megegyezésén alapuló, kritizálható és leváltható politikai intézményeket fogadta el. A gazdaságban azonban megmaradtak a régi „harci", tribális, rabszolgatartó vagy feudális elnyomó struktúrák, a „kapitalizmus húsdarálói", ám mikor a történeti emancipáció saját történeti lendületével és logikájával *még* a gazdaságot is fel akarta „szabadítani", vagy ha úgy tetszik, uralma alá akarta hajtani a világ egyik felén, akkor kiderült, hogy a gazdaság úgy viselkedik, mintha a társadalom „gyomra" és „mélylelke" lenne, mint ami központi vezérléssel nem racionalizálható, nem irányítható központi szubsztanciális

„jókra" és „igazakra" való hivatkozással. Feltehetőleg ezen összefüggések kényszerű „belátása", illetve politikai megsejtése vezette a politikailag emancipált nyugati demokráciákat arra, hogy az emancipációt, az ismeretelmélet és az etika adverbializálódását csak a politikára terjesszék ki, ott is korlátozott és ellenőrzött folyamatok segítségével és óvatosan körülhatárolt, időleges szubsztancializálásokkal és intézményesítésekkel, a gazdaságot viszont nagyrészt meghagyják emancipálatlan és szubsztantivizáló ősállapotában.

A gazdasági szubsztanciális autoritással szemben persze a szabad demokrácia ezernyi védekezési lehetőséget kínál a szakszervezetektől és a megegyezésektől a saját vállalatalapításon keresztül a gazdaságon kívüli tevékenységekig. Az is igaz, hogy minden társadalomnak politikai értelemben szüksége van bizonyos intézményi autoritásra, olyan működési mechanizmusokra, melyek a társadalom közösségi ügyeit *intézik* és *intéz*ményesített cselekedeteiket el*végzik*. Az amerikai demokrácia szereplői azonban továbbra is arra törekednek, hogy intézményeiket a lehetőségekhez képest egyfajta demokratikus processzuális és adverbiális állapotban tartsák, melynek eredménye, hogy a politikai intézmények nem egyének és családok korábbi legendákban élő tetteik alapján szerzett és intézményesült autoritásán alapulnak, hanem a demokratikus társadalom megegyezésén, ahol a hivatalok betöltői tényleg az egyezmények és az egyezményesen kialakított törvények végrehajtói *(executives)*, és nem a társadalom basáskodó urai. Ezért nem esik egyébként nehezükre az amerikai menedzsereknek az állami szolgálatból kilépni, hiszen munkájuk során pusztán a demokratikus intézmények egyezményes működtetéséről, nem pedig gazdasági vagy autoritárius hatalomszerzésről van szó. Ugyanez nem mondható el egy nagyvállalati menedzserről, akinek karriereje egy adott vállalatban bontakozik ki. Természetesen ahhoz, hogy a demokratikus elveket és intézményeket működtessék, a demokratikus alkotmány és ennek megfelelő törvények mellett demokratikus „szellemiségre" van szükség, ami a processzuális etikára támaszkodó nevelési folyamattal érhető el, amely egy bizonyos még hiányos állapotból egy jobbnak tekinthető állapot felé halad, egy olyan nevelési folyamattal, amely „egészében egy a morális folyamattal, mivel ez utóbbi a rosszabbtól a jobb felé tartó folyamatos tapasztalati átmenet".[93] E nevelési folyamat célja ugyanaz, mint Dewey filozófiájáé, elsősorban nem az igazság keresése, hanem a demokrácia fenntartása és javítása.

93 Dewey, *The Middle Works*, 12. k. 184.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Richard Rorty (1931)

Filozófus a Filozófia után

„Az amerikanizmus valami európai dolog. Az elszabadult és az újkor teljes és összeszedett metafizikai lényegéből származó hatalmasság még meg nem értett fajtája. Az amerikanizmusnak a pragmatizmus adta amerikai értelmezése még kívül esik a metafizika tartományán."

Martin Heidegger[1]

Filozófia és filozófiák

Richard Rorty, a kortárs pragmatizmus legkiemelkedőbb képviselője Dewey-t követi abban, hogy megkérdőjelezi a filozófiai igazságkereső programok eredményességét. Teszi ezt elsősorban annak belátása nyomán, hogy míg a filozófia történetében számtalan filozófus állította, hogy megtalálta az igaz filozófiát vagy az igaz módszert, utókoruk rendre relativizálta törekvéseiket. Mint mondja, „filozófiai tanulmányaim kezdetén meglepetéssel töltött el, ahogy a filozófiai problémák – új feltevések vagy szótárak eredményeként – megjelentek, eltűntek vagy alakot váltottak."[2] *Philosophy and the Mirror of Nature* (A filozófia és a természet tükre) című könyve kezdődik ezekkel a szavakkal.[3] A végérvényesnek hitt filozófiai rendszerek, gondolkodásmódok és világképek meglepő történeti változékonyságának fölismerése „Trockij és a vadorchideák" című írása szerint is[4] korán óvatosságra készteti , és miközben a kortárs amerikai és európai iskolák kiemelkedő jelenkori ismerője lesz, figyelmét egyre inkább a különféle filozófiák feltételei, előzményei, következményei, vagy ahogy ő mondja, végső szótárainak szente-

1 M. Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes", Zusätze 12. in *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1977.

2 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. xiii.

3 Rorty címadó elképzelése, hogy „a filozófiát a valóság reprezentációjaként és képmásaként fogja föl", Heideggertől ered, különösen annak „Die Zeit des Weltbildes" (1938) című írásából *(Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1977. 75-114.). Rorty kifejezetten is állítja, hogy ebben a könyvében a platonizmusban föllelhető feszültségek „mintegy heideggeri történetét" akarta megírni. Vö. Rorty, „Trockij és a vadorchideák", *Világosság*, 95. 8-9. 40-53. Bánki Dezső fordítása.

4 *Uo.*

li.[5] Rorty javaslataival döntő módon befolyásolja az amerikai analitikus filozófiai vitákat, számos analitikus filozófus szükségesnek tartja, hogy pozícióját nézeteihez igazítsa, elgondolásainak támogatójaként vagy kritikusaként lépve föl.[6] Habermas az egyik legkiválóbb analitikus filozófusnak tartja, aki mindig tudást nyújt és éleselméjűen érvel,[7] ugyanakkor újra meg újra felhívja a figyelmet e filozófia nem-analitikus kiindulópontjaira, megfogalmazatlan vagy akár visszautasított peremfeltételeire, történeti, diszciplináris, kulturális és társadalmi meghatározóira és környezetére.[8] Jacques Bouveresse pedig a legérdekesebb mai filozófust látja benne, akinek rendkívüli filozófiai kultúrája van, és csak azon lepődik meg, hogy egy ember, aki ennyire ésszerű és kiegyensúlyozott ítéleteiben, aki ennyire toleráns a tőle eltérő filozófiafogalommal rendelkező kollégák iránt, és akinek a dialógus lehetőségei és valósága ma mindennél többet számít, hogyan képes ilyen csodálattal viseltetni mindazokkal a gondolkodási formákkal szemben, amelyek éppen ellenkezői mindennek, továbbá olyan gondolkodók iránt, akik – mint a kortárs francia filozófus mestergondolkodók – úgy tartják, és ezt időnként nyíltan ki is mondják, hogy a filozófiai vitának sem szükségessé-

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

6 Vö. M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford – Cambridge, Blackwell, 1991. xx. Williams kontextualista igazolás-elméletét Sellars, Rorty, Davidson és Putnam kritikájára építi: „Virtuálisan a megalapozáselvű eszmék valamennyi kritikusa – Sellars, Rorty, Davidson, Putnam, Bonjour és én magam egy időben – feltételezték, hogy a megalapozás elvetése valamilyen koherencia-elmélet elfogadását jelenti. Úgy gondolom, ez tévedés. Az episztemológiai realizmus, tehát a megalapozás-elvűség egyetlen alternatívája az igazolás kontextualista nézete. S. Haack *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford – Cambridge, Blackwell, 1993.) című művében, miközben élesen bírálja Rorty megalapozás-ellenességét, elismeri, hogy *Philosophy and the Mirror of Nature* című könyve a kortárs angol nyelvű filozófia legbefolyásosabb ismeretelmélet-kritikai műve (182). R. Brandom *(Making it Explicit*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1994. 741.) Sellarsnak és Rortynak ajánlja könyvét, mondván, „nélkülük mindez még *implicit sem lenne*". J. McDowell széles körben vitatott könyve *(Mind and World*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1994.) előszavában azt írja, „Rorty műve ... középponti jelentőségű abban, ahogy itt álláspontomat meghatározom" (x).

7 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44. 1996. 5. 716.

8 Vö. pl. Rorty, „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", in R. Rorty (szerk.) *The Linguistic Turn*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1967. 1-39.

gét, sem hasznát nem látják.[9] Bouveresse kérdésére egyébként saját maga ad választ. Ha ugyanis Rorty számára a dialógus a legfontosabb elv, akkor ezt azokkal szemben is érvényesítenie kell, akik nem ezt az elvet vallják.

Rorty attitűdjét talán leginkább az a felfogása teszi érthetővé, hogy szerinte napjainkban legfeljebb az előfeltételekről való gondolkodás (amit ő terápiának nevez), semmint magának a filozófiának a művelése lehetséges. Habermas kommentálja Rorty e fölfogását, azt állítván, hogy „egy olyan filozófia vázlata, amely fel akar minden filozófiát számolni, inkább egy csalódott, nominalista ösztönzésű metafizikus melankóliája, semmint egy felvilágosodott analitikus önkritikája, aki a nyelvi fordulatot pragmatikusan végig akarja vinni".[10] Habermas ugyanazt a terápiát alkalmazza Rorty filozófiájára, amit Rorty az analitikus filozófiára javasol, miközben figyelmen kívül hagyja, hogy Rorty célja nem elsősorban a filozófia fölszámolása, hanem a filozófiai tételek és megalapozások *végig*gondolása. És miután úgy véli, a maga részéről ez megtörtént, nem marad számára más, mint a filozófia felszámolása. Rortyt tehát az analitikus filozófusoktól eltérően nem annyira a „terápia" módszerével lehet kritizálni – ő ugyanis túl van azon a terápián, amit maga javasol –, hanem inkább annak megkérdőjelezésével, hogy ténylegesen végig lehet-e gondolni a filozófia kérdéseit, hogy ténylegesen meg lehet-e állapítani e kérdések és kérdésmódok „végét". Túl azon, hogy „a filozófia végiggondolása" fogalmának nehéz lenne egyértelmű értelmet adni, megkerülhetetlenül fölmerül a kérdés, *honnan* tudja Rorty, hogy az episztemológia kérdésfeltevései nem oldhatók meg végérvényesen és megnyugatóan, honnan meríti ezen vélekedése *igazságát*. Vajon nem annak a végérvényes, ideális „kutatásvégi" igazság elérésének rejtett megjelenése ez, amelyet Peirce-nél kritizál? Rorty Peirce-nek feltett kérdését Rortyval szemben megismételhetjük, „Honnan tudja, hogy *nincs az ismeretelméleti kérdésekre megoldás?*"

Rorty ezekre a kérdésekre nem megoldási javaslatai *eredet*ére hi-

9 J. Bouveresse, „Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme", in J.-P. Cometti (szerk.) *Lire Rorty*, Combas, Éclat,1992. 25. Bouveresse csodálkozására választ találhatott volna Rorty *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (Pécs, Jelenkor, 1994) című művében, ahol elmagyarázza, hogy miután a filozófiának többféle szótára van, és egyik sem abszolút, tehát egyik sem garantálja és nem is tudja garantálni, hogy maga kimondja a teljes igazságot, így ő és a hozzá hasonló gondolkodók azon aggódnak, hogy talán egy az övékétől eltérő filozófiai nyelvben a valóság, a világ, a nyelv, az „igazság" stb. olyan szempontjait fogalmazzák meg, amelyeket eddig nem fogalmaztak meg az általa ismert filozófiai nyelveken. Ennélfogva a filozófus feladata a lehető legtöbb nyelv tanulmányozása.

10 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44. 1996. 5. 716. Hogy Rorty csalódott metafizikai realista lenne, azt Putnam is állította. Vö. H. Putnam, *Words and Life*, szerk. J. Conant, Cambridge, Harvard University Press, 1994. 299.

vatkozva válaszol, nevezetesen, hogy „végiggondolt" *mindent,* hanem azzal, hogy érvénytelennek nyilvánítja az episztemológia szótárát, ami által szerinte érvénytelenné válik az imént „visszafordított" kérdés. „Immunizációs" stratégiája szerint megpróbálja azt a szótárt létrehozni, amelyben „... [az] ellenvetések elhárítása nagyrészt más dolgok újraleírásán múlik, annak megkísérlésén, hogy kedvenc metaforáink hatókörének kiszélesítésével kibújjunk az ellenvetések alól. ... az én stratégiám is az ...hogy megpróbálom azt a szótárt létrehozni, amelyben ... [az] ellenvetések megfogalmazásai rossz hatást keltenek, ezáltal megváltoztatom a tárgyat ahelyett, hogy hagynám, hogy az ellenvető maga válassza meg fegyvereit és a terepet, ahol kritikájával frontálisan támadhat."[11] Azáltal, hogy Rorty szótárt és kontextust vált, lehetetlenné válik szótárának egy másfajta, akár episztemikus szótárral való kritizálása, ám az is kérdésessé válik, hogy érvényesnek tekinthető-e az ő episztemológiát érintő kritikája. Rorty nem veszi figyelembe, hogy a james-i és dewey-i pragmatikus „funkcionalizmus" vagy „operacionalizmus" elve az ő filozófiavég-attitűdjében felszámolódik, hiszen miként lenne értelmezhető egy funkcionalizmus vagy operacionalizmus „transzkontextuálisan" vagy egyik kontextusból a másikba átlépve? Ha helyes ez az érvelés, akkor érvénytelennek kell tekintenünk minden olyan kijelentést, mely az ismeretelmélet „végére" vonatkozik. Ami érvényes marad, az az, hogy ha valaki nem kíván filozófiát művelni, választhat más nyelvet vagy más metaforát.

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

Programját úgy próbálja végigvinni, hogy etnológusként „indul el" a különféle filozófiai nyelvezetek és kultúrák felé, filozófiatörténeti világutazóként száll partra nyelvi szigeteken, tisztában van az-

11 R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás,* Pécs, Jelenkor, 1994. 61. Boros János és Csordás Gábor fordítása.

zal, hogy úgy tanulhat legtöbbet a bennszülöttektől, ha barátságosan és engedményekkel közelít feléjük. Megtanulja nyelvüket, nem azért, hogy uralkodjék vagy rabbá váljék, hanem hogy a világ, önmaga, saját története egy újabb leírását ismerje meg, hiszen, mint mondja, „saját karakterünkkel vagy saját kultúránkkal kapcsolatos kételyeinket csak ismeretségi körünk kiszélesítésével oszlathatjuk el vagy csillapíthatjuk."[12] A szótárak közti átlépést Rorty és a hozzá hasonló filozófusok esetében nyilvánvalóan sokrétű aggodalom motiválja.

Egyrészt a saját történetiségének tudatában levő „ész" a szótárak nagy száma láttán nem nyugszik meg, képtelen immár a történelmet egyetlen kanti ész tételezéseként vagy egyetlen hegeli vonulatként szemlélni, és ezért a kultúra, a nyelvek, a történelem minél több összemérhetetlennek tűnő rétegét kívánja végigjárni. Mintha Horkheimer *kritikai* programját követné: „Az ész igazi kritikája szükségszerűen a civilizáció legrégebbi rétegeinek feltárása és a legkorábbi történet kutatása."[13] Ám Rorty célja már nem „pusztán" az egyetemes historikus megértés és kritika, rétegkutatásaiba a civilizáció kortárs szegmenseit is beleérti. Megrajzolhatunk egy Kant-Hegel(Horkheimer)-Rorty fejlődésvonalat, ahol Kant még a történelmen kívüli, teret, időt konstruáló, a megismerés és a történelem „transzcendentális" feltételeként fellépő észt feltételez, Hegel és Horkheimer pedig filozófiatörténetet szorgalmaznak, hogy az ész historikus-kognitív eredetét föltérképezzék, ahol az ész mint önmaga történeti eredete és eredője lép föl, gondolja el és ismeri meg magát. Az időnkívüliségnek és a múlt faggatásának e programjai után Rorty pragmatikus elődei nyomán a jelenkor és a jövő problémái és lehetséges gondolkodásmódjai felé fordul.

Másrészt Rorty és követői individuális okokból is törekszenek más szótárak megismerésére, félvén attól, hogy egyetlen szótárban megmaradván egyoldalúbb, szűkebb lesz a látásmódjuk, mintha sokféle szókészlettel, sokféle „ön- és világleírással" ismerkednének meg. Rorty és a vele rokonszenvező filozófusok attól tartanak, „ha csak saját szomszédságukat ismerik, megragadnak abban a szótárban, amelyben felnövekedtek."[14] Aki csak egy szótárt ismer, aki csak egyetlen nyelvet tekint az egyetlen „lét házának", az az *új* kihívásokra csak passzivitással vagy erőszakkal képes reagálni, hiszen a végső szótáron túl „csak a reménytelen passzivitás vagy az erőszakhoz való folyamodás van".[15] Azt gondolhatnánk, sok nyelv ismeretére, sok filo-

12 R. Rorty, *id. mű*, 97.
13 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 6. k. 176.
14 R. Rorty, *uo.*
15 R. Rorty, *id. mű*, 89.

zófiai gondolat megismerésére viszont csak úgy tehet szert, ha egy átfogó látószöget, egyetemes nyelvet választ.

Intervokabularitás

Ez azonban csak a látszat, ugyanis itt nem karteziánus, kantiánus vagy hegeliánus „metafilozófiáról" van szó, nem egy transzcendentális kilátótoronyszerű ego kiépítéséről vagy tételezéséről, nem is egy ideális nyelv megteremtésének vágyáról, mivel Rorty nem hisz egy filozófiák fölötti perspektívában, ahonnan *le* lehetne tekinteni a filozófia egészére, nem hisz egy egyetemes nyelv lehetőségében, amelyen beszélve minden filozófiai nyelvet végérvényesen értékelni lehetne, azaz amelyre minden (filozófiai) nyelvet le lehetne fordítani. A különböző filozófiák – mint saját szótárral rendelkező különféle nyelvhasználatok – egyike sem helyezhető a másik fölé, hiszen e „föléhelyezést" valami *tertium*mal, valami nyelven kívülivel vagy metanyelvvel kellene indokolni, amit, feltéve ha elfogadjuk a „nyelvi fordulat" tanulságait, nyilvánvalóan nem lehet megtenni: „Miután nincs a szótárakon túl semmi, ami a köztük való választás kritériumaként szolgálhatna, a kritika a képek egyenkénti megtekintésén, és nem az eredetivel való összevetésükön alapul."[16] A „metafilozófia" vagy „metavokabularitás" helyett Rorty esetében éppen ezért *intervokabuláris* gondolkodásmódról beszélhetünk, vagyis olyanról, amely átlép egyik szótárból a másikba, miközben vállalja a különböző szótárak elsajátításának fáradságos munkáját, és – mintegy Quine „fordításelmélete" tanulságaként – „vállrándítással intézi el" az egyetlen szótárt használó vagy minden nyelvet egyetlen szótárra redukáló egynyelvűek szokásos kritikáját azokkal szemben, akik több nyelvet beszélnek, és több kultúrában érzik otthon magukat. Ez a szótárak közötti mozgás nem *ki*lépés a szótárak fölé, hanem *át*lépés egyik szótárból a másikba, a nyelvek egymásra és egymásba fordításának egy egyetemes megértés érdekében végrehajtott erőszakos kísérlete nélkül. Mégsem beszélhetünk *transzvokabularitás*ról, mivel ez emlékeztetne a *transzcendentális* filozófiára és filozófiai attitűdre, amelyet Rorty meg akar kérdőjelezni, és amely ismét a fent-lent, túlnan-innen, időtlen-időbeli stb. megkülönböztetésekre utalna vissza.

Rorty ezt az intervokabuláris gondolkodásmódot a „neopragmatizmus" fontos jegyének tartja, mely az episztemológiai és tudományos egynyelvűek abszolutizáló és egyetemesítő gondolkodásával a nyelv és a gondolkodás esetlegességét, a monokulturális egynyel-

16 R. Rorty, *id. mű*, 97.

vűek felfogásával az iróniát, és a politikai filozófiát egyetlen elvre alapozókkal az emberek közti teóriamentes és „eszme nélküli" szolidaritást állítja szembe. Ez az intervokabularitás vezet olyan fogalmak Rorty általi újraértelmezéséhez, mint igazság, kommunikációs közösség, kultúra, filozófia, tolerancia, szolidaritás és demokrácia, ahhoz a felfogáshoz, mely az emberi kultúrát nem az „igazság" és „objektivitás" filozofikus, egyedi szótárakhoz rögzített fogalmaihoz köti, hanem inkább a szolidaritás és demokrácia kevésbé „filozofikus", ám minden szótárban érthető fogalmaihoz.

E szótárak között közlekedő gondolkodó, a filozófiák kevéssé *fair* versengését látva, ahelyett hogy egy újabb szótár kidolgozásán fáradozna, egy kicsit távolabbi, „afilozofikus" perspektívát választ, a nézőtérre vonul, ahonnan a publikum hozzáértésével *és* laikusságával figyelheti a viadalokat. Önként vállalt afilozofikussága persze nagyon is erőteljesen filozofikus. Nem akarja magát *eleve* valamiféle meghatározott filozófiai álláspontho rögzíteni, mert ez minden fejlődés akadálya lenne, és talán azért sem, mert megszívlelte Parmenidész mondását, mely szerint „ahol majd elkezdem, oda fogok ismét visszatérni",[17] vagy Hölderlin Heidegger által idézett figyelmeztetését: „Amiként kezded, úgy maradsz..."[18] De talán azért sem, mert naturalizált ismeretelméleti álláspontjával lehetetlennek tart mindennemű eleve elfogadott és „elrendelt" filozófiai álláspontot, mely bizonyos értelemben mindig transzcendentális vagy transzcendens álláspont, és egyben előzetes értékválasztás is. Ezáltal preventíve kivéd minden olyan támadást, melyekkel a metafilozófiai vagy egyszerűen metodológiai álláspontokat képviselőknek mindig szembesülniük kell, és amit Kanttal kapcsolatban, de kétségtelenül minden rögzített filozófiai álláspontra mint mindig szükségszerűen metafilozófiaira alkalmazhatóan Strawson a következőképpen fogalmazott meg: „Kant arra tesz kísérletet, hogy az érzékelés határait egy külső pontból rajzolja meg, egy olyan pontból, amely, ha a határokat helyesen húzzák meg, nem létezhet."[19] Rorty ennek tudatában egy olyan „pontból" kíván a filozófiára tekinteni, amely talán nem filozofikus, de létező. Rorty hátralépése a filozófiai küzdőtérről nemcsak nem transzcendentális, mégcsak nem is egyetemes megértő szándéktól vezérelt, hanem a „természetes" védekezés „pragmatikus" szükségszerűségéből következik: a küzdőtérről ugyanis felé is irányulnak csapások. „A pragmatikus úgy próbál védekezni, hogy azt mondja, lehet valaki filo-

17 Parmenidész, DK28B5 [Proclus in Parmenidem I. 708.16. szerk. Cousin] (Vö. *Existentia,* VI-VII. 1996-97. 354.)

18 M. Heidegger, *Útban a nyelvhez.* Budapest, Helikon, 1991. 10. Tillmann József fordítása.

19 P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's* Critique of Pure Reason, London, Methuen, 1973 (első kiadás 1966) 12.

zófus úgy is, hogy Filozófia-ellenes, hogy a legjobban úgy lehet az összefüggéseket megállapítani, ha *egy lépést hátrálnak* azoktól a kérdésektől, amelyeket a platonisták és a pozitivisták vitatnak." [20] Rorty a több – filozófiatörténeti eredetű, ám a mai vitákban felhasznált – szótár elsajátításának és megismerésének szándékával a szemlélő aktív, leíró, kritikai, sőt közvetítő kreatív szerepét is vállalja.

Richard Rorty filozófiájának intervokabularitása az amerikai egyetemek világában konkrétan úgy jelenik meg, hogy az általa propagált újpragmatizmus a filozófiai intézeteket uraló nyelvanalitikus filozófia és az irodalmi intézeteket domináló kontinentális filozófia (fenomenológia, egzisztencializmus, hermeneutika, dekonstrukció) „között" helyezkedik el, olymódon, hogy mindkettőnek dialóguspartnere kíván lenni. Rorty nem törekszik egy új filozófiai pozíció kidolgozására, hiszen szerinte már amúgy is túlságosan sok ilyen pozíció verseng egymással, hanem azzal próbálkozik, hogy a lehető legtágabb perspektívákat nyissa meg a gondolkodás számára, a lehető legtöbb filozófiai irányzatot gondolja végig, a lehető legtöbb irodalmi művet olvassa el és őrölje meg a maga „dialektikus malmában."[21] Mivel a „beőrlendő gabonában" ugyanúgy ott vannak az analitikus filozófiai művek, mint az irodalomkritika és a kultúrkaritika művei, ezért Rorty mindezeken a területen jelen van, hat, nem egyszer a viták kereszttüzébe kerül.

Mindezeket figyelembevéve nem csodálkozhatunk azon, hogy fogadtatása nem egyértelmű; egyrészt iróniájával, olvasottságával, meglepő fordulataival felszabadítóan hat azok szerint, akik úgy vélik, az egyetemi filozófia, túlságosan is előregyártott (platóni, karteziánus, kanti stb.) eszmék rabságában, egyszerűen „normáltudományos" kutatásokat végez, másrészt az analitikus filozófián edzett szigorú és következetes gondolkodásával, és ennek nem kevésbé szigorú és következetes megkérdőjelezésével komoly kritikai munkára is kötelez. Ez a kritikai munka különösen az analitikus filozófián belül figyelhető meg, ahonnan Rorty indult, és amelynek örökségét vállalja. Ezen a területen

20 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Minneapolis, University of Minnesota Press,1982. xvii. (Kiemelés – B. J.)

21 Rorty ironikus gondolkodóként határozza meg magát és a hozzá hasonló tág perspektívára törekvő értelmiségieket, akikről azt mondja, „Az ironikusok költői tehetségű emberek, az újraleírás tehetségével megáldott eredeti elmék – Püthagórasz, Platón, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud – írásait gabonának tekintik, amit ugyanabban a dialektikus malomban kell megőrölni". *Esetlegesség, irónia és szolidaritás,* Pécs, Jelenkor, 1994. 92. Boros János és Csordás Gábor fordítása. Az ironikus és metafizikus gondolkodó szembeállításához lásd *id. mű,* 89-95. A filozófia ironizálhatóságát a legtöbb filozófus vitatja. Habermas a filozófia esztetizálására irányuló törekvést lát benne, és azzal utasítja vissza, hogy a filozófia feladata végső soron mégis a „komoly" igazságkeresés lenne. Vö. J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1996. 5. 717.

belül is kettős a Rortyhoz való viszony, egyrészt komoly bírálatok érik, például Putnam, McDowell részéről, másrészt mégis úgy tűnik, hogy saját pozícióik megfogalmazásánál, gondolkodási irányuk kijelölésénél és fogalmi lehatárolásaiknál éppen ezek a szerzők tartják lényegesnek Rortyhoz való viszonyuk meghatározását. „Kevés kortárs gondolkodó jelenléte annyira paradoxális, mint Richard Rortyé," jegyzi meg David Hall Rortyról írt könyvében, majd nem kevés iróniával hozzáteszi, „Miközben New Yorkban és Londonban kritizálják, nagy műveltségű és igényes munkái elég nagy példányszámban kelnek el ahhoz, hogy azt sejtsük, azok a filozófuskollégái, akik nyilvánosan elutasítják, késő éjszaka zseblámpával felszerelkezve fejükre húzzák a takarót, és mohón elmélyülnek könyveinek olvasásában."[22]

A filozófiatörténet episztemikus szótára

Rorty szerint a filozófia története során elterjedt vélemény volt, hogy a filozófia fő feladata megpróbálni megérteni az ember és az emberi közösség helyzetét a világegyetemben. Úgy hitték, vannak (vagy legalábbis kell, hogy legyenek) bizonyos univerzális faktorok, állandók, amelyek oksági összefüggések szerint vagy legalábbis okozással határozzák meg a dolgokat, létrehozzák azokat, alakot, jelleget vagy lényegiséget adnak nekik. Ezekhez az általános tényezőkhöz hol ontológiai és objektivista, hol inkább ismeretelméleti és szubjektivista módon viszonyultak. A tizenhetedik század óta uralkodóvá vált ismeretelméleti „paradigma" szerint ahhoz, hogy helyesen vagy ténylegesen megismerjük a külső világot, először magát a megértőt vagy megismerőt kell megismerni vagy legalábbis elgondolni. Az első szubjektivista gondolkodók úgy vélték, a megismerő megértéséhez a megismerőt el kell választani társadalmi környezetétől, és önmagában, izolált, mesterséges környezetben kell vizsgálni. Ezt tette a maga módján, bármennyire is különböző volt műveltségük, érdeklődésük, írásmódjuk és céljuk, Montaigne és Descartes. Montaigne, aki *Esszéi*nek előszavában figyelmezteti az olvasót, hogy önmagát festi, és Descartes, aki *végső* soron „önmagát" gondolja.[23] Descartes racionalizáló filozófiájával a tizenhetedik-tizennyolcadik századi brit filozófusok empirizmusa áll szemben, akik a megismerés biztosságát nem az ész önbizonyosságára, hanem az érzetekre és tapasztalatokra akarták visszavezetni. Az episztemologizálódás folyamatának történeti és egyben szisztematikus csúcspontja

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

23 A Montaigne-Descartes hatásvonalhoz lásd L. Brunschwicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York – Paris, Brentano's, 1944.

Kant, aki a kognitív struktúrákat a megismerés és tudás konstitutív elemeiként írja le. Kant óta a filozófusokat megismerő struktúráink, kognitív képességeink és nyelvünk alapvető összefüggései foglalkoztatták. Általánosan elfogadottá vált a vélemény, hogy ha „tudni annyi, mint reprezentálni azt, ami a tudaton kívül van,"[25] akkor először a külső világra irányuló tudatot kell megvizsgálnunk. Descartes-nak az újkori ismeretelméleti metafizikát megalapozó szavaival, „az igazság vizsgálatához egyszer az életben, amennyire erőnktől telik, minden dologban kételkedni kell."[26] Ám még emögött a radikális követelmény mögött is mindig ott leselkedik a további kétely, hogy a tudat kizárólagos vizsgálatával nem oldjuk meg a tudat és a külvilág kapcsolatának kérdését, és ezen a későbbi nyelvfilozófiához kapcsolódó propozicionális attitűd vizsgálat sem segít. Ugyanis olyan, a tudat vizsgálata által megválaszolhatatlan kérdések merülnek föl, hogy a tudat-külvilág kapcsolat inkább tudatjellegű vagy külvilágjellegű-e, vagy hogy a kijelentés-külvilág kapcsolat inkább nyelvi vagy külvilág-jellegű-e, továbbá, hogy miként gondoljuk el a külvilágról a tudatban kialakított „reprezentáló" struktúráknak a *tényleges* külvilággal való kapcsolatát, milyen szerepet játszik mindebben a nyelv, valamint az agy mint a tudat biológiai hordozója.

Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* című művében, mint mondja, megpróbálja ezt a tizenhetedik században elindult „szubjektivizálódási" folyamatot „feltartóztatni". Ha hegeliánusan értelmeznénk a történelmet, azt mondhatnánk, a maga szükségszerű törvényeit követő filozófiatörténet „belső dinamikája" az említett „feltartóztatást" magától is véghezviszi, mintegy maga kényszerítve rá magát a filozófiatörténet*ben* gondolkodóra – feltéve, hogy „helyesen" fölismert folyamatról van szó, és feltéve, bár egyáltalán nem bizonyítva, hogy a történelemben tényleg működik valami olyasmi, mint a hegeliánus dialektika. Habermas egyenesen hegeli pátoszt érzékel Rortynál, ami nem is olyan távolról jövő feltételezés, ha emlékezünk arra, hogy Rorty „mesterének", Dewey-nak egész filozófiájára rányomja bélyegét ifjúkori hegelianizmusa: „A metafilozófiai távolságtartás, amellyel a szerkesztő [Rorty, aki a *The Linguistic Turn* című kötetet szerkesztette] a szövegeket kommentálta, még a laudáció gesztusában is arról a hegeli üzenetről árulkodott, hogy a szellem minden érett korszakába jutott formája dialektikusan hanyatlásra van ítélve."[27]

A hegeliánus Horkheimer jóval Rorty föllépése előtt arról a folyamatról beszél, amelyet Rorty végbe akar vinni. Azt állítja, hogy a ké-

25 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* xiii.

26 Descartes, „Les principes de la philosophie", in *Oeuvres philosophiques,* 3. k. 1643-1650. szerk. F. Alquié, Paris, Bordas, 1989. 1. Classiques Garnier.

27 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", 716.

sőbb Rorty által képviselt objektivizálódás és naturalizálódás mint filozófiatörténeti folyamat önmagától végbemegy: „minél kíméletlenebbül tételezik a szellemet mint abszolútot, annál inkább fennáll a veszély, hogy tiszta mítosszá essen vissza, és magának éppen abból a természetből vegye a mintát, amelyet magába felvenni, vagy akár létrehozni kíván. Így vezettek szélsőséges, idealista spekulációk a természet és a mitológia filozófiáihoz; ez a korlátoktól mentes szellem minél inkább elő kívánja írni nemcsak kantiánusan a természet formáit, hanem annak szubsztanciáját is, annál inkább elveszíti önnön sajátságos tartalmát, és annál inkább lesznek kategóriái a természetes folyamatok örök visszatérésének metaforái. ... az ismeretelmélet kikerülhetetlen apóriái arra a tényre utalnak, hogy a természet és a szellem dualizmusa nem állítható egy definíció értelmében, ahogy azt a két szubsztancia klasszikus karteziánus tana akarta. Egyfelől mindkét pólust absztrakcióval kell a másiktól elszakítani; másfelől pedig egységét nem lehet adott tényként fölfogni és közvetíteni."[27] Adorno pedig azt mondja, „a szellem önmagával való egysége ... az eljárás által a dologra vetítődik ki, mégpedig annál inkább, minél tisztább és szigorúbb szeretne lenni."[28] Ha hihetnénk ezeknek a hegeliánus fölfogásoknak, akkor a filozófiatörténet dinamikájából előre látható lett volna annak az egész objektivizálódásnak az iránya, amelyet Rorty a szubjektumközéppontú, szigorú igazságkereső filozófiákkal kapcsolatban végig kíván vinni.

A frankfurti iskola filozófusainak felfogása szerint a filozófiatörténet belső (hegeli) fejlődési dinamikájának és előrehaladásának Rorty pusztán egy nagyon tehetséges médiuma. A szellem *(Geist)* vagy a tudat *(mind)* az ismeretelméleti paradigma radikálisainak tevékenysége folytán önmagát teljesen izolálva, a természet fölé helyezve, és ezáltal megszüntetve maga lesz a természet abszolút teremtője, azonos lesz a természettel, és kategóriái *éppen* a természet összefüggéseivé válnak. A hegeli tradíció azt „jósolja" Rortynak, hogy ha meg kívánja kerülni az ismeretelméletet, akkor e megkerülés mozzanata maga válik ismeretelméletté, ha pedig azt gondolja, hogy naturalizálhatja, nominalizálhatja azt, akkor az emberi szellem maga ruházódik föl a természet tulajdonságaival. Ez utóbbi esetben azonban kizárjuk a filozófiából, vagy magára hagyjuk azokat az elméleti és az életvilágban jelentkező problémákat, amelyek sajátságosan nem írhatók le a fizika törvényei szerint. Ezért véli az egyensúlyra törekvő és a filozófia társadalmi szerepét egyébként Rortyhoz hasonlóan hangsúlyozó

27 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 6. k. 173.

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

Horkheimer, hogy természet és szellem egyesítését „nem lehet végrehajtani". Azt állítja, hogy a szellem és a természet egymástól csak fogalmi absztrakcióként választható el, egységük pedig nem tapasztalható és nem fogalmazható meg. Horkheimer a szellem és a természet dialektikus összemérhetetlenségének tételét képviselve eleve értelmetlennek tartja a Dewey-féle egyesítési próbálkozásokat, a problémát és a Dewey, majd Rorty által vállalt feladatot jóval Rorty előtt érdektelennek nyilvánítja.

Horkheimer kritikájában éppen ellenkező viszony nyilvánul meg a filozófiatörténethez, mint a véletlenszerűséget hangsúlyozó Rortynál. Horkheimernél – akárcsak „örökösénél", Habermasnál, aki szerint a filozófiatörténet paradigmái „nem véletlen sort alkotnak, mint ahogy azt Rorty gondolja, hanem dialektikai összefüggésben állnak"[29] – a filozófiatörténet belső dinamikája szükségszerűen uralja a gondolkodást és annak fejlődését. Ebben a folyamatban a fogalmak szerinte nem megszűnnek, csak dialektikus fejlődésben jelentést váltanak. Ehhez az elvhez kapcsolódó módszertani és kritikai okokból megőriz olyan fogalmakat, mint a szellem, a szubsztancia stb., amelyeket a filozófiatörténetet nem fölsőbb instanciaként vagy belső kényszerítő dinamikaként, hanem pusztán dialóguspartnerként elfogadó (ebben az értelemben) emersoniánus és naturalista Rorty elutasít. Ez az elutasítás az említett horkheimeri paradigmában értelmezve éppen a szellem dialektikusságában eleve elrendelt naturalizációs folyamatának szükségszerű terméke és megnyilvánulása lenne.

Az analitikus nyelvfilozófia megkérdőjelezése

Rorty a maga filozófiakritikájában – amelynek alapvetően a szubjektum középpontú hagyomány és főként az analitikus filozófia a célpontja – számtalan alkalommal és a legkülönfélébb kontextusokban magyarázza el igazságfelfogását. A legelső ilyen irányú jelentősebb írása a fiatalkori *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy,*[30] melyet 1967-ben jelentetett meg, és amely az analitikus nyelvfilozófia alapvető kritikáját adja. Az írás egy évvel Foucault könyve, *Les mots et les choses*[31] után jelenik meg, ugyanabban az évben, mint Derrida átütő strukturalizmus-kritikája, melynek címe *La structure, le*

29 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1996. 5. 723.

30 R. Rorty, „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", in R. Rorty (szerk.) *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method,* Chicago – London, University of Chicago Press, 1967. 1-39.

31 M. Foucault, *Les mot et les choses,* Paris, Gallimard, 1966.

signe et le jeu dans le discours des sciences humaines.[32] Derrida Montaigne-től vett mottóját Rorty is választhatta volna a maga írása, de egyáltalán filozófiai programja elé: „Nehezebb értelmezni az értelmezéseket, mint a dolgokat",[33] kiegészítve azzal, hogy viszont csak az értelmezések értelmezhetők. Rorty szerint a filozófusoknak többé nem az a feladatuk, hogy megtalálják a Titkot, hanem azt a reménységet kell táplálniuk, hogy elődeik világleírásának jobb leírásával magának a világnak is jobb leírását adják.[34] Mint ahogy Derrida a strukturalizmus virágkorában, úgy Rorty a nyelvfilozófia nagy korszakának idején fundamentális kérdéseket tesz föl e filozófia előfeltevéseivel kapcsolatban.

Mint megállapítja, a filozófia „történetét a korábbi filozófusok gyakorlatai elleni forradalmak és a filozófia olyan tudománnyá való átalakításának kísérletei lyuggatják át, amelyben a filozófiai tételek próbájára egyetemesen elismert döntési eljárások állnak rendelkezésünkre."[35] Azonban az említett törések és forradalmak Szókratésztől Kantig és Husserlig mindig „csak" egy új módszer kidolgozásában álltak, mint Rorty mondja, „a helyzet javasolt orvossága tipikusan egy új módszer elfogadása volt."[36] Az új módszer, egy gondolkodási stílus, egy nyelvhasználat mindig *valamiről* igyekezett szólni, mégpedig a világról, az emberről, a megismerésről, a Létről, a Szépről, a Jóról, a természetről stb., *igaz* módon, tehát annak *megfelelően,* amiről szólni vélt. A módszer mint kiválasztott *út*vonal már *eleve* döntést feltételez arról, hogy *mihez* és *hogyan* akar a módszert választó eljutni, tehát már eleve feltételezi, hogy a módszeres gondolkodó már gondolatban *ott van,* ahova az útnak vezetnie kellene. Feltételezi, hogy tudja, *hova* akar eljutni, miről akar beszélni, nem véve észre, hogy ekkor a beszéd már nem felfedezés, pusztán ismétlése a *már* tudottnak, és így „tudományos" – ha nem is „pedagógiai" – szempontból fölösleges. Mint Rorty hangsúlyozza, „ahhoz, hogy tudjuk, mely módszert fogadjuk el, már valamilyen metafizikai és episztemológiai következtetésre kellett jutnunk."[37] *Eleve* tudnunk kell, hogy milyen a világ, és ehhez képest a megismerő hol helyezkedik el, és milyen struktúrákkal, „kognitív kapacitásokkal" rendelkezik. Az így adódó körbenforgás (már eleve tudom, amit keresni vélek) el-

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

33 J. Derrida, *id. mű,* 409.

34 Vö. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. xi.

35 R. Rorty, „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", *id. kiadás,* 1.

36 R. Rorty, *uo.*

37 R. Rorty, *uo.*

kerülésének leggyakoribb módja a filozófián kívüli, a tudományra való hivatkozás, mely szerint a filozófiának a (természet-)tudományokéhoz hasonló rigorózus módszereket kell választania, hipotéziseket kell felállítania, és „szigorú" módszerességgel eljárnia. Miután azonban a filozófiának a tudományoktól eltérően nincs közvetlen empirikus próbája, igencsak problematikus a tudományok példaképként való használata. Mielőtt Rorty igazságelmélet-kritikájával tovább foglalkoznánk, tanulságos lehet az analitikus filozófia eredetére vetnünk egy pillantást.

Az analitikus filozófia és belső ellentmondásainak eredete[38]

Az analitikus filozófia alapmeggyőződése, hogy a gondolkodás és a megismerés filozófiai vizsgálata a nyelv analízisével, és csak ezáltal lehetséges. Ezt a felfogást vallották és vallják, akiket nagy vonalakban az analitikus filozófiához sorolunk: a logikai pozitivisták, Wittgenstein, Russell, Ayer és a vezető kortárs amerikai filozófusok. Dummett szerint kizárólag azokban az esetekben lehet szó analitikus filozófiáról, ha elismerik a nyelv primátusát. Ezért azok a filozófusok, akik kilépnek a nyelvanalízis köréből, szerinte már nem tartoznak ebbe a csoportba (például G. Evans, J. Searle és Th. Nagel).

A nyelvi fordulat legkorábbi példája Dummett szerint Frege *Grundlagen der Arithmetik* (Az aritmetika alapjai, 1884) című műve.[39] Ebben a művében Frege mintegy fogalomhasználatában Kantra visszautalóan és „neki" teszi föl a kérdést, „Hogyan adódik számunkra egy szám, ha egyszer sem képzetünk, sem szemléletünk nem lehet róla?",[40] hiszen Kant számára semmiféle megismerés nem lehetséges, azaz semmi nem adódhat számunkra szemléletek, fogalmak és sémák, tehát képzetek nélkül. Válasza a nyelvi kontextus elvében gyökerezik, miszerint egy szónak (egy számnak) csak egy

38 Ebben az alfejezetben Michael Dummett könyvére támaszkodom: *Die Ursprünge der analytischen Philosophie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1992. (Eredeti cím: *The Origins of Analytic Philosophy.)*

39 G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl,* Breslau, Koebner, 1884. (Számos utánnyomás, pl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. Magyarul részletek: G. Frege, *Logika, szemantika, matematika,* szerk. Ruzsa Imre, Budapest, Gondolat, 1980. 83-104. Máté András fordítása.)

40 G. Frege, *Logika, szemantika, matematika,* 86. Az eredetiben nem „felfogni" *(begreifen),* hanem „adatik" *(gegeben)* szerepel: „Wie soll uns denn eine Zahl *gegeben* sein, wenn wir keine Vorstellung oder Anschauung von ihr haben können?" (Kiemelés, a fordítás módosítva – B. J.) (G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik,* Stuttgart, Reclam, 1987. 94.)

mondat összefüggésében van számunkra értelme. Frege által Kant mintegy kiegészül a nyelvi kontextus elvével, mely *látszólag* lehetővé teszi fogalmaknak, tehát a megismerés feltételeinek nem transzcendentális, hanem nyelvi kezelését. A kontextus elvének fölismerése után Frege kérdése úgy módosul, milyen értelmük van azoknak a mondatoknak, amelyekben számok fordulnak elő. Frege filozófiájával a nyelv, a kontextus, a fogalmiság és az aritmetika viszonyának kutatása, az aritmetikának a logikai eljárásokkal való összekapcsolása megnyitotta a filozófusok egy része számára a rég áhított és Kant által egyszer már megtaláltnak vélt távlatot, nevezetesen, hogy a matematikához és a természettudományokhoz hasonlóan a filozófia is a „tudományosság" biztos útját járhatja. Úgy tűnt, hogy megnyílt a lehetőség a hagyományos filozófiai kérdések tudományos és objektív vizsgálatára.

Annak ellenére, hogy a lingvisztikai fordulat Fregével megtörténik, Frege mégis hangsúlyozza, hogy őt elsősorban nem a gondolatokat kifejező mondatok, hanem maguk a gondolatok érdeklik. 1906-ban Husserlnek a nyelvi fordulat „ellenprogramját" is megfogalmazza: „A logikus fő feladata, hogy megszabaduljon a nyelvtől."[41] Azt is állítja, hogy a filozófus munkájának nagy része a nyelvvel való küzdelemből áll. Frege munkássága során kitart azon véleménye mellett, hogy a nyelv a gondolat tükörképeként funkcionál, és bár lehetséges, hogy nem jó tükörkép, de más kép nincs a kezünkben.

Dummett Frege filozófiájának három jegyét emeli ki, amelyek segítségével a nyelvi fordulat vizsgálható. 1. A gondolat összetevőinek – az értelem építőköveinek – ismerete attól függ, miként ragadjuk meg a mondat struktúráját, amely a gondolatot kifejezi. Frege szerint a gondolat struktúrája tükröződik az őt kifejező mondatban (a mondat nem rejti el a gondolatot). Megfordítva, a gondolat nyelvi kifejezésére való hivatkozás nélkül aligha lehet megmondani, mire gondolunk, amikor a gondolatok struktúrájáról beszélünk. A mondat és a gondolat struktúrájának fogalmát együtt kell kezelni. Egy gondolatot a mondat azáltal fejez ki, hogy szemantikus tulajdonságai vannak, azaz hogy bizonyos eszközök segítségével igazként vagy hamisként fogható föl. A gondolatot azáltal fogjuk föl, hogy a mondat szemantikus tulajdonságait megragadjuk. A mondat struktúrája részeinek szemantikus kapcsolatát jelenti. Frege felfogásában a mondat szétdarabolásának megfelel a gondolat szétdarabolása.[42] Dummett azonban nem említi, hogy ez az alapelv végtelen regresszust eredményez, ami már

41 G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, szerk. G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, A. Veraart, Hamburg, Meiner, 1976. 102. lj. Idézi Dummett, *id. mű*, 13.

42 G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, 224. Idézi Dummett, *id. mű*, 16.

Sextus Empiricus tanácsa szerint is az ilyen gondolkodás felfüggesztéséhez kell hogy vezessen.

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

2. Frege szerint a gondolatot, a mondat vagy kifejezés jelentését vagy értelmét *(Sinn)* tekinthetjük igaznak vagy hamisnak, míg a mondat csak levezetett értelemben tekinthető annak.[43] *Igazak csak a gondolatok lehetnek, a mondatok nem.* Frege számára *a kifejezés jelentése (Sinn des Ausdrucks) az a mód, ahogy a vonatkozás (Bezug) adott.* A jelentés *(Sinn)* fogalmának tehát csak a vonatkozáson *(Bezug)* keresztül adhatunk *jelentést*. A vonatkozás és a jelentés viszonya itt vagy logikai, tehát definíciószerű, vagy genetikus. Ha logikai, akkor a jelentést pusztán fogalmilag definiáltuk, és további megértéséhez csak annyiban járultunk hozzá, hogy most már nem a jelentést, hanem a vonatkozást kell megértenünk. Ha viszont a „vonatkozás" genetikus szempontból értendő, tehát mint ami ténylegesen létrehozza a jelentést, akkor „először" a vonatkozás adott, még a jelentés előtt, tehát *eredeti* értelemben jelentésnélküli mozzanat. A vonatkozás fogalma nem segít hozzá a jelentés megértéséhez, és ezért a jelentés fogalmát ugyanúgy eredetinek és ősinek kell tekintenünk, mint Davidson az igazság fogalmát. Ha Frege állítása fölírható a következő képlettel: kifejezés + vonatkozás = jelentés, akkor maga a jelentés fogalma eredeti a megértés számára, hiszen a kifejezés és a vonatkozás önmagában még jelentésnélküli, ennélfogva érthetetlen.

Jegyezzük meg, hogy Kant soha nem ment volna el a filozófia analitikus kezelésének addig a fokáig, ameddig azzal Frege és követői próbálkoztak, tehát például a „Sinn", a jelentés, az értelem „mögé" vagy

43 Ebben az összefüggésben nincs jelentősége annak, hogy a *Sinn* fogalmát a magyar „jelentés" vagy „értelem" szóval adjuk vissza. A következőkben a jelentés szót használom.

„alá" azzal az igénnyel, hogy továbbra is azzal a koherenciával és logikával dolgozzon, amit éppen már a „Sinn" stb. fogalmának megléte tesz lehetővé. Egyszerűen azért, mert Kant számára a logikai analízisnek soha nem volt alapvető filozófiai jelentősége. Szerinte a tudományos tudásnak mindig pontosnak, egzaktnak és logikailag átlátszónak kell lennie. Nem látható azonban be, hogy annak a fajta gondolkodásnak, amely éppen a tudományos gondolkodást akarja megérteni, megalapozni, vagy eredetét felkutatni, *ugyan*azoknak a kritériumoknak kellene eleget tennie, mint a tudománynak. A tudományosság vagy az ismeretelmélet „tudományos" megalapozása vagy magyarázata az önreferencialitás rövidzárlata miatt ugyanolyan lehetetlenség, mint a logika logikai megalapozása vagy magyarázata. Amit Dieter Henrich Kant transzcendentális dedukciójáról, az értelem megismerőképessége igazolásának e középponti eljárásáról mond, kritikaként minden „szigorú" filozófiai programról elmondható: „Kant a dedukciót nem azokkal a sajátosságokkal és szigorral próbálja végigvinni, mint ami azt a tudást jellemzi, amelyet igazolni akar. Az igazolás mint módszer nem léphet túl diskurzusformáiban azon, amit igazolni akar, és nem versenyezhet az alapvető tudományok világosságával és sajátosságaival, ahogy azt a Leibniz által megalapozott hagyományban gyakran elgondolják. De ezek a tudományok nem képesek ténylegesen megoldani – sőt még csak megcélozni sem – az alapvető filozófiai problémákat, és ezért bizonyos értelemben nem filozofikusak."[44] Kant számára a tudomány csak tudományos, a filozófia pedig csak filozofikus lehet.

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

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

44 D. Henrich, „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*", in E. Förster (szerk.) *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press, 1989. 29-46, 41.

hogy a kifejezés miként járul hozzá azon feltétel megállapításához, amely által a kifejezés igaz.

Fregével a „kezdeteknél" implicit módon adva van az analitikus filozófia számos alapproblémája, melyek egy ténylegesen szigorú elemzés során mint végtelen regresszusok, körbenforgó érvelések vagy relativizálható kijelentések jelennek meg. Rorty éppen az olyan analitikus filozófusok, mint Carnap és Ayer kijelentéseinek és módszereinek analízisével mutatja ki, hogy a fundamentális kérdésekre nem tudnak válaszolni, illetve válaszaik ugyanolyan belső forgásokra, helybenjárásokra, végtelenbe szaladásokra vagy relativizálódásokra, partikularizálódásokra vezetnek, mint ahogy ezt Frege esetében is látjuk, és amit Kant éppen transzcendentális dedukciójával kívánt elkerülni. Carnap és Ayer logikai-szintaktikai értelemvizsgáló módszerével kapcsolatban Rorty megjegyzi: „egyikük sem vette észre, hogy a kérdés, 'Léteznek-e olyan értelmes mondatok, amelyek egyetlen elfogadott módszerrel sem verifikálhatók (vagy konfirmálhatók)?' maga is olyan kérdés volt, amelyet a 'logika' segítségével nem lehetett körbenforgás nélkül megválaszolni."[45] Rorty kritikai stratégiája általában arra irányul, hogy kimutassa, e gondolkodásmód képviselői módszerük *kiválasztásakor* nem alkalmazzák saját „filozófiai módszerüket", tehát filozófiafogalmukat nem „filozofikusan" választják (választásuk tényében igazolják az elméleti és gyakorlati ész kanti szétválasztását, melyet pragmatikusként Rorty, Searle-lel együtt, Emerson, James, Dewey nyomán maga is meg kíván haladni), továbbá, ha ezt az önreferenciát utólagosan végigvisszük, akkor körbenforgásokat, végtelen regresszusokat, előzetes értékválasztásokat, filozófiai előfeltevéseket találunk, de semmi esetre sem azt a fajta nominalista neutralitást és objektivitást, amelyre e gondolkodók mint *eszményre* hivatkoznak.

A korai Rorty következtetései

A korai Rorty – Dieter Henrich imént említett felfogásával rokonságot mutató – következtetései tulajdonképpen már a későié is, hiszen munkássága során mindvégig kitart a fiatal korában elfogadott elvek mellett, nevezetesen, hogy a filozófiát nem lehet a tudományokhoz kapcsolni, és olyan aktivitásként kell felfogni, amely mindent – a tudományt és önmagát – megkérdőjelez. E megkérdőjelezés azonban nála úgy radikális, hogy elismeri ellenfele értékeit: „kétes metafilozófiai programjaik ellenére az olyan írók, mint Russell, Carnap, Wittgenstein,

45 R. Rorty, *The Linguistic Turn*, 6.

Ryle, Austin ... sikeresen kényszerítették rá a hagyományos problémák előterjesztőit arra, hogy munkáikat ne a régi módon folytassák. Ezeknek az íróknak nyilván nem sikerült azt végbevinniük, amit reméltek. Nem sikerült bizonyítaniuk az általuk bírált filozófiák értelmetlenségét, fogalmi zavarosságát vagy nyelvi visszaélését. De ez nem számít. ... A filozófiai vita természeténél fogva olyan, hogy legfeljebb abban reménykedhet, ellenfele vállára helyezi a bizonyítás terhét. A lingvisztikus filozófia abban volt sikeres az utóbbi harminc évben, hogy az egész filozófiai hagyományt Parmenidésztől Descartes-on és Hume-on keresztül Bradley-ig és Whiteheadig védekezésre kényszerítette. Azáltal sikerült ez neki, hogy gondos és átfogó vizsgálatnak vetette alá azokat a módokat, ahogy a hagyományos filozófusok problémáik megfogalmazása során a nyelvet használták. Ez az eredmény elégséges ahhoz, hogy ezt a korszakot a filozófiatörténet nagy korszakai között tartsuk számon."[46] Miután „szükségszerűen kudarcra van ítélve a nyelvfilozófusok kísérlete, hogy a filozófiát 'szigorú tudománnyá' tegyék",[47] felmerül a kérdés, mi a teendő ezek után? Lehetséges-e még a filozófia egyáltalán? A kérdés azért is sürgető Rorty számára, mert abban egy pillanatra sem kételkedik, hogy – mint Habermas fogalmaz – „az analitikus érvek ellenállhatatlansága [...] a metafizika ígéreteitől való elválást annyira visszavonhatatlanná teszi, hogy az analitikus filozófia *után* a metafizika utáni gondolkodásnak nem lehet alternatívája".[48] Márpedig ha az analitikus filozófia olyan belátásokra vezetett bennünket, amelyeket nem tudunk föladni, akkor kérdésessé válik, hogy valami, ami feladhatatlan, tehát igaznak tartott belátásokat eredményezett, maga is nem a helyes eljárás-e. A korai Rorty azonban úgy véli, hogy a jövendő filozófia előtt olyan lehetőségek állnak, hogy föladhatja *kizárólag* empirista vagy nyelvorientált metodológiai nominalizmusát vagy a mindenképpeni egyetértésre való törekvését, és Heideggert követve a filozófiát új módon művelheti. Esetleg föladhatná egyetemességre törekvő kriterialitását, és pusztán saját metodológiai nominalizmusához ragaszkodna, ami által többé nem a világ egyedül érvényes leírását adná, hanem pusztán *javaslatot* a világ *egy* értelmezésére. További lehetőség lenne a filozófia utáni kultúra bejelentése, mely, miután a filozófia valamennyi hagyományos problémáját nyelvanalízissel felszámolta, és miután magát a nyelvanalízist is fölszámolta, a filozófiát olyan „kulturális betegségnek" *(cultural disease)* nyilvánítaná, melyből sikerült kigyógyítani az emberiséget. Egy ilyen kultúrában a filozófusok olyan orvosokhoz ha-

46 R. Rorty, *id. mű*, 33.

47 R. Rorty, *uo.*

48 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44. 1996. 5. 717.

sonlítanának, akik, miután kidolgozták minden betegség megelőzésének eljárását, elavulttá tesznek minden gyógyítási módszert.

Ám ahogy egy betegség megelőzése a tapasztalat szerint nem szüntet meg *minden* megbetegedést, és ahogy a megelőzött betegségek mögül újabb, eddig nem ismert betegségek lépnek elő, így van ez a filozófia egyes hagyományos kérdéseinek megoldása után is. Sem a hatvanas években, sem azóta nem ért véget a filozófia, legalábbis mint egyetemi és akadémiai diszciplína, és az iránta való érdeklődés sem csökkent. Ellenkezőleg. Mint a nyugati világban mindenütt, a filozófia szakot felvevő diákok nagy tömegei azt sejtetik, hogy Kant szavai ma talán még igazabbak, miszerint „Különös sors jutott az emberi észnek megismerése egyik válfajában: kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani, mert maga az ész természete teszi fel őket, de megválaszolni sem tudja őket, mert az emberi ész minden képességét meghaladják. ... Az ész önhibáján kívül kerül ebbe a zavarba."[49] Rorty úgy véli, hogy az ész korántsem önhibáján kívül, hanem történeti bűnei miatt került ebbe a helyzetbe, és ennek felszámolására újra kell gondolnia kérdéseit: „az utóbbi harminc évben a filozófiában történtek közül nem a nyelvi fordulat a legfontosabb, hanem inkább a Platón és Arisztotelész óta a filozófusokat zavarba hozó ismeretelméleti nehézségek átfogó újragondolásának megkezdése".[50] E nehézségek – és ezzel eljutunk Rorty kedvenc emersoni témájához – a reprezentacionista filozófiafelfogásból erednek, amely szerint az igazság fogalmát úgy tisztázhatjuk legjobban, ha a tudatot mint a világot tükröző entitást fogjuk föl, és aztán a világ és a tudat vagy a nyelv közti kapcsolatot vizsgáljuk. Mint mondja, „e nehézségek csak akkor léteznek, ha valaki feltételezi, hogy a tudás megszerzése a tudat számára valami 'közvetlenül adott' megjelenítését feltételezi, ahol a tudatot mint egyfajta 'anyagtalan szemet' fogjuk föl, és ahol a 'közvetlenül adott' legalábbis annyit jelent, hogy 'a nyelv közvetítése nélkül' adott. A tudásnak ez a 'nézőközönség'-felfogása olyan különböző filozófusok támadási célpontja, mint Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger és Wittgenstein."[51] Ezért Rorty a megismerés és igazság reprezentacionista felfogását kívánja felszámolni, ám erőfeszítései során nemcsak megfelejtkezik számos alkalommal hangsúlyozott iróniájáról, és egy sajátos ismeretelmélet utáni „ismeretelméletért" száll síkra, hanem, mint Michael Williams megjegyzi, már-már patetikusnak tűnő erőfeszítései során „iróniája az igazság iránti nosztalgiától

49 I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. 19. Kis János fordítása. *(Kritik der reinen Vernunft*, A VII.)

50 R. Rorty, *The Linguistic Turn*, 39.

51 R. Rorty, *The Linguistic Turn*, 39. 75. jegyzet.

függ".[52] Ez a komolyság és pátosz Habermas szerint szükségszerű velejárója annak a filozófiának, amely az igazságot keresi, és amely ily módon soha nem adhatja át magát a teljes esztétizálódásnak, például az ironizálódásnak. Habermas számára metafizika minden ismeretelmélet, amelynek ítéleteit érvényességük idejére „kötelezőként" kell előírnia, még ha ez a kötelező jelleg a következő nap föl is számolódik: „Minthogy a metafizika uralja egyedül a megismerés nyelvét, az igazságigény esztetizálása arra fut ki, hogy a tradíciót mint műveltséget esztétikaivá érzéstelenítjük *(anästhetisieren)*. Az ideák valóságossága, amelyekről a platóni elmélet azt ígérte, hogy kapcsolatba hoz bennünket velük, nem ugyanaz, mint az esztétikai tapasztalat nem mindennapi ingere. Ami egykor emfatikus értelemben igaz kívánt lenni, nem őrizhető meg a felemelő módban. Ha a metafizika elveszti ítéletei kötelező jellegét, elveszik tartalma is."[53] Rorty annyiban eleget tesz Habermas ismeret-metafizikai követelményének, hogy ismeretelméleti vagy analitikus írásaiban mellőzi az általa másutt hangsúlyozott iróniát. Ezen írásainak komolysága is azt közvetíti, hogy maga sem adta föl a filozófiát, pusztán annak egy sajátos válfaját műveli. A következőkben e sajátos filozófia további aspektusainak föltárására teszek kísérletet.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

52 M. Williams, *Unnatural Doubts,* Oxford – Cambridge, Blackwell, 1991. 363. lj. (Idézi Habermas is: „Rortys Pragmatische Wende", 717.)

53 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", 717.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Rorty igazsága

és a kortárs filozófia visszatükrözése

Rorty igazságelmélete abban a Dewey szemléletére jellemző naturalisztikus paradigmában értelmezhető, amely „a „hagyományos episztemológiai problémákat és megoldásokat nemlétezőknek"[1] tekinti. Ezek az episztemológiai problémák a világ helyes reprezentációjának kérdései, és bár Rorty számos helyen kifejti ezzel kapcsolatos nézeteit, gyakran igen alaposan és körültekintően érvelve, mint Bernard Williams megjegyzi, „hatalmas műveltségről és kritikai erőről téve tanúságot",[2] ennek ellenére kiváltja számos kortársa ellenvetését sőt ellenérzését, főként azért, mert úgy érzik, a filozófia két és fél évezredes fogalmát és problematikáját a legéleselméjűbb érvelés és a felhalmozott legnagyobb műveltség sem képes fölszámolni. Ezért mondja Williams, hogy Rorty érveinek egy része „elsietett, azzal kapcsolatos programja pedig, hogy mit tegyen a filozófia, miután megfosztották hagyományos igazság- és objektivitásfogalmától, enyhén szólva vázlatos."[3]

A Rorty által propagált naturalisztikus episztemológiai paradigmáról Horkheimer néhány évtizeddel korábban kritikusan – bár ontológiai és ismeretelméleti fogalmakat egymáshoz veszélyesen közelhozva – jegyzi meg, hogy „azok az elméletek, melyek elmulasztják megkülönböztetni a szellemet az objektív természettől, és kvázitudományosan természetként határozzák meg, elfelejtik, hogy a szellem nem-természetté is vált, hogy még ha nem is más, mint „a természet *visszatükröződése* [Kiemelés – B. J.], túllép a *hic et nunc*-on". Ez az elválasztás azonban Horkheimernél nem ontológiai, hanem csak „problematikai" vagy „kritikai", hiszen véleménye szerint „egy végső dualitás feltételezése elfogadhatatlan – nem csak azért, mert egy legfölsőbb elv iránti hagyományos és nagyon is kétes igény logikailag összeegyeztethetetlen egy dualisztikus konstrukcióval, hanem a szóban forgó fogalmak tartalma miatt is. *Bár a két pólust nem*

1 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980 (1979) 165-166.

2 B. Williams, „Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism", in A. R. Malachowski (szerk.) *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1991. 26-37, 26.

3 B. Williams, *uo.*

lehet monisztikus elvre redukálni, dualitásukat is messzemenőkig intellektuális terméknek kell tartanunk. (Kiemelés – B. J.)"[4] Horkheimer *kritikai* és episztemológiai okokból fenn kívánja tartani szellem és természet dualizmusát, nem mint ontológiai entitásokét, hanem mint olyan fogalmakét, amelyekkel egymásra visszavezethetetlennek látszó jelenségeket meg lehet magyarázni, és amelyekkel a társadalomkritika sikeresebbé tehető – tehát jobbára olyan célok érdekében, amelyeket Rorty is követni kíván. Rorty azonban radikális gondolkodóként nem elégszik meg a Horkheimer-féle vagy a későbbi Habermas- vagy Putnam-féle kompromisszumokkal, hanem hangsúlyozza, hogy az episztemológiát újra *végig kell gondolni.* Dewey „tanítványaként" úgy véli, ha az ontológiából kiűzhető a dualizmus, akkor az ismeretelméletbe még látszólagos problémakezelési és kritikai potenciálja miatt sem szabad azt visszacsempészni, és ha az apodiktikus igazságkeresés filozófiai feladása az episztemológia önfelszámolásához vezet, akkor biztonságosabb nem használni tovább fogalmait, mivel azok újabb ontológiai és ismeretelméleti problémák eredetévé válhatnak.

Ugyanakkor nem csak Horkheimer, de számos amerikai kritikus, mint Bernard Williams, Michael Williams és Charles Taylor sem fogadja el azt a fajta episztemológiai radikalitást, amit Rorty képvisel. Bernard Williams, Rorty egyik középponti – Dewey-t és Davidsont idéző – tézisére hivatkozva, mely szerint „lehetetlen bőrünkből kilépni – azaz nyelvi és egyéb hagyományainkból, amelyekben gondolkodunk és önkritikát gyakorlunk –, és összevetni önmagunkat valami abszolúttal", azt állítja, hogy Rorty következtetései „drasztikusak". E tézis ugyanis azt sugallja, hogy nem tudunk a világról annak kategorizálása, saját nyelvünkben való megfogalmazása nélkül gondolkozni. Továbbá azt is, hogy magának a világnak nincs saját nyelve, amellyel számunkra megközelíthető módon írná le magát. E tézisek mellett azonban Bernard Williams szerint minden további nélkül gondolhatnánk, hogy „létezik egy független világ, melyet megpróbálunk leírni, és hogy annak aktuális milyensége ellenőrizheti leírásaink sikerességét".[5] Hasonlóan érvel Michael Williams is, aki szerint téves Rorty gyakori állítása, mely szerint nem léphetünk ki vélekedéseinkből és nyelvünkből, ennélfogva nincs egyéb igazolása vélekedéseinknek, mint azok koherenciája. Először is ennek ellentmond a hétköznapi tapasztalat: „tegyük föl, hogy azt mondtuk Rortynak, természetesen 'ki tudunk jutni' vélekedéseinkből és nyelvünkből: mindig ezt tesszük. Egyrészt többet teszünk, mint csak beszélünk a tárgyak-

4 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 6. k. 172.

5 B. Williams, *id. mű*, 27.

ról: meg is fogjuk őket. De még a nyelv használata is túlmutat a nyelven: a dolgokra mutat, amelyekről beszélünk. Miért kellene úgy gondolkodnunk 'hiteinkről' és 'nyelvünkről', mint egyfajta börtönről, melyből nem tudunk 'kijutni'?"[6] Michael Williams szerint Rorty nem magyarázza meg a tagadhatatlan közvetlen érzéki tapasztalatokat sem, sőt elvéti *[miss the point]* az ismeretelméleti kérdést, hiszen az ismeretelmélet mindig ismeretrendszereket, nyelveket, vélekedéseket mint egészeket vizsgál. Továbbá szerinte Rorty feltételezi, hogy a világról való valamennyi vélekedésünket birtokoljuk, és egyetlen összefüggő rendszerben átlátjuk, hiszen egyébként nem lenne értelmük az ellentétnek „a nyelvből való kijutás" és a koherenciaelv közt. Ám, mondja Michael Williams, ha Rorty ez utóbbi mellett tör továbbra is lándzsát, akkor egyszerűen szkeptikusnak tartható, amely minősítést Rorty következetesen visszautasítja.[7] Charles Taylor azzal bírálja Rorty koherencia-elvű felfogását, a tudományok episztemológiájával kapcsolatban mérsékelt evolutív realizmust képviselve, hogy „vannak a nyugati gondolkodás hosszú történetében végérvényesen megoldott kérdések. ... Arisztotelészt [a természettudományok vonatkozásában] eltemette Galilei és Newton, és nincs visszafordulás. Bizonyos nézeteket nem lehet föltámasztani."[8]

Az említett kritikákban Bernard Williams nem veszi figyelembe, hogy itt valójában a kanti ismeretelméleti problematika vitája folyik tovább, amint az már egyszer lezajlott a tizenkilencedik században, a német idealizmusban és annak következményeiben. Michael Williams maga is a kanti paradigmán belül marad, amikor nem hajlandó Rorty pragmatikus naturalizmusát és radikális davidsonizmusát tudomásul venni. Charles Taylor pedig Rorty ellenében következetesen realista marad, amikor fölteszi a kérdést, miként tudja Rorty megállapítani, hogy milyenek a dolgok, ha nincs az a valami *ott,* amiről beszél.[9] Rorty imént idézett tézise kantiánus tézis – még ha ő ezt nem is mint ilyent fogalmazza meg.

Rorty alapvető tézise ugyanis rokon Kantéval, aki szerint magát a dolgot nem ismerhetjük meg, hanem csak a szemléletünkben megjelenő tárgyat. Az is kétségtelen, hogy Rorty megengedhetetlenül továbblép Kanthál, aminek következtében a Kant-Fichte hatásvonal analógiájára egy Peirce-Rorty hatásvonalat is elgondolhatunk, hiszen Rorty váltig hangoztatja, hogy a világnak nincs saját nyelve, a világ *nincs ott,* legalábbis úgy, hogy *önmagában* és *önmagának megfelelő* nyelvvel leír-

6 M. Williams, *Unnatural Doubts,* Oxford, Blackwell, 1991. 269.

7 M. Williams, *id. mű,* 270.

8 Ch. Taylor, „Rorty in the Epistemological Tradition", in A. R. Malachowski (szerk.) *Reading Rorty,* Oxford, Blackwell, 1991. 262.

9 Vö. Taylor, *id. mű,* 267.

hassuk. Ezt a következtetést Kant kétségtelenül nem vonta le, egyszerűen és helyesen tartózkodott attól, hogy az *ott levő* világról bármit is mondjon. Rorty radikalitását Williams-szel drasztikusnak nevezhetjük, mivel megtagad a világtól egy legalább elgondolható, ha nem is megfogalmazható saját szerkezetet, vagy ahogy ő mondja, saját nyelvet, amelyről, ha következetes, nem szólhatna semmit, még, sőt főként, privatív értelemben sem. Rorty fő tévedése abból származik, hogy nem veszi észre, nem alkalmazhatja a nyelv-paradigmát az ott levő világra, vagy ha igen, akkor csak analóg módon. Rorty azon állítása, hogy a világ nem beszél, kétségtelenül elfogadhatónak tűnik, de ezt a kijelentést ő egyenértékűként kezeli azzal, hogy az ottlévő világnak nincs szerkezete, ami viszont korántsem evidens. Bernard Williams, Putnam és mások kritikájának éppen az az alapja, hogy ők megőriznek valamiféle szerkezetiséget a világ számára, és feltételezik, hogy a nyelv, mely folyamatos interakcióban, küzdelemben áll a világgal, valamilyen módon mégiscsak közvetít valamit számunkra a világról, hiszen, hogy az evolúciós episztemológia kifejezésével éljünk, különben már nem lennénk itt, a világ elpusztított volna bennünket. Rorty minden tudatos szándéka ellenére abban válik fichteánussá, hogy feladja azt a Kant által mindvégig megőrzött kapaszkodópontot, amit a magánvaló elgondolásának állandó hangsúlyozása jelentett. Természetesen Rorty negatív fichteánus, mert nem pozitív értelemben teremti meg az *ott levő* világot, hanem negatív értelemben tesz róla kijelentést.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Rorty szigorú antiapodiktikus útja

Rorty szerint a filozófia James, Dewey, Nietzsche, Bergson és Dilthey munkásságával eljutott oda, hogy föladja apodiktikus igazságkereső programját, az igazság mint korrespondencia és a megismerés mint a reprezentációk pontossága keresését.[10] Ám szerinte Husserl és Russell megpróbálták visszafordítani e folyamatot. Husserl a filozófiát mint szigorú tudományt, Russell pedig mint a logikára alapozott gondolkodásmódot akarta helyreállítani. Mindkettejüknél közös, hogy az igazság és a megismerés végső, formális, a konkrét és közvetlen érzékelhető világtól elszakított vázát keresték, a logikai formát illetve a lényegiségeket. Husserl legjelentősebb tanítványai, Heidegger, Sartre majd Derrida két generáció leforgása alatt feladták, sőt elvetették a husserli programot, Frege és Russell olyan követői pe-

10 A következőkben Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1979) című művének középponti fontosságú negyedik fejezete téziseit vizsgálom. (165-212.)

dig, mint Sellars, Quine és Davidson, megkérdőjelezték a transzcendentális, apodiktikus tervezetek kivitelezhetőségét. Szerinte azonban a legtöbb analitikus filozófus továbbra is a russelli program folytatásával próbálkozik. A szigorú módszerű filozófiák melletti kitartás feltehetőleg azzal magyarázható, hogy az ahistorikus és nem-empirikus igazságok keresésének, azaz a platóni hagyománynak a feladása egyben a filozófiai tradícióról és magáról a filozófiáról való lemondást is jelenti. Ezt a hagyományt viszont a tudományos és társadalmi haladás és emancipáció megtartásra érdemes elsőrendű tényezőjének tartják.

Rorty ott kívánja a James és Dewey által elindított folyamatot továbbvinni, ahol az véleménye szerint Husserl és Russell révén megszakadt. Mivel azonban a fenomenológia kontinentális európai programja már felszámolta magát, a russelli program viszont újabb és újabb metamorfózisait éli az angolszász filozófiai világban, ezért elsősorban erre a filozófiára összpontosít. Elismeréssel ír a pragmatikus Heideggerről és Derridáról is, ám miután ezek a filozófusok a barikád innenső oldalán állnak, erőteljesebb kritikája a russelli, pontosabban kantiánus vagy transzcendentális-analitikus programmal szemben érvényesül.

A helyes reprezentáció és az analitikus filozófia

Rorty fogalomhasználatában Kanthoz nyúl vissza, és bemutatja, hogy „a reprezentáció két fajtájának – a szemléletek és a fogalmak *(concepts)* – fogalma *(notions)* miként keveredik rossz hírbe az analitikus mozgalom késői korszakában."[11] A kanti transzcendentális ismeretelmélet számára a megismerés vagy tudás struktúrája kialakításában mintegy együtt vesz részt a „külvilág", mint amire a megismerés irányul és amit megismerünk, és a „belvilág", azaz a megismerő. Miután a megismerésben e két tényező *már mindig* „aktív", azaz a megismerés feltételeit képezi, a két alkotórész nem lehet a megismerés tárgya, hanem annak pusztán „alanyi" és „tárgyi" feltétele. Ez viszont annyit is jelent a kanti és minden Kant utáni ismeretelméleti struktúrában, hogy a megismerés soha nem *a* dolgot magában *(Ding an sich)* sajátítja el, hanem a tudás mindig csak mint saját alanyi és tárgyi feltételei együttműködésének eredménye jelenik meg. A megismerés tehát nem azt ismeri meg, ami *ott* van, ami a köznapi fölfogás szerint a megismerés tárgya lehetne, hanem mindig csak egy interakció megnyilvánulása és következménye. Ebből az is következik, hogy „a dolog maga" a megismerésben nem „ismerődik meg", és ily módon a megismerés éppen önnön eredeti, „köznapi" intencióját számolja

11 Vö. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 168.

föl. A megismerés többé nem megismerés a szó eredeti, közvetlen és naiv értelmében, hanem folyamatos interakció két elgondolható, de önmagában soha meg nem ismerhető instancia, a szubjektum és az objektum közt.

A kanti és minden posztkantiánus ismeretelméletben az alany és a tárgy nem különíthető el a megismerésen belül, a kettő különbsége pusztán elgondolható. Kant észkritikájának magva éppen e különbség gondolása, ahol az ész „tiszta" struktúrái úgy gondoltatnak el, mint a megismerés strukturális lehetőségi feltételei. A külvilágot pedig, a dolgot *ott,* soha nem érjük el önmagában, hanem csak a tárggyal való empirikus, tehát érzéki közvetítettségű kapcsolatunk által. A tárgyak a megismerő szubjektumban, a szemléletekben vagy intuíciókban nyerik el előzetes struktúráikat a szemléleti formák közreműködésével, struktúráikat pedig a kategóriák, a sémák és az ítélőerő közreműködésével az értelemben.

Kant filozófiája helyet biztosított a tudományok hierarchiájában az utolsó kétszáz év ismeretelméletének, amely így a megismerés lehetőségi feltételeivel, az alany és a tárgy viszonyával foglalkozhatott mint elgondolható, de meg nem ismerhető entitásokkal, melyek feltételei, de nem tárgyai és nyilvánvalóan nem alanyai a megismerésnek. Rorty a transzcendentális kanti struktúrára épülő minden ismeretelméletet azzal kritizál és utasít el, hogy miután, tekintve hogy a megismerés, a megismert és a megismerő struktúrái a megismerésben nem választhatók szét, a megismerés transzcendentális struktúrái nem ismerhetők meg, nincs értelme azok vizsgálatával foglalkozni. Ha ugyanis Kant intenciója ellenére meg akarjuk *ismerni* a megismerés általa transzcendentálisnak tartott struktúráit, akkor csak a fizikalizmus (pszichologizmus) vagy historizmus alternatívái között választhatunk. Ekkor viszont már nem ismeretelméletet, hanem pszichológiát, fiziológiát vagy történettudományt művelünk. (Kant egyébként maga is hasonló indokok miatt utasította el az ész „fiziológiáját".[12]) Ha viszont, Kant szándékának megfelelően, megelégszünk azzal, hogy *elgondoljuk* ezeket a struktúrákat, akkor Kant azon figyelmeztetése juthat eszünkbe, hogy „gondolhatok, amit akarok", vagyis az elgondolás, miután az empíriához nem kapcsolódhat, elvont-racionális lesz, és nem vagyunk képesek megadni tényleges kapcsolódásait és vonatkozásait az érzékelhető világgal, és így ugyanúgy a mítosz vagy a metafizika világába sorolhatjuk, mint minden a tapasztalati világ

12 Vö. pl. I. Kant, *A tiszta ész kritikája,* Szeged, Ictus, 1995. 134-135. Kis János fordítása. „[a tiszta értelmi fogalmakra vonatkozó] fiziológiai levezetésre tett kísérlet voltaképpen nem nevezhető dedukciónak ... merő időfecsérlés minden kísérlet, hogy tiszta *a priori* fogalmakat empirikus dedukcióval levezessenek; csak az próbálkozhatik ilyesmivel, aki nem értette meg ezen ismereteink sajátos természetét".

követelményeinek eleget nem tevő gondolat- vagy hitrendszert. Rorty a következőképpen foglalja össze ezzel kapcsolatos nézeteit: „ha nem rendelkezünk azzal a megkülönböztetéssel, ami az 'adott' és 'a tudat által hozzáadott' közt van, vagy az 'esetleges' (az adott által befolyásolt) és a 'szükségszerű' (teljesen a tudat*ban* és annak ellenőrzése alatt lévő) közt, akkor nem fogjuk tudni, hogy mit tartsunk megismerésünk 'racionális rekonstrukciójának'. Nem fogjuk tudni, mi lesz az ismeretelmélet célja vagy módszere."[13] Nem fogjuk tudni, mert nem tudhatjuk, mi tartozik *ide* és mi *oda,* mi tartozik a szubjektumhoz, a megismerőhöz, a nyelvhez, a belső világhoz, az értelmezőhöz, és mi tartozik az objektumhoz, a megismerthez, a tapasztalathoz és a külső világhoz. Ha mindezt a peirce-i jelelmélettel fejezzük ki, akkor azt mondhatjuk, hogy nem tudjuk szigorúan elkülöníteni, mi tartozik a jelhez *(sign),* az értelmezőhöz *(interpretant)* és a tárgyhoz *(object).* Nem tudunk ismeretelméleti hidat verni, mert azt sem tudjuk, hogy mik között kell ezt megtenni. Illetve, Peirce fogalmaival, a híd már mindig megvan, de nem tudjuk, hogy „hol". Ezt az ismeretelmélet *szétválaszthatatlansági tételének* is nevezhetnénk, amely, mint látjuk, létében fenyegeti ezt a diszciplínát.

Rorty leginkább úgy érthető meg, ha figyelembe vesszük filozófiája kanti és peirce-i eredetét. Habermas szerint Rorty ismeretelmélet-kritikája a racionális „öntudat" és a „szubjektivitás" fogalmainak kritikájából indul ki, melyek szerint a megismerő szubjektumnak lehetősége lenne arra, hogy amikor nem közvetlenül a tárgyakra, hanem reflexíve a tárgyakról alkotott saját képzeteire irányul, fölfedezze a közvetlenül hozzáférhető és abszolút biztos élmények kitüntetett tartományát. „A klasszikus ismeretelmélet számára konstitutív a külső és a belső elválasztása, tehát a tudat és a test olyan dualizmusa, amely az első személynek saját élményeihez való privilegizált hozzáférésére hivatkozik."[14] Rorty transzcendentalizmusa természetesen nyelvfilozófiai, és amikor úgy véli, hogy nem tudunk nyelvünkből kilépni, hasonlít Kanthoz, aki azt állítja, hogy nem tudunk a kategóriák vagy a tiszta szemléleti formák nélkül megismerni, tehát megismerésünk során nem tudunk ezekből kilépni.

A szétválaszthatatlanság azt is jelenti, hogy a régebbi, karteziánus és kantiánus ismeretelmélet antagoniszikus fogalmait *együtt,* egyetlen valóságnak, egyetlen *egész*nek gondoljuk. Innen e gondolkodás egyik elnevezése, a *holizmus.* A holizmus elsősorban nem a nyelv és a tapasztalat, a szubjektum és az objektum szétválasztásából eredő prob-

13 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* 169.

14 J. Habemas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1996. 5. 719.

lémákkal, és főként nem a helyes reprezentáció kérdéseivel foglalkozik, hiszen számára maga a reprezentált és a reprezentáló egyetlen valóság. Rorty számára kijelentéseink holisztikus igazolása „nem eszmék (vagy szavak) és tárgyak sajátságos kapcsolatának ügye, hanem a beszélgetésé, a társadalmi gyakorlaté. A konverzacionális igazolás úgymond természetesen holisztikus, miközben az ismeretelméleti hagyományba beágyazott igazolásfogalom reduktív és atomisztikus."[15] Ahol a redukció hol a rációt, hol az empíriát, hol a nyelvet, hol a tapasztalatot, vagy tágítva a kört, hol a mélypszichét, hol a társadalmat, hol az analitikus nyelvfilozófiát, hol az irodalomkritikát részesíti előnyben, és mintegy győzelemittasan *konfrontáltatja* a valóság többi részével. E reduktív vagy konfrontáción alapuló metodológiák eredménye, hogy a valóságot, a világot, az irodalmat, az embert vagy bármit a nyelv, a logika, az empíria, a mélypszichè, a matematika vagy bármely más, *egyetlen* diszciplína felől értelmezik, azzal ütköztetik, és a konfrontáció eredményeként önmagukat megadó, tehát a metodológiára redukálódni hajlandó valóságdarabokat mint *létezőket* deklarálják, a többit pedig kiűzik a tudás, a megismerés, a tudomány vagy a filozófia területéről. Davidson vagy Rorty felfogása szerint ezeknek a felosztásoknak, a belőlük fakadó konfrontációknak és redukcióknak pusztán ideiglenes metodológiai értelmük lehet, de abszolúte semmi közük ahhoz, ahogy az *egész* valóság ténylegesen van, és ahogy a filozófia tárgyát kell képeznie. A filozófia egyetlen fennmaradt lehetősége éppen ezért az, hogy a konfrontációt konverzációval helyettesítse, ami a filozófia olyan fogalmához vezet, amelynek semmi köze sincs a biztonság kereséséhez.[16]

E biztonság keresése az analitikus filozófia fő mozgatórugója, és Rorty éppen azt veti Quine és Sellars szemére, hogy miközben elvetik a kanti megkülönböztetések egy-egy részét, másokat megtartanak. Így Rorty szerint Quine bár túllép a fogalmi-empirikus, az analitikus-szintetikus és a nyelv-tény megkülönböztetéseken, továbbra is fenntartja az adott és a feltételezett különbségét. Sellars ugyan feladta ez utóbbi különbséget, viszont elkötelezi magát a korábbiak mellett. Minden analitikus filozófus megőriz legalább *egy* kapaszkodót, ellentétpárt, amelynek segítségével és amelyre építve analíziseit végzi. Mint Rorty fogalmaz, „a két említett filozófus hajlik arra, hogy folyamatos, nem hivatalos, hallgatólagos és heurisztikus módon használja azokat a megkülönböztetéseket, amelyeken a másik túllépett. Olyan ez, mintha nem lehetne analitikus filozófiát művelni a két nagy kanti megkülönböztetés közül legalább az *egyik* felhasználása nélkül, és

15 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 170.
16 Vö. R. Rorty, *id. mű*, 171.

mintha sem Quine, sem Sellars nem lennének hajlandók elszakítani a legutolsó láncszemet, amely Russellhez, Carnaphoz és ahhoz az elvhez köti őket, hogy 'a logika a filozófia lényege'."[17] Rorty filozófiája éppen ezen utolsó *történeti* kapcsok eltépését szándékozza, miután a szétválaszthatatlansági tételnek megfelelően szisztematikusan és holisztikusan összekapcsozva értelmezi azt, amit Platón vagy Descartes óta szétválasztanak. Miután pedig az analitikus filozófia lételeme ez a megkülönböztetés, magának az analitikus filozófiának a teljes megkérdőjelezését javasolja: „Gyanítom, hogy az analitikus filozófiát *nem lehet* e megkülönböztetések egyike vagy másika nélkül művelni. Ha nincsenek szemléleteink, amelyek segítségével a fogalmakat kialakítjuk (az *Aufbau* módján), sem a fogalmak közti olyan belső kapcsolatok, amelyek 'grammatikai felfedezéseket' tesznek lehetővé (az oxfordi filozófia módján), akkor igencsak nehéz elgondolni, hogy mi lehetne az 'analízis'. Igen bölcsen, kevés analitikus filozófus próbálkozik az utóbbi időben azzal, hogy elmagyarázza, mit is kellene az analízisnek nyújtania ... ma kevés kísérletet találunk arra, hogy azáltal tegyék öntudatossá az 'analitikus filozófiát', hogy elmagyarázzák, miként különböztethető meg a sikeres analízis a sikertelentől."[18] Rorty számtalan helyen és alkalommal hívja fel a figyelmet arra, hogy az analitikus filozófia esetében, mely egykor valóban forradalmi volt, egy mára konzervatív irányzattal van dolgunk, mely miután az angolszász világban megszerezte a legfontosabb egyetemi pozíciókat, valójában és elsősorban saját hatalma megőrzésére törekszik: „Az analitikus mozgalom jelenkori metafilozófiai reflexióhiánya, úgy gondolom, annak a szociológiai ténynek a tünete, hogy az analitikus filozófia mára számos országban a gondolkodás lövészárkokba jól beásott iskolája. Ezekben az országokban *bármi*, amit egy bizonyos stílust gyakorló vagy bizonyos témát tárgyaló filozófusok tesznek (mintegy *ex officiis suis),* a Russell és Carnap által elkezdett munka folytatását jelenti. Ha egy radikális mozgalom hatalmába keríti azt az intézményt, amely ellen lázadt, akkor többé nincs szüksége módszertani öntudatosságra, önkritikára, vagy arra, hogy a dialektikus térben vagy a történeti időben helyezze el magát."[19]

Rorty ezért a társadalmi mozgások dinamikáját, a társadalmi és politikai hatalomváltások logikáját a filozófia mint egyetemi diszciplína strukturális változásaira is alkalmazhatónak véli. Szerinte az analitikus filozófiával inkább a szociológusoknak, semmint a ténylegesen radikális gondolkodóknak kellene foglalkozniuk: „Nem gondolom, hogy lé-

17 R. Rorty, *id. mű,* 171-172.
18 R. Rorty, *id. mű,* 172.
19 R. Rorty, *id. mű,* 172.

tezne még olyasmi, mint 'analitikus filozófia', hacsak nem az iménti stiláris vagy szociológiai értelemben. ... Az analitikus mozgalom a filozófiában (mint bármely tudományág bármely mozgalma) kidolgozta egy feltételhalmaz dialektikus következményeit, és mára kevés dolga maradt. Az a fajta optimista hit, melyet Russell és Carnap osztott Kanttal – nevezetesen hogy a filozófia, ha végre megtalálták lényegét és helyes módszerét, végül a tudományok biztos útjára léphet –, nem olyasmi, amin gúnyolódni vagy amit helyteleníteni kellene. Egy ilyen optimizmus csak nagy képzelettel rendelkező és merész emberek számára lehetséges, akik saját koruk hősei."[20]

Az egyetemeken az analitikus filozófia egyfajta iskolás, skolasztikus filozófiává, sőt Rorty szavaival dekadens skolasztikává vált: „Úgy tűnik nekem, Hilary Putnam helyesen mondja, hogy az analitikus filozófia nagy része eltérő 'intuícióval' rendelkező filozófiaprofesszorok közti vitává degenerálódott. Amint Putnam mondja, ezek az intuíciók olyan kérdésekkel kapcsolatosak, amelyek 'távol vannak attól, hogy gyakorlati vagy lelki jelentőségük' legyen. A vágy, hogy összhangba hozzák az előzőleg létező intuíciókat, helyettesítette a feladatot, hogy megkérdezzék, vajon használható-e a szótár, amelyben ezeket az intuíciókat állítják: e kérdés elutasítása újra megerősíti a meggyőződést, hogy a filozófiai problémák örök jellegűek, és ennélfogva olyan diszciplínának kell tanulmányoznia őket, amelynek művei függetlenek a társadalmi és kulturális változásoktól. Ilyen elutasítás és ilyen meggyőződés volt jellemző a filozófiatörténetnek arra a korszakára, amelyet ma úgy hívunk, hogy 'dekadens skolasztika'. Mindannyiszor visszatér az ilyen skolasztikusság veszélye, amikor a filozófusok büszkélkedni kezdenek saját diszciplínájuk autonómiájával".[21] Rorty elsősorban azt kifogásolja, hogy ez a fajta filozófia ma is, látszólag minden fejlődés nélkül, ugyanazokon a témákon rágódik, mint a huszadik század elején. Jegyezzük meg, hogy Rorty sem ment ezektől az egyhelyben topogást sejtető vitáktól: Dewey vitája a „belső realizmus" képviselőivel kísértetiesen hasonlít Rorty vitájára Putnammal – a „belső realizmussal" kapcsolatban. Rorty a következőképpen fogalmazza meg fenntartásait: „Az angol nyelvű világban a filozófusok, úgy tűnik, arra ítéltettek, hogy ugyanazt a témát vitassák – a realizmust –, amelyet 1900-ban is vitattak. Akkor a realizmus ellenfele még az idealizmus volt. De mára a nyelv helyettesítette a tudatot, mint ami állítólag a 'valóság' felett vagy azzal szemben áll. Így a vita az olyan kérdésektől, hogy vajon az anyagi világ 'tudatfüggő'-e, olyanok felé tolódott el, hogy ha egyáltalán, akkor melyik fajta igaz kijelentés áll reprezentációs viszonyban a nem-nyelvi

20 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 172-173.

21 R. Rorty, „A filozófia és a jövő", *Jelenkor*, 1995 június, 548-549.

dolgokkal. A realizmus mai vitái akörül keringenek, hogy vajon csak a fizika állításai felelhetnek-e meg 'tényállásoknak', vagy a matematika és az etika kijelentései is."[22]

Rorty ma már nincs egyedül a hatvanas évek végén megkezdett kritikai tevékenységével. Saját generációjából Putnam, az utána következő generációban pedig például Thomas McCarthy, vagy később Cornel West követi. McCarthy szerint, miközben „e filozófia módszereit a természettudományoktól veszi, a kulturális és társadalmi élet egyéb területeinek kevés figyelmet szentel. A második világháborút követő évtizedekben az amerikai filozófiát ért legjelentősebb hatás a formális és a fizikai tudományok felől érkezett. Azóta többé-kevésbé intim kapcsolatban állt a nyelvészettel, és jelenleg forró szerelmi viszonyba keveredett a neurotudományokkal. [...] Ennek eredménye ... az a sajátos látvány, hogy az angol-amerikai filozófia főárama évekig haladt a maga medrében, anélkül hogy a humán tudományokból bármi is belefolyt volna. [...] Miután a filozófia az emberi gondolkodásra és cselekvésre való reflexió, természetesen fel lehetne tételezni, hogy sajátosan szoros kapcsolata van azokkal a tudományokkal, amelyek ugyanahhoz a területhez más reflektív megközelítést alakítottak ki."[23] Ahelyett, hogy a természettudományokon kívül az emberi kultúra egyéb területeivel is kapcsolatba lépett volna, a filozófia egyre inkább elszigetelődött a világtól, önmagát és a tudományt vallásos tisztelettel kezdte körülvenni: „A 'kognitív helyzettel' és az 'objektivitással' kapcsolatos aggodalmak jellemzőek egy olyan szekularizált kultúrára, amelyben a tudós foglalja el a pap helyét. A tudóst most úgy tekintik, mint aki kapcsolatot teremt az ember és valami emberfölötti közt."[24] A filozófiának ez a transzcendenssé válása Rorty számára nem kívánatos, mivel azt sugallja, hogy a tudat és a nyelven kívüli valóság iránt kvázi-vallásos alázattal viseltessünk. Ezért azt javasolja, hogy a tudománnyal és a tudományos filozófiával szembeni alávetett mentalitást számoljuk föl, alakítsuk társadalmi dialógussá az emberfeletti erők mágikus tiszteletére irányuló vágyunkat. Ez az átalakítás nem forradalommal, hanem megfelelő neveléssel segíthető: „Egy ilyen nevelés megpróbálja azt a vágyunkat, hogy megfelelő alázatos kapcsolatban legyünk nem-emberi valóságokkal, a szabad és nyílt társalgásra irányuló vágyakká szublimálni, amelyek vagy interszubjektív megegyezésre, vagy kölcsönös toleranciára vezetnek."[25] Hilary Putnam hasonlóan vélekedik, amikor azt mondja, „az analitikus mozgalom anti-metafizikus mozgalomként indult, de ma

22 R. Rorty, *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 2.

23 Th. McCarthy, *Ideals and Illusions*, Cambridge, MIT Press, 1991. 12.

24 R. Rorty, *id. mű*, 35.

25 R. Rorty, *id. mű*, 8.

nyugodtan állíthatjuk, hogy valamennyi közt a legmetafizikusabb. Erre az a bizonyíték, hogy az analitikus filozófia mesterei továbbra is 'intuícióról' beszélnek."[26]

Az, hogy az analitikus filozófia metafizikai mozgalommá vált, nemcsak abból látható világosan, hogy az intuíció fogalmát továbbra is használják. Világosan metafizikai felfogás, hogy a fenséges, abszolút és időtlen igazságot az igazság kutatása folyamatánál magasabbrendű és nagyobb valamiként fogja föl. Az analitikus filozófia megőrizte a purista platóni elképzelést, mely szerint az *episztémé* elérése érdekében az „igazságot" el kell választani a puszta „vélekedéstől", következésképpen azon platóni doktrína leszármazottjának tekinthető, mely szerint az isteni magasságban rejtőző tudományos igazságot kontemplatív módszerekkel lehet elérni. Mindaddig, amíg a tudománynak a filozófiában különleges státust tulajdonítanak, valamennyi egyéb kulturális aktivitást és a humán tudományokat mint *massa damnata*-t fogják elvetni. Mint Rorty mondja, amiképpen Platón elégedett volt, hogy a jelenségek világát a filodoxusokra hagyhatta, ugyanúgy sok logikai empirista burkoltan vagy kifejezeten elégedett lenne, ha a kultúra többi részét magára hagyhatná".[27] Rorty azonban nem elégedett mindezzel. Annak érdekében, hogy továbbra is az analitikus filozófiában maradhasson, ám onnan folyamatosan jelezze a kifelé vezető utakat – és a kultúra többi ága felé is nyithasson –, saját behaviorisztikus ismeretelméletét Quine-éhoz és Davidsonéhoz kapcsolja.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Episztemológiai behaviorizmus

Rorty azt állítja, hogy a klasszikus analitikus filozófiától a pragmatizmus felé való elmozdulás az amerikai filozófia olyan jelentős képviselőinél is megfigyelhető, mint Quine és Davidson, akik behaviorisztikus módon próbálkoznak az állítások igazolásával. Ha az említett gondolkodókhoz hasonlóan holisztikusan feladjuk a korrespondencia-elvű ismeretelméleteket, akkor a koherencia-elmélet marad, mely kéz a kézben jár a társadalmi kommunikáció, a társadalmi viselkedés hangsúlyossá válásával. A behaviorizmus képviselői nem annyira a mondatok logikai szerkezetére kíváncsiak, és nem is arra, hogy milyen kapcsolatot lehet kimutatni a mondatok jelentése és a külvilág közt, vagy ahogy Frege mondja, a jelentés, a kifejezés és a vonatkozás közt, hanem a mondatok elfogadhatóságát, tehát igazoltságát és igazságát a hozzájuk kapcso-

26 H. Putnam, „Between the New Left and Judaism", in G. Borradori (szerk.) *The American Philosopher*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. 69.

27 R. Rorty, *id. mű*, 46.

lódó közösségi-társadalmi gyakorlatból próbálják megközelíteni. A nyelvet, a beszédet és a gondolkodást filozófiai értelemben a környezettel való közvetlen kapcsolat megnyilvánulásának és nem külön vizsgálandó entitásnak tekintik. Ezzel viszont, kifejezetten vagy sem, elvetik az analitikus program fő célkitűzését, a világ helyes leírásának vagy legalábbis leírásmódjának felfedezését. Mint Rorty mondja, „ha az állításokat a társadalom igazolja és nem az általuk kifejezett belső reprezentációk, akkor nincs értelme annak, hogy *privilegizált* reprezentációkkal próbálkozzunk".[28] Rorty éppen ezt a szerinte Wittgensteinnél és Dewey-nál közös „holisztikus" attitűdöt nevezi *episztemológiai behaviorizmusnak,* azaz pragmatizmusnak, mely konzekvensen ragaszkodik a szétválaszthatatlanság felismert téziséhez.[29]

Minthogy a dewey-i, quine-i, davidsoni, és rorty-i behaviorista episztemológiát számos kritika érte, például Grice, Strawson, Chisholm és újabban Fodor részéről – arra hivatkozván, hogy az emberi tudás és megismerés „mélyebben", az ember kognitív struktúráiban megalapozott, továbbá hogy a megismerés alanya és tárgya közt szakadék tátong, mely fölött az episztemológia ver hidat, és nem vezethető vissza szociológiai, kulturális vagy konverzacionális tényezőkre –, Rorty újra meg újra kísérletet tesz behaviorizmusa alátámasztására. Ez az alátámasztás nem igazolás, nem logikai levezetés, hanem egyrészt a nagy elődökre való hivatkozás James-től Davidsonig, másrészt egyszerűen az alapattitűd különbségének megfogalmazása. Rorty nem hoz fel kényszerítőnek szánt érveket saját világnézete elfogadtatására. Egyrészt magával a kényszerítés fogalmával is problémái vannak, kételkedvén abban, hogy egy ismeretelméleti érv lehet kényszerítő erejű. (És ha az lehetne, akkor sem kívánná túlságosan erőltetni, tekintettel az önmagukat másra kényszerítő „igazságbirtokló" ideológiák társadalmi-történeti diszkreditáltságára.) Másrészt nem kíván a kanti dualizmusokon belül érvelni, hiszen tudja, hogy azokból a szétválaszthatatlanság miatt nincs kilépés, hanem inkább azt javasolja, hogy nézzünk körül a világban úgy, hogy bár tudomásul vesszük a dualizmusokat, de nem építünk rájuk, és tekintsünk inkább mindent egyetlen egésznek, amelyben minden és mindenki már *ugyanazon* az oldalon van, hiszen *nincs másik oldal.* Ehhez kapcsolódóan nem gondolja, hogy bármiféle semleges, metafilozófiai alapot találhatna, amelyre támaszkodva valamelyik filozófia mellett érvelhetne. Az egyetlen követelmény, melyet Rorty az ismeretelmélettel szemben támaszt, nem megalapozás-jellegű és ezzel együtt nem korrespondencia-, hanem koherencia-elvű.[30] Vagyis egyedül az értelmes emberi

28 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* 174.
29 Vö. R. Rorty, *id. mű,* 176.
30 Vö. R. Rorty, *id. mű,* 178.

közösségben zajló társalgást tartja a megismerés „kritériumának", és Quine-nal együtt szembeszegül azzal a reziduális platonizmussal, mely már nem nem-fizikai tárgyak hiposztazálásából áll, hanem a külvilágban kapaszkodókat vagy konfrontációs „szikladarabokat" kereső „korrespondencia" fogalmának idealizálásából ered.[31] Rorty ismeretelméleti felfogásának illusztrálásához tanulságos lehet Quine-nal folytatott vitájának néhány elemére utalni.

A Quine–Rorty vita

Quine *Word and Object*[32] című művében fejti ki ismeretelméleti, lingvisztikai és tudományos világnézetét, és már első fejezetében szakít a Bécsi Kör radikális megalapozási stratégiáival. Könyve elején Neurath hermeneutikus elvére hivatkozik, mely szerint „hajósokhoz hasonlítunk, akiknek nyílt tengeren kell hajójukat átépíteniük, anélkül hogy valaha is egy dokkban szétszedhetnék és a legjobb alkatrészekből újra összeállíthatnák",[33] amit a maga nyelvén úgy értelmez, hogy „bárhogy is elemezzük az elméletek létrehozását, mindannyiunknak a közepén kell kezdenünk".[34] Quine programja teljesen a korábban idézett james-i és dewey-i programba illeszkedik. James az igazság föltekeredő orsójáról beszél („az igazság egész göngyölege – ahogy feltekeredik – kettős hatás eredménye. Az igazságok a tényekből emelkednek ki, de újra visszasiklanak a tények közé, és újakat adnak hozzájuk, amely tények ismét új igazságot teremtenek vagy fedeznek fel".[35]) Dewey James nyomán kiemeli, hogy „a tapasztalat kettős tartalmú *(double-barrelled)* fogalom, melyben eredetileg nincs megoszlás cselekvés és anyag, alany és tárgy között, hanem mindkettőt egy elemzetlen totalitásban tartalmazza".[36] Quine pragmatikus elődei nyomában haladva állítja, hogy vizsgálhatjuk a világot és az embert mint annak részét, majd teljesen naturalisztikusan felszólít, hogy a magukról a fizikai jelenségekről való beszédet is fizikai jelenségnek tekintsük, a tudományos képzeletet pedig olyan tevékenységnek, amely abban a világban zajlik, amelyet el-

31 Vö. R. Rorty, *id. mű*, 179. „Quine és Sellars szembefordulnak egy maradvány-platonizmussal, amely azonban nem a nem-fizikai létezők hiposztazálása, hanem a [külső] létezőkkel fennálló 'korrespondencia' fogalma. E külső létezők mint próbakövek lennének gyakorlatunk értékmérői."

32 W. v. O. Quine, *Word and Object*, Boston, MIT Press; New York – London, Wiley, 1960.

33 Mottóként idézi Quine *Word and Object* c. műve elején.

34 W. v. O. Quine, *id. mű*, 4.

35 W. James, „Pragmatizmus", in *Pragmatizmus*, szerk. Szabó András György, Budapest, Gondolat, 1981. 254. Márkus György fordítása.

36 J. Dewey, *The Later Works*, 1. k. 18.

képzelünk".[37] Az alapvető különbség Quine valamint James és Dewey közt nem a világról alkotott vízióikban keresendő, hanem abban, hogy míg a pragmatizmus klasszikusai és a neopragmatikusok is úgy vélik, hogy a filozófia számára elegendő a naturalisztikus világ- és emberkép hangsúlyozása, minden egyéb kutatás a tudományok feladata, addig Quine a filozófiát szívesen tekinti folytonosnak a tudományokkal, és ennek megfelelően nagyobb jelenőséget tulajdonít az egymásbaágyazottság és a tapasztalati kettősség megállapítása mellett az egymásbaágyazott kettősség egyes tagjai technikai vizsgálatának,[38] anélkül persze, hogy bármelyiket a másik nélkül gondolhatónak vagy a másikra redukálhatónak tartaná. Azaz Quine szerint a filozófiai vizsgálatnak igenis van tartalmi hozzáadnivalója a tudományok eredményeihez, tekintve, hogy maga a tudományos nyelv létrehozása, a „tudományos neologizmus" pusztán az öntudatossá vált lingvisztikai evolúció eredménye, és mint ilyen, a filozófiával együtt a hétköznapi beszédbe *(ordinary talk)* ágyazott. A filozófia ebben a megismerési és „nyelvújítási erőfeszítésben" Quine-nál látszólag karteziánus feladatot kap, nevezetesen, hogy „tisztázza a dolgokat".[39] E pragmatikus elgondolás Quine-nál így hangzik: „A filozófus és a tudós ugyanabban a csónakban ül. Ha javítjuk a fizikai dolgokról szóló hétköznapi beszédünk megértését, ez nem azáltal történik, hogy beszédünket egy ismertebb idiómára redukáljuk; ilyen nem létezik. Azáltal történik ez, hogy tisztázzuk a kauzális vagy más kapcsolatokat, amelyek a fizikai dolgokról való hétköznapi beszéd és egyebek közt fennállnak, mely utóbbiakat viszont a fizikai dolgokról szóló hétköznapi beszéd révén ragadunk meg."[40]

Quine-nál ez a tisztázás azonban soha nem lesz végérvényes, tehát intenciója a látszat ellenére sem karteziánus, nem csak azért nem, mert egy végső tisztázás a kutatás elképzelhetetlen végét jelentené, hanem azért sem, mert számára igencsak problematikus lenne megmagyarázni,

37 W. v. O. Quine, *id. mű*, 5.

38 Vö. pl. Quine, *id. mű*, 9-13, ahol a nemverbális stimulusok és a mondatok „interanimációja" kölcsönös egymásra hatását vizsgálja. Például így fogalmaz, 10.: „A ... függőség tehát közös: a nem-verbális stimulus hatalma, hogy egy adott mondatot kiváltson, egyaránt függ mondatoknak mondatokkal való korábbi összekapcsolásától". Egyáltalán, Quine – akárcsak tanítványa és fiatalabb kollégája, Davidson – munkásságára jellemző az, amit egyébként Rorty hosszabb távon fölöslegesnek tart: a minuciózus, pontos vizsgálat, a részletekbe menő elemzés.

39 Mindez persze nem jelenti azt, hogy Quine karteziánus lenne, hiszen elveti Descartes időtől és tértől független, „örök", tiszta és megkülönböztetett fogalmainak keresését, és úgy véli, hogy a filozófia is saját kora történeti, tudományos és ennek megfelelően változásoknak alávetett fogalmaival dolgozik. Vö. Quine, *id. mű*, 5-6. „Descartes-tól eltérően pillanatnyi vélekedéseinkkel rendelkezünk és azokat használjuk, még a filozófia művelése közben is, mindaddig, amíg a tágan értett tudományos módszer hatására itt-ott meg nem javítjuk őket."

40 W. v. O. Quine, *id. mű*, 3.

miképpen jutunk el a tiszta fogalmakhoz és eszmékhez. Ezzel Quine természetesen megkérdőjelezi, de legalábbis függő módú beszédbe helyezi a hagyományos filozófia biztos, tiszta és abszolút igazságkeresését, amivel egyébként könnyebben is kapcsolja a tudományok folyamatos változásához. Az egyetlen igaz és minden nyelvben félreérthetetlenül kommunikálható eszme ugyanis feltételezné a tökéletes fordítást a nyelvek közt. Túl azon, hogy ennek gyakorlati lehetetlenségével minden fordító tisztában van, Quine úgy érvel, hogy sokak szerint „egy igazi kétnyelvű biztosan abban a helyzetben van, hogy két nyelve közt létrehozza az egyedül helyes mondat-korrelációkat. Ezt az érzést az eszmék kritikátlan mentalisztikus elmélete táplálja: minden mondat és annak elfogadható fordítása a kétnyelvű tudatban azonos eszmét fejez ki. Az érzés túlélheti az eszmék elvetését is: valaki tiltakozhat, hogy a mondat és fordítása a kétnyelvűben valamilyen azonos, bár ismeretlen neurális feltételnek felel meg. Fogadjuk ezt el; csak annyit jelent, hogy a kétnyelvűnek megvan a saját magánjellegű szemantikus korrelációja – valójában az analitikus hipotézisek magánjellegű bennfoglalt rendszere –, és ez valahogy az idegeiben van. Az én állításom megmarad; azt állítom, hogy egy másik kétnyelvűnek lehetnek úgy is szemantikus korrelációi, hogy ezek összeegyeztethetetlenek az előbbi kétnyelvűével anélkül, hogy a két nyelv használatában, a fordítást kivéve, eltérne az előbbi kétnyelvűtől".[42] Quine szakít azzal az elképzeléssel, hogy egy kijelentésnek egyetlen eszme, vagy ami nála ezzel egyenértékű, egyetlen neuronális állapot felelne meg. Ennek megfelelően a következő módon pragmatizálja Descartes programját: „Nem állítjuk, hogy világossá és kifejezetté tesszük azt, ami a homályos kifejezések használóinak tudatában volt. Nem leplezünk le rejtett jelentéseket, ahogy azt az 'analízis' vagy a 'magyarázat' szavak sejtetnék; betöltjük a hiányokat. A homályos kifejezés olyan egyedi funkcióit választjuk ki, amelyek megérik a fáradságot, és aztán kigondolunk egy helyettesítőt, amely számunkra elég világos és kézenfekvő ahhoz, hogy ellássa ezeket a funkciókat. Az érdekeink és céljaink által diktált részleges egyetértés e feltételein túl a magyarázó minden vonása a 'nem érdekes' címszó alá kerül".[43]

Quine, annak ellenére, hogy föladta az egy elérhető igazság vagy az egyetlen ideális mesterséges nyelv vagy az egyetlen tiszta és világos fogalomrendszer keresését, „pragmatikusan" továbbra is kitart amellett, és ebben Davidson és Putnam is követik, hogy a kutatást, a beszéd és a nyelv javítását továbbra is folytatni kell, akkor is, ha nincs nyelven kívüli biztos pont, amelyhez ezt rögzíthetnénk. Ezért, mikor Rorty azt állítja, hogy „Quine-t 'a fordítás meghatározatlanságával'

42 W. v. O. Quine, *id. mű*, 74.
43 W. v. O. Quine, *id. mű*, 258.

és 'a referencia kifürkészhetetlenségével' kapcsolatos elméletei arra az állításra vezették, hogy nincs 'tényállás', mely a jelentéseket a kijelentésekhez, vélekedésekhez, emberekhez és törekvésekhez, kultúrákhoz rendelné",[43] Quine tiltakozik, mondván, „Rorty eltúlozza negativitásomat", és azt állítja, hogy a szavak és mondatok használata, egymáshoz való viszonyaik már maguk is „tényállások", és ezek tanulmányozása a jelentések tanulmányozása, továbbá, hogy a vélekedések tulajdonításában is van esetről esetre változó fokú tényszerűség, ami nem jelenti azt, hogy a vélekedés idiómájának grammatikája ne haladná meg annak tényszerűségét. Ami pedig a törekvéseknek kultúrákhoz való rendelését illeti, Quine a kritériumok pontatlanságában rejlő veszélyt lát pusztán.[44] Jól érzékelhető ebben a kritikai véleménycserében a két gondolkodó különbsége: míg Rorty hajlandó az éles, szigorú „végkövetkeztetéseket" levonni, és utána kritériumoktól függetlenebbül, ám a háttérben mindig a filozófiatörténetet figyelembe véve gondolkodni, addig Quine, akárcsak Putnam, inkább eltekint a szigorú végső következtetésektől, amivel viszont visszanyeri vagy megtartja magának a szigorú, nyelvanalitikus filozofálás lehetőségét. Rorty, miközben szigorú a végkövetkeztetésben, szabadabban, a platóni, karteziánus és hume-i hagyománytól függetlenebbül, „kevésbé szigorúan" gondolkozhat.

Rorty, mikor visszautasítja az episztemológia-középpontú tükrözés-filozófia fogalmát, ezt újra meg újra arra a behaviorisztikus-naturalisztikus szemléletre hivatkozva teszi, melyet Dewey után Quinenál és Davidsonnál is megtalálni vél. Számára az egész emberi tudás filozófiai fogalma ebben a paradigmában értendő, és miután ezt a fajta tudást a természettel való közvetlen interakció adja, melynek sikeressége közvetlenül, minden további megfontolás vagy metafizikai teória nélkül eldől, ezért fölösleges az igazság tudományaként fölfogott episztemológiai filozófiát művelni. Ebben a kontextusban tulajdonítja Quine-nak azt a felfogást, melynek általánosításától maga Quine ismét visszaretten. E felfogás szerint „nem létezik semmiféle sajátságos ismeretelméleti státusz, amellyel bármely mondat rendelkezne, eltekintve attól a szerepétől, hogy fenntartsa azt az 'erőteret', ami az emberi tudás, és amelynek célja az, hogy az érzéki besugárzásokkal megbirkózzon".[45] Quine, annak ellenére, hogy filozófiai műveiből minden további nélkül levonható e következtetés, visszariad következményeitől, és azt mondja, „tagadom, hogy a tudás egyedüli

43 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 192.

44 Vö. W. v. O. Quine, „Let Me Accentuate the Positive", in A. R. Malachowski (szerk.) *Reading Rorty*, 117-118.

45 R. Rorty, *id. mű*, 202.

vagy fő célja lenne, hogy az érzéki inputokkal birkózzunk, bár talán ez volt prehistorikus túlélési értéke". Majd hozzátesz egy inkább személyes vallomást, semmint egy olyan mondatot, melyet bárhogy is beilleszthetnénk filozófiájába, nevezetesen azt az Arisztotelész csodálkozásához kapcsolható megjegyzést, hogy „számunkra a tudás fő célja az intellektuális kíváncsiság kielégítése"[46] (az intellektuális kíváncsiság nem szerepel filozófiai fogalomként Quine műveiben). Quine soha nem vonná le azt az „erős" következtetést, amelyet Rorty számtalanszor levon, mondván, „abban a helyzetben vagyunk, hogy megkérdezhetjük, vajon ténylegesen marad-e valami az episztemológia számára. Hangsúlyozni szeretném, hogy semmi".[47] Majd azt állítja, hogy ha elvetjük a filozófia mint a természet tükre, vagyis a megismerés kutatása fogalmát, akkor „eljutunk a filozófia fogalmának elvetéséhez *(abandon the notion of philosophy)*, legalábbis mint olyan diszciplínáénak, amely kétségbevonja a tudomány és a vallás, a matematika és a költészet, az ész és az érzelem állításait azáltal, hogy mindegyiket a maga helyére utalja".[48]

Igen kockázatos kijelentés egy olyan korban, amikor a tudományok soha nem látott, robbanásszerű fejlődésen mennek keresztül, amikor a megismerés kérdése égetőbbnek tűnik, mint valaha, és amikor maguk a tudományok egyrészt olyan kérdéseket tesznek föl, melyeket korábban a filozófia tett föl, másrészt maguk is számtalanszor a filozófia felé fordulnak, vagy legalábbis filozofikus megállapításokat tesznek. A következőkben azt a javaslatát vizsgálom meg, amely szerint a filozófiának a racionalitás helyett inkább az érzékenység kutatására kellene összpontosítania, és a korábbiakhoz képes új formákban kellene megjelennie.

46 W. v. O. Quine, „Let Me Accentuate the Positive", in A. R. Malachowski (szerk.) *Reading Rorty*, 119.

47 R. Rorty, *id. mű*, 210.

48 R. Rorty, *id. mű*, 212.

Kísérlet az episztemológia fölszámolására

Az ismeretelmélet és az igazságelméletek megkérdőjelezése után a racionalitástól az érzékenységig haladva Rorty filozófiája lehetőséget kínál a filozófia, a tudomány, az etika, a szépirodalom és a művészetek viszonyának újraleírására. Ez a haladás igazságelméletéből és filozófiafelfogásából következik. Sokak számára meghökkentő, érthetetlen és elfogadhatatlan Rorty azon állítása, mely szerint nincs *lényegi* különbség Newton és Shakespeare, a filozófia, a tudomány és a szépirodalom közt. Ahhoz, hogy ennek és ehhez hasonló állításoknak a filozófiai, tudományelméleti és esztétikai implikációit megértsük, Rortynak a filozófiával és a megismeréssel kapcsolatos nézeteit kell tovább vizsgálnunk, elsősorban a pánrelacionizmus, esszencializmus, antiesszencializmus, reprezentacionizmus és antireprezentacionizmus kérdéseit. Ezáltal válik láthatóvá, hogy Rorty látszólagos „elméleti lazasága" mögött a filozófia eddigi történetéből levont „szigorú" következtetések rejlenek. A szigorúság teoretikus képzettséget és következetességet, az „elméleti lazaság" pedig ironikus, avagy a wittgensteini nyelvi játékok értelmében játékos hozzáállást jelent, és nem egy csalódott metafizikai realista mozzanat nyoma,[1] amiként ezt Putnam – vagy mint korábban idéztem, Habermas – állítja, még kevésbé egy hajdani 'igazhitű' hitehagyott diskurzusa, amint ezt Richard Bernstein véli.[2]

Pánrelacionizmus, esszencializmus és antiesszencializmus

A pragmatizmus alapvető tétele szerint a meggyőződések, hitek és vélekedések próbája nem elméleti, hanem gyakorlati. Pusztán azokat a tételeket fogadja el, amelyeknek valamilyen „praktikus" következményük van. E tételhez szorosan kapcsolódik az a feltevés is, hogy a világban minden mindennel összefügg. Ezt William James úgy fogalmazza meg, hogy „Nem *létezhet* olyan különbség, amely ne *idézne elő* különbséget valahol máshol",[3] továbbá „valamennyi dolog *vala-*

1 H. Putnam, *Words and Life*, szerk. J. Conant, Cambridge, Harvard University Press, 1994. 299.

2 Vö. R. Bernstein, „One Step Forward, Two Steps Backward – Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, 15. 4. 1987. 557.

3 W. James, *Pragmatism*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1988. 27.

hogy összetartozik és összekapcsolódik".[4] Rorty neopragmatikus filozófiája többnyire elfogadja a pragmatizmus alapítóinak tételeit, így ezt a James által sugallt *pánrelacionizmus*t is. Ezzel nemcsak minden, a világban lévő dolog összefüggését állítja, ami evidens, de semmitmondó és igazolhatatlan feltételezés lenne, hanem azt is, hogy a „tiszta" teoretikus gondolkodásra jellemző igen-nem kétértékűséget hiba lenne átvinni a világra, vagyis nem lenne helyes a logikát ontologizálni és az ontológiát valamint az episztemológiát „logizálni" anélkül, hogy ne figyelnénk a tételekhez kapcsolódó, ténylegesen fennálló vagy nem fennálló gyakorlati különbségekre – azaz etika és értékelmélet nélkül. Minden dolog összefüggésének neopragmatikus állítása elutasítja a folytonosan ellentétet kereső gondolkodásmódot, nem annak tiszta logikai alapját, hanem mint a *valóságra* irányuló metodologikus gondolkodási attitűdöt. Ennek következtében a valóságra irányuló gondolkodásban problematizálódnak és felfüggesztődnek az olyan szembeállítások, mint lényeg és járulék, megismerő és megismert, elmélet és gyakorlat, megismerés és cselekvés, analitikus és szintetikus, séma és tartalom. Rorty nem a megkülönböztetést, hanem a szembeállítást kérdőjelezi meg, azt hangsúlyozza, hogy a dolgokat kölcsönhatásukban kell vizsgálni.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy a szembeállítás pusztán a logika sajátja lenne, és megszabadulhatunk tőle. Anélkül, hogy itt ennek a kérdésnek további filozófiai, kulturális és kommunikációs szerepét elemeznénk, szem előtt kell tartanunk, hogy a „toleráns", többértékű gondolkodás is vezethet a kétértékűségre jellemző „anomáliákhoz", éppen amiatt, mert képtelen teljes mértékben megszabadulni tőle. Rortynál például ez akkor válik nyilvánvalóvá, amikor kibékítő törekvésében az intellektuális alkotó tevékenység romantikus képét a társadalomalakító pragmatikus alakja *mellé* akarja állítani, és fölismeri, hogy a kettő *mégis* kizárja egymást.[5] Lehetetlenség ugyanis az új nyelvet teremtő és kevesek által érthető „erős költőt" és a társadalmi kompromisszumokra és közérthetőségre törekvő politikust egymással kibékíteni, vagy ahol ezt megpróbálták, ott gyakorta tűrhetetlen aberráció, káosz és terror lett az eredmény. A békés egymás mellett élés és párbeszéd megvalósítására, a két nyelvezet megmentésére javasolja Rorty, hogy a kétféle gondolkodó külön szótárakat használjon, amelyeket kívánatos külön szférákra alkalmazni; a romantikus erős költő

4 W. James, *id. mű*, 64.

5 A romantikus erős költő és a pragmatikus társadalmi technokrata nyelve, habitusa és társadalmi gyakorlata harmonizálásának nehézségeihez lásd N. Fraser, „Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", in J. Arac, B. Johnson (szerk.) *Consequences of Theory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991. 39-62.

a magánszféra nyelvhasználatának hőse, míg a pragmatikus technokrata a politikai világ alakítója. Ezáltal viszont Rorty toleranciája oda vezet, hogy mégiscsak „kétértékűsíti", újra fölosztja a világot, a magán és nyilvános nyelvhasználat világára, ahol egyáltalán nem megoldott az egyik nyelvből a másikba való átmenet, és ezáltal a lehetséges békés egymás mellett élés sem. További kérdés marad, kívánatos-e ez a fajta elválasztó-egymásmellettiség, hiszen senki sem egyetlen nyelvet beszél, senki sem csak költő vagy csak politikus, a nyelvek folytonosan átjárják egymást. Vajon nem csak a sajátságos amerikai társadalmi helyzetet, az egyetemi városoknak a nyilvános élettől való viszonylagos függetlenségét, a politikától elefántcsonttorony-szerűen elválaszott, elitisztikus intellektuális világát tükrözi-e és ezáltal őrzi, konzerválja és legitimálja?

Az ellentétekre épített gondolkodás egyeduralmának és abszolút világértelmező erejének megkérdőjelezése során számolnunk kell azzal, hogy az ellentétekre épített és ezt ontologizálni kívánó gyakorlat a filozófia utolsó kétszáz éves fejlődésében saját felszámolásának útjára lépett. Kant episztemológiájának ugyanis egyik következménye – és ezt a legkülönfélébb módon „realizálták" olyan filozófusok, mint Fichte, Hegel, Nietzsche –, hogy miközben a megismerő szubjektum világkonstituáló erővel bír, maga is része lesz a megismerés által konstruált világnak, és ezért nem lehet a kettőt egyértelműen és végérvényesen szétválasztani és szembeállítani. „Kant fordulópontot jelentett a nyugati filozófia történetében – hangsúlyozza Rorty –, mivel *ad absurdum* vitte azt a próbálkozást, hogy a megismerés során különbséget tegyünk az alany és a tárgy szerepe közt."[6] A pánrelacionizmus pedig, mintegy levonva az elmúlt kétszáz év elméleti vitáinak gyakorlati következtetéseit, azt javasolja, hogy „tegyük félre az alany-tárgy megkülönböztetést, az emberi megismerésben annak megkülönböztetését, hogy mi származik a tudattól és mi a világtól, és ez lehetővé teszi, hogy elvessük az igazság korrespondencia-elméletét".[7] Ha ugyanis nem tudjuk élesen elkülöníteni a megismerés tárgyi és kognitív elemeit, akkor a kettő közti megfelelésről, korrespondenciáról sincs értelme beszélni. A kanti episztemológiától a pánrelacionizmusig Darwinon keresztül vezet az út, aki a transzcendentális szubjektum helyére a környezettel folyamatos interakcióban lévő biológiai struktúrát helyezte. Ezáltal nemcsak a szubjektum kerül a természettel kauzális és genetikus kapcsolatba (ahelyett, hogy a kauzalitás pusztán egy időn és téren kívül eredő tiszta értelmi fogalom lenne), nemcsak a megismerés metafizikai fogalma helyére kerül egy oksági, fizikai és biológiai fogalom, hanem a szubjektum metafizi-

6 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, Wien, Passagen, 1994. 39.
7 Rorty, *id. mű*, 38.

kai fogalma is fölszámolódik azáltal, hogy a természet részévé válik, nem rendelkezvén többé a világ ábrázolásának és reprezentációjának transzcendentális tükörstruktúráival, a világ képének időn, téren és a fizika törvényein kívül helyezett *képével.* Ha ehhez hozzávesszük, hogy az okság, bár episztemikusan feltételezett, értelmezhetetlen, akkor azt mondhatjuk, hogy a szubjektum *folytonossá* válik a természettel.

A szubjektumnak a természetben való föloldódása együtt jár a szubjektum lényegének, és általában a lényegiségnek a fölszámolódásával. A dolgok lényegére irányuló, a platóni ideát vagy az arisztotelészi *ousziát* kereső gondolkodás megpróbál elvonatkoztatni a látszatoktól, a puszta jelenségektől, és valami mögöttes, láthatatlan, tapinthatatlan, időn és téren kívüllevő lényegi magot keres. Ezt az esszencialista gondolkodást utasítja el a Rorty neopragmatizmusát jellemző antiesszencialista gondolkodás. Az analitikus filozófia pozitivista és pozitivizmus utáni ága, bár metafizikai vagy ontológiai érelemben antiesszencialista, módszer- és nyelvfétisizmusában, úgy tűnik, továbbra is megőriz egy metafizikai „lényegmaradékot".

Rorty az analitikus filozófián is túllépő radikális antiesszencializmusának megvilágítására számos példát hoz, melyek közül a számokkal kapcsolatos a legszemléletesebb. A példában Rorty azt emeli ki, hogy egy szám (példájában a tizenhét) végtelen számú módon generálható, mint a legkülönfélébb számok összege, különbsége, szorzata, négyzete vagy négyzetgyöke stb. A „tizenhét" tehát a többi számhoz való végtelen számú relációjában kapja meg értelmét, mivel nem emelhetünk ki egyetlen olyan meghatározást vagy mechanikus generációt sem, amely a többi közt éppen a tizenhétséget mondja ki: „Úgy tűnik tehát, hogy nem lehet definiálni a tizenhétség lényegét, hacsak nem találunk olyan mechanizmust, amely a tizenhét *valamennyi* igaz leírását adná, meghatározva *valamennyi* más számhoz való valamennyi viszonyát".[8]

Rorty azt javasolja, hogy akár a számokat, a világot is relacionálisként értelmezzük, és azt állítja, hogy a dolgok minden szinten ugyanúgy viszonyhalmazok, mint a számok. Bármely tárgyat leírhatunk a legkülönfélébb viszonyok metszéspontjaként, és a viszonyhalmazokat leíró fogalmak maguk is relacionális fogalmak, és így tovább, bármeddig haladva. Sehol nincs egy olyan belső mag, amelyet megtalálva fölkiálthatunk, hogy megtaláltuk a dolog lényegét, és amelyhez képest minden más külsődleges lenne. Ebből a perspektívából „értelmét veszti a belső és a külső közti megkülönböztetés – az X belső magja és perifériái közti megkülönböztetés, amelyet az hozott létre, hogy X bizonyos kapcsolatban áll a világot kitévő, tőle

8 Rorty, *id. mű*, 45.

különböző dolgokkal."[9] Ezt a különbséget lebontó kísérletet nevezi Rorty antiesszencializmusnak: „A pragmatikusok számára X-nek ugyanúgy nincs nem-relacionális tulajdonsága, amint belső természete vagy lényege. Ezáltal nem létezhet olyan leírás, amely pontosan egyezne azzal, amilyen X ténylegesen, függetlenül az emberi szükségletekhez vagy tudathoz vagy nyelvhez való viszonyától. Mihelyt eltűnik a belső és a külső közti megkülönböztetés, eltűnik a valóság és a látszat különbsége is, és azok a gondok is, vajon vannak-e korlátok köztünk és a világ között."[10] Rorty nem azért antiesszencialista, mert belelátott volna a dolgok mélyébe, és ott azt látta volna, hogy nincs lényeg, hanem mert úgy véli, ha elvetjük a lényegi gondolkodást, a dolgok belső magját kereső metodológiák utáni vágyat, akkor egyszerűbben is kijövünk a világgal, és megszabadulhatunk az amúgy is megoldhatatlan problémáktól. Megszűnik főként és elsősorban az ismeretelméleti szubjektum és az objektum, az egyén és a társadalom, a nyelv és a valóság, a tudat és a test, az ok és az okozat szigorú szétválasztottsága. Ezzel a pragmatizmus megold egy kérdést, és elveszít egy fontos eszközt és az azzal járó lehetőséget. Megoldja ugyanis olyan „entitások" összekapcsolását, amelyeket korábban szétválasztottak. E szétválasztások elsősorban módszertaniak voltak, és csak a gondolkodásnak a „létre" való kivetítésével „ontologizálódtak". A gondolkodó szubjektum *gondolkodásával* elkülönült a világtól, sőt saját, a világban való cselekedeteitől is, és a végén azt gondolta, hogy *ténylegesen* is külön van. Rorty Hegel, Peirce, James, Dewey és Davidson nyomán ezt a szétválasztódást akarja visszafordítani, és ezt a visszafordítást általános filozófiai elvvé tenni. Miközben azonban megoldja az egyesítés kérdését, mely a *szétválaszthatatlansági elv* felismeréséből eredő követelmény, egy újabb probléma adódik: nevezetesen az ellentéteket beegyengető gondolkodás kevéssé alkalmas a vizsgálatra. Ez Peirce kivételével valamennyi pragmatikus filozófia hátrányos következménye: beegyengetéseivel nem segíti a dualisztikus szemléleten alapuló analitikus gondolkodást, mely pedig minden tudomány lehetőségi feltétele.

A neopragmatizmusra jellemző antiesszencialista gondolkodást azonban nem érdeklik az analízis felől jövő ellenvetések. Egyrészt minden ismeretelméleti témát radikálisan végig akar gondolni, a „vég" bekövetkeztével pedig elfordul az elmélettől, és további haladása gyakorlatra irányuló döntéseken alapul: elveti azokat a gondolati konstrukciókat, amelyek nem nyújtanak valamiféle gyakorlati hasznot, legyen ez a „haszon" tényleges anyagi boldogulás, lelki enyhület,

9 Rorty, *id. mű*, 41.
10 Rorty, *id. mű*, 41k.

intellektuális kielégülés vagy akár esztétikai élvezet.[11] Ez az attitűd arra a tudományelméleti tételre emlékeztet, mely szerint több, az adatokat sikeresen elmagyarázó elmélet közül azt fogadjuk el, amely a legegyszerűbb, legelegánsabb, a fogalmakkal a legtakarékosabban bánik, azaz a legkevesebb fogalommal magyarázza el ugyanazt a jelenséget.

Az antiesszencializmussal szemben felhozott leggyakoribb vádak közé tartozik az antropocentrizmus és a nyelvi idealizmus. Az *antropocentrizmus* vádjának képviselői szerint hiányzik belőle valami embernél nagyobb tisztelete, legyen az a Lét, a Nyelv vagy a Történelem, és ehelyett az embernek a természettel és a társadalommal való folyamatos, emancipált interakcióját helyezi előtérbe, mely interakció sikerességének kerete az emberi közösség tágabb gyakorlata és kommunikációja. Ezen a ponton válik érthetővé a Rorty és Thomas Nagel közti különbség. Ez utóbbi a kantiánus szemléleten belül maradva úgy véli, dacára annak, hogy a világgal csak a nyelven keresztül kerülhetünk kapcsolatba, mégis sejtjük, hogy van egy abszolút világ, egy örök *(eternal, nonlocal)* igazság, amit ha nem is tudunk kimondani, ha nem is ismerünk, mégis a tudomány és a megismerés fejlődésének kerete, a különböző elméletek, megismerési stratégiák és metodológiák aszimptotikus pontja. Ez a szemlélet azonban cáfolható azzal az érvvel, mely szerint semmi lehetőségünk sincs arra, hogy a nyelven keresztül egy időn és téren kívüli valósághoz jussunk el. Rorty szerint ezt a nézetet azért is el kell utasítanunk, mert az embernél nagyobb valósággal szembeni alázatot von maga után, amely attitűd idegen és érthetetlen a demokratikus gondolkodás számára. A Nageléhoz hasonló gondolkodás egyszerűen belül marad a hagyományos filozófia látszat-valóság paradigmáján, az emberi nyelvet és gyakorlatot továbbra is a látszatok világába sorolja, míg a valóság az, ami a látszatnak keretet ad, és ami időnként a látszaton keresztül vagy a látszatban megmutatja saját lényegiségét.[12]

A *nyelvi idealizmus* vádja[13] pedig, mely elsősorban Putnam és Bernard Williams részéről fogalmazódik meg, azt állítja, hogy az antiesszencializmus szerint a dolgokat a nyelv teremti. Rorty azt válaszolja az ilyen típusú vádakra, hogy a dolgok nyilvánvalóan léteznek azelőtt is,

11 Vö. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 3-9, ahol Rorty ebben az értelemben fogalmazza meg máig is érvényes terapeutikus ars poeticáját.

12 Rorty Nagel-értelmezéséhez lásd többek között *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. xix-xxxvii. *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 6-14, 97-99. *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor, 1997. 34k. Nagel pragmatizmussal kapcsolatos nézeteihez pedig lásd Th. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986. 5-12.

13 Vö. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 4.

mielőtt nyelvi relációkba illesztenénk azokat, de ez még nem jelenti azt, hogy bármiféle belső lényegiségük lenne, eltekintve azoktól a kapcsolatoktól és viszonyoktól, amelyek a dolgokat alkotják. Szerinte „ez a kritika a következő két kérdés összekeverése: 'Hogyan választunk ki tárgyakat?' és 'A tárgyak időben előbb vannak-e, mint mi kiválasztjuk őket?' Az antiesszencialista nem kételkedik abban, hogy fák és csillagok jóval a velük kapcsolatos leírások előtt léteztek. De a tény, hogy korábban léteztek, nem segít abban, hogy értelmet adjunk a kérdésnek, 'Mik a fák és a csillagok, eltekintve más dolgokhoz való kapcsolataiktól – eltekintve rájuk vonatkozó állításainktól?' Abban sem segít, hogy értelmet adjunk a szkeptikus állításnak, mely szerint a fáknak és a csillagoknak nem-relacionális, belső lényegük van, amely viszont sajnos kívül van ismereteinken. Hogy ennek az állításnak világos jelentést adjunk, kicsit többet kell tudnunk mondani arról, hogy mi van ismeretünkön kívül, mitől vagyunk megfosztva. Egyébként leragadunk a kanti önmagában való dolognál, amely megismerhetetlen. Antiesszencialista szempontból a kanti panasz, hogy mindörökre a szubjektivitás fátyla mögötti csapdába estünk, egyszerűen érdektelen, mivel tautologikus állítás, ugyanis azt mondja, hogy valami, amit a megismerésen túliként definiáltunk, sajnos túl van a megismerésen".[14] Rorty egyszerűen tautológiaként számolja fel az egész ismeretelméleti problematikát, amelynek alapvető állítása, hogy a világ megismeréséhez kell egy megismerő apparátus (tudat, nyelv), a világ megismerésének helyessége megismeréséhez pedig azt kell eldönteni, hogy ez a megismerő apparátus ténylegesen úgy írja-e le a világot, ahogy az van. A tautológia abban rejlik, hogy azt állítjuk, csak azt ismerhetjük meg, amit a megismerő apparátus meg tud ismerni, azaz azt ismerjük meg, amit megismerünk. Rorty minden ismeretelméleti szkepticizmust erre a tautológiára vezet vissza, és Putnammel ellentétben, aki e felismerés ellenére is kitart a megismerés mellett, azt javasolja, hogy hagyjunk föl a megismerő apparátus és a megismerés kérdésének erőltetésével, ami maga után vonja a tudat és a nyelv reprezentatív funkcióinak és az ezekre épülő reprezentacionizmusnak a megkérdőjelezését is.

Reprezentacionizmus és antireprezentacionizmus

A kortárs reprezentacionizmus-antireprezentacionizmus vitát Rorty kezdeményezte, hogy előkészítse az általa kívánatos „episztemológia utáni" gondolkodás kialakulását. Szerinte a filozófiatörténet megmutatta, hogy nincsenek végső megoldások a tudással, az igaz-

14 Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, 52.

sággal és a reprezentációval kapcsolatos kérdésekre, következésképpen e fogalmakat el kell vetnünk.[15]

A reprezentacionizmussal szemben, amely Rorty szerint a nyugati metafizikai gondolkodást jellemezte, az antireprezentacionizmus[16] – amely Wittgensteinnél, Davidsonnál és Derridánál jelenik meg – abból indul ki, hogy „nincs olyasmi mint *phüszisz*, valami, amit meg lehetne ismerni",[17] amennyiben a phüsziszt, a természetet *szembeállítjuk* a *nomosszal*, a társadalommal, azaz a társadalmi szükségletekkel és a nyelvvel. Rorty természetesen nem transzcendentális érveléssel próbálja igazolni, hogy nem lehetséges a természetnek önmagában való megismerése, hanem egy olyan gondolatmenettel, amely összekapcsolja a nyelvfilozófiát a társadalomfilozófiával, tehát Fregét Marx-szal vagy Sellarst Foucault-val. Abból indul ki, hogy a természetről nem lehet abszolút ismeretünk, azaz nem tudhatjuk, hogy a világ önmagában milyen, mivel minden ismeret szükséglet- és leírásfüggő. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a „természet" vagy „valóság" szavak pusztán valami megismerhetetlen megnevezésére szolgálnak, inkább szükségleteinket valamint leírásaink struktúráit és feltevéseit tükrözik, semmint az odakinti világot.

Ám Rortyval szemben az analitikus hagyomány legtöbb filozófusa azt állítja, hogy az igazság és a tudás filozófiai kérdéseit továbbra is vizsgálni kell. Tanulságos a biztos megismerés megalapozását kereső, e hagyomány „határán" tevékenykedő Thomas Nagel nézetét szemügyre vennünk. Nagel elfogadja Kant állítását, mely szerint nem lehetséges a szubjektumot transzcendáló világot megismerni, ám mégis azt javasolja, hogy miután *létezik* egy helyhez nem köthető és örök valóság, mely tudatunkon, tudásunkon és nyelvünkön túl van *[transcendent]*, ezért azt kutatásaink soha meg nem ismerhető örök keretének kellene tekinte-

15 Rorty szerint a reprezentacionizmus számára az igazság és a reprezentáció mintegy szinonim fogalmak a tudás jellemzésére. Vö. R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 4. A reprezentacionisták számára 'igazzá tenni' és 'reprezentálni' kölcsönös viszonyokat jelentenek.

16 Az antireprezentacionizmus helyett talán célszerűbb lenne nonreprezentacionizmusról beszélni, mivel egyrészt az anti- előtag ismét visszahozza a kétértékűséget, másrészt itt valójában nem is reprezentáció-ellenességről, hanem a reprezentacionizmus felszámolásáról van szó. Rorty időnként valóban nonreprezentacionizmusról *(non-representationalism)* beszél, de az antireprezentacionizmus a gyakoribb szóhasználata. Vö. pl. Rorty, *id. mű*, 12, ahol azt mondja, „Davidson és Putnam ... hosszasan fejtegetik, hogy a kultúra különböző területei (különösen a tudomány és a politika) milyennek látszanak egy *nem-reprezentációs* perspektívából". (Kiemelés – B. J.)

17 Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, 39. Rorty és az antireprezentacionizmus képviselői szerint nincs megismerés, ennélfogva a természet sem ismerhető meg. Ez azonban csak látszólag bennfoglalásból fakadó következtetés. Az antireprezentacionizmus számára nem ismerhető meg a természet és az ember környezete. Minden, amit eddig megismerésnek gondoltunk, a fantázia terméke.

nünk. Nagel pozícióját legjobban döntésre alapozott felfogása és *imaginatív transzcendentalizmus*a felidézésével illusztrálhatjuk.[18] Szerinte episztemológiai vizsgálatunk kezdetén el tudjuk és el kell dönteni, milyen viszonyban vagyunk a világgal, következésképpen képesek vagyunk arra, hogy realista ismeretelméletet dolgozzunk ki. Ezen véleményének legkézenfekvőbb kritikája az, hogy egy ilyen döntést éppen az ismeretelméleti vizsgálatok végén és nem az elején hozhatunk meg és kellene meghoznunk. Ha a döntést a kezdetekre tesszük, akkor már eleve feltételezünk egy olyan alany-tárgy viszonyt, melynek megállapítására éppen az adott vizsgálatoknak kellene vezetniük. (Természetesen Nagelt meg lehet védeni azzal, hogy nyugodtan teheti a döntést a vizsgálatok elejére, vagy azért, mert minden ismeretelméleti vizsgálat eleve tautologikus, vagy azért, mert az ismeretelméleti vizsgálatok is iteratívak vagy „hermeneutikusak", azaz „homályos" és iránytadó fogalmakkal kezdenek, majd a vizsgálat és az érvelés során iterációs vagy hermeneutikus „köröket" leírva egyre pontosabb fogalmakhoz juthatunk. De Nagelt nem érdekli a tautológia, magyarázatot akar adni. Az iterációval vagy a hermeneutikával pedig az a baj, hogy azt sugallja, van valami, amit egyre inkább meg lehet közelíteni, és ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy az iteráció és a hermeneutika nemcsak döntés utáni, de metafizikus is. Nagel persze nincs egyedül az előzetes döntés hangsúlyozásával; a Peirce, Popper és Lakatos munkásságában közös, bár más-más jellegű és tartalmú elgondolás szerint minden racionális, episztemologikus vagy tudományos vizsgálatnak döntésekkel kell indulnia.)

Nagel tézise az, hogy miután nem tudunk kilépni bőrünkből, egyetlen lehetőségünk, hogy átalakítjuk magunkat – a bőrünkben maradva: „az önmagunkból való kilépéshez úgy jutunk a legközelebb, ha alkotunk a világról egy olyan ideát, mely magában foglal bennünket és azt az általunk birtokolt fogalmat, mely részét képezi ama képességünknek, hogy megértsük önmagunkat. Ekkor önmagunkon kívül vagyunk abban az értelemben, hogy a világról alkotott fogalmunkban megjelenünk, ám ez nem kötődik sajátságos nézőpontunkhoz".[19] Nagel nem teszi föl a kérdést, hogy amennyiben nem vagyunk képesek kilépni önmagunkból, honnan tudhatjuk, hogy mikor jutunk „legközelebb" az önmagunkból való kilépéshez? Ahhoz, hogy tudjuk, valami közel van valamihez, a közelség mértékével kell rendelkeznünk, mely a két pont – önmagunk és a nem-önmagunkat is tartalmazó „kilépés" – közti „távolságot" méri. Az egyik pont „belül" van, a másik pedig, mint *kilépés*, „kint is, bent is". A „mérték" „belül" lévő vége felől haladva, a mérték mentén el tudunk

18 Vö. Th. Nagel, *The View from Nowhere*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1986. 69k.

19 Th. Nagel, *uo.*

jutni a „kilépés" közelségébe. De *honnan* tudjuk még mindig „belülről" megállapítani, hogy *tényleg* közel vagyunk a „kint"-hez? Amikor pedig Nagel a világról alkotott olyan ideáról beszél, „mely magában foglal bennünket", akkor a képzelet és fantázia világába lép. Rendelkezhetem ugyan egy ilyen ideával, mint azt már Kant hangsúlyozta, de ez csak egy elgondolt, „regulatív" idea, soha nem lehet tudásunk része. – Természetesen Nagelt úgy is lehet értelmezni, mint aki nyilvánvalóan nem akar a kilépéshez közeljutni. Amikor azt állítja, „önmagunkon kívül vagyunk *abban az értelemben,* hogy a világ olyan fogalmában jelenünk meg, amellyel *magunk rendelkezünk*, de ami nincs egyetlen sajátságos nézőponthoz sem kötve",[20] akkor az is érthetővé válik, hogy belül maradunk gondolkodásunkon, nyelvünkön és a világról alkotott fogalmunkon, és a saját magunkról alkotott fogalmat a világ fogalmában gondoljuk. De akkor ez az önmagunkról és a „világról" alkotott fogalom inkább metafizikus, semmint episztemológiai fogalom. Nem világos az sem, miként juthatunk el „Isten nézőpontjára", ami a sajátságos nézőpont hiányát jelenti. Mindebből láthatjuk, hogy Nagel továbbra is azokkal a kérdésekkel küzd, amelyek kifejezetten a kanti transzcendentális filozófiából erednek, és miközben tudatában van a kérdések aporetikus és tautologikus jellegének, Putnamhoz hasonlóan azt a felfogást képviseli, hogy a kutatást tovább kell folytatni *ebben* az irányban.

Rorty viszont számtalanszor megfogalmazza álláspontját, mely szerint ezeket a kérdéseket ki kellene küszöbölni a filozófiából, mivel nem tudván kilépni tudatunkból és nyelvünkből, semmit sem tudunk mondani a megismerés formális kereteiről, azaz a tudat-transzcendens, nyelv-transzcendens, helynélküli és örök valóságról: „Pusztán annyit mondhatunk, hogy semmit sem igazolhatunk az arra való hivatkozás nélkül, amit elfogadunk, hogy nincs lehetőségünk vélekedéseinken, nyelvünkön túllépni és a koherencián kívül másfajta próbát találni.[21] Rorty szerint nem tudunk szigorú értelemben vett, nyelven és világon kívüli arkhimédészi pontot kijelölni, ahonnan nézve megállapíthatjuk, vajon a nyelv ténylegesen leírja-e a világot és a természetet vagy sem. Miután a természettel és a világgal mindig *már* nyelvi a kapcsolatunk, soha nem tudhatjuk meg, hogy a világ magában milyen, mindig pusztán leírásaival találkozunk. Míg az arkhimédészi pont kijelölésének lehetetlenségével Hilary Putnam is egyetért, azzal a következtetéssel már nem, hogy éppen ezért el kellene vetnünk a hagyományos filozófiai kérdéseket. Putnam számára az episztemológiai kérdések túlságosan is értékesek ahhoz, hogy elvessük őket és elfe-

20 Th. Nagel, *uo.* (Kiemelés – B. J.)

21 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979. 178.

lejtkezzünk róluk, és még ha nem is találjuk meg a végső helyes válaszokat, úgy kell folytatnunk kutatásainkat, mintha lenne végső válasz.

Putnam szerint Rorty állításából „nem következik, hogy a nyelv és a gondolat nem ír le semmit önmagán kívül, még akkor sem, ha ez a valami csak leírás által (azaz a nyelv és a gondolat alkalmazásával) írható le".[22] Szerinte, miután „nincs metafizikailag ártatlan módja annak, hogy azt mondjuk, a szavak *ténylegesen* 'reprezentálják a dolgokat'",[23] célszerű feladni a szigorú, „metafizikai" igazságigényt, és ehelyett a reprezentáció hétköznapi, általánosan elfogadott fogalmát megőrizni. „Miközben egyetértek Rortyval, hogy a metafizikai realizmus érthetetlen, ha *megállunk* ezen a ponton, és nem lépünk tovább a reprezentáció általánosan elfogadott fogalmának *(ordinary notion)* (és a reprezentálandó dolgok világának) megmentése érdekében, akkor elvétjük a filozófia igazi feladatát, ami 'az ismerttől az ismertig' való utazás végigvitele."[24] Putnam alternatívát akarna nyújtani Rorty-kritikájával, ám pontosan azt fogalmazza meg, amit Rorty *nem* akar. Rorty ugyanis nem gondolja, hogy miután a Descartes-féle ismeretelméleti utazás körbenjárásnak bizonyult, tovább kellene folytatnunk a körözést. Azt sugallja, hogy nem az ismeretelmélet, hanem a felszámolás útját kell inkább járni, mivel a filozófia nem az ismerttől az ismertig, hanem az ismerttől az ismeretlenig vezet.

Vagyis Putnam hisz az igazság egyfajta kantiánus regulatív ideájában, melyet Rorty haszontalanként utasít el. Putnam szerint az episztemológiai kérdésekkel folytatott küzdelmünk a megfogalmazások finomodásához és kognitív fejlődéshez vezet. Éppen ezért egy kvázi realizmust, egy finomított, „rafinált" realizmust kíván, amelyet „belső realizmusnak" nevez.[25] Rorty a realizmus minden finomítását mint realizmust utasítja vissza, és azt hiszi, hogy a tudás, az igazság és a repre-

22 H. Putnam, *Words and Life*, szerk. J. Conant, Cambridge, Harvard University Press, 1994. 297.

23 H. Putnam, *id. mű*, 300.

24 *Uo.* (Kiemelés – B. J.)

25 Putnam belső perspektívájában a kérdésnek, hogy milyen tárgyakból áll a világ, csak egy leíráselméleten *belül [within* a theory of description] van értelme. Vö. H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. 49. Az internalista nézet számára „a 'tárgyak' nem léteznek a fogalmi sémáktól függetlenül". Putnam, *id. mű*, 52. Vö. még Putnam, „A Defense of Internal Realism", in J. Conant (szerk.) *Realism with a Human Face*, Cambridge – London, Harvard University Press, 30-42. Habermas a maga kommunikációs cselekvéselméletének fogalmaival a putnami belső realizmus interszubjektív aspektusát emeli ki: a 'belső realizmus' hangsúlyozza, hogy az ismeret objektivitásának feltételei csak a mondottak kölcsönös megértését biztosító interszubjektivitás feltételeinek *összefüggésében* vizsgálható. J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44. 1996. 5. 720. A belső realizmus hangsúlyozza, hogy mondottakat illető egyetértés interszubjektivitásának feltételei vizsgálhatók.

zentáció kérdése „pürroszi" *ad infinitum* regresszusokhoz vagy körbenforgó okoskodásokhoz vezet. „Az antireprezentacionisták nem gondolják, hogy ezek a [fundacionalista] erőfeszítések esztelenek lennének, ám igenis azt gondolják, hogy a filozófia története eredménytelennek és nemkívánatosnak mutatja őket."[26]

Rorty a maga választotta „erős" gondolkodással vállalja az „erős" következményeket, azaz a reprezentacionista ismeretelmélet feladásával az antireprezentacionizmust. Az antireprezentacionista elv szerint a tudást és megismerést nem a látás alapján kell modellálnunk, más szóval el kell vetnünk a megismerés okuláris metaforáját.[27] A látószerv ebben az összefüggésben a kognitív struktúráknak és a nyelvnek is metaforája. Mindkettőről azt hitték, hogy a megismerés médiumaiként, hol tükörként vagy áttetsző üvegként, hol fátyolként vagy lepelként a megismerő és a megismert közt állnak, és a filozófia elsőrendű feladata lenne e közvetítő funkció feltárása, tehát annak feltérképezése, hogy a médium mennyire közvetít és takar el. Mindaddig, amíg a látás metaforáján belül maradunk, mindaddig, amíg a tudati struktúrákat vagy a nyelvet az okuláris metafora segítségével próbáljuk megérteni, soha nem fogunk a közvetítés pontossága-pontatlansága, a világos-homályos, a tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni, a látszat és a valóság, a felfedés és eltakarás kérdéseire választ kapni, mint ahogy soha nem tudjuk meg, hogy végső soron szemünk látása mennyiben közvetíti a világot olyannak, amilyen, és mennyiben úgy, ahogyan a szem struktúrái azt *lehetővé teszik.* Számunkra nyilvánvalóan csak az a válasz létezik, hogy a világot olyannak látjuk, amilyennek a szem számunkra közvetíti, és bár műszerekkel és fizikai, biológiai stb. elméletekkel és módszerekkel kiterjeszthetjük ezt a látást, de végül mégiscsak a szemmel látás kiterjesztett változatainál maradunk (miközben tudjuk, hogy ez a szem „nem ártatlan"[28]). A sokat hangoztatott davidsoni háromszögelés sem oldja meg a problémát, hiszen amikor azt mondja, hogy a szemlélő és a tárgy mellé egy másik szemlélőt vagy az egyetlen szemlélő különböző pozícióit kell korrekciós tagként beilleszteni, akkor is belül maradunk az okuláris metaforán, legföljebb több szem vesz részt az „akcióban", ami ráadásul kibővíti a problémát a kommunikáció kérdéseivel. Hasonlóképpen, kognitív struktúráink és nyelvünk világleíró képességét soha nem fogjuk „megismerni", hiszen nem tudunk kilépni ezekből a struktúrákból, soha

26 R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth,* 7. Külön tanulmány tárgya lehetne, miként alkalmazza Rorty a pürroszi gondolkodási módot, melyet Sextus Empiricus ír le *A pyrrhonizmus körvonalai* című műve tizenötödik fejezetében.

27 Vö. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979. 11, 38-39, 157-159, 162-163; *Hoffnung statt Erkenntnis,* 40.

28 Vö. E. H. Gombrich *Art and Illusion* (New York, Pantheon Books, 1960) c. könyvével, aki ezt a kérdést *(innocent eye)* az esztétikai érzékeléssel kapcsolatban vizsgálja.

nem fogjuk tudni ezeket külső vonatkoztatási ponthoz hasonlítani. A szem-metaforával Rorty Dewey-ra utal, aki megkérdőjelezte az ismeretelmélet nézőközönség-metaforáját.[29] Ian Hacking szerint Dewey szemléletének hátterében az állt, hogy éppen az ő korában a valóság újfajta szerkezeti átalakítására nyílt esély a német vegyipar robbanásszerű fejlődésével. Dewey arra a következtetésre jutott, hogy a világ alapvető folyamatait, melyek immár az ember irányításával mindennapjainkat is átalakítják, nem a „látás" segítségével közelítjük meg és kezeljük. Ez a szemlélet tulajdonképpen ugyanaz, mint Derrida géntechnológiai episztemológiája. Ugyanakkor Hacking szerint a látás metaforája pusztán azt fejezi ki, ahogy a nyugati kultúra a tudást csodálja, és nem kell ennek olyan jelentőséget tulajdonítani, mint Rorty teszi.[30]

Rorty szerint jobban járunk, ha egyáltalán nem használjuk a tudás vagy megismerés fogalmát, legalábbis mint olyan fogalmat, amiről bármi érdekeset lehetne filozófiailag mondani: „A pragmatikusok azzal válaszolnak a tizenhetedik századi, a látszatok fátylával kapcsolatos érvekre, hogy a tudást nem a látás alapján kell modellálnunk. Tehát egyáltalán nem szükséges, hogy az érzékszervekről vagy a tudatról azt gondoljuk, hogy a tudati látás és tárgya közé iktatódnak. Ehelyett a pragmatikusok szerint mindkettőt a tárgyak kezelésének eszközeiként foghatjuk föl. A nyelv torzító hatásával kapcsolatos érvekre pedig azt mondják, hogy a nyelv nem az ábrázolás médiuma, hanem inkább olyan jelek és zajok cseréje, amelyeket sajátos célok elérésére produkálunk. A nyelv nem vétheti el a pontos ábrázolást, mivel a nyelv soha nem ábrázolt semmit".[31] A megismerésnek a látáson alapuló felfogása Rorty szerint fölösleges instanciát iktat közbe alany és tárgy, megismerő és megismert, a „tudati látás és tárgya" közé, ami több problémát okoz, mint amennyit megold. Ehelyett az egész megismerési folyamatot el kell vonatkoztatnunk az érzékszervek és a mentális struktúrák által létrehozott minden konstrukciótól, és egyszerűen oksági interakcióként kell felfognunk az alanyok és tárgyak, az ember és környezete közt. Ha a megismerés hagyományos, „receptivitásra és spontaneitásra" épülő reprezentációs fogalmát a hatás-kölcsönhatás dinamikájával helyettesítjük, megszabadulhatunk attól a kísértéstől, hogy a világgal való interakciókból a világról való képet alkossunk, vagy ezen interakciók magyarázó elveként képeket használjunk, és a világgal való kapcsolatunknak „lényegi" vagy „időtől, tértől és okságtól független" aspektust próbáljunk adni.

29 Vö. J. Dewey, *The Middle Works*, 10. k. 22-23.

30 I. Hacking, „Is the End in Sight for Epistemology?", *The Journal of Philosophy*, 1980. 584-585.

31 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, 40.

Az *antireprezentacionizmus* számára a szubjektum kauzális interakciója, küzdelme, érintkezése a világgal szélesebb és megfelelőbb fogalom, mint a kantiánus gondolkodók receptivitás- és spontaneitás-fogalma. Az antireprezentacionizmus nem úgy próbálja leírni a világot, ahogy van, nem vizsgálja a tudást vagy a valóság pontos ábrázolását, hanem a megalapozási kérdések értelmetlensége miatt úgy véli, nincs értelme keresni a tudás episztemológiai lehetőségi feltételeit, és kutatni „az olyan tudás vagy sikeres nyelvi referencia ideáját, amely a természet által elénk tárt jelenségek alatti valóságra vonatkoznék".[32] Miután Rorty modelljében nincs különbség aközött, ahogy a tárgyak megjelennek és ahogy a dolgok magukban vannak, nincs is értelme a dolgokról való szubsztanciális gondolkodásnak.

A szubjektum és az objektum „tudásbeli" szétválasztásának lehetetlenségét McDowell is elismeri, aki egyébként Rorty szótára szerint reprezentacionista. McDowell azt állítja, hogy „az empirikus tudás a receptivitás és a spontaneitás kooperációjából ered", továbbá „a receptivitásnak a kooperációhoz való hozzájárulása még fogalmilag sem választható el".[33] A receptivitás természetesen nem a külső világ és nem is a megismerés tárgya, „pusztán" annak képessége, hogy a világ érzékeinket megérintse oly módon, hogy ez megismerő képességünkre hasson, tehát hogy valamilyen módon a külső érintés belsővé váljon. McDowell és a hozzá hasonló „reprezentacionisták" nem gondolják, hogy a receptivitás és a spontaneitás kooperációja lehetővé tenné, hogy a kooperációt az objektum és a szubjektum, a természet és a tudat „kontinuitásaként" értelmezzük. Ez az egyik oka annak, miért kell a reprezentacionistáknak fönntartaniuk a tudás „vizuális" ideáját, mely szerint a tudás a „külső" világ tükröző megismétlése, a fogalmak pedig – mint a gondolatok reprezentacionális tartalmainak alkotórészei[34] – *„közvetítenek* a tudatok és a világ közt".[35]

Ezzel szemben az olyan antireprezentacionistáknak, mint Davidson és Rorty, nincs szükségük közvetítésre a „tudatok", a vélekedések, mondatok és a világ közt. Rorty és Davidson úgy vélik, hogy a tudat és az emberi lény folytonos a világgal, sőt azt is mondhatnánk, mindkét fi-

32 T. Sorell, „The World from Its Own Point of View", in *Reading Rorty*, 11.

33 J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994. 9. A receptivitás *[receptivity]* a kanti érzékiség *[Sinnlichkeit]* fogalma helyett szerepel a mai angolszász filozófusoknál, holott ez utóbbi angol fordítása inkább *sensibility, sensation* lenne. Strawson Kant első kritikájáról írt művében *(The Bounds of Sense, An Essay on Kant's* Critique of Pure Reason, London, Methuen, 1966. különösen 57-62.) *sensation*-t használ. Kis János újabb magyar fordítása „érzékelés"-ként fordítja.

34 McDowell számára a gondolatoknak reprezentacionális tartalmuk van: „a tény, hogy a gondolatok nem üresek, a tény, hogy a *gondolatoknak reprezentacionális tartalmuk van*, a fogalmak és a szemléletek összjátékából ered". McDowell, *id. mű*, 4. (Kiemelés – B. J.)

35 J. McDowell, *id. mű*, 3. (Kiemelés – B. J.)

lozófus ontologizálja a séma és a tartalom egymásbafonódottságát (szétválasztásuk lehetetlenségét). Rorty arra következtet séma és tartalom szétválaszthatatlanságából, hogy „filozófiailag" abszolúte nincs értelme tovább vizsgálni tudatunk és kognitív struktúránk reprezentatív tartalmainak *és* karakterének helyességét. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Rorty szerint a tudat filozófiájának *[philosophy of mind]* vagy a kognitív tudománynak *[cognitive science]* ne lenne reális kutatási tárgya, de mint tudományágak inkább tudományos, semmint filozófiai jellegűek.) Ez az oka annak, hogy Rorty elveti a tudás különválasztásának reprezentacionális modelljét, és azt javasolja, hogy a tudást az emberi lények és a világ folyamatos interakciójaként fogjuk föl, mint „a világgal való küzdelemhez szükséges cselekvési habitusok megszerzésének ügyét".[36] Miután az alanyt és a tárgyat egymással folytonosnak gondolja, a vélekedések szerinte nem a valóság elkülönült képei, hanem „eszközök a valóság kezelésére, annak meghatározásai, hogy miként cselekedjünk bizonyos esetlegességekre adott válaszainkban, és nem a valóság reprezentációi".[37]

Az antireprezentacionizmus analitikus előkészítői

Az analitikus filozófiában két olyan jelentős gondolkodó van, aki a karteziánus és kantiánus ismeretelmélet meghaladásán dolgozik, és ezáltal előkészíti és lehetővé teszi a Rorty-féle antireprezentacionizmust: Quine és Davidson. Quine szerint, Kanttal ellentétben, nincs éles különbség az analitikus és szintetikus kijelentések közt. Mint Rorty kiemeli, Quine megszüntette a „szükségszerű és az esetleges igazságok közti megkülönböztetést, ami azzal a következménnyel járt, hogy nincs többé különbség a konstituáló 'struktúra' és a konstituált 'empirikus igazság' közt."[38] Quine a maga „holisztikus" és körbenforgó érvelésével kimutatta, hogy az analitikusság *(analiticity)* megértéséhez meg kell értenünk a jelentést *(meaning)*, a jelentéséhez a szinonimitást *(synonymy)* és a definiciót *(definition)*, a szinonimitáshoz pedig az analitikusságot. Ennélfogva nincs lehetőségünk arra, hogy koherens és a priori érveléssel megértsük, mit jelent az „analitikus" fogalma. Ebből arra következtetett, hogy az „analitikus és a szintetikus kijelentések közti határt egyszerűen nem húzták meg".[39]

36 R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 1.

37 R. Rorty, *id. mű*, 118.

38 R. Rorty, *id. mű*, 120.

39 W. v. O. Quine, „Two Dogmas of Empiricism", in *Problems of Empiricism*, 248. Meg lehetne mutatni, hogy Quine holisztikus szemlélete módszertani csapda, mivel

Quine holisztikus ösvényét követve Davidson azt javasolja, az analitikus filozófia adja föl annak eszméjét, hogy a tudást valami olyanra alapozza, „ami az evidencia végső forrásának számít."[40] Azt állítja, „a koherencia-elmélet elfogadásának [...] legfőbb oka a konceptuális séma és a vele való küzdelmünkre váró 'világ' dualizmusának érthetetlensége."[41] Davidson az igazság koherencia-elméletét javasolja annak érdekében, hogy a vélekedésrendszereket ne kelljen korrespondencia-kereső konfrontációs metodológiákkal igazolni. A vélekedéskészletek *(sets of beliefs)* általában eleve igazak számára, nem mert propozicionális attitűdökként igazolódtak a fizikai valósággal való konfrontáció során, hanem mert önmagukban összefüggők. A vélekedéskészletek adaptív megfelelőségüket a fizikai világból eredő kauzalitás által nyerik el, és ezért sem a fizikai világnak, sem koherens vélekedésrendszerünknek nincs szüksége arra, hogy „igaz"-nak nevezzék. Mivel a vélekedések nem reprezentációi a világnak, se nem igazak, se nem hamisak. Egyszerűen a világgal való bánás kézreálló eszközei. A világ okai a vélekedésrendszer okai is, de nem okai ezek igazságának. Rorty szerint, „bár megvannak a vélekedések kialakulásának okai, és az érvek amellett, hogy fenntartsuk vagy megváltoztassuk vélekedéseinket, nincsenek okok a vélekedések igazságára."[42] Davidsonnal együtt megőrzi a vélekedés *(belief)* fogalmát, de az igazság fogalmát nem tartja megfelelő jellemzőjének. Ezzel a felfogásukkal végső soron nem mennek olyan messze, mint az „eliminatív naturalizmus", amely még a vélekedéseket is elveti, és csak ennek következtében az „igazság" fogalmát.[43] Davidson és Rorty szerint vélekedéseink általában igazak, nincs szükségük további igazolásokra. Rorty elfogadja és radikalizálja az episztemológia davidsoni „meghaladását", szerinte Davidson antireprezentacionista (Davidson soha nem használja ezt a fogalmat), és föl kellene adnia a tudás és az igazság mint komoly filozófiai kutatási tárgyak fogalmát.

Pragmatizmus és igazság

Rorty neopragmatizmusa az *igazság* fogalmán keresztül kapcsolódik közvetlenül az analitikus filozófia hagyományához. Peirce, James

először feltételezi saját vélekedésrendszerének holisztikusságát, és azután megmutatja, hogy a rendszerébe fölvett fogalmak holisztikusan viselkednek, más szóval, e fogalmak vizsgálata nem vezet a rendszeren kívülre.

40 D. Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in E. LePore (szerk.) *Truth and Interpretation*, Oxford, Blackwell, 1993. (1986) 313.

41 Davidson, *id. mű*, 309.

42 R. Rorty, *id. mű*, 121.

43 Az eliminatív naturalizmus e tézisének önreferenciális paradoxonáról lásd J. Heil, *The Nature of True Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 8-10.

és Dewey időbelivé és folyamatszerűvé tett igazságfogalmát „vonultatja föl" a kortárs analitikus vitákban, kimutatva, hogy az analitikus filozófia az utóbbi évtizedekben Quine, Davidson és Putnam munkássága révén elmozdult a pragmatizmus irányába.

A filozófiatörténet igazságkeresésében Rorty James-hez hasonlóan, aki racionalista és empirista igazságkeresésről beszélt, a platonista és a pozitivista irányzatot véli felfedezni. A Platónt követő filozófusok egy világfölötti abszolút igazságot kerestek, a pozitivisták pedig, csupán a téridőbeli világot tartván reálisnak, az igazságot mint elmélet és valóság megfelelését tételezték, tehát az ontológiai entitásból relacionális kategóriát csináltak. Megmaradt azonban az a törekvésük, hogy ezt a relacionális igazságot öröknek tartsák, ami vagy ténylegesen elérhető a kutatással, vagy pedig a végtelenbe nyúló kutatás soha el nem ért, de mindig célként tételezett aszimptotikus pontja. A tizenkilencedik-huszadik században Rorty szerint a James felfogása szerinti platonistákat a transzcendentális filozófusok, a pozitivistákat az empiristák képviselték.

A platonistáktól és az empiristáktól eltérően, a pragmatikus igazságelmélet szerint az igazság nem valami önmagában fönnálló metafizikai létező, és nem is olyan, minden módszert, vizsgálatot, kutatást és gondolkodást megelőző egyetemes elv, amelyet módszertani stb. kontextusából kiragadva filozófiai vizsgálat tárgyává lehetne tenni. A pragmatikusok szemében nincs értelme az igazsággal kapcsolatban a transzcendentális vagy az empirikus elköteleződésnek. A pragmatizmus az igazsággal, akárcsak a megismeréssel, a nyelvvel vagy az etikával kapcsolatban, *antiesszencialista*, vagyis ezek a fogalmak szerinte nem valamiféle időtlen lényeget fejeznek ki, nem valamiféle *ott* levő entitást, hanem pusztán egy adott gyakorlat jellemzésére szolgáló segédfogalmat, amelyről egyébként a gyakorlat szempontjából – és a pragmatizmus számára nincs fontosabb szempont – le is mondhatunk. Az igazság és a megismerés önmagában való, „filozófiai" vizsgálatának azért nincs sok értelme a pragmatikusok szerint, mert minden megismerési folyamat sajátságos, és nem lehet azokat egyetlen értelmező és átfogó fogalom alá rendelni. Az igazság vagy a megismerés elvont és dekontextualizált fogalma a tényleges megismerési praxishoz vajmi keveset ad hozzá. Rorty egyetért James-szel, amikor azt mondja, „semmi mélyebbet nem lehet mondani: az igazság nem olyasmi, aminek lényege lenne".[44] A pragmatizmus nem abban kételkedik, hogy bizonyos izomorf kapcsolat lenne egyes mondatok vagy kijelentések és a valóság egyes darabjai közt, hanem abban, hogy ezen megfelelések kiterjeszthetőek lennének tágabb összefüggésekre, illetve hogy belső természetükről bármi mélyebb mondható volna,

44 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 162.

azon túl, hogy a valósággal folytatott „küzdelmünk" sikerességéről van szó. Nincs kontextusmentes és pragmatikamentes igazságfogalom, amelyről minden vitától függetlenül egy metadiskurzusban vagy metametodológiában beszélhetnénk.

Az egyes tudományok és a valóság közti megfelelési viszonyok általánosítása és kiterjesztése Rorty szerint a tradíció hibája: „A pragmatikusok azt mondják, a hagyomány nagy hibája, hogy azt gondolja, azok a kis rutin állításokra alkalmazható metaforák, amelyek a látással, a megfeleléssel, az egyezéssel, a leképezéssel és az ábrázolással kapcsolatosak, alkalmazhatók átfogó, vitatható állításokra is."[45] Rorty példákat hoz annak illusztrálására, hogy az igazság dekontextualizált és depragmatizált fogalma a különböző típusú, legegyszerűbb struktúrájú kijelentő mondatok „horizontális" vagy „vertikális irányú kontextuális" kiterjesztése esetén már nem működik. Egyrészt „horizontálisan" lehetetlenség a különböző tudományok mondataira vagy mondathalmazaira ugyanazt az igazságfogalmat alkalmazni, másrészt „vertikálisan", egyetlen tudományon belül sem alkalmazható egyetlen „izomorf" igazságfogalom a különböző általánossági fokú mondatokra, „átfogó, vitatható állításokra".

Rorty fölteszi a „horizontális" kérdést, vajon mi közös és mondatoktól függetlenül vizsgálható lehetne az olyan kijelentésekben, mint: „Bacon nem írt Shakespeare-műveket", „Tegnap esett", „*F* egyenlő *m* x *a*", „A szeretet jobb, mint a gyűlölet", „*A festészet allegóriája* Vermeer legjobb műve", „Kettő plusz kettő egyenlő néggyel."[46] Szerinte azok, akik feltételezik (mint például Thomas Nagel), hogy valamennyi, a valósággal kapcsolatos intuíciónkban van valami nyelvtől, kultúrától és világképtől függetlenül közös, ami egy egyetemesen elfogadható filozófiával leírható, úgy gondolják, hogy közös, racionálisan kimutatható intuíciók vannak olyan személyek szótárai mögött, mint „a homéroszi hős, a buddhista bölcs, a felvilágosodás korának tudósa és a kortárs francia irodalomkritikus".[47] Rorty nem gondolja, hogy ezen emberek nyelvében bármiféle olyan közös elemet találnánk, amelyet egyetlen filozófiával, egyetlen igazságelmélettel le lehetne írni. Éppen ezért megkérdőjelezi az átfogó igazságkeresést, és azt javasolja, hogy a filozófia változtassa meg témáját, és találjon magának másfajta foglalatosságot.

Vertikálisan tekintve, tehát például a kijelentések általánossági fokát is figyelembe véve, túllépve az egyszerű kijelentő mondatokon, az igazság fogalma mint „a valóság darabjainak leképezése" is tarthatatlanná válik. „A hó fehér" mondat igazságtartalmán nem sokat érde-

45 R. Rorty, *id. mű*, 164.
46 Vö. R. Rorty, *id. mű*, xiii.
47 Vö. R. Rorty, *id. mű*, xxx.

mes vitatkozni, viszont ha általánosabb mondatokat fogalmazunk meg, mint például „A színek a fotonok hatása az idegrendszerre" és „A fizikai világ alapvető építőkövei a neutrinók", akkor a mondatok igazságtartalma egyre nehezebben lesz megragadható, és egyre kevésbé lehet azt egyszerű valóságmegfelelésnek tekinteni. Hasonlóképpen, a „Péter szereti szüleit" vagy „Meghallgatja mások véleményét" mondatnak még könnyű valóságmegfelelést tulajdonítani, szemben „A világ legfontosabb törvénye a szeretet" és „A legjobb politikai forma a demokrácia" mondatokkal. Míg Péterre és szüleire könnyen rámutatunk, és valamilyen módon, bár már nehezebben, a köztük lévő relációt is érzékeljük, ezt már sokkal nehezebben tesszük meg az olyan fogalmakkal, mint világ, törvény vagy demokrácia. Általános fogalmakkal (törvény, igazságosság, fizikai törvény stb.) kapcsolatban nyilvánvalóan nem alkalmazhatjuk az egyszerű mondatoknál alkalmazott referenciális vagy megfelelőségi igazságfelfogást.

Ezért Rorty azt javasolja, hogy a „hó fehérségét" állító mondattól eltérően, a nem közvetlenül evidens igazságértékkel rendelkező mondatok esetében kövessük Dewey-t, aki szerint nem azt kell kérdeznünk, hogy „A mondatok pontosan megragadják-e a valóságot?", hanem inkább olyan kérdéseket kellene föltennünk, mint „Milyen lenne, ha elfogadnánk ezt a kijelentést?", „Mi történne, ha így tennénk?", „Mire köteleznénk magunkat egy ilyen elfogadással?" A mondatokkal kapcsolatban Dewey és Rorty szerint egyedül a james-i igazságkritériummal rendelkezhetünk, azaz hogy működik-e a mondat a gyakorlatban a kijelentő és a hallgatóság számára. „A pragmatikusok azt mondják nekünk, hogy az igazságról használhatót mondani inkább a gyakorlat, mint az elmélet, inkább a cselekvés, mint az elmélkedés szótárával lehet."[48] Mint már korábban utaltam rá, a pragmatizmus számára az elmélet feloldódik a gyakorlatban. Mihelyt elszakadunk a közvetlen érzetektől és tapasztalástól, a gondolkodás *cselekvő* folyamatában folyamatosan döntéseket hozunk a következő elméleti lépéssel kapcsolatban, és ezek a lépések sokkal inkább *tettek,* tehát gyakorlat-jellegűek, mint tükröző jellegűek. A pragmatizmus az elméleti gondolkodás folyamatát inkább cselekvési, mint tükrözési vagy megfelelőségi folyamatként írja le. A megismerésben, a tudásban a kognitív aktivitásnak mint cselekvésnek és a környezettel való konkrét interakciónak jut a fő szerep, és nem a tükrözés „okuláris" metaforájának. Az „igazság" látványmetaforájának megfelelőségi kritériuma helyett a pragmatikus filozófia egyedül azt a kérdést teszi föl, hogy az elmélet működik-e a gyakorlatban.[49]

48 R. Rorty, *id. mű,* 162.

49 Vö. R. Rorty, *id. mű,* 163.

Rorty James-hez hasonlóan úgy véli, nincs értelme azon gondolkodni, hogy milyen elméleten vagy nyelven kívüli instancia fogja igazzá tenni elméletünket, legyen az a valóság, aminek az elméletnek meg kell felelnie, a gondolkodó én kognitív sajátságai, vagy egyszerűen egy megegyezésen alapuló metodológiai gyakorlat, valamiféle rituálé. Rorty azt mondja, a pragmatikus gondolkodás arra szolgálhat, hogy megszabadítsa az emberiséget attól, amit Nietzsche a „leghosszabb hazugságnak" nevezett, attól a fogalomtól, hogy az emberek által végrehajtott véletlen és veszélyes kísérleteken kívül valahol létezne valami, például az Igazság, aminek megidézésére szolgálnának ezek a rituálék, és ami így megjelenítve képes lenne megmenteni az emberiséget.[50] Az elméletet saját funkcionálása, saját gyakorlata *fogja* igazzá tenni, és maga a beválás, a *jövőbeli* működés lesz az igazság megnyilvánulása.

A pragmatikus ezzel a felfogásával nyilvánvalóan kiváltja mind a transzcendentálfilozófusok, mind az empiristák kritikáját. Ám míg az előbbiek zavaros pozitivistát látnak benne, addig az empiristák úgy gondolják, hogy mivel nem hajlandó a különböző igazságfogalmak közt éles különbséget tenni, és az egyiket, a valóságnak való megfelelést kitüntetni, ezért a „platonisták" szövetségese lesz. A pragmatizmus ezzel szemben az empiristákat azzal vádolja, hogy nem mennek eléggé messze platonizmus-kritikájukban, mert miközben az igazság ontológiai megfogalmazását elvetik, annak relacionális alakját „örök vezérlő" ideálként akkor is elfogadják, ha nem is gondolják, hogy a bármikori közeljövőben végleges formuláját lehetne adni. A pragmatizmus szerint az olyan empirista kijelentések, mint „a mondat azért igaz, mert megfelel annak, ahogy a dolgok ténylegesen vannak", valójában üres metafizikai bókok – ártalmatlanok, ameddig a sikeres kutató vagy cselekvő retorikai vállveregetései, de zavaróak, ha komolyan veszik és filozófiailag próbálják 'tisztázni' őket.[51] Ebben egyébként, úgy tűnik, egyetértés van Rorty és Putnam közt, aki ezt a Tarski által megfogalmazott ekvivalencia-elvet „filozófiailag" – Tarski egész művével együtt – semlegesnek nevezi.[52]

A pragmatizmus szerint egy elmélet akkor igaz, ha működik, és a pragmatikus igazság megfogalmazása jövőidejű, amennyiben egy el-

50 R. Rorty, *id. mű*, 226.

51 R. Rorty, *id. mű*, xvii.

52 H. Putnam, *Reason, Truth and History*, 128-129. Putnam a következőket mondja: „Tarski művét az ekvivalencia-elvre alapozta: az 'igaz' sikeres definíciójának kritériuma az volt, hogy metanyelv-teoréma-szerűvé tesz valamennyi olyan alakú mondatot, hogy *'P' akkor és csak akkor igaz, ha P*, pl. 'A hó fehér' akkor és csak akkor igaz, ha a hó fehér (ahol P az adott mondat formális jele). ... De az ekvivalencia-elv filozófiai értelemben semleges, akárcsak Tarski műve." Davidson Putnam redundancia-vádjával szemben védelmébe veszi Tarski igazságelméletét. Vö. D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 87. 6. 282-295.

mélethez rendelt „igazság" az elmélet megfogalmazásához kapcsolódó, azt „követő" gyakorlati beválás. Az igazság tehát a pragmatikusok számára egy állandó, időnkívüli struktúra megnyilvánulása vagy érvényessége helyett egy jövőbeli működés. Ezáltal a pragmatizmus váltja föl „az állandó struktúra és az átmeneti tartalom görög és kanti dualizmusát a múlt és a jövő különbségével".[53] Eszerint a pragmatizmus nem a fennállót akarja valami időtlennel igazolni, *bizonyossá* tenni azáltal, hogy a jelen időbe valami egyetemes és örök elemet injektál, hanem az elégtelen jelent akarja fölváltani egy jobb jövővel.

Az igazság tehát igazolhatóság, a jövőbeli működés lehetősége. A pragmatikusokat ezzel kapcsolatban érő kritikára, mely szerint összekeverik az igazságot az igazolhatósággal,[54] Rorty szerint kétféle válasz adható. Az egyik vélemény szerint (Peirce, James és Putnam) az „igazság" ideális igazolhatóság, ami egy ideális jövőben elképzelhető esemény, az igazolási folyamatok aszimptotikus pontja. Más vélemények szerint (Dewey, Rorty és Rorty szerint Davidson[55]), amennyiben az „igazságot" igazolással, azaz jövőbeli funkcionálással azonosítjuk, akkor az igazság fogalma akár fölöslegesnek is bizonyulhat, és ezért föl is hagyhatunk használatával, és az igazolásokra, a funkciókra szorítkozhatunk. Az igazságnak az igazolással való helyettesítése kontextualizálja az igazságfogalmat, amennyiben nem egy „abszolút", elvont, időtől, tértől, nyelvtől és történelemtől független igazságfogalmat használunk, hanem éppen ezen környezetben igazolt vagy igazolódó állításokat tartunk igaznak. Így az „igaz"-nak nem tulajdonítunk a vélekedésünktől független ontológiai értéket, hanem vélekedéseinkhez, azok nyelvben való megjelenítéséhez és e megjelenítésnek a nyelvi közegben és közösségben való igazolhatóságához és a közösség általi elfogadásához kapcsoljuk. Mindezt megkönnyíti természetesen, ha elfogadjuk a Rorty ál-

53 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, 16.

54 C. West megállapítása James-szel kapcsolatban gyakran az egész pragmatizmus elleni vádként hangzik el: „James lefokozza az igazságot, anélkül hogy kiküszöbölné; időbelivé teszi a tudást, és az emberi igények kielégítéséhez és a sikerhez kapcsolja. Időnként úgy tűnik, összekeveri az igazságot az igazolással vagy az ontológiai állításokat az episztemológiaiakkal." C. West, *The American Evasion of Philosophy*, 67. Vö. szintén J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44. 1996. 5. 725-728.

55 R. Rorty Davidsont, igazságelméletére hivatkozva, következetesen pragmatikusnak tartja. Davidson nem fogadja el önmaga jellemzésére a „pragmatikus" címkét. Vö. D. Davidson, „Post-Analytic Visions", in G. Borradori (szerk.) *The American Philosopher*, 43-44. „Rorty azt állítja, hogy én pragmatikus vagyok. ... nem egészen értem, mit ért ezalatt Rorty, mivel számára ez egy speciális antimetafizikus attitűdöt jelent. ... Részben arra gondol, hogy úgy látszik, elvetettem az igazságfogalom egyfajta definíciójának lehetőségét. Egészen biztos, hogy elvetettem azt az elképzelést, hogy a filozófusoknak egy sajátos igazságfajtával való foglalkozás lenne a feladatuk. De nem hiszem, hogy ez pragmatikusabb lenne, mint sok más álláspont."

tal támogatott davidsoni állítást, hogy valójában legtöbb vélekedésünk *igaz,* tekintve, hogy mindannyian ugyanazon világ oksági viszonyai közt küzdünk meg többé-kevésbé sikeresen a körülményekkel, és ezen küzdelmeinket többé-kevésbé sikeresen igazoljuk a velünk egy nyelvet beszélőknek, akik a mienkhez *hasonló* küzdelmekkel és igazolásokkal bajlódnak.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy létezik egy közvetítő álláspont a Rorty által említett két alternatíva közt, melyet Habermas próbál kidolgozni. Habermas álláspontját gyenge vagy kompromisszumos álláspontnak tekinthetjük, amennyiben nem vonja le az erős következtetéseket, és hajlandó, valójában nagyon is Dewey szemléletére jellemző vagy inkább hegeliánus módon, a különböző álláspontok értékeit fölhasználni. Az igazságelméletek vizsgálatakor „nem a valóság helyes reprezentációja a tét, hanem egy gyakorlat, amelynek nem szabad összeomlania".[56] Szerinte az igazság fogalmában meg kell őriznünk a feltétlenség, a kontextuson túlmutatás igényét akkor is, ha tudjuk, hogy ez teljesíthetetlen követelmény. Az igazság Janus-arcú, hiszen egyrészt egy kijelentést csak akkor tartunk igaznak, ha igazolt, másrészt nyilvánvaló, hogy annak valamilyen módon túl kell mutatnia önmagán, a világ felé. Habermas az igazság két arcát gyakorlat és elmélet egymást áthatni képes, de megkülönböztetett szintjeinek Rorty számára elfogadhatatlan elkülönítésével írja le. A cselekvés csak úgy lehetséges, hogy a cselekvők feltételezik, cselekedeteik az ott kint lévő világgal vannak kapcsolatban, így minden cselekvés hátterében az igaznak tartás *[Für-wahr-Halten]* áll. A cselekvés mindaddig biztosítja a problémátlan referenciát, amíg sikeres. Ez a cselekvés mindig kapcsolódik a diszkurzív síkhoz, ahol megjelennek a kifejezett igazságigények, amelyek a fennálló igazolási kontextuson túlmutatnak, és *ideális* igazolási feltételeket tételeznek. „Ezért az igazolási eljárás egy *bár igazolástranszcendens, de a cselekvésben már mindig operatíve hatékony* igazság szerint tájékozódhat."[57] A mindig működő gyakorlat biztosítja a valósággal való kapcsolatot, a diszkurzív szint pedig az „igazolás" és „magyarázás" procedúrájának helye. A két szinthez kapcsolódó diskurzus folytonosan áthatja egymást, és ezáltal egymásba kapcsolódik a korrespondencia és a koherencia. Míg Habermas szerint a gyakorlat és az elmélet egymáson relativizálódnak, Rorty nem fogadná el a két szint különválasztását.

Viszont elfogadja Davidson azon antikarteziánus tételét, mely szerint az igazság oksági viszonyrendszer, ahol a világ okozza a természetes nyelvnek a „világgal megfelelő" működését, és éppen ez a meg-

56 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1996. 5. 727,

57 *Id. mű,* 737.

felelőség az igazság. Erről a kauzális-behaviorisztikus igazságfelfogásról Rorty a következőket mondja: „Davidson állítása, hogy egy természetes nyelv igazságelmélete nem több és nem kevesebb, mint azon oksági viszonyok empirikus magyarázatai, amelyek a környezet tulajdonságai és a mondatok igaznak tartása közt vannak, számomra elégséges garancia arra nézvést, hogy mindig és mindenhol 'kapcsolatban vagyunk a világgal'. Ha van ilyen garanciánk, akkor a szükséges mértékben biztosítva vagyunk a 'relativizmussal' és az 'önkényességgel' szemben. Davidson ugyanis azt mondja, hogy nem lehetünk önkényesebbek, mint amennyire azt a világ megengedi nekünk. Tehát még ha nincs is annak Módja, ahogy a Világ Van, még ha nincs is olyasmi, mint 'a valóság belső természete', akkor is vannak oksági kényszerek. Ezeket a kényszereket különböző időkben és különböző célokra másként fogják leírni, de mégiscsak kényszerek lesznek."[58] Az igazság mint a világ és a nyelv közötti reláció tehát többé nem egy időnkívüli struktúra, nem is a különválasztott cselekvés és diskurzus dolga, hanem kauzális viszonyrendszer, amelynek igazolása a sikeres működés. A sikeres funkcionálás pedig mindig *jövőidejű*, amennyiben a *most* megfogalmazott tételnek a megfogalmazás utáni *jövőben* kell sikeresen működőnek bizonyulnia.

Davidson Rorty által elfogadott kauzális igazságelméletének van a temporális mellett egy másik következménye is, amelyet az ábrázolással kapcsolatos következménynek nevezhetnénk. Eszerint kijelentéseink, elméleteink, a világról való állításaink nem ábrázolják a világot, nem adnak róla képet, nem mondják meg, hogy a világ mint kép milyen. A világ mint kép *képe* transzcendentális, a képzelőerő vagy az elgondolás szüleménye, és Kant vagy Husserl elképzelésével szemben Davidson és Rorty szerint nem lehet az igazságelmélet része. A világ mint kép képét Kant óta formálisnak, a priorinak, transzcendentálisnak tartották, tehát ide tartoztak a kanti szemléleti formák, a kategóriák, az ítélőerő, továbbá a logika és minden olyan kognitív eszköz, amelyet a megismerésben a megismerőtől származónak tekintünk. Az analitikus filozófia vagy a fenomenológia a világ mint kép képének vizsgálatával, a transzcendentális vagy a priori struktúrák feltérképezésével foglalkozik, amelyek felfogásuk szerint lehetővé teszik, hogy a világot megismerjük. Carnap műve, *A világ logikai felépítése*, címében is jelzi, hogy a világ mint kép képének felépítési kísérletéről van szó. A világ képének képét illető vizsgálatok során azonban nem vették figyelembe, hogy a világ mint kép formális és a priori képébe felvett és strukturáltan sűrített érzéki meghatározatlan sokaság (hogy Kant fogalmát használjuk) ugyan létrehozza a világ

58 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, Wien, Passagen, 1994. 23.

képét, és ezáltal felveti a korrespondencia problematikáját és a szkepticizmus egész karteziánus kérdését, ám a megismerés és igazság kérdését nem megoldja, hanem éppenséggel ezt a kérdést hozza létre mesterségesen. Ugyanis ettől fogva az a kérdés, vajon a létrehozott kép megfelel-e a valóságnak, vajon amit kognitív struktúráink rekonstruálnak, amit nyelvünkben megalkotunk, és a beszéd és írás révén kommunikálunk, az ténylegesen megfelelő, pontos és adekvát képe-e annak, amiről a kép tanúskodik, amiről hírt ad. Miután pedig a megfelelőség, a korrespondencia kérdése mindig egy olyan kommunikációs-nyelvi közegben vagy egy olyan tudatban tevődik föl, amely *maga* az így felfogott képiség, mindig lehetetlen lesz ebből a képiségből kilépni, és egy nem-képi perspektívából a valóságot és a képet összehasonlítani. A karteziánus vagy transzcendentális filozófia és valamennyi utóda, így például az analitikus filozófia, a fenomenológia stb. soha nem lesznek képesek a szkepticizmust és a megfelelés kérdését másképp megoldani, mint egy olyan erős és igazolhatatlan állítással, amilyent Thomas Nagel javasol, aki szerint a külvilág létezésébe és annak többé-kevésbé helyes és a fejlődés során egyre helyesebb leképezésébe vetett hitünk annyira erős, hogy erőssége és mindenkiben való megléte elegendő garanciája helyességének.

Davidson és Rorty viszont Nagellel szemben úgy véli, hogy a karteziánus-kantiánus ábrázolási és megfelelőségi problémát, vagyis a szkepticizmus problémáját nem az adott paradigmán belül kell megoldani, hanem el kell vetni azokat a tételezett episztemikus struktúrákat, amelyek a problémát létrehozták. A karteziánus-kanti világábrázoló filozófia helyére ők a reprezentáció episztemikus struktúráinak elvetését javasolják. A problémát tehát nem megoldják, hanem gyökerestül kitépik. Ez úgy történik, hogy elvetik a világ mint kép képe relevanciáját a világ megismerésében, azaz úgy vélik, hogy a világ mint kép képe, a logika, vagy tágabban azok a sémák, amelyeket a megismeréshez kapcsoltak eddig, éppen a megismerésben nem játszanak szerepet. Ezek a sémák ugyanis fölösleges instanciát jelentenek a világgal való kapcsolatunk tekintetében, amit nem igazol semmi. Davidson és Rorty javaslata az, hogy egyszerűen vessük el a séma-tartalom megkülönböztetést, és fogadjuk el a világ közvetlen oksági ránkhatását és az erre adott oksági reakciónkat. Semmi sem indokolja, hogy a világból érkező oksági impulzusokat egy formális vagy kognitív struktúrába gyömöszöljük, és utána azt állítsuk, hogy a világ olyan, azaz olyan képe van, amilyent ezek a sémák számunkra prezentálnak, azaz a világ képének olyannak kell lennie, mint amilyent a világ képének képe, a mi sémáink rákényszerítenek. Ha tagadjuk, hogy ezek a sémák a világ megismerésében szerepet játszanának, akkor a megismerés hagyományos, ábrázolásra,

reprezentációra, megfelelésre alapuló képét is elvethetjük, sőt elvethetjük magát a megismerés fogalmát is. „Az antireprezentacionista felfogáson azt értem, amely a megismerést nem úgy tekinti, mint ami a valóságot helyesen ábrázolja, hanem mint ami olyan cselekvési szabályok megszerzése, amelyek segítségével a valósággal meg lehet küzdeni."[59]

A tudományok vagy a művészetek persze elméleteikben vagy tényleges képeikben kísérletezhetnek a világ ábrázolásával. Ezek a képek azonban mindig a képzelet szüleményei lesznek, az oksági és egyéb világrelációk részben kényszeres, részben szabad asszociációs kombinációi, de soha nem annak pontos képszerű másai, ahogy a világ ténylegesen van, más szóval a művészet és a tudomány képei a világról nem igaz képek. *Igaz* ugyanis csak az, ahogy a *világ* ténylegesen oksági kapcsolatban van velünk. Ezen oksági kapcsolat a világnak és környezetünknek a ránk gyakorolt hatása, amely nyelvünket és testünket egyaránt formálja. Az antireprezentacionizmus szerint „tudatunk és nyelvünk nem érintkezhet (ami miatt a reprezentacionista szkeptikus aggódik) a 'külső' valósággal jobban, mint saját testünk".[60] Ebből következik, hogy az igazságnak semmiféle metaelméletet, semmiféle kontextustól független jelentést nem adhatunk, hanem csupán annyit mondhatunk, hogy az igazságot az emberi biológiai test és az emberi társadalom nyelvének a fizikai világgal való oksági relációja helyettesíti. Mint ilyen azonban nem lehet igaz vagy hamis, hanem kényszerűen fennálló reláció, minthogy nem tudunk nem a világban lenni.

Mi következik ebből a pragmatikus és behaviorista igazságfogalomból a világ tudományos vagy művészi, tehát képi ábrázolásaival kapcsolatban? A világból érkező oksági hatások nyomán és segítségével, az oksági *ad*atokból általunk kialakított képek a *kép*zeletre támaszkodó konstrukciók. A világ hat ránk, és mi is visszahatunk a világra. Ez az interakció a megismerés davidsoni fogalma, amelynek egyetlen kritériuma a sikeres, eredményes túlélés. Ebben az interakcióban az igazság külön fogalmának nincs helye, mint ahogy a világ képének vagy ábrázolásának sincs. Az oksági hatások úgy érnek bennünket, mint a táplálék: fölvesszük a külső hatásokat, akár a külső struktúrákat is, és ezeket saját struktúráinkká alakítjuk, amely struktúrák lehetővé teszik a világgal való további interakciót, együttműködést (legyenek ezek a struktúrák szerkezetiek vagy energia jellegűek, azaz alakítsunk a fölvett fehérjékből izomszövetet vagy használjuk a tápanyagot energiaként stb.). Ennek során biológiai feldolgozórendszerünk nem a tápanyagnak vagy a világnak a képét alakítja ki, hanem átalakítja az anyag szerkezetét saját célja-

59 R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 1.
60 R. Rorty, *id. mű*, 5.

ira, saját struktúrájává. Ugyanígy, Rorty szerint, a világból érkező oksági hatásokat biológiai és nyelvi rendszerünk feldolgozza, megemészti. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a világról igaz képet alakítanánk ki, ahogy az emésztés eredménye sem a táplálékról alkotott helyes kép, hanem pusztán a sikeres interakció a világgal. Eszerint a felfogás szerint, ha valaki azt mondja, hogy a megismerésben a világról alakít ki képet, ez olyan, mintha valaki azt mondaná, hogy az emésztés során feldolgozott tápanyagoknak a biológiai testbe való szerkezeti beépülése vagy energiaként való felhasználása után ezen anyagoknak a testben elfoglalt strukturális helye tulajdonképpen képe annak, hogy a táplálék milyen is volt a táplálék fölvétele előtt. Tehát, ha például a sertés húsát vagy a kenyeret elfogyasztottuk, akkor ennek révén bennünk valami kép őrződne meg a sertésről vagy a búzáról. Ezen állítás nyilvánvaló abszurditása a pragmatikus felfogás szerint azon állítás abszurditásához hasonló, hogy a világgal való oksági interakciónk során a világról képet kapunk.

Fölmerül azonban a kérdés, mi a státusuk a világról alkotott képeknek, ha azok nem a világ képei, nem annak ábrázolásai, ahogy a világ ténylegesen van. Ezek a képek valójában pusztán bizonyos oksági relációk kognitív, nyelvi vagy egyéb technikai elrendezései, a világgal való érintkezés és küzdelem nyelvi és kognitív feldolgozásai, megemésztései. Mint említettem, a világról általunk kialakított képek úgy viszonyulnak ahhoz, ahogyan a világ ténylegesen van, amiképpen a megemésztett, feldolgozott és a szervezetbe beépített tápanyag viszonyul ahhoz a konkrét ételhez (répához, krumplihoz, szarvasmarhához stb.), amelyből a tápanyagot fölvettük. Ahogy a beépített vitaminokról, fehérjékről sem lehet az eredeti konkrét barackra, hagymára vagy sertésre visszakövetkeztetni, ugyanúgy lehetetlenség a világról kialakított képből a *konkrét,* tényleges világra visszakövetkeztetni. Az általunk kialakított képek nem a *tényleges* világ képei, hanem az adott képalkotás belső törvényeinek engedelmeskedő időbeli vagy térbeli elrendezések, amelyek több vagy kevesebb elemet használnak azokból az oksági hatásokból, amelyeket a világ gyakorol ránk. E képalkotással kapcsolatban a természettudományok nagyobb súlyt fektetnek arra, hogy kiderítsék az oksági hatások természetét, míg a művészetek számára e hatások a (kép)alkotási vagy konstrukciós tevékenységet kevésbé vagy egyáltalán nem ellenőrzik. A tudományok és a művészetek közt eszerint a felfogás szerint pusztán hangsúlyeltolódás van, de nincs lényegi különbség. Ezért mondhatja Rorty, hogy folytonosság van a fizika és az irodalmi kritika vagy a művészetek közt: „az antireprezentacionisták nem látják annak értelmét, hogy a fizikát függetlenebbnek lássák az emberi sajátosságoktól, mint az asztrológiát vagy az irodalomkritikát".[61] Rorty

61 R. Rorty, *id. mű,* 8.

ebben a véleményében Davidsonra hivatkozik, akiről azt mondja, „nem foglalt állást a fizika mellett, és nem gondolja, hogy a fizika vagy bármely természettudomány olyan kapaszkodóhorgot nyújtana nekünk, amellyel az égboltba kapaszkodhatnánk – olyasmit, ami kiragadhatna vélekedéseinkből, és olyan helyzetbe hozna, ahonnan megpillanthatnánk vélekedéseink és a valóság közti kapcsolatokat. Inkább úgy veszi, hogy a kultúra minden területén érintkezésben vagyunk a valósággal – az etikában ugyanúgy, mint a fizikában, az irodalomkritikában ugyanúgy, mint a biológiában – az 'érintkezés' azon értelmében, amelyik nem jelent 'értelemszerűen pontos reprezentációt', hanem egyszerűen annyit, mint 'okozott és okozó'".[62] Ha feladjuk a tudás reprezentációs elméletét, akkor a tudomány és a művészetek a világgal való küzdelem, a világgal való interakció és a világ használatának különféle kísérleti módozatai lesznek. Erre azért van lehetőség, mert Rorty szerint a reprezentációs elvvel feladjuk azt az elvet is, hogy a világ egyféleképpen van, hogy a megismerésnek egyetlen felfedezendő ismeretelméleti struktúrája (a világ képének egyetlen képe) van, és ezt az egyféle világot kellene az egyféle megismerési struktúrával megismernünk, hogy az egyféle módon levő világot a világ képének egyfajta képébe sűrítve, egyféle megismert világot kapjunk. Másrészt a világban való létünk közvetlensége révén minden aktivitásunk teljesen folytonos a világgal, ennélfogva nincs okunk feltételezni, hogy az emberi tevékenységek közt értékbeli különbségek lennének, hogy egyes tudományok jobban leírnák a világot, mint más tudományok vagy például a művészetek. Az egyetlen különbség, hogy *mást* ír le a világból a fizika, és mást a költészet vagy a festészet. A fizika valami racionális és módszertani értelemben interszubjektíve hozzáférhetőt ír le, míg a művészetek egyedek idioszinkratikus világkapcsolatáról adnak hírt. Davidson és Rorty szerint tehát a világ képének képét, a megismerés sémáját (mint ami a megismerést igazzá teszi) elvethetjük, miközben közvetlen oksági kapcsolatot tételezhetünk a világ és az ember közt. Rorty az antireprezentacionizmus következményét a következőképpen foglalja össze: „Lényegében azt tanultuk Kuhntól és Davidsontól, hogy nincs olyasmi, mint a Descartes-féle 'alapok természetes rendje', amit vélekedéseink igazolásához követnünk kellene. Nincs egy 'megismerésnek' nevezett aktivitás, amelynek felfedezhető természete lenne, és amelyben a természettudósok különösen képzettek lennének. Pusztán a folyamat létezik, amelynek során vélekedéseket egy hallgatóság előtt igazolunk. E hallgatóság nincs közelebb a természethez, vagy nem jobb képviselője a racionalitás valamiféle ahistorikus eszményének, mint bármely másik. A 'racionalitás'-nak nevezett kutatási tárgy eszméje ugyanakkor és ugyanolyan okokból szá-

62 R. Rorty, *id. mű*, 9.

molódik föl, amikor és amiért a 'megismerésnek' nevezett kutatási tárgy eszméje is."[63]

Az eddigiekből következően az igazság fogalmával kapcsolatban Rorty a következő gondolatmenetet javasolja:[64] adva Peirce elmélete a vélekedésekkel kapcsolatban, miszerint azok a cselekvés szabályai (vagy ahogy Peirce mondja, *habitusok),*[65] valamint Davidson felfogása a vélekedésről, mely szerint az akkor tekinthető igaznak, ha megvizsgáljuk a létezését és tartalmát létrehozó magatartásbeli, neurofiziológiai, biológiai és fizikai okokat.[66] Ebben az esetben az ismeretelméletet naturalizálni kellene, és az igazságot mint ismeretelméleti fogalmat el kellene vetni. Az antireprezentációs elv számára az igazság olyan fogalom az ismeretek vonatkozásában, mint az egészség az emésztőrendszer vagy az egész anyagcsere számára. Összefoglaló fogalom, de magyarázó értéke ugyanolyan, mint ha azt mondjuk, hogy az altató azért altat, mert altató ereje van. Rorty a következőképpen fejezi ki az igazág antireprezentacionista felfogása és a biológiai rendszer egészségessége közti analógiát: „A kutatás és az igazolás olyan tevékenységek, amelyekből mint nyelvhasználók nem vonhatjuk ki magunkat; ehhez ugyanúgy nincs szükségünk az igazságnak nevezett célra, mint ahogy emésztőszerveinknek sincs szükségük az egészségnek nevezett célra ahhoz, hogy végezzék munkájukat. A nyelvhasználók ugyanúgy nem mondhatnak le arról, hogy egymás előtt igazolják vélekedéseiket és vágyaikat, mint ahogy a gyomrok sem tudnak mást tenni, mint táplálékot feldolgozni. Emésztőszerveink feladatának jellegét az elfogyasztott táplálék összetétele határozza meg, igazoló tevékenységünk feladatát pedig azok a különböző vélekedések és vágyak, amelyekkel nyelvhasználó társainknál találkozunk. A kutatás csak akkor rendelkezne az igazságnak nevezett felsőbb céllal, ha létezne olyasmi, mint *végső* igazolás."[67] A világ és a megismerés darwini képét elfogadva azonban a pragmatikusok kételkednek mindenféle olyan végső igazolásban, amely felé minden igazolás tartana, és amely egyben véget is vetne minden kutatásnak. Az antireprezentacionizmus tehát nem tud és nem is akar végérvényes logikai vagy ismeretelméleti struktúrákat föltárni, hanem pusztán a kognitív erőfeszítések folytonosságának és kreativitásának fontosságát hangsúlyozza, amelyek nem vezetnek egy időtlen igazságfogalomhoz, de ahhoz igen, hogy reménykedhetünk egy jobb jövőben. Ezért

63 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis,* 25-26.

64 R. Rorty, *id. mű,* 26-27.

65 Vö, Ch. S. Peirce, „How to make our Ideas Clear?", in *Writings of Charles S. Peirce,* 3. k. 263.

66 D. Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", 314. Hivatkozik rá Rorty, *id. mű,* 26.

67 R. Rorty, *id. mű,* 29.

mondja Rorty, hogy a pragmatikus filozófiában „az igazságkeresés helyett *szembeállítjuk a lehetséges jövőt az aktuális jelennel*",[68] és itt a jövő nem valamiféle egyetemes metafizikai vagy metahistorikus állapot, nem is a megtalált végérvényes igazság statikus állapota, hanem egy olyan hallgatóság, amelyet a mai helyett remélünk, és ez a jövőbeli hallgatóság úgy fog viszonyulni a maihoz, mint az 1700-as angol királyi akadémia a Galileit elítélő ítélőszékhez.

Miután Rorty lemond arról az állításról, hogy a megismerés a világot reprezentálná, és a pontos reprezentáció lenne az igazság kritériuma, miután egyáltalán lemond a megismerés és az igazság fogalmairól, továbbá az időtlen igazság keresése helyére a lehetséges jobb jövőt helyezi, amelyet viszont senki nem ismerhet, gondolkodásában minden előzetes bizonyosság, igazság és tudás helyébe a remény kerül. Amint a *Megismerés helyett remény* könyvcím is jelzi, Rorty számára a megismerés keresését, az ismeretelméletet fölváltja a remény, egy jobb jövő reménye: „Miután senki nem ismeri a jövőt, senki nem tudja, mely vélekedések maradnak igazoltak és melyek fogják ezt a tulajdonságukat elveszíteni, nem marad a tudásról és az igazságról semmi történelmen kívüli mondandó. Mivel többet nem mondunk, ebből az következik, hogy átadjuk a reménynek azt, amit Európa a metafizikának és az episztemológiának adott. Vagyis Platón kísérlete helyére, hogy kimeneküljön az időből, a jobb jövő létrehozásának reményét tesszük."[69] A jövő és a reménység megjelenése sajátságos fordulat a hallgatóság azon része számára, amelyik az episztemológiához és az analitikához szokott. Ha elfogadjuk mindazt, amit Davidson és Rorty az igazolás és igazság viszonyáról, az igazság fogalmának fölszámolásáról és a megismerés nemreprezentacionista felfogásáról mond, akkor e darwini modellen belül kétségtelenül nem marad más hátra, mint hogy reménykedjünk abban, hogy az evolúció, amely az emberiség történetében képes volt olyant képződményt létrehozni, mint a nyugati fejlett demokráciák, valamilyen módon gondoskodni fog arról, hogy a jövő ténylegesen jobb legyen a jelennél, mint ahogy ma a nyugati demokráciák polgárai úgy tartják, hogy minden vargabetű ellenére az eddigi történeti fejlődés csúcspontjának tekinthetjük ezeket a társadalmi-politikai-gazdasági berendezkedéseket. Rorty optimizmusát a legjobban talán az a kijelentése tükrözi, amikor Dewey-t követve azt mondja, ha gondoskodunk a demokráciáról, az igazság gondoskodni fog magáról. Ez nyilvánvalóan annak gondolata, hogy amennyiben az embereket fölszabadítjuk a politikai, gazdasági és ideológiai elnyomás alól, és e felszabadítottság állapotát folyamatosan törvényekkel garantáljuk, akkor biztosítjuk leginkább

68 R. Rorty, *id. mű*, 30.
69 R. Rorty, *id. mű*, 34.

azokat a körülményeket, amelyek közt az emberek kifejleszthetik képességeiket, a világgal és egymással való interakcióikat. Hogy az ideális feltételek biztosításának következményei milyenek lesznek, hogy ténylegesen jók lesznek, ezt természetesen nem tudja garantálni senki. A társadalmi jövő előrejelzése ugyanolyan lehetetlen, „mintha egy dinoszaurusz a Jura-korszakban megpróbálta volna a rendelkezésére álló adatokból megjósolni az emberszabású majmok megjelenését".[70] Vehet rossz fordulatot is a szabadság ügye, és a demokráciák észrevétlen gazdasági és hatalmi súlypontáthelyeződésekkel föl is számolhatják önmagukat. Ez reális lehetőség, de mivel a történelem nyitott, lehetséges a jó verzió is, és Rorty, bár látja a veszélyeket, ebben a jó változatban reménykedik.

Rorty Dewey-ra hivatkozik, aki Darwin nyomán föladta a racionalitás egyetemes elveinek tételezését és keresését, továbbá a megismerés megalapozásának eszméjét is. Amint Rorty mondja: „Ha Dewey-nak igaza van itt, akkor ebből következik, hogy többé nem kérdés az alapok természetes, történelmietlen rendjének – egy követendő módszer vagy elvégzendő igazolás természetes rendjének – eszméje. Ugyanis csak akkor létezhetne ilyen rend, ha már minden jövőbeli alternatíva rendelkezésünkre állna. A remény, hogy talán már most ténylegesen rendelkezésünkre áll, a Dewey által Európa klasszikus filozófiájának nevezett képződmény hamis reménye. Arról a reményről van itt szó, hogy előre kiszemelhetjük az átmeneti tartalmak mögött meghúzódó örök struktúrákat, és ezáltal kifürkészhetjük a lehetőségek – lehetséges kutatás, lehetséges tudás, az emberi élet lehetséges formái – határait is. Dewey azt remélte, hogy mi amerikaiak föladjuk ezt a reményt. Szorgalmazta, hogy egy jobb remény érdekében adjuk föl – annak reményében, hogy utódaink számára új világot tudunk létrehozni, egy olyan világot, amelyben minden mai képzeletünket fölülmúlóan több változatosság és szabadság van. Ennek a felnőttebb, fejlettebb emberi világnak a részleteit ugyanúgy nem tudjuk elképzelni, mint ahogy bronzkori elődeink sem tudták a mi világunk részleteit elképzelni."[71] Ebből az idézetből jól látható Rorty temporalizált és historizált reményfilozófiájának struktúrája, az, aminek logikáját máshol kusza logikának mondja. Ez a fajta filozófia tehát nem állítja, hogy *eleve* tudja az igazságot, azt hogy milyen változatlan (platonikus ontológiai vagy kanti episztemológiai) struktúrák húzódnak meg a látszatok mögött. Nem hiszi, hogy valamiféle logikára felfűzhető volna a világ, nem hiszi, hogy a világ egy kleisti marionettszínház lenne – és ezért a filozófusok még gondolkodásukban sem tarthatják annak a világot. A világ önmagát hozza létre, az evolúció folyamatosan bonyo-

70 R. Rorty, *id. mű*, 34.
71 R. Rorty, *id. mű*, 35.

lódik, nem-egyensúlyi struktúrák váratlan átalakulásai új, bonyolultabb, változatosabb és életképesebb formákat hoznak létre. Rorty pragmatikus filozófiája e nem-egyensúlyi evolúciós formákat részesíti előnyben minden előregyártott igazságelmélettel szemben.

Az episztemológia elvetésétől az érzékenységig

A fölsorolt érvek hatására a megismerés és az ezzel összekapcsolódott tudati és nyelvi reprezentáció fogalma, amely a filozófiatörténet utóbbi évszázadainak egyik középponti kérdése volt, Rorty szerint értelmét veszti: az antiesszencializmus és antireprezentacionizmus az episztemológia elvetéséhez vezet.[72] Ám annak ellenére, hogy kétségbe vonta az általa Platón-Kant kánonnak nevezett hagyomány uralkodó eszméit, gondolkodása nem vezet ismeretelméleti szkepszishez és etikai relativizmushoz. Ha a filozófia eme kanonikus tradíciójából nézzük, és úgy véljük, hogy a kánon kötetei nemcsak az egyetemi filozófiai tanterv olvasmánylistáját képezik, hanem a Valóságot, a Létet, az Embert vagy a Metafizikát is leírják, azaz elmondják nekünk, hogy *ténylegesen* milyen a világ, akkor Rorty kritikája eme strukturált és feszes világ szövetének felbomlását, kristályrácsainak hőhalálát jelenti. Amikor azt mondja, hogy Platónnak és Kantnak jobb leírását tudja adni, mint amilyent ők magukról adtak, akkor azt állítja, hogy antireprezentacionista kritikájával kihúz egy olyan szálat a filozófia történeti szövetéből, amely Platón óta összetartotta az egészet. Tekintve, hogy Rorty két hőse, Wittgenstein és Davidson, nem mutatnak különösebb érdeklődést a filozófia története iránt, Rortynak a filozófiatörténetet illető antireprezentacionista újraleírása valóban teljesen és elsőként összetöri a képet, bizonyos értelemben az okuláris metafora felszámolását a filozófiának Platón óta elfogadott *képére* is alkalmazva. Kritikájával összeomlanak a tradicionális struktúrák, és a fizika világából vett iménti képet fölidézve, *látszólag* bekövetkezik a filozófia hőhalála.

Tévednénk azonban, ha a filozófiatörténeti szövet felfeslésébőI, a tükör(kép) darabokra hullásából vagy a filozófia hőhalálából azt a következtetést vonnánk le, hogy Rorty gondolkodása föloldódik az említett szkepszisben vagy relativizmusban, vagy a látás elvesztéséhez vezetne, mint ahogy az a vizionáriusok nézőpontjából tűnhet. Rorty egy ironikus gesztussal hatástalanítja a saját fantomképeiket kergető illuzionistákat: ha az összetört tükörben képesek őt meglátni, nyugodtan állít-

72 Ezzel a tendenciával szemben és éppen a kanti filozófiai tradíció felől fogalmazódik meg McDowell Rorty-kritikája. J. McDowell, *Mind and World,* Cambridge, Harvard University Press, 1994.

hatják róla, hogy relativista. A filozófia kanonikus fogalmai ugyanis nem mások, mint a reprezentáció kérdésének visszatükröződései.[73]

Az antireprezentacionizmus nem a fizikai látás szerepét kérdőjelezi meg, hanem azt, hogy nyelvi és kognitív struktúráink leírására a látás és a tükrözés metaforája megfelelő lenne. Rorty tehát egy pillanatig sem kételkedik abban, hogy a *most* kimondott „Az ég kék" mondat akkor igaz, ha kinézve az ablakon igazolva látjuk az állítást, viszont kételkedik abban, hogy ennek a felfedezésnek bármiféle filozófiai relevanciája lenne. Ugyanígy nem kételkedik abban sem, hogy a mindennapi életben, a művészetek elméletében nélkülözhetetlen a látás fogalma. Amellett érvel, hogy az ember jóval összetetebb lény, semhogy történetének és társadalmának leírását egyetlen metaforára redukálhatnánk. Az éleslátó, a *spectator* helyett a *résztvevő* és *alakító* szerepét hangsúlyozza, egy olyan pluralisztikus és demokratikus gondolkodásmód szükségességét, amely az embert nem egyetlen kiválasztott szervére vagy képességére redukálja, hanem mint egészet, mint közösségi lényt fogja föl.

Az abszolút igazság eszméjének föladásával, az esszencializmus, a reprezentacionizmus elvetésével az egyén és a közösség viszonyát irányító egyetemes morális törvények létjogosultságát is kétségbe vonja. Ehelyett azt javasolja, hogy a közösségi morált ne az egyetemesnek gondolt racionális elvekre alapozzuk, hanem a Kant által diszkreditált és a Hume-ra hivatkozó Annette Baier által jogaiba visszahelyezett érzelemre, emberi együttérzésre és szimpátiára helyezzük a hangsúlyt. A racionalitást az érzelem, a jóakarat kanti eszméjét az érzékeny és együttérző emberi lény képzete váltja föl.[74] Az antireprezentacionizmus, a szentimentalizmus és az érzékenység kérdésének tematizálásával Rorty nemcsak a demokratikus, pluralisztikus filozófiai gondolkodás mellett száll síkra, hanem közvetetten az etikai és az esztétikai pluralizmus mellett is, ami a filozófiai gondolkodás és az etika viszonyán túl, a filozófia és művészet[75] közötti vi-

73 Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, 2. „Azt állítom, hogy a reprezentacionizmus vs. antireprezentacionizmus téma különbözik a realizmus vs. antirealizmus témától, mivel ez utóbbi csak reprezentacionisták számára jelenik meg."

74 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, 81.

75 A reprezentáció kérdéseihez a művészetekben lásd E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, London, Phaidon, 1962. 2. k. 7-9. fejezet, valamint N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis, Hackett, 1976. 1. fejezet. Ezt a fejezetet újranyomtatták: N. Goodman, „Reality Remade", in J. Margolis (szerk.) *Philosophy Looks at the Arts*, Philadelphia, Temple University Press, 1978. 225-248. E két szerző döntően befolyásolta a művészetek reprezentációjáról folytatott vitákat az elmúlt három évtizedben. Ugyanakkor véleményem szerint mindketten belül maradnak a kanti reprezentációs paradigmán. Az antireprezentációs paradigmához Goodman ott jut közel, amikor a nulla denotációs reprezentációkról beszél az egyszarvúval és Pickwick képeivel kapcsolatban (233-236.).

szony újraleírásának lehetőségét is kínálja, ez azonban már nem annyira Rorty, mint inkább az „artphilohistocritisophory"[76] számára jelenthet alternatívát.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

76 Vö. A. Danto, *Encounters & Reflections. Art in the Historical Present,* New York, Farrar-Straus-Giroux, 1990. 7-8. A művészetek, a kritika és a filozófia átalakult viszonyával kapcsolatban Danto a következőket írja: „az utóbbi huszonöt évben egyetlen átfogó probléma létezett, amelyet a címben így jelöltem: *artphilohistocritisophory*. Történelmi pillanat ez, amikor a művészek, művészettörténészek, tanárok, filozófusok és műkritikusok annyira összekapcsolódnak tevékenységeikben, hogy bármiféle műalkotás létrehozása – még ha az abszolút hagyományosnak tűnik is – komplex filozófiai indoklást és kritikai apparátust igényel, amellyel a művésznek is rendelkeznie kell."

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Kitekintés

Egy etikai episztemológia felé

„A *szabadság ... kategóriái* – mivel így kívánjuk nevezni őket a természet kategóriáinak ama teoretikus fogalmai helyett – szembetűnő előnnyel rendelkeznek az utóbbival szemben, nevezetesen, hogy ezek csak olyan gondolati formák, amelyek egyáltalán csak meghatározatlanul – minden számunkra lehetséges szemlélet számára, általános fogalmak által – jelölnek tárgyakat, míg ezek, mivel egy *szabad önkény* meghatározására irányulnak (amelynek ugyan nem adhatunk teljesen megfelelő szemléletet, azonban amelynek a priori alapja egy olyan tiszta gyakorlati törvény, amely megismerőképességünk elméleti használata egyetlen fogalmánál sem fordul elő), mint gyakorlati elemi fogalmak – a szemléleti forma helyett (tér és idő), amely nem az észben van, hanem máshonnan, nevezetesen az érzékiségből kell venni – alapja *egy tiszta akarat formája,* amely a gondolkodási képességben adott."

Immanuel Kant[1]

Egy olyan igazságelmélet kidolgozására teszek kísérletet a következőkben, amely nem „megalapozási", hanem „önállító", az „önkifejezésnek" abban az értelmében, ahogy Blumenberg a felvilágosodás fejlődési potenciálját nem annyira a karteziánus megalapozási törekvésekben, mint inkább az önállításban látja.[2] Egy olyan pragmatikus és cselekvéselméleti igazságfogalom felvázolásával próbálkozom, amely egyszerre próbál eleget tenni a koherencia és a korrespondencia módosított kritériumainak, mégpedig olymódon, hogy Davidson, Rorty, Putnam és Habermas igazságelméletét figyelembe véve, azokat meghaladva kiegészíti. E filozófusok egyetértenek abban, hogy a két hagyományos igazságelmélet közül önmagában egyik sem tartha-

1 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* Stuttgart, Reclam, 1961. 114-115. (az eredeti kiadás oldalszáma). Jelentősen módosítottam a magyar kiadás által javasolt fordításon *(A gyakorlati ész kritikája,* Budapest, Gondolat, 1991. 179. Berényi Gábor fordítása.)

2 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt, Suhrkamp, 24, 79, 174, különösen az első kötet: „Säkularisierung und Selbstbehauptung".

tó, következtetéseik azonban eltérőek. Rorty kivételével valamennyien azt állítják, hogy az igazságkeresés paradigmáját meg kell tartani a filozófia számára, és ha a régi modellek nem működnek, újakat kell kidolgozni. Rorty viszont, elsősorban Dewey-ra hivatkozva, úgy véli, hogy a filozófiatörténet fogalmaival folytatott igazságkeresés és maga az igazság fogalma mint filozófiatörténeti fogalom tautológiákra vezet. Szerinte a tautológiákat nem megszünteti, hanem csak elfedi a legújabbkori erős analitikus filozófiai próbálkozás, hogy „a kapcsolatokat helyesen megkapjuk".[3] Mint Rorty hangsúlyozza, „annak ellenére, hogy nyilvánvalóan sokat mondhatunk különféle vélekedések igazolásáról, kevés mondható az igazságról".[4]

Davidson Putnamhoz és Rortyhoz hasonlóan Dewey-ra hivatkozik, éppen Rortyval szemben. Szerinte Dewey-t, ellentétben Rortyval, igenis érdekelte az igazság fogalmának meghatározása, és egy funkcionalista igazságfogalmon dolgozott. Davidson ezzel Rorty *Consequences of Pragmatism* című műve elején megfogalmazott véleményével szemben foglal állást, amely szerint az igazságról immár nem lehet érdekeset mondani: „E könyv esszéi kísérletek arra, hogy következtetéseket vonjunk le egy pragmatikus igazságelméletből. Ez az elmélet azt állítja, hogy az igazság nem az a fajta dolog, amelytől elvárhatnánk, hogy érdekes filozófiai elméletünk legyen róla. A pragmatikusok számára az 'igazság' pusztán egy olyan tulajdonság, amelyben minden igaz mondat osztozik. ... ezen a területen nincs érdemleges elvégzendő munka."[5] Davidson a következőképpen kommentálja ezt: „Számomra úgy tűnik, hogy Rorty félreérti annak egy részét, amit Dewey az igazság fogalmáról mond: Dewey azt állítja, hogy az *igazságok* nem általában képezik a filozófia sajátságos tartományát; de amellett száll síkra, hogy *igazság* az, ami működik. Ez nem ugyanaz, mint az a tézis, hogy semmi érdekeset nem mondhatunk az igazságról. Dewey sok érdekes mondandót talált arról, ami működik".[6] Dewey valóban sok érdekeset mond arról, ami működik, ám – Davidsonnal ellentétben és Rorty értelmezésének megfelelően – úgy véli, mindeh-

3 A helyes kapcsolatok megtalálása még Davidson számára is elsőrendű fontosságúnak tűnik, aki pedig a filozófiai igazságkeresés elvetésének visszautasításán kívül többékevésbé hasonló nézeteket vall, mint Rorty. Dewey-t, akivel osztozik az igazság iránti attitűdben, éppen azért bírálja Davidson, mert nem sikerült „a kapcsolatokat helyesen megkapnia". Vö. D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 87. 6. 1990 június, 281. Rorty ezzel szemben éppen azért ünnepli Dewey-t, mert fölismerte és ki merte mondani, hogy ezeket a kapcsolatokat soha nem lehet helyesen megkapni.

4 R. Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson versus Wright", in *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 19.

5 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. xiii-xiv.

6 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", 281.

hez fölöslegessé vált az igazság fogalmának használata. Dewey és Rorty javaslata persze valójában olyasmit szorgalmaz, ami bizonyos értelemben régóta megvalósult a filozófián *belül*. Ma már alig vannak olyanok, akik azt gondolnák, az igazság valami „abszolút", „örök" vagy „időnkívüli" lenne, tehát olyan attribútumokat tulajdonítanának ennek a fogalomnak, amelyeket Rorty egyebütt igazság-kritikájában ellenfeleinek tulajdonít. Az igazság fogalmát ma már kevesen tartják konstitutívnak és nominálisnak, inkább regulatív adverbiális segédfogalommá vált, nem olyasmi, amit egyszer elérhetünk és birtokolhatunk, hanem olyasmi, amit, ha szükséges, a „jobb módszer" szinonimájaként használunk. Ám erre is igen ritkán szorulunk rá. Szaktudományos, humán- vagy természettudományos közleményeket olvasva nem valószínű, hogy találkozunk az „igazság" vagy akár az „igaz" fogalmával mint az adott tudományos eljárásban vagy gondolatmenetben inherens funkcionális fogalommal. Ezzel szemben nem ritkák az olyan kijelentések, mint „ez egy jobb módszer", „ez jobban működik", „ez az eljárás jobb eredményeket produkál". Ennek megfelelően a tudományok régóta pragmatikusak, az „igazsággal" nem, csak a *jobb* módszerekkel törődnek.

Rorty minden „igazságelmélet-ellenessége" mellett időnként a koherencia hívének vallja magát, ám davidsoni igazságfelfogásában, miközben tagadja a „nem-verbális világgal" való reprezentacionális konfrontáció lehetőségét, mégis kitart egy kauzális ember-világ kapcsolat *(coping with reality)* mellett, amely viszont ugyanolyan problematikus, mint a kauzalitás fogalma. Ami marad, az a világba való *közvetlen* beágyazottság, ember és világ vagy alany és tárgy közvetlen érintkezése, küzdelme és interakciója. Davidson és Rorty nem tagadják, hogy ennek az interakciónak a sikeresség értelemében *válaszolnia* kell, azaz *meg kell felelnie (correspond)* a világnak, ám ezt nem a hagyományos „reprezentacionista" módon kell „tennie". Davidson maga is visszautasítja a nyelv reprezentacionista felfogását, miközben elveti mind az episztemikus, azaz koherencia-elvű és a realista, azaz korrespondencia-elvű nézetet: „az igazság fogalmának olyan felfogását körvonalazom, amely mindkét nézetet elutasítja". Ugyanakkor nem középutat keres, mint Putnam vagy Habermas: „nem törekszem arrra, hogy kibékítsem a két álláspontot. Az episztemikus nézeteket tarthatatlanoknak, a realistákat pedig végső soron érthetetleneknek tartom".[7] Habermas viszont azt állítja, hogy Davidson és Rorty felfogásában megmarad az objektivitás és az objektív világ eszméje, ám nem mint reprezentált, hanem mint ami *ott* van, és amivel kauzális kapcsolatban vagyunk. Erre Rorty azt válaszolja,

7 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", 281. és 298.

hogy maga az *ott* fogalma értelmezhetetlen, és hogy „nincs annak Módja, ahogy a Világ Van".[8] Ezzel Rorty a transzcendentális *Ding an sich* fogalmáról tesz negatív állítást, ám kimutatható, hogy a Davidson és a Rorty-féle igazságelméletből nem lehet eltávolítani a transzcendentális elemet: a kauzalitás mint a szubjektum-világ transzcendentális kapcsolata végső soron nem csak megismerhetetlen, de megérthetetlen is. Habermas a racionalitás paradigmáján belül maradva olyan igazságfogalmat képvisel, amely egyszerre koherencia- és korrespondencia-elvű. Putnam pedig középutat keres a reakciós metafizikák (ahogy ő esetenként a korrespondencia-elvűséget és a realizmust nevezi) és a felelőtlen relativizmusok (kóherencia-elvűség) között. „Ha, amint én hiszem, igazságot szolgáltathatunk azon érzésünknek, hogy a tudás állításai felelősek a valóságért, anélkül hogy visszaesnének a metafizikai fantáziába, akkor fontos, hogy megtaláljuk ezt az utat".[9]

Hangsúlyozni kell, hogy a pragmatikus elvből Rorty állítása ellenére *sem* következik az igazság fogalmának vagy akár kutatásának elvetése.[10] Rorty érvelése ráadásul performatíve fel is számolja önmagát. Bármi mellett érvelünk, azt kívánjuk, hogy állításainkat vitapartnerünk elfogadja. Tehát létezik egy kommunikációra irányuló intencionális igazságfogalom, amely minden diskurzusban jelen van. A következőkben egy ilyen igazságfogalom körvonalait szeretném vázolni. Először az igazság fogalmának a megismerés folyamatával való kapcsolatát, majd a társadalmi paradigma és az egyet nem értés kérdését vizsgálom, hogy aztán az igazságelméleti viták nyelvi aktusokra alapozott megoldását javasoljam. Végül az igazságfogalom etikai és a demokratikus társadalmat érintő következményeit vizsgálom.

A megismerés

Az igazságot vagy az igazság keresését általában a „helyes megismerés" vagy az „igazolási eljárás" szinonimájának tartják. A megismerés és az igazolás a nyelvben történik, mint Habermas fogalmaz, „a világ

8 Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry?", *id. kiadás*, 25. „[There is] no Way the World is."

9 H. Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, 91. 9. 1994 szeptember, 446. És később, 447. „Meg vagyok győződve róla, hogy ezekben az előadásokban – melyek a reakciós metafizika és a felelőtlen relativizmus közti középutat keresik – ugyanarra törekszem, mint amire Dewey törekedett egész példaszerű filozófiai pályafutása során."

10 Lehetséges a pragmatikus elvre alapozva tudományelméleti metodológiát kidolgozni, mint azt Nicholas Rescher tette. Vö. N. Rescher, *Methodological pragmatism. A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, New York, New York University Press, 1977.

állapotairól és eseményeiről szóló elemi kijelentések megértésekor számunkra *szétválaszthatatlan* módon átjárja egymást nyelv és valóság".[11] A kijelentések, kijelentéshalmazok és tudományos elméletek igazságának általánosan elfogadott feltétele racionális struktúrájuk, logikai konzisztenciájuk és koherenciájuk, tehát ellentmondásmentes és rendezett összefüggésük. Az igazságot kizárólag ezekre az értékekre redukáló koherencia-elvű igazságelmélet szerint – amely, mint Davidson mondja, egyenértékű a relativizmussal, és amely „talán mindig az episztemológiai vírussal fertőzöttség szimptómája"[12] – miután nem tudunk kilépni a nyelvből, nem marad más, mint a nyelvi rendszer javítása. Ez a felfogás azonban nem tudja megmagyarázni az elméletek gyakorlati sikerességét és jobbá válását, ezért kizárólagos alkalmazását Davidson, Habermas, Putnam, Rescher és Bernard Williams is elutasítják. Habermas úgy, hogy – mint ezt Kant óta többen is megpróbálták – a koherenciát korrespondenciával egészíti ki,[13] Davidson a korrespondenciát ugyan mint realizmust elutasítja, de megőriz egy empirikus és kommunikációs igazságmodellt,[14] Rescher pedig az igazság koherencia-elméletét metodológiai pragmatizmussal és „ortodox korrespondencia-elvűséggel" köti össze.[15] Közös Davidson, Rorty és Habermas esetében, hogy az

11 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44. 1996. 5. 725.

12 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", 298.

13 J. Habermas, *id. mű*, 725-726. (A koherencia jogos követelménye) „nem jelenti azt, hogy véleményeink koherenciája elegendő lenne az igazságfogalom tisztázásához. Biztos, hogy a nyelvi paradigmában egy kijelentés igazságát nem foghatjuk fel úgy, mint valami világban levővel való korrespondenciát, mert akkor a nyelvvel 'ki kellene lépni' a világból. Nyilvánvalóan nem tudjuk összehasonlítani a nyelvi kifejezést az értelmezetlen vagy 'meztelen' valóság egyetlen darabjával sem – egy olyan referenssel tehát, amely elvonja magát a nyelv fogságában lévő szemléletünk elől. De a korrespondencia-fogalom az igazságpredikátum lényeges jelentésaspektusának felelhet meg."

14 D. Davidson, *id. mű*, 282. „Az összes ilyenfajta elméletet visszautasítom." és 298.

15 Vö. N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Clarendon, 1973. Ebben a könyvben Rescher egy technikailag kidolgozott koherencia-elv mellett érvel, amely azonban a tényeknek a kijelentésekkel vagy elméletekkel való korrespondenciáját is megköveteli, és a módszerválasztás során hangsúlyozza a pragmatikus sikeresség figyelembevételét. „Az igazság-módszerek (koherens, korrespondens, pragmatikus stb.) választását az előrejelzés és ellenőrzés *gyakorlati* területein a *pragmatikus* siker kritériumai vezetik." (325.) A pragmatikus siker kritériumai mellett azonban a tények koherenciáját is megköveteli, amely viszont mindig elméletfüggő és ideiglenes: „A koherencia-elvű ismeretelmélet szerint a tényszerű tudás követelményei soha nem tehetők kategorikussá és véglegessé, hanem csak feltételesek és ideiglenesek lehetnek." 328. Rescher a koherencia-elméletet a következő, a „brutális tényekre" hivatkozó „ortodox" korrespondencia-elvű követelménnyel egészíti ki: „Az 'igaz' *jelentését* egészen biztosan továbbra is ortodox, korrespondencia-elvű fogalmakkal kell felfognunk: 'P' akkor és csak akkor igaz, ha P; vagyis az igaz állítás olyan, amely azt állítja, ami ténylegesen az eset." N. Rescher, *Methodological Pragmatism. A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, New York, New York University Press, 1977. 81. Ez utóbbi nyilvánvalóan az Arisztotelész

igazságfogalomnak a nyelvhasználókkal, a társadalmi kommunikációs közösséggel való inherens kapcsolatát hangsúlyozzák.

Igazság és nyelvhasználó közösség Davidsonnál, Rortynál és Habermasnál

Davidson a Tarski-féle igazságelmélet elemzése és kritikája segítségével jut el az igazság nyelvhasználókat is figyelembe vevő elméletéhez. Rekonstrukciója szerint Tarski a maga igazságdefinícióihoz több lépésben jut el.[16] Először meghatározza, hogy mi tesz egy mondatot tárgynyelvivé, majd az eleget tevés *(satisfaction)* fogalmát vezeti be, ami a referencia általánosított formája. Ezek után az eleget tevés rekurzív leírása kifejezett definícióvá válik, majd az igazságot a mondat és az eleget tevés fogalmai segítségével határozza meg. Davidson, akit magával ragad Tarski formális pontossága és technikai felkészültsége, nem fogadja el az elmélet „korrespondencia-elvű" mozzanatát, vagyis, hogy az eleget tevés szerepet játszhat az igazság fogalmában. Ezért visszautasítja az utolsó lépést, és az igazság valamint az eleget tevés fogalmait elemi, definiálhatatlan *(primitive)* fogalmaknak kívánja tekinteni. Ha nem tekintené e fogalmakat elemieknek, akkor vagy visszaesne a Tarski féle „realizmusba" (korrespondencia-elv) vagy az „episztemologizmusba" (koherencia-elv), amit mindenképpen el akar kerülni. Ha viszont elemieknek, „ősieknek", „eredetieknek" tekinti őket, mint amelyeket meghatározni nem, de használni lehet, akkor föltehetjük a kérdést, vajon miben különbözik felfogása Rortyétól, aki a kontextusmentes „elemit" önmagában vizsgálhatatlannak tartja, kontextusában viszont annyira kontextusfüggőnek, hogy felszívódik a kontextus működésében. Davidson azt állítja, hogy az igazságkonvenció *(convention-T)* által meghatározott igazságfogalomnak ugyanaz a kiterjedése, mint az igazság intuitív fogalmának, ami arra enged következtetni, hogy az alapvető elemi fogalom Tarskinál is az igazság és nem a referencia. Ám ha a Tarski-féle igazságelmélet egy intuíció formalizálása, akkor a formalizált struktúra tautológia lesz, amit viszont Davidson vitat, arra hivatkozva, hogy az igazság elemi fogalmát alkalmazzák valamennyi „igazságigényt" megfogalmazó nyelvhasználatban, és e fogalom intuitív biztossága ad szemantikai jelleget a referencia fogalmának is. Davidson érvelése hátterében az áll, hogy a formalizált igazság azért nem

(Metafizika, 1011b, 26) – Aquinói Szent Tamás *(adaequatio intellectus et rei)* – Leibniz – Tarski hagyományvonalba tartozó elmélet, melyet folytonosan érnek a tautologikusság és a „bágyasztó" (Dewey) semmitmondás vádjai.

16 Vö. D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", 299.

lesz tautológia, mert a teljes nyelvi és cselekvési rendszer eredete és megalapozója, tehát maga nem zárt, hanem egy tagolható rendszer nyitott vagy megnyíló eredete. Számára az igazság eredeti fogalma hozza létre a nyelv, a grammatika, a logika és a szemantikai rendszerek összefüggéseit. Az igazság fogalmát Davidson értelmezésében mintegy az egész nyelvi univerzum „ősrobbanásszerű" eredetének kell tartanunk, mely létrehozza a nyelvi kommunikáció és a világgal való interakció valamenhyi mintáját. Az igazság fogalmának „alkalmazása megköveteli egy referenciális fogalom, a szavak és a dolgok közti viszony bevezetését – egy olyan relációét, mint az eleget tevés. Az igazságról szóló történet létrehoz egy nyelvi mintát, a logikai formák mintáját, egy megfelelően kidolgozott grammatikát és a szemantikus függőségek hálóját. Nincs lehetőség e történet olyan elmondására – amely, minthogy az igazságról szól, tehát mondatokról és használati alkalmaikról is –, hogy ne rendelnénk a mondatok részeihez szemantikai szerepeket. De nem kell a referencia fogalmát előzetesen megérteni."[17] Az igazság fogalma, mintegy „létrehozójaként, ott lebeg" az egész nyelv fölött, vagy inherensen ott működik az egész nyelvhasználatban, egyenértékű és egyjelentésű lesz a helyes nyelvhasználattal. Az igazságfogalom ilyen kreacionista fölfogása, amely minden nyelvhasználat és „valóságviszony" ősprincípiumává teszi, nem koherencia- és nem korrespondencia-elvű. Maga hoz létre minden koherenciát, ám „gyenge" koherenciát, tekintve, hogy kiterjed az egész nyelvre, másrészt közvetlen és azonnali korrespondenciát, amely feloldódik a környezettel való, a folyamatosságig, sőt az egységesülő azonosulásig menő közvetlen interakcióban és a sikeres nyelvhasználatban. Nem az igazság korrespondencia- vagy koherencia-elvű, nem ez utóbbi fogalmak határozzák meg az igazságot, hanem fordítva. Ez a gyenge koherencia-elv kikerülhetetlenül gyenge, közösségi szolipszizmushoz vagy szociállingvisztikai antropologizmushoz vezet, amennyiben nem lesz lehetséges más módon kezelni az igazságot, mint annak közvetlen megragadását, ami minden igazságelméletet elbírál anélkül, hogy magát bármi elbírálná. „Ezeknek a megfontolásoknak egyik következménye, hogy a nyelv megértése során az igazság fogalmának középponti jelentőségére összpontosítunk; megragadása lehetővé teszi számunkra, hogy értelmet adjunk a kérdésnek, vajon jó-e egy igazságelmélet egy nyelv számára. Semmi okunk, hogy előzetesen vagy [az igazságfogalomtól – B. J.] függetlenül valamiféle referenciális viszony magyarázatát keressük."[18]

Meglepő módon még nem vetették föl a davidsoni igazságelmélet történeti, de legalábbis strukturális kapcsolatát az „egy", az „ideális

17 D. Davidson, *id. mű*, 299.
18 D. Davidson, *id. mű*, 300.

egy" fogalmát taglaló metafizikákkal, Parmenidész és Hérakleitosz, Platón és Plótinosz valamint Hegel gondolatrendszerével.[19] Az egyetlen alap, az őselv, a mindent megmagyarázó első ok vagy feltétel keresése a filozófia történetét végigkísérő törekvés volt, amelyet párhuzamosan természetesen mindig meg is kérdőjeleztek. Itt nem végezhetem el a klasszikus metafizikák és a davidsoni metafizika hosszabb összehasonlító elemzését, pusztán utalásként álljon néhány megjegyzés. Davidson igazságfogalma Plótinosz „Egy" fogalmára emlékeztet, melynek hatását már Emerson filozófiájára is kimutattam, és amely jelentősen befolyásolta a Dewey-ra ható Hegel gondolkodását is. Plótinosz fogalma platonikus, sőt parmenideszi és hérakleitoszi eredetű. Platón vitázik Parmenidész viszonyoktól és megkülönböztetésektől mentes „egy"-fogalmával, és Hérakleitosz dialektikus, önmagával ellentétbe kerülő egység-fogalmával. Az *Állam*ban „feltétlen kezdetről" *(arkhé anhüpothetosz)*[20] beszél, amely „azonos a minden további ideát lehetővé tevő és meghatározó Jó ideájával. A dialógusokban és a platóni filozófia indirekt hagyományozásában található utalások elfogadhatóvá teszik a véleményt, hogy Platón gondolkodását az 'Egy (vagy Egység) – meghatározatlan kettősség' pár határozza meg, amelyben az Egy mint a 'meghatározó' és 'lehatároló' dominál".[21] Kézenfekvőnek tűnik, hogy az „igazság" fogalma Davidsonnál mint egy platóni „feltétlen kezdet" működik, amely meghatározza és lehatárolja a nyelvet és a megismerést, az igazság e „mását", meghatározatlan „kettősségét". Rorty feltehetőleg ezt érezve követeli, hogy hagyjon föl ezzel a reziduális platonizmussal. Az *újplatonizmus*ban pedig kifejezetten meg is kapja az Egy fogalma azt az intenzitást, radikalitást és dinamikusságot, amelyet Davidson az igazság fogalmának tulajdonít. Ha Beierwaltes következő mondataiban az „Egy" fogalma helyére az igazságot helyezzük, és néhány nyilvánvalóan ontológiai és metafizikai fogalmat elhagyunk, akkor azt Davidson is aláírhatná: „Az Egy elgondolása ... középponti motívuma az újplatonikus filozofálásnak ... Visszavezetni a sokaság jelenségeit egységes alakra vagy az őt alkotó ideákra ugyanúgy az érzéki világ, mint az érthető viszonyok megragadásának aktusa. Ha ebben azonban az összekötőt és megalapozót keresik, az a gondolkodást az Egység mind intenzívebb formáira vezeti – végül a tiszta, azaz időmentes abszolút Szellem fogalmába és létébe, a tiszta abszolút egységbe: magába az Egy-be. Ez – [az

19 Az újplatonikus gondolatrendszer összefoglalását lásd W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, Klostermann, 1985.

20 Platón, *Az állam*, 510b 7, 511b 6, 533c 8. (Szabó Miklós fordítása – Budapest, Európa, 1984 – a fordítás sorrendben „feltétlen nélküli kezdet"-ről, „föltétel nélküli"-ről és „kezdet"-ről beszél.)

21 W. Beierwaltes, *id. mű*, 11.

Egy] 'léte' és hatása – a gondolkodás számára felmerülő valamennyi kérdés egyetlen irányítója és mozgatója."[22] A gondolkodás és a cselekvés a plótinoszi filozófiában éppen az Egyből való közös eredetük révén „egyetlen helyről", az „Egy"-ből kapják törvényeiket, és így nem lehetnek idegenek egymás számára – akár a pragmatikusoknál.

Lévén az „igazság" davidsoni intuitív fogalma olyan nyelvfilozófiai és kommunikációs őselv *(primitive)*, amely minden nyelvhasználatot és referencialitást megelőz, fölmerül azonnal a kérdés, hogy „kinek" az intuíciójáról van itt szó, és a kézenfekvő válasz az, hogy „a nyelv használóiéról", és ezért említettem az imént a sajátságos szolipszisztikus antropologizmust. Tarski ugyanúgy figyelmen kívül hagyja a nyelvhasználót igazság- és nyelvelméletében, mint Frege. Davidson viszont kifejezetten a pragmatizmus klasszikusainak (és Hegelnek) megfelelően hivatkozik nemcsak a nyelv sikerességére, mint „igaz" volta bizonyítékára, hanem magára a nyelvhasználóra, aki éppen használatában és használata által hozza létre az igazság fogalmát. (Cselekvés, gondolkodás, megismerés és kommunikáció ugyanúgy egymástól nem idegen struktúrát kapnak, mint Plótinosznál a gondolkodás és a cselekvés).

Ezáltal Davidson nemcsak egy újplatonikus elvet vezet be, de rejtetten egy ahhoz hasonló elvet is, amelyet a csillagászok „antropikus" elvnek neveznek, és amely szerint a világegyetem fizikai, kozmológiai vizsgálata során mindig figyelembe kell vennünk, hogy a világegyetem olyan tulajdonságú, hogy létrehozza az embert. Vagyis a világegyetem szerkezete nem kutatható annak figyelembe vétele nélkül, hogy az képes volt az embert létrehozni. Ha a világegyetem helyébe a szubjektumot vagy a társadalmi kommunikációs közösséget tesszük, az antropikus elv helyébe az igazságot és az ember helyébe a nyelvet, akkor az iménti antropikus elvvel homológ elvet kapunk, mely szerint a társadalmi kommunikációs közösség olyan tulajdonságú, hogy létrehozza a helyes nyelvhasználatot. És ennek ténylegesen így is kell lennie, hiszen egyébként nem lennénk *itt*. Ahogy a világegyetem és az ember tényleges fizikai fogalmak, az antropikus elv viszont csak egy megértést segíteni hivatott hipotézis, úgy a társadalmi nyelvhasználó közösség és maga a nyelvhasználat „kézzelfogható valóságok", míg az igazság egy hipotetikus segédelv. Az igazság antropikus, szocio-antropikus vagy lingvisztiko-antropikus elvének kell tartanunk azt, amikor Davidson igazságfogalmával kapcsolatban a nyelvhasználókra hivatkozik. Eszerint az igazság nem valami ottlévő, nem pusztán nyelv-világ kapcsolat vagy nyelven belüli ellentmondásmentesség, hanem a *nyelvhasználónak megfelelő működés.*

Davidson azért bírálja Tarskit, mert igazságelméletéből kifejezetten

22 W. Beierwaltes, *id. mű*, 11-12.

hiányzik „a nyelvhasználókkal való kapcsolat. Semmit nem lehetne mondatnak tekinteni, és ennélfogva az igazság fogalmát sem használhatnánk, ha nem lennének olyan teremtmények, akik mondatokat használnak".[23] Davidson az első a kortárs analitikus filozófiában, aki megfogalmazza a nyelv „belső" analízisének elégtelenségét, aki kijelenti, hogy az igazság fogalma nem érthető meg kizárólag a nyelv belső szerkezeti vagy referenciális elemzésével, hanem „az igazság végső evidenciájának [...] azokban az elérhető tényekben kell rejlenie, amelyek a beszélők nyelvhasználatával kapcsolatosak. Amikor azt mondom, elérhető, úgy értem, a nyilvánosság számára elérhető – nem csak elvileg elérhető, hanem mindenki számára gyakorlatilag elérhető, aki képes megérteni egy nyelv beszélőjét vagy beszélőit. Miután mindannyian megértjük bizonyos nyelvek bizonyos beszélőit, mindannyiunknak megfelelő evidenciával kell rendelkeznünk, hogy igazságfeltételeket rendeljünk bizonyos beszélők kijelentéseihez; ennélfogva mindannyian kompetensen megragadjuk az igazság fogalmát, ahogy azt mások beszédviselkedésére alkalmazzuk".[24] Az igazság Davidson elmélete szerint minden nyelvhasználó *rendelkezésére* áll, akárcsak a nyelv.

Rortynak nehézségei vannak Davidson igazságelméletével. Davidson mondatára, mely szerint „Miután az igazság fogalma középponti az elmélet számára, jogos azt állítanunk, hogy az igazság döntően fontos magyarázó fogalom",[25] azt válaszolja, „számomra nem tűnik különösebben középpontinak".[26] Rorty kritikájának fő érve, hogy amit Davidson igazságelméletnek nevez, azt nyugodtan hívhatná „a komplex viselkedés elméletének" vagy „az igazolási viselkedés elméletének" is. Rorty szerint ugyanígy nevezhetné Davidson elméletét a jelentés *(meaning)* vagy a racionalitás elméletének, amivel elkerülhetne egy fáradságos, de kevés gyakorlati vagy „filozófiai" eredményt hozó fogalmi választást. Rorty érvelése mögött az a felfogás áll, hogy a jelentés és a racionalitás fogalma gyakorlatibb és empirikusabb, mint az „igazság" fogalma. Davidson, úgy tűnik, megtorpan, és nem vonja le saját korábbi szubjektivizáló és antropologizáló feltételezéséből a „végső" következtetéseket. Erre a kérdésre még visszatérünk, és az alább általam bemutatandó igazságelméletnek éppen ezen a megtorpanáson való túllépés lesz a fő motívuma. Davidson igazságelméleti behaviorizmusával kapcsolatban Rorty megjegyzi, leírása elfogadható, ám szerinte fölösleges: „Szükségletünk, hogy vélekedéseinket és vágyainkat önmagunk és társaink előtt igazoljuk, normáknak vet alá bennünket, és e normáknak va-

23 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", 300.
24 D. Davidson, *id. mű*, 301.
25 D. Davidson, *id. mű*, 313.
26 R. Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson versus Wright", *id. kiadás*, 25. lj.

ló engedelmesség olyan viselkedési mintát hoz létre, amelyet másokban föl kell ismernünk, mielőtt megbízhatóan vélekedéseket tulajdoníthatunk nekik. *Ám úgy tűnik, nincs okunk engedelmeskedni még egy* további *normának, az igazság-keresés parancsának* [Kiemelés – B. J.]".[27] Elegendő, hogy arra hivatkozunk, hogy szükség van igazolásra, vagyis törekednünk kell gondolkodásunk és konkrét gyakorlatunk „biztosítására".

Az analitikus filozófiában a nyelvhasználó közösség felé fordulás kétségtelenül nagyobb eseménynek tekinthető, mint a Frankfurti Iskola körében, hiszen ez utóbbinak, mint erre elsősorban Horkheimer kapcsán számtalanszor utaltam, mindig is figyelme és vizsgálatai gyújtópontjában állt a társadalmi közeg. Davidson mintegy az analitikus filozófia belső dinamikáját követve jut el ahhoz a véleményhez, melyet Horkheimer, Adorno és Habermas hosszabb ideje képviselnek.[28]

E vitákba bekapcsolódva Habermas az „igazság" fogalmát a nyelvhasználó közösség összefüggő horizontjára rögzíti, és ezáltal kiemeli az egyetlen elzárt szubjektum világkapcsolatát taglaló kérdések köréből. Az egyén és a közösség nyelvi *gyakorlata* mindig már egy „életvilágban" *(Lebenswelt) találja* magát, ahol a beszéd „a nyelvi aktusok módusában zajlik, amely a maga részéről interakciós összefüggésekbe ágyazódik, és instrumentális cselekedetekkel fonódik össze. Cselekvőkként, tehát interakcióban levő és közbeavatkozó szubjektumokként már kapcsolatban vagyunk azokkal a dolgokkal, amelyekről kijelentéseket tudunk mondani". Ez nyilvánvalóan ugyanarról az alapállásról tanúskodik, mint Davidson naturalisztikus elmélete.[29] Mint Habermas megállapítja, „nyelvfilozófiai szempontból igazolódik Husserl fenomenológiai lelete, hogy 'mindig már a dolgoknál vagyunk'".[30] Ez a dolgoknál levés – *világban való lét (In-der-Welt-sein),* ahogy Heidegger mondja – Habermas és Davidson számára egyben a kommunikációs és nyelvi közös-

27 R. Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry?", *id. kiadás,* 26.

28 Az analitikus filozófia ilyen értelmű megkésettségének feltehetőleg számos oka van. Rorty többször hangoztatja, hogy az angolszász filozófia legfeljebb Kantig jutott el, de azt az utána következő kantiánus, hegeliánus fejlődést nem járta végig, amin a német filozófia átesett. Ian Hacking tanulságos megjegyzése szerint „mindannyian meg tudunk nevezni kiváló amerikai és angol filozófusokat, akiket komolyan veszünk, és akik nem olvasták Kant első kritikáját." („Is the End in Sight for Epistemology?", *The Journal of Philosophy,* 77. 1980 október, 582.)

29 Habermas felismeri felfogásának Davidsonéval való hasonlóságát, ám kritikusan megjegyzi, hogy miután Davidson az igazságfogalmat definiálatlan alapfogalomként kezeli és minden magyarázható tartalomtól megfosztja, annak bizonyos „racionalitás-elméleti" tartalmát hosszan elemzi, és végső soron „metakritikus módon" realisztikus intuíciókat kapcsol hozzá. Habermas Davidsont az „életvilág-reprezentacionizmus" alapján bírálja, figyelmen kívül hagyva naturalizmusának radikalitását és antireprezentacionizmusát.

30 J. Habermas, „Rortys pragmatische Wende", *id. kiadás,* 727.

ség aktivitásaiban *zajlik,* amelyeknek, mint Habermas mondja, mindig „egy objektív, leírásainktól független világ feltételezése" az alapja.[31] Ez persze pontosan az a „realista" háttérfeltételezés, melyet Habermas Davidson szemére vet (és amit Davidson visszautasít), és amihez hasonlót Putnam is állít: „Egyetértek azzal ... hogy a világ olyan amilyen, függetlenül a leíró érdekeitől",[32] amit viszont Rorty utasít vissza.

Miközben Habermas a filozófiai igazságkeresést visszavezeti a mindennapok kommunikatív gyakorlatába, azt állítja, sem a tudományos kutatás fallibilizmusa, sem a filozófiai igazságelméletek puszta koherencia-elvűsége nem szolgálhatnak modellként az életvilág számára. Az életvilág mindennapjaiban hidakon haladunk át, autóba ülünk, műtéteknek vetjük alá magunkat, mások által készített ételeket fogyasztunk, és mindezt nem tennénk, ha az ezekben „alkalmazott ismereteket nem tartanánk biztosítottnak, ha a gyártásban vagy kivitelezésben alkalmazott feltételezéseket nem tartanánk igaznak".[33] Ez kétségtelenül pragmatikus érvelés, annak preepisztemologikus változata, amit ha klasszikus amerikai képviselői terjesztettek volna elő, rászolgáltak volna a például Heidegger által emlegetett metafizika-előtti jelzőre. Vagy arra a „második naivitás" *(second naiveté)* minősítésre, amelyet *újabban* Putnam egyáltalán nem mint negatív jelszót, hanem mint saját új felfogása leírását propagál.[34] Az a fajta pragmatizmus, amelyet Rorty juttat érvényre, az életvilágot és a kommunikációs nyelvi közeget mindig *kizárólag* mint ismeretelmélet és nyelvfilozófia utánit tudja elemezni, azaz számára a vizsgált életvilág fogalma ugyanúgy konstruált dologgá – ha átfogó konstruált dologgá is – válik, mint a működő autó vagy az elkészített étel. Az életvilág működései és kommunikációi nem azért sikeresek szerinte, mert a világ vagy a kommunikáció *ott, úgy* van, hanem azért, mert interakcióink *jók,* azaz sikeresek. Rorty számára nincs különbség elmélet és gyakorlat közt, és az életvilágot magát is átjárják a platonikus filozófia elemei. Ennélfogva számára a filozófiától az életvilág egyetlen szegmense sem különíthető el, legyenek azok a hidakkal, az autókkal vagy a gyógyítással kapcsolatos gyakorlatok. Habermas, a *filozófus,* ezzel az *Egy*-séges szemlélettel szemben skizofrén magatartást tanúsít, kettéosztva az életvilágot és a filozófiai világot. Elfelejti megkérdezni magától, hogy amikor az *életvilágról* beszél, akkor mint filozófus vagy mint laikus beszél-e. Miközben a naiv életvilág biztonságos cselekvésigényének inherens helyet biztosít a filozófiai argumentációban, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy mihelyt fölhúzzuk a filozó-

31 J. Habermas, *id. mű,* 727.

32 H. Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *id. kiadás,* 448.

33 J. Habermas, *id. mű,* 731.

34 Vö. Putnam, *id. mű,* 466-487.

fiai szemüveget, azonnal kontextuálisan, tehát nem az életvilágnak megfelelő referencialitással vagy korrespondencia-elvűséggel látjuk a világot: „A cselekvés biztosságának performatív igénye mindenesetre kizárja az elvi fenntartást az igazsággal kapcsolatban, annak ellenére, hogy mihelyt abbahagyjuk a naiv cselekvéseket, tudjuk, hogy az igazságigényeket csak diszkurzíve, a mindenkori igazoláskontextuson belül válthatjuk be".[35] Rorty szerint ezt a szemüvegünket *soha* nem vethetjük le, és az életvilág performatív biztosságát is mint sikeres konstrukciót kell felfognunk. Számára elfogadhatatlan, ahogy Habermas kommunikatív, diszkurzív és koherencia-elvű igazságelméletébe mintegy a hátsó ajtón, az életvilág dekontextualizált és biztonságos cselekvésigényén keresztül visszacsempészi a korrespondencia-elvet vagy a realizmust.

Habermas felfogását megmenthetjük, ha az életvilág fogalmát *eleve* mint filozófiailag jelentőset fogjuk föl, mint amelyben a kommunikatíve cselekvő szubjektumok, bár reflektálatlanul, de mindig rábízzák magukat a kommunikatív közösség gyakorlati világfeltáró és „világalkalmazó" potenciáljára és sikerességére. Ez a kommunikatív életvilág, bár filozófiailag önmagában nem feltárt, filozófiailag tekinthető érvényesnek. Ez az érvényesség jobban érthetővé tehető, ha a pragmatikus tételnek megfelelően szétválaszthatatlannak fogjuk föl az elmélet és a gyakorlat, a teória és az etika, a nyelvhasználat és a társadalmi gyakorlat tartományait. A filozófiai reflexió, az igazság keresése és magának az igazságnak a fogalma ily módon maga is beágyazódik a társadalmi kommunikációba. Ezt a fajta egyesítést viszont Habermas nem fogadja el, ragaszkodva a gyakorlat és az elmélet megkülönböztetéséhez.

Habermasnál az igazság társadalmi kommunikatív megközelítése biztosítja az igazság és az igazolás állandó egymásra vonatkoztatását. Az igazolás mint a megismerési folyamat része, mint nyelvi aktivitás és mint *cselekvés* a világhoz és a nyelvi közösséghez való aktív viszony. A pragmatikusok szerint minden megismerés cselekvés, a világgal és a nyelvhasználó szubjektumokkal való aktív összefonódás, következésképpen az igazság és az igazolás interferenciájában nincsenek a kettő közt éles és egyszerűen feltárható választóvonalak. Davidson hangsúlyozza, hogy „a probléma, amelyet a pragmatikusok fölvetettek – hogy miként viszonyítsuk az igazságot az emberi vágyakhoz, hitekhez, intenciókhoz és a nyelv használatához – számomra is a helyes iránynak tűnik, amikor az igazságról való gondolkodásra összpontosítunk".[36] Rorty azonban jóval kifejezettebben nyilatkozik az igazságnak az igazolással való összefonódásáról: „A pragmatikusok azt gondolják, hogy ha valami nem jelent különbséget a gyakorlat számára, annak nem kellene kü-

35 J. Habermas, *id. mű*, 721.

36 D. Davidson, *id. mű*, 280.

lönbséget jelentenie a filozófia számára sem. Ez a meggyőződés gyanakvóvá teszi őket az igazolás és az igazság közti különbségtétel iránt, mivel ez a különbség nem jelent különbséget azzal kapcsolatos döntéseim számára, hogy mit tegyek. Ha konkrét, sajátos kételyeim vannak, hogy egy vélekedésem igaz-e, e kételyeket csak azáltal tudom megoldani, hogy további érveket találok és határozok meg mellettük vagy ellenük. Nem kerülhetem meg az igazolást és különíthetem el az igazság iránti figyelmemet: az igazság és az igazolás meghatározása, ha a kérdés az, hogy mit kellene most hinnem, ugyanaz az aktivitás".[37]

Habermas kommunikatív igazságelméletében azonban minden kritika ellenére arra törekszik, hogy megmentse az igazságfogalmat.[38] Miközben hangsúlyozza a társadalmi kommunikáció szerepét, továbbra is fenntartja a társadalmi gyakorlat vagy életvilág és az elméleti diskurzusok megkülönböztetését. Az életvilágban való cselekvések feltétele a bizonyosság. Minden társadalmi cselekvés lehetetlenné válna, ha a kijelentések, elméletek, cselekvési útmutatók igazságkritériumairól rendeznének vitákat. Az életvilágban aktív szubjektumok folyamatosan, kritika nélkül és gyakorlati kényszereknek engedelmeskedve feltételezik, hogy létezik objektív világ. A gyakorlati feltétlen „igaznak tartás" *(Für-wahr-Halten)* Habermas szerint diszkurzív szinten az igazságigényekben tükröződik, amelyek mint igények túlmutatnak a mindenkori igazolási kontextuson, és ideális igazolási feltételeket és igazságfogalmakat követelnek. A kontextusfüggetlen igazság keresése és az életvilág gyakorlatának hétköznapi bizonyossága mintegy tükörkapcsolatban vannak egymással, ezért „igazodhat az igazolási folyamat egy *bár az igazoláshoz képest transzcendens, de a cselekvésben mindig már operatív* igazsághoz".[39] Habermas Peirce gondolkodását idéző véleménye szerint, ha meginog az életvilág valamely gyakorlatszegmense iránti bizalom, a kommunikáció szereplői elkezdik az elbizonytalanodás okainak keresését, és ekkor fogalmazódnak meg a kérdések elméleti szinten. Tehát minden elmélet eredete valamilyen társadalmi gyakorlat válságában keresendő. Az elméleti diskurzusok igazságigényüket az életvilág bizonyosságából veszik, és a felmerült bizonytalanság feszültsége csak „a diszkurzíve igazolt véleményeknek a cselekvésorientáló igazságokba való visszafordításával számolható föl".[40] Habermas közvetítő igazságelméletét joggal nevezhetnénk az igazság kooperatív pingpong-elméletének, hiszen a gyakorlat elbizonytalanodása esetén az elmélethez fordul, amely viszont saját intuitív bizonyossága vizionárius igényét a

37 Rorty, *id. mű*, 19.
38 Vö. J. Habermas, *id. mű*, 737-738.
39 J. Habermas, *id. mű*, 737.
40 *Uo.*

gyakorlatból veszi. Habermas maga is jól látja, hogy itt egy kölcsönös relativizáló gyakorlatról van szó, de úgy véli, hogy csak *ez* az interaktív gyakorlat áll rendelkezésünkre, amely a realisztikus mindennapi intuíció segítségével szétporlaszthatja a kontextuális kételyt. Jól látja, hogy Rorty nem fogadja el a két perspektíva kölcsönös relativizálását, szerinte a diszkussziós kontextusból lehetetlen a kilépés, mivel az életvilág gyakorlata a világgal való olyan érintkezés és küzdés terepe, amelynek egyik eszköze az a nyelv, melyben maguk az elméleti viták is zajlanak. Ennek megfelelően életvilág és nyelvi világ egymásba kapcsolódnak, nincs azonban lehetőség a habermasi pingpong-effektusra, hiszen mindkét játékos az asztal ugyanazon oldalán áll – a *valósággal küzdve, a valóságban.* Ezért Rorty egyetlen lehetőséget lát a valósággal való konfrontáció, sőt az argumentáció helyett, nevezetesen, hogy mintegy „vakon" próbálgatva újabb és újabb szótárakat találunk, remélve, hogy jobbak lesznek a régieknél. „Ezért a meggyőzésre irányuló erőfeszítéseinknek a régi beszédmódon belüli nyílt érveléssel szemben az új beszédmódra való fokozatos ránevelés módszerét kell alkalmaznia."[41] Rorty számára tehát a világgal való nyelvi küzdelem nem a pingponghoz, hanem inkább a fallabdához *[squash]* hasonlít, ahol mindkét játékos (az életvilág és a filozófiai diskurzus) ugyanannak a falnak üti a labdát.

Habermas azon *common sense* gyakorlati védőjeként lép föl, ami Rorty számára korántsem „köznapi tudat", hanem egy olyan konstrukció, amely évszázadok óta meggyűjti a filozófusok baját, és ami valójában a platóni-kanti kánon kritikátlan elfogadásának eredménye. Rorty radikálisan elutasítja az életvilágra hivatkozó bizonnyosság episztemikus keresését, mondván, hogy az ilyen törekvések még mindig a platonikus terminológia rabjai: „ellene vagyunk a megkülönböztetések egy bizonyos *specifikus* halmazának, a platonikus megkülönböztetéseknek. El kell ismernünk, hogy ezek a megkülönböztetések a nyugati *common sense* gondolkodás részei lettek, de ezt nem tartjuk elegendő érvnek ahhoz, hogy megtartsuk őket".[42] Rortynak eszébe sem jut, hogy a Platón előtti kultúrákban a mindennapi gyakorlatot bizonyos teóriamentes és közvetlen bizonyosság jellemzi. Ez a közvetlen gyakorlati bizonyosság, a dolgoknál-levés Habermas érvelésében az ott lévő világ metafizikus állítása helyett jelenik meg, mint egy realista ontológia kommunikációelméleti pótléka, amely persze mindig vádolható „logocentrizmussal".[43] Rorty pedig azt is fölhozhatja a maga védelmében,

41 R. Rorty, „Relativizmus: megtalálni és létrehozni", *Jelenkor,* 1995 szeptember, 771.

42 *Uo.*

43 Az „ott lévő világ" metafizikai állítása többször megjelenik Habermasnál kifejezetten is. Az állításban, hogy „a társadalmi világ bensőleg történeti, tehát ontológiailag más szerkezetű, mint az objektív világ", naiv realizmus vagy „transzcendentális idealizmus" rejlik, amit nehéz nem észrevenni. Vö. Habermas, *id. mű,* 737. lj.

hogy más kultúrák bizonyosságáról és biztosságáról nem tudunk semmit mondani, hiszen azok más nyelvi közegben funkcionálnak.

Habermas éppen azt kifogásolja Rortynál, hogy az szerinte a pragmatikus hagyománnyal szemben a hétköznapi tudatot bírálja, amelyet átjártak a platonikus struktúrák. Ha ez így is lenne, Habermasnak akkor is nehezére esnék a „mienkhez" képest más szótárat, más kontextusokat és más mértékeket elgondolni, és főként azt, hogy ezek *jobbak* lehetnének a miénknél. Szerinte Rortynak, hogy ez a túllépés sikerüljön, új irányt, új nyelvet, új eljárásmódokat és igazolásokat kellene kínálnia. Ehelyett azonban sem az „igazság", sem az „igazolás" fogalmainak nem tud új tartalmakat adni, és ezáltal mintegy lehetetlenné válik az általa szorgalmazott paradigmaváltás. Amikor egy új paradigmát tart kívánatosnak, és a „mi pragmatikusok" kontextusára hivatkozik, nem tudja megadni, hogy miben is áll ez az új kontextus. A Habermas-féle „racionalista" követelményekre azt válaszolja, „mi pragmatikusok, egy vállrándítással elintézzük azokat a vádakat, melyek szerint 'relativisták' vagy 'irracionalisták' lennénk, és azt mondjuk, hogy ezek a vádak pontosan azokat a megkülönböztetéseket feltételezik, amelyeket elutasítunk".[44] Az a nehézség természetesen megmarad, hogy továbbra is azokat a fogalmakat használja, amelyek a „platonikus" hagyományú hétköznapi tudat nyelvét is képezik, és ennélfogva mindig kérdéses marad radikális túllépési törekvéseinek gyakorlati megvalósíthatósága. Ezeket a vádakat elkerülendő, továbbá hogy saját „igazságát" védje, Habermas szerint Rorty saját igazolási feltételeinek „óvatos idealizálásába" kezd.[45] Ez az óvatos idealizálás ráadásul egy óvatos antropologizálás vagy amerikanizálás is, ha figyelembe vesszük, hogy Rorty a hagyományos igazságkeresés helyére a társadalmi szolidaritásnak megfelelő „interszubjektív, kényszermentes egyetértést" helyezi, mely beszélgetők mind szélesebb csoportjai közt alakul ki, és hozzáteszi, „reméljük, hogy hitünket olyan nagyszámú és olyan széles hallgatóság előtt tudjuk igazolni, amennyire ez csak lehetséges".[46] A „hallgatóság kiszélesítése" Rorty amerikai társadalmi és „etnocentrikus" felfogásával harmonizál, nevezetesen, hogy a fejlett ipari társadalmak egyetlen képviselhető fejlődési alternatívája egy globális, Amerika-típusú társadalom, a lehetőségekhez képest lehető legátfogóbb közösség *(most inclusive society)* létrehozása. Az „európai" Habermas fölhívja a figyelmet arra, hogy a hallgatóság kiszélesítése csökkenti az érvelés sikerének esélyét, és ily módon Rorty igazságfelfogása elfogadásának valószínűségét is. Ez a folytonos növekedési érv az, amit Habermas Rorty gyenge idealizálásá-

44 R. Rorty, „Relativizmus: megtalálni és létrehozni", 771.

45 J. Habermas, *id. mű*, 739.

46 R. Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson versus Wright", *id. kiadás*, 39-40.

nak tart; fő nehézsége szerinte éppen gyakorlati működésképtelenségében rejlik: „Mihelyt az igazságfogalmat egy kontextustól független, számunkra való episztemikus érvényesség érdekében kiküszöböljük, hiányzik az a vonatkoztatási pont, amely megmagyarázná, hogy miért kellene egy résztvevőnek az általa javasolt állítás elfogadása érdekében *saját csoportja határain túlra* törekednie".[47] Rorty válasza Habermas ellenvetésére az, hogy a nyugati kulturális hagyomány vezető értelmiségijeinek attitűdje az igazság és a jövő iránti nem-dogmatikus nyitottság, amelyet a történelem tanúsága és Amerika története evolutíve sikeresnek mutat. Ezzel a felfogásával viszont visszaesik abba a köznapi etnocentrizmusba, melyet éppen mint platonikust akar elvetni.

Habermas szerint Rorty azzal, hogy mindent egyetlen oldalra vesz, hogy Dewey módjára megpróbálja eltüntetni a bináris oppozíciókat, a társadalom és a természet, a résztvevő és a megfigyelő perspektíváját, „a stratégiai és a nem-stratégiai, a sikerre és a megértésre irányuló cselekvés különbsége megszüntetésével" felszámolja annak lehetőségét, hogy különbséget tegyünk a hétköznapi nyelv és a filozófiai nyelv, az igazolás és az igazság közt. „Rorty naturalisztikus stratégiája olyan jellegű kategoriális beegyengetéshez vezet, hogy leírásaink érzéketlenek lesznek a különbségekre."[48] Ez pontosan az a különbség a pragmatizmus és a Frankfurti Iskola felfogása közt, ami kimutatható egy Dewey-Horkheimer párhuzam megvonásával is. Sem Horkheimer, sem Habermas nem veszi figyelembe, hogy egy valósággal kapcsolatos vízió leírásakor és magának a víziónak a megválasztásakor nem lehetünk tekintettel a szerkezetből eredő módszertani következményekre. Továbbá egy dolog a „valóság" egy oldalra állítása, tehát bináris oppozícióktól való megtisztítása, és más dolog a bináris oppozícióknak a filozófiai vagy tudományos vizsgálatban való használata. Rorty elfogadja, hogy a kutatáshoz és a kutatáslogikához szükség van az igaz/hamis, jó módszer/rossz módszer megkülönböztetésekre, de nem hisz abban, hogy ezek a különbségek ontológiai kategóriákként is működhetnének – és ezzel ismét visszajutunk a nyelv és a világ kapcsolatához.

Igazság, világ és nyelvi közösség

A megismerési folyamatban nem egy pusztán *ott levő* világgal van dolgunk, hanem mindig egy megismerővel, annak aktivitásával, a nyelvvel és a nyelvben megnyilvánuló nyelvhasználó és megismerő közösséggel is. Ez a felismerés közös a Frankfurti Iskolában, az amerikai

47 Habermas, *id. mű*, 739.
48 Habermas, *id. mű*, 741.

pragmatizmusban és a pragmatikus irányultságú davidsoni analitikus filozófiában. A nyelvi kommunikációs közegbe ágyazott megismerő az, akik korábbi tapasztalatai, ismeretei, cselekedetei és megismerései alapján aktívan mintegy „hozzányúl" a világhoz, környezetéhez, körülhatárol benne egy darabot, és bevonja vizsgálatai körébe. A „hozzányúlás" módja, a vizsgálat elmélete és módszere egyben lehatárolja és létrehozza a világ egy részét, és kijelöli, hogy miképpen lehetséges valamiről valamit megtudni. Semmi sem lenne megismerhető, ha nem létezne ez a megismerő aktivitás. A világ megismeréséhez, az igazsághoz *mindig* legalább kettő kell: a világ és a megismerő, ahol a megismerő lehet egyedi szubjektum vagy közösség. A világ fogalma pedig minden inkább, mint valami egyszerű közvetlen ottlévőség.

A nyelvi paradigmát, amelyben a karteziánus-kanti tudatot a nyelv helyettesíti, az a felfogás jellemzi, hogy a világleíró mondatokban a nyelv és a valóság egymástól elkülöníthetetlenek. Rorty azonban továbbmegy, radikalizálja a kantiánus nyelvi paradigmát: szerinte nemcsak nincs szubjektumtól és nyelvtől független igazság, de azt is állíthatjuk – és szerinte a filozófusok közt ez a nézet a múlt század óta egyre inkább terjed –, hogy az igazságot nem annyira megtaláljuk, mint inkább mi magunk hozzuk létre. Az igazság a nyelvben fejeződik ki, illetve ennek az emberi gondolkodáshoz, továbbá a gondolt és valamilyen módon a gondolkodáson kívül „ott levő" valósághoz való viszonyában manifesztálódik. Ugyanakkor, lévén a nyelv emberi mű, az igazság is az ember műve, és nem valami olyan, amit megtalálunk. „Az igazság nem lehet odakint – nem létezhet az emberi tudattól függetlenül –, mivel a mondatok nem tudnak így létezni vagy odakint lenni. A világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott. Csak a világ leírásai lehetnek igazak vagy hamisak. A világ magától – az ember leíró aktivitása nélkül – nem lehet az".[49] Ha elfogadjuk, hogy az igazság, a megismerés, a nyelv, a megismerés tárgya szétválaszthatatlanul összefonódnak, akkor a világleírások sokaságát látva már egyfajta tudománytörténeti „empirizmussal" azt a felfogást is magunkévá tehetjük, hogy a világnak nincs *egyetlen* egyedül érvényes leírása. Nyilvánvaló, hogy a valóság legkülönbözőbb tartományairól a legkülönfélébb nyelvi játékok, paradigmák vagy kutatási stratégiák kreálhatók – és kreálódtak-kreálódnak mindmáig –, olyannyira, hogy ismeretelméleti szempontból azt mondhatjuk: minden nyelvi játék egy-egy számunkra új valóságot konstituál.

A sokféle paradigma vagy nyelvjáték láttán felmerült, hogy ugyanazt a jelenséget többféleképpen leírhatjuk, de ez valószínűleg tévedés, hiszen a leírás és vizsgálat módja meghatározza az adott jelenséget. Pél-

49 Vö. R. Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994. 19. Boros János és Csordás Gábor fordítása.

dául az emberi érzelmekről lehet beszélni a költészet vagy a zene nyelvén. De vizsgálhatja az érzelmek jellegét és agyban való megjelenésüket egy agyfiziológus is. A különböző nyelvi megközelítések és módszerek azonban más-más világot írnak le. A biológia nyelve nem a zenéé, és másról is beszél ténylegesen. Nincs a két nyelv közt semmiféle egy-egy értelmű és valamilyen funkcióval leírható vagy formalizálható megfelelés. A költő, a zeneszerző és az agykutató különböző nyelvi közegekben definiálnak valamit és beszélnek róla, és ha mindegyik „érzelemről" szól is, ez az érzelem mindhárom esetben más, hiszen más a fogalom módszertani és nyelvi-szótári kontextusa. Az egyetlen – tételezett – valóságban a nyelvi világok, kontextusok és játékok különböző világokat definiálnak.

Azonban nemcsak különböző tudásterületek emberei beszélnek más nyelveket. Egy tudományon belül is tartozhatnak különböző paradigmaközösséghez a kutatók, akik éppen a paradigmák különbözősége miatt különböző kognitiv és szociális világokban élnek (Kuhn). Egy newtoni fizikus más világban él és mást ért tömeg és energia alatt, mint egy relativisztikus fizikus. Különbözik a szótár (Rorty), a paradigma (Kuhn), a kutatóprogram kemény magja (Lakatos), hiszen az egyik nyelvről a másikra való áttérést jelentő tudományos forradalmak a természetet metaforikusan átírják *(metaphoric redescriptions of nature,* ahogy Mary Hesse mondja).

Mind Rorty, mind Lyotard, Kuhn vagy Feyerabend egyetértenek abban, hogy a világról való újfajta beszéd keresése az egyedül érdekes a tudományok történetében és életében. (Ezzel korántsem állítják, hogy az új beszéd valamiféle fejlődést is jelentene: szerintük – bár Rortyra ez csak részben áll – nincs olyan paradigma-független metanyelv, amelyen a fejlődés ténye megfogalmazható lenne.)[50] Mivel a valóban új egy új nyelven is definiálódik, illetve az új nyelv határozza meg a leírandó vagy megfogalmazandó új tartományt, az új keresésének jellegéhez tartozik, hogy előre nem tudjuk megmondani, mit keresünk, hiszen azt majd csak a megtalált új szótárral, az új paradigmában tudjuk megfogalmazni. Ám Rorty szerint éppen a nyelvi játékok pluralitása és sokszínűsége miatt a nyelvek választása vagy egy nyelvbe való beleszületés soha nem jelenthet ontológiai elköteleződést, mint a hegeli hagyományban vagy Quine felfogásában.

50 Rorty például azt mondja, „a kulturális változás fő eszköze inkább a másként való beszéd képessége, mint a jó érvelés". *Id. mű,* 22. Ugyanakkor – ellentétben olyan tudományrelativistákkal, mint Kuhn vagy Feyerabend – úgy véli, hogy bizonyos fejlődést még a szótárak változásai ellenére is megállapíthatunk. Ez természetesen valójában csak egy metanyelvben lenne lehetséges. Ezért nem mint teóriát, hanem mint nézetet prezentálja azt a véleményét, hogy pl. az etikában van fejlődés. „Az általam javasolt nézet szerint van morális fejlődés". *Id. mű,* 212.

Disszenzus

Ezáltal eljutunk ahhoz a kérdéshez, hogyan kezeljük azt a problémát, hogy a demokratikus társadalomban – melynek egyetértését Rorty és Habermas a maga módján az igazság fogalmához kapcsolja – a nézetek sokkal inkább eltérnek, divergálnak, semmint konvergálnak és egyetlen egyetértéshez, közös igazsághoz tartanának. Ennek megfelelően problematikussá válik az, amit Habermas a „dolgoknál levésnek" és „konszenzusnak", és az, amit Rorty „konverzacionális elvnek" nevez. A sokféle tudás, igazságfogalom, világnézet mellé nyilvánvalóan ugyanannyiféle életgyakorlat és etikai fölfogás is társul. A pragmatikusok úgy értelmezik ezt, hogy másként gondolkodnak, másként cselekszenek, másként „működnek" a demokratikus társadalom egyedei, és eközben a gondolkodás és cselekvés tulajdonképpen egyetlen, szétválaszthatatlan *aktivitás*. Nincs egységes etika, nincs egységes ismeretelmélet. Az olyan filozófiának, amely azt akarja, hogy valamilyen köze legyen saját társadalmához, jelen esetben a demokratikus társadalomhoz, figyelembe kell ezt vennie. Miközben maga egyre hevesebbé váló vitákkal próbálja saját problémáit megoldani, nem hagyhatja figyelmen kívül a szélesebb társadalmi közeget, amelyből nyelvét veszi, és ahova saját nyelvhasználata „visszacsatolódik".

Lyotard szerint azok a klasszikus és modern filozófiai irányzatok, amelyek azzal kísérleteztek, hogy a valóság egységes teóriáit konstruálják meg, szellemi-kulturális terrorba és diktatúrába torkollottak. Az egységteóriák talán éppen azért legitimálják és tételezik az erőszakot, mert saját – mint láttuk szükségszerű – episztemológiai (és ebből következő metafizikai) kudarcukat szublimálják „társadalom-pszichológiai" síkon represszióvá.[51] A konkrét diktatúrák ezen gondolkodási struktúráknak csupán externalizált formái, amelyekben a tudás és a tudomány az uralkodók hatalmi eszköze lesz. Ennek a veszélye egyébként a demokratikus társadalom bürokratikus struktúrái urainak hatalmi túlkapásai miatt folyamatosan ma is fönnáll, és a társadalmi, újságírói „hatalomfigyelésnek" és kritikának éppen ezért van különös jelentősége. A természettudományok – és kisebb részben az egyéb tudományok – fejlődését a pénzügyi feltételek előteremtésével egyedül befolyásolni tudó (politikai) hatalom birtokosainak célja nem az igazság, hanem a cselekvőség, a performativitás, a legjobb input/output viszony és ezáltal a na-

51 Herbert Marcuse a század hatvanas éveiben éppen ezen jelenséggel kapcsolatban mondja szerintem, hogy a diákságnak az elnyomó struktúrák elleni lázadása pszichológiai deszublimációs processzusként írható le. Vö. H. Marcuse, *Az egydimenziós ember*, Budapest, Kossuth, 1990. 78-105. Józsa Péter fordítása.

gyobb hatalom.[52] Lyotard veszélyként fogja föl a pragmatikus tétel érvényesülését, mely szerint a tudományos és a modern gondolkodás kritériuma többé nem az igaz/hamis, igazságos/igazságtalan, hanem a hatékony/nem-hatékony fogalompár lesz. A technika ezt a harmadik dualitást reprezentálja, és ez az utóbbi dualitás fogja a másik kettőt uralni. A hatékonyság szükség esetén megpróbálja magát terrorral is érvényesíteni.[53] Lyotard ezért az önmagát a legkülönfélébb metaforákban reprodukáló elnyomó hatalommal szemben újfajta, türelmes gondolkodásmód mellett érvel, amely a pluralitást már eleve elismeri, és amely ezért semmit nem akar másra rákényszeríteni – azaz toleráns. Erre a gondolkodásmódra intenek mind a társadalmi-történeti tapasztalatok, mind a föntebb vázolt episztemológiai belátások. Lyotard szerint a plurális gondolkodásmódot a különböző nyelvi játékok heteromorfiájának elfogadása és tolerálása által lehet elérni.[54] Természetesen Lyotard franciaországi kontextusa más, mint az amerikai. Franciaországban a királyság óta önnálló központosított struktúrák mindig is nagy léptékben tették lehetővé az állami hatalommal való visszaélést, és a hatékonyság számtalan esetben ténylegesen körülhatárolt vagy széles körben elharapózó terrorhoz vezetett. Ezzel szemben a pragmatizmus ettől teljesen eltérő társadalmi-történeti tapasztalat talaján áll. Amerikában, nem lévén erős állam és központi politikai hatalom, a hatékonyság elsősorban az individuumok küzdelmének eredményességére vonatkozott, amelyet tartós sikeresség esetén a társadalmi közvélemény elismerése kísért. Ezért az amerikai pragmatikusok számára nincs semmi kivetnivaló vagy veszélyes, netalántán terrorral fenyegető abban, ha a hatékonyság uralkodóvá válik. A decentralizált hatalomból eredő világtapasztalatuk azt sugallja, hogy ami hatékony, az azért sikeres, mert helyesen ragadta meg a világ összefüggéseit, aktivitása ezért a világ elismerésére számíthat. A hatékonyság így az amerikai filozófia számára mint pozitív fogalom szorosan összefonódik az igazság (a világ *úgy* van, ahogy hatásaiban és hatékony interakcióiban megnyilvánul) és az igazságosság (a hatékony több jót tud tenni a társadalom számára) fogalmaival. Ezért a „disszenzus" fogalmát sokkal hangsúlyozottabban kell kifejezésre juttatni Franciaországban, mint az Egyesült Államokban, ahol mindig is a társadalmi együttélés alapelve volt.

A disszenzus Lyotard-i elvét azokban az országokban kell hangsú-

52 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne,* Paris, Minuit, 1979. 76k. „nem az igazság, hanem a performativitás érdekli őket, azaz a legjobb input/output viszony. (...) Nem azért vásárolják meg a tudósokat, a mérnököket és a készülékeket, hogy tudják az igazságot, hanem hogy növeljék hatalmukat."

53 Lyotard, *uo.*

54 Lyotard, *id. mű,* 107. „A nyelvjátékok heteromorfiájának elismerése az első lépés ebben az irányban. Természetesen ez a terror visszautasítását jelenti."

lyozni, ahol a központi hatalom a konszenzust erőlteti. Történeti tapasztalataink alapján mondhatjuk, hogy a társadalmak elleni egyközpontú háborúk, melyeket valamilyen áttételes vagy közvetlen módon minden központosított állam folytat alattvalóvá degradált állampolgáraival szemben, a létrejöttükhöz, kirobbanásukhoz vezető okokat – az egyközpontúság genetikus elemeit – inkább súlyosbítják, a problémákat elmélyítik. A valódi történeti megértést és az emberiség túlélését a harmadik évezredben egyedül a plurális és toleráns emberi együttélés, a regionális nyelvi játékok toleranciát implikáló (de)strukturált, emancipált és egymást tiszteletben tartó vidékei biztosíthatják. Mint amint ezt a pluralizmusra alapozott demokráciák (Amerikai Egyesült Államok, Svájc) rendkívüli életképessége kézzelfoghatóan bizonyítja. Ez annyit is jelent, hogy Európa jól tenné, ha sikeressége érdekében a toleráns és szolidáris, pluralista pragmatizmusban iskolázná népeit.

Egy európai pragmatikus gondolkodás szükségességét figyelembe kellene vennie egy komoly etikának és politikának is. Ezek a gondolatok azt a (filozófia)történeti tapasztalatot fejezik ki, hogy egyetlen ember, egyetlen emberi csoport sem képes az igazságot teljesen megismerni, kimondani vagy birtokolni. Minden ember, minden csoportosulás *mint emberi* ugyan rendelkezhet *saját* igazsággal, ez azonban mindig részleges és partikuláris marad a tán gondolatilag tételezhető, de teljességében soha meg nem ismerhető „valósághoz" viszonyítva. Egyetlen emberi erővel kialakított ismeret- vagy hitrendszer, amely saját egyetlen szótárával próbálja a valóságot tételezni és a tételezett valóságot megismerni, sem felel meg *egyértelműen* a maga teljességében meg nem ismerhető univerzális „valóságnak". A történeti tapasztalatok és az ember korlátozottsága miatt a nyilvános és politikai világban, valamint az etikában mint közösségre irányuló tudatos magatartásformában, a toleranciának és a másik elismerésének, azaz a különböző nyelvi játékok lehetősége elismerésének kell a legfontosabb helyet biztosítani. Akkor is, ha ezzel csak saját korlátainkat ismerjük el, és egy szót sem szólunk a világ tényleges szerkezetéről vagy az „igazság" fogalmáról. Az episztemológiai relativitás elismerése számunkra történeti szükségszerűség és módszertani belátás. Ezek a megállapítások természetesen Davidson „primitív-ősi" igazságfogalmát is relativizálni látszanak.

Lyotard elutasít minden legitimációs igényt, amely a tudás fölötti abszolút uralomra tör. Semmiféle metanarratíva vagy *métarécit* nem tartható – kivéve *ez*, a sajátja –, hiszen nem tudunk olyan kritériumokat megadni, amely egyiket vagy másikat egy semleges megfigyelő előtt igazolná. Visszautasítja K. O. Apelnek a nyelvi közösség konszenzualitásra alapozott transzcendentális-kommunikatív nyelvi pragmatikáját is, mely szerint az argumentatív közösség az a legutolsó instancia,

amelyre filozófiai érveléskor hivatkozni lehet. A tudományos közösség tudománya, amely sokak szemében a jelenkori megismerés par excellence formája, Lyotard szerint nem tudás.[55]

Odo Marquard az episztemológiai és metafizikai problémák megoldhatatlansága és a megismerés relativitása fölött nem búslakodik, hanem inkább tréfálkozik. Szerinte éppen az az érdekes az alapvető kérdésekben, hogy soha nem válaszoljuk meg őket, hanem újra meg újra felvetjük. „A metafizika a kognitivitás azon faja, amely soha nem oldja meg problémáit; ... Ha problémáink vannak, amelyeket nem oldunk meg, az tudományelméletileg bosszantó, de emberileg normális. ... A hivatásos metafizikusok olyan emberek, akik gondosan és sikeresen elsajátították annak módját, miként ne oldják meg a problémákat ... A tartózkodás a válaszadástól *(Beantwortungsabstinenz)* és az egyetlen válaszra törekvés *(Beantwortungsmonismus)* károsak ... Egy oroszlánvadász, akit megkérdeztek, mennyi oroszlánt lőtt már le, kénytelen volt bevallani, hogy még egyet sem, amire azt a vigasztaló választ kapta, hogy ez az oroszlánok szempontjából már sok. Éppen így van a metafizikával és a teodiceával (ezért szereti ezeket a szkeptikus): problémái közül egyet sem oldott meg. Mégis, ez az ember szempontjából már sok."[56]

Mégis, ha a Marquard féle játékosságon és kompenzatorikus felfogáson túl akarunk lépni, ha a társadalmi közeget Davidsonhoz, Rortyhoz, Habermashoz hasonlóan nélkülözhetetlennek tartjuk az igazság fogalmának taglalásához, ha a Lyotard-féle disszenzust elégtelennek és „érthetetlennek" tartjuk az igazság fogalma számára – miközben elismerjük társadalomkritikai szerepét és annak fontosságát, hogy a társadalomszervezési, jogi és politikai gondolkodásban elsőrendű szerepet kell neki tulajdonítani –, ha tudatosítjuk, hogy minden tudás, legyen az tudományos vagy hétköznapi, olyan változó instanciáktól függ, mint a nyelv, a kontextus, a kulturális vagy elméleti paradigmák –, akkor fel kell tennünk a kérdést: vessük-e el végleg az igazság fogalmát, avagy lehetséges e fogalomnak mindeme állásfoglalások után is valamiféle jelentést találni.

A beszédaktus: kísérlet egy nyelvi játék legitimációjára

A kommunikációs közösség szubjektumai beszélnek, írnak, hallgatják a beszédet, olvasnak, és értelmezik a szövegeket. Mindez valamiféle

55 Lyotard, *id. mű*, 63k. „A nagy elbeszélés elvesztette hitelét, bármilyen legyen is a neki tulajdonított egységesítési mód: spekulatív elbeszélés, emancipációs elbeszélés. (...) A pozitív tudomány nem tudás."

56 O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986. 28k.

cselekedet, aktus, amely folytonos többi cselekedetükkel. Ez a cselekvés bizonyos szabályrendszerek szerint történik, ami lehetővé teszi, hogy a közösség tagjai megértsék egymást. A szabályok teszik lehetővé a *valamit* mondást és a valamit megértést. A kommunikáló szubjektumok *eleve* elfogadnak egy nyelvi világot, annak szabályait, szótárát vagy szótárait, paradigmáit. E közös, kommunikatív és „kommunális" nyelvhasználat és nyelvi interakció során a résztvevők soha nem gondolják azt, hogy pusztán magukban beszélnének, vagy maguk kreálnák azokat a jeleket, amelyeket hallanak vagy elolvasnak. A kommunikáció feltétele, hogy valami a kommunikációban résztvevő szubjektumhoz képest kívülről jöjjön, valamilyen közvetítéssel a többi kommunikáló szubjektumtól. Ezáltal tételeződik egy külső és egy belső kommunikációs világ: a szubjektum *saját* nyelvhasználata és *mások* nyelvhasználata. Annak ellenére, hogy ez a kettő empirikusan csak alig választható szét, van értelme az intuitív szétválasztásnak. Vannak nyelvhasználatok, amelyeknél a szétválasztásnak kisebb a jelentősége, és az elemek viszonylagos szabadsággal súlyozhatók. Például az irodalomkritikában hangsúlyt lehet tenni a szerzőre, a szövegre, a befogadóra, a kommunikációs folyamatra, a szereplők, az író, a befogadó pszichológiájára stb. Az irodalom és az irodalomkritika a világteremtés és a nyelvteremtés elsőrangú közege. Ezzel szemben a filozófiát mindig az a *vágy* hajtotta, hogy *más* legyen, mint a művészetek és az esztétika, Platón óta tiltakozott az ellen, hogy költészetnek tekintsék (ahogy a költők is tiltakoznak, hogy filozófusoknak tekintsék őket). A filozófia mindig még valami *mást* is akart mondani a világról, mint ami a nyelv belső aktivitásából, belső poetikus erejéből adódhat. A filozófia szándéka szerint mindig a külső világról, az *ott lévő* világról, a nyelven kívüli világról akart szólni, annak megismerésére törekedett. Amikor a filozófusok ma megállapítják, hogy „a nyelven kívül nincs semmi", vagy hogy „a valóságról alkotott képünket átjárja a nyelv", akkor nem tagadják a „külvilág" létét, hanem éppen e külvilág – és persze önmaguk és a nyelv – megismerésének, megértésének gondja vezérli őket. Tudatában vannak annak, hogy miközben a világról beszélnek, a nyelvről is beszélnek, és a kettő nem szétválasztható. A filozófia nem akar csak metaforikus nyelv lenni, amikor a nyelvről beszél, mindig arra kérdez rá, hogy a nyelv miként viszonyul a nyelven kívüli világhoz, amelybe kölcsönös függéssel ágyazódik bele. A nyelv filozófiai használatában a filozófus fő gondja, hogy van-e a szerzőn, a befogadón és a szövegen kívül még valami.

A filozófiai nyelv beszél arról a világról, amibe beágyazódik, aminek maga is része, amelyről való beszédnek ő maga a szótára. Maga tételezi azt a világot, amely viszont nyilvánvalóan tételezi (létrehozza) valamilyen módon őt (a filozófiát és nyelvét). Putnamnak a tudattal kap-

csolatban megfogalmazott állítását kiterjeszthetjük a nyelvre is: „a tudat és a világ közösen hozzák létre a tudatot és a világot",[57] a nyelvi paradigmát hozzávéve, a nyelv, a tudat és a világ közösen hozzák létre a nyelvet, a tudatot és a világot. Másképp fogalmazva mondhatjuk, hogy a világ bennfoglalja a tudatot és a nyelvet, a tudat bennfoglalja a nyelvet és a világot, és a nyelv bennfoglalja a világot és a tudatot.

Searle kiemeli, hogy miközben a filozófusok nyelvük segítségével „világokat" tételeznek, soha nem gondolnak arra, hogy saját filozófiájuk állításait önreferenciálisan komolyan vegyék, abban az értelemben, hogy a kijelentéseket magukra, saját életükre, sorsukra, a társadalomban, a világban elfoglalt helyzetükre, önmaguk állapotára alkalmazzák.[58] Vagyis úgy tűnik, magukra nézve nem veszik komolyan az imént említett bennfoglalást.[59] A pragmatizmus (és a filozófiai igazságkeresés) intencionalitásában éppen azt a bennfoglaló világot feltételezi és próbálja megfogalmazni, amely saját maga „működésének" is feltétele. *A filozófiai igazságkeresés* ennélfogva *totális önreferencia, nyelvi önazonos-öntételezés, amely magát tételezi, állítja és alapozza meg.* Figyelembe véve természetesen mindazt, amit a nyelv, a világ és a nyelvhasználó kölcsönös bennfoglalásáról mondtunk. Így tekintve érthetővé válik Davidson állítása, hogy az igazság ősi, egyszerű fogalom, folytonos a nyelvvel és a világgal, a nyelv elemi működése. Mindig működik, ahogy a nyelv működik, folyamatos interakcióban önmagával és a világgal. Amikor Davidson és Rorty azt állítják, hogy legtöbb vélekedésünk igaz, nem állítanak mást, mint hogy a nyelv folyamatosan működve sikeresen közvetít a cselekvő, kommunikáló és nyelvhasználó szubjektumok között, valamint köztük és a világ között. Ebben az értelemben állíthatja Davidson, hogy igazságelmélete, „szemben az igazság meghatározó definíciójával, empirikus elmélet egy mondathalmazban található valamennyi mondat

57 H. Putnam, *Reason, Truth and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981. xi.

58 J. R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983. 163. „Soha senki nem úgy fogta föl saját szörnyű fájdalmát vagy legmélyebb aggódását, hogy arra következtetett volna, ezek csak egy Turing-gép állapotai voltak, vagy az ok-okozat fogalmaival teljesen meghatározhatóak lennének, vagy hogy önmaguknak való tulajdonításuk pusztán egy bizonyos önmagukkal szembeni beállítottság lenne."

59 Searle kritikája nem vonatkozhat Rortyra és Davidsonra, akik az általuk elfogadott bennfoglalási relációk következtében úgy vélik, hogy a filozófiát és az igazságelméletet mindig önreferenciálisan is érteni kell. Rorty filozófiájának önreferencialitása csodálattal tölti el Bouveresse-t: „Az egyik ok, amiért mindig mélyen csodáltam Rortyt, hogy egyike azon ritka gondolkodóknak, és talán bizonyos értelemben az egyetlen is, aki ténylegesen gyakorolja, amit prédikál." J. Bouveresse, „Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme", in J. P. Cometti (szerk.) *Lire Rorty,* Combas, Éclat, 1992. 25.

igazságfeltételeiről", és hogy *„a nyelvhasználók kijelentései és írásai azok, amelyekkel egy igazságelméletnek foglalkoznia kell"*. (Kiemelés – B. J.)[60] Davidson e kijelentésének radikalizálása középponti eleme annak a pragmatikus, „aktivista" és dinamikus igazságelméletnek, melynek körvonalait fölvázolni próbálom.

A kijelentések legkisebb egységei a mondatok, melyek mondathalmazokban, kontextusokban jelennek meg. A mondathalmazok megjelenése két formában lehetséges. Az egyik a fizikai megjelenés, a leírt nyelv látható, a kimondott szó hallható. A másik az intencionális megjelenés, amikor a nyelvet aktualizáló (a kimondó vagy a befogadó) ténylegesen jelentést tulajdonít a kimondott nyelvnek. Egy filozófiai igazságvizsgálatot elsősorban e második megjelenés érdekel. Míg az első megjelenésbe ugyanúgy beletartoznak a polcon álló könyvek betűi, mint egy valaki számára érthetetlen nyelven leírt szöveg, vagy egy rádióbemondó mások által előírt közlése, amelynek tartalmával nem azonosul, addig a második megjelenésbe az a nyelvi manifesztáció sorolható, ahol a nyelvhasználó, az író, a beszélő, az olvasó az íráskor, a beszéd során, az olvasáskor vagy az ezekhez kapcsolódó értelmező tevékenységek során ténylegesen a szöveg mondandójával foglalkozik, és azzal kapcsolatban állást foglal. A nyelvi kijelentéssel kapcsolatos intencionális állásfoglalás lesz *maga* az igazság. Az igazság nem lehet máshol, csak a beszédet használó értőben, annak állásfoglalásában. Ennélfogva az igazság végső soron egy állapot, a kommunikációs közösség nyelvhasználó szubjektumának belső, nem pszichológiai, hanem a közösségi gyakorlat racionalitásából részesedő tudati-nyelvi állapota, a megértés aktusának jegye. Ennélfogva az igazság a kommunikáló szubjektum belső állapotaként ugyanúgy elérhetetlen külső elemzésekkel, mint a kanti „jó akarat" tényleges megléte a cselekvőben. Igazság akkor áll fönn, amikor az állásfoglaló úgy véli, hogy amennyire saját ismeretei, a nyelvhasználat szokásai és a kommunikáció szabályai alapján meg tudja állapítani, a világ *úgy* van, ahogy a kijelentés állítja. Vagyis azokat a „valószínűségi-technikai" és döntéselméleti elemzéseket, amelyeket a nyelvi-kommunikatív közösségen alapuló igazságfogalom kidolgozásakor javasolni szoktak, a szubjektum belső hozzáállásával hitelesíti. Ha nem létezik ez a hitelesítés, akkor csak számítógépszerű szimbólumfeldolgozás van, de nincs propozicionális attitűd és nincs *emberi* kommunikáció és igazság. Vagyis egy állítás a kommunikációs háló szubjektum-csomópontjában mint elfogadott és igaz, tehát „hitt és preferált", ténylegesen „létrehozza" a világot az imént idézett putnami interdependencia értelmében (ahogy a világ is létrehozza szubjektumot, a nyelvet, az állítást). Az igazságfogalom ezen *akt*ualizálásában még

60 D. Davidson, „The Content and Structue of Truth", *id. kiadás*, 309.

mindig a davidsoni ösvényeken haladunk, aki hangsúlyozza, hogy bár „néha azt mondjuk, hogy egy csoport egyetlen hangon beszél, a kijelentések lényegileg személyesek; egy kijelentésnek cselekvője és ideje van. Egy kijelentés sajátságos esemény, intencionális cselekedet".[61] Egy már-már perszonális, antropologikus igazságfogalomhoz jutunk így: a személyes és intencionálisan mind formájában, mind tartalmában akart kijelentésben az egész beszélő szubjektum és az egész nyelv világállítása és világkonstituálása jelenik meg és *működik*. Ám csak és csakis akkor, ha a kijelentés teljesíti azt az igazságfeltételt, mely akkor áll fenn, ha „a beszélő akarja, hogy úgy értelmezzék, hogy a kijelentésnek megvannak ezek az igazságfeltételei".[62] Mindennek megértésénél figyelembe kell vennünk, ismét hangsúlyozom, a putnami interdependenciát. Ekkor ugyanis a szándékolt kijelentés az említett putnami tudat-világ interdependencia értelmében önmagába visszatérő aktus. Miközben a világot létrehozza, létrehozza magát is, önreferenciális. A filozófiai igazságelméletnek azt a „pillanatot" vagy „mozzanatot" kellene tematizálnia vagy megragadnia, amikor a nyelv a világból jön és oda tér vissza. Ez a pillanat egyszerre két irány mozgásából áll, a jövés és a visszatérés megkettőződéséből.

Mint korábban említettem, Davidson megtorpan az igazságelmélet szubjektív elemei és kommunikatív komponensei említésekor, és megelégszik annak kijelentésével, hogy az igazságelméletnek a verbális cselekvések leírásával, magyarázatával, megértésével és előrejelzésével kell foglalkoznia. Rorty ezzel kapcsolatos kritikája – mint részletesen bemutattam – arra összpontosít, hogy mindehhez fölösleges az igazság fogalma, és Davidson ugyanerre a célra használhatná a racionalitás vagy a jelentés fogalmait is. Davidson igazságelmélete ezt követően azt vizsgálja, milyen feltételekkel tekinthetjük igaznak egy beszélő kijelentését, és ehhez a Ramsey által továbbfejlesztett Bayes-féle döntéselméletet hívja segítségül. Feltételezi, hogy az „igazság" fogalmát úgy közelíthetjük meg, hogy a kijelentésekhez kapcsolódó viselkedésbeli megnyilvánulásokat elemezzük, és ezekből próbálunk a két ismeretlenre, a hit fokára és a preferencia erősségére következtetni. Amikor azt vizsgáljuk, hogy bizonyos nyelvi viselkedésekhez milyen valószínűséggel milyen tartalmak tartoznak, és milyen további nyelvi és nemnyelvi megnyilvánulásokat, milyen eseményeket várhatunk bizonyos szubjektumok bizonyos aktuális kijelentései után, akkor jól használható a döntéselmélet. Ám a nyelvhasználó eközben maga is szubjektuma a nyelvprodukciónak, a kijelentések gyártásának, és miközben ezt mások elemzik és más szubjektumok nyelvtanulásra fölhasználhatják, saját magának

61 D. Davidson, *id. mű*, 309.
62 D. Davidson, *id. mű*, 310.

kell eldöntenie saját kijelentése igazságát. Nemcsak a nyelvi kijelentések személyesek, ahogy Davidson véli, de a kijelentések igazságának vagy igazságfokának eldöntése is. Az igazság kérdése végső soron mindig a beszélő és értelmező szubjektum számára merül föl, amely minden saját kijelentéséhez ismeri a belé vetett hite mértékét és saját preferenciája erősségét. Másokat félrevezethet, de magát nem, legalábbis ami hite mértékét és preferenciája erősségét illeti. Ennélfogva az igazság vizsgálatának saját kognitív, gyakorlati és nyelvi viselkedésünkre kell visszajutnia. A nyelvet a szubjektum ugyan a társadalmi közegtől kapja, egy kommunikációs közösségben tanulja meg használni, de *saját* igazságát saját magának kell a nyelvi közeggel való interakcióban magának létrehoznia. Davidson elemzése segít bennünket a tanulási folyamat leírásában, és így saját véleményünk, hitünk és preferenciánk kialakításában. De végső soron saját hitünk és preferenciánk képviseletében és erősségében egyedül mi magunk (az én) vagyunk illetékesek (illetékes).

Mielőtt rátérnék a nyelvhasználó szubjektumra összpontosító igazságfelfogásra, meg kell vizsgálnunk az interpretáció fogalmát, amely Davidsonnál mintegy alárendelődik az igazság minden nyelvhasználatot átfogó és eredeztető fogalmának. Az interpretáció természetesen közösségi aktus, és feltétele a nyelvi működés, ahol „a cselekvő beszéde vagy cselekvése olyan alapvető racionális minták lététől függ, amelyeket nagy vonalakban osztania kell valamennyi racionális teremtménynek".[63] Mint Rorty kiemeli, ez a minta ugyanaz, mint amit az igazság és a jelentés hoz létre, majd hozzáteszi, hogy „amit Davidson Tarskihoz hozzáad, amikor az igazság valamint a jelentés és a hit fogalmai közti kapcsolatokat bemutatja, annak semmi köze nincs ahhoz a kérdéshez, vajon hogyan tudjuk megállapítani egy vélekedés igaz voltát. Még ha azt is mondja (számomra úgy tűnik, kicsit félreérthetően), hogy kitölti az igazság 'fogalma' hiányzó 'tartalmát', ez a kitöltés pusztán abban merül ki, hogy a cselekvés magyarázatára és előrejelzésére alkalmas empirikus elmélet megalkotásához ad utasításokat".[64] Ez az elmélet annyira empirikus, hogy Davidson egy „személyes" szubjektumelmélettel való bajlódás helyett lehetségesnek tart egy „interpretáló gépet", amely az értelmezési szabályok mechanizálásán alapszik, és amelynek bemenete a mondatok halmaza, kimenete pedig az interpretáció: „Az értelmezőnek rendelkezésére áll egy értelmezési rendszer azzal kapcsolatban, amit hall vagy mond. Elgondolhatjuk ezt a rendszert mint egy gépezetet, amely, ha betápláltunk egy tetszőleges kijelentést (és néhány paramétert, melyet a kijelentés körülményei adnak), értelmezést termel. E gép egyik modellje egy igazságelmélet, többé-kevésbé Tarski igaz-

63 D. Davidson, *id. mű*, 320.

64 Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry?", *id. kiadás*, 7-8.

ságdefiníciójának megfelelően."[65] Ha az interpretáció, tehát egy kijelentés igazságának megállapítása gépiesen is elvégezhető, nehéz belátni, milyen szerepet szán Davidson az egyes „személyeknek" – mint akik bizonyos szabadsággal is rendelkeznek a nyelv és a kommunikáció formálásában –, akikhez minden kijelentés és megértés egyénenként kapcsolódik. Nem beszélve arról, hogy Davidson az értelmezést eltolja a megértő felé, és a kijelentő másodlagos szerepet játszik nála. Holott a kijelentő is hallja saját szavait, és végső soron egy kijelentés igazsága legalább annyira – ha nem elsősorban – függ a kijelentő propozicionális attitűdjétől, mint a hallgató vagy olvasó technikai felkészültségétől.

Davidson a beszélőt vagy írót és az értelmezőt azzal a közös nyelvvel köti össze, amelynek „megfigyelési mondatai" általában mindkettő számára azonosak. Ez jelenti azt az alapszintet, amelyben mindkét fél megegyezik. Ez az a közeg, amelyhez kapcsolódva a nyelvet értik és a kijelentések igazságát megállapítják, és amelyet Davidson gyakran a nyelvtanulás fogalmával köt össze. Mint korábban utaltam rá, Davidsonnál úgy a korrespondencia-elv, mint a koherencia-elv gyengített változatát megtalálhatjuk, annak ellenére, hogy ő ezt az értelmezést nem fogadja el. Nehéz például a megfigyelési mondatokat másként értelmezni, mint amelyek megfelelnek annak, ami *ott* kint van. Ráadásul a nyelv *mellett* – amelyben megfogalmazott igazságigényű állításoknak koherenseknek kell lenniük – éppen a kinti világ vagy legalábbis az ahhoz való kauzális kapcsolat köti össze a beszélőt és az értelmezőt: „Az idea, hogy a megfigyelési mondatok propozicionális tartalma (a legtöbb esetben) azáltal meghatározott, ami közös és szembeszökő úgy a beszélő, mint az értelmező számára, a nyelvtanulás köznapi felfogásának közvetlen korrelátuma. Ebből figyelemreméltó következmények adódnak a gondolat és a jelentés, valamint az igazság szerepéről alkotott nézetünk számára, mivel nemcsak azt biztosítja, hogy van egy alapszint, amelyen a beszélők nézetei megegyeznek, hanem azt is, hogy amiben megegyeznek, az a közös világ nagymértékben helyes képe. Az objektivitás és a kommunikáció végső forrása az a háromszög, amely a beszélőt, az értelmezőt és a világot összekapcsolva meghatározza a gondolat és a beszéd tartalmát. Adva lévén ez a forrás, nincs több hely az igazság relativizált fogalma számára."[66] Ez az alapszint többé-kevésbé ugyanaz, mint a Habermas-féle *Lebenswelt*, és Davidson is oda köti vissza az igazságigény megalapozását, anélkül hogy Habermashoz hasonlóan pusztán a gyakorlati szférába utalná. Az igazság azért nem relatív, mert a beszélő-értelmező-világ háromszöghöz kapcsolódik, és nincs mihez

65 D. Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs", in *Truth and Interpretation*, szerk. E. LePore, Oxford, Blackwell, 1986. 436.

66 D. Davidson, „The Structure and Content of Truth", *id. kiadás*, 325.

viszonyítani, mert ezen a „hármon" kívül nincs semmi, ami részt venne a kommunikációs-nyelvi folyamatban. Davidson számára az igazság az interperszonális megértés trianguláris teljesítménye: „Felismertük, hogy az igazságnak valamilyen módon kapcsolatban kell állnia a racionális teremtmények attitűdjeivel; ezt a kapcsolatot most úgy ismertük meg, mint ami az interperszonális megértésből ered. A nyelvi kommunikáció – amely a finomszemcsés interperszonális megértés nélkülözhetetlen eszköze – kölcsönösen megértett kijelentéseken nyugszik, amelyek tartalmát végső soron az igaznak tartott mondatok mintái és okai rögzítik. Az interpetáció fogalmi megalapozása az igazság elmélete; az igazság végső soron a hiten nyugszik, és még végsőbben az affektív attitűdökön."[67] Ezekkel a szavakkal zárja a new york-i Columbia Egyetemen az igazságról tartott 1989-es előadásait. Jelezve azt is, amit nem vizsgált tanulmányában: a szubjektum vagy a személy nyelvi aktivitását, akinek hitén az általa kibocsájtott nyelvi jelhalmaz igazsága múlik, és aki saját kijelentését saját attitűdjével erősíti meg. Ez az attitűd kettős, egyrészt saját hite komolyan vételét jelenti, annak racionális és a lehető legjobb háttértudással megalapozott kialakítását, másrészt a kommunikációs partner komolyan vételét, akinek számára a kijelentés igaz *lehet.* A davidsoni kommunikációs háromszögben az értelmezőnek, a befogadónak jut a nagyobb szerep. Holott a tényleges igazságmegnyilvánuláshoz legalább annyira fontos, ha nem a legfontosabb a kommunikátor, a beszélő, aki világkapcsolatát, nyelvkapcsolatát és szociális relációit mintegy a kifejezés lehetőségeinek és határainak figyelembevételével feltárja a kommunikációs környezetnek, a háromszög harmadik elemének, az értelmezőnek. Nincs davidsoni igazságelmélet a közlő szubjektum komolysága és elkötelezettsége nélkül, és természetesen nincs igazságelmélet az interpretáló hasonló attitűdje nélkül sem.

„Az igazság végső soron hiten nyugszik, és még végsőbben az affektív attitűdökön", idéztem az imént Davidsont. A hit kölcsönös feltételezettségi kapcsolatban áll a jelentéssel *(meaning),* és kettejük eredőjeként tart valaki egy kijelentést igaznak. Davidson szerint e két fogalom vektort képez, ahol az igaznak tartás vektora a jelentés és a hit vektorainak eredője. Ha valakiről tudjuk, hogy igaznak tart egy mondatot, még nem biztos, hogy tudjuk, hogy ebben milyen viszonyban van a jelentés és a hit, sőt egyáltalán milyen jelentések alapján milyen erősen hisz egy kijelentés igazságában. Ennélfogva a kommunikatív igazságelmélet hosszas fordítási procedúrákra kényszerül, egy kijelentés vagy kijelentéshalmaz igazságának megállapítására. Egészen más a helyzet *saját* kijelentéseinkkel, az egyes személyek, szubjektumok kijelentéseivel. Bár ezek mindig a közös nyelvet használják, maguk többé-kevésbé el tudják

67 D. Davidson, *id. mű,* 326.

dönteni, hogy „igaznak tartásukban" mit tulajdonítanak a jelentésnek és mit a hitnek. Miközben a következőkben a szubjektumra összpontosítok, sőt a személyt mint a kommunikáció csomópontját és mint minden igazság feltételét tekintem, nem kívánok túllépni azon a minimális szubjektivitás-fogalmon, melyet Davidson javasol. Nem azért, mintha nem lennének vitatható elemei, hanem pusztán azért, mert jelenlegi célom az igazságnak *azzal* a szubjektummal kapcsolatos megfogalmazása, amely felé Davidson a nyelvhasználó közösségen keresztül elindul, de ahova nem jut el az igazságról tartott előadásában.

Davidson minimális szubjektumfogalmába a gondolatok magánjellege és az öntudat tartoznak: „A gondolatok magánjellegűek, mégpedig abban a nyilvánvaló, de fontos értelemben, ahogy a tulajdon magánjellegű lehet, tehát egyetlen személyhez tartozhat. Továbbá a gondolatok ismerete aszimmetrikus, mert akinek gondolata van, arra a tudásra jut, hogy van neki, oly módon, ahogy az másoknak nem áll rendelkezésére", majd hozzáteszi, „a gondolat szükségszerűen egy közös nyilvános világhoz tartozik ... a gondolatok puszta lehetősége az igazság és az objektivitás közös mértékét követeli meg".[68] Ebből viszont az is következik, hogy az egyetlen személyhez tartozó gondolatok is megkövetelik az igazság és az objektivitás mértékeit, miközben többel rendelkeznek, mint a közös nyilvánossághoz tartozó gondolatok: a hozzájuk kapcsolódó személyes hittel. Ennélfogva jogosult az individuális értelmezésekben, vélekedésekben, preferenciafokokban *is* keresni az igazságot, és lévén mindezek egyetlen személy – mint a kommunikációs háló egy csomópontja – *aktusai,* az igazság keresésének, megfogalmazásának és közlésének *etikai* mozzanatait is kutatni.

Egy szubjektum által tett és *képviselt* kijelentés akkor tartható esélyesnek arra, hogy „igaznak" tekintsék, ha annak kimondója a kimondás aktusában az aktust magát, a kimondott mondat tartalmát és a beszélgetőpartnert, az értelmezőt is komolyan veszi. A beszélő tehát *akar* mondani valamit, *amit* mondani akar, azt a közlendővel kapcsolatos legjobb tudása szerint teszi, és azt akarja, hogy az értelmező *azt* értse, amit ő közölni akar. A komolyan vételen itt általánosan azt az attitűdöt értem, amelyet Austin feltételez a sikeres nyelvi aktus végrehajtása feltételeként, ami nem zárja ki a baklövéseket *(misfires),* a megkísérelt, de valamilyen okból nem sikerült, semmis aktusokat *(act purported but void),* hanem csak a visszaéléseket *(abuses),* őszintétlenségeket *(insincerities)* tiltja."[69] Természetesen föl lehet tenni a kérdést, hogy milyen a szubjek-

68 D. Davidson, *Der Mythos des Subjektiven,* Stuttgart, Reclam, 1993. 107.

69 Vö. J. L. Austin, *How to do Things with Words,* Cambridge, Harvard University Press, 1962. 14-27. Magyarul: *Tetten ért szavak,* Budapest, Akadémiai, 1990. 39-50. (A magyar fordítás címe rendkívül ötletesen „Tetten ért szavak", ami ugyanakkor eltér az angol szószerinti jelentéstől: „hogyan csináljunk dolgokat szavakkal". A

tumtól független vagy a szubjektumon „belüli" kritériumokat találhatunk a komolyan vétel megállapításához. A szubjektumtól független kritériumok megállapítását korábban említettük, jelezve, hogy jelenleg a döntéselmélet matematizált formáival próbálnak kapcsolatot teremteni egy kijelentés aktusa valamint a hozzá tartozó hitek és jelentések közt. Én azonban itt nem ezzel, hanem a szubjektumon – mint minden kommunikációs igazságfogalom „aktív csomópontján" – „belüli" kérdésekkel foglalkozom, az aszimmetria azon oldalával, ahol „a gondolatok magánjellegűek". A szubjektumon belüli preferencia és hit, a kijelentés aktusához, kommunikációjához, azaz megformálásához és kimondásához vagy leírásához való belső viszony az, amit nem lehet számszerűsíteni, hanem minden kommunikáló számára közvetlenül nyilvánvaló. Putnam szerint a közvetlen belső nyilvánvalóságokhoz érzések is társulnak: „Nyilvánvalóan különböző érzések társulnak ahhoz, amikor olyan szavakat ejtek ki, amelyeket hiszek, és amikor olyanokat, amelyeket nem hiszek ... és különböző érzések társulnak ahhoz, amikor olyan szavakat ejtek ki, amelyeket értek, és amikor olyanokat ejtek ki, amelyeket nem értek."[70] A komoly kijelentés alatt itt azt értjük, hogy olyan szavakat ejtek ki, amelyeket hiszek és amelyeket értek. Csak ilyen kijelentéseknek lehet *számomra,* a kommunikáció szubjektuma számára igazságértékük.

Egy kijelentést *tenni* egy aktus kivitelezését jelenti, mégpedig több értelemben. Először létezik a kimondás „fizikai aktusa" (szintaktikai aktus), másodszor a valamit mondás aktusa (szemantikai aktus), harmadszor az attitűd, a hit aktusa, ami a mondattal, a mondat referencialitásával és kontextualitásával kapcsolatban belső, „gondolati" hozzáállás (hit aktus). Negyedszer a mondat kimondásához társul egy etikai mozzanat is, hogy azt is mondom, amit hiszek (etikai aktus). Ötödször a nyelvi és szociális környezetben is aktusként jelenik meg a kimondás, és különféle lehetséges hatásai vannak, például értelmezhetővé válik (pragmatikai aktus). Számomra úgy tűnik, hogy Davidson kevéssé figyel a hit aktusára és az etikai aktusra. A következőkben a komoly kimondás aktusán, tehát az etikai aspektuson lesz a hangsúly.

Az igazság mint cselekvés

Tekintsük a filozófiai kijelentést performatívnak.[71] Egy kijelentést tenni egyszerre jelenti, hogy cselekszünk (performativitás), és vala-

magyar cím jelentéséből kimarad, hogy nemcsak teszünk a szavakkal, hanem azoknak valamilyen eredményei – akár dolgok – is vannak.)

70 H. Putnam, *Reason, Truth and History,* 17.

71 A beszéd aktusként való fölfogását és performatív jellegét Austin vezette be a filozófiai diskurzusba abban az 1955-ös előadássorozatában, amelyet a Harvard Egyete-

mit állítunk (jelentés, referencialitás). Ellentétben minden egyéb kijelentéssel, a filozófiai kijelentések, kifejezetten vagy sem, egy „univerzumot" tételeznek. Minden filozófusnak van valamiféle intuíciója a világról, és kijelentéseivel valamilyen módon ezt a világot akarja „megközelíteni" vagy leírni. Egy filozófiai kijelentés aktusa csak akkor komoly, és csak akkor tarthat igényt igazságra, ha szubjektuma kész arra, hogy kijelentését abban az értelemben is komolyan vegye, hogy a mondatot magára, saját életére, sorsára, tehát önreferenciálisan is alkalmazza.[72] Ha minderre hajlandó, akkor arra is hajlandónak kell lennie, hogy filozófiai kijelentését egy olyan világ törvényének tekintse, amelynek maga is része mint szubjektum.

Az az igazságelmélet, amelyet itt különböző irányokból megközelíteni igyekszem, a nyelvi kijelentéseket tevő szubjektumra helyezi a hangsúlyt, és ebben közel áll ahhoz a pragmatizmushoz, amely Brandom szerint innovatíve és performatíve újragondolja az igazság és a hit fogalmát, és ennek során az értékelés szubjektumhoz kötött mozzanatának nagyobb szerepet juttat, mint a leírásnak.[73] A pragmatikus igazságfogalom ebben az értelmezésben *performatív* és *leírás-ellenes* stratégiát von maga után, ami a valamit igaznak tartás *aktus* jellegét hangsúlyozza a leíró tartalom elemzése helyett. Az aktus *személyes,* bizonyos norma-

men tartott, és amelyet az imént említett könyvében adott közre. „Filozófiai kijelentés" alatt itt az olyan mondatot értem, amely „igazságigénnyel" lép föl, egyfajta világértelmezésre törekszik, és elég szabatosan megfogalmazott ahhoz, hogy nyelvfilozófiai vagy „igazság"-elemzéseknek alá lehessen vetni, például úgy, ahogy azt Davidson javasolja. (Ebben az értelemben minden kijelentés, amely igazságigénnyel lép föl, filozófiai. Itt pusztán azért vezetem be ezt a megkülönböztetést, hogy elhatároljam az elemzett kijelentéseket mindazoktól a fajta kijelentésektől, amelyeket Austin és Searle egyébként – pl. színpadi kijelentések, játékok – említenek.) A gondolatkísérletben a putnami interdependencia értelmében feltételezem, hogy a filozófiai kijelentés performatív. Egy filozófiai kijelentés természetesen nem abban az értelemben performatív, mint egy ígéret vagy egy házasságkötési aktusban a megfelelő szavak kimondása, hanem abban az értelemben, hogy a nyelv intencionáltan „komoly" működésében a nyelv, a világ és a szubjektum „együttműködnek", vagyis együtt hoznak létre valamit, valami „dolgot" („How to do things with words" – permutációval az interdependencia értelmében kibővítve a „thing" helyére „subject"-et és „word"-ot is behelyettesíthetjük, és a „words" helyébe is a másik kettőt.). A leírandó gondolatkísérletben hipotetikus és etikai performativitásról van szó, abban az értelemben, ahogy a kanti etikai döntés kategorikus imperatívuszi procedúrája a cselekvési elv (maxima) hipotetikus performativitását vizsgálja, nevezetesen, hogy logikailag lehetséges-e, akarható-e, és mi történne, ha az elv a világ egyetemes törvényévé válna – azaz, ha az adott maxima szerinti cselekedet világ(törvény)teremtő aktus lenne.

72 Az önreferencialitás minden filozófiai kijelentés és elmélet próbája. Ez az, amit Searle hiányol a filozófusoknál, ami megvan Dewey-nál, és amit Bouveresse értékel Rortyban.

73 R. B. Brandom, *Making it Explicit,* Cambridge, Harvard University Press, 1994. 287. A pragmatikus gondolkodás „az igazság és a hit természetének innovatív újragondolása. ... A James-éhez hasonló elméletek lényegi pontja, hogy az igaznak tartást a valamit tevéssel – például értékeléssel – hozzák kapcsolatba és nem a leírással."

tív alapállás vagy beállítódás kapcsolható hozzá. Mindehhez jön a *beállítódás megértése,* melynek során egy állítás megerősítése annyit jelent, hogy cselekvési vezérelvként fogadjuk el. Továbbá az így elfogadott cselekvés *sikeressége* esetén a cselekvés elvét objektívnak, más szóval igaznak tarthatjuk. Mindebből következik, hogy az igazság nem független beállítódásainktól, hanem inkább az igaznak tartás és igazként kezelés teremtménye *(creature).* Összefoglalva, a pragmatizmus attitűdjében az „igaz"-at olyan nem-leíró alapállást *(nondescriptive stance)* és kötelezettség-vállalást magábanfoglaló „jó"-ként kezelik, amelynek egy cselekvés szempontjából jelentősége lehet. Az igazság így egy bennfoglaltan normatív gyakorlati beállítódás elfogadása lesz *(truth is... adopting an implicitly normative practical attitude).*[74] Az igazság egy elfogadás módja, ennélfogva adverbiális. Brandom e szemléletes leírás mellett is adósunk marad egy eljárással, mely megmutatná, hogy személyes, elkötelező, aktív operacionalitásában miképpen is működik az az igazságfogalom, mely Davidsonnál még mint primitív, egyszerű fogalom, Brandomnál mint személyes beállítódás jelenik meg. Nem kapunk választ Brandomtól arra, hogy milyen eljárással tarthatunk igaznak egy kifejezést, hogyan is néz ki az elfogadási eljárás, és milyen normatívákat fogadhatunk el az igazság módozataiként.

Mint Brandom röviden ismertetett elméletéből is kiviláglik, a „filozófiai" mondat „komoly" kijelentő aktusát, az igaznak tartást és az igazként kezelést „teremtő" aktusnak tekinthetjük. A kijelentés szubjektuma imaginárius világot tételez, olyant, amelyben mondata a világ egy törvényét, a világ természetének egy törvényét, egy „természettörvényt" mond ki. A filozófus, az íróhoz vagy a költőhöz hasonlóan, nyelvével és nyelvi aktusával egy világot teremt, ám a költőtől eltérően „teremtő metaforikus nyelvjátékához és nyelvaktusához" az az az intenció is társul, hogy a kifejezett világ (helyesebben a világ, amelynek metaforája ugyanezen világban és ugyanezen világ – mint szubjektum – által önmagáról kimondatik) valóságosan is „van", és „úgy van", vagy úgy *kell* lennie, amint a metafora állítja. A filozófust ez az „intencionális alapállás" különbözteti meg a művésztől. Hogy sarkított példát vegyünk, egy Turing-gép-funkcionalista (ha azt akarja, hogy komolyan vegyük) úgy igazolhatja számunkra a performativitás értelmében kimondott tételét (az ember nem több, mint egy Turing-gép), hogy magára alkalmazza azt, magánjellegű és egyéni életében, érzelmeiben és szenvedéseiben: azaz Turing-gépnek tekinti és úgy is kezeli magát (és minden embert.)[75]

74 Brandom, *Making it Explicit,* 287-288.

75 Ha az ember magát egyszerűen gépnek tekinti, akkor vagy a gépeket kell az emberekkel azonos jogokkal felruházni, vagy az embereket kell ugyanúgy kezelni, mint a gépeket. Az első esetben a gépeket „emberként" kell kezelni, tehát személyként, jogi alanyként, a gépeket is be kell vezetni a társadalomba, nevet adni nekik, iskolába járatni, és „haláluk" után szertartásosan eltemetni őket. A második változat vá-

Az itt következőkben egy igazság-eljárás előkészítéseként azt a tételemet szeretném demonstrálni, hogy a filozófiai kijelentések normativitását, performativitását és performatív erejét valamint ezen kijelentések „igazsághasonlóságát" Austinnak a performatív kijelentésekre alkalmazott *infelicity*-analízisével vizsgálhatjuk meg *(infelicity:* a szabatosság hiánya, a magyar fordításban „balfogás").[76] Austin szerint léteznek külső *(extern)* és belső *(intern)* szabályok, amelyek a performatív kijelentések szerencsés *(happiness)* vagy szerencsétlen voltát *(unhappiness)* biztosítják. A külső szabályok (amelyek minket ebben a kontextusban kevésbé érdekelnek, és ahhoz a területhez tartoznak, amit Davidson részletesen elemzett) szerint a performativitás helyessége érdekében konvencionális procedúrákra, megfelelő szavakra, kijelentő személyekre és körülményekre van szükség, amelyeket a körülményeknek megfelelően egymáshoz kell hangolni, és a résztvevő személyeknek a szerencsés kijelentéshez szükséges procedúrákat korrekt és teljes módon kell végbevinniük. A külső kritériumok arra szolgálnak, hogy az aktust helyesen végbe lehessen vinni; korrekt esetben az aktust akarja a végbevivő, és az sikerül. Külső balfogás akkor történik, ha az aktust ugyan akarják, de nem sikerül.[77] – Annyit ebből a rövid leírásból is láthatunk, hogy Austin beszédaktus-elmélete konzervatív: bizonyos meglévő feltételrendszerben kell működnie, azaz működésével legitimálja a már fennálló világot. Továbbá a beszédaktus teljes elmélete le is határol: bizonyos előre lefektetett síneken kell az aktusnak végigmennie, hogy a közösség számára aktusként lehessen értelmezhető. A következő gondolatsorban azonban én bizonyos teremtő erőt és szerepet tulajdonítok a nyelvi aktusoknak: azaz nem követelem meg tőlük, hogy eleget tegyenek egy külső feltételrendszernek, hanem megengedem, hogy létrehozzák ezt a feltételrendszert.

A siker belső feltétele az, hogy a nyelvi kijelentésekkel cselekvő szubjektumok belsőleg tényleg azt szándékozzák, amit külsőleg mondanak, legjobb tudásuk és képességeik szerint azt fejezzék ki nyelvileg, amit hisznek (őszintén kimutassák a kimondott propozícióhoz tartozó attitűdjüket). A procedúrák olyan szubjektumok számára állnak rendelkezésre, akiknek gondolataik és érzelmeik vannak, és akik képesek arra, hogy konzekvensen cselekedjenek. A résztvevőknek aztán ténylegesen is meg kell hogy legyenek a megfelelő gondolataik és érzéseik, amelyek

lasztása esetén pedig minden társadalmi konvencióról le kell mondani, az embert egyszerűen gépként és eszközként kell használni, és halála után minden további nélkül az „ócskavastelepre" dobni. Nyilvánvaló, hogy egyetlen Turing-gépésznek sem jut eszébe ezeket az alternatívákat, elmélete konzekvenciáit, komolyan mérlegelni.

76 A szabatosságproblémák *(infelicities)* tárgyalása Austin *How to do Things with Words/Tetten ért szavak* c. könyvének II-IV. előadásában (12-52/38-68) található.

77 Vö. Austin, *id. mű,* 14k/39-41.

megfelelnek a (külső) procedúráknak, és az adott procedúráknak megfelelően is kell cselekedniük. Ha ezen szabályokat megsértik, akkor a performatív kijelentés sikertelen lesz. A belső balfogásokat Austin visszaélésnek *(abuse)* nevezi, és őszintétlenségről *(insincerity)*, hűtlenségről *(disloyality)* és fegyelmezetlenségről árulkodnak.[78]

Ha Austin tételét filozófiai mondatokra[79] alkalmazzuk, mondhatjuk, hogy a filozófiai kijelentéseknek mint cselekvőségeknek (performatívumoknak) külső és belső szabatossági kritériumaik vannak. A külsők olyan formális, módszertani kérdésektől függenek, amelyek megpróbálják tisztázni, hogy egy filozófiai mondat helyes-e, hogy nem mond-e ellent bizonyos elfogadott grammatikai, szintaktikai, szemantikai, logikai, metodológiai, argumentatív vagy empirikus kritériumoknak.[80]

A performatív kijelentések belső szabatossági kritériumai a filozófiai igazságfogalom értelmezése számára további lehetőséget nyújtanak. Az önreferenciára vonatkozó iménti Searle-i állítást idézve feltehetjük ugyanis a kérdést, vajon egy filozófus saját kijelentéseit önmagára – és minden emberre – értve ellentmondásmentesen akarni képes-e. Miután a filozófiának régen le kellett mondania arról, hogy tudást nyújtson, vagy az egész világot egyetlen rendszerrel elmagyarázza, megmaradt az a lehetősége, hogy a közvetlenül rendelkezésre álló adottságot, elsősorban a nyelvet, a szubjektumnak a nyelvhez való viszonyát, a nyelvi kommunikációt és az emberi tudatot vizsgálja. Miután mindezeket a tartományokat szaktudományok is elemzik, a filozófiát az különbözteti meg ezektől, hogy folytonosan e tudományok „végső" összefüggéseire, előfeltételeire kérdez rá, és ebben a tevékenységében megmarad valami eredeti feladatából, az „egész világra" irányuló kutatási szándékából. Nincs is többje, mint e szándéka. Ahogy az igazság fogalmát nem foghatjuk föl ideális kutatásvégként, ám tekinthetjük *intencionális* fogalomnak, úgy magát a filozófiát is tekinthetjük olyannak, mint ami intencionálisan az egész világra vonatkozik, akkor is, ha tudja, hogy ténylegesen soha nem fog tudni arra vonatkozni. A filozófia művelőjé-

78 Vö. Austin, *id. mű*, 15k/40-42.

79 „Filozófiai mondat" alatt az „igazságigénnyel föllépő mondat" szinonimáját és rövidítését értem.

80 Emlékezetbe szeretném idézni, hogy semmiféle filozófiai metodológia nem tudja magát megalapozni, és ezért bármiféle módszer elfogadása a filozófiában átmeneti és ideiglenes lehet csak, és mindenképpen óvakodnunk kell attól, hogy a módszereknek túlzott jelentőséget tulajdonítsunk. Külső filozófiai módszereink számára nem áll rendelkezésünkre semmiféle biztosított megalapozás vagy axiómarendszer. Apel és Habermas javasolják, hogy filozófiai metodológiánkat a kölcsönös megértés, egyetértés, dialógus és konszenzus által alakítsuk ki. Mint a korábbi elemzések kimutatták, ebben az analitikus filozófusok, a kommunikatív elv transzcendentálfilozófusai és a hermeneutika képviselői is hasonló álláspontokat képviselnek.

nek mint a világról intencionálisan „igazat" kijelentő mondathalmaz kimondójának minden kijelentését a következő lépésekre, aktusokra bonthatjuk:

1. Állítani kívánok valamit a világról.

2. Állításommal az egész világról szándékozom valamit a „lehető legtágabb értelemben" (Sellars) kifejezni.

3. Jelenlegi tudásom szerint tervezett kijelentésem a lehető legnagyobb mértékben megfelel annak, ahogy a dolgok „a lehető legtágabb értelemben" vannak.

4. Ellentmondás nélkül el tudom gondolni és akarni tudom, hogy kijelentésem világtörvényt fejezzen ki, miközben a kijelentő és a kijelentés minden dimenziójával maga is része annak a világnak, amelynek törvényét kifejezi.

5. Kommunikációs közösségemnek címezve mondandómat mindent elkövetek, hogy a legvilágosabban és legérthetőbben tegyem meg legjobb ismereteimnek megfelelő kijelentésemet a legtágabb értelemben vett világ struktúrájáról.

6. Ha hatalmamban állna, ellentmondásmentesen akarni tudnám, hogy kijelentésem létrehozza a kimondott világot, melynek én is része lennék.

7. Állítom a kijelentést, és ez legjobb tudásom szerint igaz.

Ezek a lépések egy intencionálisan igaz kijelentés szerkezetének egy lehetséges értelmezését adják. Miután Dennett állítja, hogy tekinthetjük a világ egyes létezőit intencionális lényeknek, holott tudjuk, hogy nem azok,[81] és Habermas hangsúlyozza, hogy a filozófiai kijelentések gyenge státusigényét összeköthetjük erős kijelentésekkel,[82] itt azt javaslom, hogy a filozófiai kijelentéseket intencionálisan világleíróknak vagy világteremtőknek tekintsük, habár tudjuk, hogy ténylegesen nem azok. Szem előtt tartjuk, hogy minden (filozófiai)

81 Dennett a tudatot és a megismerő-nyelvhasználó szubjektumot evolutív fejlődésén keresztül próbálja megérteni. *Micsoda elmék* című műve szerint (Budapest, Kulturtrade, 1996) a megértést egy sajátságos, általa kidolgozott antropomorf és antropocentrikus intencionális alapállás *(intentional stance)* segíti, mely „úgy kezeli az adott entitást, *mintha* az racionális ágens volna, amelyet 'cselekedetei' 'megválasztásában' 'elképzelései' és 'törekvései' irányítanak". *(Id. mű,* 34.) Más szóval Dennett internális teleologizmust gyakorol, ahol a rendszerek maguk határozzák meg belső szükségleteiknek megfelelő céljaikat és ezek elérésére szolgáló cselekvési stratégiáikat. Ő maga ezt a teleologikus gondolkodásmód „alesetének" tekinti, ahol a dolog maga „egy bizonyos fajta ágens". *(Id. mű,* 37.)

82 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt, Suhrkamp, 1986 (harmadik kiadás; első kiadás: 1985) 247. lj. „A filozófia továbbra is a racionalitás őreként értelmezi magát, egy a mi életformánk számára endogén észigény értelmében. Munkája során viszont előnyben részesíti az erős kijelentések gyenge státusigénnyel való összekapcsolását, mely oly kevéssé totalitárius, hogy nem szükséges ellenük totalizáló észkritikát művelni."

kijelentés cselekvés, interakció a környezettel, amely sikerességre törekszik, tehát igaz akar lenni, és azt akarja elérni, ami a kijelentőnek és az értelmezőnek jó.

A kijelentések, melyek cselekvések is, a környezethez való alkalmazkodások, (evolutív értelemben) *jót akarnak* a szubjektumnak, és – miután a szubjektum elválaszthatatlan társadalmi és nyelvi környezetétől – a környezetének is. A szubjektumok intencionális alapállását a *maguk* és tehát *környezetük* szempontjából *jó*nak kell tekintenünk, abban a dennetti-platóni értelemben, ahogy az evolúciós közegben a jót értelmezhetjük,[83] de abban az értelemben is, ahogy Kant meglehetősen for-

83 Dennett elemzéseit olvasva úgy tűnik, mintha visszatérne egy módosított platonizmushoz, hiszen a platóni *jó* ideája annak alkotó elve, hogy a többi idea konkrét dolgokat strukturáljon, azaz minden valós létező az egyetemes létstruktúrák felé irányuljon. A dennetti jó pedig az, ha az adott szervezet megfelelően, önmaga számára hasznosan fordul a környezeti struktúrák felé. Nincs *jó*, csak *jobb* szervezet, jobb társadalom, jobb tudomány, jobb gyakorlat lehetősége, mint feladat, ahol az ágens maga is *része* társadalmi és természeti környezetének. A Dennett-féle pragmatizmus mintha Kant elvét is visszhangozná – amely szerint „megszorítás nélkül jónak" csak a jó akaratot tarthatjuk –, úgy módosítva, hogy egyedül a jó gyakorlat, a *mindig jobb jövő* (szándéka) jó. A filozófia története az ő számára inkább rossz gondolkodási szokások története, semmint valami, amire ma még támaszkodhatnánk: „Hogy jobb kérdéseket találjunk, szakítsunk a régi beidegződésekkel és kérdezési tradíciókkal, mindez rendkívül bonyolult része a magunk és a világ megértésére irányuló nagyszabású emberi vállalkozásnak." (*Id. mű*, 7.) Platón idealizmusa, Kant transzcendentális etikája és Dewey demokratikus altruizmusa Dennettnél mint evolúciós kényszer jelenik meg. Ha nem teremtünk jobb világot, ha nem hozunk létre jobb („igazabb") tudományos elméleteket, ha nem lesz jobb, humánusabb, demokratikusabb társadalmi gyakorlatunk, akkor a *rosszat* választjuk, és evolúciós értelemben az „organizmus" (a társadalom, az egyed, a tudományos elmélet) pusztulásra ítéltetik. Dennett Platón *Menon*jára hivatkozva mondja: „Vegyünk szemügyre egy egyszerű organizmust – mondjuk egy amőbát –, amint a laboratóriumi tál alján határozottan afelé a sarok felé tart, ahol a táplálék van, és elkerüli a mérgező anyagot tartalmazó sarkot. Ez az organizmus a jót keresi vagy a rosszat kerüli el – mégpedig a *saját maga számára jót vagy rosszat*, nem pedig olyasmit, ami egy mesterséges tárgyakat használó ember számára jó vagy rossz. Minden racionális ágens alapvonása, hogy a saját javát keresi"; itt az amőba persze abban az értelemben „racionális", hogy „cselekvései" kiszámíthatók. Majd így folytatja: „Ezzel csak másféle formában fogalmaztuk újra Szókratész érvelését a *Menon*ban, amikor azt kérdezi, vajon valaha is valaki tudatosan törekszik-e a rosszra? Velünk, intencionális rendszerekkel néha előfordul, hogy a rosszra törekszünk, félreértés vagy félretájékoztatás vagy tiszta őrület következtében, de a racionalitás természetes velejárója az, hogy arra törekszünk, amit jónak tartunk. A jó és a jó keresése közötti konstitutív viszony az, amit elődeink természetes kiválasztódása vezetett be – vagy inkább erőszakolt ki: azok a lények, amelyek szerencsétlenségükre genetikailag úgy voltak beállítva, hogy a rosszat keressék a maguk számára, hosszú távon kihaltak. Nem véletlen, hogy a természetes kiválasztódás fennmaradt termékei azt keresik (vagy 'keresik'), amit jónak tartanak (vagy 'tartanak')". (*Id.mű*, 40.) A jó keresésének konstitutív felfogása az, ami a tudományok folyamatos előrehaladását, a demokratikus társadalom intézményeinek javítását eredményezi. Mondanunk sem kell, hogy a tudományos elméletek és kijelentések esetében az „igaz" a „jó" szinonímája. E pragmatikus felfogás ily módon a dennetti intencionalitás formájában a biológiai, társadalmi, tudományos rendszerek „őrangyal"-elmélete lesz, ahol az őrangyal mint-

málisan kifejezte, „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a jóakarat."[84] *Elemi* érdekünk, hogy kijelentéseink *igazak* legyenek, és akarjuk, higgyük, hogy igazak, mert ez *jó* egyedül számunkra. Ha ugyanis kijelentéseink hosszú távon *hamisak,* az azt jelenti, hogy interakcióink a világgal *rosszak,* és elpusztulunk.

Az igazság fogalmának meghatározásakor a legszorosabban össze kell kapcsolnunk a gyakorlati és az elméleti észtevékenységet, nemcsak a pragmatikusok elvének, hanem Kant pragmatikus elvének megfelelően is, aki nemcsak létében nem választja el a gyakorlati és elméleti észt, hanem a gondolkodás spontán képességéből eredezteti mindkettőt. Az értelem mint spontaneitás ugyanazon alkat *(Gemüt)* tevékenysége, mint a szabad, etikus cselekvés. Mint Sandel megjegyzi, „az akaratot az teszi autoritatívvá, hogy egy olyan világban lép föl törvényhozóként, ahol a jelentésnek még el kell jönnie. A gyakorlati ész akarati képességében nyeri el előnyét az elméletivel szemben, abban a képességében, hogy közvetlenül hozzon létre gyakorlati észleleteket a megismerési folyamatra való hivatkozás nélkül".[85] Az előny fmegszűnik, a kétfajta észképesség folytonossága viszont nem, amikor az igazság és a jó kérdéseit tárgyaljuk. A jó és az igaz keresése egyaránt érdeke a gyakorlati és az elméleti észnek, így a keresés struktúrájának is rokonnak kell lennie.

Putnam – akinek ugyan nem sikerül dinamizálnia a pragmatikus igazságfogalmat, amelyet Brandom minden működésre való utalás nélkül, funkciói szerint ír le – a következő módon kapcsolja össze a tények, értékek és interpetációk szétválaszthatatlan dinamikus hármasságát:

---

egy az „organizmusok növekvő jövőtermelő hatalmát" *(id. mű,* 89) hivatott „őrizni": minden, ami a saját helyesen értett szempontjából a jóra törekszik, tehát saját tényleges belső célszerűségét követi, az önmaga fennmaradását, erősödését, javulását eredményezi: „Amikor egy entitás intencionális értelmezése mellett döntünk, akkor mintha védőangyala szerepébe helyezkednénk bele, s gyakorlatilag azt kérdeznénk: 'Ha *én* volnék ennek az organizmusnak a helyében, mit tennék?' És ezzel feltárjuk az intencionális alapállás antropomorfizmusát: minden intencionális rendszert úgy tekintünk, mintha hozzánk hasonló lenne – miközben persze nem az." (*Id. mű,* 40.) Nem nehéz ebben az érvélésstruktúrában – és ezt eddig a Dennett-tel vitázó vagy őt értékelő szakirodalom még nem vette észre – a pragmatikus gondolkodás peirce-i kialakulását döntően befolyásoló Kant kategorikus imperatívuszának metamorfikus megjelenését felismernünk, amely azt kérdezi, ha én lennék a természet része, melyet cselekvésemmel intencionálisan tételezek, akkor mit tennék? A dennetti intencionális értelmezés így kategorikus-imperatívuszi értelmezés lesz, hiszen Kant egyik imperatívusz-formulázása éppen ilyen: „cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen". (Kant, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése,* Budapest, Gondolat, 1991. 52. Berényi Gábor fordítása.)

84 Kant, *id. mű,* 20.

85 M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982. 176.

1. A tények tudása elméleteket előfeltételez.
2. Az elméletek tudása tényeket előfeltételez.
3. A tények tudása értékeket előfeltételez.
4. Az értékek tudása tényeket előfeltételez.[86]
5. A tények tudása az interpretációk tudását előfeltételezi.
6. Az interpretációk tudása a tények tudását előfeltételezi.[87]

Semmi nem indokolja Putnam mindehhez hozzáfűzött megjegyzését: „kérem vegyék figyelembe, nem azt állítom, hogy az alapvető módszertani és filozófiai kérdések, amelyek előttünk állnak, ha tudományos magyarázataink paradigmáiban mély változások következnek be, *etikai* kérdések lennének, hanem azt állítom, hogy *értékkérdések*et vonunk itt be, mivel a döntés, hogy mit tartsunk 'koherensnek' és mit olyannak, ami 'túlmegy a határokon', minden esetben értékítélet."[88] Szerencsésebb lenne, ha azt mondaná, ezek olyan kérdések, melyek – minthogy folytonos aktivitást és cselekvést feltételeznek a kutatás, megismerés és kommunikáció során – *folytonosak az etikával.*

E folytonosságot nemcsak filozófiai megfontolások, nem csak az igazságfogalom szeszélyes folyamatszerűsítése, nem csak a „megfigyelői perspektíva" Dewey-féle kritikája követeli meg, hanem a természettudományok felismerései is. A klasszikus objektumokat és szubjektumokat tételező klasszikus mechanikára a kvantummechanika a határozatlansági relációval válaszolt, amely szerint nem lehet többé a cselekvő-megfigyelőt a megfigyelt tárgytól elválasztani, a nem-egyensúlyi termodinamika pedig a világ folyamatos inherens kreatív folyamatszerűségével, melynek az ember is bensőleg része. Ezt a tudományos szemléleti átalakulást, mely teljesen összhangban van a pragmatikus dinamikus és cselekvőségi, beavatkozó és bennfoglalódó szemlélettel, Prigogine a következőképpen írta le: „A klasszikus fizikában a megfigyelő kívül áll a megfigyelt rendszeren. Ő az, aki dönt, miközben a rendszer determinisztikus törvényeknek van alávetve. Más szavakkal, van valakink, aki 'szabad', egy 'döntéshozó', és vannak – individuális vagy szervezett – rendszertagjaink, akiknek igazodniuk kell a vezérkari tervekhez. ... Ma egyre inkább eltávolodunk az ilyen felosztásoktól. Hogy Niels Bohr egy ismert képét használjuk: Tudjuk, hogy egyszerre színészek és nézők vagyunk, nem csak a humán tudományokban, hanem a fizikában is. Ahelyett, hogy egy világot hoznánk létre, amelyben a jelen a jövő feltétele, egy nyitott jövőjű világba megyünk át, amelyben az idő

86 H. Putnam, *Pragmatismus – Eine offene Frage*, Frankfurt – New York, Campus, 1995. 24.

87 Putnam, *id. mű*, 28.

88 Putnam, *id. mű*, 26.

konstruktív szerepet játszik."[89] Ez a konstruktív idő a szubjektum beavatkozása, kognitív és etikai döntésekkel átszőtt cselekvése.

A maga számára *jó* igazságot *komolyan* kifejezni *akaró* szubjektum számára és mindenki számára, aki a társadalmi kommunikációban hozzá hasonló attitűddel vesz részt, azt a követelményt állíthatjuk föl, hogy vizsgálja fölül, saját gondolatait és érzelmeit kijelentésében komolyan veszi-e, hiszi-e azokat, úgy nyilvánosan, mint önmaga előtt, „belsőleg" vállalja-e. Másként fogalmazva, felállíthatjuk az elvet: *Vizsgáld felül egy (filozófiai) kijelentés (vagy kijelentéshalmaz) helyességét olyan kritérium(ok) alapján, hogy te magad szívesen lennél-e része (tagja) egy olyan természetnek, amelynek általános törvénye éppen az adott filozófiai kijelentést feltételezi.* De a kategorikus imperatívusz másik megfogalmazását is választhatjuk ihletőként: *Filozofálj, tégy kijelentéseket (tehát cselekedj) olyan elvek szerint (azon maximák szerint), hogy ugyanakkor ellentmondásmentesen tudjad akarni, hogy kijelentésed tartalma (cselekedeted maximája) általános törvény, azaz általános világleírás lehessen.* Vagy: *csak azon elvek és módszerek szerint alakíts ki és tegyél állításokat a világról, amelyek általános törvénnyé válását ugyanakkor akarni is tudod.* Vagy, hogy a Dennett-féle intencionális állapotot az imperatívusz kanti tartalmi megfogalmazásával összekapcsoljuk: *kijelentéseidet úgy fogalmazd meg, hogy társadalmi és nyelvi környezetedet mindig mint célt is, és ne csak mint puszta eszközt kezeld.* Az egyszerűség kedvéért az itt tételesen fölvázolt igazságelméletet a *dinamikus igazság kategorikus elméletének* nevezem, és DIKE-vel rövidítem.

A DIKE-eljárás

Miután az igazság egy nyelvi aktus sajátsága, dinamizmus és eljárás, ezért kísérletet tehetünk arra, hogy az igazság iménti formális-kategoriális meghatározásait hasonló módon vizsgáljuk, mint ahogy Rawls a kategorikus imperatívuszt analizálja. A következő gondolatmenetben fölhasználom és követem azt, amit Rawls *CI-procedure*-nek (KI-eljárás) vagyis „kategorikus imperatívusz eljárásnak" nevez.[90] Az eljárást DIKE-eljárásnak fogom nevezni.

A DIKE-eljárás bármely kijelentésre alkalmazható, amennyiben azt azzal a szándékkal mondják ki, hogy „az" igazságot mondják ki,

89 I. Prigogine, G. Nicolis, *Die Erforschung des Komplexen*, München, Piper, 1987. 12.

90 J. Rawls, „Themes in Kant's Moral Philosophy", in E. Förster (szerk.) *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press, 1989. 81-113. Rawls ezen írásban ismertetett téziseit 1983-ban a Johns Hopkins Egyetemen adta elő.

vagyis amennyiben a kijelentés igazságigénnyel lép föl. Az eljárás hozzásegít bennünket ahhoz, hogy „tartalmat" adjunk az igazságnak, ahogy ezt a fogalmat a környezetükkel interakcióban lévő, tudatos, nyelvhasználó szubjektumok kijelentéseire alkalmazhatjuk. Hasonló módon a KI-eljáráshoz, ahol a morális törvény, a kategorikus imperatívusz és a KI-eljárás különböző dolgok, a DIKE-eljárás esetén is az igazság, a dinamikus igazság kategorikus elmélete és a DIKE-eljárás is három különböző dolog. Az igazság egy meghatározatlan ősidea abban az értelemben, ahogy azt Davidson állítja. A DIKE egy elmélet, mely megfogalmazza, hogy értelmes lények milyen módon adhatnak tartalmat az igazság fogalmának. Az elmélet dinamikus, mivel feltételezi, hogy igazságról csak ott lehet szó, ahol értelmes aktivitás, környezettel való interakció, nyelvhasználat, kommunikáció, kölcsönös megértési törekvés, kutatás van. Miután nem vagyunk birtokában *az* igazságnak, melynek ősideája még tagolatlan, kell egy gyakorlati eljárási elmélet, amely meghatározza, hogy milyen módon *keressük* kijelentésünk igazságértékét. A DIKE-eljárás végül alkalmazza a DIKÉ-t a konkrét kijelentésekre és elméletekre, figyelembe véve, hogy környezetfüggő és környezetükbe beágyazott, interaktív, maguknak és környezetüknek evolutíve a jót és sikert kereső lények vagyunk. Ez az eljárás nem azonosítható a technikailag kidolgozott igazságelméletekkel, melyeken például olyan gondolkodók dolgoztak, mint Quine, Davidson, Rescher és Suppes, ugyanakkor ezek a technikai eljárások hozzájárulhatnak egy adott DIKE-eljárás sikerességéhez.

Amint Kant etikáját kifejezetten értelmes és eszes lényekre dolgozta ki, és elveket fogalmazott meg, tehát nem azzal törődött, hogy *ténylegesen* becsületesek-e az emberek, hanem pusztán a becsületesség elveit fogalmazta meg, vagyis azt, hogy „ha becsületes ember akarsz lenni, akkor *így* járjál el", ugyanúgy a DIKE értelmes és eszes lények igazságkeresését tartja szem előtt, és nem törődik azzal, hogy az emberek mindennapi társadalmi életükben nem mondják ki gondolataikat, nem árulják el „propozicionális attitűdjeiket" stb. A DIKE feltételezi az igazság, a hit, az igazmondás fogalmának minden eszes lény általi intuitív ismeretét, és egyfajta érzéket, mely e lények számára azt súgja, hogy jobb az igazság, jobb, ha kimondhatjuk az igazságot, mint ennek ellenkezője. Feltételezi, hogy mindenki érti Rortynak másutt már idézett mondatát, mely szerint valójában „azt a szabadságot értékeljük a leginkább, ha becsületesek lehetünk egymással, anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk", még akkor is, ha ez a világ még nem jött el. A DIKE-eljárás nem szolgáltat olyan automatizmussal és kényszerűséggel eredményt, mint egy matematikai levezetés, hanem csak vitatható elveket kínál. Ennek megfelelően az sem várható, hogy ha vitákban alkalmazzuk, ki tudnánk csalni az olyan lények propozicionális attitűdjeinek kifejezését, akik azt

el akarják rejteni. Csalók és hazugok nem fogják a vitákban az eljárás hatására beismerni tulajdon trükkjeiket.

Akár a KI-eljárásnak, a DIKE-eljárásnak is négy lépése van. Az első lépésben rendelkezésünkre áll a kijelentés, ami a kijelentő-cselekvő szemszögéből racionális, tehát az adott körülmények közt a legjobb kijelentés-alternatíva, és a kijelentő hite is az, hogy ez a legjobb alternatíva, és előnyben részesíti minden más kijelentéshez képest. A további lépések az általánosítás irányában haladnak: mindenkinek mindig ezt a kijelentést kell tennie, ha a körülmények azonosak. Végül azt állítjuk, az igazság feltétele, hogy a kijelentő akarni is tudja, hogy a kimondott általánosított ítélet olyan természet törvényeként funkcionáljon, melynek ő is része. Miután a DIKE-eljárásban a kijelentéseket mindig mint cselekvéseket is fölfogjuk, mindig intencionális kijelentésekről van szó, a korábban említett dennetti értelemben. A kijelentések mint cselekvések a környezethez való legjobb (kooperatív) alkalmazkodásra törekszenek, ez a *teloszuk*. Ez az intencionalitás vagy célszerűség abban a tovább vissza nem vezethető tényben nyilvánul meg, hogy a szubjektum *legjobb hite* szerint, *önmaga iránti bizalomból* választja ki kijelentését a lehetséges alternatívák közül.

A DIKE-eljárás lépései a következők:

1. Partikuláris és hipotetikus kijelentés
Az adott K körülmények közt leg*jobb* H hitem szerint X-et kell kijelentenem.

2. Általánosított kijelentés
Az adott K körülmények közt *mindenkinek* H a legjobb hite, mely szerint X-et *kell* kijelentenie.

3. Az általános kijelentés természettörvénnyé válik
Az adott K körülmények közt mindenki, H legjobb hite szerint, *mindig* X-et jelent ki.

4. Az előző lépésből adódó természettörvényt a természet törvényeihez kapcsoljuk, ahogy mi legjobb hitünk szerint elgondoljuk azokat, és kiszámítjuk, hogy milyen lesz a természet rendje, milyen természet alakul ki, ha az általunk tételezett természettörvény kifejti perturbációs hatását.

Az igazság ilyen szerkezetű kijelentése során föl kell tételeznünk, hogy az egy új megértett természetet hoz létre. Amennyiben

nem szokványos (normáltudományos) kijelentésről van szó, akkor ezáltal egy perturbált természettörvény keletkezik. A DIKE szerint egy kijelentést igazságigénnyel akkor tehetünk, ha a kijelentés önreferenciálisan a kijelentő szubjektumra is vonatkozik, abban az értelemben, hogy a kijelentés éppen törvényerőre emelkedése által olyan perturbált törvényrendszerű világot hoz létre, amelynek maga a kijelentő is *része,* hiszi is, hogy része, és a kijelentés elhangzásakor ellentmondásmentesen akarni is tudja, hogy része legyen. A kategorikus imperatívusz eljárás (KI) nem törődik a maxima empirikus következményeivel (akkor is el tudom gondolni, hogy igazat mondok, ha tudom, hogy ezért az életemmel kell fizetnem). A DIKE viszont teljes mértékben az empirikus világgal való interakcióval vet számot. Ennek ellenére éppen általánosítási kritériumával biztosítja, hogy az igazságvizsgálatnak alávetett kijelentés ne az egyéni érdeket, hanem a legjobb tudásunk szerint felismert, kijelenthető és hihető világállapotot fejezze ki.

Nézzünk példákat a DIKE-eljárás alkalmazására. Newton fölismeri a gravitáció törvényét. Ezt első lépésben mint saját legjobb hite szerinti kijelentését fogalmazza meg, majd megállapítja, hogy ugyanazon körülmények, ugyanazon előzetes tudás és kísérletek után másoknak is ugyanerre a következtetésre kell jutniuk. Majd általánosít, és azt mondja, hasonló körülmények közt mindenki ugyanezt a törvényt állapítja meg. Az utolsó lépésben pedig megállapítja, hogy kijelentésével kifejezi, akar annak a világnak a polgára lenni, amelyben érvényesek a fölismert gravitáció törvényei, hiszen e fölismert törvények munkára foghatók, és mivel tudottak, sikeresebben lehet velük együttműködni. Az eljárás kézenfekvő ellenpéldája, ha Newton fölismerte volna a törvényt, de nem mondta volna ki az igazságot, hanem teszem azt olyan törvényt fogalmazott volna meg, amely szerint a testek taszítják egymást. Nyilvánvaló, hogy ez a fordított törvény már az eljárás első lépcsőjénél megbukik, de legkésőbb akkor, amikor a fordított gravitációs törvényét alkalmazva azt várja, hogy a földön heverő alma „visszaessen" a fára.

Tekintsünk egy összetettebb példát, a joggyakorlatból. Valaki magányos, a tettesek és bárki más által is észrevétlen tanúja volt egy bankrablásnak, vagyis senki nem tanúja az ő tanúságának. Ennek ellenére, mivel a közelben lakik, a nyomozás során kihallgatják. Ő az egyedüli, aki tudja, hogy ki volt a rabló, és ő az egyedüli, aki tudja, hogy tudja, hogy ki volt a rabló. Először arra gondol, hogy nem keveredik bele az ügybe, számára a legegyszerűbb, ha nem mondja el az igazságot. Azt válaszolja a nyomozó kérdésére, hogy nem látott és nem hallott semmit. Nézzük meg, hogyan működik itt a DIKE-eljárás. Az első lépésben a kijelentést partikuláris és hipotetikus formájában vizsgáljuk. Mondhatja-

e a tanú önmagának: „Tekintve, hogy egyedül én láttam, ki tört be a bankba, ám ezt nem tudja rólam senki, a legjobb hitem szerint azt kell kijelentenem, hogy nem tudom, ki tört be"? Látható, hogy abban az ideális esetben, amire a DIKE tekintettel van, tanúnk hamis tanúsága már az első lépésben nem állja meg a teszt próbáját, hiszen „legjobb hite" szerint éppenséggel tudja, hogy ki tört be. A tanú logikai ellentmondásba keveredik, hiszen valójában ezt mondja önmaga előtt: „Tekintve a körülményeket, legjobb hitem szerint azt kell kijelentenem, ami nem legjobb hitem szerint történt." Az ellentmondás tehát az igazságkijelentés intencionális állapotában következik be, a legjobb hit önellentmondásba kerül. Persze mondhatja valaki, hogy azért állítja legjobb hite szerint a látottak ellenkezőjét, mert fél a rabló bosszújától, és neki családja van stb. Ezek azonban már nem a DIKÉ-hez tartozó „ideális", hanem szociológiai és pszichológiai kérdések, és nem változtatnak azon, hogy legalább a tanú *tudja*, tehát birtokában van az igazságnak, hogy ki tört be, és tudja, hogy ezt tagadó állítása *hamis*.

De tételezzük föl, valaki azt mondja, hogy a tanú legjobb hitét strukturálnunk kell, és a tanú legjobb hitének a következő két rétegét kell föltételeznünk. Egyrészt a kijelentéshez viszonyuló legjobb hitét, mely hiszi, sőt tudja, hogy ki volt a rabló. A másik, ennél súlyosabb hite viszont azt mondja, hogy a gonosztevő bosszút áll, és ez a családomra nézve beláthatatlan következményekkel járhat. Ennélfogva legjobb hitem a tágabb kontextusban az, ha a rablásnak nem tulajdonítok akkora jelentőséget, mint zavartalan családi életemnek, gyermekeim nyugodt nevelésének. Ekkor tanúnk egyszerűen eltolja a kontextust, súlyoz a hitek közt, és tágabb életkörülményeinek megfelelő „kontextuális" választ ad a nyomozóknak. Közvetlenül saját élete szerint talán helyesen járt el, bár ezt a helyességet még a jogrendszer sem ismeri el. Ekkor a következő struktúrájú lesz első lépcsős kijelentése: „A körülményeknek megfelelően, figyelembe véve a családfenntartás szükségességét, legjobb hitem szerint azt kell állítanom, hogy nem láttam a rablót." Menjünk a második lépcsőre, és általánosítsunk. „A körülményeknek megfelelően, figyelembe véve a családfenntartás szükségességét, legjobb hite szerint mindenkinek azt kell állítania, hogy nem látta a rablót." Ekkor azonban tanúnknak legjobb hite szerint el kell gondolkodnia. „Ma én nem tanúskodom a rabló ellen, holnap a másik, holnapután pedig senki. A rabló szabadon garázdálkodhat, rövidesen kifosztja lakásomat, elveszi összes pénzemet, megfoszt anyagi javaimtól, családfenntartói létalapomtól." A „becsületes" polgár elgondolása tehát már legkésőbb a teszt második lépésében kudarcot vall. Amikor tehát az első lépésben „kontextualizálja" hiteit, valójában abban bízik, hogy azért a többiek hasonló esetben a

DIKÉ-nek megfelelően tanúskodni fognak. Irracionális lenne, ha azt akarná, hogy a családfenntartás okán mindenki hamisan tanúskodjon. Az igazság kimondása, a rabló elfogása ebben az esetben azt jelenti, hogy mi segítünk másokon, ahogy ugyanezt mi is elvárjuk másoktól, és egy olyan világban, amelyben kölcsönösen egymásra szorulunk, nem akarhatjuk, hogy mások olyan kijelentéseket tegyenek, amelyek nem felelnek meg a legjobb hitük szerinti tényállásoknak – tehát hogy másokhoz ne fordulhassunk szorult helyzetünkben.

A DIKÉ-vel kapcsolatos lehetséges ellenérvek közül említsük meg azt a fajtát, amelyet Kant etikai elvével szemben szoktak fölhozni, nevezetesen, hogy implicite nagyon sokat föltételez – az etika esetében egy rögzített és előre meglévő lelkiismeretet. Az igazságelméleti alkalmazásban ez azt jelentené, hogy föltételezzük, az embernek van egy kontextusmentes, egyetemes érzéke, és ez hozza létre az „igaz" kijelentésekkel kapcsolatos legjobb hitét. Ilyen kontextusmentes érzéket azonban nem tételeztünk, hanem pusztán egy az evolució során kialakult alkatot, amely képes eldönteni, hogy mi számára a legjobb, és képes racionálisan mérlegelni. Vagyis adva lévén valamennyi „képessége" és „genetikai kódoltsága", képes megállapítani, hogy mi számára a legjobb, és racionálisan milyen világ lenne számára a legjobb, tekintetbe véve, hogy egy hozzá hasonló struktúrájú, igényű, nyelvhasználó stb. lényekből álló populációval van körülvéve, mely populáció lehető legjobb működése saját maga legjobb működésének is feltétele. Ám ez az ellenvetés, mint Kantnál, itt is csak a másodlagos aspektusokat veszi figyelembe. A kanti etikai kategorikus imperatívusznak nem belső része a lelkiismeret, hanem pusztán később, az alkalmazás során kapcsolható hozzá. Rawls azt állítja, hogy a kanti kategorikus imperatívusz alapelve éppen az önszeretet, és ezért az igazságosság fogalmának megalkotására javasolt eljárásában a résztvevőktől kifejezetten saját racionális önérdekeik követését várja – természetesen abban a mesterséges, elvi és hipotetikus helyzetben, hogy saját társadalmi helyzetük ismeretétől a „tudatlanság fátyla" *(veil of ignorance)* választja el őket. Ezzel éri el, hogy a lehető legigazságosabb világ elvét hozzák létre, tehát a legjobb igazságosságfogalmat dolgozzák ki.[91] A tudatlanság fátyla a közösségi fogalom kidolgozásához szükséges, ám pusztán a szubjektumok moralitásának megfogalmazásakor nincs rá szükség, hiszen önmagában és csak önmagában mindenki el tudja dönteni a KI segítségével a cselekedetek morális értékét. Ugyanígy a DIKE esetében az igazságfogalom elemzésekor mindenki el tudja dönteni, hogy szá-

91 Vö. J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris, 1997. 32. Krokovay Zsolt fordítása. „Az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla mögött választják ki."

mára egy kijelentés mikor igaz. A tudatlanság fátylát csak akkor kell az igazsággal kapcsolatban a keresők tudatára „lebocsájtanunk", amikor például egy tudományos közösségben viták folynak egy elmélet helytállóságáról, és megkövetelj ük a résztvevőktől, hogy érveléseikben ne egyéni empirikus érdekeik játszanak szerepet, hanem csak az „igazság".

Néhány megjegyzés a filozófiai kijelentések DIKE-vizsgálatához

Derrida fölveti, hogy Austin beszédaktus-elméletéből kihagyta az írást. Az írás esetében viszont a jelenlét „megtörik" az írásjelben, ami aszimetriát eredményez az írás és a beszéd közt.[92] Ez azt jelenthetné, hogy az írás nem értelmezhető a beszédben elhangzó kijelentéshez hasonlóan, ennélfogva a leírt filozófiai szövegre nem érvényes a DIKE-eljárás. Az írott szöveg a leírás pillanatában azonnal megváltoztatja a kommunikáció struktúráját, az írás írója, a gondolat elgondolója, az írás olvasója és a leírt gondolat elgondolója közt a beszédszituációhoz képest új relációkat hoz létre. A gondolat és beszéd forrása nincs többé jelen a kommunikációs folyamatban, legfeljebb az írás stílusa képviseli a személyt, helyettesíti annak közvetlen jelenlétét. Az írott szöveg esetén a szerzőt nem lehet többé bevonni közvetlenül DIKE-eljárásokba, ha figyelembe vesszük, hogy Austin a beszédaktusokban megköveteli a beszélő szubjektum intencionális, tudatos jelenlétét.[93] A nyelvi aktusok kétségtelenül „megbicsaklanak" az írásban, ahol az aktus végrehajtója, az üzenet küldője nincs jelen, nem képviseli közlendőjét közvetlenül az üzenet vevője előtt. Derrida kritikáját figyelembe véve azt válaszolhatjuk a DIKE-eljárás alkalmazhatóságával kapcsolatos ellenvetésre, hogy a filozófia akkor is aktusként történik, amikor valaki, az olvasó, a befogadó elolvassa a szöveget, és *saját gondolkodása, saját intencionális alapállása szerint* gondolja azt. Az, hogy a gondolat leírója mit gondolt, nem „minden áron" fontos, mivel ez egyértelműen nemcsak most nem eldönthető, de már – a *filozófiai* szövegek és egyáltalán a szövegszerűség és a kommunikáció jellegéből adódóan – leírásakor sem lehetett egyértelmű.[94] Mint

92 J. Derrida, „Signature événement contexte", in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. 365-393, 390.

93 Itt nincs lehetőség sem Derrida álláspontjának, sem Searle-lel folytatott vitájának ismertetésére.

94 Filozófusok számtalanszor utaltak azokra a nehézségekre, amelyekkel gondolataik nyelvi kifejezésekor szembesülnek. Nem ritkán a nyelv kevéssé hajlékony eszköznek tűnik bizonyos intuíciók, „váratlan" gondolatzajlások vagy összefüggések meg-

ahogy az sem állapítható meg teljes biztonsággal kívülről, még döntéselméleti elemzésekkel sem, hogy mi volt a kimondónak a kimondás aktusában a kimondott tartalomhoz való belső hozzáállása. A szubjektumhoz kötött igazság, melyet a DIKE kifejez, láthatatlan, akárcsak a „jó akarat". Ami *számunkra* fontos, hogy mi magunk, az olvasók, az értelmezők, saját olvasásunkat, értelmezésünket és gondolatainkat mennyire vesszük komolyan. A filozófia „beszédaktus-tesztje" csupán a hozzánk közvetlenül beszélő filozófusokkal és saját magunkkal mint beszélőkkel vagy értelmezőkkel kapcsolatban képviselhető, ahol az értelmezés is aktusnak tekinthető.[95]

A föntebb javasolt „kanti-austini" tézissel nemcsak saját tételeinket, hanem más filozófusok téziseit is megvizsgálhatjuk. Szívesen *az* a filozófus, amit állít? Pontosabban, szívesen része annak a kozmosznak, annak a környezetnek, világnak, természetnek, amelyben és amelyre vonatkozóan „igazságigényű" kijelentését teszi? E kérdés hátterében az „evolucionista" *jó* föntebb elemzett fogalma áll. Nevezetesen, ha az állítás a világgal való sikeres interakció része, ha túljut a DIKE eljárás tesztjén, akkor egyrészt az állítás megfelel annak, *ahogy* a világ „van" (a filozófia ezt akarja kifejezni, és az „igaz" kijelentések erről szólnak), másrészt egy sikeres interakcióval „kézben tartott" világnak maga a cselekvő is *szívesen* része. Ha nincs siker és nincs *jó*érzés, ha nincs a saját hit megfelelő kifejezése, akkor a szubjektum diszharmóniában, ellentmondásban van saját hitével, mint a bankrablás tanúja esetében láttuk. A diszharmónia azt is jelenti, hogy egy másik világban akar élni, mint ami állítása szerint *van* vagy lehet. (Például egy olyanban, ahol veszélytelenül legjobb hite szerint megnyilatkozhat.) Ez annyit *is* jelent, hogy interakciója a világgal nem sikeres. Ekkor elmélete mellett még azt a vágyat is be kell kapcsolnunk

ragadására, megformálására és közvetítésére. A számtalan lehetséges példa közül álljon itt Rawls példája, aki Habermasszal folytatott vitája során a következő tanúságot teszi nyelv és gondolat viszonyáról: „rájöttem, hogy megfogalmazásaim gyakran nemcsak homályosak és félrevezetők voltak, de gondolataimhoz képest pontatlanok és inkonzisztensek is." „Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, 1995 március, 132.

95 Ez a felfogás hasonlít az irodalomelmélet olvasó-válasz *(reader-response)* kritikájára. Eszerint az irodalomban a saját megértésre kell helyezni a hangsúlyt, arra, amit az értelmező „kiolvas" az irodalmi szövegből: hiszen az soha nem dönthető el egyértelműen, hogy mit gondolt az író leírásakor: újabb pszichológiai vizsgálatok továbbá írók, költők önvallomásai jelzik – amit már Platón sejtett, amikor a költőről mint médiumról beszélt –, hogy az irodalmi alkotó sokszor nincs teljesen tudatában annak, amit mond és amit mondani akar. A recepcionizmusnak a pszichológiai mellett persze vannak további, strukturalista, fenomenológiai, retorikai, szociológiai és hermeneutikai irányzatai is. Vö. V. B. Leitch, *Amerikai irodalomelmélet és irodalomkritika. A harmincas évektől a nyolcvanas évekig*, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, 1992. 208-232.

filozófiájába, hogy más akar lenni, és annak eredetére is javaslatot kell tennünk. Ha egy filozófus szívesen tagja (demokratikusan és nem mint abszolút uralkodó vagy hatalombirtokló) saját „nyelvjáték-univerzumának", ha nézetei DIKE-kompatibilisek, akkor filozófiai kijelentése *austini* értelemben a belső szempontok szerint szabatos. (A teljes sikerhez természetesen a külső kritériumok teljesülését is meg kell vizsgálni, amelyekről Davidson kapcsán szó volt.)[96]

Arra a vádra, hogy a DIKE szubjektív lenne, azt válaszolhatom, hogy belátásaink és megismeréseink – amelyek mindenképpen kontextustól, nyelvtől és kommunikációs közösségtől függenek – magukban hordozzák az intencionális objektivitást. Ez azt jelenti, hogy ez a fajta objektivitás és igazság nem numenális, nem finális vagy teleologikus például Peirce vagy Popper értelmében, hanem intencionálisan, irányultságában objektív, mint ahogy az igazságfogalom is intencionális fogalom. Az igazságfogalom intencionalitása nem csak a kanti etikához, hanem a „tiszta ész"-hez is kapcsolható, hiszen leszámítva a hierarchikus rendszert, emlékeztet a kanti transzcendentális ideák ismeretelméleti regulativitására: „Ideákon az ész szükségszerű fogalmait értem, melyek számára az érzékekben nem adható velük összemérhető tárgy. Így hát az itt vizsgált tiszta, észbeli fogalmaink: transzcendentális ideák." Ezeknek az ideáknak bizonyos mértékig hasonló szerepük van, mint az intencionális igazságfogalomnak: bár tudjuk, hogy nem érjük el, mégis szándékunk, hogy jobb módszerekkel pontosabb megismerésre jussunk anélkül, hogy föltennénk a „mihez képest pontos" kérdését. A pontosság nem valamihez képest pontosság, hanem szándékainknak jobban megfelelő működés. Szándékunk a teljes megismerés, anélkül, hogy azt valaha is a kutatás elvi végére helyeznénk. Úgy teszünk, ahogy Kant mondja az ideák kapcsán: „Cselekvésünk mindig korlátozott és fogyatékos módon valósítja meg (az ideát), de valóra váltásának határai meghatározhatatlanok, tehát mindenkor az abszolút tökély fogalmának hatása alatt cselekszünk." A tökély ideája nem az elért vagy a remélt megvalósított tökély. Ez az idea bennünk van, és „tetszik" nekünk. Nyelvi aktusainkban intencionális ideáinkat mondjuk ki, és azt fejezzük ki, hogy cselekvő és megismerő megvalósításainkban valami-

96 Philipp Fluri felhívta figyelmemet arra, hogy kijelentések a felismerő számára kellemetlenek is lehetnek – és mégiscsak „igazságokként" kell őket elismernie. Erre viszont az válaszolható, hogy a sikeresség-sikertelenség és a kellemes-kellemetlen különböző fogalompárok. A racionális lények különbséget tudnak tenni a kettő közt, és tudják, hogy a foghúzás sikeres lehet, de kellemes soha. Következményei viszont kellemesebbek, mint a foghúzás elmaradásának. Arra az ellenvetésre pedig, hogy a DIKE antropomorf, vagy feltételez valami emberi természetet, azt válaszolom, hogy egyrészt minden elmélet, minden ismeret és minden tudomány antropomorf, másrészt, hogy a DIKE nem inkább az, mint a Dennett-féle intencionális alapállás.

lyen módon ezek az ideák vezérelnek bennünket, ezek konstituálják ismereteinket, hiszen a gyakorlati idea mindig rendkívül termékeny, és a valóságos cselekvéshez nélkülözhetetlenül szükséges.[97]

Ezzel az intencionális objektivitással együtt kell járnia a nyilvánosság előtti tisztázás állandó készségének, annak, hogy bárki bármikor önként hajlandó legyen közössége előtt saját álláspontját a DIKE-eljárásnak alávetni. Természetesen itt nem a magánélet vagy a lélek kérdéseinek DIKE-elemzéséről van szó, melyre mindenkinek saját egyedi és megtámadhatatlan joga és fennhatósága van. Pusztán azokról az álláspontokról, amelyek közösségi igazolásnak tehetők ki, mivel az a természetük, hogy a közösségi eszmecseréhez tartoznak, tehát például tudományos, jogi, törvényhozásbeli, végrehajtó-hatalmi kérdések. A filozófia esetében a nézetek komolyságát részben azon elv segítségével vizsgálhatjuk, hogy vajon az illető filozófus – túl azon, hogy kész filozófiáját saját magára, saját egyéni életére, saját sorsára érteni és „alkalmazni" – arra is felkészült-e, hogy kijelentései ellentmondás nélkül általánosíthatóak, azaz az emberiségre és a természet egészére alkalmazhatók legyenek.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

97 I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. 310-11. Kis János fordítása.

Irodalomjegyzék

A pragmatizmus klasszikusai

Ralph Waldo Emerson

Essays, New York, Crowel, 1926.
Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, szerk. W. H. Gilman, New York, New American Library, 1965.
The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, 4 k. Cambridge, Belknap, 1971-1987.

Charles Sanders Peirce

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, szerk. Ch. Hartshone és mások, Cambridge, Harvard University Press, 1933-1958.
Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition, szerk. M. H. Fisch, C. J. W. Kloesel és mások, Bloomington, Indiana University Press, 1982–.
Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, szerk. H. Pape, Aachen, Alano,1988 (Frankfurt, Suhrkamp, 1991).

William James

The Writings of William James, szerk. J. J. McDermott, New York, New York University Press, 1968.
Pragmatism, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1988 (első kiadás: 1907).
The Will to Believe, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

John Dewey

The Early Works (1882-1898), 5 k. szerk. Jo Ann Boydston, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969 kk.
The Middle Works (1899-1924), 15 k. szerk. Jo Ann Boydston, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1976 kk.

The Later Works (1925-1953), 17 k. szerk. Jo Ann Boydston, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1981 kk.

The Collected Works, 1882-1953. Index, főszerk. Jo Ann Boydston, szerk. Anne S. Sharpe, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1991.

*Richard Rorty**

Könyvek

The Linguistic Turn (szerk., előszó) Chicago, University of Chicago Press, 1967.

Exegesis and Argument. Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos (társszerk.) Amsterdam, Van Gorcum, 1973.

Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, Princeton University Press, 1979, 1980 (valamint kínaiul, franciául, németül, olaszul, spanyolul, portugálul).

Consequences of Pragmatism, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 (valamint franciául, olaszul, japánul).

Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy (társszerk. J. B. Schneewind és Q. Skinner) Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (valamint franciául, németül, olaszul. Magyarul: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás,* ford. Boros János, Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 1994.

Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. (Egyes fejezetek megjelentek magyarul: „Posztmodern burzsoá liberalizmus", ford. Bujalos István, in *A posztmodern állapot,* szerk. Bujalos I. 213-223; „Kozmopolitizmus emancipáció nélkül", ford. Bujalos István, *uo.* 268-290.)

Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. (Magyarul: *Heideggerről és másokról,* ford. Beck András és mások, Pécs, Jelenkor, 1997.)

Hoffnung statt Erkenntnis, Wien, Passagen, 1994. (Csak német kiadás. Magyarul eredeti angol kézirat alapján előkészületben: *Megismerés helyett remény,* Pécs, Jelenkor.)

* A Rorty-bibliográfia kialakításában a következő két kötetet használtam föl: A. Malachowski (szerk.) *Reading Rorty,* Oxford, Blackwell, 1990 (írások 1989-ig) és J.-P. Cometti (szerk.) *Lire Rorty,* Combas, Éclat, 1992 (írások 1989 és 1992 között).

Truth and Progress, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
Achieving our Country, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Cikkek és egyéb írások

Recenzió A. Pasch *Experience and the Analytic. A Reconsideration of Empiricism* c. könyvéről, *International Journal of Ethics,* 70. 1959 október, 75-77.
Recenzió John Blewett (szerk.) *John Dewey. His Thought and Influence* c. könyvéről, *Teacher's College Record,* 62. 1960 október, 88-89.
Recenzió D. L. Miller *Modern Science and Human Freedom* c. könyvéről, *International Journal of Ethics,* 70. 1960 április, 248-249.
„Pragmatism, Categories and Language", *Philosophical Review,* 70. 1961 április, 197-223.
„Recent Metaphilosophy", *Review of Metaphysics,* 15. 1961 december, 299-318.
„The Limits of Reductionism", in *Experience, Existence and the Good,* szerk. I. C. Lieb, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1961.
Recenzió R. Aron *Introduction to the Philosophy of History* c. könyvéről, *The New Leader,* 1961 december 25. 18-19.
Recenzió E. C. Moore *American Pragmatism. Peirce, James and Dewey* c. könyvéről, *International Journal of Ethics,* 1962 január, 146-147.
Recenzió W. D. Lamont *The Value Judgement* c. könyvéről, *Journal for the Scientific Study of Religion,* 2. 1962. 139-140.
„Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'", *International Philosophical Quarterly,* 1963 május, 307-322.
„Second Thoughts on Teaching Communism", *Teacher's College Record,* 1962 április.
„The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn", in *Alfred North Whitehead. Essays on His Philosophy,* szerk. G. L. Kline, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963.
„Matter and Event", in *The Concept of Matter,* szerk. E. McMullin, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1963. 497-524.
„Empiricism, Extensionalism and Reductionism", *Mind,* 1963. 4. 176-186.
Recenzió P. Goodman *Utopian Essays and Practical Proposals* c. könyvéről, *Teacher's College Record,* 1964. 5. 734-744.
Recenzió V. Love *Understanding Whitehead* c. könyvéről, *Journal of Philosophy,* 1964. 4. 246-251.
Recenzió B. Blanshard *Reason and Analysis* c. könyvéről, *Journal of Philosophy,* 1963. 9. 551-557.

„Comments on Prof. Hartshorne's Paper", *Journal of Philosophy,* 1963. 10. 606-608.

Recenzió E. H. Madden *Chauncy Wright and the Foundations of Pragmatism* c. könyvéről, *Philosophical Review,* 1964. 4. 287-289.

„Questions to Weiss and Tillich", in *Philosophical Interrogations,* szerk. B. és S. Rome, Eastbourne, Holt, Rinehart and Winston, 1964.

Recenzió H. D. Lewis *Clarity is not enough. Essays in Criticism of Linguistic Philosophy* c. könyvéről, *International Philosophical Quarterly,* 1964. 4. 623-624.

„Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics,* 1965. 9. 24-55. Megjelent még: *Philosophy of Mind,* szerk. S. Hampshire, *Materialism and the Mind-Body Problem,* szerk. D. M. Rosenthal, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, és *Modern Materialism. Readings on Mind-Body Identity,* szerk. John O'Connor, New York, Harcourt, Brace and World, 1969.

„Aristotle" szócikk, in *The American People's Encyclopedia,* szerk. W. D. Scott, New York, Spencer, 1966.

Recenzió J. F. Boler *Charles Peirce and Scholastic Realism. A study of Peirce's Relation to John Duns Scotus* c. könyvéről, *Philosophical Review,* 1966. 1. 116-119.

„Introduction", in *The Linguistic Turn,* szerk. R. Rorty, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

„Intuition" szócikk, in *The Encyclopedia of Philosophy,* szerk. P. Edwards, New York, Macmillan and Free, 1967. 4. k. 204-212.

„Relations, Internal and External" szócikk, in *The Encyclopedia of Philosophy,* szerk. P. Edwards, New York, Macmillan and Free, 1967. 7. k. 125-133.

Recenzió J. W. Cornman *Metaphysics, Reference and Language* c. könyvéről, *Journal of Philosophy,* 1967. 11. 770-774.

„Do Analysts and Metaphysicians Disagree?", *Proceedings of The Catholic Philosophical Association,* 41. 1967. 39-53.

Recenzió W. Sellars *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* c. könyvéről, *Philosophy,* 45. 1970. 3. 66-70.

„In Defence of Eliminative Materialism", *Review of Metaphysics,* 1970 december, 112-121. Megjelent még: *Materialism and the Mind-Body Problem,* szerk. D. M. Rosenthal, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971.

„Strawson's Objectivity Argument", *Review of Metaphysics,* 1970. 12. 207-244.

„Cartesian Epistemology and Changes", in *Ontology. Contemporary American Philosophy,* szerk. J. E. Smith, New York, Humanities, 1970.

„Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy,* 1970. 6. 399-429.

„Wittgenstein. Privileged Access and Incommunicability", *American Philosophical Quarterly,* 1970. 7. 192-205.

„Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous,* 1971. 5. 3-14.

Recenzió A. J. Ayer *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James* c. könyvéről, *Philosophical Review,* 1971. 1. 96-100.

„Functionalism, Machines and Incorribility", *Journal of Philosophy,* 1972. 4. 153-162.

„Dennett on Awareness", *Philosophical Studies,* 1972. 4. 153-162.

„The World Well Lost", *Journal of Philosophy,* 69. 1972. 10. 649-665. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism*, 1. fej.)

Recenzió S. Rosen *Nihilism* c. könyvéről, *The Philosophy Forum,* 1972. 11. 102-108.

„Indeterminacy of Translation and of Truth", *Synthese,* 23. 1972. 3. 443-462.

„Criteria and Necessity", *Nous,* 1973 november, 7. 313-329.

„Genus as Matter. A Reading of Metaphysics Z-H", in *Exegesis and Argument. Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos,* szerk. R. Rorty, E. N. Lee, A. P. O. Mouteralos, Amsterdam, Van Gorcum, 1973.

„More on Incorrigibility", *Canadian Journal of Philosophy,* 4. 1974. 9. 195-197.

„Matter as Goo. Comments on Grene's Paper", *Synthese,* 25. 1974 szeptember, 71-77.

„Keeping Philosophy Pure", *The Yale Review,* 65. 1976 tavasz, 336-356. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 2. fej.)

„Realism and Reference", *The Monist,* 59. 1976. 7. 312-340.

„Realism and Necessity. Milton Fisk's *Nature and Necessity", Nous,* 10. 1976. 345-354.

„Overcoming the Tradition. Heidegger and Dewey", *Review of Metaphysics,* 30. 1976 december, 280-305. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 3. fej.)

„Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture", *The Georgia Review,* 30. 1976. 757-769. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 4. fej.)

Recenzió M. Oakeshott *On Human Conduct* és R. M. Unger *Knowledge and Politics* c. könyvéről, *Social Theory and Practice,* 1977. 4. (tavasz) 107-115.

„Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology", *Philosophical Studies,* 31. 1977 március, 151-172.

„Dewey's Metaphysics", in *New Studies in the Philosophy of John Dewey,* szerk. S. Cahn, Hanover, University of New England Press, 1977. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 5. fej.)

Recenzió I. Hacking *Why Does Language Matter to Philosophy?* c. könyvéről, *Journal of Philosophy,* 74. 1977. 7. 416-432.

„Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy", *Journal of Philosophy*, 74. 1977. 11. 673-681.

„Epistemology, Behaviourism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy", *Neue Hefte für Philosophie,* 14. 1978. 117-421. Kötetben: *Hermeneutics and Praxis,* szerk. R. Hollinger, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985.

„A Middle Ground Between Neutrons and Holograms?", *The Behavioral and Brain Sciences,* 2. 1978. 248.

„Philosophy as a Kind of Writing. An Essay on Derrida", *New Literary History,* 10. 1978 tavasz, 141-160. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 6. fej.)

„From Epistemology to Hermeneutics", *Acta Philosophica Fennica,* 30. 1978. 11-30. (Kötetben: *Philosophy and the Mirror of Nature,* 7. fej.)

„Transcendental Argument, Self Reference and Pragmatism", in *Transcendental Arguments and Science,* szerk. P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Kruger, Dordrecht, Reidel, 1979.

„The Unnaturalness of Epistemology in Body", in *Mind and Method. Essays in Honour of Virgil Aldrich,* szerk. D. Gustafson, B. Tapscott, Dordrecht, Reidel, 1979.

„Pragmatism, Relativism and Irrationalism", *Proceedings and Adress of the American Philosophical Association,* 53. augusztus, 719-738. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 9. fej.)

„Idealism, Holism and the 'Paradox of Knowledge'", in *The Philosophy of Brand Blanshard,* szerk. P. A. Schilpp, La Salle, Open Court, 1980.

„Kripke vs. Kant", recenzió S. Kripke *Naming and Necessity* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1980 szeptember, 45.

„On Worldmaking", recenzió N. Goodman *Ways of Worldmaking* c. könyvéről, *The Yale Review,* 69. 1980. 276-279.

„Reply to Dreyfus and Taylor", *Review of Metaphysics,* 34. 1980 szeptember, 39-46.

„A Discussion with Dreyfus and Taylor", *Review of Metaphysics,* 34. 1980 szeptember, 47-55.

„Searle and the Secret Powers of the Brain", *The Behavioral and Brain Sciences,* 3. 1980. 445-446.

„Freud, Morality and Hermeneutics", *The New Literary History,* 12. 1980 tavasz, 177-185.

„Is There a Problem about Fictional Discourse?", in *Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik,* 10. k. München, Fink, 1981. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 7. fej.)

Recenzió J. D. Lewis és R. L. Smith *American Sociology and Pragmatism* c. könyvéről, *Review of Metaphysics,* 35. 1981. 147.

„Reply to Professor Yolton", *Philosophical Books,* 22. 1981. 1345.

„Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", *The Monist,* 64. 1981. 155-174. *(Consequences of Pragmatism,* 8. fej.)

„From Epistemology to Romance. Cavell on Scepticism", *Metaphysics,* 34. 1981. 74-75. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 10. fej.)

„Beyond Nietzsche and Marx", recenzió három könyvről M. Foucault-tól és M. Foucault-ról, *London Review of Books,* 1981 február, 5-6.

„Method, Social Science, and Social Hope", *The Canadian Journal of Philosophy,* 11. 1981. 569-588. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 11. fej.)

„Being Business", recenzió Waterhouse *A Heidegger Critique* c. könyvéről, *Times Literary Supplement,* 1981 július, 760.

Recenzió E. Shils (szerk.) *The Calling of Sociology and Other Essays* c. könyvéről, *Review of Metaphysics,* 35. 1981. 167-168.

„Philosophy in America Today", *The American Scholar,* 51. 1982. 183-200. (Kötetben: *Consequences of Pragmatism,* 12. fej.)

„From Philosophy to Post-Philosophy", interjú, *Radical Philosophy,* 1982 tavasz, 10-11.

„Persuasive Philosophy", recenzió R. Nozick *Philosophical Explanation* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1982 május, 10-12.

„Contemporary Philosophy of Mind", *Synthese,* 53. 1982 november, 323-348. Kötetben: „Mind as Ineffable", in *Mind and Nature,* szerk. R. Elve, Nobel Conference, 17. k. 1982. 60-95.

„Comments on Dennett", *Synthese,* 53. 1982 november, 181-187.

„Brute and Raw Experience", recenzió A. J. Ayer *Philosophy in the Twentieth Century* c. könyvéről, *The New Republic,* 1982 december, 33-36.

„Hermeneutics. General Studies and Teaching", *Synergos,* 2. 1982. 1-15.

„Unsoundness in Perspective", recenzió R. Schacht *Nietzsche* és G. Deleuze *Nietzsche and Philosophy* c. könyvéről, *Times Literary Supplement,* 1983 június, 619-620.

„Against Belatedness", recenzió H. Blumenberg *The Legitimacy of the Modern Age* c. könyvéről, *The London Review of Books,* 1983 június, 3-5.

„What Are Philosophers For?", *The Center Magazine,* 1983 szeptember-október, 40-44.

„Pragmatism Without Method", in *Sidney Hook, Philosopher of Democracy and Humanism,* szerk. P. Kurtz, Buffalo, Prometheus, 1983. (Újraközlés: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 63-77.)

„Postmodernist Bourgeois Liberalism", *The Journal of Philosophy,* 80. 1983. október, 583-589. (Kötetben: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 197-203.)

„The Pragmatist", recenzió J. Barzun *A Stroll with William James* c. könyvéről, *The New Republic,* 1983 május, 32-34.

„A Reply to Six Critics", *Analyse & Kritik,* 1984. 6. 78-98.

„Habermas and Lyotard on Post-Modernity", *Praxis International,* 1984. 4. 32-44. Kötetben: *Habermas and Post-Modernity,* szerk. J. R. Bernstein, Cambridge, Polity, 1985. 161-176.

„Heidegger wider den Pragmatisten", *Neue Hefte für Philosohie,* 23. 1984. 1-22.

„Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry,* 11. 1984 szeptember, 1-23.

„Solidarity or Objectivity", *Nazan Review of American Studies,* 6. 1984. 1-19. Kötetben: *Post-Analytic Philosophy,* szerk. J. Rajchman és C. West, New York, Columbia University Press, 1985.

„Signposts Along the Way that Reason Went", recenzió J. Derrida *Margins of Philosophy* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1984 február, 5-6.

„Introduction" (Schneewinddel és Skinnerrel) in *Philosophy in History,* szerk. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

„The Historiography of Philosophy. Four Genres", in *Philosophy in History,* szerk. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

„What's It All About?", recenzió J. Searle *Intentionality* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1984 május.

„Life at the End of Inquiry", recenzió H. Putnam *Realism and Reason. Philosophical Papers III* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1984 augusztus, 6-7.

„Feeling His Way", recenzió a *The War Diaries of Jean-Paul Sartre, November 1939 – March 1940* c. könyvről, *The New Republic,* 1985 április.

„The Humanities. Asking Better Questions, Doing More Things", interjú, *Federation Review,* 8. 1985 március-április, 15-19.

„Comments on Sleeper and Edel", *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* 21. 1985 tél, 40-48.

„Le Cosmopolitanisme sans émancipation. Réponse à Jean-François Lyotard", *Critique,* 1985 május, 569-580.

Recenzió E. Tugendhat *Traditional and Analytic Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language* c. könyvéről, *Journal of Philosophy,* 82. 1985. 720-729.

„Philosophy without Principles", *Critical Inquiry,* 1985 március, 132-138.

„Texts and Lumps", *New Literary History,* 17. 1985. 1-15. (Kötetben: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 78-92.)

„Absolutely non Absolute", recenzió Charles Taylor *Philosophical Papers* c. könyvéről, *Times Literary Supplement,* 1985 december, 1379-1380.

„The Contingency of Language", *London Review of Books,* 1986 április, 3-6.

„The Contingency of Selfhood", *London Review of Books,* 1986 május, 14.

„The Contingency of Community", *London Review of Books,* 1986 július, 10-14.

„Freud and Moral Reflections", in *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis,* szerk. J. H. Smith, W. Kerrigan, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.

„Should Hume be Answered or Bypassed?", in *Human Nature and Natural Knowledge. Essays Presented to Marjorie Grene,* szerk. A. Donegan, Dordrecht, Reidel, 1986.

„From Logic to Language to Play", *Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association,* 59. 1986. 747-753.

„The Higher Nominalism in a Nutshell. A Reply to Henry Staten", *Critical Inquiry,* 12. 1986. 462-466.

„On Ethnocentrism. A Reply to Clifford Geertz", *Michigan Quaterly Review,* 25. 1986. 525-534.

„Sex and the Single Thinker", recenzió R. Scruton *Sexual Desire. A Moral Philosophy of the Erotic* c. könyvéről, *The New Republic,* 1986 június, 34-37.

„Pragmatism, Davidson and Truth," in *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* szerk. E. LePore, Oxford, Blackwell, 1986. (Kötetben: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 126-150.)

„Foucault and Epistemology", in *Foucault. A Critical Reader,* szerk. D. C. Hoy, Oxford, Blackwell, 1986. 41-49.

„Comments on Toulmin's Conceptual Communities and Rational Conversations", *Archivo di filosofia,* 1986. 189-193.

„Freedom as Higher than Being", in *Working Papers Critique of Modernity,* szerk. R. Langbaum, 1. 1986. 16-26.

„Beyond Realism and Anti-Realism", in *Wie steht die analytische Philosophie heute?,* szerk. L. Nagl és R. H. Weiner, München, Oldenburg, 1986. Themen der Philosophie.

„Introduction", in John Dewey, *The Later Works,* 8. k. 1933. Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1986. ix-xviii.

„Interwiev with Richard Rorty", *Journal of Literary Studies/Tydskrif Vir Literatuurwetenskap,* 2. 1986 november, 9-13.

„Non-reductive Physicalism", in *Theorie der Subjektivität,* szerk. Monrad Cramer és mások, Frankfurt, Suhrkamp, 1987. (Újraközlés: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 113-125.)

„Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein", *Political Theory,* 15. 1987 november, 564-580.

„Unfamiliar Noises. Hesse and Davidson on Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society,* 61. (Suppl.) 1987. 283-296. (Kötetben: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 162-172.)

„Posties", Recenzió J. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1987 szeptember, 12.

„Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr?", in *Wissenschaftskolleg zu Berlin, Jahrbuch 1986/87,* Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1987. 247-263.

„Nominalismo e contestualismo", *Alfabeta,* 1987 szeptember, 9. 11-12.

„Science as Solidarity", in *The Rhetoric of the Human Science,* szerk. J. S. Nelson, A. Megill, D. M. McCloskey, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

„The Priority of Democracy to Philosophy", in *The Virginian Statute of Religious Freedom,* szerk. M. Peterson, R. Vaugham, Cambridge, Cambridge University Press, 257-288. (Újraközlés: *Objectivity, Relativism, and Truth,* 175-196.)

„Is Natural Science a Natural Kind?", in *Construction and Constraint. The Shaping of Scientific Rationality,* szerk. E. McMullin, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988. 49-74.

„Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future", *Northwestern University Law Review,* 82. 1988 tél, 335-351.

„Representation, Social Practice, and Truth", *Philosophical Studies,* 54. 1988. 215-228.

„I professori sono meglio dei torturatori", interjú, *Alfabeta,* 10. 1988 március, 5.

„That Old-Time Philosophy" (Allan Bloom-ról) *The New Republic,* 1988 április, 4. 28-33. (Kötetben: *Essays on the Closing of the American Mind,* szerk. R. L. Stone, Chicago, Review, 1989. 94-103.)

„Taking Philosophy Seriously", recenzió V. Farias *Heidegger and Nacism* c. könyvéről, *The New Republic,* 1988 április, 31-34.

„Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics", *The Institution of Philosophy,* szerk. A. Cohen, M. Dascal, New York, Rowand and Allenfield, 1988.

„Two Meanings of 'Logocentrism'. A Reply to Norris", in *Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory,* szerk. R. W. Dasenbrock, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

„Is Derrida a Transcendental Philosopher?", *Yale Journal of Criticism,* 1989 április.

„Identité morale et autonomie privée", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale,* Paris, Seuil, 1989. 385-394.

Recenzió E. Deutsch (szerk.) *Interpreting Across Boundaries* c. könyvéről, *Philosophy East and West,* 1989 július, 332-337.

Recenzió Arthur C. Danto *Connections to the World. The Basic Concepts of Philosophy* c. könyvéről, *New York Newsday Books,* 1989 március.

„Education Without Dogma", *Dissent,* 1989 tavasz, 198-204.

„Social Construction and Composition Theory. A Conversation with Richard Rorty", *Journal of Advanced Composition,* 9. 1-9. 1989.

„Philosophy and Post-Modernism", *The Cambridge Review,* 110. 1989 június, 51-53.

„Comments on Castoriadis. The End of Philosophy", *Salmagundi,* 1989 tavasz–nyár, 24-30.

„Wittgenstein e Heidegger, due percorsi incrociati", *Lettera Internazionale,* 22. 1989 október-december, 21-26.

„The Humanistic Intellectual. Eleven Theses", *ACLS Occasional Papers 11,* 1989 november.

„Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics, in *The Institution of Philosophy,* szerk. A. Cohen, M. Dascal, La Salle, Open Court, 1989. 13-33.

„Philosophers, Novelists and Intercultural Comparisons", *East-West Philosopher's Conference,* 1990.

„The Danger of Over-Philosophical. Reply to Arcilla and Nicholson", *Educational Theory,* 40. 1990. 41-44.

„Two Cheers for the Cultural Left", *South Atlantic Quaterly,* 89. 1990. 227-234.

„Another Possible World" (Heidegger nácizmusáról) *London Review of Books,* 1990 február, 21.

„Truth and Freedom. A Reply to Thomas McCarthy", *Critical Inquiry,* 16. 1990 tavasz, 633-643.

„Twenty Five Years After. Postscriptum to the Spanish Traduction of *The Linguistic Turn* (1967)", in *El Giro Linguistico,* Barcelona, Paidos, 1990.

„Foucault/Dewey/Nietzsche", *Raritan,* 9. 4. 1990 tavasz, 1-8.

„Consciousness, Intentionality and Pragmatism", in *Modelos de la Mente,* Madrid, José Quiros, 1990.

„Introduction", in J. Murphy, *Pragmatism from Peirce to Davidson,* San Francisco – Oxford – Boulder, Westview, 1990.

„Feminism and Pragmatism", *Michigan Quarterly Review,* 1991 tavasz.

„The Philosopher and the Prophet", recenzió C. West *The Genealogy of Pragmatism* c. könyvéről, *Transition,* 52. 1991. 70-78.

„The Guru of Prague", recenzió három Patočka-könyvről, *The New Republic,* 1991 június, 35-40.

„Just One More Species Doing its Best", recenzió négy Dewey-ról szóló könyvről, *London Review of Books,* 1991 július, 13. 14. 3-7.

„Pragmatismo" szócikk, in *Dicionario do Pensiamento Contemporanaio,* szerk. M. M. Carrilho, Lisbonne, Don Quixote, 1991. 265-278.

„Intellectuals in Politics", *Dissent,* 1991 ősz.

„Comments on Taylor's 'Paralectics'", in *On the Other. Dialogue and/or Dialectics,* szerk. R. P. Schalermann, Working Paper of the UVA Commitee on the Comparative Study of the Individual and Society, 1991. 71-78.

„Nietzsche, Socrates and Pragmatism", *South African Journal of Philosophy,* 10. 1991 augusztus, 61-63.

„Blunder around for a While", recenzió D. Dennett *Consciousness Explained* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1991 november, 3-6.

„The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice", in *Pragmatism in Law and Society,* szerk. M. Brint és W. Weaver, Boulder, Westview, 89-97.

„The Politicization of the Humanities", *UVA Alumni Journal,* 1992 tél.

„Le Pragmatisme aujuourd'hui, entretien avec J.-P. Cometti, et G. Tiberghien", *Les Lettres Françaises,* 1992 január.

„Nietzsche, un philosophe pragmatique", *Magazine Littéraire,* 1992 április, 28-32.

„The Intellectuals and the End of Socialism", *The Yale Review,* 80. 1-2. 1992 április, 1-16.

„Introduction" in Vladimir Nabokov, *Pale Fire,* London – New York, Everyman's Library, 1992. v-xxiii.

„The Pragmatist's Progress", in *Interpretation and Overinterpretation,* szerk. U. Eco és mások, Cambridge, Cambridge University Press, 89-108.

„Reply to Andrew Ross", *Dissent,* 1992 tavasz, 265-267.

„What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? Answer to Lynn Baker", *Virginia Law Review,* 78. 1992 április, 719-727.

„Love and Money", *Common Knowledge,* 1. 1. 1992 tavasz, 12-16.

„A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference", *Philosophy East and West,* 1992 október, 581-596.

„Robustness. A Reply to Jean Bethke Elshtain", in *The Politics of Irony,* szerk. D. W. Conway, J. B. Elshtain, New York, St. Martin's, 219-223.

„The Feminist Saving Remnant", recenzió J. P. Diggins *The Rise and Fall of the American Left* c. könyvéről, *The New Leader,* 1992 június, 9-10.

„Introduction", in W. Sellars, *Empirism et philosophie de l'esprit,* Combas, Éclat, 1992.

„Trotsky and the Wild Orchids", in *Wild Orchids and Trotsky. Message from American Universities,* New York, Viking, 1993. 140-153. (Eredeti megjelenés: *Common Knowledge,* Oxford, Oxford University Press, 1992. Magyarul: „Trockij és a vadorchideák", ford. Bánki Dezső, *Világosság,* 1995. 8-9.)

„Putnam and the Relativist Menace", *The Journal of Philosophy,* 90. 1993. 9. 443-461.

„Human Rights, Rationality, and Sentimentality", in *On Human Rights,* szerk. S. Shute, S. Hurley, Oxford, Basic Books, 1993. 111-134.

„Truth Without Correspondence to Reality", *Euramerica,* 23. 3. 1993 szeptember, 1-25.

Recenzió R. Flathman *Willful Liberalism, Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice* c. könyvéről (Ithaca, Cornell University Press, 1992) *Political Theory,* 1994 február, 190-194.

„Les intellectuels doivent cesser d'adopter une attitude critique radicale envers les institutions de la société", interjú M. Uzannal, *Les grands entretiens du Monde,* 2. k. 1994 május (Numéro Spécial de Dossier et Documents du Monde) Paris, 1994. 19-21.

„Was können wir ändern?" (Beszélgetés F. Volkerrel) *Information Philosophie,* 1994 augusztus, 3. 14-21.

„Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 1994. 6. 975-988.

„Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?", *Academe,* 80. 6. 1994 november-december, 52-63.

„Philosophy and the Future", *kézirat,* 1993 augusztus. Magyarul: „A filozófia és a jövő", ford. Boros János, *Jelenkor,* 1995. 6. 545-550.

„Ideals and Illusions", recenzió Th. McCarthy *On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* c. könyvéről (Cambridge, MIT Press, 1991) *The Journal of Philosophy,* 1993. 370-373.

„A Leg-Up for Oliver North. Dictatorship of Virtue, Multiculturalism and the Battle for America's Future by Richard Bernstein", *London Review of Books,* 1994 október, 16. 20. 13-15.

Interjú G. Borradorival, in *The American Philosopher,* Chicago – London, University of Chicago Press, 1994. 105-117. (Magyarul: „A filozófia után, demokrácia", ford. Boros János, *Jelenkor,* 1995. 6. 551-557.)

„Two Cheers for Elitism. Is it Still Necessary to Choose between the Masses and the Classes?", *The New Yorker,* 1995 január 30. 86-89.

„Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?", *Contemporary Literature,* 1995. 173-200. (Kötetben: *Truth and Progress,* Cambridge University Press, 1998. 17. fej.)

„Movements and Campaigns", *Dissent,* 1995 tél, 55-60.

„La fin du socialisme et l'espoir social", *Philosophie Politique,* Paris, PUF, 1995. 119-136.

„Relativism, Finding and Making", előadás a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetemen, 1995 május 9. (Magyarul: „Relativizmus. Megtalálni és létrehozni", ford. Boros János, *Jelenkor,* 1995. 9. 769-779.)

„Universalisme moral et tri économique", *Diogène* (Paris), 173. 1996 január-március, 3-15. (Rencontre philosophique de l'UNESCO, sur le thème *Qui sommes nous?*, Paris, 1996 március, 27-30.)

További irodalom

Adorno, T. W. „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel", *Gesammelte Schriften,* 5. k. szerk. R. Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

Adorno, T. W. „Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit", *Gesammelte Schriften,* 6. k. szerk. R. Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

Agazzi, E. *A jó, a rossz és a tudomány,* ford. Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 1996.

Albert, H. *Kritik der reinen Erkenntnislehre,* Tübingen, Mohr, 1987.

Almási M. „Újra, végiggondolva. Richard Rorty, Esetlegesség, irónia és szolidaritás", *Kritika,* 1995.

Apel, K. O. *Transformation der Philosophie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

Arac, J., Johnson, B. (szerk.) *Consequences of Theory,* Baltimore – London, Johns Hopkins University Press, 1991.

Aristoteles, *Metaphysica,* ford. Ferge Gábor, Budapest, Logos, 1992.

Aron, R. *La philosophie critique de l'histoire,* Paris, Vrin, 1969.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words,* Cambridge, Harvard University Press, 1962. (Magyarul: *Tetten ért szavak,* ford. Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai, 1990.)

Ayer, A. J. *Philosophy in the Twentieth Century,* New York, Random House – Vintage Books, 1984 (első kiadás: 1982).

Ayer, A. J. *The Problem of Knowledge,* London, Penguin Books, 1988 (első kiadás: 1956).

Bacon, F. *The Philosophical Works of Francis Bacon,* szerk. J. M. Robertson, London, Routledge; New York, Dutton, 1905.

Baumgarten, E. *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches,* Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1957.

Baynes, K., Bohman, J., McCarthy, Th. *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1994 (kilencedik kiadás; első kiadás: 1987).

Beck A. *Nincs megoldás, mert nincs probléma,* Szeged – Budapest, József Attila Kör – Pesti Szalon, 1992.

Beck A. (szerk.) *A filozófus az amerikai életben,* Pécs – Szeged, Tanulmány – Pompeji, 1995.

Beck A. „Az én fülem, a mi fülünk és az emersoni hagyomány", *Holmi,* 1996. 5. 781-784.

Beierwaltes, W. *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, Klostermann, 1985.

Bence Gy. „A tudományfejlődés 'logikája' a neopozitivizmusban", *Magyar Filozófiai Szemle,* 1965. 4. 625-659.

Bence Gy., Kis J. „A nyelv a mindennapi élet elméletében", *Általános nyelvészeti tanulmányok,* 7. 1970. 17-55.

Benveniste, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européens,* 2 k. Paris, Minuit, 1969.

Benveniste, E. *Noms d'agent et noms d'action en Indo-Européen,* Paris, Maisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1975.

Berger, P. R., Luckmann, T. *The Social Construction of Reality,* New York, Doubleday, 1966. (Magyarul: *A valóság társadalmi megformálása,* ford. Mahnel M., Thomka M., Vizsolyi L., Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1975.)

Bergson, H. *Oeuvres,* Paris, PUF, 1984 (első kiadás: 1959).

Bloland, H. G. „Postmodernism and Higher Education", *The Journal of Higher Education* (Columbus, Ohio State University Press) 1995 szeptember-október, 66. 5. 521-559.

Bloom, A. *Closing the American Mind,* New York, Simon and Schuster, 1987.

Bloom, H. *The Anxiety of Influence,* London – Oxford – New York, Oxford University Press, 1975 (első kiadás: 1973).

Bloom, H. *Agon. Towards a Theory of Revisionism,* Oxford, Oxford University Press, 1983.

Bloom, H. *The Western Canon. The Books and Schools of the Ages,* New York, Harcourt Brace, 1994.

Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit,* 3 k. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

Bohman, J. „Welterschließung und radikale Kritik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 41. 1993. 3. 563-574.

Boros J. „Richard Rorty – a racionalitástól az érzékenységig", *Jelenkor,* 1995 június, 558-566.

Boros J. „Emerson és az amerikai filozófiai gondolkodás kezdetei", *Jelenkor,* 1995 október, 889-902.

Boros J. „Representationalism and Anti-Representationalism", *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy,* Boston, Boston University Press, 1998.

Borradori, G. *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn,* Chicago – London, University of Chicago Press, 1994. (A Rortyval készült interjú magyarul: „A filozófia után, demokrácia", *Jelenkor,* 1995 június, 551-557.)

Brandom, R. B. *Making it Explicit,* Cambridge – London, Harvard University Press, 1994.

Brandom, R. B. *„Renewing Philosophy* of H. Putnam, Cambridge, Harvard University Press, 1992" (recenzió) *The Journal of Philosophy,* 1994. 140-143.

Brunschvicg, L. *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* New York – Paris, Brentano's, 1944.

Burri, A. *Hilary Putnam,* Frankfurt – New York, Campus, 1994.

Buxton, M. „The Influence of William James on John Dewey's Early Work", *Journal of the History of Ideas,* 45. 1984. 451-463.

Caputo, J. D. *Against Ethics,* Bloomington, Indiana University Press, 1993.

Carnap, R. *Der logische Aufbau der Welt,* Hamburg, Meiner, 1961 (első kiadás: Wien, 1928).

Cavell, S. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy,* Oxford, Clarendon; New York, Oxford University Press, 1979.

Cavell, S. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson,* Paris, Éclat, 1991.

Cavell, S. *The Senses of Walden,* San Francisco, North Point, 1981.

Chisholm, R. *Theory of Knowledge,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1977.

Cometti, J.-P. (szerk.) *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences,* Combas, Éclat, 1992. (J. Bouveresse, V. Descombes, Th. McCarthy, A. Nehamas, H. Putnam, R. Rorty írásaival.)

Commager, H. S. *The American Mind,* New Haven, Yale University Press, 1950.

Craig, E. „Davidson and the Sceptic. The Thumbnail Version", *Analysis,* 1990 október, 50-54.

Cumming, R. D. *Starting Point. An Introducttion to the Dialectic of Existence,* Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Danto, A. *Connections to the World,* New York, Harper and Row, 1989.

Danto, A. *Encounters & Reflections. Art in the Historical Present,* New York, Farrar-Straus-Giroux, 1990.

Davidson, D. *Essays on Actions & Events,* Oxford, Clarendon, 1989 (első kiadás: 1980).

Davidson, D. *Inquiries into Truth & Interpretation,* Oxford, Clarendon, 1984.

Davidson, D. *Der Mythos des Subjektiven,* Stuttgart, Reclam, 1993.

Davidson, D. „The Structure and Content of Truth", The Dewey Lectures 1989, *The Journal of Philosophy,* 87. 1990 június.

Dennett, D. *Consciousness Explained,* Boston – New York – Toronto – London, Little Brown, 1991.

Dennett, D. *Micsoda elmék,* Budapest, Kulturtrade, 1996.

Derrida, J. *Marges de la philosophie,* Paris, Minuit, 1972.

Derrida, J. *Spectres de Marx,* Paris, Galilée, 1993. (Magyarul: *Marx kísértetei,* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs, Jelenkor, 1995.)

Derrida, J. *Politiques de l'amitié,* Paris, Galilée, 1994.

Descombes, V. *Grammaire d'objets en tous genres,* Paris, Minuit, 1983.

Descombes, V. *Philosophie par gros temps,* Paris, Minuit, 1989.

Diggins, J. P. *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority,* Chicago, University of Chicago Press, 1944.

Dummett, M. *Ursprünge der analytischen Philosophie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1992. (Eredeti cím: *The Origins of Analytic Philosophy.)*

Dykhuizen, G. *The Life and Mind of John Dewey,* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973.

Edman, L. „Emerson as Unrequired Reading", in R. W. Emerson, *Essays,* New York, Crowell, 1926.

Edmundson, M. J. (szerk.) *Wild Orchids and Trotsky. Message from American Universities,* New York, Viking, 1993.

Engel, P. „French and American Philosophical Dispositions", *Stanford French Review,* 15. 2. 1991.

Fehér M. „Some Remarks on Meaning Invariance and Incommensurability, *Science of Science,* 3-4. (7-8.) 1981. 2. 339-345.

Fehér M. *A tudományfejlődés kérdőjelei,* Budapest, Akadémiai, 1983.

Fehér M. „Rationality and the Strong Programme", *Science of Science,* 1. (13.) 1984. 4. 29-50.

Fehér M. I. „Sartre, hermeneutika, pragmatizmus", *Holmi,* 1994 december, 1810-1831.

Fehér M. I. „Hermeneutika mint politikai filozófia", *Valóság,* 1996. 4. 1-13.

Feyerabend, P. „Erkenntnis und Praxis. Gefahren der Abstraktion, Fallgruben des Realen", *Lettre Internationale,* 25. 1995 nyár, 20-23.

Filip, O. „Doppelter Abgang. Einige bitter-melancholische Bemerkungen zum Thema böhmische Ihtellektuelle und Macht", *Die Zeit,* Hamburg, 41. 1995 október 6. 62.

Förster, E. *Kant's Transcendental Deductions,* Palo Alto, Stanford University Press, 1989.

Frege, G. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl,* Breslau, Koebner, 1884. (Számos utánnyomás, pl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. Magyarul részletek: G. Frege, *Logika, szemantika, matematika,* szerk. Ruzsa Imre, ford. Máté András, Budapest, Gondolat, 1980. 83-104.)

Gavin, W. J. (szerk.) *Context over Foundation. Dewey and Marx,* Dordrecht, Reidel, 1988.

Gellner, E. „Return of a Native", *The Political Quaterly,* 67. 1. 1967 január-március, 4-13.

Gerlóczy F. „Az általános viszonylagos", *HVG,* 1995 május 20. 96-101.

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

Glucksmann, A. *De Gaulle, où es-tu?,* Paris, Lattès, 1995.

Glüer, K. *Donald Davidson zur Einführung,* Hamburg, Junius, 1993.

Goldfarb, J. C. *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life,* Chicago, University of Chicago Press, 1991.

Gombrich, E. H. *Art and Illusion,* London, Phaidon, 1962.

Goodman, N. *Ways of Worldmaking,* Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1978.

Goodman, R. B. *American Philosophy and the Romantic Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Gouinlock, J. recenzió W. J. Gavin (szerk.) *Context over Foundation. Dewey and Marx* c. könyvéről, *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* 1990 ősz, 26. 4. 521-530.

Gsteiger, F. „Der fremde Freund", *Die Zeit,* Hamburg, 1995 július 28. 3.

Gueroult, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie,* 3 k. Paris, Aubier, 1984-88.

Guery, F. „L'Amérique impensable?", *Philosophie politique,* Paris, PUF, 1995.

Haack, S. *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology,* Oxford – Cambridge, Blackwell, 1993.

Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Neuwied – Berlin, Luchterhand, 2. jav. kiadás, 1965 (első kiadás: 1962. Magyarul: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása,* ford. Endreffy Zoltán, Budapest, Gondolat, 1971.)

Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 k. Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

Habermas, J. *Faktizität und Geltung,* Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

Habermas, J., Lyotard, J.-F., Rorty, R. *A posztmodern állapot,* vál. Bujalos I., ford. Angyalosi G., Bujalos I., Nyizsnyánszki F., Orosz L. Budapest, Századvég – Gond, 1993. Horror Metaphysicae.

Habermas, J. „Reconcilitation through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls' Political Liberalism", *The Journal of Philosophy,* 3. 1995. 109-131.

Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen,* Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

Hacking, I. „Is the End in Sight for Epistemology?", *The Journal of Philosophy,* 1980. 579-588.

Hacking, I. *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory,* Princeton, Princeton University Press, 1995.

Hall, D. L. *Richard Rorty, Prophet and Poet of the New Pragmatism,* Albany, State University of New York Press, 1994.

Hartman, G. H. *Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today,* New Haven, Yale University Press, 1980.

Heidegger, M. *Holzwege,* Frankfurt, Klostermann, 1977.

Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft,* Gesamtausgabe, 25. k. Frankfurt, Klostermann, 1995 (első kiadás: 1977).

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

Heller Á. *Morálfilozófia,* Budapest, Cserépfalvi, 1996.

Hollinger, R. (szerk.) *Hermeneutics and Praxis,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985. (Rortyról írt cikkek. Szerzők: R. Bernstein, R. Brandom, A. MacIntyre, H. Dreyfus, J. D. Caputo.)

Honderich, T. „Consciousness, Neural Functionalism, Real Subjectivity", *American Philosophical Quarterly,* 1995 október, 369-381.

Hookway, Ch. *Peirce. The Arguments of the Philosophers,* London, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Horányi Ö., Szépe Gy. (szerk.) *A jel tudománya,* Budapest, Gondolat, 1975.

Horkay Hörcher F. „Ki ébresztette föl Rortyt dogmatikus szendergéséből?", recenzió R. Rorty *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. könyvéről, *Holmi,* 1995. 6. 867-879.

Horkay-Hörcher F. „Filozófus a vadonban", recenzió Beck András (szerk.) *A filozófus az amerikai életben* c. könyvéről, *Holmi,* 1996. 2. 299-307.

Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften,* 18 k. Frankfurt, S. Fischer, 1991.

Horster, D. *Richard Rorty zur Einführung,* Hamburg, Junius, 1991.

Hottois, G., Weyembergh, M. (szerk.) *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme,* Paris, Vrin, 1994.

Höffe, O. *Immanuel Kant,* München, Beck, 1983.

Höffe, O. *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln,* Stuttgart, Reclam, 1988.

Hume, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (az 1777-es kiadás újranyomása) Oxford, Clarendon, 1990. (Harmadik kiadás, tizenegyedik utánnyomás.)

Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Hamburg, Meiner, 1982.

Hübner, K. *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft,* Freiburg – München, Alber, 1986. Harmadik, javított kiadás (első kiadás: 1978).

Jefferson, T. *The Writings of Thomas Jefferson,* szerk. A. A. Lipscomb és A. E. Bergh, Washington D. C., 1905.

Joas, H. „Ein Pragmatist wider Willen? (Charles Taylor)", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1996. 4. 661-670.

Joas, H. „Az amerikai pragmatizmus és a német gondolkodás", ford. Weiss János, *Világosság,* 1997. 1. 55-73.

Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung,* Frankfurt, Insel, 1979.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft,* Hamburg, Meiner, 1976. (Magyarul: *A tiszta ész kritikája,* ford. Kis János, Szeged, Ictus, 1995.)

Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft,* szerk. J. Kopper, Stuttgart, Reclam, 1961. (Magyarul: *A gyakorlati ész kritikája,* ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat, 1991.)

Kaufmann, W. *Nietzsche,* Princeton, Princeton University Press, 1974 (1. kiadás: 1950).

Kaufmann, W., Baird, F. E. *Philosophic Classics,* 4 k. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1994.

Kelemen J. „Történetiség és racionalizmus", *Doxa,* 1. 1984. 7-26.

Kersting, W. *John Rawls zur Einführung,* Hamburg, Junius, 1993.

Kim, J. „Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy,* 1980. 588-597.

Kolmer, P., Korten, H. (szerk.) *Grenzbestimmungen der Vernunft,* Freiburg – München, Alber, 1994.

Kompridis, N. „Über Welterschließung. Heidegger, Habermas, Dewey", *Deutsche Zeitschfrift für Philosophie,* 41. 1993. 3. 525-538.

Kögler, H. H. *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty,* Stuttgart, Metzler, 1992.

Kuklick, B. *Churchmen and Philosophers. From Jonathan Edwards to John Dewey,* New Haven, Yale University Press, 1985.

Kulcsár Szabó E. *Beszédmód és horizont,* Budapest, Argumentum, 1996.

Lakatos, I., Musgrave, A. (szerk.) *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai, ford. Benedek András és Forrai Gábor, bev. Forrai Gábor, Budapest, Atlantisz, 1997.

Langsdorf, L., Smith, A. R. (szerk.) *Recovering Pragmatism's Voice. The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication,* New York, State University of New York Press, 1995.

Lasch, Ch. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy,* New York – London, Norton, 1995.

Latour, B., Woolgar, S. *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts,* Beverly Hills – London, Sage, 1979.

Lauener, H. *Willard van Orman Quine,* München, Beck, 1982.

Leibniz, G. *New Essays Concerning Human Understanding,* La Salle, Open Court, 1949.

Leist, A. „Rorty, oder, Kann man alles bestreiten und dennoch Philosoph bleiben?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1996. 2. 255-258.

Leitch, V. B. *Az amerikai irodalomelmélet és irodalomkritika. A harmincas*

évektől a nyolcvanas évekig, ford. Orbán Jolán és mások, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 1992. *(American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties,* New York, Columbia University Press, 1988.)

Lenk, H. (szerk.) *Wissenschaft und Ethik,* Stuttgart, Reclam, 1991.

Lenk, H. *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft,* Frankfurt, Suhrkamp, 1993.

Lenk, H. *Interpretation und Realität,* Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

LePore, E. (szerk.) *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* Oxford – Cambridge, Blackwell, 1993 (első kiadás: 1986).

Livingston, P. *Disorder and Order. Proceedings of the Stanford International Symposium* (1981 szeptember 14-16.) Sarratoga, Anma Libri, 1984. (I. Prigogine, P. Watzlawik, H. Atlan, C. Castoriadis, F. J. Varela, M. Serres stb. előadásai.)

Lovejoy, A. O. „Time, Meaning, and Transcendence", *The Journal of Philosophy,* 19. 1922 szeptember. Kötetben: S. Morgenbesser (szerk.) *Dewey and his Critics. Essays from The Journal of Philosophy,* New York, The Journal of Philosophy, 1977. 142-152.

Lukács Gy. *Az ész trónfosztása,* Budapest, Akadémiai, 1974 (első kiadás: 1954).

Lüthy, Ch. „Die glücklichen Fische. Stephen Toulmins Entwurf einer nachmodernen Wissenschaft", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 1996 december 4. 5.

Lyotard, J.-F. *La condition postmoderne,* Paris, Minuit, 1979. (Magyarul: *A posztmodern állapot,* szerk. Bujalos I., Budapest, Századvég – Gond, 1993. 7-145.)

Malachowski, A. R. (szerk.) *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond),* Oxford – Cambridge, Blackwell, 1990.

Marcuse, H. *One Dimensional Man,* Boston, Beacon Press, 1964. (Magyarul: *Az egydimenziós ember,* ford. Józsa Péter, Budapest, Kossuth, 1990.)

Marcuse, H. *Reason and Revolution,* Boston, Beacon Press, 1960. (Első kiadás: Oxford, Oxford University Press, 1941. Magyarul: *Ész és forradalom,* ford. Dezsényi Katalin és Endreffy Zoltán, Budapest, Gondolat, 1982.)

Marcuse, L. *Amerikanisches Philosophieren,* Hamburg, Rowohlt, 1959.

Márkus Gy. (szerk.) *Pragmatizmus,* Budapest, Gondolat, 1981.

Marquard, O. *Apologie des Zufälligen,* Stuttgart, Reclam, 1986.

Marti, U. „Die Fallen des Paternalismus. Eine Kritik an Richard Rortys politischer Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 55. 1996. 2. 259-270.

Marx, L. *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America,* London – Oxford – New York, Oxford University Press, 1964.

Maull, N. „An Urge to Raise Hackles. The autobiography of Paul Feyerabend, who found anarchy was more fun than science", *The New York Times Book Review,* 1995 május 28. 7.

MacIntyre, A. *A Short History of Ethics,* New York, Macmillan, 1966.

MacIntyre, A. *After Virtue,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984 (első kiadás: 1981).

MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.

MacIntyre, A. „Contingency, Irony, and Solidarity. Richard Rorty" (recenzió) *The Journal of Philosophy,* 1990. 708-711.

McCarthy, Th. *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* Oxford, Blackwell, 1984 (első kiadás: Cambridge, MIT Press, 1978).

McCarthy, Th. *Ideals and Illusions,* Cambridge, MIT Press, 1991.

McDowell, J. *Mind and World,* Cambridge – London, Harvard University Press, 1994.

Meier, Ch. „Die Erfindung der Bürgerschaft. Vor 2500 Jahren schuf Kleisthenes die Voraussetzungen für die Demokratie in Athen", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 1995 július 1. 150.

Mills, C. W. *The Sociological Imagination,* New York, Oxford University Press, 1959.

Mills, C. W. *The Sociology of Pragmatism,* New York, Oxford University Press, 1966.

Morgenbesser, S. (szerk.) *Dewey and his Critics. Essays from The Journal of Philosophy,* New York, The Journal of Philosophy, 1977.

Moulines, U. C. „Wer bestimmt, was es gibt?", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 48. 2. 1994 április-június, 175-191.

Murphey, M. *The Development of Peirce's Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 1961.

Myers, G. E. *William James,* New Haven – London, Yale University Press, 1986.

Nagel, Th. *The View from Nowhere,* Oxford, Oxford University Press, 1986.

Nagel, Th. *Was bedeutet das alles?,* Stuttgart, Reclam, 1990.

Nagel, Th. *Die Grenzen der Objektivität,* Stuttgart, Reclam, 1991.

Nagl, L. *Charles Sanders Peirce,* Frankfurt – New York, Campus, 1992.

Nagl, L. „Peirce im deutschsprachigen Gegenwartsdiskurs", *Information Philosophie,* 1993. 1. 20-29.

Nehamas, A. *Nietzsche. Life as Literature,* Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Nielsen, K. *After the Demise of the Tradition. Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy,* Boulder – San Francisco – Oxford, Westview, 1991.

Nietzsche, F. *Die Geburt der Tragödie,* Leipzig, Fritzsch, 1886.

Nietzsche, F. *Sämtliche Werke,* Stuttgart, Kröner, 1975-1986. Kröners Taschenausgabe.

Novack, G. *Pragmatism versus Marxism,* New York, Pathfinder, 1975.

Nyíri K. *A hagyomány filozófiája,* Budapest, T-Twins, 1994.

Okrent, M. *Heidegger's Pragmatism,* Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Orbán J. *Derrida írás-fordulata,* Pécs, Jelenkor, 1994.

Paglia, C. *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson,* New York, Vintage Books, 1991. (Első kiadás: New Haven, Yale University Press, 1990.)

Perry, R. B. *The Thought and Character of William James,* 2 k. Boston, Little Brown, 1935.

Philolenko, A. *L'oeuvre de Kant,* Paris, Vrin, 1969.

Puntel, L. B. „Einführung in Nicholas Rechers pragmatische Systemphilosophie", in N. Rescher, *Die Grenzen der Wissenschaft,* Stuttgart, Reclam, 1985. 17-48.

Putnam, H. *Reason, Truth and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (további kiadások: 1982, 1985, 1986, 1987, 1989, 1990, 1991, 1992).

Putnam, H. *Words and Life,* szerk. James Conant, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Putnam, H. „Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy,* 91. 9. 1994 szeptember.

Putnam, H. *Pragmatismus – Eine offene Frage,* Frankfurt – New York, Campus, 1995.

Putnam, H. „What it's-like-ness", recenzió G. Strawson *Mental Reality* c. könyvéről, *London Review of Books,* 1996 február, 11.

Putnam, H., Putnam, R. A. „What the spilled beans can spell. The difficult and deep realism of William James", *The Times Literary Supplement,* 1996 június, 14-15.

Platón *Összes művei,* Budapest, Európa, 1984.

Powers, W. F. „The Truth About Cynics and the Press", *The Washington Post,* 1995 március 14. E7.

Prado, C. G. *The Limits of Pragmatism,* Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1987.

Prigogine, I., Nicolis, G. *Die Erforschung des Komplexen,* München, Piper, 1987.

Quine, W. v. O. *Word and Object,* Boston, MIT Press; New York – London, Wiley, 1960.

Rajchman, J., West, C. (szerk.) *Post-Analytic Philosophy,* New York, Columbia University Press, 1985.

Rawls, J. *A Theory of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 1971.

Rawls, J. „Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy,* 3. 1995. 132-180.

Reese-Schäfer, W. *Richard Rorty,* Frankfurt – New York, Campus, 1991.

Reichenbach, H. *The Rise of Scientific Philosophy,* Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1958 (ötödik kiadás; első kiadás: 1951).

Rescher, N. *The Coherence Theory of Truth,* Oxford, Clarendon, 1973.

Rescher, N. *Methodological Pragmatism. A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge,* New York, New York University Press, 1977.

Rescher, N. *Die Grenzen der Wissenschaft,* Stuttgart, Reclam, 1985.

Ricoeur, P. *La métaphore vive,* Paris, Seuil, 1975.

Ritter, H. „Logik des Ressentiments, Sein Kampf, Gottlob Freges politische Bekenntnisse", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 1995 január 11. 5.

Riesman, D. *The Lonely Crowd,* New Haven, Yale University Press, 1961. (Első kiadás: 1950. Magyarul: *A magányos tömeg,* ford. Szelényi Iván, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973.)

Ross, J. „Ist Wahrheit eine Art Obrigkeit? Jürgen Habermas und Ronald Dworkin im Gespräch (WDR 3)", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 1995 június 27. 146. 36.

Russell, B. „Professor Dewey's 'Essays in Experimental Logic'", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* 16. 1. 1919. (Kötetben: S. Morgenbesser (szerk.) *Dewey and his Critics. Essays from The Journal of Philosophy,* New York, The Journal of Philosophy, 1977. 231-252.)

Russell, B. *An Inquiry into Meaning and Truth,* Harmondsworth, Penguin Books, 1962. (Első kiadás: London, Allen & Unwin, 1940.)

Russell, B. *History of Western Philosophy,* London, Unwin, 1979. (Első kiadás: 1946. Magyarul: *A nyugati filozófia története,* ford. Kovács Mihály, Budapest, Göncöl, 1994.)

Russell, B. *The Collected Papers of Bertrand Russell,* 8 k. London – Boston – Sidney, Allen & Unwin, 1986.

Sandel, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Santayana, G. *The Genteel Tradition at Bay,* Brooklyn, Haskell House, 1977. (Az 1932-es kiadás újranyomása. Eredetileg London, Adelphi.)

Santayana, G. *Character and Opinion in the United States,* New York, Norton, 1967.

Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Bern – München, Francke, 1960.

Schirnding, A. v. „Erinnerung an verdrängte Träume. Hans-Georg Gadamers Vortrag im Prinzregententheater München", *Süddeutsche Zeitung,* 1996 december 11. 286. 13.

Schlenke, M. *England und das Friderizianische Preussen 1740-1763,* Freiburg – München, Alber, 1963.

Schlesinger, A. M. Jr., White, M. (szerk.) *Paths of American Thought,* Boston, Houghton Mifflin, 1963.

Schneider, E. *Joseph A. Schumpeter,* Tübingen, Mohr, 1970.

Schönrich, G. *Zeichenhandeln. Untersuchungem zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch. S. Peirce,* Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy,* London, Allen & Unwin, 1976. (Ötödik kiadás, tizennegyedik utánnyomás Nagy-Britanniában. Az Egyesült Államokban 1942-ben adták ki először.)

Schumpeter, J. A. *The Economics and Sociology of Capitalism,* szerk. R. Swedberg, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Schwartz, R. „Philosophy and the Mirror of Nature. Richard Rorty" (recenzió) *The Journal of Philosophy,* 1983. 51-67.

Searle, J. R. *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (első kiadás: 1969).

Searle, J. R. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Searle, J. R. *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge, MIT Press, 1994. (Ötödik utánnyomás. Első megjelenés: 1992.)

Searle, J. R. *The Construction of Social Reality,* New York, Free Press, 1995.

Shaw, D. „Rorty and Nietzsche. Some Elective Affinities", *International Studies in Philosophy,* 21. 2. 1989. 3-14.

Shute, S., Hurley, S. (szerk.) *On Human Rights,* Oxford, Basic Books, 1993.

Sós V. *Modern igazságelméletek,* Budapest, Gondolat, 1978.

Stegmüller, W. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* 4 k. Stuttgart, Kröner, 1978-89.

Steiner, G. „Die Musik der Gedanken. Komparatistik, Lesen und Hören im Garten der Sprachen", *Lettre Internationale,* 25. 1995 nyár, 11-14.

Stix, G. „Waiting for Breakthroughs. Trends in Nanotechnology", *Scientific American,* 1996 április, 78-83.

Stone, R. L. (szerk.) *Essays on the Closing of the American Mind* (Allan Bloom), Chicago, Review Press, 1989.

Strauss, L., Cropsey, J. *History of Political Philosophy,* Chicago, University of Chicago Press, 1987 (harmadik kiadás; első kiadás: 1963).

Suckiel, E. K. *The Pragmatic Philosophy of William James,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982.

Suhr, M. *John Dewey zur Einführung,* Hamburg, Junius, 1994.

Stifter, A. *Brigitta,* Stuttgart, Reclam, 1992.

Tagai I. *John Dewey,* Budapest, Kossuth, 1982.

Tarde, G. *L'opinion et la foule,* Paris, PUF, 1989 (első kiadás: 1901).

Thayer, H. S. *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism,* Indianapolis, Hackett, 1968.

Tindall, G. B. *America. A Narrative History,* New York – London, Norton, 1984.

Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique,* 2 k. Paris, Gallimard, 1961. Folio Histoire.

Todorov, Tz. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre,* Paris, Seuil, 1982.

Touraine, A. *Critique de la modernité,* Paris, Fayard, 1992.

Tugendhat, E. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung,* Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik,* Frankfurt, Suhrkamp, 1994. (Első kiadás: 1993.)

Tugendhat, E. „Das totale Wir", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 1995 december 16. 293. „Bilder und Zeiten" melléklet, o.n.

Tugendhat, E. „Überreden und Begründen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 44. 1995. 2. 245-247.

Uchitelle, L. „The Rise of the Losing Class", *The New York Times,* 1994 november 20. 4. 1-5.

Vattimo, G. *The End of Modernity,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988.

Vajda M. „A kultúrkritika egyedüli alternatívája?", *Athenaeum,* 2. 1994. 2. 286-300.

Veeser, H. A. *The New Hisoricism,* New York, Routledge, 1989.

Voigt V. *Bevezetés a szemiotikába,* Budapest, Gondolat, 1977.

Vollmer, G. *Evolutionäre Erkenntnistheorie,* Stuttgart, Hirzel, 1990 (5. kiadás).

Vossenkuhl, W. „Ökologische Ethik. Über den moralischen Charakter der Natur", *Information Philosophie,* 1993. 1. 6-19.

Vossenkuhl, W. *Ludwig Wittgenstein,* München, Beck, 1995.

Vuillemin, J. *What are Philosophical Systems?,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Wade, N. „Star-Spangled Scandal", *The New York Times Magazine,* 1994 november 27. 38-40.

Walzer, M. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad,* Notre Dame – London, Notre Dame University Press, 1994.

Weber, M. *Gesammelte politische Schriften,* Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), UTB, 1988.

West, C. *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism,* Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

Westbrook, R. B. *John Dewey and American Democracy,* Ithaca, Cornell University Press, 1991.

White, H. *Metahistory,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

White, H. *Tropics of Discourse,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

White, M. *The Origins of Dewey's Instrumentalism,* Cambridge, Harvard University Press, 1943.

White, M. *Social Thought in America. The Revolt Against Formalism,* Boston, Beacon Press, 1957 (első kiadás: 1947).

White, M., Schlesinger, A. M. Jr. (szerk.) *Paths of American Thought,* Boston, Houghton Mifflin, 1963.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Williams, M. *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism,* Oxford – Cambridge, Blackwell, 1991. (Újra kiadták: Princeton, Princeton University Press, 1996.)

Wittgenstein, L. *Werkausgabe in 8 Bänden,* Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

Wittgenstein, L. *Filozófiai vizsgálódások,* ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1992.

Wolff, R. P. *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A THEORY OF JUSTICE,* Princeton, Princeton University Press, 1977; Gloucester, Peter Smith, 1990.

Žižek, S. *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture,* Cambridge, MIT Press, 1993. (Ötödik utánnyomás; első kiadás: 1991.)

Žižek, S. *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology,* Durham, Duke University Press, 1993.

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Névmutató

Adorno, Th. W. 149, 223
Agazzi, E. 6
Andler 18
Apel, K. O. 39, 65, 234, 248
Arisztotelész 51, 54, 93, 96, 101, 104, 158, 163, 178, 217
Austin, J. L. 157, 243-245, 247-248, 259
Ayer, A. J. 152, 156
Bacon, F. 12, 76, 96, 97, 98, 101, 102, 124, 128, 129, 196
Baier, A. 210
Bain, A. 52
Baudelaire, Ch. 146
Baumgarten, E. 18, 19, 20, 26
Bayes, Th. 239
Beck A. 11, 30, 32
Beierwaltes, W. 24, 220, 221
Benkő S. 25
Bergson, H. 84, 110, 164
Berkeley, G. 69, 116
Bernstein, R. 179
Bloom, H. 11, 13-15, 22, 23
Blumenberg, H. 213
Bohr, N. 252
Bonjour, L. 140
Bouveresse, J. 7, 140, 141, 237, 245
Bölöni F. S. 25
Bradley, F. H. 157
Brandom, R. 62, 91, 140, 245, 246, 251
Brunschwicg, L. 147
Buxton, M. 123
Carlyle, Th. 32
Carnap, R. 72, 94, 108, 109, 126, 156, 169, 170, 201
Cavell, S. 11-13, 20, 32, 33
Chisholm, R. 173
Dante Alighieri 12
Danto, A. 211
Darwin, Ch. 89, 146, 181, 208
Davidson, D. 33, 41, 46, 47, 89, 95, 105, 106, 131, 140, 154, 162, 165, 168, 172, 173, 175-177, 183, 186, 192-195, 198-202, 205-207, 209, 213-225, 228, 234, 235, 237-247, 254, 261
Dennett, D. 95, 249,-251, 253, 261
Derrida, J. 7, 47, 65, 66, 78, 95, 125, 150, 151, 164, 165, 186, 191, 259
Descartes, R. 33, 34, 37, 48, 49, 50, 52, 63, 70, 102, 104, 114, 147, 148, 157, 169, 175, 176, 189, 205
Descartes, René 49, 50, 101
Dewey, J. 5, 6, 12, 15, 19, 21, 22, 30, 47, 52, 60, 67, 68, 69, 76, 77, 88, 92, *93-137,* 139, 148, 150, 156, 158, 161, 162, 164, 165, 170, 173-175, 177, 183, 191, 195, 197, 199, 200, 207, 208, 214-216, 218, 220, 229, 245, 250, 252
Dickinson, J. 9, 11, 34
Diggins, J. P. 11, 24, 40, 41
Dilthey, W. 164
Dummett, M. 152-153
Durkheim, E. 89
Dworkin, R. 26, 27
Eckhart mester 24
Eco, U. 66
Edman, I. 13
Emerson, R. W. 5, 6, *9-35,* 51, 54, 56, 61, 68, 72, 78, 130, 156, 220
Erasmus 20, 31
Evans, G. 152
Fehér M. 48, 55, 69
Feyerabend, P. 6, 231
Fichte, J. G. 49, 163, 181
Fisch, M. H. 41
Fluri, Ph. 261
Fodor, J. 173
Foucault, M. 95, 150, 186
Fraser, N. 180
Frege, G. 130, 152-156, 164, 172, 186, 221
Freud, S. 101, 102, 146
Frothingham, O. B. 10
Fukuyama, F. 29
Galilei, G. 163, 207
Gassen, K. 19

Gaston-Granger, G. 7
Gilman, W. H. 17
Goethe, J. W. 20, 146
Gombrich, E. H. 190, 210
Goodman, N. 210
Grice, P. 173
Haack, S. 140
Habermas, J. 26, 27, 41, 42, 47, 62, 65, 140, 141, 146, 148, 150, 157, 159, 162, 167, 179, 189, 199, 200, 213, 215-218, 223-229, 232, 235, 241, 248, 249, 260
Hacking, I. 191, 223
Hall, D. L. 147
Hartman, G. H. 11
Hawking, S. 109
Hawthorne, N. 5, 11
Hegel, G. W. F. 17, 18, 28, 53, 62, 63, 69, 72, 76, 77, 93-95, 100, 110, 116, 118, 124, 125, 130, 135, 143, 181, 183, 220, 221
Heidegger, M. 11, 72, 73, 95, 96, 139, 145, 157, 158, 164, 165, 184, 223, 224
Heil, J. 194
Hempel, C. 105
Henrich, D. 155, 156
Herder, J. G. v. 20
Hesse, M. 45, 127, 231
Hérakleitosz 110-111, 220
Holmes, O. W. 11, 37
Hook, S. 30
Hoopes, J. 41
Horkheimer, M. 15, 19, 28, 60, 94, 112, 123-130, 132, 133, 143, 148-150, 161, 162, 223, 229
Höffe, O. 6
Hölderlin, F. 145
Hume, D. 38-39, 49-52, 58, 63, 93, 102, 157, 210
Husserl, E. 151, 153, 164, 165, 201, 223
Imbach, R. 6
James, W. 6, 15, 19, 29, 33, 37, 38, 47, 52, 56-59, 61, 66, 67-92, 123, 130, 131, 156, 164, 165, 173-175, 179, 180, 183, 194, 195, 198, 199, 245
Jefferson, Th. 9, 17, 20
Joas, H. 19
Kallen, H. 30
Kant, I. 5, 6, 9-11, 17, 20, 22, 28, 29, 33, 37, 39, 46-50, 52-56, 62- 64, 69-73, 76, 89, 100-101, 116-118, 121-124, 127-129, 134-135, 143, 145-146, 148, 151-156, 158, 163-167, 170, 181, 186, 188, 192-193, 201, 209-210, 213, 217, 223, 250-251, 254, 258, 261-262
Kaufmann, W. 19, 20, 24
Kierkegaard, S. 146
Kuhn, Th. 41, 42, 45, 108, 127, 128, 205, 231
Lakatos, I. 97, 109, 187, 231
Landmann, M. 19
Latour, B. 128
Leibniz, G. W. 49, 52, 155, 218
Leitch, V. B. 260
Lenin, V. I. 30
Lewis, C. I. 105
Lévinas, E. 6
Locke, J. 9, 102
Lovejoy, A. O. 87-88, 115-123
Lukács Gy. 18
Lukianosz 20
Lyotard, J.-F. 41, 231-235
Maeterlinck, M. 21
Marcuse, H. 232
Marcuse, L. 69, 232
Marquard, O. 235
Marx, K. 29-30, 39, 53, 101-102, 135, 186
Marx, L. 10, 14, 16
McCarthy, Th. 171
McDowell, J. 62, 140, 147, 192, 209
Mead, M. 106, 114
Meiklejohn, A. 30
Milton, J. 14, 146
Montaigne, M. 12-14, 20, 31, 32, 147, 151
Montesquieu, Ch.-L. 9
Moore, G. E. 34
Murphey, M. 41
Müller, H. 20
Myers, G. E. 87
Nagel, Th. 152, 184, 186-188, 196, 202
Nagl, L. 54
Nehamas, A. 19
Neurath, O. 105, 174
Newton, I. 146, 163, 179, 256
Nicolis, G. 253
Nietzsche, F. 5, 9, 11, 12, 17-21, 24, 26, 30, 32, 72, 73, 101, 102, 130, 164, 181, 198
Orbán J. 7, 151
Otto, M. 30
Paglia, C. 11, 31, 32
Panwitz, R. 19
Pape, H. 39

SZÉCHÉNYI KÖNYVTÁR

Parmenidész 110, 111, 145, 157, 220
Paul, J. 20
Peirce, Ch. S. 6, 15, *37-66,* 69-72, 76, 81, 82, 90, 91, 123, 124, 130, 131, 141, 163, 167, 183, 187, 194, 199, 206, 226, 261
Platón 12, 28, 101, 104, 111, 130, 134, 135, 146, 158, 169, 172, 195, 207, 209, 220, 227, 236, 250, 260
Plótinosz 23-24, 220-221
Popper, K. 42, 44, 45, 77, 97, 109, 134, 187, 261
Prigogine, I. 38, 39, 252, 253
Putnam, H. 41, 46, 60, 61, 65, 66, 74, 91, 92, 105, 140, 141, 147, 162, 164, 170-172, 176, 177, 179, 184-186, 188, 189, 195, 198, 199, 213-217, 224, 236, 237, 244, 251, 252
Püthagórasz 146
Quine, W. v. O. 41, 42, 63, 144, 165, 168, 169, 172, 174-178, 193-195, 231, 254
Ramsey, F. P. 239
Randall, J. H. 106
Rawls, J. 6, 253, 258, 260
Reid, Th. 70
Rescher, N. 216-217, 254
Rorty, R. 5-7, 11-12, 18, 20, 21, 30, 31, 33, 37, 38, 41-48, 52, 61-63, 65, 66, 68, 70, 71, 86, 89, 93, 95, 96, 106, 109, 127, *139-211,* 213-218, 220, 222-232, 235, 237, 239, 240, 245, 254
Ross, J. 26, 27
Russell, B. 5, 87, 88, 93, 106-115, 152, 156, 164, 165, 169, 170
Ryle, G. 157
Sandel, M. J. 251
Santayana, G. 15, 16, 18, 26, 67-70
Sartre, J.-P. 95, 158, 164
Saussure, F. 65, 130
Schelling, F. W. J. 24
Schiller, J. Ch. F. 90
Searle, J. R. 91, 92, 152, 156, 237, 245, 248, 259
Sellars, W. 140, 165, 168, 169, 174, 186, 249
Sextus Empiricus 154, 155, 190
Shakespeare, W. 179, 196
Simmel, G. 18, 19
Sorell, T. 192
Spinoza, B. 12, 17
Stifter, A. 24
Strawson, P. F. 145, 173, 192
Suppes, P. 254
Szent Tamás 51, 93, 94, 218
Szókratész 151, 250
Tarski, A. 198, 218, 221, 240
Taylor, Ch. 162-163
Thayer, H. S. 54
Thoreau, H. 11, 12, 32
Tindall, G. B. 9, 10
Todorov, Tz. 25
Touraine, A. 101-102
Trockij, L. 122, 139
Vuillemin, J. 7
Watson, J. B. 108
Weiss J. 19, 149
West, C. 11-13, 15, 18, 24, 27-29, 31, 33, 37, 57, 58, 62, 171, 199
White, M. 123
Whitehead, A. N. 110, 157
Williams, B. 161-164, 184, 217
Williams, M. 43, 140, 158, 159, 162-164
Wittgenstein, L. 20, 72, 78, 152, 156, 158, 173, 186, 209
Woolgar, S. 128

SZÉCHÉNYI KÖNYVTÁR

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

Tartalomjegyzék

ELŐSZÓ
A filozófia mint gyakorlat 5

RALPH WALDO EMERSON (1803-1882)
Az organikus értelmiségi 9
Emerson, a filozofikus esszéíró 13
Emerson, az amerikai géniusz 16
Emerson, az esszéíró „filozófus" 31

CHARLES SANDERS PEIRCE (1839-1914)
Az igazság mérnöke 37
Az „igazság" keresése 37
A pragmatizmus fellépése: a Descartes-kritika 48
A gondolkodás mint folyamat 52
A racionalizmus és az empirizmus (szemiotikai) meghaladása 56
Abszolút idealizmus, pragmatizmus, dekonstrukció 62

WILLIAM JAMES (1842-1910)
A cselekvőség filozófusa 67
A tudomány, a filozófia és az igazság 67
Az empirizmus és racionalizmus elégtelensége 74
James pragmatikus módszere 76
Pragmatizmus és történelem 78
A gyakorlat fogalma 79
A pragmatikus igazságfogalom paradoxona: múlt a jövőben 82
James igazságfogalmának két korabeli kritikusa Russell és Lovejoy 87
A létrehozott igazság 89

JOHN DEWEY (1859-1952)
Az amerikai szellem kifejezője 93
Az igazság mint tapasztalat – a baconi program 96
Tapasztalat és racionalitás 98
Tapasztalat és tudomány 99
A tapasztalat fogalmának történeti alakulása 101
Az igazság 103
Komplementer igazságfogalmak: Russell statikus és Dewey dinamikus felfogása 106
Lovejoy kritikája 115

9/1175

A pragmatizmus igazságelméletének horkheimeri kritikája 123
Az eszmék eredete és igazsága 130
Nominalitás, adjektivitás és adverbialitás 134

RICHARD RORTY (1931)
Filozófus a Filozófia után 139
Filozófia és filozófiák 139
Intervokabularitás 144
A filozófiatörténet episztemikus szótára 147
Az analitikus nyelvfilozófia megkérdőjelezése 150
Az analitikus filozófia és belső ellentmondásainak eredete 152
A korai Rorty következtetései 156
Rorty igazsága és a kortárs filozófia visszatükrözése 161
Rorty szigorú antiapodiktikus útja 164
A helyes reprezentáció és az analitikus filozófia 165
Episztemológiai behaviorizmus 172
A Quine–Rorty vita 174
Kísérlet az episztemológia fölszámolására 179
Pánrelacionizmus, esszencializmus és antiesszencializmus 179
Reprezentacionizmus és antireprezentacionizmus 185
Az antireprezentacionizmus analitikus előkészítői 193
Pragmatizmus és igazság 194
Az episztemológia elvetésétől az érzékenységig 209

KITEKINTÉS
Egy etikai episztemológia felé 213
A megismerés 216
Igazság és nyelvhasználó közösség Davidsonnál, Rortynál és Habermasnál 218
Igazság, világ és nyelvi közösség 229
Disszenzus 232
A beszédaktus: kísérlet egy nyelvi játék legitimációjára 235
Az igazság mint cselekvés 244
A DIKE-eljárás 253
Néhány megjegyzés a filozófiai kijelentések DIKE-vizsgálatához 259

IRODALOMJEGYZÉK
A pragmatizmus klasszikusai 263
Richard Rorty 264
További irodalom 276

NÉVMUTATÓ 291

OSZ. SZÉCHENYI KÖNYVTÁR

1100,–

OSZK
Országos Széchényi Könyvtár

ISBN 963-676-129-9

